



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

المناظر البصيرة

في

احكام الفروع الظاهرة

كتاب الجهاد

بإذن

الشيخ العلامة والفاضل

الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الوهاب

عبد الوهاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المناظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطهاره

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

فقيه اهل بيت عليهم السلام

رقمى الناشر:

مركز القائمىه باصفهان للتحريرات الكمبيوترىه

الفهرس

٥	الفهرس
٣٧	المنظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره
٣٧	اشاره
٣٨	المجلد ١
٣٨	اشاره
٤٣	تعريف الطاهره
٤٧	كيفية تقابل الطاهره و القذاره
٤٩	تحقيق كلام المحقق فى تعريف الطاهره
٥٢	انقسام كل من الطهارات الثلاث الى واجب و ندب
٥٤	الوضوءات المندوبه
٥٩	تبه الغايات المترتبه على الوضوء
٦٧	فى الاستحباب النفسى للوضوء و عدمه
٧٣	وجوب الغسل نفسى أم غيرى؟
٨٧	بقية الأغسال الواجبه
٩٣	كفايه غسل مس الميت عن الوضوء و عدمها
٩٩	ما يجب له غسل مس الميت
١٠٢	وجوب غسل الجنابه قبل الفجر من يوم يجب صومه
١١٣	قضاء شهر رمضان كأدائه فى مسأله البقاء على الجنابه و...
١١٥	فى الجواب عمايرد على وجوب الغسل قبل الفجر
١١٩	التيمم الواجب للغير
١٢٠	فى كون التيمم بدلا عن الطاهره المائيه
١٢٤	فروع تتعلق بوجوب الطاهره بالنذر و شبهه
١٢٨	تعريف الماء المطلق و المضاف
١٣١	الماء طاهر و مطهر

- ١٣٣ دلالة الكتاب على أنّ الماء طاهر و مطهر
- ١٣٤ دلالة السنّه على أنّ الماء طاهر و مطهر
- ١٣٥ الفرق بين الحدث و الخبث
- ١٣٧ تطهير الماء للمايعات المضافه و عدمه
- ١٣٩ تقسيم الماء باعتبار وقوع النجاسه فيه
- ١٤٠ أقسام المياه وأحكامه
- ١٤٠ في تعريف الماء الجارى
- ١٤٣ عاصميه الماء الجارى و ما هو بمنزلته
- ١٤٤ في تغير الماء الجارى و ما هو بمنزلته بمجاوره النجس
- ١٤٨ في ما لو انقطع الماء الجارى بعضه عن بعض بسبب التغير بالنجس
- ١٤٩ كيفيه تطهير الماء الجارى و ما هو بمنزلته بعد زوال التغير
- ١٧٢ في عاصميه ماء الحمام اذا كان له مادّه
- ١٧٩ في تغير الماء بغير النجس
- ١٨٠ في انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و المتنجس
- ١٩٠ في ما استدلّ به على عدم انفعال الماء القليل
- ٢٠٧ في تفصيل المحقق الخوئى (ره) في انفعال الماء القليل
- ٢١٣ في تفصيل السيد المرتضى (ره) في انفعال الماء القليل
- ٢١٥ في ما يعتبر في تطهير الماء المتنجس
- ٢١٨ في ما يعتبر في تطهير الماء المتنجس
- ٢٢٢ في تميم الماء المتنجس كرا
- ٢٢٨ في حكم الماء المشكوك كزيتته
- ٢٢٩ ماء الكزّ وأحكامه
- ٢٣٥ هل يعتبر تساوى السطح في عاصميه الكزّيه؟
- ٢٤١ في كيفيه تطهير الكزّ المتغير بالنجس
- ٢٤٤ في مقدار الكزّ بحسب الموازين
- ٢٥٣ في مقدار الكزّ بحسب المساحه

- ٢٦٩ ماء البئر وأحكامه
- ٢٦٩ فى تعريف ماء البئر و حكمه
- ٢٧١ فى ما استدلّ به على انفعال ماء البئر
- ٢٨٧ فى استحباب النزح عند ملاقاته البئر للنجاسه
- ٢٨٩ فى كفيته تطهير البئر
- ٢٩٣ فى فروع نزح البئر
- ٢٩٧ فى حكم استعمال الماء المتنجس
- ٢٩٨ فى الانائين المشتهين بالنجاسه
- ٣٢١ فى ملاقى احد الانائين المشتهين
- ٣٢٨ فى ما لو اشتبه أحد الانائين المشتهين مع اناء ثالث
- ٣٢٩ النهى المستفاد من الأمر بالاراقه تحريمى ذاتى أو تشريعى؟
- ٣٣١ فى ملاك المحصور و غير المحصور
- ٣٣٣ فى تعريف الماء المضاف و أقسامه
- ٣٣٤ الماء المضاف وأحكامه
- ٣٣٤ فى ما لو شكّ فيصدق الاطلاق و الاضافه
- ٣٣٦ فى حكم الماء المضاف
- ٣٣٧ فى عدم رافعيه الماء المضاف للحدث
- ٣٤٣ فى ما يمكن أن استدلّ به لجواز التهير بالمضاف
- ٣٤٥ فى الجواب عما يمكن أن يستدلّ به لجواز التطهير بالمضاف
- ٣٤٨ متى استدلّ به أيضا لعدم جواز التطهير بالمضاف
- ٣٥١ فى الجواب عن تفصيل العمانى فيالماء المضاف
- ٣٥٢ فى انفعال المضاف بملاقاه النجس
- ٣٥٣ فى انفعال المضاف بملاقاه النجس
- ٣٥٥ فى انفعال المضاف بملاقاه النجس
- ٣٥٧ فى تطهير المضاف المتنجس
- ٣٦٦ فى تطهير غير الماء من المايعات المتنجسه

٣٦٨	في حكم الماء المشمس
٣٦٩	الفروع المتعلقة بالماء المشمس
٣٧٧	حكم الماء المسخن بالنار
٣٧٩	حكم الماء المسخن بالنار لسائر الاستعمالات
٣٨٠	حكم الاستشفاء بالعيون الحارّه و استعمالها
٣٨٢	حكم غسله الخبث
٣٨٣	ما يدلّ على نجاسه الغساله مطلقا
٣٩٥	الجواب عمّا يتوهم معارضته للقول بنجاسه الغساله
٤٠٠	حكم ماء الاستنجااء
٤٠٩	في حكم استعمال الغساله على القول بطهارتها
٤١٠	في حكم ملاقى الغساله على القول بنجاستها
٤١٤	في حكم ماء الاستنجااء
٤٢٤	في الماء المستعمل لتطهير مخرج البول
٤٢٨	في استعمال ماء الاستنجااء فيرفع الحدث
٤٣٢	في الغساله المشكوكه أنّها للاستنجااء أو لسائر النجاسات
٤٣٧	في حكم الماء المستعمل في الوضوء
٤٤٤	في طهاره الماء المستعمل في الحدث الأكبر
٤٤٧	في مطّهره الماء المستعمل في الحدث الأكبر عن الخبث
٤٤٩	في الوضوء بالماء المستعمل في الحدث الأكبر
٤٤٢	في الاغتسال بالماء المستعمل في الحدث الأكبر
٤٩٤	طهاره الماء المستعمل فيالوضوء
٥٠٠	الماء المستعمل فيالوضوء الرافع للحدث
٥٠٥	مطّهره الماء المستعمل فيالحدث الأكبر عن الخبث
٥٠٩	استعمال الماء المستعمل في الحدث الأكبر في الوضوء
٥١٩	الاجتسال بالماء المستعمل فيالحدث الأكبر
٥٤٤	تنبيهات استعمال الماء المستعمل في الغسل

٥٥٤ ما كان من الاستنار نجساً و حراماً
٥٥٨ ما كان من الاستنار طاهراً و مكروهاً
٥٦٦ فى سؤر الجلال و أكل الجيف
٥٨١ فى سؤر الحائض التى لا تؤمن
٥٩٠ الفهرست
٦٠٠ المجلد ٢
٦٠٠ اشاره
٦٠٤ حكم سؤر بعض الحيوانات
٦٠٤ اشاره
٦٠٤ فى سؤر البغال و الحمير
٦٠٧ فى سؤر الفأره
٦١٠ فى سؤر الحتيه
٦١٤ فى ماءٍ مات فيه الوزغ و العقرب
٦١٧ فى ماءٍ لاقى ما لا يدرك بالطرف من الدم
٦١٨ الركن الثانى فى الطهاره المائيه
٦١٨ اشاره
٦١٨ فى معنى الحدث لغه و عرفاً
٦٢٠ ما يطلق عليه الحدث فى لسان الفقهاء
٦٢٤ الأحداث الموجبه للوضوء / البول و الغائط
٦٣٦ الأحداث الموجبه للوضوء / الريح
٦٤١ الأحداث الموجبه للوضوء
٦٥٠ الأحداث الموجبه للوضوء / كلّ ما أزال العقل
٦٥٤ الأحداث الموجبه للوضوء / الاستحاضه القليله
٦٥٦ عدم نقض الطهاره بالمذى
٦٦٤ عدم نقض الطهاره بخروج الدم عدا الدماء الثلاثه
٦٦٧ عدم نقض الطهاره بالقيئ و...

- ٦٧٠ عدم نقض الطهارة بمسّ ذكرٍ و... ..
- ٦٧٢ فى نقض الوضوء بالرّدّه
- ٦٧٤ فى أحكام الخلوّه
- ٦٧٤ اشاره
- ٦٧٤ فى أحكام الخلوّه / وجوب ستر العوره
- ٦٨١ فى أحكام الخلوّه النظر إلى عوره غير المسلم
- ٦٨٢ فى أحكام الخلوّه / فى ستر حجم العوره
- ٦٨٤ فى أحكام الخلوّه / ستر العوره عن الناظر المحترم
- ٦٨٦ فى أحكام الخلوّه / فى المراد من العوره هنا
- ٦٨٧ فى أحكام الخلوّه / استحياب ستر البدن
- ٦٩٠ فى أحكام الخلوّه / حكم النظر لو رأى عوره مكشوفه
- ٦٩٢ فى أحكام الخلوّه / النظر إلى عوره الخنثى
- ٦٩٥ فى أحكام الخلوّه لو اضطر إلى النظر إلى العوره
- ٦٩٦ فى أحكام الخلوّه / استقبال القبلة و استديارها
- ٧١٠ فى أحكام الخلوّه / إبعاد الطفل مستقبلاً أو مستديراً
- ٧١٢ فى أحكام الخلوّه / ردع الغير عن الاستقبال و الاستديار
- ٧١٦ فى حكم الاستنجاء للوضوء
- ٧١٦ اشاره
- ٧١٨ فى حكم الاستنجاء / لا يجزى من البول إلاّ الماء
- ٧٢١ فى حكم الاستنجاء للعاجز عن التطهير
- ٧٢٩ أقلّ ما يجزى فى غسل مخرج البول
- ٧٣٦ ما يعتبر فى غسل مخرج الغائط
- ٧٤٢ فى حكم الاستنجاء إذا تعدّى النجاسه
- ٧٤٧ فى حكم الاستنجاء إذا لم يتعدّ النجاسه
- ٧٥١ فى حكم الاستنجاء لو كان الغائط مصاحباً لنجاسه أخرى
- ٧٥٣ فى حكم الاستنجاء فى نجاسه أخرى مع الغائط

- ٧٥٥ فى حكم الاستنجاء بالأحجار
- ٧٦٨ فى ما لا يستعمل فى الاستنجاء
- ٧٨١ «فى آداب الخلوه وسننها»
- ٧٨١ اشاره
- ٧٨١ فى آداب الخلوه و سننها / تغطيه الرأس
- ٧٨٥ فى آداب الخلوه و سننها / التسميه
- ٧٨٩ «مكروهات التخلّى»
- ٧٨٩ اشاره
- ٧٨٩ فى مكروهات التخلّى
- ٨١٤ بحث الوضوء
- ٨١٤ اشاره
- ٨١٤ فى فروض الوضوء / النيه
- ٨٣٠ فى كيفيته النيه فى الوضوء
- ٨٤٤ فى الوضوء / نيه رفع الحدث أو الاستباحه
- ٨٤٨ فى الوضوء / تنبيهات حول النيه
- ٨٧٠ فى الوضوء / عدم اعتبار النيه فى رفع الخبث
- ٨٧٥ فى الوضوء / حكم الضمائم الراجحه فى النيه
- ٨٧٦ فى الوضوء / اعتبار الخلوص فى النيه
- ٨٩٧ فى الوضوء / حكم العجب فى العباده
- ٩٠٥ فى الوضوء / وقت النيه
- ٩١٥ فى الوضوء / وضوء واحد لأسباب مختلفه
- ٩٢٣ فى الوضوء / غسل واحد لأسباب مختلفه
- ٩٣٨ فى غسل الوجه فى الوضوء
- ٩٥٠ فى الوضوء / وجوب الابتداء بأعلى الوجه
- ٩٥٤ فى الوضوء / الابتداء بأعلى الوجه فالأعلى
- ٩٥٦ فى الوضوء / حكم غسل المسترسل من اللحيه

- ٩٥٨ فى الوضوء / حكم تخليل المسترسل من الشعر
- ٩٦١ فى الوضوء / لو نبت للمرأة لحيه
- ٩٦٢ الماء المستعمل فى الوضوء غير الراجع للحدث
- ٩٦٣ الفرض الثالث: غَسَل اليدين
- ٩٦٣ اشاره
- ٩٦٣ غسل اليدين
- ٩٦٣ وجوب غسل المرفق أصلى أم مقدّمى؟
- ٩٦٥ المراد من المرفق
- ٩٦٧ وجوب الابتداء بالغسل من المرفق
- ٩٦٨ وجوب الابتداء باليد اليمنى فى غسل اليدين
- ٩٧٠ فى من قطع يده من فوق المرفق
- ٩٧١ فى من قطع يده من دون المرفق
- ٩٧٥ من كان له ذراعان أو أصابع زائده أو لحم نابت
- ٩٧٦ من كان له يد زائده
- ٩٧٩ فى غَسَل البشرة مع الشعر فى اليدين
- ٩٨٦ الفرض الرابع مسح الرأس
- ٩٨٦ اشاره
- ٩٨٦ فى كفايه المسح ببعض الرأس
- ٩٨٩ فى المقدار الواجب من مسح الرأس
- ٩٩٥ فى المراد من المسح بثلاث أصابع
- ٩٩٨ فى محلّ المسح من الرأس
- ١٠٠٢ فى اعتبار كون مسح الرأس بنداوه الوضوء
- ١٠٠٦ فى اعتبار كون مسح الرأس باليد
- ١٠٠٨ فى اعتبار كون مسح الرأس بمادون الزند
- ١٠١٠ فى اعتبار كون مسح الرأس بباطن الكفّ و الأصابع
- ١٠١١ مسح الرأس / فى اعتبار جفاف الممسوح

- ١٠١٣ ----- مسح الرأس / فيما لو تَوَضَّأَ على نحو الارتماس
- ١٠١٤ ----- مسح الرأس / فيما لو جَفَّ ما في يديه
- ١٠١٧ ----- مسح الرأس / فيما لو لم يبق نداوه
- ١٠٢٠ ----- في حكم التمسح في مسح الرأس
- ١٠٢٣ ----- مسح الرأس / لو غسل موضع المسح
- ١٠٢٥ ----- في مسح الشعر المختص بمقدم الرأس
- ١٠٢٦ ----- مسح الرأس / في المسح على ما يستتر موضع المسح
- ١٠٢٩ ----- الفرض الخامس: مسح الرجلين
- ١٠٢٩ ----- اشاره
- ١٠٢٩ ----- الأقوال في مسح الرجلين
- ١٠٣١ ----- مسح الرجلين / آيه: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ)
- ١٠٣٢ ----- مسح الرجلين / مسح ظاهر القدمين
- ١٠٣٤ ----- مسح الرجلين / مقدار ما يجب من المسح
- ١٠٤٥ ----- مسح الرجلين / في المراد من الكعبين
- ١٠٥٥ ----- مسح الرجلين / هل الكعب داخل في الممسوح؟
- ١٠٦٠ ----- في مسح القدمين منكوساً
- ١٠٦٣ ----- مسح الرجلين / في حكم التقطيع في المسح
- ١٠٦٤ ----- مسح الرجلين / في الجمع بين الأصل و العكس في المسح
- ١٠٦٥ ----- مسح الرجلين / في الترتيب بين الرجلين
- ١٠٧٠ ----- مسح الرجلين / في كيفية مسح القدمين
- ١٠٧٢ ----- مسح الرجلين / في مسح الأظفار
- ١٠٧٣ ----- مسح الرجلين / وجوب المسح على بشرته
- ١٠٧٨ ----- مسح الرجلين / في المسح على الشعر النابت على القدم
- ١٠٨٠ ----- مسح الرجلين / في المسح على شراك النعل
- ١٠٨٢ ----- الكلام في التقية
- ١٠٨٢ ----- اشاره

- ١٠٨٤ فى التقيته فى موضوع الحكم الشرعى
- ١٠٨٩ فى المسح على الحائل تقيته
- ١٠٩٦ اعتبار عدم المندوحه فى العمل بالتقيته
- ١٠٩٩ فى كيفيته المسح على الخفين عند التقيته
- ١١٠٢ هل يصح وضوء من ترك التقيته فى الوضوء؟
- ١١٠٦ فى من يتمكن حال العمل بالتقيته من إيقاع العمل طبق الواقع
- ١١٠٦ فى من يتمكن حال التقيته من إيقاع العمل طبق الواقع
- ١١٠٩ فيما إذا دار الأمر بين مسح الخفين أو غسل الرجلين
- ١١١٠ فيما إذا كان الحائل على المسح متعدداً
- ١١١١ فى المسح على الحائل عند الضروره
- ١١١٤ الفهرست
- ١١٢٤ المجلد ٣
- ١١٢٤ اشاره
- ١١٣٢ لو أتى بالوضوء على نحو التقيته أو الضروره ثم زال العذر
- ١١٤٠ لو أتى بالوضوء الناقص لعذر ثم زال العذر قبل الصلاه
- ١١٤٢ لو زال العذر بعد المسح على الحائل و نداوه اليد باقيه
- ١١٤٣ فى حكم الغايات المترتبه على العمل الفاقد بعد زوال العذر
- ١١٤٦ فى مسح الرأس على الحائل عند التقيته أو الضروره
- ١١٤٩ فى الترتيب الواجب فى الوضوء
- ١١٥٢ فيما لو أخل بالترتيب فى أعمال الوضوء
- ١١٦١ المراد من الاستدراك فى الإخلال بالترتيب
- ١١٦٢ الترتيب الحكمى فى الوضوء
- ١١٦٥ فى المراد من الموالاه فى الوضوء
- ١١٧٤ الموالاه فى الوضوء حكم تكليفى أو وضعى؟
- ١١٨٠ فيما إذا نذر إتيان الوضوء متوالياً
- ١١٨٣ فى حكم الغسله الثانيه فى الوضوء

- ١١٩٥ ----- تنبيهات عدد الغسلات في الوضوء
- ١١٩٧ ----- في حكم الغسله الثالثه في الوضوء
- ١٢٠٦ ----- في حكم تكرار المسح في الوضوء
- ١٢١٠ ----- ما يجزى في غسلات الوضوء
- ١٢١١ ----- ما يجزى في غسلات الوضوء
- ١٢٢١ ----- اعتبار إيصال الماء تحت الخاتم و نحوه في الوضوء
- ١٢٢٢ ----- في الشك في الحاجب في الوضوء
- ١٢٤٢ ----- في أحكام الجبائر / المراد من الجبيره
- ١٢٤٣ ----- في أحكام الجبائر إذا أمكن تحصيل الغسل الواجب
- ١٢٤٧ ----- في أحكام الجبائر إذا لم يمكن تحصيل الغسل الواجب
- ١٢٧١ ----- في أحكام الجبائر / المراد من المسح في أخبار الجبيره
- ١٢٧٤ ----- في أحكام الجبائر / كيفيته المسح
- ١٢٧٤ ----- في أحكام الجبائر / إذا كانت الجبيره في موضع المسح
- ١٢٧٦ ----- في أحكام الجبائر / لو كانت الجبائر متعدده
- ١٢٧٨ ----- في أحكام الجبائر / لو كانت الجبائر مفضوبه
- ١٢٨٤ ----- في أحكام الجبائر / لو التصق شيء بمحل الوضوء و الغسل
- ١٢٩٠ ----- في أحكام الجبائر / لو لم يمكن المسح على الجبيره
- ١٢٩١ ----- في أحكام الجبائر / لو اعتقد الضرر في غسل البشره ثم تبين خلافه
- ١٢٩٣ ----- في أحكام الجبائر / لو غُسل البشره ثم تبين الضرر
- ١٢٩٥ ----- في أحكام الجبائر بعد زوال العذر
- ١٣٠١ ----- في وجوب المباشره في الوضوء
- ١٣١٥ ----- في تولّى وضوء العاجز
- ١٣٢٣ ----- في ما يجب فيه المباشره في الوضوء
- ١٣٢٤ ----- في كيفيته تولّى وضوء العاجز
- ١٣٢٥ ----- في حكم مسّ القرآن للمحدث
- ١٣٣٣ ----- حكم المسلوس إذا كان له فتره تسع الصلاه و الطهاره

- ١٣٣٦ حكم المسلوس المتمكّن من تحصيل الطهاره أثناء الصلاه بلاعسر
- ١٣٥٢ حكم المسلوس إذا كان الحدث مستمراً
- ١٣٥٥ حكم المبطون
- ١٣٥٩ حكم سلس الريح و النوم
- ١٣٦١ فى تطهير موضع النجاسه على المسلوس
- ١٣٦٢ حكم المسلوس و المبطون فى صلاه الاحتياط
- ١٣٦٤ حكم المسلوس و المبطون فى مسّن كتابه القرآن و ما بحكمه
- ١٣٦٧ حكم من نذر أن يكون على وضوء دائماً إذا صار مسلوساً
- ١٣٧٠ حكم المسلوس و المبطون فى طوافهما و غيره ممّا يشترط بالطهاره
- ١٣٧٢ سنن الوضوء
- ١٣٨٦ مكروهات الوضوء
- ١٣٩١ أحكام الوضوء / لو تيقّن الحدث و شك فى الطهاره
- ١٣٩٦ أحكام الوضوء / لو شك فى الطهاره فى أثناء الصلاه
- ١٤٠١ أحكام الوضوء / لو شك فى المتأخّر من الطهاره و الحدث
- ١٤٢٥ أحكام الوضوء / لو علم تاريخ الحدث دون الطهاره
- ١٤٢٦ أحكام الوضوء / لو علم تاريخ الوضوء دون الحدث
- ١٤٢٨ أحكام الوضوء / لو تيقّن ترك عضو
- ١٤٢٩ أحكام الوضوء / فى الشك فى شىء من أفعاله
- ١٤٤٨ أحكام الوضوء / فى حكم كثير الشك فى أفعال الوضوء
- ١٤٥٤ أحكام الوضوء / فى حكم القطّاع فى أفعال الوضوء
- ١٤٥٦ أحكام الوضوء / لو تيقّن الطهاره و شك فى الحدث
- ١٤٥٩ أحكام الوضوء / لو شك فى الحدث فى أثناء الطهاره
- ١٤٦٢ لو شك فى شىء من الوضوء بعد الفراغ عن الوضوء
- ١٤٦٣ فى قاعده الفراغ / هل يكفى نفس الفراغ أم لا؟
- ١٤٦٩ فى قاعده الفراغ / فى الملاك فى جريان القاعده
- ١٤٦٩ فى قاعده الفراغ / فى أقسام من الشكوك

- ١٤٧٦ ----- فى قاعده الفراغ / عدم جريان القاعده فيما كان الشك فى أصل وجوده
- ١٤٧٨ ----- فى قاعده الفراغ / فى جريان القاعده فى الغسل الترتيبي
- ١٤٧٩ ----- فى قاعده الفراغ / فى الملاك فى جريان القاعده
- ١٤٨١ ----- فى قاعده الفراغ / من كان أحد أعضائه نجساً فتوضأ ثم شك فى التطهير
- ١٤٨٤ ----- فى قاعده الفراغ / فى جريان القاعده و إن حصل له اليقين قبل الشك
- ١٤٨٤ ----- فى قاعده الفراغ / لو علم بالمانع و شك فى تقدم الوضوء و تأخره عليه
- ١٤٨٦ ----- فى قاعده الفراغ / لو علم المسح على الحائل و شك فى المسوغ له
- ١٤٩٠ ----- فى قاعده الفراغ / عدم جريان القاعده إذا لم يترتب عليه أثر
- ١٥٠١ ----- فى قاعده الفراغ / لو علم بصلاه و حدث و شك فى المتقدم منهما
- ١٥٠٣ ----- فى قاعده الفراغ / لو شك ثم غفل ثم شك
- ١٥١٧ ----- أحكام الوضوء / لو ترك الاستنجاء و صلى
- ١٥٢٨ ----- أحكام الوضوء / لو نسى الاستنجاء و صلى
- ١٥٣١ ----- أحكام الوضوء / لو نسى تطهير المخرجين و صلى
- ١٥٣٣ ----- أحكام الوضوء / لو نسى الاستنجاء و صلى
- ١٥٥٢ ----- أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالخلل فى أحد الوضوئين
- ١٥٦٤ ----- أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالخلل فى أحد الوضوئين
- ١٥٦٩ ----- أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالحدث عقيب إحدى الطهارتين
- ١٥٨٣ ----- لو صلى الخمس بخمس طهارات ثم علم بالحدث عقيب إحديها
- ١٥٨٥ ----- لو توضأ وضوئين و صلى بعد كل منهما نافله ثم علم بالحدث عقيب أحدهما
- ١٥٨٧ ----- فى تعريف الغسل و أقسامه
- ١٥٨٨ ----- فى معنى الجنابه لغه و عرفاً
- ١٥٨٩ ----- فى سبب الجنابه / خروج المنى
- ١٥٩٧ ----- ما يعرف به الجنابه عند الشبهه
- ١٥٩٩ ----- ما يعرف به الجنابه فى المريض
- ١٦٠٢ ----- ما يعرف به الجنابه فى المرأه
- ١٦٠٣ ----- لو وجد على جسده أو ثوبه منياً

- السبب الثاني للجنابه: الجماع و إن لم ينزل ----- ١٦١٢
- في سبب الجنابه / وطى غير المكلف أو الميت ----- ١٦١٨
- في سبب الجنابه / في وطى الميت ----- ١٦١٩
- في سبب الجنابه / المراد من إنتقاء الختانيين ----- ١٦٢١
- في سبب الجنابه / في حكم الأقطع ----- ١٦٢٢
- في حصول الجنابه بالإيلاج ملفوفاً ----- ١٦٢٥
- في سبب الجنابه / الوطى في دبر المرأة بلا إنزال ----- ١٦٢٧
- في سبب الجنابه / لو وطى غلاماً فأوقبه و لم ينزل ----- ١٦٣١
- في جنابه الخنثى ----- ١٦٣٦
- في حصول الجنابه بوطء البهيمة ----- ١٦٤٠
- في أعمال الكافر حال كفره ----- ١٦٤١
- المجلد ٤ ----- ١٦٥٢
- اشاره ----- ١٦٥٢
- الكافر و أحكامه ----- ١٦٥٦
- في وجوب الغسل على الكفار ----- ١٦٦٠
- في حكم جنابه الكافر بعد ما أسلم ----- ١٦٦٥
- لو اغتسل او تيمم ثم ارتد ثم عاد ----- ١٦٦٧
- في غسل الجنابه عن المرتد الفطرى ----- ١٦٧٠
- في جنابه الصبى و المجنون ----- ١٦٧١
- لو اغتسل المخالف ثم استبصر ----- ١٦٧٦
- ما يحرم على الجنب / قراءة العزائم ----- ١٦٧٨
- ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن ----- ١٦٨٦
- ما يحرم على الجنب / مس اسم الله سبحانه و تعالى ----- ١٦٨٧
- ما يحرم على الجنب / مس غير لفظ الجلاله من اسمائه سبحانه ----- ١٦٩٢
- ما يحرم على الجنب / مس أسماء الأنبياء و الأئمه عليهم السلام ----- ١٦٩٤
- ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن و ما هو بحكمه ----- ١٦٩٥

- ١٦٩٦ ----- ما يحرم على الجنب / اللبث في المساجد
- ١٧٠٥ ----- ما يحرم على الجنب / اللبث في المشاهد المشرفة
- ١٧١٤ ----- ما يحرم على الجنب / وضع شيء في المسجد و الأخذ عنه
- ١٧١٩ ----- ما يحرم على الجنب / أخذ شيء عن المسجد و الأخذ عنه
- ١٧٢٠ ----- ما يحرم على الجنب / الاجتياز المسجدين
- ١٧٢١ ----- ما يحرم على الجنب / لو أجنب في أحد المسجدين الشريفين
- ١٧٣١ ----- ما يحرم على الجنب / خصائص أهل البيت عليهم السلام
- ١٧٣٣ ----- ما يحرم على الجنب / ما يستبجح بالتيمم للخروج عن المسجدين
- ١٧٣٤ ----- ما يحرم على الجنب / لو توقّف تحصيل الماء للغسل على المكث في المسجد
- ١٧٣٦ ----- ما يكره على الجنب / الأكل و الشرب
- ١٧٤١ ----- ما يكره على الجنب / قراءه مازاد على سبع آيات
- ١٧٥١ ----- ما يكره على الجنب / مسّ المصحف الشريف
- ١٧٥٥ ----- ما يكره على الجنب / النوم بلا طهور
- ١٧٦٢ ----- ما يكره على الجنب / الخضاب
- ١٧٦٦ ----- واجبات الغسل / النتيه
- ١٧٦٧ ----- واجبات الغسل / استدامه حكم النتيه
- ١٧٦٩ ----- واجبات الغسل / غَسَل البشره
- ١٧٧٠ ----- واجبات الغسل / تخليل ما لا يصل إليه الماء
- ١٧٧٦ ----- واجبات الغُسل / غَسَل الشعر
- ١٧٨٣ ----- واجبات الغُسل / غَسَل البواطن
- ١٧٨٤ ----- واجبات الغسل / الابتداء بالرأس
- ١٧٩١ ----- واجبات الغسل / حكم غَسَل الرقبه
- ١٧٩٥ ----- واجبات الغُسل / الترتيب بين الجانبين
- ١٧٩٨ ----- احكام غُسل الجنابه
- ١٧٩٩ ----- في غسل الجنابه / الترتيب بين الجانبين
- ١٨١٠ ----- في غسل الجنابه / الترتيب في غَسَل كلّ عضو

- ١٨١٣ ----- فى غسل الجنابه / لو ترك جزءاً من الأعضاء -----
- ١٨١٦ ----- فى غسل الجنابه / كفايه الغسل الارتماسى -----
- ١٨١٧ ----- فى غسل الجنابه / نسبه ماورد فى الغسل الترتيبى و الارتماسى -----
- ١٨١٩ ----- فى غسل الجنابه / الترتيب فى الغسل الارتماسى -----
- ١٨٢١ ----- فى غسل الجنابه / كيفيته الغسل الارتماسى -----
- ١٨٢٧ ----- فى غسل الجنابه / لو بقى فى الغسل الارتماسى شىء لم يغسل -----
- ١٨٣٠ ----- فى غسل الجنابه / كيفيته الغسل الارتماسى -----
- ١٨٣٤ ----- فى غسل الجنابه / هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء؟ -----
- ١٨٣٦ ----- فى غسل الجنابه / الغسل تحت الميزاب و المطر -----
- ١٨٣٦ ----- فى غسل الجنابه / ما تعتبر من طهاره الأعضاء قبل الغسل -----
- ١٨٤٩ ----- فى غسل الجنابه / الموالاه فى الغسل -----
- ١٨٥١ ----- فى سُنن الغُسل / تقديم النتيه عند غسل اليدين -----
- ١٨٥٥ ----- فى سُنن الغُسل / إمرار اليد على الجسد -----
- ١٨٥٨ ----- فى سُنن الغُسل / البول أمام الغسل و الاستبراء -----
- ١٨٦٤ ----- فى سُنن الغُسل / فائده الاستبراء بالبول -----
- ١٨٦٦ ----- فى سُنن الغُسل / اختصاص الاستبراء بالمجنب بالإنزال -----
- ١٨٦٧ ----- فى سُنن الغُسل / حكم الاستبراء للمرأة -----
- ١٨٧١ ----- فى سُنن الغُسل / الاستبراء لمن ينزل عن غير الطريق المعتاد -----
- ١٨٧٢ ----- فى سُنن الغُسل / كيفيته الاستبراء بالخرطاط -----
- ١٨٧٥ ----- فى سُنن الغُسل / عدم اعتبار المباشره فى الاستبراء -----
- ١٨٧٧ ----- فى سُنن الغُسل / غُسل اليدين قبل الغُسل -----
- ١٨٨٣ ----- فى سُنن الغُسل / المضمضه و الاستنشاق -----
- ١٨٨٦ ----- فى سُنن الغُسل / الغُسل بصاع -----
- ١٨٩٣ ----- فى غسل الجنابه / حكم البلل المشتهبه بعد الغُسل -----
- ١٩١٤ ----- فى غسل الجنابه / لو أحدث أثناء الغسل -----
- ١٩٣٢ ----- فى أحكام الحيض : تعريف الحيض لغه و اصطلاحاً -----

- ١٩٣٥ فى أحكام الحيض / صفات الحيض
- ١٩٤٢ فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره
- ١٩٥٣ فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم الحيض
- ١٩٥٨ فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره
- ١٩٦٣ فى أحكام الحيض / ما تراه الصبيته قبل بلوغها
- ١٩٦٨ فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم القرحة
- ١٩٨٤ فى أحكام الحيض / أقلّ الحيض و أكثره
- ١٩٩٠ فى أحكام الحيض / أقلّ الطهر
- ١٩٩٣ فى أحكام الحيض / اعتبار التوالى فى الثلاثه
- ٢٠١٤ فى أحكام الحيض / اعتبار استمرار الدم فى الثلاثه
- ٢٠٢١ فى أحكام الحيض / المراد من ثلاثه أيام فى أقلّ الحيض
- ٢٠٢٥ فى أحكام الحيض / حدّ اليأس فى غير القرشيه
- ٢٠٣٥ فى أحكام الحيض / مقتضى الأصول فى حدّ اليأس
- ٢٠٤٠ فى أحكام الحيض / المراد من القرشيه فى حدّ اليأس
- ٢٠٤٢ فى أحكام الحيض / ملاك الانتساب إلى قرين
- ٢٠٤٥ فى أحكام الحيض / المراد من النبطيه فى حدّ اليأس
- ٢٠٤٨ فى أحكام الحيض / قاعده الإمكان
- ٢٠٨٢ فى أحكام الحيض / تنبيهات قاعده الإمكان
- ٢٠٨٦ فى أحكام الحيض / ما تثبت به العاده
- ٢٠٩٦ فى أحكام الحيض / ما تثبت به العاده
- ٢١٠٣ فى أحكام الحيض / ما يتعلّق بذات العاده
- ٢١١٨ فى أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمبتدأه
- ٢١٢٩ فى أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمضطربه
- ٢١٣٤ فى أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده
- ٢١٣٧ فى أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده
- ٢١٤١ الفهرست

٢١٤٩	المجلد ٥
٢١٤٩	إشاره
٢١٥٣	فى أحكام الحيض / وجوب الاستبراء إذا انقطع الدم قبل العشره
٢١٤١	فى أحكام الحيض / لو خرجت القطنه عند الاستبراء نقتيه
٢١٤٥	فى أحكام الحيض / وجوب الاستظهار إذا استمر الدم
٢١٧١	فى أحكام الحيض / أيام الاستظهار و حكمها
٢١٩٥	فى أحكام الحيض / حكم أعمالها أيام الاستظهار
٢١٩٨	فى أحكام الحيض / حكم وطئها قبل الغسل إذا طهرت
٢٢١١	الماء المستعمل فى الوضوء غير الراجع للحدث
٢٢١٢	فى أحكام الحيض / إذا دخل وقت الصلاه فحاضت
٢٢٢٣	فى أحكام الحيض / إن طهرت الحائض قبل آخر الوقت
٢٢٣٤	ما يحرم على الحائض / كل ما يشترط فيه الطهاره
٢٢٤٠	ما يحرم على الحائض / مس كتابه القرآن
٢٢٤٢	ما يحرم على الحائض / فى كراهه حمل المصحف و لمس هامشه عليها
٢٢٤٤	ما يحرم على الحائض / فى عدم ارتفاع حدثها لو تطهرت
٢٢٤٦	ما يحرم على الحائض / فى إتيان الحائض بالأغسال المستحبه
٢٢٤٦	ما يحرم على الحائض / فى إتيان الحائض الأغسال الواجبه عليها
٢٢٤٩	ما يحرم على الحائض / فى عدم صحه الصوم منها
٢٢٥١	ما يحرم على الحائض / اللبث فى المسجد
٢٢٥٥	ما يحرم على الحائض / فى حكم الاجتياز فى المسجد عليها
٢٢٥٩	ما يحرم على الحائض / حكم قرائه العزائم و غيرها
٢٢٦٤	ما يحرم على الحائض / فى حكم سجده التلاوه لها
٢٢٦٩	ما يحرم على الحائض / وطؤها حتى تطهر
٢٢٧٤	ما يحرم على الحائض / فى من جامع امرأته و هى طامث
٢٢٧٥	ما يحرم على الحائض / وطؤها فى أيام هى محكومه بالحيضيه
٢٢٨٠	ما يحرم على الحائض / وطؤها فى أيام الاستظهار

- ٢٢٨٢ ----- ما يحرم على الحائض / فى استفسار الزوج عن حالها قبل الوطى
- ٢٢٨٥ ----- ما يحرم على الحائض / فى الاعتماد على إخبارها بطهارتها
- ٢٢٨٩ ----- ما يحرم على الحائض / فى استمتاع الزوج بما عدا القبل
- ٢٢٩٥ ----- ما يحرم على الحائض / كفّاره وطى الحائض
- ٢٣٢٠ ----- ما يحرم على الحائض / مصرف كفّاره وطى الحائض
- ٢٣٢٢ ----- ما يحرم على الحائض / تكرر كفّاره وطى الحائض بتكرره
- ٢٣٢٨ ----- ما يحرم على الحائض / حكم العاجز عن أداء كفّاره الوطى
- ٢٣٣١ ----- ما يحرم على الحائض / فى طلاق الحائض
- ٢٣٣٢ ----- فى غسل الحيض / هل يجب غسل الحيض لنفسه أم لا؟
- ٢٣٣٤ ----- فى غُسل الحيض / غسل الحيض مثل غسل الجنابه
- ٢٣٣٦ ----- فى غُسل الحيض / لو تخلّل الحدث الأصغر فى أثناءه
- ٢٣٣٩ ----- فى غُسل الحيض / عدم كفايته عن الوضوء
- ٢٣٤٢ ----- فى غُسل الحيض / فى كلّ غسل وضوء إلاّ الجنابه
- ٢٣٤٤ ----- فى غُسل الحيض / عدم كفايته عن الوضوء
- ٢٣٥٠ ----- فى غُسل الحيض / الوضوء قبله أو بعده؟
- ٢٣٥٣ ----- فى غُسل الحيض / ثمره تقديم الوضوء عليه و تأخيره عنه
- ٢٣٦٣ ----- فى غُسل الحيض / فى أنّ ماء غسل الحائض على الزوج
- ٢٣٦٤ ----- فى قضاء الصوم و الصلوات الفائتة عن الحائض
- ٢٣٧٥ ----- ما يستحب على الحائض
- ٢٣٨٥ ----- فى كراهه الخضاب على الحائض
- ٢٣٨٨ ----- فى الاستحاضه / أوصافها و علائمها
- ٢٣٩١ ----- فى الاستحاضه / أوصافها و علائمها
- ٢٣٩٢ ----- فى الاستحاضه / ما تراه المرأة قبل التسع أو بعد اليأس
- ٢٣٩٦ ----- فى الاستحاضه / ما يزيد عن العاده و يتجاوز العشره
- ٢٣٩٦ ----- فى الاستحاضه / ما تراه الحامل
- ٢٤٠٨ ----- فى الاستحاضه / ما تراه المرأة مع اليأس أو قبل البلوغ

- ٢٤٠٩ فى حكم المبتدأه
- ٢٤١٠ فى الاستحاضه / فى حكم المبتدأه إذا تجاوز الدم عشره أيام
- ٢٤٤٢ فى الاستحاضه / فى حكم المبتدأه إذا فقدت التمييز
- ٢٤٥٥ فى الاستحاضه / المبتدأه و المضطربه إذا تعدّر لهما الرجوع إلى عادته نساتهما
- ٢٤٧٢ فى الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا تجاوز الدم عشره أيام
- ٢٤٨٠ فى الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا تقدمت العاده أو تأخرت
- ٢٤٨٢ فى الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا رأت قبل العاده و بعدها
- ٢٤٨٥ فى الاستحاضه / فى حكم المضطربه
- ٢٤٨٨ فى الاستحاضه / فى حكم المضطربه لو ذكرت العدد و نسيته الوقت
- ٢٤٩٤ فى الاستحاضه / فى حكم المضطربه لو ذكرت الوقت و نسيته العدد
- ٢٥٠٠ فى الاستحاضه / فى حكم المضطربه ناسيه الوقت و العدد
- ٢٥٠٤ فى أحكام الاستحاضه / الاستحاضه الصغرى
- ٢٥٢٢ فى أحكام الاستحاضه / الاستحاضه الوسطى
- ٢٥٤٣ فى أحكام الاستحاضه / الاستحاضه الكبرى
- ٢٥٤٣ فى أحكام الاستحاضه / الاعتبار بوقت كميته الدم
- ٢٥٤٥ فى أحكام الاستحاضه / أقسام انقطاع دم الاستحاضه
- ٢٥٧٣ فى أحكام الاستحاضه / انقطاع الدم الناشئ من الفتره
- ٢٥٧٨ فى أحكام الاستحاضه / لو حدثت الاستحاضه الوسطى بعد صلاه الصبح
- ٢٥٨٣ فى أحكام الاستحاضه / فى الجمع بين الصلاتين فى الاستحاضه الكبرى
- ٢٥٨٦ فى أحكام الاستحاضه / المبادره إلى الصلاه بعد الوضوء أو الغسل
- ٢٥٩١ فى أحكام الاستحاضه / تقديم الغسل على الوقت للوسطى و الكبرى
- ٢٥٩٤ فى أحكام الاستحاضه / الحدّ المجاز من الفصل لتحصيل مقدمات الصلاه
- ٢٥٩٧ فى أحكام الاستحاضه / الاستظهار لمنع خروج الدم
- ٢٦٠٨ فى أحكام الاستحاضه / المستحاضه بحكم الطاهر لو أتى بما عليها
- ٢٦١٦ فى أحكام الاستحاضه / وطى المستحاضه
- ٢٦٢٧ فى أحكام الاستحاضه / تجديد وضوئها لكل مشروط بالطهاره

٢٦٣٢	في أحكام الاستحاضه / صلاتها و صومها لو أخلت بما عليها
٢٦٣٣	في أحكام الاستحاضه / حكم صومها لو أخلت بما عليها من الأغسال
٢٦٤٤	في النفاس / تعريفها
٢٦٥١	المجلد ٦
٢٦٥١	اشاره
٢٦٥٧	في النفاس / أقل النفاس
٢٦٥٩	في النفاس / ما تراه المرأة قبل الولاده
٢٦٦٠	في النفاس / ما تراه المرأة مع الولاده
٢٦٦٢	في النفاس / ما تراه المرأة قبل الولاده
٢٦٦٨	في النفاس / ما تراه المرأة مع المضغه و العلقه
٢٦٧٠	في النفاس / لو شكّت المرأة في الولاده
٢٦٧٢	في النفاس / أكثر النفاس
٢٦٧٣	حكم النفاس / أكثر النفاس
٢٦٩٢	في النفاس / لو استمر الدم بعد النفاس
٢٦٩٣	في النفاس / في ما إذا تعدّد الولد
٢٦٩٨	في النفاس / في ما إذا لم تر إلى العاشر دمًا
٢٧٠٠	في النفاس / في النقاء المتخلّل في أيام العاده
٢٧١٨	في أحكام الأموات / توجيه المحتضر و الميت إلى القبله
٢٧٣٦	في أحكام الأموات / تلقين المحتضر
٢٧٤١	في أحكام الأموات / نقل المحتضر إلى مصلاه
٢٧٤٤	في أحكام الأموات / الإسراج عند الميت
٢٧٤٨	في أحكام الأموات / قراءة القرآن عند المحتضر و الميت
٢٧٥١	في أحكام الأموات / بعض آداب الميت
٢٧٥٢	في أحكام الأموات / التعجيل التعجيل بتجهيز الميت
٢٧٥٨	في أحكام الأموات / كراهه وضع الحديد على بطن الميت
٢٧٦٠	في أحكام الأموات / كراهه حضور الجنب و الحائض عند المحتضر

- ٢٧٤١ ----- فى أحكام الأموات / كراهه إبقاء المحتضر وحده
- ٢٧٤٣ ----- فى أحكام الأموات / آداب أخرى للمحتضر و الميت
- ٢٧٤٨ ----- فى أحكام الأموات / أولى الناس بغسل الميت و تجهيزه
- ٢٧٨٤ ----- فى أحكام الأموات / الزوج أولى بغسل المرأة و تجهيزها
- ٢٧٨٩ ----- فى أحكام الأموات / هل الزوج أولى بالمطلقه الرجعيه فى العده؟
- ٢٨٠٠ ----- فى أحكام الأموات / كيفيه تطهير الميت من وراء الثياب
- ٢٨٠٢ ----- فى أحكام الأموات / فروع تتعلق بتغسيل الزوجين للآخر
- ٢٨١٣ ----- فى أحكام الأموات / تغسيل الكافر والكافره للمسلم
- ٢٨٣١ ----- غسل الأموات / كيفيه الغسل
- ٢٨٩٠ ----- غُسل الأموات / فى الشهيد
- ٢٩٠٨ ----- غُسل الأموات / فى المحدود
- ٢٩٢٩ ----- غُسل الأموات / فى الأجزاء
- ٢٩٥٤ ----- غُسل الأموات / فى السقط
- ٢٩٤٤ ----- غُسل الأموات / عند عدم المماثل
- ٢٩٤٤ ----- غُسل الأموات / كيفيه الغسل
- ٣٠٠٥ ----- فى أحكام الأموات / لو تعدّر بعض الأغسال الثلاثه
- ٣٠٠٩ ----- فى أحكام الأموات / التمييز بالنيه لو تعدّر بعض الأغسال الثلاثه
- ٣٠١٠ ----- فى أحكام الأموات / إعاده الغسل لو وجد الخليطان
- ٣٠١٣ ----- فى أحكام الأموات / المغتسل بالماء القراح كالمغتسل بالخليطين
- ٣٠١٥ ----- فى أحكام الأموات / تغسيل الميت بالخطمي لو تعدّر الصدر
- ٣٠١٨ ----- فى أحكام الأموات / التيمم بدل الغسل لو تعدّر تغسيله
- ٣٠٢٣ ----- فى أحكام الأموات / كيفيه تيمم الميت
- ٣٠٥٤ ----- فى أحكام الأموات / فروع تتعلق بقص أظفار الميت
- ٣٠٥٤ ----- فى أحكام الأموات / مكروهات غسل الميت
- ٣٠٥٧ ----- فى أحكام الأموات / وجوب تكفين الميت
- ٣٠٤٠ ----- فى أحكام الأموات / عدد قطع الكفن

٣٠٧٦	في أحكام الأموات / كيفيته تكفين الميت
٣٠٨٠	في أحكام الأموات / لو تعدّر بعض قطعات الكفن
٣٠٨٣	في أحكام الأموات / ما لا يجوز التكفين به
٣١٠٥	في أحكام الأموات / في وقت الحنوط
٣١٠٨	في أحكام الأموات / مواضع الحنوط
٣١١٥	في أحكام الأموات / مقدار الكافور في الحنوط
٣١٢٣	في أحكام الأموات / عدم جواز تحنيط المحرم بالكافور
٣١٢٧	في أحكام الأموات / مقادير الفضل في كافور الحنوط
٣١٣٠	في أحكام الأموات / تطيب الميت بغير الذريره والكافور
٣١٣٧	في أحكام الأموات / سنن التكفين
٣١٣٩	الفهرست
٣١٤٥	المجلد ٧
٣١٤٥	اشاره
٣١٤٩	سنن التكفين
٣٢٤٧	مكروهات الكفن
٣٢٧٥	ثمره الفرق بين دليلى وجوب الكفن على الزوج
٣٢٧٦	حكم الكفن عند إفسار الزوج أو انقطاع الزوجه
٣٢٨٨	في تقدّم الكفن على سائر الحقوق وعدمه
٣٢٩٢	حكم تعارض الكفن المندوب مع الحقوق الأخرى
٣٣٠٦	أحكام دفن الميت
٣٣١٦	حكم المشى أمام الجنازه
٣٣٢٤	مكروهات تشييع الميت
٣٣٦٢	واجبات وفروض الدفن
٣٣٧٩	مستحبات الدفن
٣٤٣١	مكروهات الدفن
٣٤٤٢	تذنيب

٣٤٦٦	الموارد المستثناه التي يجوز فيهما النبش
٣٤٧٨	فروع باب دفن الميت
٣٤٨٦	حكم البكاء على الميت
٣٤٩٢	حكم أخذ الأجره على النياحه
٣٥١١	غُسل الجمعة
٣٥٣١	كيفية نيه الغُسل بعد الزوال
٣٥٥٠	حكم ترك غُسل الجمعة عمدا
٣٥٥٢	بيان المراد من حكم الجواز
٣٥٥٤	الأغسال المستحبه في شهر رمضان
٣٥٨٤	استدراك للأغسال الزمانيه
٣٥٨٦	البحث عن مدلول قاعده التسامح
٣٥٩١	بقية الأغسال المستحبه
٣٥٩٧	الأغسال المستحبه للأفعال
٣٦١٠	البحث عن المراد من الكسوف
٣٦١٠	شروط غُسل كسوف الشمس
٣٦١٢	هل غُسل صلاه الآيات نفسى أو غيرى
٣٦١٦	في حكم غُسل التوبه من الكفر
٣٦٢٥	المجلد ٨
٣٦٢٥	اشاره
٣٦٢٩	بعض الأغسال المستحبه
٣٦٣٣	تتمه الأغسال المستحبه للأفعال
٣٦٤٣	الأغسال المكانيه المستحبه
٣٦٤٩	غُسل زياره المشاهد المشرفه
٣٦٥٣	ما يتعلّق بتقديم الغُسل المكاني
٣٦٥٧	البحث عن حكم الوقت التلفيقى
٣٦٥٩	كيفية انتقاض هذه الأغسال

- ٣٦٤٧ ----- فروع غُسل رؤيته المصلوب
- ٣٦٧٧ ----- الركن الثالث
- ٣٦٧٧ ----- الطهاره الترابيه
- ٣٦٨٣ ----- أسباب التيمم
- ٣٦٩٨ ----- حكم طلب الماء قبل الوقت
- ٣٧١٢ ----- حكم فى انتقل تكليفه من الاختيارى الى الاضطرارى
- ٣٧١٦ ----- حكم اتلاف الماء قبل دخول الوقت
- ٣٧١٩ ----- حكم التيمم من واجد الماء عند ضيق الوقت
- ٣٧٢٢ ----- تفسير معنى (ضيق الوقت)
- ٣٧٣٠ ----- حكم الماء المطلق الممزوج مع المضاف
- ٣٧٣١ ----- التيمم عند عدم الوصول الى الماء
- ٣٧٥٦ ----- كيفيه الوقوف على تحقق الضرر
- ٣٧٥٧ ----- كيفيه تبديل حكم الوضوء الى التيمم
- ٣٧٥٩ ----- حكم الوضوء عند ضيق الوقت المبيح للتيمم
- ٣٧٦١ ----- حدود الضرر المبيح للتيمم
- ٣٧٧٣ ----- حكم مزاحمه الطهاره المائيه مع الأهم
- ٣٧٧٥ ----- حكم مخالفه الأهم فى صرف الماء
- ٣٧٧٧ ----- من أفراد تراحم الواجب الأهم مع المهم
- ٣٧٨١ ----- البحث فيما يجوز التيمم به
- ٣٧٩٥ ----- حكم التيمم على الحجر
- ٣٧٩٨ ----- حكم التيمم بالجص والنوره
- ٣٧٩٩ ----- حكم التيمم بالمعادن
- ٣٨٠١ ----- حكم التيمم بالرماد
- ٣٨٢٥ ----- فروع باب التيمم بالغبار
- ٣٨٣١ ----- حكم التيمم بالطين بدل التراب
- ٣٨٣٢ ----- البحث عن كيفيه التيمم بالوخل

- ٣٨٣٣ - حكم طهاره فاقد الوخل -
- ٣٨٤٨ - حكم العاجز عن التيمم بعد دخول الوقت -
- ٣٨٥٢ - البحث عن ملاك الضيق -
- ٣٨٤٥ - أدله المانعين عن كفايه التيمم مطلقا -
- ٣٨٧١ - حكم المتيمم بالنسبه إلى الصلوات اللاحقه -
- ٣٨٧٣ - الأخبار الداله على الكفايه كثيره: -
- ٣٨٧٤ - حكم جواز أداء القضاء والنوافل بالتيمم -
- ٣٨٧٦ - فى الفرائض الفائته -
- ٣٨٨٣ - كيفيه نيته المتيمم -
- ٣٨٨٨ - زمان وقوع نيته -
- ٣٨٩٦ - أمور متعلقه بالترتيب -
- ٣٨٩٩ - الدليل على اعتبار الموالاه -
- ٣٩٠٢ - اشتراط المباشره فى التيمم -
- ٣٩٠٧ - بيان مراتب أفعال التيمم -
- ٣٩١٦ - اشتراط الضرب والمسح بباطن الكف -
- ٣٩٢٥ - البحث عن الدليل على اشتراط طهاره الماسح -
- ٣٩٢٧ - البحث عن حكم العلوق -
- ٣٩٣٥ - كيفيه المسح المعتبر فى التيمم -
- ٣٩٣٨ - فى لزوم تعاقب المسح وعدمه -
- ٣٩٣٨ - كيفيه مسح الوجه -
- ٣٩٤٦ - فى حكم الحاجب عند المسح -
- ٣٩٤٧ - فروع باب التيمم -
- ٣٩٥٦ - فى ما يتعلّق بمسح اليدين فى التيمم -
- ٣٩٦٩ - وحده فعل التيمم عند اختلاف اسباب الغسل -
- ٣٩٧٧ - كيفيه تيمم الأقطع -
- ٣٩٨٢ - تكمله -

٣٩٨٥	أحكام التيمم
٤٠٢٤	فروع مسأله وجدان الماء بعد التيمم
٤٠٧٠	الركن الرابع: فى النجاسات واحكامها
٤٠٧٥	حكم بول وخرء مالا يؤكل لحمه
٤٠٨٤	حكم بول الخفاش وخرؤه
٤٠٩٧	الفهرست
٤١٠٣	المجلد ٩
٤١٠٣	اشاره
٤١٠٧	أحكام المنى
٤١٣٢	حكم ميته الأدمى
٤١٣٨	المستثنيات من نجاسه الميت
٤١٥٤	البحث عن أخبار إليات الغنم
٤١٤١	حكم مسك الفأره
٤١٧٤	فروع أجزاء الميتة
٤٢٠١	فروع باب غسل المس
٤٢٠٤	تكملة مشتمله على فروع:
٤٢٢١	صور مس أجزاء الميتة المشكوكه
٤٢٢٧	حكم السقط
٤٢٤٧	البحث عن حكم دم العلقه
٤٢٥٢	حكم الدم المتخلف فى الذبيحه
٤٢٥٤	حكم الدم المتخلف فى الاجزاء المحرّمه
٤٢٥٧	البحث عن المراد من اسم الذبيحه
٤٢٥٨	حكم الدم المتخلف فى المذكى غير المأكول
٤٢٤٤	حكم الكلب و الخنزير البحرى
٤٢٧٧	دليل القائلين بنجاسه الخمر
٤٢٨٩	حكم بعض أقسام المسكر

٤٢٩٣	تتميم
٤٢٩٤	أدله نجاسه العصير العنبي
٤٣٠٣	البحث عن سبب حرمة العصير
٤٣٠٤	فروع باب العصير العنبي
٤٣٠٩	الدليل على نجاسه العصير الزببى
٤٣١١	حكم العصير الزببى عند الغليان
٤٣٢٠	حكم الزبيب المطبوخ داخل الطعام
٤٣٢٢	حكم العصير المصنوع من التمر
٤٣٤٢	البحث عن كلمه «نَجَس» فى الآيه
٤٣٤٤	البحث عن حكم المجوس
٤٣٥٥	أدله القائلين بطهاره أهل الكتاب
٤٣٤٥	البحث عن مباشره المؤمنین مع أهل الكتاب
٤٣٤٤	فى حكم أجزاء بدن الكتابى
٤٣٤٧	حكم الولد المتولد من الكافرين
٤٣٧٣	الدليل على أحكام أولاد الكفار
٤٣٧٧	فروع أحكام الكفار
٤٣٨٤	البحث عن تحديد عنوان الكافر
٤٣٨٩	حكم منكر ضرورى الدين
٤٣٩٣	حكم من أنكر ثوابت الدين غير الضرورى
٤٣٩٥	البحث عن حكم الخوارج والغلاة
٤٣٩٨	حكم المُجسّمه والمجبره
٤٤٠٤	البحث عن حكم المفوضه
٤٤٠٧	حكم سائب النبى والمعصوم
٤٤٠٨	حكم أهل الخلاف من حيث النجاسه والطهاره
٤٤١٨	البحث عن حكم الناصب
٤٤٢٣	المناقشه فى نجاسه الناصبى

٤٤٢٤	البحث عن طهاره سائر فرق الشيعه
٤٤٢٧	البحث عن حكم ولد الزنا
٤٤٣٧	تكملة:
٤٤٤٧	حكم عرق الجنب فى المكره والمضطر
٤٤٤٧	البحث عن ملاك حرمه العرق
٤٤٤٨	فى حكم عرق الابل الجلاله
٤٤٥٢	البحث عن حكم المسوخ
٤٤٥٥	البحث عن حقيقه المسوخ
٤٤٧٤	فى أحكام النجاسات
٤٤٧٦	فروع ثوب المصلّى
٤٤٨٥	الأخبار الدالّة على حرمه تنجيس المساجد
٤٤٩٢	حرمه ادخال النجاسه المسريه الى المسجد
٤٤٩٥	حرمه تنجيس أثاث المسجد
٤٤٩٦	حكم تنجيس حائط المسجد
٤٤٩٧	فروع تتعلّق بطهاره المسجد
٤٥٠٢	طهاره محلّ السجده
٤٥٠٨	فروع باب دم القروح والجروح
٤٥١٩	أدلّه القائلين بعفو الدّم
٤٥٢٣	البحث عن أمور يتعلّق بالدم
٤٥٢٨	حكم الدماء الثلاثه فى ثوب المصلّى
٤٥٣٥	حكم دم نجس العين إذا أصاب الثوب
٤٥٣٧	حكم اصابه الثوب دم حيوان لا يؤكل لحمه
٤٥٤٠	حكم اصابه الثوب دم غير اللابس
٤٥٤٢	فروع تتعلّق بأحكام الدماء
٤٥٤٢	فروع مسأله المحمول المتنّجس فى الصلاه
٤٥٨٨	المجلد ١٠

٤٥٨٨	إشارة
٤٥٩٢	البحث عن موارد وجوب تعدد الغسل
٤٥٩٣	حكم العصر بعد الغسل بالكثير
٤٥٩٤	كفايه الجفاف بدل العصر بعد الغسل
٤٥٩٥	فروع كفايته طهاره المتنجسات عدا الأقمشه
٤٦١٣	اشتراط ورود الماء القليل على المتنجس
٤٦٢٥	تنبيهات باب غسل ثوب الضبي
٤٦٢٦	مساواه الصبي مع الصبيته في الغسل
٤٦٢٧	في الفرق بين الصب والزرش
٤٦٢٩	اشتراط انفصال غسله الضب وعدمه
٤٦٣٣	حكم بول الضبي المتعدى باللبن النجس
٤٦٣٨	طرق اثبات النجاسه
٤٦٤٣	الأخبار الداله على طهاره الثوب المشتبه
٤٦٤٧	حكم الظن بالنجاسه المتحقق من السبب الشرعى
٤٦٥٧	البحث عن اعتبار البيئه في الموضوعات
٤٦٦٣	حدود قبول البيئه
٤٦٦٥	البحث عن تعارض البيئتين على النجاسه
٤٦٦٩	في حجته قول ذى اليد
٤٦٧٥	حدود دلالة قاعده إخبار ذى اليد
٤٦٧٨	البحث عن المراد من ذى اليد
٤٦٨٠	عموم دلالة إخبار ذى اليد
٤٦٨١	المناقشه مع حكم بعض الأخباريين
٤٦٩٥	فروع تطهير الثوب بالماء القليل
٤٦٩٧	اشتراط الازاله بالتطهير وعدمه
٤٧١٦	شرط زوال العين في التطهير
٤٧٢١	حكم ملاقى نجس العين

- ٤٧٥٠ ----- فروع مدخليه الوقت في الاعاده و عدمها -
- ٤٧٤١ ----- حكم من تذكر النجاسه في اثناء الصلاه -
- ٤٧٧٨ ----- فروع نجاسه ثوب المرضعه -
- ٤٨٢٧ ----- فروع مسأله مطهرته الشمس -
- ٤٨٣٤ ----- فروع كيفيه مطهرته الشمس -
- ٤٨٤١ ----- المناقشه في مطهرته النار و الماء معاً -
- ٤٨٤٥ ----- حكم الأجزاء المتصاعده عند الاسخان -
- ٤٨٤٥ ----- حكم الجسم المستحيل رماداً بالنار -
- ٤٨٥١ ----- حكم تبدل العجين المتنجس خبزاً -
- ٤٨٥٥ ----- حكم بيع النجس ممن يستحل أكله -
- ٤٨٤٧ ----- البحث عن مطهرته الانقلاب -
- ٤٨٤٩ ----- البحث عن مطهرته الانقلاب المتحقق بالعلاج -
- ٤٨٧٥ ----- حكم المايعات المضافه الى الخمر بعد الانقلاب -
- ٤٨٨٤ ----- حكم انقلاب بعض النجس دون الباقي -
- ٤٨٨٥ ----- في انقلاب العصير العنبي -
- ٤٨٨٧ ----- فروع مسأله انقلاب العصير العنبي -
- ٤٨٨٩ ----- البحث عن مطهرته الانتقال -
- ٤٨٩٥ ----- مطهرته التشرف الى الاسلام -
- ٤٨٩٧ ----- البحث عن حكم المرتد الفطرى -
- ٤٩٠٤ ----- تنبيهات توبه المرتد -
- ٤٩١٠ ----- في مطهرته الغيبه -
- ٤٩١٤ ----- مطهرته ما في باطن الانسان -
- ٤٩٢١ ----- في مطهرته التراب -
- ٤٩٢٣ ----- البحث عن حيثيات مطهرته الأرض -
- ٤٩٤٣ ----- في ماء المطر -
- ٤٩٥٨ ----- حكم صور تقاطر ماء المطر مع الواسطه -

- ٤٩٤١ حكم ماء الغُساله .
- ٤٩٤٥ القول فى الأوانى
- ٤٩٧١ البحث عن حكم ما فى الآنيه .
- ٤٩٧٣ فروع باب الأكل و الشرب من الآيتين .
- ٤٩٧٩ حكم الوضوء و الغُسل من الآيتين .
- ٤٩٨٢ البحث عن معنى الآنيه و الوعاء .
- ٤٩٨٨ حكم بعض مصاديق الآنيه .
- ٤٩٩٠ حكم خَلَى النساء .
- ٥٠٠٢ البحث عن حكم الاناء المذهب .
- ٥٠٠٥ بحث حول أقسام الآنيه المفضّضه .
- ٥٠٠٨ الآثار المترتبه على حرمة الأوانى المفضّضه .
- ٥٠١٠ حكم أوانى المشركين .
- ٥٠٢٤ حكم دباغه الجلد .
- ٥٠٣٠ حكم استعمال بعض الأواين .
- ٥٠٣٨ فروع تتعلق بحكم الولوغ .
- ٥٠٥١ فروع تتعلق بحكم الغُسل من الولوغ .
- ٥٠٩٠ تعريف مركز .

المنظر الناظره فى احكام العتره الطاهره : كتاب الطاهره

اشاره

سرشناسه : علوى گرگانى، سيد محمدعلى، ۱۳۱۷ -

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

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

مشخصات نشر : قم : فقيه اهل بيت (ع)، ۱۳۹۵ .

مشخصات ظاهرى : ۱۰ ج .

شابك : ۱۵۰۰۰۰۰ ريال : دوره: ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۴-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۴-۰ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۲-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۵-۰ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۳-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۴-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۸-۱ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۶-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۷-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۸-۱۱-۸ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۰۹-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۰-۱ ؛ ج. ۹۷۸-۶۰۰-۸۳۶۳-۱۳-۲

وضيقت فهرست نويسى : فييا

يادداشت : عربى .

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

يادداشت : كتابنامه .

موضوع : محقق حلى، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام -- نقد و تفسير

موضوع : فقه جعفرى -- قرن ۷ق .

موضوع : *Islamic law, Ja'fari -- ۱۳th century

موضوع : طهارت (فقه)

موضوع : *Taharat (Islamic law)

شناسه افزوده : محقق حلى، جعفر بن حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . شرايع الاسلام فى مسائل الحلال والحرام . شرح

رده بندى كنگره : BP۱۸۲/م۳ش ۴۰۲۳۷۱۶ ۱۳۹۵

رده بندی ديويي : ٢٩٧/٣٤٢

شماره كتابشناسي ملي : ٤٢٢٣٣٦٢

ص: ١

المجلد ١

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين ، والصلاه والسلام على خير خلقه وأشرف برئته محمد وآله الطيبين الطاهرين ، لا سيما بقيه الله في الأرضين وحبته على العالمين ، واللعه على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين .

أما بعد : _ فهذا جزء مبارك من المباحث الفقيهيه من دراسات مرحله الخارج حيث قد جعلنا تعليقتنا وبيان مستنبطاتنا على متن كتاب المحقق الأول _ أعلى الله مقامه الشريف _ المسمى بـ «شرائع الإسلام» لسهوله تناوله وكثره التعليقات عليه من فقهاءنا رضوان الله عليهم أجمعين . ونسأل الله تبارك وتعالى التوفيق والسداد ، والهدايه إلى طريق الخير والرشاد ، ونعوذ به من الزلل فى الأقدام ، والاعوجاج فى الافهام «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً» . ونسأله بحق أوليائه المقربين ، لا سيما بقيه الله فى الأرضين ، أن يحفظنا وينصرنا ويوفقنا لبلوغ ما هو الحق والرضا عنده ، وأن لا يجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبلغ علمنا ، ولا يسلط علينا من لا يرحمنا ، بجاه محمد وآله الطاهرين ، صلوات الله عليه وعليهم أجمعين ، آمين يا رب العالمين .

وقد كان تاريخ الشروع يوم الأربعاء لخمس مضيمن من شهر ذى الحجه الحرام ، سنه ألف وأربعمائه وأربعه للهجره النبويه الشريفه .

بيد الأقل

محمد على العلوى الحسينى الكركانى

كتاب الطهارة

قال المحقق قدس سره : الطهارة اسم للوضوء أو الغسل أو التيمم على وجه له تأثير في استباحه الصلاة . (١)

(١) الطهارة في اللغة هي النظافة والنزاهة ، ويطلق عليها في الفارسيه ب «پاكيژگي و پاكي» ، ويقابلها «القذاره» ، وهي بمعنى النجاسه ، المعبر عنها في الفارسيه ب «پليدي» ، والتي ينفر عنها طبع الإنسان ويعرض عنها كما في «القاموس» و«الطرار» و«المنجد» وغيرها من المعاجم اللغويه . الطهارة مصدر ، وهي أحد المصادر الثلاثة من طَهَّرَ (بضم العين) أو طَهَّرَ (يفتحها) ، والمصدران الآخيران هما : طهر وطهور ، ويطلق على الأول اسم المصدر أيضا كما في «الجواهر» . فثبت من قول أهل اللغة ، أن الطهارة في استعمالها الحقيقي : النظافة والنزاهة مطلقا ، وإن استعملت اللفظه كثيرا في لسان أهل الشرع والعرف في خصوص الطهارة عن الحدث ، بل لقد كثر استعمالها في ذلك بحيث توهم البعض كونها منحصره في معنى الطهارة عن الحدث .

وعلى هذا لا بدّ من ملاحظه حال الاستعمالين : وهل هو حقيقه في كليهما ؟ أو حقيقه في الطهارة عن الخبث فقط ، ومجاز في غيرها ؟

أو تكون حقيقه مستعمله في القدر المشترك بينهما ، بحيث يكون الاشتراك معنويا لا لفظيا ، كما هو الحال في الأول ؟

تعريف الطهارة

فيه وجوه وأقوال ، أولاها الثاني ، لوضوح أنّه لم يكن للطهارة بالمعنى الثاني قبل جعل الشارع المقدّس وتشريعه لها ، عينٌ ولا أثر ، والشارع المقدّس استعمالها مجازا ، وكثر الاستعمال في ذلك بحيث لا يبعد دعوى صيرورته حقيقه متشرعه في المعنى الثاني في غير زمان الشارع لو لم نسلم الحقيقه الشرعيه في

مثل تلك الألفاظ . وأما كونها حقيقة في المعنيين ، فقد ظهر ممّا ذكرنا فساده ، لعدم كون المعنى الثانى عند أهل اللغة معهودا حتى يوضع عليه اللفظ ، كما لا يخفى . فلو استعمل فيه فقط ، أو فى القدر المشترك ، كان مجازا أو منقولاً ، كما ادّعاه البعض ، كالمهدانى فى «مصباح الفقيه» فى الأوّل منهما .

وإن كان الثانى أولى عند صاحب «الجواهر» قدس سره دون أن يشير إلى أنّه كان مجازا فيه أو لم يكن .

فإذا بلغ الكلام إلى هنا ، فلا بأس من الإشارة إلى الوجوه أو الأقوال الموجوده ، فنقول :

الأوّل : وهو الذى ذهب إليه كثير من الأصحاب ، أنّ الطهاره فى لسان الشرع وإطلاقاته ضد النجاسه بمعناها المتعارف عند المتشرّعه .

الثانى : أنّ المراد منهما أعمّ مما سبق ، بأن تشمل الطهاره ما ذكر ومن الأثر الشرعى الحاصل من الوضوء وغيره ، يعنى النظافه المعنويه الموجبه لإباحه الصلاه .

الثالث : أنّ المراد خصوص الآثار الشرعيه المترتبه على الوضوء وغيره بل كثيرا ما يراد من استعمالات أهل الشرع لهذا اللفظ ، خصوص هذه الأفعال : أى الوضوء والغسل والتيمّم ، بحيث صار حقيقه فى ذلك عندهم .

الرابع : أنها اسم لهذه الأفعال لا مطلقا ، بل إذا كان لها تأثيرا فى إباحه الصلاه ، كما ترى ذلك فى كلام المصنف ، والمحقق فعليه يلزم أن لا تشمل لمثل وضوء الحائض ، والجنب ، والأغسال المندوبه على المشهور ، والتيمّم للنوم ، وإن استعمل فيها على الظاهر ، كان من باب تسميه المسبب باسم سببه ، أى تكون هذه الأمور سببا للاستباحه .

والخامس : أن تكون الطهاره اسما منقولاً لخصوص الطهاره المبيحه للصلاه .

وهذا هو المستفاد من ظاهر كلام صاحب «المصباح» . فعليه يلزم أن يكون

المعنى الأوّل مهجورا ، بل قد يقَرَّر في محلّه بأنّ أثر النقل كون الاستعمال في المعنى المنقول عنه مجازا . ولا يخفى أنّ الثاني من هذه الوجوه يتصوّر على وجهين :

تارة تستعمل في الأعمّ ، أي القدر المشترك والجامع ، فيمّسى مشتركا معنويا .

وأخرى : تستعمل فيه ، بمعنى تعدّد الاستعمال حقيقه حتى يكون مشتركا لفظيا .

والأوّل هو مختار العلّامه والشهيد الثاني ، وبعض شراح الألفيه .

والثاني هو المستفاد من ظاهر كلام المحقّق قدس سره كما في «مفتاح الكرامه» .

هذا إذا ثبت وتحقّق القول بأحد الأمور السابقه ، ولم يحصل الشك في تعيين أحد المصاديق السابقه من الأدلّه الموجوده عند كلّ من يدعى وجهها من الوجوه . وأمّا لو شككنا في ذلك ، ولم نقف على حقيقه معنى الطهاره واستعمالها في إحدى المعاني المذكوره ، فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى الأصل الجارى في مثل هذه الأمور . والظاهر أنّ كون المعنى الأوّل ، هو الحقيقى اللغوى الأوّل ممّا لا إشكال فيه ، ولعلّه ممّا تسالم عليه الجميع ، كما يشهد مراجعه كتب أهل اللغه . كما لا إشكال في وقوع استعمال لفظ الطهاره في غير المعنى الأوّل أي المعنى الثاني ، وهو الطهاره بمعنى الوضوء وغيره بأيّ وجه من الوجوه المذكوره ، وإنّما الإشكال والكلام في أنّ الاستعمال في غير المعنى الأوّل هل هو حقيقى أم مجازى ؟

والظاهر عندنا كونه مجازا لغويا ، وأنّ يعدّ حقيقه شرعيه إذا استعمل في الثاني ، لو سلّمنا بوجودها في مثل هذه الألفاظ ، كما يظهر من كلام البعض ، أو حقيقه متشرّعه بنحو المنقول ، أو مجازا مشهورا إنّ لم نقل بوجود الحقيقه الشرعيه . وذلك لصعوبه إثبات كون الاستعمال في الوجه الثاني يكون على نحو الوضع والحقيقه اللغوى ، والأصل عدمه عند حصول الشك ، كما ان الأصل عدم النقل عن المعنى الأوّل إلى المعنى الثاني ، أي الطهاره بمعنى هذه الأفعال بما لها من الأثر المعنوى .

فثبت ممّا ذكرنا أن أحسن الوجوه ، هو القول بكون الاستعمال فى غير المعنى الأوّل مجازاً لغوياً ، سواء كان بنحو الحقيقة الشرعية _ لو قيل بها _ أو بنحو الحقيقة المتشرعة ، لو لم نقل بها _ كما هو الظاهر _ والله أعلم .

تنبيه : ظهر ممّا ذكر أنّ ما يقابل الطهارة فى اللغة ، هو القذاره والنجاسه ، والقذاره هى ما كانت النفوس متنفّره عنها كالبول والعذره وأمثال ذلك وهى تنقسم إلى قسمين ، كما هو الحال فى الطهارة ، إذ القذاره تنقسم إلى خبثيه وحدثيه .

والأولى منهما : قد تكون ذاتيه ، أى بنفسها قذره ونجسه كالبول والعذره ، والمنى ، وإن كان المنقول عن بعض العامه ، وهو الشافعى القول بطهاره المنى ، حيث استدل بأن القول بنجاسته منشأ تكون الإنسان توجب نجاسه نفس الإنسان ، لكنه غفل عن كون الاستحاله تعدّد من المطهّرات كما سيأتى فى محلّه إن شاء الله تعالى .

وقد تكون عرضيه ، أى تعرض لها القذاره بواسطه الملاقاه مع القدر ومنها سميت بالعرضيه .

هذا كله فى القذاره بمعنى الخبث ، المصطلح عليه عند المتأخرين ، والمشهور منهم بالنجاسه الجسمانيه .

والثانيه : وهى القذاره الحداثيه ، وهى نجاسه باطنيّه بحيث إذا ابتلى بها المكلف بواسطه تحقّق شىء من أسبابها كالبول والمنى وغيرها من الأحداث ، حصل له قذاره معنويه ، يمتنع معها التقرب إلى الله بإتيان الصلاه والصوم ، إلّا فى بعض الموارد الخاصه على احتمال مثل الفاقد للطهورين .

ثمّ إنّ الحدث ينقسم إلى قسمين :

الحدث الأكبر : الحاصل من تحقّق الجنابه والحيض والنفاس .

والحدث الأصغر : الحاصل من خروج البول والريح ونظائرها .

فبذلك ظهر أنّ إزاله كل واحد من القسمين _ سواءً الحدث الأكبر أو الأصغر _ بماله من الشرائط تسمى طهاره .

كيفية تقابل الطهاره و القذاره

ثمّ إنّه بناءً ذكرناه يثبت أنّ الطهاره تنقسم إلى قسمين : طهاره خبيثه وطهاره حدثيه ، وهو المستفاد من الآيه النازله فى غزوه بدر ، وهى قوله تعالى : «وَإِذْ يُغَشِّكُمُ النَّعَاسُ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» (١) ، حيث نزلت فيما كان المؤمنون قد نزلوا فى أرض رخوه رمليه فى أرض متربه صلبه فاستوحش المؤمنون لرخاوه موضع أقدامهم دون الكفار ، فأرسل الله على المؤمنين النعاس _ أى النوم الخفيف _ فأحسوا الأمن من الخصم أو من الله ، فصاروا مجننين محدثين فأنزل الله عليهم الماء _ أى المطر _ من السماء _ أى العلو والارتفاع _ ليطهروا من الخبث والحدث ، أو ليطهروا باتيان الغسل فقط .

«لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ» أى عن الخبث بسبب نزول الماء ، «وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» أى الجنابه بواسطته ، هذا بحسب الطهاره من القسمين «وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ» أى برفع الاستيحاش من رخاوه أرضهم وصلابه أرض خصمهم ، حيث صارت القضية معكوسه ، إذ صلبت أرض الرمل وتلبدت بنزول المطر عليها ، ورخوت أرض التراب وصارت طينا ووحلت ، ولذا قال تعالى : «وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ» .

وتوهم كونها فى خصوص المطر واضح الردّ والبطلان ، لعدم خصوصيه فيه ، فىلغى ذلك قطعاً ، كما تلغى خصوصيه كونها نازله فى غزوه بدر ، للقطع بعدم الخصوصيه فى المورد ، كما قيل الاعتبار بعموم الوارد لا بخصوص المورد ، وهو

واضح ، فلفظ الطهارة يراد منه إما خصوص رافع الحدث _ كما احتمله في «مجمع البيان» و«الميزان» أو هو مع الخبث _ كما هو الظاهر _ أو على ما احتمله البروجردى قدس سره هو خصوص الخبث والحدث ، المستفاد من قوله «وَيُذْهِبُ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» ، والآية مشتملة لأمر تشريعيه من الطهارة ، وتكوينية من تثبيت الأقدام ، وإذهاب الوسوسة عنهم .

تذييل : قد عرفت في صدر البحث أن الطهارة متقابل للقداره ، لكن السؤال أنه هل التقابل بينهما من باب تقابل الضدين كالسواد والبياض ، أو التقابل بنحو الإيجاب والسلب ، أو تقابل العدم والملكه _ كما عن الشيخ الأنصارى في الطهارة _ للطهارة الحديثه بل الخبيه أيضا ؟

وبعبارة أخرى: هل الطهارة والقداره أمران وجوديان ؟ أو وجودى وعدمى بالايجاب والسلب ؟ أو وجودى وعدمى بالملكه ؟

والحق الموافق للتحقيق هو التفصيل بين الطهارتين الخبيته والحديثه ، إذ الطهارة في الخبث هي عبارة عن إزالته ورفعته ، فهي أمر عدمى والقداره حينئذ تكون أمرا وجوديا ، هذا بخلاف الطهارة الحديثه حيث أن الطهارة فيها أمر وجودى ، لأنها عبارة عن حاله متحققه من الوضوء والغسل والتيمم ، يمكن معها الدخول في العباده ، أو يحصل الكمال المشروط بها ، الحاصله مع قصد القربه وكان الأمر موجودا في الروح لا الجسم والجسد . والشاهد على كون الطهارة الحديثه أمرا وجوديا ، الحديث المصحح لابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «إِذَا سَمَّيْتَ فِي الْوَضُوءِ طَهْرَ جَسَدِكَ كُلَّهُ ، وَإِذَا لَمْ تُسَمِّ لَمْ يَطْهَرْ مِنْ جَسَدِكَ إِلَّا مَا مَرَّ عَلَيْهِ الْمَاءُ» (١) .

ولا يتوهم أنّ الحديث صريح في خلاف ما ذكر ، لأنه قد ذكر الطهارة للجسد لا الروح ، لأنه واضح الرد ، لمعلوميه عدم سرايه الماء في الوضوء إلى جميع البدن ، فليس ذلك إلا من جهة ملاحظه عالم الروح الشامل للجسد والجسم وهو واضح ، كما لا يخلو من الدلاله على ما ذكرنا من كون الطهارة أمرا وجوديا ، الحديث المشهور على ألسنه الفقهاء بأنّ : «الوضوء على الوضوء نور على نور» ، كما نقله الصدوق قدس سره عن الصادق عليه السلام (١) ، خلافا للشيخ حيث جعل الطهارة عن الحدث في التقابل كالطهارة عن الخبث ، وكالموت والتذكيه من الاعدام المقابله للملكات .

تحقيق كلام المحقق في تعريف الطهارة

نعم يحتمل أن تكون الاحداث أيضا من الأمور الوجوديه ، أي أنه يتحقق القذاره المعنويه بواسطه تحقق أحد الأسباب الموجهه لها ، فيستلزم حينئذ كون التقابل على هذا التقدير بين الطهارة والقذاره في الحدث هو التقابل بين الضدين ، وهو غير بعيد . ولكن الأظهر هو الأوّل ، والله العالم .

كما يمكن استظهار ذلك اجمالاً عن مثل خبر محمّد بن سنان الوارد في «علل الشرائع» (٢) عن الرضا عليه السلام فيما كتبه إليه وأجاب عليه السلام عنه بقوله : «علّه غُسل الجنابه للنظافه وتطهير الإنسان نفسه ممّا أصابه أذاه _ وتطهير سائر جسده _» الحديث ، وخبر الفضل بن شاذان (٣) .

وهاهنا نرجع إلى أصل التعريف الذي ذكره المصنف بقوله : «الطهاره : اسم للوضوء أو الغسل أو التيمم على وجه له تأثير في استباحه الصلاه» . والظاهر أنّه

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٨ .
 - ٢- علل الشرائع : الباب ١٩٥ ص ٢٦٦ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٩ .

أراد من ذلك بيان الطهارة الشرعيه ، التي قد عرفت كونها حقيقه شرعيه أو متشرعه فى الطهاره عن الحدث ، فلا يشمل الطهاره عن الخبث ، مع أنه لا يبعد صحه إطلاق الطهاره شرعا على ذلك أيضا فلا بدّ من دخول هذا القسم فى التعريف .

ثمّ إنّه قد ذكر قدس سره بأنّها اسم للثلاثه ، إشاره إلى أنّ التعريف لفظى لا حقيقى ، كما هو الظاهر فى مثل هذه الأمور ، التى اعتبرها الشارع ولا حظها فسمها طهاره ، كغيرها من العناوين الشرعيه .

ثمّ فى ذكر القيد : بأنّ (له تأثيرٌ فى استباحه الصلاه) اشكالٌ :

أولاً: - أنه موجب لخروج بعض أفراد الثلاثه ، مثل وضوء الحائض والجنب ، حيث لا- تباح به الصلاه ، بل وكذا الوضوء التجديدى ، لأنّ الإنسان بعد التوضوء يصير متطهرا ، ويكون دخول الصلاه مباحا له ، فلا معنى لحصول الاستباحه له ثانيا ، لأنّه تحصيل للحاصل ، وهو محال . إلا- أن يراد من التأثير الأعم من الفعلية ، كما فى أنواع الوضوء المتعارفه أو الشأنيه ، كما فى التجديدى لولا- الوضوء السابق عليه ، ووضوء الحائض والجنب لولا الحيض والجنبه ، كما احتمل ذلك صاحب «كشف اللثام» فى معرض تعليقه على كلام العلامة فى «القواعد» وهو غير بعيدٍ ، إلا أنّ العبارة قاصره عن ذلك كما لا يخفى .

وثانيا : أن ذكر خصوص الصلاه موجب لخروج بعض ما لا- يكون كذلك ، مثل وضوء الجنب للنوم ، والحائض للجلوس فى مصلاها وأمثال ذلك .

ولو سلّمنا بدفع الإشكال لذكر خصوص الصلاه دون الطواف بكونه للمثال ولا خصوصيه فيها ، كان الأولى أن يذكر لفظ العباده فى مكان الصلاه لتشمل جميع الأفراد . كما أنّ الأولى أن يضاف إليها أنّ له تأثيرٌ للاستباحه فى دخول العباده ، أو حصول الكمال بها ، ليشمل مثل وضوء الجنب والحائض ، حيث يحصل لهما الكمال المخصوص بذلك . الأحسن فى تعريف الطهاره

فإن قلت : وضوؤها _ أى الحائض _ ليس بطهاره ، كما يشهد بذلك صحيحه محمّد بن مسلم : قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة وتذكر الله ؟ قال : أما الطهر فلا ، ولكنها تتوضأ في وقت الصلاة» (١) .

فلا وجه لإدخال ذلك في عنوان الطهاره ، فهكذا يكون في الجنب لوحده ملاكهما وهو وجود المانع عن حصول الطهاره .

قلت : إن الأمور نسبيه ، والطهاره بالنسبه للحائض تتصور هكذا : أى الفرق بين من لم تتوضأ منهنّ ومن توضأت واضح ، ولو كان للجلوس ، فالطهاره النسبيه حاصله لها بذلك المعنى ، أى صار الجلوس لها في مصلاتها مع هذه الحاله مطلوباً للشارع . وهكذا الحال في وضوء الجنب للنوم وغيره .

نعم ، ليست بطهاره حقيقه بمعنى المبيحه لإتيان العباده فعلاً ، كما هو المراد من النفي الوارد في الحديث ، لأنّ الأئمه عليهم السلام كانوا في صدد تعليم الناس وتفهمهم بأنّ الحائض لا تطهر بالوضوء كسائر الناس ، ولذلك قال عليه السلام : «أما الطهر فلا» .

فالأحسن والأولى في تعريف الطهاره ما نذهب إليه ، لأنّه أقلّ إشكالاً من سائر التعاريف ، وهو : «أنّ الطهاره شرعاً عباره عن الغسل بالماء ، أو المسح بما يصح أن يتيمّم به على وجه له تأثير في استباحه الدخول في العباده ، أو في حصول الكمال المشروطين بهما ولو بالقوه» .

وهو وإن لم يخل من إشكال من جهه شموله لبعض أجزاء الوضوء والغسل ، قبل حصول أركانها وشروطه ، مثل النيه ، لأنّه يصدق أنّه طهاره بالقوه ، أى عند فرض تحقّق مجرد النيه وقبل الفراغ وقبل وجود سائر أجزائه فإنّه لا يصدق

عليه الوضوء شرعا .

ولكنه مع ذلك كله خالٍ من سائر الإشكالات الكثيرة الواردة على سائر التعاريف .

فالطهاره على هذا التعريف تشمل الطهاره بكلا- قسميها من الخبث والحدث ، كما تشمل جميع الأقسام الثلاثة من الوضوء والغسل والتميم كما لا يخفى .

وكما أنّ التعريف يشمل الثلاثة الغير المتعارفه أى وضوء الحائض والجنب والتميم ، كذلك إن قلنا بجواز إتيان التيمم مكان الوضوء والغسل . وهذا التعريف قريبٌ مما ذكره العلامة في «القواعد» مع زياده ليست في تعريفه ، والله أعلم بالصواب .

مسألة فرعيه مستتبعه : ذكر في «الجواهر» ما مضمونه : أنّ ذكر الاستباحه في كلام المصنّف قدس سره كان في مقابل الحرمة التشريعيه ، ويقتضى منه عدم حصول الطهاره للصبى المميّز ، وذلك أما لأنّ عباداته تمرينيه ، أو لم تحصل منه الطهاره الشرعيه _ كما في وضوء الحائض _ بأن تكون الشرعيه من الصبى والحائض أعم من كونها طهاره . ثمّ ذكر احتمالاً آخر ، وهو أنّ المراد من الاستباحه هي الصّحّه ، فتحصل الطهاره للصبى أيضا .

انقسام كلّ من الطهارات الثلاث الى واجب و نذب

ولكنّ الحقّ على ما حققناه كون وضوء الحائض وأمثاله يعدّ من الطهاره الشرعيه ، لأنّ الطهاره بالنسبه إلى حال كل أحد متناسب مع ملاحظه فقد هذا المقدار من الطهاره منه ، ولذلك نشهد الفرق _ وجدانا _ بين الحائض التي قد توضع والتي لم توضع ، وهكذا في الجنب وهذا هو الذى قد رغب الشارع باتيانه للحصول على تلك المراتب الكماليه ، فعليه يمكن أن يكون الوضوء _ بل مطلق الطهاره المتحقّقه من المميّز _ من هذا القبيل ، فيصدق عليه أنّه قد أتى بوضوء أجزئ له المدخول به في العباده بالنسبه إلى حاله ، فعلى مسلكتنا تصح العبارة على نحوين :

أحدهما: أن يكون المراد من الاستباحه هيالصّحّه ، كما احتمله صاحب «الجواهر» قدس سره

وكل واحد منها ينقسم إلى واجب وندب ، فالواجب من الوضوء ما كان لصلاه واجبه ، أو طواف واجب ، أو لمس كتابه القرآن إن وجب.(١) الوضوء

ثانيهما : أن تكون طهارته متناسبه مع شأنه ، وتكون شرعيه كما هو الحقّ إن قلنا به . نعم لو قلنا بأنّ عبادات الصبيّ تمرينيه محضه ، فيوجب الخروج عن مورد العبارة . والتحقيق في أنّ عباداته شرعيه أو تمرينيه موكول إلى محلّه ، وقد بحثنا عنها في التعليق على المسأله الرابعه من مسائل نجاسه عرق الجنب من الحرام في «العروه الوثقى» .

(١) ولا- تطلق باقى الأحكام ، من الحرمة والكراهه والإباحه عليه إلّا- على نحو من الاعتبار ، كما قد يقال بأنّ الوضوء من الماء المغصوب حرام ، حيث أنّه واضح فى التسامح ، إذ المراد هو التصرف فى الماء المغصوب ولو كان فى ضمن أمر عبادى مثل الوضوء ، والحال كذلك فى بقيه الإطلاقات . والظاهر أن ذكر الصلاه كان من جهه كون وجوبها بالأصل ، وفى الطواف بواسطه دليل التنزيل ، بقوله عليه السلام : «الطواف بالبيت صلاه» . وفى مسّ كتابه القرآن بالعرض ، من جهه عروض عارضٍ موجب للمس .

ثمّ قد يُنسب الخلاف إلى البعض فى أنّ الوضوء هل واجب شرعى غيرى أو يكون واجبا نفسيا ؟

والأوّل هو مورد قبول علمائنا ، بل قيل إنّ عليه الإجماع ، كما نقله الشهيد الثانى رحمه الله . نعم قد نُسب الخلاف إلى الشهيد الأوّل فى «الذكرى» بالعبارة المشهوره منه حيث أنّه بعد أن ذكر الكلام فى الغسل بالنسبه إلى الوجوب النفسى والغيرى ، قال : «وربما قيل بطرؤ الخلاف فى كلّ الطهارات ، لأنّ الحكمه ظاهره فى شرعيّتها مستقله» ، وفى «الجواهر» يظهر للمتأمل كون هذا القول لغيرنا ،

ولعلّه أراد ذلك من جهه ذكر الاستحسان بأن الحكمه ظاهره . . . إلى آخره . حيث يفهم أنّ ذلك صدر عن غيرنا ، إذ أنّ فقهاءنا رضوان الله عليهم لا- يستدلون بالاستحسانات ولكن في كلامه غموض . انقسام كلّ من الطهارت الثلاث الى واجب و ندب

اقول: وكيف كان ، فقد نسب في «القواعد» الثانى إلى بعض العامه ، لكن لم نعثر على مستند لقوله برغم تتبعنا وفحصنا في «مفتاح الكرامه» و«مصباح الهدى» . فبلغ الكلام بذلك إلى أن ندعى الإجماع عند أعيان فقهاء الشيعة والعامه على وجوب الوضوء وجوبا شرعيا غيريا شرطيا ، وليس نفسيا ، كما ادّعى أو احتمل . والذي يدل على كونه واجبا شرعيا غيريا لا نفسيا ، مما قيل أو يمكن أن يقال أمور :

الأول : الوجوب المستفاد من قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» . . . الآية (١) ، حيث تدل بمفهوم الشرط الذى هو حجه ، على كون وجوب الصلّه عند وجوب شرطها .

ولا يقال : هو أعمّ من كونها واجبه لأنها قد تكون نافله ، فيستفاد من الآية الوجوب الشرطى لا التكليفى ، أى إنّ من أراد الإتيان بالصلاه كان شرطها تحصيل الوضوء ، وأما كونه واجبا نفسيا أو غيريا ، أو مستحبا نفسيا أو عدم كونه شيئا من ذلك ، فلا بدّ من استفادته من دليلٍ آخر غير هذه الآية .

لأنّا نقول : لو لم نقل بما أجاب به صاحب «الجواهر» من العهديه الذهنيه للصلاه الواجبه من لفظ الصلاه ، فلا تشمل النافله ، بل قلنا بالتعميم لكلا قسمهما ، لكن نقول لا إشكال فى استفاده أنّ الصلاه لم تتحقق إلا بالوضوء ، فإذا كانت الصلاه واجبه فمن الضروري أن يكون وضوءها أيضا واجبا ، لأنّه لا يعقل

أن تكون الصلاة واجبه بوجوب مطلق _ كما عليه الضروره الدينيه ، للقطع بفساد احتمال كونها وجبا مشروطا كالحج بالنسبه إلى الاستطاعه _ ووضوءها غير واجب . نعم يمكن أن يقال حينئذ إنّ الواجب للوضوء ليس شرعيا ، بل هو عقلي كما قاله صاحب «الكفايه» فى الواجب التعبدى ، وذلك لحكم العقل بأن الصلاة الواجبه لا تتحقق إلّا به ، فيحكم بوجوب إتيان شرائطها ومنها الوضوء ، فليس هذا إلّا وجوبا عقليا لا غيريا كما هو المطلوب .

ولكن الانصاف _ على ما يشهد به العرف _ أن المستفاد من الآيه هو بيان حكم الوضوء للصلاه الواجبه من جهتين ، من الحكم الشرطى والشرعى ، غايه الأمر تكون فى النافله من جهه واحده ، وهى بحسب الأدله الخارجيه يكون حكما شرطيا فقد لا وجوبا شرعيا . مضافا إلى أنه لو قلنا بوجوب المقدمه وجوبا شرعيا لا عقليا فقط ، على ما فى بحث الواجب التعبدى من «الكفايه» ، كان الوضوء أيضا واجبا غيريا لا نفسيا .

وما توهمه صاحب «مفتاح الكرامه» ، وتبعه عليه صاحب «الجواهر» ، بل زاد عليها فى «المفتاح» من احتمال عدم الوجوب ، عند عدم الشرط بلحاظ شرطه ، فلا ينافى وجوبه لكونه واجبا نفسيا ، ومن احتمال عدم حجّيه المفهوم فى المقام ، لوجود فائده التنبيه على شرطيه الوضوء للصلاه ، ومن احتمال أن يكون المفهوم أنه عند عدم القيام لا وجوب للوضوء ، ولو فى بعض الأحيان ، كما لو كان متطهرا ، وأمثال ذلك ، فلا ينافى وجوبه عند فقد الطهاره .

كلها مدفوعه ، بكون ذلك خلافا بالاستظهارات العرفيه عن مثل تلك القضايا الشرطيه ، فلا نطيل الحديث بذكر الأجوبه عن كلّ واحد واحد .

هذا مضافا إلى الاجماع المنقوله ، بل لا يبعد التحصيل له ، كما يظهر لمن تتبع كلام القوم ، بل وهكذا بحسب القاعده ، من جهه سيره المشرعه ، إذ لم يعهد

منذ زمن النبي صلى الله عليه وآله ، والصحابه والتابعين ، مع شدة اعتنائهم لمثل هذه الأمور الحكم بلزوم استمرار الوضوء وتحصيله متعاقبا للحدث ، مع وجود الظنّ بالوفاء ، بل حتى مع القطع بالموت . ومضافا إلى إمكان استفاده عدم الوجوب بالأولويه القطعيه ، بمعنى أنه إذا استظهرنا فى الغسل للجنابه والحيض وغيرهما ، كون الوجوب وجوبا غيريا لا نفسيا ، مع كونه طهاره عن الحدث الأكبر ، فعدم وجوب الطهاره عن الحدث الأصغر يكون بطريق أولى ، مع إمكان استفاده ذلك أيضا من حكم الفقهاء بعدم الوجوب فى التيمم قطعا ، وذلك من جهه البدليه وعموم منزلتها فيقتضى عدم الوجوب فى الوضوء أيضا .

الوضوءات المندوبه

هذا كله ، مضافا إلى أنه لو لم تُسَلَّم استفاده الوجوب الشرطى الشرعى الغيرى من الآيه المذكوره ، ولم نقل بوجوب مقدمه الواجب ، فليس لنا طريقٌ لإثبات وجوب شرعى غيرى ، فضلا عن وجوب النفسى للوضوء من مثل هذه الآيه ، لإمكان دعوى دلالتها على جهه شرطيه الوضوء للصلاه ، أى لا يمكن الإتيان بها إلا معه ، المستلزم بحسب حكم العقل بلزوم إتيان الشرط من جهه وجوب الصلاه ، وأنى لك يا ثبات وجوب شرعى غيرى للوضوء لأجل الصلاه وغيرها ، إلا أن الانصاف بحسب الاستظهار العرفى من الآيه أنّ المفهوم منها ومن نظائرها هو الوجوب الغيرى الشرعى ، مضافا إلى وجوب المقدمه فى مقدمه الواجب إن قلنا به .

(١) فظهر ممّا ذكرنا عدم وجوب دليل مقنع تام على إثبات الوجوب للوضوء بالوجوب النفسى ، فحينئذ لا محيص لنا إذا رأينا فى حديث من ذكر لفظ الوجوب على الطهاره أو على الوضوء ، إلا من حملة على معنى آخر ، مثل اللزوم والثبوت وغيره ، وهو كما ترى فى مثل صحيح زيد الشحام ، وعبد الرحمان بن الحجاج عن الصادق عليه السلام : «إنّ عليا عليه السلام كان يقول : مَنْ وجد طعم النوم قاعدا

والمندوب ما عداه (١)

أو قائما فقد وجب عليه الوضوء» (١).

وصحيح زراره في حديث: «فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب عليه الوضوء» (٢).

وغير ذلك من الأخبار، حيث تحمل على العهد الذهني في الوضوء، من جهة بيان وجوبه لإتيان الصلاة لا وجوبه لنفسه، أو يحمل على معنى الثبوت واللزوم بواسطة حدوث الحدث. ولا يمكن رفع اليد عن مثل تلك الأدلة بواسطة هذه الأخبار، مع عدم كون هذه المحامل بعيدة أيضا، كما لا يخفى، كما وردت هذه التعابير في أمثال ما نحن فيه، كما في الأمر بغسل الأواني والثياب المتنجسات، مع أنه لم يقل أحد بالوجوب فيها أصلاً، وهذا واضح.

(١) أي ما عدا الوضوء المأتي به لأمر واجب يكون مندوبا، وهو على قسمين:

قسم: يستحب له الوضوء، أي تكون الغايه المستحبه موجهه لاستحباب الوضوء، وأمثله كثيره مثل الوضوء لقراءه القرآن، والصلاه المندوبه، والطواف المندوب، ولدخول المساجد، وغير ذلك، وربما يُعدّ إلى العشرين.

وآخر: يستحب منه الوضوء، أي إذا صدر منه عمل يستحب ويندب أن يقدم على الوضوء، كالضحك في الصلاة، والظلم، واكثار انشاء الشعر الباطل، وخروج الودي وغير ذلك وهو أيضا قد يعد إلى قريب العشرين.

ثم يكون الوضوء تاره رافعا للحدث، وآخر محصلاً للكمال مع الحدث أو بدونه.

بقي البحث عن مسائل مندوبات الوضوء وهي كثيره وقد تعرض لذكرها

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨ - ٩.

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

صاحب «الجواهر» فتركها إلا بعض ما يهمننا من مسائلها حيث نذكرها في ضمن مسائل وهي :

المسألة الأولى : لا- يخفى عليك أنّ بعض ما ذكر من الوضوءات المستحبه ، لم يكن عليه دليل معتبر ، فهل يثبت الاستحباب بمجرد قول بعض أصحابنا بوجود نص معتبر عليه _ كما هو الحال في «الذكرى» ، فانه بعد ما يحصى الوضوءات المندوبه ، يقول : كل ذلك للنص _ أم لا يثبت إلاّ بدليل من الحديث وغيره كالدليل الاجتهادي أو الأصل الفقهي ؟

والذى يظهر من صاحب «المدارك» قدس سره هو الثانى ، فإنه بعدما يذكر أقسام المندوبات من الوضوء ، يقول : «وقد ورد بجميع ذلك روايات إلاّ- أن فى كثير منها قصورا من حيث السند ، وما قيل من أن أدلّه السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح فى غيرها فمنظور فيه ، لأن الاستحباب حكم شرعى فيتوقف على الدليل الشرعى كسائر الأحكام» ، انتهى .

ولكن فى «الجواهر» و«المصباح» قد اختار الأوّل بكفايه إرسال «الذكرى» فى إثبات استحباب الوضوء ، بل قد ردّ صاحب «المصباح» على «المدارك» بقوله : «بأن أدلّه التسامح الوارده فى مثل ذلك بقوله صلى الله عليه و آله : «مَنْ بلغه ثوابٌ على عملٍ فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه ، وإن لم يكن الأمر كما بلغه» كافيّة فى إثبات استحباب كلّ ما ورد فيه روايه ، ولو لم يكن فيها شرائط الحجّيه ، مضافا إلى شهاده العقل لحسن إتيان ما يحتمل كونه محبوبا لله تعالى ، وإن لم يثبت بذلك العنوان المخصوص وكونه مستحبا شرعا حتى يترتب عليه آثار الاستحباب ، ثمّ مثل ذلك بقوله : بأنّه لو قلنا أن كلّ غسل مستحب مثلاً يرفع أثر الجنابه ، فوردت روايه ضعيفه داله على استحباب غسل خاص ، فلا يترتب عليه ذلك الأثر ، لأنّ الغسل بهذا العنوان لم يثبت استحبابه حتى يترتب عليه كل الآثار» ، انتهى

ملخص ما فى «المصباح» .

تبه الغايات المترتبه على الوضوء

ولكن الانصاف مع التأمل فى أخبار «من بلغ .» يفهم أن الحق مع صاحب «المدارك» لو لم نقل بإمكان الجمع بين العَلَمين ، وكان رجوع النزاع بينهما لفظيا .

وتوضيح ذلك : أن ظاهر قوله عليه السلام فى حديث عمران : «مَنْ بلغه ثواب من الله على عمل فعمله التماسا لذلك الثواب اوتيه» (١) أنه كان من باب التفضيل ، أى لا يخيبه الله فى رجائه ، حيث قد أتى طمعا بذلك الثواب ، وأما صيروره العمل بذلك البلوغ محبوبا واقعا ، فيصير مستحبا شرعيا فغير معلوم ، بل دعوى عدم استفاده المرغوبيه بين ذلك التعبير ، بحيث يرغب الناس فى الإتيان بالعمل إذا صارت الحال كذلك فغير بعيدة ، إلا أن يستظهر ذلك من جهه أنه إذا كان الله عز وجل كريما على الإطلاق ، حتى أنه يعطى عباده الثواب بهذه الصورة ، كان من مناسبه الحكم والموضوع من حسن تحصيل الثواب والحسنات ، أن للعباد أن يحصلوا ولو كان كذلك ، فله وجه جيد لا يخلو من لطافه . بل قد يمكن أن يدعى ان المقصود من الاستحباب فى كلام صاحب «الجواهر» و«المصباح» أيضا هو المحبوبيه بما قد ذكرنا ، حيث أن صاحب «المدارك» قدس سره أيضا لعله لا يمنع عن ذلك المقدار ، ولذا صرح صاحب «المصباح» بعد ترتب الآثار المترتبه على العنوان المخصوص ، فليس هذا إلا لما مر ذكره . إلا أنه خلاف ظاهر كلام «المصباح» بحسب ما أورده من الكلام ، والله الهادى إلى سواء السبيل .

المسأله الثانيه : لا يخفى عليك أن الغايات المترتبه على الوضوء قد تكون كلها واجبه ، وقد تكون كلها مندوبه ، وقد تكون مركبه منها .

ثم فى مقام القصد أيضا ينقسم إلى ثلاثه أقسام :

١- وسائل الشيعه : الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات الحديث ٧ .

فتاره : يقصد تمام الغايات المتعدده المتحده وصفا من حيث الوجوب .

وأخرى : مثلها من حيث الندب .

وثالثه : مختلفه منها .

وهذا كله إذا فرضنا تعدد الغايات لا وحدتها ، وإلا تكون الأقسام أزيد من ذلك .

ولا إشكال فى صحه الموضوع والإتيان به لكل غايه واجبه ، إذا قصدها ولو لم تكن تلك الغايه بالخصوص مقصوده ، بل قصد غايه أخرى واجبه ، نعم لو أراد تحصيل الثواب المخصوص المربوط بغايه خاصه ، فلا يحصل عليه إلا أن يقصد بها بخصوصها ، لأن الثواب من أثر الامتثال ، ولا امتثال للأمر إلا أن يقصد الأمر المتعلق لتلك الغايه المترشح منه إلى مقدمته ، وهو الموضوع على الوجوب المقدمى الغيرى إن قلنا بوجوبها ، أو تعلق نفس الأمر بأمر شرعى غيرى للموضوع ، حتى يكون واجبا للغير إن لم نقل بوجوب المقدمه ، وسلّمنا تعلق الأمر بخصوصه ، وإلا يكون واجبا غيريا عقليا لا شرعيا كما عرفت احتمالاه .

وكيف كان ، فلا- إشكال فى صحته لكل غايه واجبه فى الفرض المزبور ، لكونه امتثالا- منبعثا عن الأمر الوجودى ، وإن كان متعلقا بفرد آخر غير ما قصده ، كما هو كذلك أيضا فى الغايات المتعدده المندوبه ، لما عرفت من الوجه مضافا إلى وجود الأولويه القطعيه ، بمعنى أنه إذا فرضنا الصحه والامتثال فى الأمر الوجوبى مع شده الاهتمام به ، ففى الأمر الندبى يكون بطريق أولى ، وهو واضح .

وبقى الإشكال فيما لو تفاوتت الغايه المترتبه من الوجوب والندب ، مثلاً- لو ترتبت فى الموضوع غايه واجبه كالصلاه اليوميه ، وغايه مندوبه كصلاه النافله ، فقد يكون المكلف فى مقام الامتثال ويقصد كلتا الجهتين ، أى الغايه الواجبه والمندوبه ، فحينئذ لا إشكال فى صحه الموضوع والإتيان به لصلاه واجبه ومندوبه .

ولكن يبقى سؤال وهو هل يمكن الجمع بين الأمرين المتفاوتين من الوجوب

والندب ، أو ليس هنا إلا أمر وجوبى لعدم مورد للندبى عند وجود أمر وجوبى ، كما ادعاءً بعض ؟

وآخر يقصد خصوص غايه واجبه ولكن رتب على الوضوء جهه مندوبه ، بلا ترتب أثر للوجوب ، وأتى بناقله ابتداء بلا نظر إلى إتيان الفريضة .

وثالثا : يكون عكس ذلك ، بأن قصد الغايه المندوبه فأتى بالفريضة بلا توجه للنافله ، فهل يصح مثل ذلك الوضوء ؟

والسؤال فى هذا المورد ، خصوصا فى الاخير يكون عن أمرين :

أحدها : ما عرفت من صحه وجود الأمر الندبى مع وجود الأمر الوجوبى ، أو لا يمكن تأثيره وتحققه مع أمر وجوبى .

ثانيها : على فرض تسليم وجوده ، أو إمكان تأثيره ولو بملاكه ، فهل يصح الوضوء حتى لا تيان الفريضة ، ولو لم يقصد الغايه الواجبه منه ، لوجود أصل المحبوبيه فى ذلك ، ولو فى ضمن الأمر الندبى ، أم لابد من قصد الغايه الواجبه فى صحه الإتيان بالفريضة ؟ فى «الجواهر» أن الاقوال سته :

قول : صحه الوضوء مطلقا ، ويجوز الإتيان بالفريضة فى الفرض المذكور ، وقد نسب إلى المحقق أنه مال إليه ، بل عن بعض أنه الظاهر من الأصحاب ، كما ادعى عليه الإجماع من آخر .

قول فى مقابله : وهو عدم ارتفاع الحدث به مطلقا ، كما نقل ذلك عن الشيخ الطوسى قدس سره فى جواب المسائل الحليات .

قول : بصحته أيضا ، إلا إذا نوى الوضوء مطلقا ، أى بلا نظر إلى غايته أصلاً ، فحينئذ لا يصح هذا كما فى «المنتهى» .

قول : بصحته لما يستحب له الوضوء لأجل الطهاره كقراءه القرآن ، بخلاف ما استحب لا للطهاره عن الحدث بل لتحصيل الكمال كالتجديدى ، كما عليه

العلامة في «التذكرة» .

قول : بصحته ان كان استحبابه للحدث ، وكان من قصده الكمال ، فلو أتى لا لرفع الحدث كالتجديدي ، أو أتى بقصد رفع الحدث ، ولكن لم يقصد الكمال فلا ، هذا كما عليه العلامة في «النهاية» .

قول : بالصحة في الصلاتين ، وهما ما لو أتى بالوضوء لما يكون الطهارة مكمله له ، أو قصد الكون على الطهارة ، وإلا فلا يصح ، هذا كما عليه الشهيد في «الذكرى» .

ونحن نزيد عليها قولاً - سابعاً : وهو التفصيل بين ما لو أتى بذلك بنحو الخطأ في التطبيق ، أو مع العمد حتى مالو قصد غايه مخصوصه مندوبه دون أخرى واجبه ، وأتى بواجب لم يقصد غايته أصلاً ، إذا لم يقيده بأنه لو كان أمر الواجب موجوداً لم يأت به فيصح ، وبين صورته التقييد بما قد عرفت تفسيره ، فلا يصح هذا ، كما عليه السيد في «العروة» والحكيم في «تعليقته» عليها ، و«مصباح الهدى» في هذه المسألة ، وهي مالو أتى بالوضوء التجديدي ، بزعم أن له الأمر الندبي بذلك ، فظهر محدثاً بالاصغر وكان الوضوء عليه واجباً .

ولكن الأقوى عندنا هو الصحة عن كل فرض من الفروض ، حتى في صورته التقييد ، ان فرضنا تحقق قصد القربة منه له في ذلك ، وكان الوضوء رافعا للحدث ، إن كان محدثاً . فلا بأس بذكر تحقيقه حتى يتضح الحال بتأييد من الله العزيز المتعال ، فنقول :

لا يذهب عليك أن المتوضىء في الواقع تاره قد يكون محدثاً وملفتاً إليه ، واخرى لا يكون كذلك .

فعلى الأول : لا إشكال في أن الشارع جعل هذا العمل _ أي الغسلتان والمسحتان مع قصد القربة ولو بملاك محبوبيته الذاتيه لو قيل بها _ موجبا لرفع

الحدث ، ولو لم يكن من الأمر المخصوص المتوجه إلى العمل ، كما يشير إليه في الخبر المروى عن الفضل بن شاذان كما في «علل الشرايع» ، و «عيون الأخبار» على ما نقله صاحب «وسائل الشيعه» عن الرضا عليه السلام قال : «إنما أمر بالوضوء وبدى به لأن يكون العبد ظاهراً إذا قام بين يدي الجبار عند مناجاته إياه مطيعاً له فيما أمره نقياً من الأدناس والنجاسه» الحديث (١).

من حيث أنّ الوضوء إذا تحقّق ، يكون رافعاً للحدث والنجاسه المعنويه بأىّ موجب وغايه حصل ، فلو نوى إحدى الموجبات معينا من المندوبات يحصل منه رفع الحدث لو كان ، فاذا ارتفع يصح منه الدخول في الصلاه ، كما أنه لو نوى أصل رفع الحدث من مجموع موجباته ، فهو أيضا يكفي في رفعه وتحقّق الطهاره ، ويصح له الدخول فيها ، لوضوح أنه لا يتعدّد الحدث بتعدد موجباته ، بل إذا تحقّق بأحد الأسباب تدريجاً أو بمجموعها إذا تحققت دفعه واحده _ لعدم تعقل تأثير كلّ سبب مستقلاً في تحقّقه ، بل لا بدّ أن يكون المؤثر فيه أمراً وحدانياً وهو الجامع بين الأسباب ، كما هو كذلك في أسباب حصول القتل ، إذا فرضنا قابليه كل سبب للتأثير مستقلاً _ فيرتفع باتيان الوضوء المطلوب بأى غايه حصل .

كما أنّ التحقيق المطابق للحق هو عدم لزوم النيه لرفع الحدث في حصول الرفع ، بل يكفي في تحقّقه وجود الغسلتين والمسحنتين مع قصد القربه ، فبعد وضوح هاتين المقدمتين ، فلا مانع في البين عن صحّه هذا الوضوء ، وجواز الدخول به في الصلاه ولو كانت فريضه ، إلاّ - توهم أنه إذا لم يقصد الأمر المتوجه إلى الصلاه ، الموجب لوجوب الوضوء بوجوب غيرى _ على حسب الاحتمالات المذكوره في محلها ، مع فرض وجود هذا الأمر والجهه اللزوميه

بسبب الملاك في الواقع _ فكيف يصح الإتيان بالفريضة ؟

قلنا : إنّ قصد امتثال الأمر والتوجه ، إنّما يعتبر في حصول الثواب من هذا الطريق ، أى لو لم يقصده لم يحصل امتثال ذلك بالخصوص وما لم يتحقق الامتثال لم يستحق المثوبه من تلك الناحيه ، وان حصل له الثواب والامتثال من قصد الأمر الندبى وملاكه المفروض وجوده هنا .

فبلغ أوان أن يقال : كيف يمكن الجمع بين الملاكين ؟ فهل يصح أن تكون جهه وجوب الضوء وجهه ندبه مجتمعين في محل واحد ، مع أنّ بين الاحكام بعضها مع البعض نسبه التضاد كما قيل ، فكيف يمكن الاجتماع ؟ فلا بد حينئذ من الالتزام بوجود احدى الجهتين ، وحيث كان المتحقق في عالم القصد هو الندب دون الوجوب ، فلا وجه لبقاء وجود ملاك الوجوب والحكم بصحته .

اللهم إلا- أن يقال : بأن المورد من قبيل موارد اجتماع الأمر والنهى من جهه تعدد العنوان ، وقلنا بكفايه تعدد الجهه في رفع مجذور التضاد ، وقلنا في ذلك بإمكان الاجتماع وجواز ذلك ، كما هو الظاهر المستفاد من السيد قدس سره في «العروه» في تلك المسأله . ولكن الذى يقوى في النفس ، كما عليه الحكيم قدس سره في «المستمسك» والآمل في «مصباح الهدى» هو عدم وجود التضاد بين الوجوب والاستحباب ، وإمكان اجتماع ملاكهما ، لأنّ الوجوب ليس إلا طلب للفعل مع المنع من الترك ، المنتزع من الطلب الشديد ، والندب هو هذا الطلب للفعل مع جواز تركه من ناحيه ، فجبه الاقتضاء في كل منهما هي الطلب ، وبينهما كمال الملائمه ، ولا- تنافى بين ذلك أصلاً ، وأما الفصل هو المنع من الترك في الوجوب وجواز الترك من طرف الندب ، فهو أيضاً مما لا- يزاحم بينهما ، لان المنع من الترك له اقتضاء من ناحيته حيث أنّه يمنع عن تركه ويحكم على تاركه باستحقاق العقاب عند ذلك من جهه ملاك وجوبه . بخلاف جواز الترك من ناحيه

الاستحباب ، حيث أنه لا- اقتضاء له بأن يحكم بالترك ، بل يكون مفاده الترخيص وعدم المنع من ناحيه نفسه ، وهذا لا ينافى ممنوعيته من جهه عروض عارض آخر ، وهو الوجوب فى المقام ، كما هو كذلك لو كانت تلك الغايه المندوبه متعلقا للنذر والعهد ، حيث أنه يصير حينئذ واجبا ولا يجوز تركه ، ولكنه لا مانع من أن يكون بنفسه مستحبا . بل زعم بعض المحققين وهو آيه الله الخميني _ كما هو الحق عندنا أيضا _ : أنه لا يتحقق الامتثال بالامر الوجوبى للنذر إلا أن ينوى فى الوضوء فى الفرض المزبور ، ما هو المتعلق للامر الندبى الذى وقع موردا للوفاء بالنذر ، وليس هذا إلا من جهه وجود ملاك الاستحباب فيه ، وهكذا يكون فى المقام .

فعلى ما ذكرنا يصح القول باجتماع الملاكين هاهنا ، ولو قلنا فى بحث اجتماع الأمر والنهى بالامتناع ، وعدم كفايه تعدد الجهه فى رفع الاستحاله .

وان أبيت عن التحقيق الذى ذكرناه هناك ، ذكرنا فى المقام وسلمنا وجود التضاد بين الوجوب والاستحباب ، واستحاله اجتماعهما فى مورد واحد ، فهل يكفى فى رفع استحاله هنا وجود تعدد الجهه والعنوان _ كما قيل بذلك فى مثل الصلاه والغصب _ حتى يرتفع المحذور فى المقام بذلك ، أم لا يكفى فيما نحن فيه ، وان كان صحيحا فى مثل المثال ؟

والحق هو الثانى ، لوضوح الفرق بين الممثل والممثل به ، اذ قد تعلق كل حكم بعنوان نفسه بلا توجه إلى الآخر ، غايه الأمر أنه قد اضطر المكلف فى مقام الامتثال فى حصول الاتحاد فى الخارج بين العنوانين ، مثل : صل ولا تغصب ، فوقع المكلف فى مورد قد تنجز عليه التكليف المتعلق بالعنوانين ، فحينئذ قد يمكن أن يقال بأنه ترتفع الاستحاله بينهما من جهه كفايه تعدد الجهه فى رفع التضاد بينهما .

هذا بخلاف المقام ، اذ متعلق العنوانين من الوجوب والاستحباب يكون فى

موضوع واحد ، وهو الوضوء ، كأن يقول : «توضأ لقراءة القرآن وتوضأ لصلاة الفريضة» ، حيث يكون مركز الأمرين في كلا الموردین هو الوضوء ، فعلى فرض التضاد بين الحكمين يوجب هاهنا استحاله اجتماع الضدين في محل واحد .

نعم يمكن أن يفرض في المقام ما يوجب رفع الاستحاله بتعدد الجبهه ، فيما إذا فرض تعلق النذر بالوضوء الندبي ، كالوضوء لتلاوه القرآن إذا وقع محلاً للنذر ، فمثله حينئذ كمثل الصلاة والغصب ، فيأتي فيه ما يأتي في الممثل به . ولكن نحن قد استرحنا من ذلك بالتحقيق الذي ذكرنا .

فتبين من جميع ما ذكرنا أمور :

الأول : _ صحَّه الوضوء الذي قصد غايته المندوبه للدخول فيما شرطه الطهاره ، سواء كان المشروط بها أمراً واجبا كصلاه الفريضة ، أو مندوباً كالنافله ، أو أتى بذلك الوضوء بأمرٍ كان كماله مشروطاً بالوضوء كما في تلاوه القرآن ودخول المساجد ، حيث يتحقق ذلك الكمال ، ولو كان قد قصد في الوضوء غيرهما من الأمور المندوبه ، لأن الغرض حصول الطهاره بذلك ، فعند تلاوه القرآن ودخول المسجد يكون هو متطهراً وحاصلاً للطهاره ، فما نحن فيه لا يكون فاقداً لشيء من رفع الحدث وقصد القربه المعتبرين في الوضوء ، حتى يحكم بعدم جواز الدخول به في الفريضة .

الثاني : _ ان تحصيل الثواب من كل أمر موقوف على صدق امتثال ذلك الأمر ، فعليه ، يلزم أن يكون الثواب مترتباً على الغايات التي قد قصدتها ، بلا فرق بين غايه الوجوب أو الندب ، كما قد عرفت وجهه فلا نعيد .

الثالث : _ ان رفع الحدث لا يحتاج إلى نيه بخصوصه ، بل يتحقق ولو لم يكن ملتفتاً إليه ، سواء كان موجب الحدث متحداً أو متعدداً ، كما أن تعدد موجباته لا يوجب تعدد الحدث ، بل كان التعدد فيه عند حصول صورته التدريجي بلا أثر ،

ويكون الحدث متحققا بأول وجود من موجهه وغيره يكحون موجبا تقديريا أى لو كان متطهرا لكان موجبا لا فعليا ، وإن كان حصول المتعدد دفعا ، فالموجب حقيقه هو الجامع فيهما كما قد عرفت فلا نعيد .

الرابع : _ قد عرفت إمكان تحقيق الملاكين ووجودهما من الوجوب والندب هاهنا ، ولو لم نقل بإمكان ذلك فى اجتماع الأمر والنهى من حيث كونه ممتعا ، ولم نقل بكفايه تعدد الجهه فى رفع الاستحاله ، لما قد عرفت من عدم وجود التضاد بين الوجوب والاستحباب من جهه الطلب وقيد به بما لا نعيده .

وقد عرفت أيضا أنه لو لم نسلّم ذلك ، فلا- يكون المورد من قبيل اجتماع الأمر والنهى ، حتى يكفى تعدد الجهه فى رفع الاستحاله وهذا هو الذى ذهب إليه الحكيم قدس سره فى «المستمسك» والآملى قدس سره فى «مصباح الهدى» ، خلافا للسيد قدس سره فى «العروه» ، بل قد يستظهر من صاحب «الجواهر» قدس سره أيضا ما ذكرناه ، وإن كان يحتمل اختياره لما اختاره السيد من إمكان اجتماع جهه الوجوب والاستحباب .

ونحن نزيد فى ذلك ونقول : بل يمكن أن يحكم بالصحه بناءً على ما حققناه ، حتى فى الصوره التى فرضت بأن كن الموجب لا تبيان الموضوع غايته المنسوبه ، ولكن كان على نحو التقييد ، بحيث لو توجه أن المورد كان من مصاديق موجبات الوجوب لم يأت بهذا الموضوع فعلاً ، لما قد عرف من حصول رفع الحدث بذلك ، ووجود قصد القربه كما عليه الفقيه الهمدانى قدس سره فى «المصباح» .

ولكن الأحوط فى هذه الصوره عدم الاكتفاء بذلك ، لوجود الشبهه من جهه قصد القربه ، إذ المفروض أنه يقصد التقرب إلى الله عند فرضٍ دون غيره ، ولعله لذلك قد أفتى السيد قدس سره وتبعه الحكيم والآملى بعدم الصّحه ، فتأمل .

فى الاستحباب النفسى للموضوع و عدمه

فظهر مما ذكرنا حكم صوره عدم الالتفات _ وهو القسم الثانى _ أى من لم يكن متوجها بكونه محدثا ، بل زعم خلافه من صحّه الدخول فى الفريضه حتى

بذلك الوضوء الذى لم يقصد به حين العمل رفع الحدث ، مثل الوضوء التجديدى ، والوضوء المجامع للحدث الأ-كبر ، والوضوء للقيء والرعاى ، إذا ظهر بعد الوضوء فساد الوضوء الذى كان قبله ، وبان له أنه كان محدثا بالحدث الأصغر ، لان المفروض تحقّق رفع الحدث بذلك ، لعدم إمكان اجتماعهما ، لما قد حققناه بأن تقابلهما أما على نحو تقابل الإيجاب والسلب فيكونان متناقضين ، أو تقابل التضاد فيكونان متضادين ، فالقول بعدم تحقّق الوضوء مع إيجاد أفعاله مع النيه خارجا واضح الفساد . كما أنّ القول بوجود الحدث بعد الوضوء أفسد ، ولذا لم يقل أحدٌ بعدم جواز مس كتابه القرآن ، وإتيان الصلاه المندوبه مع هذا الوضوء ، مع أنه لا خلاف فى كونهما مشروطين بالطهاره أيضا ، وإن لم تحصل الطهاره به ، فلم يجوز المس ، فاذا حصلت الطهاره فيجوز الدخول فى الفريضة أيضا ، إذ لا- فرق بين الفريضة وغيرها من حيث شرطيه الطهاره ، مضافا إلى إمكان الاستظهار لذلك من حديث الجعفرىات : «قال : أخبرنا محمّد ، حدّثنى موسى ، حدّثنا أبى ، عن أبيه ، عن جدّه جعفر بن محمّد ، عن أبيه ، عن جدّه : أنّ على بن أبى طالب كان يتوضأ لكلّ صلاه ويقرأ «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» . . . الآية»(١) . ومثله حديث القطب الراوندى قدس سره (٢) .

توضيح ذلك : أنه يظهر من هاتين الروايتين محبوبيه الوضوء لكلّ صلاه ، فاذا توضأ للصلاه بتخييل كونه متوضا أولاً- فبان الخلاف فلا إشكال فى صحّته ، لأنه على كل حال أوقع الوضوء وأوجده لآتيان الصلاه غايه الأمر أن الفرق بينهما أنه لو كان ملتفتا بعدم كونه متوضأ أتى به للصلاه وجوبا ، إن كانت واجبه ومندوبا إن

-
- ١- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٧ من أبواب أحكام الوضوء، الحديث ١ .
 - ٢- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب أحكام الوضوء الحديث ٤ .

كانت مندوبه ، وحيث كان غير متلفت فيأتي بالوضوء للصلاه أيضا مندوبه من جهة امثال الأمر التجديدي ، فهو أيضا للصلاه ، فلم لا يصح ؟ فاذا فرض صحّه الدخول في الفرض المذكور بالخصوص _ أي ما أتى به للصلاه بذلك الاستدلال _ فيتم في غير الفرض المذكور ، وهو كما إذا توضحاً لا لخصوص الصلاه بل للكون على الطهاره مثلاً ، بعد القول بالفصل ، يعنى كل من قال بالكفايه في الأول يقول بها في الثاني ، ومن لم يذهب إلى الكفايه في الثاني لم يذهب إليها في الأول أيضا ، ولم نشاهد من أحد التفصيل بين الفرضين .

فثبت من ذلك كله إمكان الاكتفاء بذلك الوضوء حتى للفريضة أيضا ، كما لا يخفى ، وهكذا يكون في غير التحديدي من الضوءات التي أتى بها لغير الطهاره .

وأما ما استدل به في «الجواهر» بما دل على كون الوضوء التجديدي كان لجبران الخلل في الوضوء الأول ، فله وجهٌ وجيه ، ولكن لم نجد في الخبر ما يشير إلى ذلك أصلاً ، حتى يستدل به على المطلب بكون مشروعته لذلك . فراجع وتبع لعلك تجد ما لم نجد ، وقد قيل إنَّ عدم الوجد أن لا يدل على عدم الوجود ، والله يهدي من يشاء إلى سبيل الرشاد .

المسألة الثالثة : لا يخفى عليك وقوع الخلاف بين الفقهاء في أنّ الوضوء هل هو مستحبٌ بنفسه وبذاته أو لا ؟ كما وقع الخلاف في تفسيره أيضا ، لأنّه قد يفسر بالوضوء المستحبى على الوضوء للكون على الطهاره ، وآخر يفسره بما كان نفس الفعل وهما الغسلتان والمسحتان راجحا بذاته بلا توجه إلى الكون على الطهاره أو غيره من الغايات .

ولكن الحق _ وفاقاً لأهل التحقيق ، بل قد ادّعى عليه الإجماع ، كما عن الطباطبائي ، بل ولا خلاف فيه كما في «كشف اللثام» _ هو كون الوضوء بالمعنى الأول مستحباً قطعاً ، إمّا من جهة كونه احدى الغايات _ كما ادّعى _ أو كونه من

آثار الوضوء بالمعنى الثانى ، وكيف كان فلا بد أن يتوجه الإشكال إلى المعنى الثانى منهما ، فحينئذ يقال : هل الوضوء بنفسه راجحٌ مع قطع النظر عن قصد الكون على الطهاره _ كما عليه السيّد قدس سره فى «العروه» من عدم الاستبعاد ، والحكيم وغيرهما _ أو غير راجح ، بل قد يدعى حرمة وبطلانه كما يظهر من الشيخ الانصارى قدس سره والآملى وغيرهما كما يشير إليه ظاهر كلام الفاضلين والشهيد فى «الذكري» بقولهم : «لو نوى المُحدِث بالأصغر وضوءاً مطلقاً مقابلًا للوضوء للغايات حتى الكون على الطهاره كان باطلاً» . حيث فهم منه الشيخ كون المراد بنفسه راجحاً ، بلا ملاحظه غايه من الغايات ، ولذا حكم بالبطلان وأنه حرام لكونه تشريعاً .

وقد تمسك كل فريق لاثبات مرامه بوجوهٍ ، لا بأس بالتعرض لها ، وبيان ما هو الواصل إليه نظرنا القاصر ، والله هو المعين ، فنقول :

استدل للاول بعده أخبار : مثل الحديث القدسى الذى رواه الديلمى قدس سره فى «الارشاد» : «من أحدث ولم يتوضأ فقد جفانى» . ومثل المرسله المرويه فى «الفقيه» بقوله : «الوضوء على الوضوء نور على نور»^(١) . ومكاتبه أمير المؤمنين عليه السلام لمحمد بن أبى بكر لما ولّاه مصر : «الوضوء نصف الإيمان»^(٢) . وقول الصادق عليه السلام فى خبر السكونى : «الوضوء شطر الإيمان»^(٣) . ومثل قوله عليه السلام فى حديث سعد : «إنّ الوضوء بعد الطهور عشر حسنات»^(٤) .

حيث يفهم من مجموع هذه الأخبار كون نفس الوضوء مطلوباً ومرغوباً ، لا

١- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٨ .

٢- مستدرک وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب أحكام الوضوء الحديث ٨ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٥ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

للكون على الطهارة ، وليس الوضوء إلا الغسلتان والمسحتان ، فهو المطلوب .

وأجاب القائلون بالقول الثاني : بأن المراد من الوضوء في هذه الأخبار هو ماعناه الكون على الطهارة ، ولذلك ترى هذه الأخبار مذيّله بذيل يكون قرينه على كون المراد من الصدر هو الطهارة ، لما ترى من تذييل الخبر الأوّل : بأنه لو توضأ ولم يغسل فقد جفاني ، حيث يدل على أنّ المطلوب هو رفع الحدث ، وتحصيل الطهارة ، لا نفس العمل ، وهكذا ذيل الخبر الثاني : حيث كان في «تطهروا» ، الظاهر كون هو المراد من الصدر .

مضافاً من الانصراف إلى الكون على الطهارة من الأخبار المطلقة ، فيحمل عليه كما أطلق ، وهو واضح . هذا فضلاً عن إمكان الاستدلال لذلك بالتعليل الوارد من ثامن الأئمة عليهم السلام في خبر «العلل»^(١) بقوله : «وإنّما أمر بالوضوء وبدء به لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبار» ، حيث يفهم منه كون تمام المقصود هو الكون على الطهارة ، لا نفس العمل ، كما لا يخفى .

بل قد استدلل لذلك بقوله تعالى : «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^(٢) ، وبقوله تعالى : «فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^(٣) .

ولكن يمكن الخدشه فيهما ، بأن ظاهر التطهير في الآيتين هو الطهارة من الذنوب والرذائل النفسانية ، وذلك بمناسبه الحكم والموضوع ، كما يفهم ذلك من تصدر ما بالتوايين في الأولى ، والمحبة للطهارة باكتساب الفضائل في الثانية .

اللهم إلا أن يقال : إنّ انطباق الكبرى على بعض الأفراد لا يوجب الانحصار ،

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الوضوء ، الحديث ٩ .

٢- سورة البقرة : آيه ٢٢٢ .

٣- سورة التوبة : آيه ١٠٧ .

فكأن الآيه فى صدد بيان أنّ الله تعالى كما يُحبُّ التوايين يحب المتطهرين بأى نوع من الطهاره ، فيشمل بإطلاقه جميع أفرادها من الطهاره الحديثيه والخبيثيه والصفات الرذيله النفسانيه ، فعلى ذلك يتم الاستدلال ، فتكون الآيتان جاريتان مجرى التعليل ، فكأنه جواب عن السؤال : بأن طلب الطهاره وإظهار المحبّه لها هل هو ممدوح أم لا-؟ فيجواب نعم ، لأنّ الله تعالى يحبّ المتطهّرين ، فإطلاقه شامل لجميع أفرادها .

كما يؤيّد ذلك الأخبار الدالّه على استحباب التسميه فى الوضوء وهى : «بسم الله وبالله اللهم اجعلنى من التوايين واجعلنى من المتطهّرين» .

بل قد استدل أيضا للقول الثانى بما ورد فى «أمالى الصدوق» قدس سره عن رسول الله صلى الله عليه و آله : «يا أنس أكثر من الطهور يزد الله فى عمرك ، وإن استطعت أن تكون بالليل والنهار على طهاره فافعل ، فإنك إذا مت على طهاره مت شهيدا»(١).

فحينئذ لا يبعد إمكان الاستدال بما عن «النوادر» للراوندى عن أمير المؤمنين عليه السلام : «كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله إذا باتوا توضؤا أو تيمّموا ، مخافه أن تدركهم الساعه _ أى ساعه الموت _ فيفوتهم ثواب الشهاده من جهه فقد الطهاره» ، حيث يفهم منه مطلوبيه أصل الطهاره ، كما لا يخفى .

والإنصاف أن يقال : إنّه إن فرضنا بأنّ الوضوء بذاته رافع للحدث ومحصل للطهاره ، ولا يحتاج رفع الحدث الحاصل منه إلى القصد كما هو الحقّ الموافق للتحقيق ، فحينئذ لا يمكن التفكيك بين الغسلتين والمسحيتين فى الخارج مع قصد القربه ، ووجود الطهاره برفع الحدث ، فيكون ذلك من الأسباب التوليديه

القهرية ، سواء كان ملتفتا إلى حصول أثره أم لا .

وحيث كان الأمر كذلك فلا يبعد أن يقال إنَّ المطلوب الأولى للشارع هو حصول الطهاره للعبد ، كما ترى حسن الاستدلال لذلك في كلام الإمام على بن موسى الرضا عليه السلام ، إلاّ- إنّه لما كان ذلك أثر الزوم وغير المنفك عن الغسلتين والمسحيتين مع قصد القربه لذا قد يعبر في الأخبار بما يدلّ على حسن التوضي وذلك لقوله عليه السلام : «الوضوء نور على نور وهو شطر الإيمان أو نصف الإيمان» . فلهذا لا يبعد دعوى محبوبيه العمل من جهة محبوبيه حصول الطهاره ، من باب محبوبيته المقدمه بواسطه ذبيها ، فلا يمكن فرض حصول العمل مع قصد القربه ، ولا يحصل معه الطهاره ، حتى يقال إنّه مضافا إلى عدم كونه مستحبا كان حراما تشريعا كما في كلام الشيخ الأنصاري قدس سره .

وجوب الغسل نفسى أم غيرى؟

ثبت من ذلك أنّ العمل مستحبّ أى محبوب بواسطه محبوبيه الأثر المترتب عليه وغير المنفك عنه ، وهو الطهاره ، فحينئذٍ ينتج صحه ما قاله الحكيم قدس سره أنّه لو أتى بالوضوء غافلاً عن قصد الكون على الطهاره بداعى محبوبيه العمل كان ومستحبا ، ولعله هو مراد صاحب «مصباح الفقيه» فالاستحباب للوضوء بذلك المعنى أمرٌ مقبول ووجيه .

نعم ، يشكل ذلك لمن زعم : أنّ رفع الحدث لا يتحقّق إلاّ بالتيه ، لأنّه حينئذٍ إن لم يقصد من العمل الكون على الطهاره ، لم يتحقّق رفع الحدث ، فاستحباب نفس العمل حينئذٍ لا- وجه له ، لأنّ المفروض عدم ترتب أثر على العمل خارجا ، واستفاد محبوبيه نفس الغسلتين والمسحيتين مع قصد القربه ، ولو مع عدم ترتب أثر عليه من تلك الأخبار ، مشكل جدّا .

والواجب من الغسل ما كان لأحد الأمور الثلاثة ، أو لدخول المساجد أو لقراءه العزائم إن وجبا (١).

(١) لا يخفى أنّ الظاهر من كلام المصنّف _ كما عليه عددٌ من الفقهاء كما عن الحلّي والمحقّق والكركي ، والشهيد بل أكثر المتأخرين ، كما في «جامع المقاصد» بل هو المشهور مطلقا كما في «الحدائق» _ كون وجوب الغسل من الجنابه والحيض والنفاس وغيرها غيريا لا نفسيا ، خلافا لعدد آخر من الفقهاء ، حيث ذهبوا إلى الوجوب النفسى ، كما نسب ذلك لابن شهر آشوب ، وابن حمزه فى «الوسيله» والعلامة فى «المنتهى» و«التحرير» و«المختلف» والراوندى والأردبيلى ، وصاحب «المدارك» و«الذخيره» و«الكفايه» وغيرهم .

نعم قد نسب التوقف فى ذلك أيضا إلى المحقق المذكور فى مبحث الغسل ، كما فى «مفتاح الكرامه» و«القواعد» و«التذكره» و«النهايه» للعلامة ، بل هو ظاهر الأردبيلى فى «آيات الأحكام» ، ومولانا المجلسى على ما نقل عنه ، فصارت الأقوال حينئذٍ ثلاثه ، فلا بأس بالإشاره إلى وجوه التى استدللّ بها كل قوم ولو بما يمكن الاستشهاد لهم ، وإن لم يتمسكوا به ولم يشيروا إليه ، وثمّ نسوق البحث إلى كلّ غسل مستقلاً ، حتّى ينظر فى أدلته فى الجملة ، وإن كان يمكن أن نوكل بعض مباحثها إلى المحلّ المناسب لكلّ غسل ، فنقول وبالله الاستعانه :

أمّا غسل الجنابه : فقد تمسك واستدلّ أو يمكن أن يستدلّ لوجوبه النفسى بأمر :

الأول : بالآيه وهى قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ . . .

وإن كنتم جُنُبًا فاطَّهروا» (١) بكون الواو للاستئناف ، فصارت جملة مستقلة ، أو عاطفه عطفا على جملة شرطيه «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» ، فحيثُ تدلُّ على وجوب تحصيل الطهارة عند حصول الجنابه ، سواء ترتبت عليه غايه من الغايات الواجبه أو لا .

هذا ، ولكنه مخدوش أولاً : بأن التصدير بقوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» يفهم منه العرف أن تحصيل الطهارة كان لأجل الصلاة ، كما أن ذيلها أيضا الذى كان مربوطا بالتيميم متعلق بكلا الأمرين من الضوء والغسل ، ولا إشكال فى كون الوضوء للصلاة وكذلك يكون الغسل والتييم ، لوحده السياق ، لوضوح عدم المتاننه فى جعل الجملة المعترضه المستقله للغسل فى وسط الآيه بين الضوء والتييم المفروض كونهما متعلقين للصلاة فتكون قوله : «وإن كنتم» عطفا على «فَاعْبُدُوا» لا على قوله «إِذَا قُمْتُمْ» حتى لا تدل على المطلوب ، خلافا لصاحب «مستند الشيعة» حيث ذكر الاحتمالين ولم يعين أحدهما ، فراجع .

فحيثُ لو لم نقل بدلاله الآيه على الوجوب الغيرى الشرطى للغسل ، كما هو الظاهر ، غايته دلالتها على أصل الشرطيه ، بأن الصلاة شرطها هو الطهارة من الجنابه أيضا ، فيكون ساكتا عن حكم نفس الغسل من الوجوب والاستحباب ، بل يكون فى ذلك تابعا لحكم الصلاة ، كما قلنا ذلك فى الوضوء أيضا .

لكنه مخدوشٌ بأنه لو لم نقل بوحده السياق ، وما سياتى من المؤيّدات على الوجوب الغيرى ، لما كان لذكر دلالاته على بيان الشرطيه وجه ، لأنها جملة مستقلة ، وظهور الأمر فى الوجوب النفسى واضح .

بل قد يؤيد ما ذكرنا آيه أخرى وارده فى الجنابه ، وهو قوله تعالى : «يا أيها

الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» (١) حيث تكون دلالتها على كون الجنابه مانعه من الدخول فى الصلاة وشرطها الغسل ، أى باعتبار كون المشى إلى مواضع الصلاة هى المساجد ، أى لا تتوجهوا مع الجنابه إلى المساجد للصلاة ، إلا أن تكونوا عابرين أو مجتازين ، هذا هو أحد المعنيين .

والآخر : أن يكون المراد بأن الدخول فى الصلاة من شرطها الغسل عن الجنابه ، إلا أن يكون مسافرا لا يقدر على ذلك ، حيث أنه يتيمم حينئذ فيكون المراد من قوله : «عابري سبيل» أى يكون مسافرا .

وفى «مجمع البيان» أن الأول أقوى ، لأن معنى الثانى يوجب التكرار فى ذيل الآيه من بيان حكم التيمم .

ولكن الظاهر اقوائيه الثانى ، لأنه لم يتعرض بصدرها حكم وجوب التيمم ، بل كان متعزضا لوجهه عدم وجوب الغسل فقط ، وأما كون وظيفته التيمم أولا ؟ فهو استفاد من ذيلها فلا يكون تكرار .

وكيف كان ، فدلالتها على كون وجوب الغسل للصلاة واضحه _ كما أن الدلاله فى الآيه الاولى كانت أوضح _ فاستفاد الوجوب النفسى من الآيتين _ كما احتمله بعض ويظهر من كلماتهم _ مشكلا جدا .

بل قد يؤيد بما ورد فى ذيل الآيه الوارده فى سوره المائده وهى قوله تعالى : «ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» الآيه ، لوضوح أن الحكم بالوجوب النفسى _ حتى بنحو الموسع _ كان أصعب ، خصوصا مع احتمال الفوت بحصول الموت فى كل ساعه ، وهذا بخلاف ما لو كان مستحبا فى

نفسه وبذاته ويجب لغايه واجبه فهو أسهل بمراتب من الوجوب النفسى .

الثانى : مما استدل به للوجوب النفسى بطوائف من الأخبار :

طائفه منها : تدل على ذلك ، لما يشمل اطلاق لفظ الواجب أو الوجوب أو الفريضه على غسل الجنابه ، كما ترى ذلك فى مثل ما روى عن أبى الحسن موسى ابن جعفر عليه السلام فى حديث قال : «غسل الجنابه فريضه» (١) .

ومثله خبر سماعه عن الصادق عليه السلام : «غسل الجنابه واجب ، وغسل الحائض إذا طهرت واجب ، وغسل المستحاضه واجب . . .» (٢) الحديث .

ومثله حديث مرسل يونس عن بعض رجاله عن الصادق عليه السلام قال : «الغسل فى سبعة عشر موطناً ، منها الفرض ثلاثه» . فقلت : جعلت فداك ما الفرض منها ؟ قال : «غسل الجنابه ، وغسل من مس ميتاً ، والغسل للاحرام» (٣) حيث دل ظاهر الخبرين على وجوب الغسل نفسياً لا غيرياً ، كما هو واضح .

وطائفه أخرى من الأخبار : ما تمسّكوا بكون الغسل يترتب على التقاء الختانيين ، أو على الإنزال ، أو على الدخول أو الجنابه ، وذلك مثل خبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال : «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأه ؟» فقال : «إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم» (٤) . وحديث ابن بزيع عن الرضا عليه السلام فى حديث : «متى يجب الغسل ؟ فقال : إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» الحديث (٥) .

- ١- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
- ٢- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .
- ٣- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .
- ٤- وسائل الشيعه : الباب ٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
- ٥- وسائل الشيعه : الباب ٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

وخبر عبيد الله الحلبي قال : «سألت أبا عبد الله عن المفخذ عليه غسلٌ ؟ قال : نعم إذا أنزل» (١).

وأمثال ذلك كثيره في الأخبار .

وجه الدلالة : أنه قد علق وجوب الغسل على هذه الأمور ، بلا اشاره إلى جهة اخرى يكون الغسل شرطا لها ، فظهر أنّ وجوبه نفسى .

وطائفة اخرى : هي الأخبار الدالة على تغسيل الميت جُنبا ، بل وجوب نيه غسل الجنابه له أيضا ، لخروج المنى عنه بالموت ، فيفهم من ذلك وجوب الغُسل ولو لم يترتب عليه شيء من الغايات ، كما هو كذلك في الميت ، كما في خبر عبد الرحمن بن حمّاد ، قال : سألت أبا ابراهيم عليه السلام : «عن الميت لم يُغسَلْ غُسل الجنابه فذكر حديثا فيه : فاذا مات سالت منه النطفه بعينها ، يعنى التى خلق منها ، فمِنْ ثَمَّ صار الميت يُغسَلْ غُسل الجنابه» (٢) .

ونظير ذلك كثير في ذلك الباب ، فلا نذكره خوفا من الاطاله .

وجه الاستدلال : أنه له لم يكن واجبا نفسيا ، يحكم بتغسيل الميت ، ولم يكن حكمه إلا من جهة ان الجنابه موجهه لوجوب الغسل ، ولو لم يكن الغير عليه واجبا كما هو كذلك في الميت .

بل وخبر عيص ، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : الرجل يموت وهو جنب ؟ قال : يغسل من الجنابه ثم يُغسَلْ بعد غُسل الميت» (٣) .

وغيره من الأخبار الواردة في هذا الباب من الحكم باتيان غسل الجنابه ، غايه

١- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧ .

الأمر كفايه غسل واحد عن الغسلين من غسل الجنابه وغسل الميت ، بل يكفي أكثر من ذلك من الحيض والنفاس أيضا ، كما لا يخفى لمن راجع الأخبار .

بل قد يستدل بصحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام : الرجل يواقع أهله أينام على ذلك ؟ قال : الله يتوفى الأنفس فى منامها ولا يدري ما يطرقه من البليئه ، إذا فرغ فليغتسل» (١) الحديث .

وجه الاستدلال : أنه لو لم يكن واجبا نفسيا لما يحكم بذلك ، فحيثُ أمر بالغسل خوفا من درك الموت وهو جنبٌ ، يفهم منه الوجوب النفسى .

الثالث : حكم الفقهاء بوجوب إتيان الغسل قبل وقت الواجب الموقت كالصوم ، من أن الواجب الذى هو ذو المقدمه مالم يدخل الوقت لم يجب ، فكيف يكون وجوب مقدمته وهو الغسل قبله ؟ فليس هذا إلا من جهه كونه واجبا نفسيا . بل قد استدل الحكيم قدس سره بخبر معاذ أيضا حيث سأل الصادق عليه السلام : «بالدين الذى لا يقبل الله غيره من العباد ؟ فأجاب عليه السلام وعدّ امورا منها : والغسل من الجنابه» (٢) .

هذه جمله ما استدل بها فى الوجوب النفسى للغسل من الجنابه .

ولكن الانصاف عدم تماميه شىء منها لاثبات الوجوب النفسى قطعا ، فلا بد من التعرض لكل واحد منها بالخصوص ومناقشتها . فنقول وبالله الاستعانه :

أما الجواب عن الطائفة الأولى من الأخبار فيمكن أن يقال :

أولاً- : إطلاق الفريضة على غسل الجنابه ، كان باعتبار ان وجوبه قد ذكر فى القرآن ، إذ قد يطلق الفريضة على ذلك وما قبله هو وجوب السنه ، أى كان

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ٣٨ .

وجوبه قد بلغنا بواسطة سنته صلى الله عليه وآله لا عن طريق القرآن ، كما يشهد لذلك خبر حسين بن النضر الأرمنى قال : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن القوم يكونون فى السفر ، فيموت منهم ميتٌ ومعهم جنبٌ ، ومعهم ماءٌ قليل قدر ما يكفى أحدهما ، أيهما يبدء به ؟ قال : يغسل الجنب ويترك الميت ، لأنّ هذا فريضه وهذا سنه» (١).

وفى «وسائل الشيعة» فى ذيله : المراد بالسنة ما علم وجوبه من جهة السنه ، وبالفرض ما علم وجوبه من القرآن ، كما عن الشيخ الطوسى فى ذيل حديث سعد بن أبى خلف (٢) فيحمل الفريضه فى المورد على ذلك لا بمعنى الوجوب النفسى .

لا- يقال : كيف يمكن أن يحمل عليه ، مع ملاحظه انضمام غسل الحيض والاستحاضه مع غسل الجنابه فى الأخبار ، مع عدم وجودهما فى القرآن مثل غسل الجنابه .

لأننا نقول : أما غسل الحيض فقد أتى حكمه فى القرآن بقوله تعالى : «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٌّ فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ فَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» الآية (٣) .

وجه الاستدلال: هو النهى عن المقاربه حتى يطهرن ، بناء على معنى الغسل لا النقاء فقط ، فينضم ذلك مع وجوب المجامعه فى كل أربعة أشهر ، فينتج وجوب الغسل عليها عند حصول المقاربه ، وهو المطلوب .

وأما غسل الاستحاضه الذى يكون فى صوره كثرتها ، لا يبعد أن تكون هى

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ١١ .
 - ٣- سورة البقره : آيه ٢٢٢ .

مرتبته ضعيفه للحيض ، كما يشعر بذلك مادّه اشتقاقها ، حيث تكون مأخوذه من مادّه الحيض ، فعليه يدخل في الآيه بعمومها بنحو الإجمال ، فعليه يمكن أن يكون المراد من الوجوب في بعض الأخبار هو هذا المعنى ، بقرينه تلك الأخبار ، مضافا إلى عدم وجود إطلاق الفريضة عليهما حتى نحتاج إلى تأويل .

وثانيا : إنه لا- يمكن إرادته الوجوب النفسى فى غسل الجنابه ، لاقتترانه بمثل غسل الحيض والاستحاضه ، حيث قد ادعى فى «الجواهر» الإجماع _ بكلا- قسميه من المحصل والمقول _ على عدم الوجوب النفسى فى المحيض ، ففى الاستحاضه يكون بطريق أولى ، فكيف يمكن الافتراق بين جزئين من جمله واحده ، من الحكم بالوجوب النفسى فى واحد دون الآخر ، وهو واضح .

هذا بخلاف ما لو حمل على الوجوب الغيرى ، حيث يصح فى تمام الأقسام من الجنابه والحيض والاستحاضه ، كما لا يخفى .

وستزيد توضيحا لهذا الإشكال انضمام غسل مس الميت والاحرام فى مرسله يونس إلى غسل الجنابه ، مع القطع بعدم وجوب غسل الاحرام حتى فى الحجّ الواجب ، كما هو واضح ، فلا بد له من تأويل آخر .

وثالثا : يمكن أن يكون إطلاق الوجوب عليه محمولاً على العهد الذهني فى الخارج ، من كونه شرطا لمثل الصلاة ، كما قلنا بمثل ذلك فى الوضوء ، فيساعد ذلك على الوجوب الغيرى لا النفسى ، أو كان الوجوب والواجب بمعناه اللغوى ، وهو الثبوت واللزوم ، لا الوجوب الاصطلاحى الفقهي كما أشرنا إليه فى باب الوضوء .

وهذا الجواب يمكن اسراءه إلى الطائفة الثانيه من الأخبار ، حيث أنّ الغسل قد تعلق على الادخال أو الانزال أو غيرهما ، فالحكم بالوجوب كان بمعنى الثبوت أو اللزوم ، أى ثبت ذلك بهذه الأسباب ، كما يثبت لذلك بالنسبه إلى المهر والرجم الموجودان فى خبر محمّد بن مسلم ، أى قد ثبت المهر والرجم ان كان

الدخول مع الاجنبيه . فضلاً عن أنّ هذه الأخبار هي في صدد بيان أصل إثبات حكم الغسل بهذه الأمور ، أما كون وجوبه نفسياً أو غيرياً فخارج عن لسان الدليل ، أى أن الدليل ليس في صدد بيانه كما هو واضح لمن أنصف وتأمل فيها .

أما الجواب عن الطائفة الثالثة من الأخبار : هو أنّ الخطاب في ذلك متوجه إلى الغاسل والولى لا- إلى الميّت الجُنُب ، حتى يستفاد منه الوجوب النفسى لعروض الجنابه على من عرض له ذلك ، فلا منافاه بين أن يكون التغمسيل للميّت الجنب واجبا على الغاسل دون من كان جنباً حياً ، كما هو مفروض البحث .

مضافاً إلى أنّه كيف ينتقل التكليف بوجوب غسل الجنابه بوجوب نفسى من الميّت إلى الغير ، بل هو وجوب مستقلّ على حده متوجه إلى الغاسل .

مضافاً إلى أنّه لم يفتِ أحد من الفقهاء فى ذلك بوجوب غسل الميّت غسلًا آخر بعنوان الجنابه ، بل يكفى غسله الذى كان واجبا لكل ميت عن ذلك .

وأما كون عله وجوب تغميله بهذه الجهة ، كما أشير إليها فى بعض الأخبار ، وهو أمر آخر ، لإمكان أن يكون بواسطه أنّه عرج إلى لقاء الله فأراد الله تعالى طهارته عن كل دنس وقذاره ، وهو غير مرتبط بالجنب الحى ، الذى لا يقصد ذلك ، لعدم كون فى وقت واجب شرطه الطهاره ، ولا فى حال يريد لقاءه تعالى ، فلا يبعد القول حينئذٍ بحسن ذلك ومحبوبيته بنحو الاستحباب ، لا الوجوب النفسى .

كما أنّه يمكن الجواب عن صحيح عبد الرحمن : بأنه لم يسمع عن أحد من الفقهاء الحكم بوجوب غسل الجنابه بعد الفراغ ، فلا يكون معمولاً به عند الأصحاب ، ولكن ذلك لا ينافى حملة على الاستحباب ومطلوبيه الغسل بنفسه ، كما قد يشعر ذلك بيان التعليل الوارد بقوله : «لا يدرى ما يطرقة من البليته» ، حيث يستظهر منه كون ذلك ترغيباً وتحريكاً على استعجال ذلك ، فهو مما لا يُنكر كما لا يخفى .

كما يشهد خلافه في صحيحتي سعيد الأعرج ، وسماعه(١) حيث أجاز تأخير الغسل إلى بعد النوم وعند اليقظه ، فراجعهما .

وأما الجواب عن الدليل الثالث فلأننا نقول : وجوب الغسل فيما قبل وقت الواجب في مثل غسل المستحاضه الصائمه لصوم غدها ، حيث يجب قبل دخول وقت الصوم وهو طلوع الفجر ، يمكن أن يكون بأحد من الأمور الأربعة :

إمّا على نحو ما قاله صاحب «الفصول» في الواجب المعلق من كون الوجوب حاليا والواجب استقباليا ، فيترشح من ذلك الوجوب وجوباً لتلك المقدمه .

أو يقال : بكون وجوبه بواسطه حكم العقل بذلك ، لأنّه يحكم فيما يعلم تقويت الواجب لو لم تحصل مقدمته قبل دخوله بوجوب إتيان المقدمه قبل الوقت .

أو يقال : بما احتمله صاحب «الكفايه» قدس سره بأنه إذا علمنا من دليل الخارج وجوب إتيان هذه المقدمه قبل الوقت ، فيكشف بطريق إلاّن بأن وجوب في هذا المورد بخصوصه يكون واجبا غيريا شرعيا ، بوجوبٍ حالي ، لاستحاله وجوب المقدمه قبل وجوب ذيهما .

أو يقال : بما احتمله صاحب «الكفايه» _ على ما أظنّ _ وهو منسوب إلى صاحب «المدارك» قدس سره بكون الوجوب في ذلك وجوبا نفسيا ، كأنه هو واجب برزخى بين وجوب الواجب النفسى الذى يقول به القائل ، وبين الوجوب الغيرى .

فمع وجود إحدى هذه الاحتمالات ، لا وجه للحمل على كون وجوب الغسل قبل الوقت واجبا نفسيا ، كما لا يخفى . هذا تمام الكلام فى أدلّه الوجوب النفسى .

والآن نشرع فى بيان أدلّه من ذهب إلى كون وجوبه غيريا وهذا كما هو المشهور بل عن «السرائر» دعوى اجماع المحققين من الأصحاب عليه ، وعن

«الذكرى» نسبته إلى ظاهر الأصحاب ، وعن المحقق أنّ عليه فتوى الأصحاب .

فمن الأدلّة : الآيتان اللتان قد عرفت دلالتهما على الوجوب الغيرى ، لا سيما الآية المذكوره فى سورة النساء ، حيث لا يرد عليها ما أورده الآملى قدس سره على الآية الأولى من عدم دلالتها على الوجوب الغيرى ، ولا تنفى الوجوب النفسى ، لما قد عرفت دلالة الثانية على كون وجوبه للصلاه واضحه ، فبضميمه عدم دليل يدل على الوجوب النفسى ينتج انحصار الوجوب فى الوجوب الغيرى ، كما يساعده الاعتبار أيضا .

ومنها : خبر زراره عن الصادق عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه ، ولا صلاه إلا بطهور»(١) .

حيث يظهر منه _ بناءً على شمول إطلاق لفظ الطهور للغسل أيضا ، بل قف يكون شموله بالأولويه ، لأنه إذا وجب تحصيل الطهاره عن الحدث الأصغر فى الوقت للصلاه فعن الحدث الأ-كبر يكون بطريق أولى _ أنّ وجوب الغسل والوضوء يكون بواسطه وجوب الصلاه ونظائرها ، كما يدل عليه ذيله .

فبانضمام ما ذكرنا آنفا من عدم الدليل على الوجوب النفسى ، يتم الاستدلال كما لا يخفى . بل لولا ذيله لأمكن القول بأنه يدل على وجوب الطهور بعد دخول الوقت دون قبله ، بدون التعرض لغيريته ، فيمكن عدّه نفسياً ، لكنه مدفوع بوجهين :

الأول : على هذا التقدير يلزم التفصيل فى الوجوب النفسى بكونه كذلك فى الوقت دون غيره ، وهو مخالف للاجماع المركب ، لأن الفقهاء بين قائل بالوجوب النفسى مطلقا وعدمه مطلقا فلا قائل بالتفصيل .

الثانى : بناء عليه يشمل الطهور للوضوء قطعاً ، مع أنّه لا قائل بالوجوب

النفسي فيه في الوقت وخارجه .

فالقول بالجوب النفسي يكون غير معمول به عند الأصحاب ، بخلاف حملة على الوجوب الغيرى ، إذ هو خال عن الإشكال .

ومنها : خبر عبد الله بن يحيى الكاهلى قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة يجامعها الرجل فتحيض وهى فى المغتسل فتغتسل أم لا ؟ قال : قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل» (١) .

فان النهى عن الاغتسال معللاً بأنه جاءها ما يفسد الصلاة ، يدل على ارتباط الغسل بالصلاة ، وذلك لوضوح أنه لو لا الارتباط لما حسن التعليل بذلك بل قد علل بأمر آخره . فما أورده الآملى قدس سره من إمكان أن يكون المنع عن اغتسال الحائض ، لعدم تمكنها منه لحدث الحائض لا لكون وجوب الغسل عليها غيريا ، غير وارد . لأنه على أى تقدير يدل على عدم الوجوب النفسى فى حال الحيض ، ولو لعله وجود حدث الحيض .

ونحن نضيف إليه عدم الوجوب النفسى لغير حال الحيض أيضا ، لعدم القول بالفصل فى الوجوب النفسى بين حال الحيض وغيره ، فيتم المطلوب .

فتوهم أن النهى يدل على عدم الجواز مدفوع ، بأن النهى المتعقب للأمر يفيد الجواز ، كما يكون كذلك للأمر المتعقب للنهى ، فيفهم أنه يجوز عليها الإتيان بغسل الجنابه فى حال الحيض أيضا كما يجوز لها تركه ، كما يدل على ذلك خبر عمار الساباطى ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : سألته عن المرأة يواقعها زوجها ثم تحيض قبل أن تغتسل ؟ قال : «إن شاءت أن تغتسل فعلت ، وإن لم تفعل فليس

١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

عليها شيء ، فإذا طهرت اغتسلت غسلًا واحداً للحيض والجنابه»(١).

مع أنه على ما ذكره الآملي يلزم كون النهى إرشادياً ، فكأنه أراد من النهى بأنه لا تقدر على الإتيان ، فينأى ما قد عرفت صراحه خبر عمّار على الإمكان والجواز .

ومنها : الأخبار الكثيرة التي وردت لبيان وجوب غسل الجنابه للصوم قبل الوقت بحيث لو ترك الغسل متعمداً من غير عذر وجب عليه قضاء الصوم ، كما ترى في أخبار الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم في «وسائل الشيعه» .

بل قد يستفاد الوجوب الغيرى من صراحه بعض الأخبار ، من الحكم بالغسل ثم الصلاة والصوم ، كما فى خبر ابن رئاب ، قال : سئل أبو عبدالله وأنا حاضر ، عن الرجل يجنب بالليل فى شهر رمضان فينام ولا يغتسل حتى يصبح ؟ قال : «لا بأس يغتسل ويصلى ويصوم»(٢) .

ومثله خبر إسماعيل بن عيسى فى حديث عن الرضا عليه السلام : عن رجل أصابته جنابه فى شهر رمضان . . . إلى أن قال : «يغتسل إذا جاءه ثم يصلى»(٣) .

حيث حكم بعد المجيء إلى الماء بالغسل ثم أمر بالصلاه .

والحاصل : إن الأخبار الدالة على الوجوب متواتره ، ولذلك ترى القول بالوجوب الغيرى حتى عمن قال بالوجوب النفسى فى غسل الجنابه ، كما ادعاه الآملى قدس سره وصاحب «الجواهر» . بل قد عرفت أنه موافق للأصل إذا فرض وجوب للغير المشروط بالغسل ، وترددنا أن وجوبه غيرى فقط ، أو هو مع الوجوب النفسى ، فالأصل يقتضى الغيرى ، لأنه القدر المتيقن ، كما أن أصل

١- وسائل الشيعه : الباب ٤٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١٣ من ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ١٤ من ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٢ .

البراءة يقتضى نفى أصل الوجوب لو لم يكن الغير المشروط به واجبا ، كما إذا كان فى خارج الوقت . هذا كله بعد فرض عدم وجود إطلاق يقتضى أصل الوجوب ، كما هو المفروض فى المقام ، فهذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

فثبت من جميع ما ذكرنا ان الوجوب فى غسل الجنابه غيرى ، وليس له وجوب نفسى . ولا يخفى عليك أن القائل بالوجوب النفسى ملتزم به مع الوجوب الغيرى ، أى لا ينفى شرطيه غسل الجنابه للصلاه والصوم ، كما تدل على ذلك مراجعه كلماتهم فى هذا الباب ، ولكن قد عرفت عدم تماميه أدله الوجوب النفسى ، فلا يبقى حينئذ إلا الوجوب الغيرى وهذا هو المدعى المطلوب فى غسل الجنابه .

بقية الأغسال الواجبه

وأما غسل الحيض والنفاس والاستحاضه : فلا إشكال فى وجوب الأغسال الثلاثه للصلاه والصوم ، فتكون واجبا غيريا ، وإن لم يتعرض القدماء من الفقهاء لشرطيه غسل الحيض والنفاس للصوم ، ولكنه هو المستفاد من الأخبار قطعا وسيأتى توضيح ذلك بعد إن شاء الله تعالى . والظاهر الموافق للمهشور _ بل كاد أن يكون اجماعا ، لعدم مشاهدته الخلاف فى ذلك ، إلا عن العلامة فى «المنتهى» واحتمال القوه فى ذلك عن صاحب «المدارك» _ كون غسل الحيض واجبا غيريا فقط ، لا غيريا ونفسيا كما ادّعاه العلامة ، فاحتمال وجود الخلاف فيه كما عن «الذكري» بعيد وضعيف . بل قد ادّعى فى «المصاييح» نفى الخلاف فيه ، بل الإجماع قائم كما عن المحقق الثانى والشهيدى والعلامة فى «نهايه الاحكام» على الوجوب الغيرى فقط ، ومثله غسل النفاس لوجود الإجماع على الاشتراك بينهما فى كثير من الاحكام ، فإذا ثبت الإجماع على عدم وجوبه فى الحيض فالنفاس يكون كذلك بطريق أولى .

مضافا إلى عدم وجود قائل بالوجوب النفسى فى النفاس والمستحاضه ،

فدعوى الإجماع على عدم الوجوب النفسى فيهما يكون بلا إشكال ، فالأولى صرف الكلام عن ذلك وعدم الاطاله فيه ، وإحاله تفصيل الكلام فى كون الغسل فى الحيض شرطاً فى تمام الخمسه المذكوره فى كلام المصنف ، أو يكفى النقاء عن الدم فى مثل الدخول فى المساجد وقراءه العزائم _ كما ذكر احتمالاه فى «المدارك» عن بعض وقواه ، غايته جعل قول المشهور هو الأقرب إلى محلّه ، وخلصته قوه كلام المصنف كما عليه المشهور لو لم يكن اجماعيا .

وأما غسل مسّ الميت : فنبحث عنه من خلال عدّه أمور :

الأمر الأوّل : فى وجوبه : لا- إشكال فى كونه واجبا ، كما عليه المشهور ، بل كاد أن يكون اجماعيا ، كما ادعى ذلك الشيخ قدس سره فى «الخلافا» ، ولم يخالف فى وجوبه إلاّ السيّد المرتضى قدس سره . نعم نسب الوقف إلى «الوسيله» و«المراسم» ، ولكن الشيخ الانصارى قدس سره قد نقل عبارته «الوسيله» بحيث تدل على الوجوب . وكيف كان ، فإن حكم الوجوب مسلّم بين الفقهاء قديما وحديثا ، فلا يحتاج إلى مزيد بيان .

الأمر الثانى : أن الوجوب فيه هل هو نفسى أو غيرى ؟

والظاهر هو الثانى ، كما عليه المشهور ، بل لم يعرف فيه خلاف إلاّ عن صاحب «المدارك» قدس سره حيث قد توقف فيه ، واحتمل أن يكون وجوبه نفسيا كغسل الجمعه والاحرام عند من أوجبهما . ثمّ قال : نعم إن ثبت كون المس ناقضا للوضوء اتجه وجوبه للامور الثلاثه ، إلاّ أنّه غير واضح ، انتهى .

وفى «الجواهر» قال : قد تبعه فى ذلك بعض متأخرى المتأخرين . ثمّ قال : مؤيدا له وهو صحيح الحلبى ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «أنه سئل رجل أمّ قوما فصلّى به ركعه ثمّ مات . قال : يقدّمون رجلاً آخر ويعتدون بالركعه ، ويطرحون

المَيِّت خلفهم ويغتسل من مسّه» (١).

وإن أشكل في دلالتة ، من عدم صراحته ، وإمكان أن يكون الاغتسال مندوبا ، لكون المَيِّت حينئذٍ لم يبرد جسمه . إلا أن الانصاف عدم دلالتة رأسا على فرض المسألة ، إذ ليس المراد من طرحهم للمَيِّت خلفهم ، هو مسّه لهم له حتى يتم ما قاله صاحب «الجواهر» ، بل المراد هو أن يتركوا المَيِّت ، ويستمرّوا في صلاتهم ، غاية الأمر لما كان مقتضى المقام السؤال عن حكم مسّه ؟ قال : يغتسل ، فلا ينافى أن يكون بمعنى الوجوب إذا كان باردا ، كما لا ينافى أن يكون مسّه ناقضا للوضوء إن قلنا به ، فحمل الاغتسال _ فيه _ مع كونه الجملة فعلية وظاهره في الوجوب _ على الاستحباب كما فعله في غايه الضعف ، كما هو واضح لمن تأمل .

كما يؤيد ما ذكرنا ما في الخبر الذي رواه الطبرسي في «الاحتجاج» وهو مطابق لمضمون الخبر السابق و هو: في حديث عن صاحب الأمر _ عجل الله فرجه _ خرج إلى محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري ، حيث كتب إليه : «روى لنا العالم عليه السلام أنه سُئِلَ عن إمام قوم يُصَلِّي بهم بعض صلاتهم ، وحدثت عليه حادثه ، كيف يعمل مَنْ خلفه ؟ فقال : يؤخر ، ويتقدم بعضهم ، ويتم صلاتهم ، ويغتسل مَنْ مسّه .

التوقيع: ليس على من مسّه إلا غسل اليد ، وإذا لم تحدث حادثه تقطع الصلاة تتم صلاته عن القوم» (٢).

حيث أنّ الإمام عليه السلام بين كلام العالم (أى موسى بن جعفر عليه السلام) من أنّ المراد من يغتسل مَنْ مسّه هو غسل اليد لا الغسل المتعارف ، وذلك لعله لما احتمله صاحب «الجواهر» هو كون بدنه حارا ، كما هو المتعارف في المَيِّت حين موته

١- وسائل الشيعة : الباب ٤٣ من أبواب الجماعه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب غسل المس، الحديث ٤ .

حيث لا يكون بارداً ، فلا يجب على الماس الغسل . وأما غسل اليد يمكن أن لا يكون واجبا ، فيكون المعنى هكذا : إن أراد الماس أن يفعل شيئا ليس على الماس إلا غسل اليد لئلا يضره الطبع عن ملامسه الحى يده مع الميئ ، فلا يكون مرتبنا بما نحن بصدده ، كما لا يخفى .

وأما الاستدلال على كونه واجبا غيريا ، مضافا إلى دعوى الإجماع فبأمر :

الأول : أصالة البراءة عن الوجوب فى الوقت قبل فعل ما يشترط فيه الطهاره أو بعده ، أو كان قبل الوقت ، كما عرفت مثله فى مبحث غسل الجنابه .

وثانيا : أصالة الاشتغال والاحتياط ، لاحتمال عدم رفع التكليف بالنسبه إلى المشروط به لو أتى به بغير هذا الغسل ، فالشغل اليقيني يقتضى فراغه يقينا ، وهو يكون باتيان الغسل بعنوان الوجوب الغيرى ، أو أن الوجوب الغيرى هو المتيقن ، فلا بد من الفراغ منه باتيانه كذلك .

وثالثا : بالمحكى عن «فقه الرضا» عن الرضا عليه السلام : «وإن نسيت الغسل وذكرته بعد ما صليت ، فاغتسل وأعد صلاتك» (١)

حيث يفهم منه كون الغسل المتحقق من المس واجبا للصلاه .

وليس عندنا دليل صريح على كونه شرطا إلا هذا الحديث ، لأن الأخبار مع كثرتها فى هذا الباب جاءت لأصل وجوب الغسل ، ولا صراحه فيها على كونها للصلاه . فبانضمام هذا الحديث ، مع الخبرين فى بيان العله لغسل مس الميئ ، مثل روايتى الفضل بن شاذان ومحمّد بن سنان عن الرضا عليه السلام : «إنما أمر من يغسل الميئ بالغسل لعله الطهاره مما أصابه من نضح الميئ ، لأن الميئ إذا

١- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب غسل المس ، الحديث ١ .

خرجت منه الروح بقي أكثر آفته» (١).

وزياده في الثانيه وهى : «فلذلك يتطهر منه ويطهر» .

ويفهم منهما أنّ المس موجبٌ لحصول قذاره معنويه فى بدن الماس ، لا ترتفع إلاّ بالغسل خاصه ، أو هو مع الوضوء لو اشترطناه معه ، كما أنّه كذلك يفهم من الأمر بالغسل للثوب والبدن الملاقى للنجاسه ، أنّ الغسل يصير واجبا للصلاه المشروط بالطهاره ، هكذا يكون فى المقام أى يفهم من قبيل هذا السياق كون الوجوب غيريا .

ورابعا : ممّا فى خبر زراره عن الصادق عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه ولا صلاه إلاّ بطهور» (٢) .

حيث أنّه بالمفهوم يدلّ على عدم وجوب إحداث الطهور قبل الوقت للمكلف ، بل يعدّ الملاك وجوب إحداث الطهور بأى قسم منه حين دخول الوقت ، وليس ذلك إلاّ للصلاه ، كما يشير إليه ذيله بقوله : «لا صلاه إلاّ بطهور» .

خامسا : بخبر شهاب بن عبد ربه ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يغسل الميّت ، أو من غسّل ميتا له أن يأتى أهله ثمّ يغتسل ؟ فقال : سواء ، لا بأس بذلك ، إذا كان جنبا غسل يده وتوضأ ، وغسل الميّت وهو جنب ، وإنّ غسل ميّتا توضأ ثمّ أتى أهله ، ويجزيه غسل واحد لهما» (٣) .

حيث يدل على أنّ الوضوء لمن مس الميّت موجب لتخفيف الحدث ، كما أنّ الوضوء بعد الجنابه قبل غسل الميّت موجب لتخفيف حدث الجنابه ، فيستظهر

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب غسل المس ، الحديث ١١ _ ١٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الجنابه ، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤٣ من أبواب الجنابه ، الحديث ٣ .

منه أنّ مس الميّت مستلزمٌ للحدث ، وإلاّ لم يكن للحكم بالوضوء _ ولو استحباباً _ قبل الجنابه وجه ، فدلالته على حديثه المس واضحه ، غايه الأمر يستفاد من الحكم بالغسل للمس ، أنّ حديثه تكون أشدّ . لأنّه لو كان بالأقلّ لارتفع بالوضوء المزيل للحدث الأصغر ، وحيث قد حكم بالغسل بعد الوضوء والجنابه بغسل واحد لهما ، يفهم أنّ الحدث المتولد من المس يكون بالأشدّ ، كما لا يخفى .

سادسا : بالسيره المستمره المستقرّه في تمام الأمصار وجميع الأعصار من أهل الشرع ، على عدم فعل شيء ممّا يشترط فيه الطهاره _ كالصلاه والطواف _ إلاّ بعد غسل المس ، حيث يفهم أنّهم يعاملون معه معامله المحدث في عدم الإتيان بالصلاه ، إلاّ بعد رفعه بالغسل ، وهو واضح .

لكنّها مخدوشه بأنّه متولّد من فتاوى الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، وليس ذلك بنفسه دليلاً ، كما كان كذلك في مثل باب المعاملات ، حيث كانت الأمر ثابتة عند العقلاء الذين كانوا في عصر الشارع والمعصوم ، ولم يثبت صدور الردع ، فحينئذٍ يكون تقرير الشارع موجبا لحجّيتها ، وهو واضح .

فما في «الجواهر» من التمسك بها لا يخلو من إشكال .

سابعا : ربما يتمسك لاثبات كونه واجبا غيريا _ كما في «المصابيح» وغيره _ بمرسله ابن أبي عمير ، عن رجل ، عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : «كل غسل قبله وضوء ، إلاّ غسل الجنابه» (١) . وخبر حمّاد بن عثمان أو غيره عن الصادق عليه السلام قال : «في كلّ غسل وضوء إلاّ الجنابه» (٢) .

وجه الدلاله : أنّه قد حكم بالوضوء في كلّ غسل ، فيظهر منه تحقيق الحدث

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

حيث يرتفع بالضوء مع الغسل ، ومنه مسّ الميّت ، فإذا تحقّق الحدث فيكون المسّ ناقضاً للوضوء ، فيجب رفعه عند إرادته الصلاة ، وليس ذلك إلاّ بالغسل بالوضوء _ لو لم نقل بكفايه الغسل عن الوضوء _ وهذا هو المطلوب .

وهكذا يمكن تقوية استدلال من تمسّك بالخبرين ، بخبرين آخرين وهما :

أحدهما : في «فقه الرضا» عن الرضا عليه السلام : «الوضوء في كلّ غسل ما خلا غسل الجنابه ، لأنّ غسل الجنابه فريضه تجزيه عن الفرض الثاني ، ولا تجزيه سائر الأغسال عن الوضوء ، لأنّ الغسل سُنَّته والوضوء فريضه ، ولا تجزي سُنَّته عن فرض ، وُغسل الجنابه والوضوء فريضتان ، فإذا اجتمعا فأكبرهما يجزي عن أصغرهما ، وإذا اغتسلت بغير جنابه فابدأ بالوضوء ثمّ اغتسل ، ولا يجزيك الغسل عن الوضوء ، فإن اغتسلت ونسيت الوضوء ، فتوضّأ وأعد الصلاة»(١).

ومثله خبر الصدوق في «الهداية» ، إلاّ أنّ فيه زياده وهي : «وغسل الحيض فريضه»(٢) . وليس فيه حكم إعادة الصلاة في صورته نسيان الوضوء .

ومثله خبر آخر مروى في «فقه الرضا» : «إذا اغتسلت غسل الميّت ، فتوضّأ ثمّ اغتسل كغسلك من الجنابه ، وإن نسيت الغسل فذكرته بعدما صليت ، فاغتسل وأعد صلاتك»(٣) .

والثاني : «غوالي اللثالي» عن النبي صلى الله عليه وآله : «كلّ غسل لابدّ فيه من الوضوء إلاّ مع الجنابه»(٤) .

كفايه غسل مسّ الميّت عن الوضوء و عدمها

بل صرّح في «الجواهر» بأنّه يدل على شرطيه غسل المسّ للصلاه ، حتى ولو

-
- ١- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
 - ٢- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .
 - ٣- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب غسل الأموات، الحديث ١ .
 - ٤- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

كان وجوبه لها أيضا غيرياً ، كما في ذيل حديث «فقه الرضا» ، أى خبره الثانى المذكور هنا بقوله : «وإن نسيت الغسل فذكرته . . إلى آخر» ، حيث أنه يحكم بوجوب إعادته الصلاة حينئذٍ .

هذه جملة من الأخبار المتمسك بها للدلالة على كون الغسل واجبا غيريا .

الأمر الثالث : فى أنّ المس ناقض للوضوء أم لا ؟ وهل يجب مع الغسل للمس وضوء للصلاة أم لا ؟ ويتصور الافتراق فيما بينهما بأن يكون ناقضا للطهارة والوضوء ولكن يكفيه غسله ، كما يمكن القول بلزوم الوضوء مع الغسل وعدم كفايته عنه . وأما إن قلنا بعدم ناقضيته فمعناه كون وجوب غسل المس تعديا ، فلا معنى حينئذٍ للحكم بوجوب الوضوء مع الغسل للصلاة أصلاً .

والمشهور بين المتقدمين والمتأخرين ، بل المعاصرين ومن قاربهم ، هو الحكم بعدم كفايه غسل المس عن الوضوء غاية الأمر أنّ بعضهم يفتى بذلك جزما كالمقدمين ، مثل السيد قدس سره فى «العروه» والعلامة البروجردى والاصطهباناتى ، والآملى ، والميرزا عبد الهادى الشيرازى ، حيث يظهر منهم كون المس ناقضا . بل فى «مصباح الهدى» : كل ما يجوب الحدث الأكبر فهو موجب للأصغر أيضا ، كما يشعر بذلك كلام الحكيم قدس سره فى «المستمسك» . وبعضهم يحكم بالاحتياط _ كأكثر من عاصرناه _ وجوبا أو استحبابا ، حيث يفهم منهم وجود الشبهة عندهم فى الناقضيه للوضوء ، ومن أراد الاستزاده فليراجع .

والذى يمكن أن يستدل به على ذلك ، أوّلاً : هو الخبر الذى مرّ ذكره عن «فقه الرضا» بكلا فرديه ، مضافا إلى صراحته بعد كفايه الغسل عن الوضوء ، كما كان هذا الكلام منقولاً عن الصدوق قدس سره فى «الهداية» ، الموجب لحصول الاطمئنان فى الجملة ، كما ذكره «مصباح الفقيه» فى باب عدم كفايه غسل الحيض عن الوضوء بأن أفتى على طبق مذهب مثل الصدوق رضوان الله عليهم نقلاً عن

صاحب «الحدائق». ودلالته عن الناقضيه من جهة الحكم بلزوم الإعادة للصلاه عند نسيان الوضوء واضحه ، وتوهم ضعف سند حديث «فقه الرضا» مخدوش بأمر :

أولاً : بأنه معتبر عند كثير من الأصحاب ، بل قد اعتبروه من الأخبار القويه وهذا هو المترائي من الأستاذ الأكبر البهبهائي قدس سره ، وصاحب «الحدائق» والنراقي والفاضل الهندي والمجسسين . وبعضهم يتمسك بأخباره عند عدم وجود خبر معارض له أقوى منه ، وكان منجبراً بالشهره وعمل الأصحاب وفي المقام ترى أنّ الخبر لا معارض له ، كما قاله الشيخ الأنصاري قدس سره ، وصاحب «المستدرک» وصاحب «الجواهر» ، بل وكثير من الفقهاء المعاصرين . فالقول برد الخبر بدعوى مجهوليه مؤلفه ، أو دعوى كونه هو كتاب «الشريعه» لعلى بن بابويه الذي كتبه لابنه الصدوق ، واشتبه عنوان على بن موسى الذي هو اسم لوالد الصدوق بالامام على بن موسى الرضا عليه السلام ، لانصراف الاسم المطلق إلى أبرز مصاديقه في غايه الضعف ، وقد ذكر المحدث النوري شرطه في خاتمه المستدرک فراجعه (١) .

وأما كون نص الخبر منقول عن على بن موسى الرضا عليه السلام أو منه ومن بعض أصحابه ، كما حَقَّقه صاحب «المستدرک» ففيه كلامٌ . وكيف كان فإنّ اعتباره في الجملة مسلّم عند الفقهاء .

وثانياً : أنّ الخبرين هاهنا سالمين من وجود معارض في خصوص هذا الحكم ، وهو الوضوء للصلاه في خصوص غسل المس ولزوم الإعادة عند النسيان ، وإن كان في جهة كون الوضوء قبل الغسل مورداً للمعارضه ، لدلاله عدّه أخبار على عدم لزوم كون الوضوء قبل الغسل بل ولا بعده ، وصريح بكفايته عن الوضوء ، سواء كان قبله أو بعده ، كما في خبر عمّار الساباطي حيث قال : «سئل

أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا اغتسل من جنبه أو يوم جمعه أو يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: لا ليس عليه قبل ولا بعد قد أجزاه الغسل، والمرأه مثل ذلك إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك فليس عليها الوضوء ولا قبل ولا بعد، قد أجزاها الغسل» (١).

حيث يتوهم التعارض مع أصل الوضوء، لأنه يحكم بكفايه الغسل عنه، فعمومه شامل لمثل غسل المس.

لكنه مدفوع، بأنه لا عموم فيه على نحو يشمل ذلك، لأنه قد صرح بالأغسال التي تكفى عن الوضوء، لو قلنا بالكفايه فى مثل الجنابه والجمعه والعيد، كما صرح للمرأة أيضا فيالحيض ولفظ ذلك يمكن أن يكون متعلقا للحيض وسائر الأغسال المتعلقة بالمرأه، مثل النفاس والاستحاضه، فلا يشمل غسل مس الميّت، فلا تعارض بينهما.

اللهم إلا أن يقال: إنّ ثبوت «الكفايه» عن الوضوء فيما نحن فيه _ لو قلنا بالكفايه فى مثل غسل الجمعه والعيد الذى كان مستحبًا _ يكون بطريق أولى، لأنه يكون واجبا غيريا، فهو أولى بذلك.

ونقول: هذا صحيح، لو لم يكن لنا نصّ بالخصوص على عدم الكفايه، كما ترى فى مثل الخبر المنقول فى «فقه الرضا»، فعليه لا- مورد للتمسك بالأولويه، كما لا يخفى. ولكن لا يمكن العمل بخصوصيه لزوم كون الوضوء قبل الغسل بل يكفى بعده، ويُحمل على كونه أفضل فرديه، من وجوه:

الأول: من عدم وجود قيد قبل الغسل فى الخبر الآخر من «فقه الرضا» وإن كان ظاهر الترتيب فى الكلام بل وجود لفظ (ثم) يقتضى كون الوضوء قبل

الغسل ، لكنّه ليس فيه إلاّ الظهور بخلاف خبره الأوّل حيث صرّح بذلك بقوله : «فابدأ بالوضوء» .

الثانى : إنّهُ قد حكم فى صورته نسيان الوضوء والإتيان بالصلاه ، بتحصيل الوضوء للصلاه وإعادتها ، حيث يظهر من ذلك أنّ قبله الوضوء من الغسل لا يكون شرطا لا فى الغسل وفى الوضوء ، وإلاّ لكان اللّازم إعادته أصل الغسل ثمّ الوضوء بعده ، فيفهم من ذلك أنّ المقصود هو تحصيل الطهاره بالوضوء ، غايه الأمر أنّ تحصيله قبل الغسل أحسن .

اللّهم إلاّ أن يقال : وجوب قبلتيه ذكرى لا واقعى ، بل قد يشير الخبر الثانى المروى فى «الفقيه» بعدم اعتبار القبليه ، حيث يحكم فى صورته إتيان الصلاه مع نسيان غسل مس الميّت باتيان الغسل وإعادته الصلاه ، بلا إشاره إلى لزوم الوضوء حينئذ قبله ، إذ لا يخلو الأمر حينئذٍ أمّا أنّه قد أتى بالوضوء من قبل وصلّى بدون الغسل ، فلازمه وقوع الغسل حينئذٍ بعد الوضوء ، إلاّ أنّه قد فصّل بالصلاه بينهما ، ولذا حكم بالبطلان ، فيفهم عدم شرطيه كونه الغسل بعده بلا فصل شىء فى صحّه الوضوء الواقع قبله ، وإلاّ لكان اللّازم إعادته الوضوء أيضا .

أو لم يأت بالوضوء قبله ، كما إذا نسى الغسل ، وإن كان هذا بعيدا . فدلالته على عدم اعتبار القبليه يكون أوضح ، بل يدلّ حينئذٍ على عدم اعتبار أصل الوضوء ، ولكن عرفت بعد احتمالها .

الثالث : يوجب أن يكون غير معمول به عند الأصحاب ، لأنّهم بين قائل بعدم أصل الوضوء ، وقائل باعتباره مطلقا ، وأمّا لزوم اعتباره قبل الغسل فلم نجد من صرح بذلك من الأصحاب ، كما هو واضح لمن راجع كلامهم .

وثانيا : هو ما عرفت من حسنه شهاب بن عبد ربه عن ابن هاشم (١) حيث دلّ

الحكم بالوضوء بعد المسّ للإتيان بالأهل أنه تخفيف للحدث كوضوء الجنب للنوم ، مضافا إلى دلالة على كون المسّ موجبا للحدث الأكبر لا الأصغر ، لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان للأصغر ، لكان الوضوء وحده كافيا ، ولا حاجة للحكم بالغسل مع أنه حكم به .

الثاني : من الحكم باجزاء غسل واحد منهما ، حيث يفهم منه أن حديثه تكون كحديثه الجنابه ، من جهة لزوم الغسل ، وهو يغتسل للجنابه والمسّ لإتيان ما يعدّ مشروطا بالطهاره ، وهو واضح .

والثالث : يمكن الاستفاده لذلك من الخبرين المذكورين سابقا ، وهما مرسله ابن أبي عمير ، وحمّاد بن عثمان(١) ، حيث ورد في الأوّل منهما شرطيه كلّ غسل قبله الوضوء إلا الجنابه ، وفي الثاني : «في كلّ غسل وضوء إلا الجنابه» ، حيث يفهم منهما كون ما يوجب الغسل وهو الحدث الأكبر موجبا لحدوث الأصغر ، فلا يزول الأصغر بعد تحققه إلا بالوضوء في غير غسل الجنابه ، حيث أنه يكفي عنه .

فما يتوهم _ كما في «مستند الشيعة» _ بأن ذلك مستلزم لتخصيص الأكثر ، لعدم كون الأغسال المسنونه كذلك ، أي بنفسها لا تقتضى الوضوء ، فلو كان الشخص متطهّرا بالوضوء قبله لا يوجب حصول أسباب الغسل المستحب إتيان الوضوء ثانيا قبل الغسل أو بعده ، فتخصيصه بغير الأغسال المسنونه ليس بأولى من الحكم بعد لزوم الوضوء أصلاً ، حتى في مسّ الميت فلا يكون ناقضا .

ومدفع ، بأن العرف يفهم من سياق هذه العبارة _ خصوصا مع ذيله المشتمل على الاستثناء للجنابه _ أن المقصود من الغسل في الصدر ليس إلا ما يوجب الحديثه ، لا كلّ غسل ولو كان مسنونا غير موجب للحدث .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١ _ ٢ .

فبذلك يصح أن يقال : كأنه يريد أن يقول بأنَّ كلَّ حدث كبير يجب الوضوء معه للصلاه إلا الجنابه ، فيشمل ذلك بعمومه مس الميِّت أيضا إذا ثبت بأدله غسله بأنَّه حدث أكبر ، كما هو الظاهر .

ما يجب له غسل مس الميِّت

مع أنه يمكن أن يقال : بأن الأمر دائر بين ورود أحد القيدين ، أمّا من جهة حفظ عموم الاستغراق لكلِّ غسل من الواجب والمندوب ، وإضافه قيد أنه لو كان غير متوضئ يرفع اليد عن لزوم الوضوء ، كما ذهب إليه صاحب المستند قدس سره .

أو القول بتقييد الغسل بالواجب ، بلا تصرّف في إطلاق حال الشخص ، أى يجب الوضوء مع كلِّ غسل واجب ، ولو كان متوضئا قبله ، فيكون الإطلاق حينئذٍ محفوظا .

وليس القول بالتقييد على النحو الأوّل ، بأولى من التقييد على النحو الثانى .

والإشكال من جهة ذكر قبله الوضوء للغسل المذكور فى مرسله أبى عمير قد عرفت جوابه فيما قبل . مضافا إلى معارضته بإطلاق خبر حماد بن عثمان ، وإن أمكن التقييد به لولا ما ذكرنا سابقا من الشواهد على عدم وجوب قبله الوضوء .

مع أنه يمكن أن يقال بالتصرف فى الهيئه ، مع فرض وجود الشواهد والقرائن على إطلاق وجود الوضوء ، فيحمل الحكم بقبله الوضوء على الأفضليه ، كما يقال فى قولنا : (أعتق رقبه) مع ملاحظه دليل (اعتق رقبه مؤمنه) ، وإن كان أعمال التقييد فى الماده لولا- الشواهد أولى . فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ المس ناقض للطهاره ، وموجب لتحقق الحدث الأكبر ، ولا بدّ فى رفعه من الغسل والوضوء ، وإن كان إتيان الوضوء قبل الغسل أفضل وأوفق بدلاله الأخبار جميعها ، والله العالم بحقائق الأمور .

ومما ذكرنا يظهر حكم مسأله أخرى ، وهى : أنه لا يكون غسل المس والوضوء ضرورين للصلاه فحسب _ كما يظهر ذلك من التراقي فى «المستند» _ بل لازم وضرورى لكل ما يكون الطهاره عن الحدث الأصغر فيه شرطا ، مثل

الطواف ومس القرآن وأدباً دخول المسجدين ، والمكث في المساجد ، وقراءه سور العزائم لا- يكون مشروطا بالطهاره ، فيجوز لماس الميِّت إتيان هذه الأمور قبل غسل المس والوضوء .

لا- يقال : بأنَّ المستفاد من البحوث السابقه والتحقيقات الآنفه ، كون المس مشتملاً على الحدثين الأصغر والأكبر ، فمع تحقّق الحدث الأكبر ، كيف يجوز الإتيان بالغايات المذكوره بلا غسل ، كما لا يجوز تلك الغايات للجنب والحائض قبل الغسل؟!!

لأننا نقول : لم تثبت الملازمه شرعا بين وجود الحدث الأكبر والمنع عن الإتيان بهذه الأمور ، إذ من الممكن التفكيك بينهما كما ترى ذلك في مثل المستحاضه الكثيره التي وجب عليها الغسل والوضوء معا ، فمع كونها محدثه بالحدثين قطعا _ لو لم نقل بأنها أشد حدثا عمّا فيما نحن فيه لما ترى من وجوب الوضوء لكلّ صلاه فقد _ ذهب جماعه من الفقهاء كصاحب «المدارك» و«الذخيره» و«شرح المفاتيح» و«كشف الغطاء» و«الجواهر» _ قدس الله أسرارهم _ إلى جواز الإتيان بتلك الغايات للمستحاضه ، قبل الإتيان بوظيفتها من الغسل والوضوء وتغيير القطنه ، وإن كان المشهور على خلافهم . فيفهم من ذلك إمكان دعوى التفكيك وعدم الملازمه .

ونحن نقول بذلك في المقام ، بأنه إذا ثبت عدم الملازمه ، فلا بدّ في إثبات المنع مع إقامه دليل من طرف الشرع ، خصوصا لمثل هذه الأمور التي كانت موردا للابتلاء كثيرا ، ومحلاً للاهتمام ، مع ذلك ليس في الأخبار والآثار المرويّه في ذلك عين ولا أثر ، فيفهم جواز الإتيان إلّا ما نص على خلافه ، أو يفهم منه ذلك أو عند حصول الشك في حرمه إيجاد هذه الأمور بلا غسل ، فحينئذ يمكن الرجوع إلى أصاله البراءه أيضا ، لأنّه حينئذ يعدّ من موارد الشك في التكليف

وقد يجب إذا بقي لطلوع الفجر من يومٍ يجبُ صومه بقدر ما يغتسل الجنب (١)

وأنه هل يجب الغسل لمثل هذه الأمور أم لا ؟ فالأصل يقتضى عدمه ، ولذلك ذهب المشهور من الفقهاء قديما وحديثا إلى ذلك ، بل فى «السرائر» دعوى الإجماع عليه ، خلافا لظاهر إطلاق «الشرائع» و«القواعد» بل قد ادعى عليه الإجماع ، لكنّه غير ثابت .

والحق هو ما ذكرناه ، وفاقا للمتأخرين والمعاصرين ، وإن كان الأولى تحصيل الطهاره لذلك أيضا ، وهو واضح لا ستره .

(١) بلا فرق بين كون وجوب الصوم لذلك اليوم مضيّقا أو موسعا ، فيصحّ نيه الوجوب للغسل ، إن أثبتنا عدم تحقّق الصوم مع الجنابه ، غايته وجوبه من تلك الجهه كوجوب الصوم . ثم لا- خصوصيه فى غسل الجنابه لمماثلته مع الحيض والنفاس ، فلعله كان من باب التشابه كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى . والقول بوجوب الغسل لذلك ، وعدم جواز تأخيره عنه ، هو المشهور من المتقدمين والمتأخرين ، بل قد ادعى الإجماع عليه ، بل فى «الجواهر» أنّ عليه الإجماع محصّيًّا ، بل فى «الرياض» دعوى تواتر الأخبار الدالّه عليه . وممن ذهب إليه السيّد فى «الانتصار» وهو منقول عن «الخلاص» و«السرائر» و«الوسيله» و«الغنيه» ، و«كشف الرموز» و«حواشى التحرير» و«الرياض» و«المقاصد العليه» و«كشف اللثام» وفى «المعتبر» و«المنتهى» و«التذكره» نسبتة إلى علمائنا ، وفى «كنز العرفان» إلى أصحابنا وفى «المهذب البارع» أنّ القول بخلاف ذلك منقرض ، إلى غير ذلك من الأقوال . خلافا للصدوقين فى «المقنع» للثانى منهما ، والسيّد مير الداماد فى «شرح النجاه» أو «الرساله الرضاويه» والأردبيلى فى «آيات الاحكام» و«شرح الإرشاد» والكاشانى فى «المعتصم» ،

حيث ذهبوا إلى عدم وجوب ذلك قبل الطلوع .

وجوب غسل الجنابه قبل الفجر من يوم يجب صومه

والذى تمسك به القوم للأوّل ، أو يمكن أن يتمسك عده أمور :

الأمر الأوّل : الإجماع المذكور لو لم يكن محصّياً كما فى «الجواهر» ، ولا أقلّ من الشهره العظيمه من المتقدمين والمتأخرين ، بل لم نجد خلافاً من متأخري المتأخرين من المعاصرين وغيرهم ، وكأنّه صار عندهم من ثوابت الفقه ، وهو واضح .

الأمر الثانى : عده أخبار تدل على ذلك ، بحيث تبلغ فى الكثره حدّ الاستفاضه لو لم نقل بكونها متواتره ، كما ادّعاها صاحب «الرياض» ، فبعضها صريحه وبعضها ظاهره فى الحكم ، كما أنّ بعضها صحيح وبعضها موثّق . ففى موثّق أبى بصير ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى رجل أجنب فى شهر رمضان بالليل ، ثم ترك الغسل متعمداً حتى أصبح ؟ قال : يعتق رقبه أو يصوم شهرين متتابعين أو يطعم ستين مسكيناً» الحديث (١) .

واحتمال كون الكفّاره لثبوت المعصيه ، لا لإثبات القضاء الملازم للبطلان ، مندفع بما قد عرفت دعواه من الملازمه ، هذا كما فى «المصباح» .

ولكننا نقول : لو لم نقل بالملازمه ، ولم يثبت القضاء بذلك أصلاً ، وحكمنا بصحة صومه ، لكن دلالة على المعصيه كافيّه لإثبات المدعى من وجوب تحصيل الغسل ، لأن ثبوت المعصيه ليس إلّا لذلك ، وهو بقاءه على الجنابه بلا غسل إلى أن أصبح ، فثبت المطلوب .

لكنه مخدوش ، بأنه يقتضى كون الغسل واجبا نفسياً ، وهو خلاف المطلوب ، إذ الأمر الغيرى لا يترتب عليه العصيان إلّا بواسطه ترك الغير ، المفروض انتفاءه على الفرض . فالحقّ هو ما ذهب إليه الآملى قدس سره من لزوم ثبوت الملازمه بين

١- وسائل الشيعة : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عن الصائم ، الحديث ٢ .

الكفاره والقضاء الملازم للبطلان . ولا يبعد استفاده ثبوت الملازمه بينهما من الأخبار الوارده فى تضاعيف مفطرات الصوم ، كما ترى فى مثل خبر سماعه :

قال : «سألته عن رجل أتى أهله فى شهر رمضان متعمدا ؟ قال : عتق رقبه أو اطعام ستين مسكينا أو صوم شهرين متتابعين ، وقضاء ذلك اليوم ، ومن أين له مثل ذلك اليوم» (١) .

ومثله خبر المشرقى ، عن أبى الحسن عليه السلام فى حديث فكتب : «من أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا فعليه عتق رقبه مؤمنه ويصوم صوما بدل يوم» (٢) .

ومما يدل على قول المشهور ، وثبوت الملازمه المذكوره ، خبر سليمان ابن جعفر (حفص) المروزى عن الفقيه عليه السلام قال : «إذا أجنب الرجل فى شهر رمضان بليل ، ولا يغتسل حتى يصبح ، فعليه صوم شهرين متتابعين مع صوم ذلك اليوم ، ولا يدرك فضل يومه» (٣) .

وهذا أيضا يمكن أن يחדش فيه ، بأنه لا صراحه بل لا ظهور فى وجوب القضاء ، لامكان أن يكون المراد من قوله : «مع صوم ذلك اليوم» هو وجوب حفظ الصوم والامسك ولا يبطل بذلك ، غايته فَعَل حراما ولا يدرك فضله .

اللهم إلا أن يكون بطلان الصوم بذلك معلوما من الخارج وهو أوّل الكلام فى المقام ، كما هو واضح . ثم يثبت الحكم المذكور بواسطه ثبوت الملازمه من دليل خارج ، كما عرفته ، فيثبت وجوب القضاء عليه ، فيدل على المطلوب ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : ولدلاله بعض الأخبار التى تدلّ على المطلوب نحو الأولويّه ، يعنى إذا كان البقاء على الجنابه نوما موجبا للبطلان وبثوت الكفاره ، ففى صورته

-
- ١- وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١٣ .
 - ٢- وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١١ .
 - ٣- وسائل الشيعه : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣ .

العمد واليقظه يكون بطريق أولى ، وهو مثل خبر عبد الحميد عن بعض مواليه في حديث : «فمن أجنب في شهر رمضان ، فنام حتى يصبح ، فعليه عتق رقبه أو اطعام ستين مسكينا وقضاء ذلك اليوم ، ويتم صيامه ولن يدركه أبدا»(١).

فدلالتها على كلا الأمرين واضحة ، ولكن لا يدل على بطلان الصوم ، لأنه حكم بإتمام صيامه .

اللهم إلا- أن يقال : إنه ليس بصوم حقيقه ، بل لعله يكون عقوبه من حيث الحكم بالإمساك وإلا فلا وجه للحكم بوجوب الاداء والقضاء كليهما اجماعا ، إلا على نحو ما ذكرناه ، كما يكون مثل ذلك في الحج أيضا .

وصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : «في رجل احتلم أول الليل ، أو أصاب أهله ، ثم نام متعمدا في شهر رمضان حتى أصبح ؟ قال : يتم صومه لذلك ، ثم يقضيه إذا أفطر من شهر رمضان ، ويستغفر ربه»(٢).

حيث يدل بالصراحة على القضاء في صورته التعمد بالترك للغسل في الليل حتى أصبح . واحتمال دخاله النوم في ذلك الحكم لا التعمد في الترك في غايه الضعف . والكلام في تماميه صوم ذلك اليوم كما في سابقه . نعم ظاهر الحديث انحصار الحكم بخصوص شهر رمضان لا غيره .

ومثله صحيح أبي نصر البزنطي ، عن أبي الحسن عليه السلام قال : «سألته عن رجل أصاب من أهله في شهر رمضان ، أو أصابته جنابه ثم ينام حتى يصبح متعمدا ؟ قال : يتم ذلك اليوم وعليه قضاءه»(٣).

الأمر الرابع : أنه يمكن استظهار ذلك ، من الحكم بالبطلان ، في صورته البقاء

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٤ .

على الجنابه إلى الفجر في قضاء شهر رمضان ، بسبب الأخبار الواردة في ذلك الباب ، مثل الصحيح المروى عن ابن سنان ، وهو عبدالله : «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقضى شهر رمضان ، فيجنب من أوّل الليل ولا يغتسل ، حتى يجيء آخر الليل ، وهو يرى أنّ الفجر قد طلع ؟ قال : لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره» (١) .

وغيرها من الروايات الدالة بظاهرها من جهة النهى عن صوم ذلك اليوم على بطلانه ، حيث يفهم منها أنه ليس إلا من جهة البقاء على الجنابه متممدا إلى الفجر ، فيستفاد من ذلك أنّ بقاء تلك الحاله مناف مع طبيعه الصوم الواجب مطلقا ، أو لا أقل في مثل شهر رمضان وقضائه ، كما هو المذكور صراحه في الأخبار .

فإن قلت : لعل هناك فرق بين أداء الصوم وقضائه من شهر رمضان من حيث الوقت ، لأنه مضيق بوقته ، ولا يجوز التأخير عنه ، بخلاف القضاء فهو أولى بالحكم بالصحة من القضاء الذي يكون موسّعا غالبا ، فبذلك يظهر إمكان القول بالتفريق بينهما في البطلان وعدمه .

قلت أولاً : ظاهر إطلاق بعض الأخبار وشمولها ، حتى صورته ما لو صار القضاء مضيقا ، لو لم نقل بذلك للاطلاق في الجميع ، لدعوى إمكان ظهور لفظه (صم غدا) مثلاً على التوسع ، وهو كما في خبر سماعه ابن مهران في حديث ، قال : «قلت : إذا كان ذلك من الرجل وهو يقضى رمضان ؟ قال : فليأكل يومه ذلك ، وليقض فإنه لا يشبه رمضان شيء من الشهور» (٢) .

حيث أنه لا يدل إلا على وجود التنافي بين البقاء على الجنابه ، مع صحه

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣ .

الصوم حتى إذا صار مضييقاً . واحتمال ظهور لفظه (وليقض) على بقاء الوقت وسعته ، مندفع بإمكان أن يكون المراد من القضاء هو الأعم ولو بعد هذه السنه ، لا أن يكون المراد خصوص القضاء قبل رمضان عام آخر حتى ينافى ما ذكرناه .

وثانياً : يستفاد ذلك من التعليل الوارد فى ذيل خبر سماعه ، من عدم تشابه رمضان مع بقية الشهور ، وأن الحكم بالبطلان يكون فى صورته الاداء أولى من القضاء بظهور هذا التعبير من عظم هذا الشهر المنتسب إلى الله سبحانه وتعالى فإذا سلمنا ذلك _ أى منافاته مع قضائه _ فأدائه يكون بطريق أولى . مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من الحكم بالقضاء على مَنْ نسى غسل الجنابه من الأخبار ، كخبر إبراهيم بن ميمون وغيره (١) . وهذا المقدار كاف فى إثبات ذلك المطلب .

مضافاً إلى عدم صراحه الخلاف فى أصل المسأله مِمَّنْ أشرنا إليه من الفقهاء ، وعدم قوه استدلالهم من الأدله التى تمسكوا بها ، كما سنذكره إن شاء الله ، فالمسأله واضحه بحمد الله . فحينئذٍ نشرع فى ذكر أدله من يقول بصحة الصوم فى الفرض المذكور ، أى البقاء على الجنابه إلى طلوع الفجر من شهر رمضان .

فمما استدلل به الآيتان الواردتان فى الصوم وهما فى الحقيقه تعدان آيه واحده ، وهما قوله تعالى : «أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ» وقوله تعالى «فَالآنَ بَاشِرُوهِنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَسْبَيْنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (٢) . بناءً على شمول الغايه بقوله : «حَتَّى يَسْبَيْنَ» للمباشره أيضاً ، ولا تكون متعلقه بخصوص الأكل والشرب ، فعليه تفيد الآيتان _ صدراً وذيلاً _ بإطلاقهما جواز مباشره النساء فى

١- وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

٢- سورة البقره : آيه ١٨٦ .

تمام الأجزاء من الليل حتى الجزء الأخير منه المتصل بالفجر ، بحيث لا يبقى منه وقت للغسل أيضا .

هذا لكّنه مخدوش أولاً : بأنّ الجواز كذلك بملاحظه الحكم أولى ، وهذا لا ينافي الحكم بلزوم وقوع الغسل قبل الفجر ، لأنّ النظر في الحكم بالجواز إنّما كان بملاحظه أصل الموضوع ، مع الغضّ عن أنّ بعض موارد من جهة بعض المقدمات الخارجيه تحتاج إلى فتره زمنيه كما هو الحال في الأكل والشرب أيضا ، فإنّ الحكم بجواز الأكل في الليل كلّه لا ينافي كون المكلف على حال لا يقدر من الأكل إلاّ بقدر من الوقت ، بحيث لو أتى في آخر جزء من الليل مع تلك الحاله لوقع أكله أو بعض أثره المبطله ما بعد طلوع الفجر ، فإنّه يجب عليه ترك أكله قبل ذلك بواسطه الأدلّه الدالّه على مبطله الأكل بعد الفجر ، حتى بمفاد حكم الغايه المستفاد من سياق الكلام أيضا .

ثانيا : أنّ الآيتان ليستا بصدد بيان الحكم إلاّ من جهة أصل الجواز ، كما هو كذلك في مثل نظائرها ، خصوصا في الآيه الأولى ، وخاصه إذا لاحظنا أنّ شأن نزولها كان لأجل المنع عن المباشره في الليل أولاً ثمّ أجزى وأحلّ بعد ذلك ، حيث يؤيد ما ذكرناه ، فلا يجوز ملاحظه إطلاق الآيه في تلك الجبهه قطعا .

مضافا إلى الإشكال في الآيه الثانيه من جهة احتمال كون الغايه راجعه إلى الجملة الأخيره ، لا إلى المجموع ، كما ادعاه الآملي قدس سره في «المصباح» .

وثالثا : لو سلمنا إطلاق الآيتين للجواز حتى للجزء الأخير من الليل ، فنقيده بذلك بواسطه الأخبار الخاصه الكثيره ، التي قد بلغت في الكثره إلى حد الاستفاضه _ لو لم نقل بالتواتر _ والإجماعات المدّعاه من الفقهاء على بطلان الصوم لو بقي على الجنابه مصبحا ، كما لا يخفى بمثل ما نقيده غيرها من الإطلاقات .

ومما استدلّ به أيضا على الصّحّه : الأخبار الوارده في ذلك ، مضافا إلى

الأصل ، وهو البراءة عن الوجوب والشرطية للغسل لصحّة الصوم ، ومنها صحيح حبيب الخثعمي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصلي صلاه الليل في شهر رمضان ، ثم يجنب ، ثم يؤخر الغسل متعمدا حتى يطلع الفجر » (١) .

الخبر المنقول في «المقنع» عن حماد بن عثمان : « أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل وأخر الغسل حتى يطلع الفجر ؟ فقال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله يجامع نسائه من أول الليل ثم يؤخر الغسل حتى يطلع الفجر ، ولا أقول كما يقول هؤلاء الأقباب يقضى يوما مكانه » (٢) .

فيمكن أن تكون قوله عليه السلام : « كان رسول . . . » إلى قوله « هؤلاء الأقباب » مقوله قول هؤلاء العامه ، فترجع جملة « يقضى يوما مكانه » إلى موضوع السؤال وكان هذا صحيحا .

أو يمكن أن يكون المراد من « هؤلاء الأقباب » هم الخاصه تقيه فأراد عليه السلام الطعن في الخاصه فتكون جملة « يقضى يوما » مقوله قول الخاصه المطعونه ظاهرا ، فصارت الجملة وارده مورد التقيه ، واحتمال الأول أولى ، والله العالم .

وصحيح عيص بن القاسم ، قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب في شهر رمضان في أول الليل ، فأخر الغسل حتى طلع الفجر ؟ فقال : يتم صومه ولا قضاء عليه » (٣) .

وخبر سليمان بن أبي زينه ، قال : « كتبت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أسأله عن رجل أجنب في شهر رمضان من أول الليل ، فأخر الغسل

١- وسائل الشيعة : الباب ١٦ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٤ .

حتى طلع الفجر؟ فكتب إلى بخطه أعرفه مع مصارف: يغتسل من جنابته ويتم صومه ولا شيء عليه» (١).

وخير إسماعيل بن عيسى، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن رجل أصابته جنابه في شهر رمضان، فنام عمدا حتى يصبح أى شيء عليه؟ قال: لا يضر هذا، ولا يفطر ولا يبالي، فإنّ أبى عليه السلام قال: قالت عائشه إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أصبح جنبا من جماع غير احتلام. قال: لا يفطر ولا يبالي» الحديث (٢).

نعم قد تمسك الآملى قدس سره فى سياق هذه الأخبار بخبر أبى سعيد القمطاط: «أنه سئل أبو عبدالله عليه السلام عمّن أجنب فى شهر رمضان فى أول الليل، فنام حتى أصبح؟ قال: لا شيء عليه، وذلك أنّ جنابته كانت فى وقت حلال» (٣). ولم يذكره أحد غيره، ولعله لإمكان الفرق بكونه واردا فى مورد النوم متعمدا مع الجنابه، فلم يوجب البطالين، بخلاف من كان فى حال اليقظة وأصبح عامدا جنبا.

اللهم إلاّ- أن يكون مقصوده التمسك بذيله المذكور على صور التعليل، بأنه حيث وقعت الجنابه فى وقت حلال فلا يضر، فعموميته تشمل المقام أيضا.

لكنه لا يخلو عن تعسف كما لا يخفى.

هذه جملة من النصوص الدالّة بظاهاها - لولا التأويل - على مختاراتهم. ولا يخفى على المتأمل ضعف تمام هذه الأدلّة، مع ملاحظه تلك الأخبار ولا بدّ فيها من اعمال ضرب من التأويل.

فأمّا الجواب عن الأصل: فلو ضوح أنّه لا مورد له مع وجود الأخبار الصريحه

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٦.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

فى وجوب الغسل قبل الفجر ، وعدم جواز التأخير حتى يصبح ، وهو واضح .

وأما الأخبار : فحملها على التقيّه هو الأقرب ، وفى بعضها قرينه على ذلك من نقل الإمام عليه السلام عن أبيه عن عائشه ، والحال أنه بعيد جدا عن شأن الإمام عليه السلام مثل ذلك ، وذكر لفظ (كان) الظاهر استمراريه عمل رسول الله صلى الله عليه وآله إذ يعدّ مبعدا آخر لا يعقل منه صلى الله عليه وآله فى شهر الله الأكبر أن يبقى بحال الجنابه إلى الفجر ، حتى بعد طلوعه ، وتأخيرها صلاه الصبح عن أول وقته .

وأما الإشكال بوجوب صلاه الليل عليه صلى الله عليه وآله وأنه لا يتناسب مع بقائه جنبا ، لاستلزامه لترك ما هو الواجب عليه .

فمندفع ، بما ذكر فى خبر الخثعمى من احتمال كون الجنابه واقعه بعد صلاه الليل ، كما صرح فى هذا الخبر بذلك ، فلا يوجب حينئذ ترك الواجب .

وقرينه أخرى فى بعضها ، وهى الإشاره إلى قول العامّة ، بقوله عليه السلام : «لا أقول كما يقول هؤلاء الأقباب يقضى يوما مكانه» . هذا فضلا عن أن مسلك العامّة أيضا كذلك من الحكم بالصحة فى الفرض وهو أولى من سائر التأويلات التى لا تخلو عن غرابه فى الجملة ، من احتمال كون الحكم المذكور فى هذه الأخبار منسوخا أو من خصائص النبى صلى الله عليه وآله كما احتملها صاحب «وسائل الشيعة» قدس سره ، أو الحمل على صورته العذر ، أو على غير صورته العمد ، أو على الاستفهام الانكارى والتعجب ، فكأنه يقال : هل يمكن أن يكون كذلك أو التأخير إلى قريب الفجر قبل طلوعه ، أو الفجر الكاذب الأول لا الثانى الصادق . مع عدم مساعدته مع بعضها ، حيث قد صرح فيه بلفظ الصبح كما فى خبر إسماعيل : «قالت عائشه : إن رسول الله أصبح جنبا» فحملة على الصبح الكاذب حمل على ما هو غير متعارف فى الاستعمال ، كما لا يخفى .

فثبت أن أحسن الوجوه هو الحمل على التقيّه ، ولا يكون مع ذهاب العامّة إلى

ذلك حملاً بعيداً . هذا مضافاً إلى عدم القطع بصحّته استناد الحكم بالصحة حزماً إلى الصدوقين وغيرهما ، كما ذكره صاحب «الجواهر» والحكيم في «المستمسك» . وهكذا ثبت _ بعد ما ذكرناه _ وضوح الحكم في المقام ، أنه يجب الغسل قبل دخول الوقت قطعاً ، ولا يجوز تأخيره إلى طلوع الفجر ، والله العالم .

هاهنا عده فروع وهي :

الفرع الأول : هل يلحق الحيض والنفاس بالجنابه أم لا ؟ المشهور على الأول ، كما عن كتاب «الطهاره» للشيخ الانصارى قدس سره ، بل حُكي عن «المقاصد العليه» نفى الخلاف فيه ، ولكن كتب القدماء خاليه من ذكر هذا الشرط ، ونقله صاحب «الجواهر» عن «المصباح» سوى ابن عقيل ، ولذلك ذهب صاحب «المدارك» والأردبيلي ومحكي «النهايه» إلى عدم الالتحاق ، ونُسب إلى «جمل» السيّد و«مبسوط» الشيخ قدس سره أيضاً كما في «المصباح» ، بل استظهره «كاشف اللثام» عن العلامه في «القواعد» من جهة التقييد بالجُنب فقط . فعلى هذا ، لا يبعد أن يكون هذا هو المراد من التقييد في كلام «الشرائع» أيضاً ، لو لم يحمل على التمثيل . بل نقل في «كشف اللثام» التردد عن العلامه والمحقق في «المنتهى» و«المعتبر» ، خلافاً للعلامه في «المختلف» و«التذكرة» و«التحرير» . وكيف كان ، الأقوى عندنا اللاحق ، كما عليه المتأخرون والمعاصرون لوجوه وهي :

الأول : دلالة موثّق أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إنّ طهرت بليلٍ من حيضها ، ثمّ توات أن تغتسل في رمضان ، حتّى أصبحت ، عليها قضاء ذلك اليوم» (١) .

فهى تدل على وجوب القضاء ، فيدل على البطلان وهذا الخبر هو العمده في المقام .

واحتمال ضعف سنده بواسطة على بن حسن بن فضال ، وعلى بن أسباط ،

١- وسائل الشيعه : الباب ٢١ من أبواب ما يسمك عنه الصائم، الحديث ١ .

حيث ورد في حَقَّهما غمٌّ ، وأنَّ روايتهما غير صحيحة .

مندفع ، بوقوع التوثيق من المشهور ، إذ شهدوا عليهما بالتوثيق كما في «كشف اللثام» في هذا المقام ، وتمسَّكوا به ، مضافاً إلى الأمر الوارد من الأخذ بروايات ابن فضال بقوله عليه السلام : «خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا» ، كما في «المستمسك» ، هذا فضلاً عن أنه منجبرٌ بعمل الأصحاب من الاعتماد تصريحاً أو تلويحاً .

الثاني : ممَّا في «الجواهر» من الغلبه بمشاركه الحيض مع الجنابه في كثير من الأحكام ، بل قد يُدعى الأولويه بواسطه بعض الأخبار بأنَّ الحيض يكون أعظم الوارد فيمن حاض بعد الجنابه ، فإذا كان البقاء على الجنابه متعمداً موجبا للبطلان ، فالحيض يكون بطريق أولى ، بل وهكذا أنَّ الحيض إذا وقع ولو بغير اختيار موجبٍ لبطلان الصوم ، بخلاف الجنابه ، كما أنه لو احتلم في يوم رمضان مثلاً حيث لا يوجب البطلان ، فكيون الحيض أشدَّ حالاً من الجنابه ، كما في «مصباح الهدى» . أو بما في «كشف اللثام» من وجود التنافي بين طبيعه الحيض مع الصوم كالجنابه معه فيوجب الإلحاق .

ولكن قد استشكل عليه في «كشف اللثام» قائلاً : بأنه ممنوع . وفي «المصباح» بأنه لا يخفى من الغرابه بأنَّ الأشدَّيه إنَّما كانت بالنسبه إلى نفس الحيض ، لا ما هو يبقى أثره بعد زوال نفسها ، والكلام إنما هو في الثاني لا الأول .

ولكن الإنصاف شمول الحديث الدال على أنه أعظم لأثره الباقي بعد انقطاع الدم ، لان المفروض كونها محدثه بعده أيضاً ، ولذا يجب الغسل عنه للصلاه والصيام لمن أراد الإتيان بهما . مضافاً إلى أنه لو لم نقل أنه أعظم ، فلا أقل من التساوى . فما ذكره «كاشف اللثام» من المنع لا يخلو عن منع ، فالتمسك بهذا الوجه من الدليل لا يخلو عن وجه .

الثالث : تمسكا بالأصل في وجه ، سيما أنّ جعل الكف عنه داخلاً في ماهية الصوم ، كما في «الجواهر» ولعلّ المراد أنّ جعل الصوم عنواناً محصلاً عن الترك والكف والإعراض ، مع انضمام التيه ، فصار كالطهاره على قول ، فحينئذ إذا شكّ في شرطيه شيء أو جزئيه ، يرجع شكّه إلى الشكّ في المحصّل والمحصّل ، فالأصل فيه هو الاشتغال لا البراءه ، وهذا بخلاف ما لو جعل الصوم هو نفس التروك لا- أمراً محصلاً عنه ، فحينئذ يرجع الشكّ إلى الشك في التكليف ، فالمرجع هو البراءه لا الاشتغال ، ولولا ذلك لما بقي للأصل المذكور المقتضى للاشتغال وجهاً ، فتأمل .

الفرع الثاني : هل يلحق النفاس بالحيض أم لا ؟ الأقوى هو الأوّل ، للقاعده المجمع عليها من مشاركته مع الحيض في الأحكام ، بل قد يدعى في المقام - أي الصوم - الإجماع ، أي من قال بوجوب غسل الحيض للصوم ، قال به بالنسبه إلى غسل النفاس أيضاً . مضافاً إلى إمكان دعوى الاتحاد موضوعاً لا حكماً ، لأنّ دم النفاس هو دم الحيض ، إلاّ أنّه احتبس لتكون الولد . فالحكم واضح ، لا كلام فيه ، ولم نشهد مخالفاً فيه .

الفرع الثالث : هل يلحق به غسل مسّ الميّت أم لا ؟ الأقوى عدم الالتحاق ، بل هو المسلم بين الأصحاب ، ولم ينقل خلاف إلاّ دلالة كلام والد الصدوق قدس سره في اللاحق ، من جهه الحكم بالبطلان في صوره النسيان للغسل للصلاه والصيام . ولكن في «الجواهر» : لعلّه وهمّ من الناقل ، لكونه كذلك في النسخ ، مضافاً إلى أنّ الصدوق يفتى عاده على طبق نص «فقه الرضا» والأخبار ، والحال أنّه ليس فيهما من ذلك أثراً .

قضاء شهر رمضان كأدائه في مسأله البقاء على الجنابه ...

مضافاً إلى ما عرفت من وجود السيره المستمرّه إلى زمام المعصوم عليه السلام من وقوع المسّ في أيام شهر رمضان ، ولم يتبهاوا الناس من ضروره لزوم الغسل عنه

لو وقع فى الليل ، حذرا من إبطال الصوم ، مع أنه لو قيل وكان لاشتهر وبان .

فثبت القطع بعدم اشتراط صحه الصوم به ، مضافا إلى وجود الأصل أيضا هو البراءة من شرطيه ذلك ، وهو واضح .

النوع الرابع : الظاهر إلحاق قضاء صوم رمضان فى ذلك الحكم بالأداء ، أى البقاء على الجنابه ، بل الحيض والنفاس موجب لبطلان صوم ذلك اليوم ، كما هو المشهور المنصور ، كما ادعى ، ويدل عليه أمور :

الأمر الأول : الروايات الخاصه الوارده فى قضاء صوم شهر رمضان ، وهذه الأخبار التى ستعرض لها ، وإن كانت وارده فى الجنابه ، إلا أنه قد عرفت بأن الحيض والنفاس لو لم يكن أعظم ، فلا أقل من التساوى فلا نعيد ، فإذا أثبتنا الحكم فى الجنابه فيثبت فى غيرها أيضا .

ومما يدل على ذلك صحيح عبد الله بن سنان :

«أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقضى شهر رمضان ، فيجنب من أول الليل ولا يغتسل حتى يجيء آخر الليل ، وهو يرى أن الفجر قد طلع ؟ قال : لا يصوم ذلك اليوم ويصوم غيره» (١) .

وخبر ابن سنان ، يعنى عبد الله ، قال : «كتب أبى إلى أبى عبد الله عليه السلام وكان يقضى شهر رمضان ، وقال : إنى أصبحت بالغسل ، وأصابتنى جنابه ، فلم أغتسل حتى طلع الفجر ؟ فأجابه عليه السلام : لا تصم هذا اليوم وصم غدا» (٢) .

فهو يدل على المطلوب إما بالمنطوق إن كان منتبها إلى الصبح ، أو بالأولويه إن كان قد نام وأصبح .

١- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم ، الحديث ٢ .

وذيل موثق سماعه بن مهران في حديثٍ : «فقلت : إذا كان ذلك من الرجل ، وهو يقضى رمضان ؟ قال : فليأكل يومه ذلك وليقض ، فانه لا يشبه رمضان شيء من الشهور»^(١). حيث ان صدره وارد فيمن أصابته جنابه في جوف الليل في رمضان فنام ، وقد علم بها ، ولم يستيقظ حتى أدركه الفجر .

في الجواب عما يرد على وجوب الغسل قبل الفجر

ويفهم الحكم المزبور بنحو الأولويه فيمن ترك الغسل متعمداً إلى أن يطلع الفجر ، بلا نوم أصلاً ، لا مكان أن يكون النوم لمن أراد الاغتسال بعد الانتباه ولكن لم يستيقظ . مضافاً إلى ظاهر التعليل ، حيث أنه يمكن ارجاعه إلى وجوب الاتمام لصوم ذلك اليوم في الأداء دون القضاء ، كما احتمله الآملي في «مصباح الهدى» . أو يكون المراد بيان حكم البطلان لذلك الصوم ، حتى يكون في صدد بيان امتياز شهر رمضان وقضائه عن سائر الشهور . فعليه لا تخلو الرواية عن دلالة عدم منافاه الجنابه مثلاً لصيام غير رمضان أداءً وقضاءً .

الأمر الثاني : أنّ الظاهر أنّ القضاء ليس إلّا نفس الواجب ، إلّا أنّه قد أتى به في خارج الوقت ، ولذلك لا بدّ له من الشرائط ورفع الموانع بكل ما يكون في أدائه وإلّا- لولاه لما كان لنا في القضاء بالخصوص لكلّ من الشرائط ودفع الموانع دليل ، لا سيما إنّ جعلنا الأمر في الأداء على نحو تعدّد المطلوب ، فعليه لا يكون القضاء إلّا نفس ذلك الواجب المأمور به في الوقت ، إلّا أنّه وقع في خارجه ، فالادله الوارده في الأداء إذا فرضنا قصور أيدينا عن دليل في باب القضاء - كافيّه في إثبات المطلب ، كما لا يخفى على المتأمل . مضافاً إلى إمكان دعوى قيام الشهره العظيمه من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين ، بل لم نجد من صرح بنقل خلاف من أحد . نعم قد نقل التردد عن «المنتهى» والميل إلى العدم عن

١- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٣ .

«المعتبر» ، كما عن «المستمسك» ، فصارت المسأله قريبه من الاتفاق فى ذلك ، فليجعل ذلك ثالث الأدله . بل قد يدعى إمكان الاستظهار عن مجموع الأخبار الوارده فى هذه المسأله وأشباهها ، أنّ الجنابه ونظائرها من الأحداث منافيه كلّها مع ماهيه الصوم ، سواء كان واجبا أو مندوبا ، وسواء كان معينا أو غير معين ، وسواء كان شهر رمضان أو غيره ، أداءً أو قضاءً ، إلاّ ما ثبت بالدليل الخروج من ذلك ، كما ادّعى فى المندوب بواسطه وجود بعض الأخبار الخاصه منه .

وليست هذه الدعوى ببعيده ، ولا أقلّ من حسن الاحتياط ، فإنّه حسن على كل حال ، لا سيما فى الواجب منه _ أى الصوم _ فلا يترك ، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه إن شاء الله .

الفرع الخامس : إذا عرفت وجوب غسل الجنابه والحيض والنفاس لأجل الصوم الواجب ، وكان شرطا فى صحته ، ولم نجوّز وقوعه فيما بعد طلوع الفجر _ كما عليه المقدس الأردبيلى قدس سره وغيره _ بل لابدّ من إتيانه قبل الطلوع ، فحينئذ يقع الإشكال فى أنّ الصوم حيث لا يكون واجبا إلاّ من أوّل وقت الطلوع ، ولا يجب قبله ، فكيف يمكن تحقّق وجوب الغسل الذى هو مقدّمه للصوم قبل وجود وجوب الصوم ، إلاّ يعدّ هذا من باب لزوم تقدم المعلول على العلّه الذى ثبت محاليه ؟ فكيف التخلّص عن ذلك ؟

قلنا : الأقوال فيه كثيره ومضطربه ، فقد استخلص بعض مثل ابن إدريس الحلّى ومن تبعه بجعل الوجوب المتعلّق به وجوبا نفسيا ، فلا ينافى كونه واجبا قبل الصوم .

ويرد عليه : أنّه يلزم أن يكون وجوبه غير منوط بآخر الوقت ، كما يظهر ذلك من كلام المحقّق فى «الشرائع» بقوله : «يجب قبل طلوع الفجر ليوم يجب صومه بقدر ما يغتسل الجنب ، بل لو أراد الإتيان فى اليوم الذى كان قبله كان واجبا

أيضا» وهو واضح مع عدم وجود دليل على ذلك ، كما عرفت تفصيله سابقا فلا نعيد ، هذا أحد الأقوال .

وقولُ بكونه واجبا غيريّا شرعيّا بوجوب المتعلق على الصوم ، إلا أن وجوبه مطلق حالي والواجب استقبالي ، والزمان يكون ظرفا للواجب لا الوجوب ، فيصير هذا هو الواجب المعلق ، كما ذكره صاحب «الفصول» ، لا الواجب المشروط الذي كان وجوبه أيضا مشروطا ، فيترشح من ذلك الوجوب المطلق وجوبٌ لتلك المقدمه قبل وقت الواجب ، وهذا هو الظاهر من كلام صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» مع فرق بينهما من جهة أنّ صاحب «الجواهر» يجعل الغسل قريبا بوقت الصوم شرطا لصحته ، فهو واجب بذلك الوجوب لا مطلق الغسل الواقع قبله بوقت وسيع ، خلافا للفقيه والهمداني فإنه يحكم بما يقتضى لازم كلامهما من كون الغسل فى وقت وسيع أيضا واجبا غيريا ، ولذا استشهد بعدم جواز النوم فى أول الليل لمن يعلم عدم الانتباه فيصبح جنبا . فى الجواب عمّا يرد على وجوب الغسل قبل الفجر

وقول بكونه واجبا نفسيا تهيئيا وهو ما اختاره صاحب «المدارك» قدس سره فى وجوب التعلم للأحكام الشرعية قبل البلوغ ، أو قبل وقت الواجب ، حتى يكون متهيئا بايقاع الواجب صحيحا فى الوقت ، وهكذا الأمر فى المقام .

فعليه لا يكون الغسل واجبا إلا فى آخر الوقت الذى يصدق عليه النهى عرفا ، كما لا يخفى .

وقولُ بكونه واجبا شرعيا غيريا ، بحيث يستفاد من الأدله وجوبه كذلك ، أى قبل دخول الوقت الواجب ، فعليه يكونوا أيضا مستفادا من الدليل مستقلا لا من نفس دليل وجوب ذى المقدمه ، فعليه يكون أيضا واجبا مضيقا لا موسعا . وهذا هو الظاهر من كلام صاحب «الكفايه» فى الأصول .

وقولُ بأن يكون وجوبه وجوبا عقليا عقلايا ، إذ العقل والعقلاء إذا فهموا

ولصوم المستحاضه إذا غمس دمه القطنه (١)

الملازمه بين تركه فى ذلك وبين ترك الواجب وتفويته ، كما أوجبوا تحصيلاً لمصلحه الواجب اتيانه قبل الوقت ، وإن كان الفرض قصور دليل وجوب الصوم عن شموله للإشكال المقدم ، وهو تقدم المعلوم على علتة ، فلا يبعد القول بأحد الوجهين الأخيرين ، لو لم نسلّم بما ذكره صاحب «الجواهر» وغيره .

وقولٌ _ وهو أضعفها _ بأن يكون العلم باتيان الواجب فى محلّه ، وعدم إمكان استدراكه إلاّ باتيانه قبله موجبا لصيرورته واجبا ، وهذا لا محصل له ، إلاّ أن يرجع إلى ما ذكرناه ، وهو غير مرتبط بالعلم بذلك ، كما لا يخفى .

(١) ظاهر كلام المصنف هو الإطلاق من جهه السيلان وعدمه ، فيشمل كلامه المستحاضه الكثيره والمتوسطه .

قيل : الذى لا- غسل فيه قطعاً ، هى القليله ، وهو مسلّم بين الفقهاء ، كما لا إشكال فى وجوبه فى الكثيره ، بل قد ادعى عليه الإجماع ، وإنّما الخلاف فى المتوسطه ، حيث أنّ الظاهر من كلام المحقق وغيره هو الوجوب ، بل قد ادعى صاحب «حواشى التحرير» و«منهج السداد» و«الروض» عليه الإجماع ، مع التصريح بالتعميم ، بل عليه الفقهاء المتأخرين والمعاصرين . وتفصيل الكلام وتحقيقه موكول إلى محلّه .

وما استدل فى «الجواهر» من صحيح على بن مهزيار _ حيث ورد فيه السؤال عن ترك ما تعمل المستحاضه من الغسل لكلّ صلاتين؟ فأجاب الإمام عليه السلام بقضاء الصلاه دون الصوم ، وعلمل بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمه والمؤمنات من نساءه بذلك (١) _ إنّما يكون مورد السؤال صورته الكثره ، وسأكت عن صورته

١- وسائل الشيعه : الباب ١٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١ .

والواجب من التيمم ، ما كان لصلاهٍ واجبه عند تضييق وقتها ، وللجُنب في أحد المسجدين ليخرج به.(١)

التيمم الواجب للغير

غيرها ، فلا ينافيه . بناءً على هذا لنا دليل على إثبات الحكم للمتوسطه ، فالمرجع هو الأصل ، لو لم يكن عندنا نص . اللهم إلا أن يكون الإجماع المنقول ، أو الشهره العظيمة ، موجبا لحصول الظن أو الاطمئنان بوجوب الغسل ، فلا يعتمد على الأصل . ولا يسع المقام أن يبحث أزيد من هذا .

ثم لا إشكال في توقف صحه الصوم على غسل الفجر ، وإن كان الغسل بعد الفجر قبل الصلاه وكان سببه متقدماً قبل الطلوع ، وهذا اتفاقى وكأنه لا خلاف فيه .

وأما توقفه على الأغسال الفجرية والنهارية معا فمحل خلاف ، ذهب المشهور _ كما نسب إلى «المدارك» _ كما عليه العلامة والشهيد وجماعه ، ولكن العلامة في «النهايه» احتمل توقفه على الفجر فقط .

وأما توقفه على مطلق الأغسال من النهارية والليلية المستقبلة ، وإن اقتضت إطلاقات كلامهم إلا أنه صرح بعضهم على خلافه ، فإثباته موكول إلى محله .

(١) ظاهر إطلاق الماتن قدس سره يشمل تام افراد التيمم للصلاه الواجبه ، سواء كان بدلاً عن الوضوء أو الغسل ، وسواء كان الغسل عن الجنابه ، أو الحيض أو النفاس ، أو المس . والحكم الثابت ومجمع عليه ، اجماعاً محصلاً ومنقولاً من الكتاب والسنة . نعم قد خرج عن ظاهر كلامه الطواف ، ومس كتابه القرآن ، وقراءه العزائم أن وجبا ، والصوم للغسل خاصه ، كما صرح بالخروج العلامة في «المنتهى» كما نقله والده الفخر ، بل قد صرح بذلك صاحب «المدارك» للأخير أيضاً ، لأنه لا بد له من نوع خاص من الطهاره ، فبدليه التيمم عنه تحتاج إلى دليل خاص ، وحيث لم يكن فالمرجع الأصل ، بخلاف ما كان شرطه الطهاره المطلقه

من الحدث الأ-كبر والأصغر ، فيصح بدليته عنه . كما أنّ الظاهر من كلام العلامة دعوى الرجوع إلى الأصل ، فيما لا دليل بالخصوص للموارد المذكوره ، ولا تكون الأدله وارده إلا في خصوص الصلاه .

هذا ولكن الأقوى _ كما عليه الشيخ في «المبسوط» و«الدروس» ، وجماعه كثيره من القدماء ، بل المتأخرين والمعاصرين _ كون التيمم بدلاً عن الطهاره المائيه مطلقا بجميع أقسامها . ويدلّ على ذلك _ مضافا إلى ذهاب أكثر القدماء والمتأخرين _ مشروعيه التيمم لكل ما يجب له الطهاره المائيه ويبيحه عند تعذرهما ، كما عن الشيخ في «المبسوط» و«الجمل والعقود» و«المصباح» و«المعتبر» و«الشرائع» و«الجامع» و«المنتهى» و«التذكره» و«القواعد» و«البيان» و«الروضه» والكركى ، بل في «المعتبر» عليه اجماع فقهاء الإسلام ، وفيه نقل الإجماع عن الفاضل أيضا ، بل في موضع من «الحدائق» دعوى الشهره ، وفي آخر منه أنّ عليه الأصحاب ، وفي «التذكره» نفى الخلاف عن استباحته للمسّ والتلاوه .

مضافا إلى روايه «فقه الرضا» بقوله : «والتيمم غسل المضطر ووضوءه» ، المنجبر ضعفه بعمل الأصحاب ، حيث أنّ من يجب عليه شرط الطهاره المائيه مضطر ، فيدخل تحت العموم في الخبر .

في كون التيمم بدلا عن الطهاره المائيه

ومضافا إلى استفاده ذلك من الآيتين الواردتين في ذلك ، الأولى قوله تعالى : «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرُوضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسْتَمَاءَ فَسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا » الآية (١) . بناء على أحد المعنيين ، وعليه الخبر بكون المراد من

«عابري سبيل» هو الاجتياز عن المسجد ، فلا يجوز إقامه الصلاه فيه إلا أن يكون متيمماً فيجوز .

بل أولى منها من جهه الدلاله من حيث إشعار التعليل بالطهاره ، وهى الآيه الثانى قوله تعالى : «وإن كُنتُم جُنُبًا فَاطَّهَرُوا وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ حَيَاءٌ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَا مَسِيَّتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسُوا بِحُجُومِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ» الآية (١). حيث تفيد أن الطهاره فى حال الاضطرار ليس إلا التيمم ، فلا يكون مورده وهو الصلاه فى كلتا الآيتين مخصصا ، فالعبره بعموم التعليل لا بخصوص المورد .

كما تفيد الأخبار المستفيضه الوارده فى إثبات البدليه للتيمم عن الطهاره المائيه ، وكون التراب بمنزله الماء ، وإن شئت تفصيل ذلك فانظر إلى خبر حماد بن عثمان ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لا يجد الماء يتيمم لكل صلاه ؟ فقال : لا هو بمنزله الماء» (٢) .

وخبر زراره عن الصادق عليه السلام : «فى رجل يتيمم ؟ قال : يجزيه ذلك إلى أن يجد الماء» (٣) .

وخبر السكونى عن الصادق عليه السلام عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله قال : «يا أبا ذرّ يكفيك الصّعيد عشر سنين» (٤) .

١- سورة المائده : آيه ٦ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب التيمم ، الحديث ٣ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب التيمم ، الحديث ٢ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب التيمم ، الحديث ٧ .

وخبر زراره في حديثٍ عن الباقر عليه السلام قال : «فإنَّ التيمم أحد الطهورين» (١).

وخبر محمد بن مسلم ، في حديث : «ولا ينقضها» ، لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم (٢).

وخبر محمد بن مسلم أيضا عن الصادق عليه السلام ، قال : «سمعتَه يقول : إذا لم تجد ماءً وأردت التيمم ، فأخّر التيمم إلى آخر الوقت ، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض» (٣).

وحديث محمد بن حمران عن جميل بن دراج ، جميعا عن الصادق عليه السلام : «إن الله جعل التراب طهورا ، كما جعل الماء طهورا» (٤).

وخبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال : «إنَّ رب الماء هو رب الصعيد ، فقد فعل أحد الطهورين» (٥).

حيث ترى دلالة الكل على ما ادعينا ، فيوجب حصول القطع ، ولا أقل من حصول الاطمئنان على صحه ما ادعينا ، من كفايه التيمم بدلا عن الماء ، في كل ما يجب فيه الطهاره المائيه .

مضافا إلى إمكان دعوى الأولويه _ كما في «مستند الشيعة» _ فإنه إذا كفى للصلاه التي هي من أعظم العبادات ، ففي غيرها يكون بطريق أولى .

ومضافا إلى ملاحظه الأخبار الوارده في التيمم لذوى الأعذار ، وكل ذلك يزيل التردد عن الفقيه إن شاء الله ، فالمسأله واضحه ولله الحمد .

ومن ذلك يظهر فرعان آخران وهما :

- ١- وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ١ .
- ٢- وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ٤ .
- ٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب التيمم، الحديث ١ .
- ٤- وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ١ .
- ٥- وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ٦ .

الفرع الأول : ما فى المتن من إيجاب التيمم للجنب فى أحد المسجدين ، ليخرج به ، لما قد عرفت من الأدله السابقه منضمًا إلى حصول الإجماع القطعى ، بل وعدم الخلاف _ إلا عن ابن حمزه ، حيث حكم بالاستحباب على وجوبه للمحتلم فى المسجدين ، بل مطلق الجنب فيهما ، كما عليه ظاهر المحقق فى المتن و«الجامع» و«القواعد» ، بل قد يُدعى الإطلاق حتى لمن دخل جنبًا عمدًا أو سهواً فيهما ، مع كون حصول الجنابه فى غيرهما ، كما يظهر ذلك من «الارشاد» و«الدروس» و«البيان» وغيرها . وفى المورد نص خاص ، فقد ورد الحكم المذكور فى صحيح ومرفوع أبى حمزه ، عن أبى جعفر عليه السلام : «إذا كان الرجل نائمًا فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله فاحتلم ، فأصابته جنباه ، فليتيمم ولا يمر فى المسجد إلا متيممًا» الحديث (١) . إذ يدلان على وجوبه ولذلك ذكره المحقق بالخصوص ، فلعله شاهد دليلًا آخرًا على أنه يجب التيمم فى غير الصلاه والجنب فى المسجد . ولكن قد عرفت ضعفه ، فأشكال الشهيد فى «المسالك» عليه فى ذيل قوله : «المندوب ما عداه» يكون وارداً خلافاً لـ «كشف اللثام» حيث يحمله على ما يكون واجبا بذاته وبالأصالة .

الفرع الثانى : ما فى المتن أيضا حيث قال بعد ذلك بقوله : «والمندوب ما عداه» إذ قد عرفت من التحقيق الذى ذكرناه عموم البدليه لكل ما يستحب له الطهاره المائيه ، وإنه يمكن أن يجعل التيمم موضوعه عند تعذرهما ، إذ التراب بدل الماء وبمنزلته ، حتى فى الوضوء التجديدى ، وما لا يكون رافعا للحدث كوضوء الحائض والجنب وغيرهما ، كما سيأتى تفصيله فى موضعه إن شاء الله .

وقد تجب الطهاره بنذر وشبهه (١)

من العهد واليمين ، ولا بد من تحصيل الشرط المعتبر في كل واحد منهما ، مثل الرجحان في متعلق النذر وأمثال ذلك ، فحينئذ لا بأس بالإشارة إلى بعض (١) الفروع المتفرعه على هذه المسأله ، تبعا لصاحب «الجواهر» قدس سره و«كاشف اللثام» وغيرهما ، فنقول :

الفرع الأول : لو نذر طهاره غير مشروعه ، فلا يصح كالطهاره المتكرره لغسل الجنابه ، أو قصد الوضوء معه لا بقصد التجديدي ، إن قلنا بجواز الوضوء مع حصول الطهاره بغسل الجنابه . لكنّه مشكل فلا يجوز مطلقا أو التيمّم مع عدم تعدّر الطهاره المائيه وأمثال ذلك .

فروع تتعلّق بجوب الطهاره بالنذر وشبهه

ووجه البطالان واضح ، إذ يعدّ فاقدا لشرط النذر وهو رجحان المتعلّق ، لأنّ الطهاره فيما ذكرنا من الأمثله محرّمه بالحرمة التشريعيه . وزاد في «الجواهر» إلا أن يقصد في نذره إتيان صورته ذلك لينعقد ، وتظهر ثمرته في ثبوت الكفاره لدى المخالفه ، لأنّه لا يخلو عن إشكال ، لأنّ المعتبر في النذر إحراز رجحان المتعلّق ، لا عدم إحراز المرجوحه حتى يجتمع مع الشك في الرجحان أيضا ، ففي الفرض لو لم نقل بعدم رجحانه قطعا ، فلا أقل من الشكّ ، فدعوى القطع براجحيه إتيان صورته بلا قصد لأحد الأمور الواقعيه تكون عهدتها على مدعيها .

الفرع الثاني : لو أطلق النذر للطهاره ، ولم يعين فردا منها ، فالظاهر صحّه إتيان أحدهما ، أي الأمور الثلاثه لو لم يكن للاطلاق حينئذٍ منصرفا إلى أحدها بخصوصه ، كما لا صحّه لدعواه للوضوء ، بلا فرق في ذلك بين ثبوت الحقيقه الشرعيه وغيره . نعم ، غايته عند ثبوتها لا يبعد أن يحمل عليها ، لولا انصرافها إلى غيرها .

واستشكل في «الجواهر» فيصوره عدم الانصراف ، وعدم قصد عموم

الاشتراك ، والقول بأن لفظ (الطهاره) مشتركٌ لفظي ، بعد ذكر احتمال الصَّحَّه والتخيير في انتخاب أحد الأفراد .

لكننا لم نعرف للاشكال وجهها ، فأئى فرقٍ بين أخذ لفظ (الطهاره) مشتركاً لفظياً ، وبين أخذ لفظ كان له ثلاثه أفراد حقيقه عند الشرع ، كما لو نذر الإتيان بكفاره افطار صوم شهر رمضان ، وقلنا بعدم القرينه بين أفرادها ، وكونه مخيراً بينها ، فلا إشكال في تخييره بين أفراد حقيقه واحده كعتق رقبه مثلاً بين افرادها ، فالأقوى الصَّحَّه والتخيير بين الأفراد .

مضافاً إلى إمكان التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر في رفع شرطيه التعيين ، ولو في الجملة ، كما لا يخفى .

الفرع الثالث : أنه لا يذهب عليك أنّ النذر من جهه سعه وقت الوفاء وضيقه منوط بكيفيه نذر الناذر ، فإن ضيقه بوقت خاص يُضيق ، وإلا فمطلق ويكون ممثلاً في أى وقت أتى به . نعم لا بد أن يجعل وقتاً يكون قادراً للامثال فيه ، فلو لم يكن كذلك ، بأن جعله في وقت يمتنع الامثال فيه شرعاً ، مع العلم بذلك ، فلا ينعقد أصلاً ، كما لو نذر إتيان الطهاره الشرعيه الرافعه للحدث _ مثل غسل الحيض في حال عدم انقطاع دم الحيض _ لما عرفت من عدم صحته للتشريع المحرم ، فإن لم يعلم ، ثم ظهر عدم تمكنه ، كشف عن فساده ، لانكشاف عدم قدره ، المعتبره قطعاً . وأما لو كان قادراً لتحصلها في ذلك الوقت مثلاً مع الواسطه ، كما لو نذر الطهاره الرافعه للحدث في ساعه كذا ، وكان متطهراً ، فهل يجب عليه نقضها وتحصيل الطهاره المندوره أم لا ؟

ففي العروه في مسأله الأولى من أقسام الوضوء المندور ، حَكَمَ بوجوب النقض أولاً ، ثم أشكل وتأمل في صحه إطلاقه ، ولعله كان من جهه أنه تارة يقصد بذلك تحصيل الطهاره ، مثل الوضوء الرافع لكل صلاه إن كان محدثاً ،

فلازمه أن يكون من قبيل الاستطاعه للحج من الواجب المشروط ، أى كان وجوبه مشروطا بتحقق الحدث ، فلا يجب تحصيله .

وإن أخذ على نحو الواجب المطلق ، بحيث يشمل ما لو كان متطهراً ، فالحكم بالصحة حينئذٍ مشكل ، لعدم الرجحان فى نقضها ، وإن كان أصل الطهاره بعد النقض راجحاً إلا أنه حيث كان المندور ملازماً حينئذٍ لإيجاد أمر غير راجح ، فصحته مشكل ، كما عليه الأملى فى «المصباح» ، والحكيم قدس سره فى «المستمسك» ، والبروجردى قدس سره وغيرهم ، كما هو الحال بالنسبه إلى من نذر التيمم كذلك ، لا يكون موجبا لوجوب إراقه الماء حتى يتعذر فيصح التيمم ، أو نذر الغسل للجنبه ، فإنه لا يجب عليه اجناب نفسه حتى يغتسل ، وأمثال ذلك .

الفرع الرابع : لو نذر وضوء تجديديا لكلّ صلاه فريضه وجب ، ويلزم الكفاره فقط عند المخالفه ، لا- بطلان الصلاه ، لأنّ المفروض وجود الطهاره المبيحه بالطهاره الأولى .

نعم ، قد يشكل وجوب الوضوء ثانيا ، فيما لو صلى هذه الصلاه ثانيه بالجماعه ، لأنّ المفروض تحقق ما هو الفريضه فى الوقت مع الوضوء التجديدي النذرى ، فلا تتكرر ، بلا فرق بين أن تكون الصلاه المعاده مستحبّه والأولى فريضه ، أو تكون أحدهما لا بعينها فريضه .

ولكن احتمال صاحب «كشف اللثام» وتبعه صاحب «الجواهر» وجوب الوضوء للجماعه أيضا ، على الفرض الثانى ، لأنها صارت فريضه ، ولو من جهه كونها وسيله لتحصيل ما هو الواقع المردد فى الفريضه .

نعم ، لو استظهرنا من حديث : (إنّ الله يختار أحبهما إليه) كون الثانى فريضه احتسابا لا الأولى ، فلا إشكال حينئذٍ فى وجوب وضوء آخر لها أيضا لكونها فريضه .

نعم فى «الجواهر» أنه يشمل صورته النذر للطهاره ، حتى مثل الوضوء

الصورى ، كوضوء الجنب والحائض ، ثم احتمال العدم وقواه ، أمّا من جهه كون الوضوء حقيقه فى غيره ، أو للانصراف إلى غيره ، وإن كان حقيقه فيه .

ولكن الحقّ عدم الأجزاء بالصورى فى مطلق الطهارات ، لو لم يقصد الناذر عموميته لمثله ، وذلك للانصراف المذكور . كما أنّ الظاهر عدم الاجتزاء عند الإطلاق بالطهاره المنذوره بالتجديدى من الوضوء ، بواسطه انصراف الإطلاق إلى المحصل رفع الحدث لا التجديدى وإن اخترنا سابقا صدق الطهاره بالنسبه إلى كلّ من التجديدى والصورّ أيضا .

وفى المقام فروع أخرى متناسبه مع إعاده الصلاه وتكرارها قد ذكرها صاحب «الجواهر» قدس سره تبعاً لـ «كاشف اللثام» ولكن تركناها ووكّلنا بحثها إلى محلّها إن شاء الله تعالى .

تعريف الماء المطلق والمضاف

البحث فى المياه

أقول: مجموع أبحاث هذا الكتاب يعتمد على أربعة أركان ، والأربعة المذكوره عبارته عن : العبادات ، والأحكام ، والعقود ، والإيقاعات .

ووجه الحصر هو أنّ الأمور : أمّا أن تكون من الضروريه الدينيه ، أو من الدينويه .

فالأول : هو العبادات .

والثانى : قد لا يحتاج فى تحقيقه إلى الصيغه واللفظ ، أو يحتاج إليها .

فالأول : هو الأحكام من الحدود والديات والقصاص والميراث .

والثانى : قد يحتاج إلى الصيغه من الطرفين ، فهو العقود كالبيع وغيره .

ومنه ما يكفى من طرف واحد فهو الايقاعات ، كالطلاق والعتاق .

وجميع أبحاث الفقه ينقسم إلى هذه الأقسام الأربعة . ولذلك بنى المصنّف كتابه عليها . وإذا عرفت ذلك فنقول : قال المصنّف قدس سره :

الركن الأول: فى المياى ، وفى أطراف :

الأول : فى الماء المطلق ، وهو : كل ما يستحق إطلاق اسم الماء عليه من غير إضافه .(١) تعريف الماء المطلق و المضاف

(١) اعلم أنه لما كان الماء منشأ حياه كل شىء حيث يعد الماء أصل كل شىء كما أشير إليه فى قوله تعالى : «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»(١) . وبما أنه منشأ لتحقق الحياه فى العباده إذا كانت مصبوغه بصبغه زبانيه ، أى منضمه إلى قصد القربه إلى الله ، ومنه يحصل التطهر عن جميع الرذائل الظاهريه والباطنيه ، قدم المصنّف بحثه على سائر المباحث ، وجعل بحثه فيه من جهات متعدده وأطراف عديده ، ولذلك قال المصنّف : «وفيه أطراف» :

الأول : فى الماء المطلق ، وقد عرّفه بما عرفت ، وأورد عليه بشمول التعريف ما يوجب الدور ، لأنّ المعرف (بالكسر) مشتمل على لفظ الإطلاق الموجود فى المعرف (بالفتح) ، المقصود تعريفه ، ومعلوم أنّ معرفه الشىء إذا كان متوقفاً على معرفه الآخر فإنّه يوجب الدور .

وأجيب عنه بأنّ مقصود المصنّف مجرد كشف معنى الاسم ، وإبدال اللفظ المجهول بلفظ معلوم فلا دور ، ولعلّه أراد بيان أنّه ليس بتعريف حقيقى حتى يرد عليه ذلك بل هو شرح للاسم ، لأنه من أوضح المفاهيم العرفيه ، ولا يحتاج إلى البيان .

مضافا إلى إمكان أن يقال : بأنّ الإطلاق ليس مأخوذا فى حقيقه تعريفه ، بل أخذ ذلك لذكر الامتياز عمّا يشابه ذلك فى الاستعمالات ، وأراد من ذلك تعيين ما هو المقصود منه ، فلا محيص عن الاستفاده من قبيل هذه الألفاظ .

ثم لا يخفى عليك أنّ الإضافة الملحقة بلفظ الماء متفاوتة ، لأنّ المضاف قد يكون معتصرا من الأجسام ، كماء الرمان والعنب وأمثال ذلك ، أى فى الحقيقة ليس بماء ، بل يصح سلبه عنه عند العرف ، ولذلك لا يستعمل إلا مع الإضافة ، بحيث لو ذكر لفظ الماء بلا ذكر جهه الإضافة ، كما لو قيل : «جئنى بماء» وأريد منه ذلك حقيقه ، لخطأه أهل العرف واللغه لأنّه خارج عنه حقيقه معناه .

نعم يصح إطلاق لفظ الماء عليه بنوع من العناية ، كأن يريد من الماء ما يكون مائعا سائلاً رقيقا ، وبه يستعمل عليه بما لا يصح استعماله على الدهن كذلك .

وقد يكون ممتزجا كالماء الذى صار مالحا بالملح وموحلاً بالتراب ، وأمثال ذلك ، حيث أنّه فى الحقيقة ماء ، إلا أنّه يمكن أن يبلغ فى زياده إضافته إلى مرتبه لا يصدق عليه ذلك العنوان ، ومن هنا يظهر ويتحقّق الفرد المشكوك من المصاديق .

وقد تكون الإضافة غير داخله فى حقيقه الماء ، بل تكون من الأمور الخارجيه والمميزه عن أنواع الماء وأقسامه ، باعتبار ما يؤخذ منه ويضاف إليه ، كإضافته إلى البحر والبئر وأمثال ذلك ، فلا إشكال فى إطلاق اللفظ على هذا القسم من الإضافة حيث أنّه ماء مطلق حقيقه ، بخلاف الإضافة الموجوده فى السابقين . وأما جعل المتصاعد من الابخره من أفراد الماء المضاف ، قبل تبدل البخار إلى المقطر ، حيث يصير ماءً _ إن كان بخارا _ أو غيره ان كان من غيره _ كالبول وأمثاله _ كما عن الآملى قدس سره فلا يخلو من إشكال ، إذا العرف لا يساعده ، كما اعترف به أيضا فى آخر كلامه . فالماء حقيقه عباره عمّا لا يحتاج إلى انضمام قيد إليه ، بل كان استعماله بلا زياده شىء ، مفهومه عند العرف ومتبادرا منه افراده ، وهو واضح .

فدعوى صاحب «دليل العروه» كون إطلاق الماء على قسميه من المطلق والمضاف بنحو الحقيقة على نحو القدر المشترك المعنوى بإطلاق ، لا يخلو عن

وكله طاهرٌ مزيلٌ للحدث والخبث (١)

ضعف ، لما قد عرفت من التفصيل فى المضاف . نعم ، ما يكون من قبيل القسم الثالث منه ، أو بعض أفراد القسم الثانى ، فهو صحيح ، إذ ليس إلا نفس الماء .

ثم ما ذكرناه إنما يكون فيما لو علم صدق عنوان الماء ومفهومه عليه وعلم أيضا أنه مصداقه . وأما لو شك ، ففي الأول لو كان منشأ الشك عروض عارضٍ خارجى عليه ، مع صدق العنوان عليه قطعاً قبل العروض ، فإن أجرينا الاستصحاب فى مثل تلك الالفاظ العرفيه ، فلا إشكال فى جريانه والحكم بترتب الآثار عليه . وهكذا فى الشك فى المصداق ، أى فى الشبهه الموضوعيه لا المفهوميه ، بلا فرق فى كون الحاله السابقه أمراً وجودياً _ كما عرفت _ أو عدمياً أى عدم المائيه .

الماء طاهر و مطهر

وأما ان لم يكن مقطوعاً سابقاً أو كان ولم نقل بجريان الاستصحاب فيه ، فحيثئذ فما لم يشترط فى جواز استعماله إحراز عنوان المائيه فيجوز مثل استعماله للشرب مثلاً وأمثال ذلك ، لاصاله البرائه ، وهى جاريه فى كلا قسمى الشك فيه .

وإن أخذ إحراز العنوان شرطاً ، كان مقتضى الأصل هو أصاله الاشتغال كما لا يخفى ، ويتوافق هذا الأصل مع استصحاب بقاء الحدث والخبث الذى كان شرط زواله هو التطهير بالماء المعلوم أنه ماء .

(١) وأمّا كون الماء طاهراً ومطهراً ، فيدلّ عليه الأدلّه الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل ، بل هو من الضروريات فى الدّين من تلك الجهه ، ومن مطهريته للغير كما فى «الجواهر» ردّاً على مذهب سعيد بن المسيب حيث لم يجوّز الوضوء بماء البحر ، لكونه إنكاراً للضروره . كما أنّ الإجماع بكلا قسميه

من المحصّل والمنقول موجودٌ في المقام ، بل لم نعرف مخالفا فيه إلا عمّن لا يعبأ به . فبقى حينئذ دلالة الكتاب والسنة :

أما الأوّل : فالآيتان ، الأولى منهما قوله تعالى : «إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسُ أَمَنَةً وَيُنزِلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رِجْزَ الشَّيْطَانِ» الآية (١) . على ما عرفت في تفسيرها من الاحتمالين في أوائل بحث الطهارة ، وعلمت أن المراد من التطهير ، إمّا خصوص الطهارة من الخبث ، والمراد من الرجز هو الحدث ، أو كان المراد من التطهير هو ما يشمل الخبث والحدث كلاهما ، وكان المراد من الرجز هو الوسوسة الشيطانية .

وعلى كلّ تقدير ، إذا ثبت مطهره الماء للآخر _ خبثا أو هو مع الحدث فإنّه يثبت طهارته بالملازمه العرفيه ، من جهة أنّ فاقد الشيء كيف يكون معطيا؟! أو بالملازمه الشرعيه المستفاده من الآية .

واحتمال خصوصيه المورد من جهة نزول الآية أثناء غزوه بدر ، أو في كونه في خصوص المطر ، ساقطه بالاجماع ، كما لا يخفى .

مضافا إلى ما في «الجواهر» من إمكان دعوى كون المراد من السماء بلحاظ أنّه كان جميع الماء من السماء ، كما ترى ذلك في قوله تعالى : «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ» الآية (٢) .

الثاني : قوله تعالى : «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (٣) . ودلالاتها على المقصود موقوفه على معرفه صيغه «طهور» على وزن فعول ، فنقول : إنّ هذه

١- سورة الانفال : آيه ١١ .

٢- سورة المؤمنون : آيه ١٨ .

٣- سورة الفرقان : آيه ٤٨ .

الصيغه من جهه التصور والاحتمال على أربعة صور ، وذهب إلى كل منها ذاهب في الجملة :

دلاله الكتاب على أن الماء طاهر و مطهر

الأولى : أن يكون المراد منه هو «اسم الفاعل» ، بأن يكون (الطهور) بمعنى الطاهر ، إذ الطاهر غير متعد ، والطهور كذلك وعليه عدّه من اللغويين كما في «الجواهر» فراجع .

الثانيه : أن يكون (الطهور) بمعنى المصدر ، فهو يدعى من جهه كيفيه حركه مادته بفتح الطاء وآخر بضمه ، بل قد قيل بأن المصدر لا- يكون إلا- بالثاني ، كما أن اسم الآله يكون بالأول ، فيكون حينئذ حمل الطهور على الماء نظير حمل (عدل) على (زيد) من جهه كثره المبالغه في طهارته ، فيكون حملاً ادعائياً أو مجازياً .

لكنه مردود بعدم وجود حمل هاهنا ، بل جيء به على نحو الوصفيه بقوله : «ماء طهورا» .

الثالثه : أن يكون بمعنى المبالغه «كالغفور والودود» فحينئذ قد يدعى بأن الطهاره أيضا من المفاهيم المشككه ، وتكون فيه الشده والضعف كما ادعاه بعض ، ومثّل له بالوضوء بالماء المشمس والآجن ، حيث يكون مكروها ، بخلاف الماء المطلق البارد الغير الموصوف بذلك ، وإن كان مثاله لا يخلو عن إشكال ، فيكون معنى المبالغه حينئذ متصوره فيه من جهه شدّه الطهاره وزيادتها .

وآخر يدعى أنها تكون مثل الملكيه والزوجيه من الأحكام الوضعيه حيث لا- تتصور فيها الزيادة والنقيصه ، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم كما هو الأقوى عندنا ، فحينئذ لا معنى للمبالغه إلا من جهه التكرار في مطهريته للأشياء .

وصحّه الاستعمال كذلك في معنى المبالغه لا يخلو عن مسامحه .

نعم قد استعمل لفظ المبالغه في الآية (١) ، بصوره أظهر ، حيث أنه ظاهر في

وجود المراتب فيه ، لكنّه وارد بالنسبه إلى حال القلب والروح لا الطهاره بلحاظ الحدث والخبث ، فراجع الآيات .

الرابعه : أن يكون بمعنى اسم الامله كفطور وسحور ، أى آله ما يفطر ويسحر به ، فهاهنا آله الطهاره ، كما ورد ذلك فى اللغه أيضا ، وإن أردت تفصيلها فراجع «الجواهر» .

دلاله السنه على أنّ الماء طاهر و مطهر

والذى يختلج بالبال والله عالم بحقيقه الحال ، هو أن يقال : إنّ هذا اللفظ استعمل فى الآيه الثانيه فى أحد أمرين :

أما أن يكون بالمعنى الأوّل ، أى أنزلنا من السماء ماء طاهرا ، بلا نظر إلى كونه مطهرا ، وتكون الآيه حينئذ فى مقام الامتنان . وهذا لا ينافى ما ذكرنا ، لأنّ فى طهاره الماء أيضا امتنانا ، كما يشهد بذلك الدعاء الورد فى حق من شاهد ماءً لتحصيل الوضوء يستحب أن يقرأ : «الحمد لله الذى جعل الماء طهورا ولم يجعله نجسا» ، حيث يحتمل أن يكون العطف تفسيريا وتوضيحيا لما سبق ، أى جعل الماء طاهرا غير نجس .

واحتمال المطهره فى هذا اللفظ على هذا المعنى لا يخلو عن تعسف ، كما لا يخفى .

وأما كون الماء مطهرا أيضا فيستفاد من الآيه الأولى فى قوله تعالى : «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَ بِهِ» . فعلى هذا الاحتمال ، يكون المتحقق بانضمام الآيتين معا ، هو إثبات كون الماء طاهرا فى نفسه ومطهرا لغيره ، مضافا إلى ما عرفت من ثبوت الملازمه العرفيه أو الشرعيه فى إثبات الأمرين فى نفس الآيه الأولى .

بل نقول بأنّ الأخبار الكثيره وردت فى استعمال الطهور فى الشرع بمعنى المطهره للغير أيضا ، وبأنه مجاز منقول شرعى ، ونذكر لذلك بعض ما يدل عليه من الأخبار :

فمنها : الحديث النبوى صلى الله عليه و آله : «جُعِلَتْ لى الأرضُ مسجدا وطهورا ، وأيما

رجل من أمتي أراد الصلاة فلم يجد ماءً ووجد الأرض لقد جعلت له مسجداً وطهوراً» (١).

وقوله عليه السلام: «أطل فإنه طهور» (٢).

وقول الصادق عليه السلام: «كان بنو إسرائيل إذا أصابتهم قطره من بول قرضوا لحومهم بالمقاريض، وقد وسع الله عليهم بماء من السماء والأرض، وجعل لكم الماء طهوراً» (٣).

وبناء على ذلك يمكن أن يكون المراد من (الطهور) في قوله تعالى: «وَسَيَقَامُهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (٤) هو الطاهر، لا بمعنى المنظف، بالتأويل الذي ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره بأن أهل الجنة يشربون الماء والشراب، فيخرج بذلك عرقاً من مسام أبدانهم دفعا لما أكلوا، فإن هذا أبعد ما قد يخطر إليه ذهن الإنسان.

أو يراد من (الطهور) المعنى الواقع، أي آل الطهارة، أي ما يتطهر به، كما قوّاه الحكيم في «المستمسك»، والحلي في «دليل العروة»، بل قد يظهر تسليمه في «الجواهر» لأحد الاحتمالين الذي اختارهما.

والإشكال فيه أنه قد ورد وصفا للماء والشراب في الآيتين، والحال أن اسم الآله يكون جامداً.

اللهم إلا- أن يقال: إن الجمود على اللفظ فيما لم يكن نفس اللفظ مسوقاً لحال الوصفية بخلاف ما نحن فيه، يقتضى ذلك أى تكون بحاله الوصفية آله، أى جعلنا الماء ما يتطهر به.

الفرق بين الحدث والخبث

- ١- وسائل الشيعة الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٣.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.
- ٤- سورة الإنسان: آية ٢١.

ولكن الإنصاف قوّه الاحتمال الأوّل .

هذا كلّه فى ما دلّ على طاهريه الماء ومطهريّته من الكتاب .

أما السنه : مضافا إلى ما عرفت من الأخبار مثل خبر بنى إسرائيل وغيره ، يمكن الاستدلال على طاهريه الماء بصراحه حديث حمّاد بن عثمان عن الصادق عليه السلام قال : «الماء كلّه طاهر ، حتّى يعلم أنّه قدر» (١) .

ومثله مرسله الصدوق ، عن الصادق عليه السلام : «كل ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قدر» (٢) .

وحديث محمّد بن حرمان ، وجميل بن دراج عن الصادق عليه السلام قال : «إن الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا» (٣) .

حيث يحتمل أن يكون المراد هو الطاهريه أو هو مع المطهريه .

وحديث الذى رواه المحقّق فى «المعتبر» قال ، قال عليه السلام : «خَلَقَ اللهُ الماء طهورا ولا ينجسه شىء» (٤) .

مضافا إلى الأخبار الكثيره التى وردت أمره لتطهير الأوانى والثياب بقوله : «اغسل بالماء» ، حيث يفهم طهاره الماء ومطهريته .

كما يدل على مطهريته أيضا حديث الصادق عليه السلام مرسلًا بقوله : «الماء يطهر ولا يطهر» (٥) .

ومثله فى التعبير حديث السكونى ، عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله :

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩ .

٥- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

«الماء يطهر ولا يطهر» (١).

فالمسألة واضحة والحمد لله ولا تحتاج إلى مزيد بيان .

ثم إنه قيل في معنى الحدث والخبث ، بأن الحدث ما لا يدرك والخبث ما يدرك .

وقيل بأن ما يحتاج في رفعه إلى النية هو الأول ، وما لا يحتاج إليها هو الثاني .

وإن أشكل عليهما في «المسالك» وقال : بأنهما غير تام ، لأنه يمكن أن يجاب على الأول بإمكان درك حاله الحدث أيضا في الجنابه والحيض ، حيث تسمت نفس بعد عروض الحالة وتحس بنقاهاه خاصه ، فهو ربما أولى بالدرك من الثاني .

ويمكن النقض للثاني أيضا ، بمثل بعض الطهارات التي لا تكون مع التيه رافعه أيضا كالتيمم مثلاً ، حيث لا يرفع الحدث مع اعتبار التيه فيه لكنه مبيح للصلاه ، وهكذا في وضوء الجنب والحائض .

تطهير الماء للمايعات المضافه و عدمه

اللهم إلا أن يجاب : بأنه رافع أيضا بالنسبه إلى منعه عن الدخول فيالصلاه مثلاً ، أو حصول المترتب الكامله للنوم مع الجنابه والحيض بالوضوء ، فيرفع تلك الحضااضه . ولكنه لا يخلو عن تكلف .

والأولى أن يقال في جهه الفرق بينهما : أن الحدث حاله نفسانيه تحصل _ كغيرها من الأمور الباطنيه _ بواسطه وجود أحد أسبابه الظاهريه من البول والمنى والدم ، فهو من باب تسميه المسبب باسم السبب الذي يناسب معناه اللغوى أيضا ، من جهه كونه متحققا بعد ما لم يكن قد حدث أى حدث وتحقق تلك الحاله أو البول بعد ما لم تكونا . هذا بخلاف الخبث ، فانه من الأمور الظاهريه التي يتنفر الطبع عنه كنفس البول والمنى وغيرهما من النجاسات ، حيث تكون طهارتها تارة بزوالها ظاهرا ، وأخرى بأزيد من ذلك ، كتكرّر الغسل

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

اللازم فى البول أو التعفير ، أو التكرار اللازم فى الولوج حيث يزيلها واقعا ، وهذا هو الفرق بينهما ، والله العالم بحقائق الأمور .

بقى هنا شىء ، وهو أنه إذا ثبت طاهريه الماء المطلق ومطهريته ، فهل تكون مطهريته مخصوصا بالأحداث والأخبار خاصه ، أو يكون له العموميه والشمول حيث لمثل المايعات المضافه المنتجسه كماء الورد المنتجس ، وماء العنب والرمان إذا تنجسا ، بحيث تحصل طهارتها للاتصال بالماء المطلق ، بحث لو شككنا فى مصداق يرجع إلى عموم من الحكم بالتطهير ؟

ظاهر العلامه هو الحكم بالثانى ، أى الحكم بالطهاره فيالفرض المذكور لمجرد الاتصال بالماء الكثير ، ولو لم يخرج عن حال الإضافه .

وظاهر الشيخ الأنصارى قدس سره فى كتاب «الطهاره» وصاحب «مصباح الهدى» والحكيم والسيد فى «العروه» وغيرهم قدس الله أسرارهم هو الأول ، إذ لا دليل على العموم إلا حديث السكونى ، كما أشار إليه الشيخ قدس سره عن الصادق عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : «الماء يطهر ولا يطهر» (١) .

ومثله فى اللفظ حديث مسعده بن اليسع (٢) كما تمسك به الآملى .

وكذا مثله حديث الصدوق فى «الفتاوى» (٣) ، وزاد عليه الآملى فى «المصباح» حديث الكاهل ، عن رجل عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث : «كل شىء يراه ماء المطهر فقد طهر» (٤) . حيث يدل على عموميه المطهره لكل شىء .

ونحن نزيد على ذلك إمكان الاستفادة من حديث بنى إسرائيل ، وهو خبر بن

١- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥ .

داود بن فرقد ، عن الصادق عليه السلام بقوله : «وقد وسَّعَ اللهُ عليكم ما وسَّعَ ما بين السماء والأرض ، وجعل لكم الماء طهوراً»(١) بناء على كون الطهور هنا بمعنى المطهر ، كما أشرنا إليه آنفاً .

تقسيم الماء باعتبار وقوع النجاسة فيه

ولكن قد أشكل ويمكن أن يقال في جميع ما ذكر بأنه لا يخلو عن مناقشه :

فأما حديث السكوني وأمثاله في التعبير ، وخبر داود بن فرقد ، فقد وردت في مقام بيان أصل الطهاره والمطهرية ، في قبال السلب الكلي المطلق ، بقرينه ذيله الوارد فيه : «ولا يطهر» ، بل وهكذا اللفظ في خبر بنى إسرائيل بمناسبه المورد من ذكر حالهم ، والتوسُّع في هذه الأيمه من تلك الجبهه ، وهذا لا- ينافي أن يكون التطهير بالماء مخصوصا لبعض الأشياء دون بعض كما لا يكون متعزِّضا لكيفيه التطهير . نعم قد يمكن استفاده هذه الجبهه من الفهم العرفي إن سُلِّمَ دلالتة على عموميه مطهريته ، لكنه قد عرفت خلافه . فلم يبق هاهنا إلا خبر الكاهلي ، الذي كان أتمها دلالة ، خصوصا مع وجود لفظ (كل) ، لصراحتة في استغراق .

ولكن يرد عليه أولاً : كونه مرسلًا ، من جهه عدم معلوميه الرجل الذي نقل عنه الكاهلي .

وثانيا : اعراض المشهور عنه بل الأصحاب ، كما في «المصباح» بأن ظاهر الأصحاب عدم طهره بالاتصال ، فحينئذ يكون استصحاب حاله النجاسه التي كانت فيه قبل الاتصال محكِّم .

فما اختاره العلامة ، بل استوجهه في «الجواهر» بعد الاستبعاد ، لا يخلو عن إشكال .

وباعتبار وقوع النجاسه فيه ، ينقسم إلى : جارٍ ومحقوقٍ وماء بئر (١)

أقسام المياه وأحكامه

أما الجارى فلا ينجس إلا باستيلاء النجاسه على أحد أوصافه (٢)

(١) واعلم أنّ هذا التقسيم الثلاثى انما يكون بالنظر إلى ملاقاه الماء المطلق للنجس ، اذ قد يكون كالجارى ، فلا ينجس إلا بالتغير بأحد الأوصاف للنجاسه ، أو كالمحقوق من تنجسه به إذا كان أقل من من الكر ، أو كماء البئر الذى وقع فيه التردد من لزوم الكثرية أم لا ، وإلا فإنّ أقسام الماء أكثر من ذلك ، إذ ينضم إليها الماء الذى له مادّه كالنابع من الأرض بعد حفرها ، والماء الجارى الذائب من الثلوج ، والنابع عن المادّه بحاله ارشح الذى يُسمّى التريز ، والشمذ المجتمع منه تحت الرمل ، وماء الحمام ، ولعلّه يكون من هذا القبيل الماء المتعارف الذى يضح فى الأنابيب . وسيظهر حكم كل واحد من تلك الأقسام الثلاثه المذكوره إن شاء الله .

(٢) والكلام فيه يقع من جهتين :

فى تعريف الماء الجارى

تاره : فى موضوعه .

وأخرى : فى حكمه . وسيلحق به فىضمن البحث عن هاتين الجهتين ما كان كالجارى ، فنقول وبالله الاستعانه :

أما موضوعه : فتارةً يلاحظ فيه قول اللغويين ، وأخرى قول الفقهاء والمجتهدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

أما أهل اللغه : فقد عرّفوه كما فى «مصباح المنير» و«مجمع البحرين» وغيرهما بأنه : (المتدافع فى انحدار واستواء ، وما كان سائلاً على الأرض) ، كما اشير إليه فى الكتب نقلاً عن أهل اللغه ، كما فى «الجواهر» و«طهاره» الشيخ الانصارى وغيرهما . كما أنّ العرف العام يرى ويعدّ الجارى فوق الأرض كالنهر ، أو تحتها كالقنوات أنّه جاريا ، وهو واضح ولا كلام فيه .

وأما الفقهاء : فقد وقع الخلاف فى تعريفه بينهم إلى أربعة أقوال :

القول الأول : يعتبر فيه : الجريان فقط ، سواء كان له نبع وماده أم لا ، كما استظهره «الجواهر» عن بعض العبائر ، حيث اكتفوا فى تحديده بالجريان فقط .

القول الثانى : يعتبر فيه وجود النبع سواء جرى أم لا- ، كما صرح به الشهيد الثانى فى «المسالك» ، وعللّ فيه وجه إطلاق لفظ الجارى مع ظهوره فى الجريان ، أنه كان إما من باب التغليب ، أو من الحقيقة العرفيه خاصه .

والقول الثالث : باعتبار السيلان والنبع ، كما عليه المشهور من المتقدمين والمتأخرين .

والقول الرابع : باعتبار الجريان مع أحد الأمرين ، أما الماده ولو لم يكن نابعا فى بعض مصاديقه ، كالجارى من الثلوج الذائبه فى موسم معين ومدّه متعارفه ، أم مع النبع كما هو كذلك غالبا ، بل هو الحقيقة فيه أولاً .

والأقوى هو الأخير ، كما عليه صاحب «مستند الشيعه» ونسب فى «المصباح» الرضوى إلى بعض الساده من أساتيدّه ، ومال هو إليه قدس سره فى صورته الصديق العرفى عن الماء الذائب الجارى كما نحن نقول به كذلك ، وإلا يصعب فى بعض أفرادّه ، كما لو فرض قلّه الماء الخارج من ذوبان الثلوج المذابه بحيث لا يساعد عليه العرف فى إطلاق الجارى عليه ، هذا بخلاف ما يكون فى بعض الأنهار الجاريه التى تستمد ماءها من ذوبان الثلوج المتراكمه على الجبال الرواسى لا من تحت الأرض ، فإخراج مثل هذه الأنهار عن عنوان الجارى عرفا ولغوه مشكل جدا .

فعلى هذا ، يظهر فساد توهم النقض بالماء المجتمع فى الأوانى إذا صب ماؤها فى الأرض وجرى ، كما عن الشيخ وغيره ، لوضوح أنّه لا يطلق على مثل هذا الجارى عنوان ذى الماده الجارى ، ولا النابع الجارى عرفا كما لا يخفى . فكل ما

لا يكون كذلك ، إمّا ملحقٌ بالمحقون حكماً أو البئر كذلك ، وإن لم يكن منهما موضوعاً .

فإذا ثبت هذا ، ظهر أنّ الماء الراكد _ الغدران والحياض والشمذ واليعون التي لها مادّة ، ولم تجر على الأرض ، والماء الجارى من الرشيح الذى يقال له التزيز كما فى «الجواهر» _ ان لم يطلق عليه الجارى ، يكون من حيث الحكم ملحقاً بالماء المحقون ، فينجس بالملاقاه إذا كان أقلّ من الكر ولم يكن له دفع ، أو بماء البئر من جهة التردد فى تنجسه وعدم كما سيظهر ان شاء الله تعالى ، إن لم نقل فى القسمين الأخيرين كونهما ملحقين بالجارى حكماً ، وإن لم يكونا منه موضوعاً . كما يمكن الاستظهار لذلك من الخبر الوارد فى ماء الحمام ، وهو حديث عبدالرحمن بن أبى نجران ، عن داود بن سرحان قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام ما تقول فى ماء الحمام ؟ قال : هو بمنزله الماء الجارى»(١) .

وأظهر منه من حيث الدلالة ، فى كون وجود المادّة مستلزماً لذلك الحكم هو خبر بكر بن حبيب ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «ماء الحمام لا بأس إذا كانت له مادّة»(٢) .

بل قد يستفاد من كلام صاحب «الجواهر» أنّهما ملحقان بالجارى ، وهو الأقوى إن صدق الاتصال بالمادّة عرفاً ، أى إذا لم يكن الرشيح بقدر يضرب عن العرف فى صدق الاتصال .

ومن هنا ثبت حكم ماء النافوره إذا فرض له الاتصال بالماده ولو كان رشيحاً ، كما هو الحال فى بعض حياض الحمامات ، فحينئذ يكون محكوماً بحكم الماء الجارى ، ولا ينجس ، ما لم يتغيّر بأحد أوصاف النجاسه .

١- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

وهاهنا فرعان :

الفرع الأول : لو شك في ماء أنه هل يعدّ جاريا موضوعا أو حكما ، سواء كان لشبهه مفهوميه أو مصداقيه ، فهل يقتضى العموم أو الأصل الطهاره والمطهره أم لا يقتضى شيئا منهما ، بل ينجس بالملاقاه إذا كان أقلّ من الكثر بلا دفع ، أو يُفصل بين الطهاره والمطهره بالإثبات فيالأول والنفىفيالثاني؟ وجوه :

فإن كان له حاله سابقه متيقنه من وصف الجريان ، أو الطهاره والمطهره ، الذى كان من حالات ذلك الوصف ، فيستصحب فى ناحيه الموضوع إلى أن يعلم الخلاف .

بل وهكذا لو علم أنه كان مطهرا قطعاً بالملاقاه ، ولم يعلم جهته الخاصه أنه كان بواسطه كونه جاريا أو بحكمه كالعيون ، أو كونه كرا والآن يشكّ فى بقاءه ، فيستصحب ويحكم بمطهرته . كما يحكم بالنجاسه إذا كانت حالته السابقه معلومه بالقله وعدم الجريان ، وإن لم تكن له حاله سابقه متيقنه كذلك .

ففى «الجواهر» ما يظهر منه الرضا بما قيل فى ذلك من الحكم بالطهاره والمطهره ، بدلاله عموم كون المياه كذلك إذا لم يتغير ، واعتبار الكريه انما كان فيغير المياه الجاربه وماله مادّه ، مضافا إلى وجود قاعده الطهاره ، مع فرض الشك فى حكمه ، للشكل فى اندراجه فى الموضوع الذى ينجس بالملاقاه .

هذا خلاصه ما قيل فى المقام .

عاصميه الماء الجارى و ما هو بمنزلته

أقول : العجب منه أنه كيف صرح بذلك هنا ، مع ما عرفت منه سابقا وآنفا أنه ليس لنا دليل عام يدل على كون مطلق الماء مطهرا ، حتى يُرجع إليه عند الشك ، فكيف ارتضى بذلك ، فاثبات المطهره فى الافراد المشكوكه لا بدّ له من دليل خاص يدل على ذلك ، إلا- أن يحرز دخوله تحت عنوان خاص من العناوين المطهره . نعم ، قد نقول بطهاره الماء بعد الملاقاه ، وهل هو طاهر أو يتنجس بالملاقاه؟ فيمكن الحكم بالطهاره بدلاله استصحاب الطهاره ، كما أنّ استصحاب

النجاسه فى المتنفس يقتضى بقاء النجاسه أيضا بعد التطهير بذلك الماء ، نظير تحصيل الطهاره عن الخبث بواسطه الماء المشكوك الطهاره ، حيث قد مثل الشيخ الأنصارى فى «الرسائل» وحكم بطهاره الموضع المقتضى لطاره الماء ، وحكم ببقاء الحدث المقتضى لنجاسته بالاستصحابين ولا مانع منه لأنه يكون بالملازمه كما فى الحكم الظاهرى كما لا يخفى ، فهكذا يكون فى المقام .

اللهم إلا أن يدعى أن العرف لا يساعد على التشكيك فيما نحن فيه ، بين الحكم ببقاء الطهاره للماء ، وبين مطهريته فيقال بعدم التطهير ، بل إذا ثبت طهارته فيثبت مطهريته فى الفرض ، لأن عاصمته لا تكون إلا بواسطه كونه جاريا أو بمنزلته ، فإذا ثبت ذلك بواسطه الأصل والقاعده فقد ثبت مطهريته أيضا .

لكنه لا يخلو عن إشكال لأنه لا بدّ فى إثبات مطهريته من إحراز أحد العناوين الذى يثبت بذلك هذه الجهه ، هو غير محرز هنا بالأصل والقاعده كما لا يخفى ، وإن كان الأحوط الاجتناب عن مثل ذلك الماء الملقى للنجس ، إذا كان أقل من الكر .

الفرع الثانى : لو جرى البئر بعد ما تنجس بالملاقاه مثلاً- وقلنا به ، أو كان محقونا أقل من الكر وتنجس ثم جرى ، ففي كلا القسمين هل يستلزم نفس تحقق الجريان على الأرض لطهارتهما ، أم لا بدّ من زوال تمام ذلك الماء ، وحدوث ماء آخر لكى تحصل الطهاره ؟

أو قلنا فى البئر بالتفصيل إن جرى وذهب الماء بقدر ما يتطهر بالنزح فالباقي منه طاهر ، وإلا فلا .

والأقوى عندنا هو الأول فى كليهما ، كما فى «الجواهر» لما عرفت عند الاستظهار من الأخبار بأن الجريان والاتصال بالماده يكفى من الحكم بطهارته ومطهريته ، إذا لم يكن متصفا بأحد الأوصاف للنجاسه .

وأما الكلام فى المقام الثانى : وهو حكم الماء الجارى وما بمنزلته وحكمه ،

فنفول ومن الله الاستعانه :

قد وقع الخلاف فى عاصميه الماء الجارى ، إذا لاقى نجسا أو متنجسا من اعتبار كونه بمقدار الكثر بحيث لو كان أقل منه يتنجس ، إن لم يكن متغيرا بالنجاسه _ هذا كما عليه العلامة ومن تبعه _ أم لا يعتبر ذلك ، بل ما لم يتغير بأحد الأوصاف الثلاثة ، لا يحكم بالنجاسه كما عليه المشهور . والأخير هو الأقوى عندنا ، بل قد ادعى عليه الإجماع ، وإن نوقش فيه فى نجاسه الماء فى جميع الموارد بالتغير ، لمخالفته فى ماء الاستنجاء فانه طاهر ، وهو كما ترى ، لعموم قول النبى صلى الله عليه وآله والصادق عليه السلام _ كما فى «الجواهر» _ فى الخبر الذى رواه صاحب «وسائل الشيعه» نقلًا عن المحقق فى «المعتبر» وعن ابن إدريس فى «السرائر» مرسلاً ، بقوله : «خلق الله الماء طهورا ، لا ينجسه شيء ، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» (١) . والخبر مروى عن النبى صلى الله عليه وآله فى مصادر العامه ، فقد روى ابن ماجه فى «السنن» كتاب الطهار ، باب الحياض ، من حديث أبى امامه الباهلى ، عن النبى صلى الله عليه وآله قال : «إن الماء لا ينجسه إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه» .

ورواه الطبرانى فى «الأوسط» و«الكبير» أيضا ، كما فى «مجمع الزوائد» ، وأخرجه البيهقى فى «الطبقات الكبرى» (٢) .

ورواه المدارقطنى فى «السنن» من حديث ثوبان ، عن النبى صلى الله عليه وآله أنه قال : «الماء طهور إلا ما غلب على ريحه أو على طعمه» كما فى «الجامع الكبير» .

فالخبر مروى فى مصادر الفريقين ، بل فى «السرائر» : أنه من المتفق على روايته ، عن ابن أبى عقيل أنه متواتر عن الصادق عليه السلام بل عن «الذخير» أنه قد

١- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩ .

٢- الطبقات الكبرى : ١ / ٢٥٩ .

عملت الأُمَّه بمدلوله وقبلوه ، حيث يشمل الماء الجارى وما بحكمه فيخرج منه خصوص الماء القليل ، لما سيأتى من انفعاله بالملاقاه مع النجس .

وهكذا يمكن التمسك بحديث «دعائم الاسلام» عن أمير المؤمنين عليه السلام قال :

«فى الماء الجارى ، يمر بالجيف والعذره والدم ، يتوضأ ويشرب ، وليس ينجسه شىء ، ما لم يتغير أوصافه طعمه ولونه وريحه» (١) .

بل وهكذا بخبر «فقه الرضا» عن الرضا عليه السلام : «كل غدیر فيه من الماء أكثر من كثر لا ينجسه ما يقع فيه من النجاسات ، إلا أن يكون فيه الجيف ، فتغير لونه وطعمه ورائحته ، فإن غيرته لم تشرب منه ، ولم تطهر» (٢) .

وعن «دعائم الإسلام» عن الصادق عليه السلام : «أنه سُئل عن غدیر فيه جيفه ؟

فقال : «إن كان الماء قاهرا لا يوجد فيه ريحها فتوضأ» (٣) .

وحديثه الآخر عنه عليه السلام قال : «إذا مرّ الجنب بالماء وفيه الجيفه أو الميته ، فإن كان قد تغير لذلك طعمه أو ريحه أو لونه ، فلا يشرب منه ولا يتوضأ ولا يطهر منه» (٤) .

وحديثه الآخر عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال : «ليس ينجس الماء شىء» (٥) .

فانه يدل على الماء ومطهرته ، وعدم انفعاله بالملاقاه ، للملازمه بين عدم انفعاله ومطهرته خارجا ، لأن النجاسه مسريه مع الرطوبه ، إلا إذا لاقى ما يطهره وهو المطلوب .

وما ترى من التفكيك بين عدم الانفعال بالملاقاه وعدم مطهرته فى مشكوك

- ١- مستدرک وسائل الشيعه الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .
- ٢- مستدرک وسائل الشيعه الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .
- ٣- مستدرک وسائل الشيعه الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ .
- ٤- مستدرک وسائل الشيعه الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .
- ٥- مستدرک وسائل الشيعه الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥ .

الجريان _ كما ذكرناه سابقا _ فهو إنما يكون في مرتبه الحكم الظاهري ، بواسطة الأصل المقتضى لذلك ظاهرا ، بخلاف الواقع فانه محكومٌ بأحد الحكمين على اليقين ، كما لا يخفى .

ويدل على ذلك أيضا خبر حريز بن عبدالله ، عن الصادق عليه السلام قال : «كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضأ من الماء واشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم ، فلا تتوضأ منه ولا تشرب»(١) .

فعمومه يشمل جميع أقسام المياه منها الجارى ، إلا القليل لدلاله دليله على انفعاله .

وخبر أبى بصير عن الصادق عليه السلام : «أنه سُئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : «إن تغير الماء فلا تتوضأ منه ، وإن لم تغيره أبوالها فتوضأ منه ، وكذلك الدم إذا سال فى الماء وأشباهه»(٢) .

بناء على عموم الدواب ، حتى يشمل غير مأكول اللحم ، كما يدل عليه ذيله من تشبيه الدم به ، وإلا لكان منعه من جهه اضافته .

وخبر العلاء بن الفضيل ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض يبال فيها ؟

قال : لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»(٣) .

بناء على شمول البول لغير المأكول ، وكان قد اتفق البول فيها .

وخبر محمد بن إسماعيل ، عن الرضا عليه السلام قال : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه فيُنزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، لأن له مادّه»(٤) .

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣٦ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢ .

حيث يكون التعليل إمّا راجعاً لخصوص الصدر وهو عدم افساده ، ويكون واسعاً ، أو إلى الذليل فقط ، وهو الترح إلى أن يذهب التغير ، أو إلى كليهما .

فالأوّل أولى ، ثم الأخير ، خلافاً لمن ذهب إلى الثاني فقط ، وأسقطه عن الاستدلال ، مع أنّه خلاف ظاهر كلامه ، لأنّ الظاهر رجوعه إلى مجموع جملة المستثنى منه والمستثنى ، فيدل بعمومه للمقام أيضاً .

ومثله _ بلا ذكر التعليل _ خبر آخر لمحمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن الرضا عليه السلام قال : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير» (١) .

وبالمفهوم من أحد الطرفين ، إمّا من جهة الإنفعال ، كما في خبر سماعة عن الصادق عليه السلام قال : «سألته عن الرجل يمر بالماء ، وفيه دابة ميتة قد أنتنت ؟ قال : إذا كان التنن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب» (٢) . يكون بمفهومه عدم الانفعال ، إن لم يكن التنن غالباً .

أو من جهة الانفعال بما في خبر الصدوق ، قال : «سأل الصادق عليه السلام عن غدير فيه جيفة ؟ فقال : إن كان الماء قاهراً لها لا يوجد الريح فيه بتوضاً واغتسل» (٣) .

يكون مفهومه عدم التوضأ إن كان الماء مقهوراً من حيث الريح . بل قد يستأنس لذلك ، لو لم نقل بدلالته ، كما تمسك به المحقق الخوانساري في «جامع المدارك» .

وكذلك خبر داوود بن سرحان ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : ما تقول في ماء الحمام ؟ قال : هو بمنزلة الماء الجاري» (٤) . حيث يستظهر منه أنّ الجريان في الماء له خصوصية من جهة عدم انفعاله ، حيث يُنزل ماء الحمام عليه .

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٠ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٦ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٣ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

واحتمال اهماله من جهة التنزيل من حيث عدم الانفعال وغيره ، واضح الدفع ، لما يفهم ذلك من سياق هذه الألفاظ . نعم ، يشكل من جهة عدم دلالتة ، بأن ما هو المعتبر في الماء الجارى المنزّل عليه هل هو الكر أولاً ؟ كما عن الآملى قدس سره في «المصباح» ولكنه لا يخلو عن اشعار بعدم الانفعال ، لأنّ الغالب ظهوره في وجود الماء الجارى الغير المنفعل في الخارج بحيث ينصرف إليه ، وكونه هو المتبادر إلى الاذهان ، غير بعيد ، فلا يفيد الاستدلال على المطلوب ، كما زعمه الخوانسارى رحمه الله .

ومثله حديث «فقه الرضا» بقوله : «ماء الحمام سبيله سبيل الماء الجارى ، إذا كانت له مادّه» (١) . ويرجع القيد إلى صدره .

بل قد يستدل لذلك من جهتين : من الحكم بالانفعال بالتغيّر وعدمه بعدمه ، بصحيح شهاب بن عبد ربه . قال : «أتيتُ أبا عبد الله عليه السلام أسأله ، فابتدأنى ، فقال : إن شئت فاسئل يا شهاب ، وإن شئت أخبرناك بما جئت له . قلت : أخبرنى . قال : جئت تسألنى عن الغدير ، تكون فى جانبه الجيفه أتوضأ منه أو لا ؟ قال : نعم . قال : توضأ من الجانب الآخر ، إلا أن يغلب الماء الريح فيتنن . وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكُرّ فما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبه . قلت : فما التغير ؟ قال : الصّفرة فتوضأ منه ، وكلما غلب كثره الماء فهو طاهر» (٢) . حيث يدل بمنطوقه ، وعموم ذيله ، على طهاره الماء مع فرض ملاقاته النجاسه ، المستفاده من مفاد الحديث .

وحديث الجعفریات ، عن جعفر بن محمّد ، عن أبيه ، عن على عليه السلام ، قال : «الماء الجارى لا ينجسه شيء» (٣) .

١- مستدرک وسائل الشيعه الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١ .

٣- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

وحديث «فقه الرضا» عن الرضا عليه السلام قال : «اعلموا أنّ كل ماء جار لا ينجسه شيء» (١).

وحديث ابن أبي يعفور عن الصادق عليه السلام قال : «قلت : أخبرني عن ماء الحمام يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسي ؟ فقال : إنّ ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً» (٢).

فدلالتها على المقصود _ وهو مطهره الماء الجارى ، ولو لم يكن كرا _ قويه ، وإنّ أبيت فلا أقل من التأييد .

وقد أورد عليه بايراداتٍ غير واضحة :

أولاً: بأنّ الظاهر منه هو إثبات طهارته ، وعدم انفعال الماء بورود النجاسه فيه كاليهودى وغيره ، أى لا ينفعل بها ، لا المطهره وهو دفع القذاره .

وفيه : قد عرفت أنّ سابقاً بأنه إذا لم ينفعل الماء بالنجاسه ، فيلازم المطهره ، لعدم الانفكال واقعا بين كونه طاهرا بالملاقاه مع النجس وكونه رافعا لها ، فإذا فرض أنّ ماء الحمام إذا لم ينفعل بالملاقاه لأنّه يعصم بعضه بعضا كماء النهر ، فيطهر النجاسه الوارده عليه قهرا ، فيما يمكن التطهير فيه ، ويزول النجاسه به ، بخلاف ما لو كانت النجاسه عينيه ذاتيه كاليهودى والنصرانى ، فانه خارج عن البحث ، لعدم امكن تحصيل الطهاره فيها إلاّ بكلمه الإخلاص ، مضافا إلى إمكان عدم ورودهم فيه بل كان بمثل الدفع من كون الماء المأخوذ منه متصلاً بماده ، كما فى زماننا هذا كما يشير إليه فى الحديث الوارد فى «فقه الرضا» الذى مرّ ذكره بقوله : «إذا كانت له مادّه» .

١- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .

وثانياً: بأن الظاهر من لفظ النهر هو الماء الواسع الملازم للكثرة المتساويه للكر أو أزيد، فلا يشمل ما دونه حتى يدل على المطلوب .

هذا كما عن الشيخ الأعظم قدس سره فى كتاب «الطهاره» بقوله: «بناء على شموله للصغير» واستجوده الحكيم فى «المستمسك» وبذلك يُسقطه عن الاستدال، بل وهكذا المحقق الهمداني فى «المصباح» يدعى الانصراف عن الصغار، بل شموله للنهر الصغير خلاف للظاهر، كما ادعاه الأملى فى «مصباح الهدى» .

هذا، وفيه أنّ هذا الإشكال وإن كان لا يخلو عن قوه بملاحظه ظهور لفظ (النهر) فى اللغه، كما فى «المنجد» وغيره فى ذلك، خلافاً لـ «مجمع البحرين» من اطلاقه، بقوله: «هو الماء الجارى المتّسع مقابل الساقية المساوق للنهر الكبير الذى يكون خارجاً عن حد الكر»، إلّا أنّه مع لحاظ مناسبه الحكم للموضوع، للممثل والممثل عليه _ كما عن «مصباح الفقيه» _ هو افهام أنّ ماء الحمام له اعتصام، فلا ينجس بالملاقاه من جهه وجود المادّه، كما لا ينجس النهر ويطهر بواسطه اعتصامه، وهذه الدعوى لا تكون بعيدة .

فاحتمال إثبات المقصود من طريق الاولويه القطعيه _ أى إذا فرض كون الماء مطهراً ورافعاً للنجاسه، فعدم انفعاله بالدفع يكون بطريق أولى لأنّ الدفع أيسر وأهون من الرفع _ مدفوع، بأنه ليس المقصود إلّا دعوى ظهور الحديث لإفاده اعتصام المائين، سواء كان بالرفع أو الدفع، لا اثباته بالأولويه حتّى يقال لا معنى لاجراء ذلك فى الأمور التعبدية .

مضافاً إلى إمكان ان يقال: إنّ المطهر بعضه بعضاً يشمل للرفع بالنسبه إلى الماء المتغير، والدفع بالنسبه إلى سائر المياه، فهكذا يكون بالنظر إلى اليد المتنجسه مثلاً، أى رفع بالنسبه إليها ودفع بالنسبه إلى الماء، كما لا يخفى .

وحديث محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه

البول ؟ قال : اغسله فى المركن مرتين ، فان غسلته فى ماء جار فمره واحده»(١) .

حيث دلالتة على عاصميه الماء الجارى بالملاقاه ، وعدم انفعاله ، بل ومطهريته للنجاسه واضحه ، لاسيما إذا شرطنا فى مطهريته الماء القليل وروده على النجاسه دون العكس ، فدلالته على عدم الانفعال عكس ما لو كان الماء القليل بورود النجاسه عليه تكون أقوى ، وهكذا لو اعتبرنا التعدد فى غير المعتصم .

ودعوى ابتناء الاستدلال عليهما كما فى «المستمسك» غير واضح ، كما عليه المحقق الهمدانى .

أو دعوى انصراف الماء الجارى إلى ما هو أكثر من الكر لا- أقل غير واضحه ، مع ملاحظه كثرة الصغار ، لو لم نقل أكثر ، خصوصا إذا فرضنا فى اعتبار عاصميه الكر تساوى سطح الماء لا مطلقا فحيثئذ تكون الدعوى المذكوره غريبه جدا .

مضافا إلى إمكان الاستدلال بخبر سماعه بقوله : «سألته عن الماء الجارى يبال فيه ؟ قال : لا بأس به»(٢) . بناء على فرض كون السؤال عن حال الماء لا عن حكم البول فيه فيكون أيضا دليلاً على عدم الانفعال بالملاقاه .

هذه جمله الأخبار التى يمكن أن يستدل ، أو يؤتى بها ، تأييدا على عدم انفعال الماء الجارى .

مضافا إلى إمكان الاستفادة _ ولو استيناسا _ من أبواب مختلفه فى إثبات المطلوب ، ومن هنا فإنه يكفى خبر ابن بزيع بتعليه ، وحديث التنزيل ، والنهر والتغسيل فى الماء الجارى ، مع أخبار وارده فى «دعائم الاسلام» و«فقه الرضا» ومن الرواندى وغيرهم .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ .

والذى يمكن أن يستدل به العلامه لاثبات الكريه فى الماء الجارى ، عموم الأدله الداله على انفعال الماء بالملاقاه مع النجاسه ، إذا لم يكن كرا ، فيكون الدليل بالمنطوق دالاً- عليه ، بل وهكذا بالمفهوم من خبر محمّد بن مسلم وأمثاله فى قوله : «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»^(١) . حيث يفيد المفهوم فى القضييه الشرطيه المعتر عند القوم دون غيره الانفعال فى الماء الذى لم يكن قدر كر مطلقاً ، حتى إذا كان جارياً .

هذا ، لكنه مدفوع ، أمّا عن الأوّل :

أولاً : بأن تلك الأدله وارده فى الموارد الخاصه مثل الحياض والغدران ، ولا عموم لها حتى تشمل لمثل الجارى ، وتحقيق ذلك موكول إلى محلّه .

وثانياً : لو سلّمنا شمول عمومه لمثل الجارى ، فإن غايه دلالتة الظهور وهو حجه فيما لم يعارض بما هو أظهر ، والأخبار التى تفيد عدم انفعال الماء الجارى مع كثرتها ، تكون دلالتها أظهر من ذلك العموم ، لما قد عرفت من شمول بعضها لذكر التعليل للحكم ، فبذلك يحكم بالتخصيص للعموم .

ولو أبيت عن جميع ذلك ، فنهايه الأمر حدوث التعارض بينهما والتساقط فيكون المرجع حينئذ عموم ما يدل على الطهاره ، ولو كان من جهه الحكم بعد الانفعال للماء الجارى ، فتثبت المطهرية حينئذ له للملازمه العرفيه الشرعيه بين طاهريته ومطهريته ، وإلا فالمرجع إلى مقتضى الأصول العمليه من قاعده الطهاره أو استصحابها ، إن كانت له حاله سابقه متيقنه للطهاره ، فحينئذ لا يمكن إثبات مطهريته بالملازمه ، لعدم حجيه مثبتات الاصول .

اللهم إلا أن يُدعى أنه لا يثبت ذلك بالأصل حتى يكون مثبتاً ، إذ الأصل لا

يثبت إلا الطهاره فقط ، فثبت الملازمه بينهما وبين المطهره من لسان الأدله المختلفه فى الموارد المتشبهه .

وأما الثانى : فنحجب عند أولاً : بالمنع عن كون الشرط هو العله المنحصره فى القضايا الشرطيه ، حتى يستفاد منه ان الذى يوجب الطهاره بكلا معنيها ليس إلا الكر ، بل يمكن أن يكون شيئاً شىء آخر .

وثانيا : لو لم نقل بكون القضييه الشرطيه هنا على نحو القضييه الشرطيه المتحققه للوجود ، نظير قولنا : «إن رزقت ولدا فاختنه» ، حيث لا مفهوم لها حينئذ ، وسيأتى الكلام عند محلّه إن شاء الله .

وثالثا : لو سئلنا كون القضييه الشرطيه لها مفهوم ، وأن الشرط هو العله المنحصره للمقتضييه للمفهوم حينئذ فمع تسليم تمام ذلك والتسليم بعموم المفهوم الشامل للماء الجارى ، برغم كل ذلك فلا تكون دلالتة أقوى من دلالة عموم المنطوق الوارد فى الأدله السابقه ، فإذا فرضنا التخصيص فى المنطوق ، فإجراه فى عموم المفهوم يكون بطريق أولى لظهيره أدله الطهاره لمساق التعليل الموجود فيها .

ورابعا : لو أغمضنا عن جميع ذلك ، فإن غايته وقوع التعارض بين عموم المفهوم ودلاله تلك الأدله ، فى عدم انفعال الماء الجارى ولو كان قليلاً وتكون النسبه حينئذ عموم من وجه ، فالتعارض يكون فى صورته ما لو كان الماء الجارى أقل من الكر ، فالمرجع حينئذ يكون إلى عموم اجتهادى آخر لو كان ، وإلا - فالأصل العملى كما عرفت ، لا - الحكم باشتراط الكريه جزماً والانفعال إذا كان أقل منه ، كما عليه العلامه وغيره .

مضافاً إلى إمكان أن يقال : إنه لا - يكون مثل تلك الأدله المثبتة للطهاره وعدم الانفعال للماء الجارى ، وذلك لخصوصيه الجريان ، والدليل الوارد فى اشتراط

الكريه في الاعتصام إلا مثل تعدد الشرط واتحاد الجزاء ، نظير قوله : «إذا خفى الأذان فقصر» و«إذا خفيت الجدران فقصر» حيث يكون المراد هو كفايه وجود أحد الشرطين لترتب الجزاء ، لا لزوم الجمع أو التعارض بينهما ، وسيأتي تحقيق الكلام في محله إن شاء الله .

فينتج في المقام أنه يعتبر في الاعتصام والتطهير أحد الأمرين أو الأمور ، وهو الكريه أو الجريان أو غيرهما ، كما سيأتي بعد ذلك .

إذا عرفت ما حققناه ، تعرف فساد دعوى أن الأدلة الواردة في الماء الدالّة على الانفعال بالملاقاه ، تكون اقتضائيا ، بخلاف ما ورد في الماء الجاري حيث لا يكون مقتضيا ، إلا عدم انفعاله بالملاقاه ، وأما كونه مطهرا فلا اقتضاء له ومعلوم أنه لا تعارض بين الاقتضاء واللا-اقتضاء ، فيقدم الحكم بعد وقوع التطهير بالماء الجاري . وذلك لوضوح أن مقتضى لسان تلك الأدلة ، هو المطهره ، فضلا عن الطهاره ، فالتعارض إن تحقق كان بين الاقتضائيين ، وقد عرفت تحقيقه فلا نعيد .

وهل مراد العلامه ومن تبعه ، من اعتبار الكريه في الماء الجاري ، اعتبارها في الماء الخارج عن المادّه ، أو في المجموع منه ومن المادّه ، أو في خصوص المادّه وحدها ؟ الذي يظهر ممن يحكى عنه في «المنتهى» هو الإطلاق في اعتبار الكريه في الجاري ، بلا تصريح لأحد الأمور الثلاثة ، ولكن الذي استظهره العلماء هو الأوّل ، أو الثاني كما احتمله الحكيم قدس سره ، والمحقق الهمداني ، بخلاف الحلّي في «دليل العروه» .

أما الاحتمال الثالث إن لم نقل بلحوق الثاني به _ كما في «دليل العروه» فلا قائل به بين الفقهاء ، بل استظهر الحلّي في ذيل كلامه عدم اعتباره من القوم .

نعم ، يمكن استفادته من كلام الشيخ الأعظم قدس سره من جهه استنباطه وذلك بصوره الاحتمال ، عن حديث التنزيل لماء الحمام بمنزله الماء الجاري من لزوم

الكريه في مادّه الجارى ، كما يعتبر ذلك في مادّه الحمام وذلك من جهه المماثله ، ولذلك أشكل عليه المحقق الهمداني قدس سره بأنه قلّ ما يتفق وجود الكريه في المادّه بحيث تكون اجزاء متّصله بعضها مع البعض بنحو المتعارف ، فكيف يمكن القول باعتبارها مضافا إلى عدم تحقّق إحراز ذلك ولو كان في الواقع كرا .

ولكن قد تأمل صاحب «دليل العروه» في عدم اعتبار الكريه في المجموع أو المادّه وحدها ، وقد استغرب القول بالتطهير بالماء الجارى الذى لو اتفق بانقطاعه عن المادّه أقل من الكر ولم يكن مجموع ما فى المادّه الذى خرج مع ما فى الخارج بقدر الكر ، إذا لا وجه له إلا أن يدعى الخصوصية فى ذلك .

ثمّ نقض بوجود ذلك فى ماء المطر ، حيث يكون املاء بعد انقطاع القطرات قليلاً بخلاف الحال اتصاله ، فلو اتفق قطعه قبل أن يبلغ المجموع كرا ، فأجب بأنه يكون على خلاف القاعده ، فنرتكبه لوقوعه فى النص بخلاف المقام ، ورد ما أجابه الحكيم قدس سره من أنه لو اعتبر الكريه فى المادّه ، لسقطت فائده بالحكم بالطهاره بوجود المادّه ، لأنّ الغالب عدم إحراز الكثره فى المادّه ، وأنّ سقوط الفائده إنما يكون إذا لم تكن الغلبه فى المادّه كثرتها ، وإحلال أنه كذلك.

ونحن نقول : كم فرق بين دعوى المحقق الهمداني من كون الغالب عدم كرية المادّه بنحو المتعارف ، وبين دعواه من كون الغالب فى المادّه كريتها؟!

ولكن الانصاف أن يقال : بأنّ الحكم فى المقام هو الحكم بالطهاره والمطهره فى الماء النابع عن المادّه ، إذا كان يصدق عليه الجارى أو ما بحكمه ، حتى إذا اتفق قطعه بعد التطهير بما إذا لم يكن الماء الخارج وما لحق به عن المادّه كرا ، وذلك من جهه شمول الأدلّه السابقه لمثل ذلك ، وعدم ورود أمر من الإمام عليه السلام فى مورد بلزوم ملاحظه أنه هل يقطع الماء عن المادّه أم لا ؟ وهل يكون المجموع بمقدار كرا أم لا ؟ بل المتعارف فى الخارج عدم إحراز كونه كرا ، كما هو

المقتضى لعموم التعليل وشبهه ، بقوله : «لأنّ له مادّه» أو «إذا كانت له مادّه» وأمثال ذلك .

بعبارة أخرى : نقول فى الماء الجارى ، المفروض _ كما قاله الحلى فى ماء المطر _ كما أنّه يكون بواسطه دلالة النص عليه ، هكذا يكون فى المقام فإن الحكم يستفاد من النص الوارد فيه ، كما لا يخفى .

وإن أبيت ما قلناه ، فلا بد فى الفرض المزبور إذا لاقى نجسا وكان سطح الماء مع المادّه مساويا وأقل من الكر ، هو الحكم بالطهارة للماء من جهه استصحاب الطهارة وقاعدتها ، مضافا إلى جريان استصحاب الموضوع ، وهو الجريان قبل القطع بخلاف ما بعده ، والنجاسة للمتنجس بواسطه استصحابها ، ولم نقل بالملازمة المذكوره حينئذ _ كما هو الأحوط _ لأن الملازمة لم يشر إليها أحد من الفقهاء ، ولم يظهر من كلماتهم ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، فقد ظهر من جميع ما ذكرنا طهارة الماء الجارى ومطهريته ، ولو كان أقل من الكر ، إلا أن يتغير أوصافه بالنجس ، ريحا أو طعما أو لونا ، فحينئذ ينجس كما أشار إليه المصنف قدس سره فى عبارته بقوله : «لا ينجس إلا باستيلاء النجاسة على أحد أوصافه» ، وبناء على هذا فلا بد من البحث فيه ضمن عدّه أمور :

الأمر الأوّل : هل يعتبر حدوث الاوصاف الثلاثة المذكوره فقط ، أو يكون مطلقا ولو كان بالحراره والبروده والثخانه وغيرها ؟ الأقوى هو الأوّل ، فانه مضافا إلى دعوى الإجماع عليه _ كما عن «مصباح الفقيه» نقلاً عن بعض _ يدل عليه الأخبار الكثيره التى كادت أن تكون متواتره ، وكان بعضها صحيحا وجميعها تتضمن الثلاثة معا أو منفصلاً بعضها عن بعض ، فبذلك يقيد الخبر المطلق فى التغيير _ إن وجد فى بعض الأخبار مطلقا _ مع إمكان دعوى الانصراف فيها ، بناء على كونها أظهر الافراد .

وحمل الأخبار المشتمله على الثلاثة على المثال ، يعدّ خلافا للظاهر ، لأن في المثال بحسب النوع يكتفى بفرد أو بفردين لا بالثلاثة كما هو كذلك في أخبار كثيره ، نشير إليها إن شاء الله تعالى ، لاسيما مع ملاحظه الحصر المستفاد من النفي والاستثناء بكونه هو الملا-ك في الحكم بالنجاسه لا-غيره ، وذلك واضح لا-غبار فيه . كما لا-يعتنى إلى ما قيل باعتبار غير اللون من الأوصاف ، لوقوعه في الخبر الصحيح بخلافه ، لما ستعرف من وجود اللون فيه ، مثل صحيح شهاب .

الأمر الثاني : هل يعتبر أن يكون التغيير بوصف عين النجس من الثلاثة _ كما عليه صاحب «الجواهر» والحكيم ؟ أو يكون الاستناد إلى النجس ولو لم يتصف الماء بأحد أوصاف النجس ؟ بل حتى لو اتصف بصفه ثالثه غير وصفى الماء والنجس يصير نجسا ، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره والمحقق الآملى ، أوّلاً يعتبر شىء منهما ، بل إذا حصل التغيير بالملاقاه _ ولو لم يستند إلا من جهه اخرى ولو منضمًا إلى النجس _ يصير نجسا ؟

وبعبارة اخرى : يكفى في حصول النجاسه كونها عله ناقصه في ذلك .

والذى يظهر من أخبار الباب هو الثانى ، كما ترى في الحديث الوارد بقوله : «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه» (١) . لوضوح أن المراد من الشىء والموصول ، هو عين النجس ، لا-الأعم منه والمتنجس ، لأن الظاهر _ بقرينه السياق _ كون المراد ما هو نجس بالذات لا بالعرض كالمتنجس ، فبذلك يفهم أن فاعل التغيير كان هو النجس فقط لا شىء آخر ، ولا هو مع الآخر ، كما لا يخفى .

ومثله في الدلالة خبر حريز ، عن الصادق عليه السلام حيث قال : «كلما غلب الماء

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩ .

على ریح الجیفه ، فتوضاً من الماء واشرب ، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب»(١). حيث اسند التغير إلى النجس ، وبقرينه المقابله من غلبه الماء على ریح الجیفه يفهم كون الريح المغلوب مستندا إلى نفس الجیفه .

كما أنه يشتمل على الوصفين من الثلاثه وهما الريح والطعم .

كما لا يحتمل شمول لفظ التغير باللون ، بدعوى إمكان حصول ذلك من الانفاسخ فيه ، لكنه ضعيف .

كما ان احتمال كون التغير المطلق الوارد فى قوله : «إذا تغير الماء» مطلق الأوصاف ، حتى غير الثلاثه أضعف ، لامكان أن يكون العطف بعده تفسيرياً ، فيكون المراد من التغير هو التغير فى الطعم فقط ، أو المراد تغيره فى الريح أيضاً بقريته ذكره فى الصدر ، والله العالم .

وهكذا مثله خبر أبى بصير فى حديث قال : قال الصادق عليه السلام : «إن تغير الماء فلا تتوضأ منه ، وإن لم يغيره أبوالها فتوضأ منه ، وكذلك الدم إذا سال فى الماء وأشباهه»(٢). لظهور لفظ (الأبوال) الواقع فى السؤال والجواب كون التغير من جهة الطعم واللون لا مطلقاً ، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره خصوصاً أن ذكر الدم فى ذيله تكون قريته أخرى للتقييد ، بل لا يبعد عدم الإطلاق من أول الأمر للانصراف إليه بدواً ، كما لا يخفى .

ولا- فرق فيما ذكرنا كون المراد من الدواب خصوص الأنعام التى كانت أبوالها طاهره ، حتى يكون المنع عن الوضوء بالماء المخلوط بها ، لصيرورته مضافاً لا نجساً ، أو الأعم حتى يشمل غير المأكول فيكون نجساً ، لما عرفت من وجود

١- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

لفظ (الدم) الظاهر فى النجس ، وهو يكفى للاستدال .

ويدل عليه أيضا خبر علاء بن الفضيل ، فى حديث قال : «لا بأس إذا غلب لون الماء لون البول»^(١) . فإنه صريح فى خصوص اللون .

وضعف سنده بمحمد بن سنان من عدم توثيقه فى الرجال مدفوع ، كما عن الشيخ الأعظم قدس سره وذلك لرواته الأجلاء ممن لا يروون إلا عن الثقات كصفوان بن يحيى عنه ، مضافا إلى انجباره بالاجتماعات المستفيضه والشهره المتحققه وعمل الأصحاب .

وكذلك يدل عليه صحيح ابن بزيع عن الرضا عليه السلام بقوله : «ماء البئر واسع لا يفسده شىء ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب طعمه ، لأن له مادّه»^(٢) . فبذكرة لمصاديق التغير من حيث الطعم والريح يقيد خبره الآخر^(٣) الذى ورد فيه عنوان التغير مطلقا .

والخبر الآخر الذى يدل على ذلك هو صحيح شهاب بن عبد ربه فى حديث قال : «توضأ من الجانب الآخر ، إلا أن يغلب الماء الريح فينتن ، وجئت تسأل عن الماء الراكد من الكر مما لم يكن فيه تغير أو ريح غالبه ؟ فقلت : فما التغير ؟ قال : الصفرة ، فتوضأ منه ، وكلما غلب كثره الماء فهو طاهر»^(٤) ، حيث أنه يشمل على الريح واللون ، بل يكون هذا مفسرا ومبيناً بأن التغير إذا أطلق بلا قيد ، كان المراد هو التغير فى اللون ، فهذا يكون شارحا للتغير الوارد فى خبر ابن بزيع وخبر حريز اللذين مر ذكرهما .

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١ .

كما يدل على المطلوب خبر سماعه ، فى حديثٍ : «إذا كان التنّ الغالب على الماء ، فلا تتوضأ ولا تشرب» (١).

مضافا إلى ما عرفت من الخبر الوارد فى «دعائم الإسلام» المشتمل على الأوصاف الثلاثة فى واحد منهما ، وعلى الريح فى الآخر

فمع كثره الأدلّه وتواترها ، بل وشمولها للون أيضا ، لا يبقى شك للفقهاء فى أنّ حدوث التغير فى الماء بأحد تلك الأوصاف يكون منجسا لا- غيرها من سائر الأوصاف ، وإلاّ لكان على الإمام عليه السلام الاشارة إليها فى مورد من الموارد مع كثرتها ، مع كون المقام مقام حاجه والبيان .

كما أنّ الظاهر المستفاد من الأخبار كون التغير مستندا إلى النجاسه ، أى كانت النجاسه هى العله التامه فى التأثير والتغير ، ولو لم يكن بوصف النجس أيضا ، كما لو أوجب خلط الدم فى الماء تغير الماء وتكونه بلون الأصفر .

والاستناد لوصف النجس فى بعض الأخبار - كما فى خبرى حريز وعلاء ابن الفضيل - يكون منجه الغلبه من الخارج ، لا سيما فى مثل الجيفه من الريح .

كما أنّه يشهد للدلاله على كون التغير ملحوظا بالنسبه إلى الماء صرحه الأخبار الوارده من النبوى وابن بزيع و«دعائم الاسلام» حول الأوصاف الثلاثة ، واضافتها إلى الماء لا النجاسه ، وهو واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان .

ثمّ إنّه هل يعتبر فى الحكم بالنجاسه بالتغير ، أن يكون حسيا مطلقا ، كما يظهر من «الجواهر» ومصنفات غيره من الفقهاء ، كما فى «العروه» وكلمات جماعه من المحشين .

أو يكون ولو تقديريا مطلقا ، كما عن العلّامه وولده الفخر وجمع من الفقهاء .

أو التفصيل بين ما يكون مستندا إليه ولو بعد الملاقاه ، - أى ولو لم يكن حين

١- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

الملاقاه حسيا فعليا _ فيحكم بالنجاسه ، وبين ما لا يكون كذلك فلا ، كما عن الحكيم قدس سره في «المستمسك» .

أو التفصيل فيما بين افراد التقدير أيضا ، بأن يكون في بعضه محكوما بالنجاسه _ كما لو وجد الوصف في شخص الماء بحيث صار مانعا عن تحقّق التغير بذلك المقدار من النجس مع أنّه لو لا ذلك لتأثر كما لو احمرّ الماء بظاهر ، ثمّ اختلط مع الدم ولم يظهر فيه أثر بواسطه إيجاد المانع فيه وهو الاحمرار ، بحيث لو لم يكن ذلك فيه لكان متغيرا بوصف الدم _ وهوم محكوم بالنجاسه .

هذا بخلاف ما لو كان لون الماء بحسب خلخته الأصليه من نوعه أو صفته كذلك ، حيث لا يكون الملاك في نجاسته إلاّ التغير الحسى ، كما في ماء النفط ، وماء بعض المعادن ، حيث يعدّ متلونا بلون تلك المادّه بحسب خلخته الأصليه الصنفيه .

وكيف كان ، إنّ الملاك في التغير هو الاوصاف الثابته في الماء بحسب الخلقه الأصليه لنوعه أو صنفه ، لا لشخصه العارضه ، لأنّ الظاهر من الأخبار اعتبار التغير الحاصل في لون الماء المستند إلى ذاتا لا بالعرض ، هذا كما عليه المحقّق الخوانسارى قدس سره في «المشارك» كما نقل عنه الشيخ الأعظم قدس سره ، بل يظهر من الشيخ أسد الله التستري قدس سره ، كما هو المستفاد من ظاهر بعض كلماته وان استشعر الخلاف عن بعضها الآخر ، فليتأمل .

وقد وافقنا في المصاديق مع البروجردى والشاهرودى كما هو مذكور في حاشيه «العروه» في ذيل المسأله .

نعم ، لا يعتبر ذلك في النجاسه أى لو حدث بعض ما يؤثّر في شده ريح الميته مثلاً أو ضعفها بحيث لا يضر في صدق الاستناد إليه عرفا ، ولو كان بسبب جعله في موضع سبّب المنع عن التأثير ، كالثلاجه المتعارفه في عصرنا حيث يوضع فيها اللحم وغيره فانه لولاها لتغير لون اللحم وغيره وهكذا في الماء فإنه لو

أضيف إليه ما يمنع عن تغيير لونه ، ولكن لم يضر عرفا صدق الاستناد إلى تاما كان منجسا للماء ، وإن كانت الأوصاف في بعض هذه الأمور عرضيه ، كما لا يخفى ، لعدم أخذ الوصف بحسب الذات الاصلية للنجاسه ، أى لم يضاف إليه إلا في بعض الأخبار ، وقد عرفت كونه لأجل الغلبه ، فيشمل إطلاق بعض الأخبار لمثل الفروض المذكوره ، كما لا يخفى .

فبناءً على ما ذكرنا ، يظهر تفاوت الحكم بين المائين كانا في حوضين وكانا أزيد من الكر ، وكان أحدهما من ماء البئر حيث يكون أقل استعدادا لقبول الانفعال بملاقاه النجاسه لونا أو طعما أو ريحا بمقدار من النجس ، عن الماء الآخر الذى كان من الجارى ، أو لا يتغير بذلك المقدار لشده استعداده ، فيحكم بالنجاسه فى الأول منهما دون الثانى ، لكون التفاوت فى الانفعال وعدمه تكون مستندا لأمر ذاتى للماء موجود فى كليهما .

هذا بخلاف ما لو فرض ماء فى حوضين ، ولكن كان قد أضيف لأحدهما مقدارا من العطر فصار معطرا ، ولذلك لم يتأثر بما وقع فيه من الجيفه ، بخلاف الماء الآخر حيث انفعال بذلك المقدار ، فإنه يحكم بالنجاسه فيهما ، لأن المانع فى الماء المعطر كان مانعا عارضا لا ذاتيا نظير الاحمرار بالذات إذا اختلط مع الدم ، كما مثله السيد قدس سره فى «العروه» حيث حكم بالطهاره ، كما هو الحق ، خلافا للعلامة البروجردى والشاهرودى حيث حكما بالنجاسه منها .

ولكن لا- ينقضى تعجبي منهما ، أنه كيف حكما بالنجاسه مطلقا فى المثال الأول والثالث ، ولم يحكما بها فيما لو وقعت الميته فى الماء المتعفن أصلاً ، بحيث لو لم يكن نتنا لغيرته ، أو الدم المختلط بالماء الأحمر بالذات بحيث لم تغيره بواسطه وجود اللون فيه .

نعم ، يصح الإشكال إذا كانا ذلك بعلاج كما عرفت ، فلا نعيد .

فقد ظهر مما ذكرنا عدم تماميه كلام صاحب «الجواهر» قدس سره من كون الحسى هو القدر المتيقن ، ومن أنّ الطعم للنجس غير معلوم مثلاً ، وذلك لامكان الاستظهار من بعض أفراد التقدير لمساعدته فهم العرف بذلك ، كما عرفت ، ولأنّ الطعم المتغير لم يستند إلى النجس ، حتى يقال بما قاله بل كان مستندا إلى الماء وعلمنا طهارته ، ولذا ورد في خبر ابن بزيع اشتراط أن يكون ذهاب الريح وطيب الطعم مستندا إلى الماء ، فهو أمر صحيح كما لا يخفى .

في تغيير الماء الجارى و ما هو بمنزلته بمجاوره النجس

بحث حول حصول النجاسه بالتغير بالمجاوره وعدمه

هل يعتبر فى الحكم بالنجاسه للماء المتغير _ الجارى أو الكثير _ من الملاقاه بشرط وجود عين النجاسه أو يكفى فى ذلك حصول التغير للماء بسبب تلك النجاسه ولو بالمجاوره دون الملاقاه .

والذى يمكن أن يتوهم لكفايه الثانى هو أن يقال :

إنّ المستفاد من الأخبار كفايه كون التغير مستندا إلى النجاسه كيف اتفق ، سواء لاقى معها أم لا ، فحينئذ لو جاورت الميته الماء فصار الماء جائفاً ، فليس ذلك إلاً بواسطه هذه النجاسه ، ولو من جهه المجاوره ، حيث انتقلت ريحها إليه ، وكان ذلك سبباً لحصول التغير .

هذا ، ولكنه مخدوش لوضوح أن ظاهر لسان الأخبار من النبوى وخبر ابن بزيع وخبر «دعائم الاسلام» من قوله : «لا ينجسه شيء» ، هو كون ذلك مع الملاقاه للشىء النجس عرفاً ، إذ لا يتبادر عند العرف إلاً هذا المعنى ، فبذلك يفهم كون المراد أن يكون التغير مستندا إليه بالملاقاه لا بالمجاوره .

ولو سلّمنا كون ألفاظ الأخبار مطلقه ولا دلالة فيها بالخصوص ، فانه نقول أنّ

صراحه بعض الأخبار الواردة في الباب ، مثل خبر علاء بن الفضيل ، وخبر أبي بصير ، وخبر سماعه ، بقوله : « كذلك الدم إذا سال في الماء » ، وقوله : « في الحياض يبالي فيها » ، وقوله في الثالث : « يمر بالماء وفيه دابه ميتة » وأمثال ذلك فإنها تقيّد إطلاق الأخبار السابقة . مضافا إلى اعراض الأصحاب عنه في المجاوره ، بل في « الجواهر » ادعى الإجماع على عدم التنجس بالتغيّر بالمجاوره ، ونحن أيضا لم نجد من ذهب إلى النجاسه من القدماء والمتأخرين والمعاصرين ، فهو مقطوع به عند الأصحاب .

وإذا عرفت ما ذكرنا ، فإن المقام يقتضى بعض الفروع المتفرعه عليه :

الفرع الأول : ما لو كان التغيّر مستندا إلى الملاقاه والمجاوره معا .

فتاره : يكون على نحو العله التامه في كل منهما ، أى لولا الآخر لكان ذلك كافيا في التغيّر ، كما لو فرض وقوع جزء من الميتة في الماء ، وبقي جزءها الآخر خارجا عنه ، وكان التغيّر مستندا إلى الجزء الداخلى في الماء والخارج عنه بنحو العله التامه ، فلا إشكال حينئذ في نجاسته ، لاستكمال جميع الشروط اللازمه في التنجيس ، من الاستناد ، والملاقاه ، وحصول التغيّر ، كما هو واضح لا كلام فيه .

وأخرى : يكون الداخلى بنحو العله التامه دون الخارج ، فهو واضح للحكم بالنجاسه لجميع ما عرفت ، فلا نعيد .

وثالثه : أن يكون عكس ذلك ، فقد ذكر الأملى قدس سره في « المصباح » وجهين :

تاره : الحكم بالنجاسه من جهه صدق الاستناد والتغيّر المستند ، والملاقاه ، وهو كاف في ذلك .

واخرى : عدمه ، لأنّ الملاك _ مضافا إلى جميع ذلك _ لزوم كون الاستناد إلى الداخلى بنحو العله التامه ، وهو مفقود في المقام .

لكنه رحمه الله اختار الأول ، والأقوى عندنا هو الثانى ، أى الحكم بالطهاره وعدم

النجاسه ، وإن كان الاحتياط لا يخلو عن وجه ، كما عليه الكلبا يگانی والاصطهباتاتی وغيرهما ، وكما أن مقتضى استصحاب الطهاره وقاعدتها ، هو الحكم بالطهاره فى كل مورد شك فيها ، كما لا يخفى ، فما حكم فى «العروه» فى المسأله الخامسه عشره بالمتنجس بنحو الإطلاق ، لا يخلو عن إشكال .

ومن ذلك يظهر الحكم ، فيما لو كان بعض الأجزاء الصغيره للميته فى الماء ، وكان التغير مستندا إلى الأجزاء الخارجه بنحو العله التامه _ حيث ادعى الحكيم قدس سره انصراف الاطلاقاتعن ذلك المورد _ لأنه أيضا أحد مصاديق ما عرفت فى السابق حكمه .

الفرع الثانى : هل يعتبر فى الحكم بنجاسه المتغير ، أن يكون بملاقاه عين النجاسه ووصفها ، فلا يكفى التغير بالمتنجس مطلقا ، ولو تغيرت بوصف النجاسه لكن كانت أجزاء النجاسه موجوده مستهلكه فى المتنجس ودون عينها حتى يكون تغييره للماء الملاقى له منجسا له فلا يتنجس ؟

الأخير هو الظاهر من كلام صاحب «الجواهر» قدس سره ، لأنه استظهر من الأخبار لزوم وجود عين النجاسه فى التغير المنجس ، وفى مقابله القول بالنجاسه للماء ، بسبب حصول التغير ، ولو بوصف المتنجس ، وإن لم تكن عين النجاسه موجوده فيه ، وهذا هو القول الثانى الذى نسب للشيخ فى «المبسوط» و«الخلاف» والمحقق فى «المعتبر» والعلامة فى «التحرير» .

وقد وقع الكلام فى صحه كلامهم ، وصحه الانتساب اليهم .

أو يقال بالنجاسه ، إذا كان الملاقى المتغير بسبب تلاقيه مع المتنجس المتغير حاملاً لأوصاف النجس ، ولو لم تكن أجزاءها فيه ، بخلاف ما لو تغير بأوصاف غير النجس ، بل أتصف بوصف المتنجس مثلاً أو غيره ، فإنه لا ينجس .

هذا هو الذى ذهب إليه الشيخ الانصارى ، والسيد فى «العروه» والحلى فى

«دليل العروه»، والمحقق الآملى فى «المصباح» قدس الله أسرارهم .

أو يقال : بأنّ الملاك هو الصدق العرفى ، بأن يكون التغيير مستندا إلى عين النجس ، ولو كانت فى المتنّجس ، وذلك لا يصدق إلاّ فيما إذا كانت أجزاء النجس موجوده فى المتنّجس الملاقى ، ولو كانت مستهلكه على نحو لا يضر بالصدق العرفى ، سواء كان التغيير حينئذ فى الماء الملاقى له على نحو وصف النجس أو غيره ، فإنّه حينئذ محكوم بالنجاسه . هذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك .

ولو فرض وجود وصف النجس فى الماء الملاقى له ، كما لو صار الماء متنّجسا بواسطة الجيفه ، وصار جائفا ، فصب ذلك الماء الكذائى بدون وجود عين النجس فى المتنّجس على الماء الملاقى له ، فصار الماء الثانى أيضا منتنا ومتعفنا بعفونه الجيفه ، فلا يكون هذا الماء الأخير نجسا ، كما عليه ظاهر كلام العلّامه البروجردى والكلپايگانى . وهذا هو الحق عندنا ، وان كان الاحوط الاجتناب عنه أيضا ، لأنك قد عرفت ظهور الأخبار وصراحتها فى كون ملاك التنّجس هو التغيير ، المستند عرفا إلى عين النجس وهذه الأخبار مثل خبر علاء وأبى بصير والقماط والمذكور فى «فقه الرضا» وغيرها ، مما لا شبهه فيها من الصراحه بأن المناط هو التغيير بعين النجس وكونه مستندا إليه ، فبذلك نقيّد إطلاقات الخبر النبوى وابن بزيع و«دعائم الاسلام» _ لو سلّم العموم والإطلاق فيها _ بواسطة كلمه ما الموصول او لفظ (الشيء) للنجس والمنتّجس ، بأن يقال كأنه أراد بيان أن ما هو قابل للتنّجيس فى غير الماء ينجس فيه بالتغيير ، فهو كما يشمل النجس المتنّجس أيضا .

وكيف كان ، فاستفاده إطلاق الحكم من الأخبار بنجاسه الماء الثانى الملاقى مع المتنّجس الأوّل الحامل لوصف النجس كالريح بدون وجود أجزاء النجاسه فيه فى غاية الإشكال .

نعم ، قد يستدل لاثبات النجاسه لذلك الماء ، بأن المتغير المتنجس إذا اختلط مع الماء الطاهر مع حفظ تغيره ، فحينئذ قد يقال بصيروره الماء الثانى أيضا متنجسا ، وهو المطلوب ، وإلا يلزم حصول أحد الأمرين المقطوع بفساده اجماعا ، وهما :
 إما القول بصيروره المتنجس المتغير مع تغيره طاهرا وهو مقطوع العدم والفساد اجماعا .

فى ما لو انقطع الماء الجارى بعضه عن بعض بسبب التغير بالنجس

أو القول ببقاء كل ماء بحكمه من الطهاره والنجاسه ، فهو أيضا خلاف الإجماع ، لقيامه على عدم إمكان اشتغال ماء واحد ، صار بالاتصال واحدا شخصا ، على حكمين متضادين من الطهاره والنجاسه ، لأن المفروض عدم تميز كل منهما بحدوده ، اذ التغير كان بالريح لا اللون حتى يمكن التميز بينهما فى الخارج ، فلا محيص إلا القول بالنجاسه .

هذا ، ولكن الحلى قدس سره فى «دليل العروه» قد أجاب عنه ، بأن مقتضى استصحاب طهاره الماء هو الطهاره ، واستصحاب نجاسه الماء هو النجاسه ، فمع ملاحظه ذلك الإجماع فى الماء الواحد ، يوجب التعارض بينهما ، فيسقط ويكون المرجع قاعده الطهاره .

هذا ، ولكنه مخدوش بأنه لا شك فى نجاسته لماء المتغير مع بقاء تغيره ، وحينئذ لا حاجه للاستصحاب حتى يوجب التعارض .

نعم ، الشك موجود فى الماء الطاهر ، باعتبار ملاقاته مع هذا المتغير المتنجس ، لو للاستظهار الطهاره من الأدله السابقه ، كما لا يخفى ، وان يمكن هذا الاستدلال فى الجملة ، إلا أنه يوجب الحكم بالاجتناب فى هذه الصوره من باب الاحتياط أيضا ، والله العالم .

الفرع الثالث : إذا فرض انقطاع الماء الجارى بعضه عن بعض ، بواسطه

ويطهر بكثره الماء الطاهر عليه متدافعا حتى يزول تغيّره (١)

كيفية تطهير الماء الجارى و ما هو بمنزله بعد زوال التغيّر

حصول التغيّر فى حجم الماء عرضا وعمقا ، فما حكم المائين الواقعين فى حافتى المتغير ؟

فنقول : يجب أن نبحت تاره عن الماء الواقع فى طريق المادّه ، والظاهر طهارته ، وإن كان أقل من الكر ، منفردا أو مع المادّه ، وسواء كان واقعا فى سطح واحد متساو ، أو كان هو فى طرف العلو ، وكلّ ذلك لما عرفت من كون المادّه بنفسها عاصمه للماء ، فلا نعيد .

وأخرى : فى الماء المقابل ، فانه طاهر أيضا لو كان بمقدار كر ، بخلاف ما لو كان أقل منه ، فانه ينجس بذلك ، ولو كان فى سطح غير متساو مع المتغير ، لأنّ المفروض وقوع المتغير فى طرف العلو ، كما هو المتعارف .

فما احتمله صاحب «الجواهر» فى صدق عنوان الجارى على هذا الماء المتصل مع المتغير ، بالماء المقابل فى طرف المادّه ، وأنّه يمكن الفصل بينهما فى الحكم ، وأنّه عند الشكّ يمكن الرجوع إلى قاعده الطهاره فى غايه الضعف ، لوضوح أنّه فى العرف كان بمنزله الحائل بينهما ، ولزوم اتصاله بالماء الطاهر لا المتنجس ، وهو واضح لا كلام فيه .

(١) لا- إشكال فى عدم عود الطهاره للماء الذى زال تغيّره بنفسه ومن دون ان يتصل بماء عاصم من الكر أو المادّه أو المطر ، لوضوح أنّ الزوال العارض للمتغير لا يعدّ من المطهرات شرعا ، كما لا يخفى . إلا أنّ الإشكال فيما لو كان متصلاً بالماده كما فى الجارى وما بحكمه ، فحينئذ هل يكفى مجرّد الاتصال مقارنة مع الزوال مطلقا ، أم لابدّ من الامتزاج بينهما ، بحيث لا يكون زوال تغيّره مع الاتصال بها غير كاف فى طهارته مطلقا ، أو يُفصّل فيما بين ذى المادّه من كفايه الزوال مع

الاتصال ، بخلاف غيره كالكر مثلاً ، إذ لا بدّ فيه مضافاً إليه من الامتزاج أيضاً ، وجوهٌ وأقوال :

وقد نسب الاحتمال الأوّل إلى المتقدّمين ، بل قد قيل أنّه لم يسمع ذلك عن المتقدمين عن المحقّق الأوّل في «المعتبر» كما عليه شارح «الروضه» أيضاً .

بل قد نسب إلى المشهور تارةً ، وإلى الأشهر أُخرى ، وقد نسب الثاني أيضاً إلى المشهور ، كما عن الشيخ الأنصاري في «كتاب الطهاره» .

وقول بالتفصيل فيما بين الجارى وما حكمه من المطر وغيره ، من عدم الاعتبار ، وفي غيرهما من الكر من اعتبار الامتزاج .

وقد يحتمل قول رابع : وهو التفصيل بين الجارى وماء الحمام ، من اشتراط الامتزاج فيهما ، وبين غيرهما من عدم الاعتبار _ عكس الثالث _ .

ونسب هذا القول إلى ظاهر «المنتهى» و«النهايه» و«التحرير» و«الموجز» وشرحه .

أمّا وجه عدم اعتبار الامتزاج _ : مضافاً إلى التمسك بالأصول العمليه ، من أصاله عدم الاعتبار المستند لأصاله العدم الأزلى _ لو قلنا باعتباره _ وأصاله البراءه من الاشتراط وضعا وتكليفاً ، من جهه وجوب الاجتناب ، وأصاله الطهاره _ هي الأدلّه الوارده في ذلك ، وهو صحيحه ابن بزيع ، قال عليه السلام : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم ، لأنّ له مادّه» (١) . بأن تكون العله متعلقه بلفظ (فينزع) أى وجوب النزع فى صورته التغير إنّما كان بلحاظ وجود المادّه . أو يكون متعلقاً بالجمله الثانيه والاولى ، وهى واسعيه ماء البئر معا ، فيفيد أيضاً ما ذكرنا من عدم لزوم الامتزاج .

بل يمكن أن يقال : بأنّ الحكمه المقتضيه لذكر العله بعد الجملتين ، هى إمكان

١- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢ .

رجوع ذلك إلى كل من الدفع والرفع المستفاد من الصدر والذيل ، بحيث يفهم منه عاصميه ماءه بواسطة المادّه في كليهما ، فمع ضميمه عموميه التعليل حتى لغير مورد البئر يثبت المطلوب ، وهو كفايه الاتصال بالمادّه مع زوال التغيّر .

واحتتمال رجوع العله إلى جهه ذهاب التغيّر بالنزح ، كأنه قيل كيف يزول تغيّره بالنزح ، فأجاب عليه السلام : «لأنّ له مادّه» .
كيفية تطهير الماء الجارى و ما هو بمنزلته بعد زوال التغيّر

مدفوعٌ بأنّه أمر عرفى وخارج عن وظيفه الإمام عليه السلام ، بخلاف الحال فى الاحتمال الأوّل ، حيث أنّه كان فى مورد بيان الاحكام الذى يعدّ وظيفته ، كما لا يخفى . نعم ، قد يحتمل أيضا أن يكون الملاك فى الحكم بالنزح ، هو حصول الامتراج به ، لحدوث تجدد الماء فيه واختلاطه مع التغير ، فيوجب الطهاره .

إلا أنّه مع ملاحظه اهميه ذلك ، وأنّه كان الامتراج حقيقه شرطا فى تطهير المتغير ، لكان على الأئمّه عليهم السلام بيانه فى موارد عديده وبعبارات صريحه ، فبذلك يوجب الظنّ القويّ بعدم اعتباره .

وقد تمسّك أيضا بمعتبره ابن أبى يعفور فى حديثٍ ، قال عليه السلام : «إنّ ماء الحمام كماء النهر يُطهّر بعضه بعضا» (١) . بناءً على كونه فى مورد الرفع ، أى كما أنّ ماء النهر يطهر بعض ماءه المتغير بزوال تغيّره _ مع العلم بأنّ نفس الزوال بلا- اتصال بالمادّه أو الكثره لا يكون مطهّرا _ فكذلك فى المقام ، فيتّم المطلوب .

قلنا : وإنّ كان ظاهر العبارة هو الرفع ، لأنّ التطهير لا يستعمل إلا فى الرفع ، إلا أنّه بملاحظه وروده فى مورد الدفع ، الواقع فى صدر الحديث ، من دخول اليهودى والنصرانى وغيرهم من الافراد المحكوم بنجاستهم فى الحمام ، يسئل عن حال تنجس الماء بهم ؟ فأجاب عليه السلام عنه وشبّه ماء الحمام بماء النهر ، أى كما

أنه لا ينفعل بالنجاسة الحاصلة لبعضه بل قد يطهر ، هكذا يكون ماء الحمام أيضا ، فاحتمال اختصاصه بالرفع كاحتمال اختصاصه بالدفع ضعيف جدا .

نعم ، قد يرد عليه : أنه ليس في مقام بيان التطهير ، حتى يفهم من إطلاقه عدم اعتبار الامتزاج .

كما يؤيد هذا أنه لو ورد دليل آخر يدل على اشتراط الامتزاج ، لما كان منافيا ومعارضاً مع هذا الدليل ، حتى يوجب تقيده أو لزوم إهماله . فبذلك يسقط عن الاستدلال . ومثل هذا الإشكال يرد أيضا على مثل العمومات الموجودة في النبوي المشهور وهي : «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء» . وهكذا عموم قوله صلى الله عليه وآله : «الماء يطهر ولا يطهر» . وأمثال ذلك ، فليس لنا دليل على عدم الاعتبار أوفى وأمتن من حديث ابن بزيع ، كما هو واضح .

فمن جميع ما ذكرنا ، يظهر وجهان آخران للقولين الآخرين لأن من ذهب إلى اعتبار الامتزاج قد تمسك بحكومه استصحاب نجاسة المتغير مالم يقم دليل اجتهادي على خلافه ، وليس هو إلا خبر ابن بزيع ، فزعم أنه لا يدل الأعلى الاعتبار ، لإرجاع العلة إلى جهة زوال التغير ، كما عرفت ، أو يكون راجعا إلى صدر الحديث فقط ، فهو الدفع ليس إلا ، فلا يشمل لصوره الرفع ، كما أن تلك الأصول السابقة غير قابلة للمعارضه مع الاستصحاب لتقدمه على تلك الأصول .

مضافا إلى إمكان جريان قاعده الاشتغال هاهنا ، لكونه شكاً في المحصل والمحصّل ، لأن الذي وجب تحصيله علينا كانت الطهاره وهي مشكوكه مع ذلك الماء . هذا ، كما في «مصباح الهدى» للآملی قدس سره .

فنحن نقول : هذا صحيح إذا فرضنا حصول الطهاره من الخبث أو الحدث فيه ، بخلاف مالمو شك في حصول الطهاره في نفسه بزوال تغيّره بلا جهة الامتزاج ، فلا أصل هاهنا إلا الاستصحاب ، كما لا يخفى .

في عاصميه ماء الحمام اذا كان له مادّه

ويلحق بحكمه ماء الحمام إذا كان له مادّه (١)

كما أنّ من ذهب إلى التفصيل فيما بين ذى المادّه _ بعدم الاعتبار _ وبين غيره بالاعتبار ، بأنّ ذلك كان على خلاف القاعده ، فيكتفى على موضع اليقين ، وهو الذى كان فى مورد النص فلا يسرى إلى غيره ، فانه على هذا التقدير يلزم الحكم باعتبار الامتزاج فى مثل ماء الكر ، بخلاف الجارى والبئر وما بحكمهما .

فالأقوى عندنا هو عدم الاعتبار ، وان كان الاحوط اعتباره ، بلا فرق فى ذلك بين ذى المادّه وغيره ، لوضوح أنّه لا خصوصيه فى المادّه إلاّ من جهه عاصميتها ، فهى موجوده فى الكر أيضا ، وإن كان مورد الاحتياط فى مثل الكر أقوى ، لما قد عرفت من احتمال جريان قاعده القدر المتيقن فيه دون الجارى وما بحكمه ، كما لا يخفى .

(١) الظاهر من كلام المصنّف هو إلحاقه بالجارى مطلقا _ أى سواء كان ما فى الحياض كرا ، أو هو مع ما فى المادّه ، أو لم يكن كذلك أصلا _ فكأنّ الحمام له خصوصيه فى الاعتصام إذا كان له مادّه . وذهب إلى ذلك صريحا صاحب «الجواهر» قدس سره تبعا للمحقّق وصاحب «المستند» وبعض آخر من المتأخّرين . بل هو مقتضى إطلاق فتاوى المتقدمين ، كما فى «كشف اللثام» . ولم يتعرض أحد منهم إلاّ من شذ وندر فى طرفى الاثبات أو النفى ، خلافا لأكثر المتأخّرين ، وبلى وجلّ المعاصرين من المحشّين على «العروه» من اعتبار الكريه ، إمّا فى المادّه وحدها كما عن بعض ، أو المجموع مع ما فى الحياض كرا ، كما عن السيّد فى «العروه» وكلّ من علّق عليها على ما حقّقناه ، وهذا هو الأقوى عندنا .

فلنا هاهنا دعويان :

الدعوى الأولى : كون ماء الحمام بمنزله الجارى ، إذا كانت له مادّه ، وقد قام

عليه الإجماع تحصيلاً ونقلاً، بل لم نعرف خلافاً ذلك من أحد، لما دلّت عليه الأخبار الكثيره بحيث صارت مستفيضه، وبعضها صحيحاً ومعتبراً وبعضها الآخر منجبراً بعمل الأصحاب ومصححاً بنقل أصحاب الإجماع عنه مطلقاً، كصفوان بن يحيى وداود بن سرحان حيث قالوا: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ماتقول في ماء الحمام؟ قال: بمنزله الماء الجارى» (١).

وخبر قرب الاسناد، عن اسماعيل بن جابر، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «ابتداني فقال: ماء الحمام لا ينجسه شيء» (٢).

وخبر ابن أبي يعفور في حديث: «إن ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً» (٣).

وخبر الهاشمي، قال: «سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمام، لا أعرف اليهودى من النصرانى، ولا الجنب من غير الجنب؟ فقال: تغتسل منه ولا يغتسل من ماء آخر فانه طهور» (٤).

هذه جملة أخبار مطلقه غير مقيدة بقيد الماده. خلافاً لعهده أخبار داله على التقييد، كما في خبر بكر بن حبيب عن أبي جعفر عليه السلام قال: «ماء الحمام لا بأس به إذا كان له مائه» (٥).

وخبر «فقه الرضا» عليه السلام: «إن ماء الحمام سبيله سبيل الماء الجارى إذا كان له مائه» (٦).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.
 - ٦- مستدرک وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

فقد يقال بتقييد تلك الإطلاقات بهاتين الروايتين ، فلازمه أن ماء الحمام _ أى الماء الموجود فى الحياض الصغار _ إذا كان أقل من الكر _ كما هو كذلك بحسب المعهود المتعارف _ واتصل بالماده يكون عاصما دون غيره . فبناء على ذلك يفهم ان المراد من ماء الحمام ليس الماء الموجود فى الخزانه والاحواض الكبيره ، بل المراد منه ماء الحياض الصغار فيحمل الأخبار المطلقة عليه أيضا .

نعم ، قد يشكل بعدم إمكان التقييد لضعف هذين الخبرين سندا ، لجهاله بكر بن حبيب ، وعدم توثيقه فى كتب الرجال ، كما ادّعاه صاحب «المدارك» ، ويشهد له عدم ورود توثيق له فى كتاب «جامع الرواه» ، وعدم ثبوت الاعتبار لكتاب «فقه الرضا» لوقوع الخلاف فيه .

لكنه مدفوع ، أوّلاً : بما عن الأوّل بإمكان أن يكون المراد من بكر بن حبيب هو بكر بن محمّد بن حبيب كما عن «طهاره» الشيخ الانصارى ، وهو من أجلة علماء الإماميه ، وقد وثّقه الكشى والعلامة فى «الخلاصه» وغيرهما .

لكنه مخدوش ، كما ذكر فى «جامع الرواه» وتبعه «المستمسك» بأن بكر بن محمّد هو أبو عثمان المازنى المتوفى سنه مأتين وثمانيه وأربعين ، فلا يقارب زمانه بحيث يمكنه ان يروى عن أبى جعفر الباقر عليه السلام أو يروى عنه منصور بن حازم ، إلاّ أنّه وقع فى سلسله سنده صفوان بن يحيى الذى يعدّ من أصحاب الإجماع ، فيكون معتبرا .

وثانيا : إنّ لو سلّمنا ضعفه ، لكنه منجبرٌ بعمل الأصحاب ، بل كما فى «حبل المتين» لشيخنا البهائى أنّ الأصحاب تلقوا روايته بالقبول ، وبذلك نجيب عن الخبر الثانى أيضا . مضافا إلى ما عرفت منّا سابقا من اعتبار كتاب «فقه الرضا» خصوصا إذا وافق مع فتاوى الأصحاب ، كما لا يخفى . فالتقييد للإطلاقات بهما يعدّ من المسلّمات ، ولا إشكال فيه .

الدعوى الثانيه : بأنه هل يعتبر كون المادّه بنفسها كزّا _ كما ادّعاها المشهور أو الأكثر ، كما فى «مصباح الهدى» _ أو يكفى كرىّه مجموع المادّه وما فى الحياض والمجرى ، كما عن السيّد قدس سره فى «العروه» ، بل وأكثر المتأخّرين والمحشّين «للعروه» ، أو لا يعتبر شيئاً منهما ، بل يكفى نفس الاتصال بالماده ، ولو لم يكن المجموع بمقدار الكرّ ، فضلاً عن خصوص المادّه ، بلا فرق بين كون سطح المادّه مساوياً لسطح ما فى الحياض ، أم لا ، وسواء كان فى الدفع أو الرفع ؟

هذا هو الظاهر من إطلاق كلام المحقّق فى «الشرائع» ، بل صريح «المعتبر» و«الحدائق» ، وهو الظاهر من «السرائر» ، كما عن صاحب «الجواهر» ، بل قد اختاره صاحب «الجواهر» وقوّاه ، وإن احتاط فى آخر كلامه ، وذهب إلى اعتبار الكريه . وقد فصلّ بعض بين الرفع والدفع ، فى اعتبار الكريه فى المادّه وحدها فى الأوّل وفى المجموع فى الثانى .

هذه هى الاقوال فى المسأله . والأقوى عندنا هو القول الثانى فى غير الرفع ، وفيه يعتبر كرىه غير المتغير منه ومن الموجود فى المادّه وغيره من المجرى ، بلا فرق بين استواء سطحهما وعدمه . نعم ، قد يشكّل فيما لو كان سطح المائين مختلفين ، وكان المجموع من الماء العالى والسافل كرا ، فحينئذ هل يتقوى السافل بالعالى بلحاظ الاتصال به فى دفع النجاسه أم لا ، كما كان كذلك فى المتساويين أم لا يتقوى ، لعدم كفايه هذا الاتصال ، مع فرض كون السافل أقلّ من الكرّ ؟ الظاهر _ كما هو المتبادر _ كون الملاك صدق الوحده العرفيه بذلك الاتصال ، حتى يحكم بالعاصميه ، والأفانّه يصعب الحكم . فلا بد من الرجوع إلى أصل البحث ، وهو إثبات ما ادعيناه من بين الاقوال ، فنقول ومن الله الاستعانه :

إنّ الذى يتمسّك به لإثبات العاصميه لماء الحمام ، إذا كان له مادّه مطلقاً ، ولو كان أقلّ من الكرّ ، هو إطلاقات الأدلّه من الحكم بالطهاره بلا تقييد إلى جهه لزوم

الكريه للماده ، نظير الإطلاق الموجود فى الماء الجارى كما عرفت تحقيقه .

هذا ، ولكنه مخدوش بوجه :

أولاً : إمكان منع دعوى الإطلاق للفظ (الماده) هنا ، كما فى إطلاق لفظ ماء الحمام على نحو القضية الحقيقيه ، لوضوح ان هذه الالفاظ فى مثل تلك الأمور ، ناظره إلى ما هو المعهود والمتعارف فى الخارج فى عصر الأئمه عليهم السلام ، ومن المعلوم ان المتعارف كان وجود أكرار من الماء فى الخزانه ، وفرض كونها أقل من الكر فى غايه الندره ، لاین صاحب الحمام بحسب المتعارف كان يمنع عن نقصان الماء فى المخزن ، خصوصاً مع ملاحظه سعه سطح الخزانه ونشر الماء فى ذلك السطح فانه إذا كان بمقدار كره فإنه يقل ويضعف نزوله فى الأنابيب ، ولذلك كانوا يجرون الماء الحادث والجديد فيها ، فمع ملاحظه ذلك لا يبقى لذلك اللفظ وهو (الماده) إطلاق بحيث يشمل ما هو الأقل من الكر ، لوجود الانصراف عنه ، فبذلك يظهر الفرق فيما بين لفظ (الماده) هنا من عدم الإطلاق ، وبين لفظها فى الجارى من وجود الإطلاق ، لعدم انصرافه فى ذلك إلى ما هو المتعارف على نحو القضية الخارجيه ، بل كانت على نحو القضية الحقيقيه ، بخلاف المقام كما عرفت .

ثانياً : إمكان استفاده الكثره من بعض الأخبار ، كما يشهد لذلك الخبر الذى رواه ابن أبى يعفور ، بقوله : «ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضاً» .

حيث يفهم أنّ الإمام عليه السلام أراد رفع الشبهه والوسوسه عمّن كان يظن أنه ينجس بملاقاته بالنجاسه ، ببيان أنه ليس كذلك ، لأنّ ماء الحمام كثير كماء النهر ، الذى قد عرفت فى السابق اطلاقه للماء الكثير من الجارى لا مطلقاً ، فكما ان كثره ماء النهر تمنع عن الانفعال ، هكذا يكون ماء الحمام .

لا يقال : بأنّ ماء الحمام _ على ما استظهر بواسطه قرينه الماده _ لا يطلق الآ على الماء الموجود فى الحياض الصغار ، وهو ليس بكثير ، فكيف يقاس بماء النهر الكثير ؟

ولو ما زجه طاهر فغيره ، أو تغير من قبل نفسه ، لم يخرج عن كونه مطهرا ، ما دام إطلاق اسم الماء باقيا عليه (١)

لأننا نقول : وإن كان المراد من ماء الحمام ، هو ما فى الحياض ، إلا أن كثرته كانت بواسطة اتصاله بالماده الكثيره ، فكأنه عليه السلام أراد التنبيه لذلك ، بأنه بسبب هذا الاتصال كان كثيرا فلا ينفعل ، وهو واضح .

ثالثا : مع ملاحظه هذه الأخبار فإنه لا يخطر ببال الفقيه بأن يكون الحمام له خصوصيه تعديده فى قبال سائر المياه من الكر والجارى والمطر والبئر ، بل ليس المنظور فى التنزيلات الوارده فى الأخبار من كونه بمنزله الجارى ، إلا افهام أنه ليس له خصوصيه معينه ، بل كان وجه عاصمته هو كثرته المساوقه مع كثرته ، كما لا يخفى .

فبناء على هذا ، نتمشى فى كل ما يتعلق به إلى ما تقتضيه القاعده ، وهو ليس إلا الحكم بكفايه كونه كرا ، ولو فى المجموع ، إذا كان فى مورد الدفع ، وكان سطح المائين متساويا ، أو كون الماده بنفسها ، أو هى مع المجرى أو معهما وبعض ما فى الحياض بمقدار كر ، ولو فى حين السيالان ، فلا يكفى كره المجموع مع الماء المتغير ، كما لا يخفى ، بلا فرق فى ذلك _ أى العاصميه _ بين تساوى سطحهما وغيره ، إلا من جهة الإشكال فى المتبقى منه فى الحياض إذا اختلف سطحهما ، كما عرفت فى ابتداء البحث ، والله أعلم بحقيقه الحال .

وأما مسأله اشتراط الامتزاج فى تطهير المتغير هنا ، فإنه بمنزله المتغير فى الكر من قوه الاشتراط لا المتغير فى الجارى ، لما قد عرفت من عدم الإطلاق فى الماده هنا دون الماده فى الجارى .

(١) لا فرق فى هذا الحكم بين الجارى وغيره ، إنما ذكره هنا لمناسبه بيان

حال التغيّر قبله ، كما لا خلاف ظاهرا منا فى ذلك ، وإن أوهم الخلاف فيما نسبه «الذكري» إلى المشهور ، بل وعبارته «المقنعه» و«المبسوط» ، لكن الظاهر إرادته غير المقام ، ولذلك ادعى الإجماع فى «الغنيه» و«المتهى» وغيرهما .

نعم ، قد حكى الإشكال والاحتياط فى التطهير بالمياه المتغيره عن صاحب «المشارك» ولعله أراد دلالة إطلاق بعض الأخبار على ذلك ، وهو كما فى خبر أبى بصير ، عن الصادق عليه السلام : «أنه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغيّر الماء فلا تتوضأ منه ، وإن لم تغيّره أبوالها فتوضأ منه ، وكذلك الدم إذا سال فى الماء وأشباهه» (١) .

فى تغيّر الماء بغير النجس

وخبر «فقه الرضا» : عن الرضا عليه السلام : «كلّ ماء مضاف أو مضاف إليه فلا يجوز التطهير به ، ويجوز شربه مثل ماء الورد وماء القرع ومياه الرياحين والعصير والخل ، ومثل ماء الباقلى ، وماء الزعفران ، وماء الخلق وغيره ممّا يشبههما ، وكلّ ذلك لا يجوز استعمالها إلاّ الماء القراح وإلاّ التراب» (٢) .

والنبوى المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله : «خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء إلاّ ما غير لونه أو طعمه أو رائحته» (٣) .

لكن فى جميع ذلك إشكال :

أمّا فى الخبر الأوّل ، فلما قد عرفت منا سابقا من كون المراد من الدّواب : بقرينه ذيله وهو الدم _ هو نجس العين ، فتكون أبوالها نجسا أيضا . أو يراد مطلق الدواب ، فيشمل بول مأكول اللحم . أو يراد خصوص المأكول . فحينئذ يمكن أن

١- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠ .

وأما المحقون ، فما كان منه دون الكَرِّ ، فإنه ينجس بملاقاته النجاسه

يكون وجه عدم الجواز هو صيروره الماء بذلك مضافا ، نظير ما يدخل الشياه الكثيره فى الماء ، وتقع فضلتها فى الماء ، فلا يمكن رفع اليد عن تلك الأدله بواسطه ذلك كما لا يخفى .

كما ان حديث «فقه الرضا» ، لو سلّمنا دلالته على المنع من استفاده الماء المتغير للتطهير ، لا يمكن الفتوى على طبقه ، لأن العمل على ذلك موقوفٌ على عدم اعراض الأصحاب عنه ، مع أنك قد عرفت اعراضهم لضعف سنده فلا يجوز الاعتماد عليه .

كما أنّ المراد من الشىء فى الحديث الثالث أيضا بقرينه السياق من لفظ «لا ينجسه» ، هو الشىء النجس ، لا مطلق الأشياء ، فعليه يكون المراد من الموصول أيضا هو الشىء النجس .

ولو سلّمنا كون الظاهر هو مطلق الأشياء ، لكنه يحمل على ما ذكرنا حذرا من الوقوع فى مخالفه الأصحاب والإجماع ، كما هو واضح .

(١) هل الماء المحقون _ أى المحبوس _ إذا كان أقلّ من الكر ولو جاريا وسائلاً بدون وجود المادّه ، ينفعل بمجرد ملاقاته مع النجاسه والمتنجس أم لا ، أو تفصيل بين النجس فينفعل بملاقاته بخلاف المتنجس ؟

فى انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و المتنجس

والذى ذهب إليه جميع الأصحاب من المتقدمين والمتأخرين هو الأوّل ، بل الإجماع بكلا قسميه من المحصل والمنقول قائم عليه ، بل لم نعرف خلافا فى ذلك ، إلا- من ابن أبى عقيل الملقب بالعمّانى ، ومعلومٌ أنّ خلافه لا يوجب الوهن فى الإجماع ، لأنّه على ما نقله العلامة البروجردى قدس سره (كان فى بلده يسكن فى عمّان ولم يكن عنده الكتب الأربعة ، ولم يكن على علم بجميع الأخبار الصادره

عن الأئمة عليهم السلام). والمحدث الكاشاني والفنوني حيث ذهبوا إلى أن الماء القليل، لا يفعل إلا بالتغير كالكر والجاري، كما أنه نُقل عن المحقق الخراساني قدس سره على ما حكاه الحكيم قدس سره في «المستمسك» التفصيل بين النجس وأنه يفعل بالماء القليل بخلاف المتنفس فإنه لا يفعل به، إلا إذا تغير بأحد الأوصاف الثلاثة.

والتحقيق الموافق للأقوال، وعمل الأصحاب، هو القول الأول، كما تدل عليه أخبار كثيرة، بحيث بلغت في كثرتها حد التواتر، بل قيل تبلغ إلى ما أتى حديث، على ما نقله صاحب «الرياض»، أو إلى ثلاثمائة على ما نقله العلامة الطباطبائي أثناء درسه، بل قل ما تنفق في مسأله فقهيه تكون لها روايات كثيرة مثلما ورد في الماء القليل كما لا يخفى، فحينئذ الأولى تقديم الأخبار الصحاح من بينها الموجوده هاهنا، الداله على الانفعال، سواء كان بالمنطوق أو المفهوم، فنقول ومن الله الاستعانه:

منها: صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «سئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب؟ قال: إذا كان الماء قد كر لم ينجسه شيء»^(١). حيث أنّ دلالة متوقفه على ثبوت المفهوم للقضية الشرطيه، فحينئذ لا فرق بين كون المفهوم على نحو الإيجاب الكلي فيصير معناه أنّ الماء القليل ينجسه كل شيء، كما عليه صاحب «هداياه المسترشدين» في مفهوم السلب الكلي، خلافاً للشيخ الأنصاري قدس سره، وبين كونه بنحو الإيجاب الجزئي، أي ينجسه شيء، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره، لأنّ المقصود هو إثبات نجاسه الماء القليل في الجملة، وإن وجدت التفاوت بين المفهومين، من جهة إمكان عدم شمول المتنفس في الثاني دون النجس، إذ هو القدر المتيقن في ذلك، كما

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

سيأتي بحثه ان شاء الله . في انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و المتنجس

نعم ، يمكن أن يقال بعدم وجود المفهوم هاهنا ، لامكان أن يكون الشرط هنا على نحو القضية الشرطيه المحققه للموضوع ، نظير ما لو قيل : (إن ركب الأمير فخذ ركابه) و(إن رزقت ولدا فاختنه) ، بأن يكون المراد هنا هو الاشاره إلى ما هو الموجود في الخارج ، فكأنه قيل : (هذا الماء الموجود قدر كر لم ينجسه شيء) ، الموضوع لا وجوده بغير كر .

نعم ، لو كان اللفظ الوارد هكذا : (الماء إذا بلغ قدر كر حكمه كذا) فله مفهوم ، لأنّ البلوغ يُفهم وجود الموضوع ، وحصول تدرج مراتب الماء حتى يبلغ قدر الكر ، ومثل هذا التعبير غير موجود في الأخبار ، وانما ورد في كلمات العلماء ، كما ترى في كلام صاحب «دليل العروه» وغيره .

هذا ، ولكن الإنصاف _ مع ملاحظه مورد السؤال في الحديث حيث سُئل عن الماء الذي تبول فيه الدواب . . . إلى آخره _ افاده المفهوم مع الشرطيه في ذيله ، حيث فهم السائل مطلبه وأخذ جوابه وعرف بأنّ الملاك في الحكم بالطهاره والنحاسه هو الكريه وعدمها ، لعدم تناسب الابهام في جواب ذلك السائل للامام عليه السلام ، فعلى هذا كان القول بالمفهوم للقضيه هو أقوى عندنا .

والظاهر كون المفهوم على نحو الإيجاب الجزئي ، أي غير الكر ينجسه شيء ، لا الإيجاب الكلي حتى يفيد أنّه ينجسه كل شيء ، وهذا هو منشأ الاختلاف الشديد فيما بين العَلَمين ، الشيخ محمّد تقى صاحب «الهدايه» القائل بالاول ، والشيخ الانصارى القائل بالثاني .

ومثله دون الصدر الذي فيه السؤال ، صحيح معاويه بن عمار(١) .

والكلام فيه كما فى سابقه .

ومنها : صحيحه على بن جعفر ، فى حديثٍ عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام : «سألته عن خنزير يشرب من اناء كيف يصنع به ؟ قال : يغسل سبع مرات» (١). فان دلالة على نجاسة ماء الإناء بملاقاته مع الخنزير واضحه .

ومنها : صحيحه محمد بن مسلم ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «قال : سألته عن الكلب يشرب من الإناء ؟ قال : اغسل الإناء» (٢). فلا يكون وجه الحكم بال غسل إلا من جهة انفعال الماء القليل بذلك ، كما لا يخفى .

ومنها : صحيحه على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن الدجاجة والحمامه وأشباههما ، تطأ العذره ثم تدخل فى الماء ، يتوضأ منه للصلاه ؟ قال : لا ، إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر من ماء» (٣) .

واحتمال كون الحكم مختصا للوضوء فقط دون غيره من سائر الاستعمالات بعيد جدا ، بل ودلالته على المطلوب أوضح من المفهوم الواقع فى الخبرين الاولين ، كما لا يخفى .

ومنها : صحيحه إسماعيل بن جابر ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الذى لا ينجسه شىء ؟ فقال : الكر» الخبر (٤) .

فمفهومه يدل على انفعال القليل ، ولو على نحو الإيجاب الجزئى .

ومنها : صحيح لأبى بصير : قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحياض التى ما بين مكّه إلى المدينة تردها السباع ، وتلغ فيها الكلاب ، وتشرب منها الحمير ،

١- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .

ويغتسل فيها الجنب ويتوضأ منها؟ قال: وكم قدر الماء؟ قال: إلى نصف الساق وإلى الركبة. فقال: توضحاً منه» (١).

في الرواية قرينتان تدلان على كون ماء الحيض أكثر من قدر الكر، فلذلك جَوَزَ التوضوء منه، وهما:

أحدهما: كون الحيض الكذائيه الواقعه في طريق المسافرين في المراكز المعده لهم، على نحو المذكور، كما في الحديث، يفهم منه أنه كثير، اذ ليس من شأن القليل وقوعه كذلك.

وثانيهما: من سؤال الإمام عليه السلام عن قدره، وجواب السائل بحديه من نصف الساق إلى الركبة، وكون ذلك في الحوض، يوجب الاطمئنان بكونه كثيرا فلا ينفعل لأجل ذلك، وهو واضح.

ومنها: صحيحه البزنطى قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يُدخِلُ يده في الإناء وهي قدره؟ قال: يكفيء الإناء» (٢).

قال في القاموس: «كفاه كمنعه: كبه وقَلَبه كأكفاه».

في «وسائل الشيعة»: المراد اراقه مائه، وهو كناية عن التنجيس.

فإنَّ المراد من القذاره هو مطلق النجاسه، لا- خصوص ما ينفره الطبع، ولو لم يكن نجسا، فإنَّ الأمر بالاكفاء ليس إلا من جهه انفعال الماء الموجود في الإناء، المساوق لقلته، كما هو واضح.

ومنها: صحيحه شهاب بن عبد ربه عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل الجنب يسهو فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها؟ أنه لا بأس إذا لم يكن أصاب يده»

١- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧.

شئ» (١)، فإن المراد بالشئ ، بقرينه السياق هو النجاسه ، فعلى هذا يدل على المطلوب بالمفهوم ، بأنه إذا كانت فى يده شئ ففیه بأس ، وهذا لا يكون إلا من جهة الانفعال .

ومنها : صحيحه أبى بصير ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن الجنب يحمل الركوه أو التور (والتور إناء صغير من زخرف) فيدخل اصبعه فيه ؟ قال : إن كانت يده قدره فاهرقه ، وإن كان لم يصبها قدر فليغتسل منه ، هذا مما قال الله تعالى : «ما جُعِلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (٢) .

التوهم بأن استدلال الإمام بآيه نفى الحرج ، قد يفهم أنه كان فى مقام بيان حكم الضروره والاضطرار ، فكأنه أراد بيان ان الحكم باهراق الماء القليل عند إصابته اليد كان لمقام الضروره .

مدفوع بأن المقصود من الاستدلال بالآيه هو عنوان مجموع العمل ، أى يحكم بالاهراق والإتيان بالتيميم مثلاً ، لان الله قد من على العباد برفع الحرج عنهم ، فمقتضاه تجويز التيمم فى مثل ذلك ، كما لا يخفى .

ومنها : صحيحه على بن جعفر ، عن أخيه أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب اناءه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال : ان لم يكن شيئاً يستبين فى الماء فلا بأس ، وان كان شيئاً بينا فلا تتوضأ منه . قال : وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطره فى اناءه هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا» (٣) .

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١١ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

فهو بصدرة وذيله يدل على المطلوب ، غايه الأمر دلالة ذيله أوضح ، لما قد احتمل بعض _ كما سيأتى ان شاء الله _ من الفرق فى الانفعال فى القليل بين ما يكون النجس فيه بينا فينجس ، وإلا فلا ينجس بواسطة هذا الخبر ، فسيأتى جوابه فى محله .

ثم توهم أنّ لفظ الصلاح وعدمه ظاهر فى الاستحباب والكراهه ، ضعيف فى الغايه ، لكثرة استعماله فى الوجوب والحرمة ، بل هو المتعارف عند عرف الناس .

ومنها : مصححه إسماعيل بن جابر ، عن صفوان بن يحيى _ على روايه الشيخ دون الصدوق حيث أرسله ، قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام الماء الذى لا ينجسه شىء ؟ قال : ذراعان عمقه فى ذراع وشبر وسعه (سعته) (١) دلالتة تكون بالمفهوم كما عرفت فى نظائره فلا نعيد ، فراجع حتى يستبين لك الأمر .

ومنها : صحيحه الفضل أبى العباس البقباق ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهزّه والشاه والبقره والإبل والحمار والخيّل والبغال والوحش والسباع ، فلم أترك شيئاً إلاّ - سألته عنه ؟ فقال : لا بأس به ، حتّى انتهيت إلى الكلب . فقال : رجسٌ نجس ، لا تتوضأ بفضله ، واصبب ذلك الماء ، واغسله بالتراب أوّل مرّه ثمّ بالماء» (٢) . وقد ورد ذيل الحديث فى باب آخر (٣) .

فان الحكم باهراق الماء الذى لاقاه الكلب بواسطة شربه ، والحكم بعدم التوضىء عن سؤره وفضله ، لا يكون إلاّ فى الماء القليل لانفعاله ، لأنّه يصدق ذلك العنوان عليه ، لا ما هو قدر كر . مضافاً إلى ظهور الأمر بتغسيه بالتراب فيه

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ .

أيضا ، فكله يكون من جهه حصول الانفعال بشربه ، وهذا هو المطلوب .

ومنها : صحيحه شهاب بن عبد ربه قال : « أتيتُ أبا عبد الله عليه السلام أسأله فابتدأني ، فقال : إن شئت فاسأل يا شهاب ، وإن شئت أخبرناك بما جئت به ؟ قال : قلت له : أخبرني جعلت فداك . قال : جئت تسألني عن الجنب يسهو فيغمر يده في الماء ، قبل أن يغسلها ؟ قلت : نعم . قال : إذا لم يكن أصاب يده شيء فلا بأس» (١) الحديث . فان المراد ب(الشيء) كما عرفت ، هو النجاسه ، فبالمفهوم يدل على المطلوب .

ومنها : صحيحه على بن جعفر ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام ، قال : «سألته عن الرجل يصيبه الماء في ساقه أو مستنقع ، أيغتسل منه للجنبه ، أو يتوضأ منه للصلاه ، إذا كان لا يجد غيره ، والماء لا يبلغ صاعا للجنبه ، ولا مدا للوضوء ، وهو متفرق ، فكيف يصنع ، وهو يتخوف أن تكون السباع قد شربت منه ؟ فقال : إن كانت يده نظيفه ، فليأخذ كفا من الماء بيد واحده فلينضحه خلفه» ، الحديث (٢) .

فدلالته تكون بالمفهوم ، لوضوح أنّ المراد من النظافه في قبال القذاره ، والساقيه والمستنقع يكون الماء فيها قليلاً عادةً فينفع بالملاقاه .

ومنها : صحيحه زراره ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ؟ فقلنا : بلى ، فدعا بقعب فيه شيء من ماء فوضعه بين يديه ثم حسر عن ذراعيه ثم غمس فيه كفه اليمنى ثم قال : هكذا إذا كانت الكف طاهره» الحديث (٣) . وجه الدلاله يكون بالمفهوم .

١- وسائل الشيعة : الباب ٤٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

هذه كلها من الصحاح أو شبهها ، وقد بلغ عددها ستة عشر روايه ، جميعها تدلّ بالمنطوق أو المفهوم على انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه .

وأما الأخبار الواردة في ذلك من غير الصحاح وشبهها ، فكثيره جدًّا ، وذكرها تفصيلاً يوجب الملل ، فلا بأس بذكر بعض ما تكون دلالاته أظهر وأبين ، فنقول:

منها : حسنه زراره عن إبراهيم بن هاشم ومضمته ، قال : «قلت : كيف يغتسل الجنب ؟ فقال : ان لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء» الحديث(١). فالشيء كما عرفت هو النجاسه لمناسبه المورد ، كما لا يخفى . كما أن الظاهر كون الماء أقل من الكر صحه للسؤال ، لأنّ الكر لا- وجه له في السؤال عن ذلك ، لكن الظاهر كون السؤال عن كيفية الغسل ، كما يدل عليه الجواب ، غايه الأمر ذكر الإمام هذا الشرط تفضلاً .

ومنها : موثقه سماعه ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا أصاب الرجل جنبه فأدخل يده في الإناء ، فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شيء من المنى»(٢). فتدل بالمفهوم على البأس ، إذا كانت يده ملوثه بالمنى ، كما هو واضح .

ومنها : خبر عمار الساباطي ، أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام : «عن رجل يجد في أناءه فأره ، وقد توضأ من ذلك الإناء مرارا ، أو اغتسل منه ، أو غسل ثيابه ، وقد كانت الفأره متسلخه ؟ فقال : ان كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ، ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الإناء ، فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ، ويعيد الوضوء والصلاه» الحديث(٣) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

فدلالتة على نجاسه الماء القليل بذلك واضحه ، ولذلك حكم بلزوم غسل الثياب وغسل كل ما أصابه .

ومنها : خبر عمار بن موسى ، عن الصادق عليه السلام قال : «سئِلَ عما تشرب منه الحمامه ؟ فقال : كل ما أُكَل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب . وعن ماء شرب منه باز أو صقر أو عقاب ؟ فقال : كل شيء من الطير يتوضأ مما يشرب منه ، إلا أن ترى في منقاره دما ، فان رأيت في منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب» (١) .

فان عدم تجويز الوضوء مما يشرب ، إذا كان في منقاره دما ، ليس إلا من جهة الانفعال ، وهو لا يكون إلا في غير الكر وأشباهه لوضوح عدم انفعاله . ومثله في الدلالة خبرين آخرين (٢) واردين في الاسئار ، فلا نطيل بذكرهما فراجع «وسائل الشيعه» .

بل ومثلهما في الدلالة مرسل الصدوق أيضا (٣) ، فلاحظه حتى ترى صدق المقال والانتساب .

ومنها : خبرا سماعه وعمار الساباطي (٤) من الحكم باهراق المائين في الإنائين المرذدين في وقوع النجاسه في أحدهما ولزوم الإتيان بالتيمم ، فانظر متن أحد الحديثين ، وهو هكذا : عن الساباطي ، عن الصادق عليه السلام في حديث ، قال : «سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر ، لا يدري أيهما هو ، وحضرت الصلاه ، وليس يقدر على الماء غيرهما ؟ قال : يهريقهما جميعا ويتيمم» . فلولا انفعال الماء القليل لما كان للحكم المذكور وجه ، فدلالتة على المطلوب في غايه المتانه .

١- وسائل الشيعه : الباب ٤ من أبواب الاسئار، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ _ ٢ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ _ ٢ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ٤ من أبواب الاسئار، الحديث ٣ _ ٤ .

ومنها : حسنه زراره على ما فى «الجواهر» ، ومضمرة ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «إذا كان الماء أكثر من روايه ، لم ينجسه شيء ، تفسخ فيه أو لم يتفسخ ، إلا أن يجيء له ریح تغلب على ریح الماء» (١) .

هذا بناء على كون الروايه بمقدار الكثر ، فحينئذ يدل على كون الانفعال وعدمه على كون الماء قدر الكر وعدمه ، فبالمفهوم يدل على المطلوب .

ومنها : موثق أبى بصير ، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب ، ولا يشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضا كبيرا يستقى منه» (٢) .

فان الحكم بالأس للكلب ، لا يكون إلا من جهه نجاسه الماء بمباشرة ، ويكون الاستثناء بلحاظ كون ذلك المقدار حد الكر وأزيد منه ، ولذلك قيد الإمام عليه السلام الحوض بالكبير .

فى ما استدلّ به على عدم انفعال الماء القليل

ومنها : خبر معاويه بن شريح ، قال : «سئل عذاقر أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده ، من سؤر السنور والشاه والبقره والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع ، يشرب منه أو يتوضأ منه ؟ فقال : نعم ، اشرب منه وتوضأ منه . قال : قلت له الكلب ؟ قال : لا . قلت : أليس هو سبع ؟ قال : لا ، والله إنه نجس ، لا والله إنه نجس» (٣) .

فإن النهى عن سؤر الكلب إذا كان ماء ، بقرينه الشرب والوضوء ليس إلا من جهه الانفعال .

والأخبار الدالّة على ذلك كثيره جدا ، فى أبواب مختلفه من الفقه ، وان أردنا ذكرها تفصيلاً فانه توجب الاطاله بما لا ضروره فيه ، ولقد استقصى عدّه منها

١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من الاسئار ، الحديث ٧ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من الاسئار ، الحديث ٦ .

صاحب «الجواهر» فى كتابه ، شكر الله مساعيه الجميله .

وإذا عرفت ولا حظت تلك الأخبار من الصحاح وغيرها ، دلالتها جميعا بالمنطوق أو المفهوم على انفعال الماء القليل بالملاقاه ، فهل يبقى للمتفقه _ فضلاً عن الفقيه _ شكٌ وريب فى ذلك ، والعهد على مدعيه .

نعم ، يبقى هنا ملاحظه عدده أخبار تدل على خلاف ما ادعيناه ، وملاحظه كيفيه الجمع والتوفيق مع تلك الطائفه من الأخبار ولا بد من التعرض لذلك حينئذ ، فقد استدل للقول الآخر _ وهو عدم الانفعال مطلقا _ بأمر :

أولاً : بعده أخبار ، تدل بظاهاها على خلاف ما عرفت ، وهى فى الجمله كثيره .

منها : عمومات طهاره الماء ، مثل النبوى المشهور : «خلق الله الماء طهورا ولا ينجسه شىء إلا أن يتغير» (١) .

حيث يدل بالاطلاق بأن الحكم فى المستثنى منه والمستثنى كان لكل ماء فىشمل القليل أيضا .

ومنها : نبوى آخر منقول عن الصادق عليه السلام بواسطة السكونى : «الماء يطهر ولا يطهر» (٢) . وجه دلالاته كما فى سابقه . فيما استدلل به على عدم انفعال الماء القليل

والجواب عنهما : لو سلمنا دلالتهما بالاطلاق على ذلك ، لا سيما الحديث الأول ، فغايتة افاده الإطلاق وهو يتقيد بتلك الأخبار ، ولا يوجب التقيد والتخصيص بالاكتر الاستهجان لكثرة ما بقى تحته .

مضافا إلى الإشكال فى الثانى ، بما قد عرفت سابقا منانه ليس فى صدد بيان الإطلاق من هذه الجبهه من ان الماء بأى قسم منه كان كذا ، كما لا إطلاق له من

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

جهه كيفية التطهير ، فالتمسك به كان أفحش وهنا من الأول ، كما لا يخفى .

ونظيره التمسك باطلاقات طهاره الماء الوارده فى الآيات الكريمة .

وما قد قيل فى الجواب عن خبر السكونى : بأنه لا يدل على عدم انفعال القليل ، لامكان أن يكون حال الماء القليل المنفعل حال ماء المتغير ، أى لا يتطهر إلا بالاستهلاك .

فغير تام ، لأنَّ القائل يدعى الإطلاق فى أصل الشمول ، بأن يكون حكم ماء القليل حكم ماء الكر مثلاً ، فلا ينفع أصلاً إلا بالتغير ، فلا يحتاج أن تصل النوبه إلى مقام تطهيره ، حتى يقال لا يحصل إلا بالاستهلاك .

ومنها : صحيح حريز بن عبدالله ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «كلما غلب الماء ريح الجيفه ، فتوضأ من الماء واشرب ، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم فلا تتوضأ ولا تشرب» (١) .

ومنها : خبر أبى بصير ، عن الصادق عليه السلام : «أنه سأل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب ؟ فقال : إن تغيّر الماء فلا تتوضأ منه ، وإن لم تغيّر أبوها فتوضأ منه ، وكذلك الدم إذا سال فى الماء وأشباهه» (٢) . وأمثال ذلك من الأخبار الظاهره فى كون تمام الملا-ك فى الطهاره وعدمها هو التغير وعدمه مطلقاً ، حتى فى الماء القليل . ومثلها خبر أبى خالد القمات (٣) ، وغيرها ، كما نقله صاحب «الجواهر» .

والجواب عنهما : _ مضافاً إلى عدم استبعاد دعوى ظهورهما ، لا سيما الخبر الثانى فى الماء الكثير كما يظهر من لفظ : (النقيع تبول فيه الدواب) بصيغه الجمع _ أنه يكون صرف إطلاق يشمل المورد ، فلا بأس بالتقييد بواسطه تلك الأخبار

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ .

الدالّة على انفعال ماء القليل ، كما لا يخفى .

ومنها : حسنه محمّد بن ميسر ، قال : «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الجنب ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ، ويريد أن يغتسل منه ، وليس معه ائاء يغرف به ، ويداه قدرتان ؟ قال : يضع يده ثم يتوضأ ثم يغتسل ، هذا مما قال الله تعالى : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» (١) .

بناء على كون المراد من القليل أقل من كر ، والقذاره هي النجاسه لا- الوساخه ، والوضوء هو الاصطلاحى منه لا- التطهير والتنظيف ، كما قد يستعمل ، فحينئذ يدل على مسلك سلار ومن تبعه ، ولعله أحسن دليل من الأدله المؤيده بقوله هذا .

وقد اجيب عنه بأجوبه لا تخلو من مناقشه ، مثل حمل القليل على القليل العرفى ، الصادق على الكر أو أزيد . أو كون المراد من (القذاره) هو الوساخه وأمثال ذلك . بل الأولى أن يقال : إنه محمولٌ على التقيه ، لأنه قد قيل _ كما عن «المصباح» _ إنه قد حكم كثير من العامه على ذلك عند الاضطرار ، كما قد يؤيد ذلك انضمام الوضوء مع غسل الجنابه ، حيث يساعد ذلك مع مذهبهم لا مذهبنا ، وهو غير مستنكر ان كان المراد من الوضوء ما هو المصطلح شرعا .

وان كان المراد منه هو التنظيف فلا يشاهد فيه أصلاً .

كما قد يحتمل أن يكون المراد ، بيان إمكان تحصيل الوضوء والغسل ، بلا ارتباط بمورد الحديث ، من حصول الجنابه حتى يفهم منه لزوم الجمع بين الوضوء والغسل ، فخرج عن مسلكنا ، لاسيما على النسخه التى وردت بلفظ (الواو) لا (ثم) ، كما هو الحال فى بعض النسخ . فيما استدلّ به على عدم انفعال الماء القليل

ولكن الانصاف عدم ثبوت الحقيقه الشرعيه فى لفظ القليل ، بل المراد منه هو

القليل العرفي ، فهو مطلق ويشمل ما لو كان أزيد من الكر ، لاسيما مع فرض كونها في الفلاة والصحارى . فاحتمال اختصاصه بما هو أزيد من الكر فقط غير وجيه . فحينئذ قد يحتمل أن يكون الاستدلال بآيه نفى الحرج تأييدا على المراد من القليل هو ما دون الكر ، لأنه المناسب بذلك الاستدلال ، وأنه أريد بذلك حال الاضطرار والضروره ، فيرجع إلى دلالاته على عدم انفعال القليل عند الضروره والاضطرار ، كما استوجه هذا الاحتمال صاحب «مصباح الهدى» ، والمحقق الهمداني قدس سره . فلا محيص حينئذ:

إما من القول بالحمل على التقيه _ كما احتمله صاحب «وسائل الشيعه» وغيره _ أو طرح الحديث رأسا ، لمخالفته مع تلك الأخبار الكثيره ، ومعارضته مع أخبار تدل بالخصوص على نجاسه الماء القليل حتى في حال الضروره ، نظير خبرى الاوراق للماء المردد ولزوم تحصيل التيمم ، كما عرفت .

أو يقال بالاطلاق للقليل ، فيشمل صورته الأقل من الكر ، إلا أنه يقيد بواسطه تلك الأخبار ، فيخص مورده بعد ذلك بصوره الكر وأزيد ، وان كان يبعده الاستدلال بالآيه .

إلا أن يقال _ على ما قاله المحقق الخوئي في «التنقيح» : بأنه أراد أن عدم تجويز الغسل والوضوء عن مثل تلك المياه في الفلاة ، موجب للحرج ، والحال أنه قال تعالى : «ما جعل عليكم في الدين من حرج» وفيه ما لا يخفى من الغرابه ، والله العالم .

ومنها : خبر أبي مريم الأنصاري ، قال : «كنت مع أبي عبدالله عليه السلام في حائطٍ له ، فحضرت الصلاة ، فنزح دلوا للوضوء من راكى له ، فخرج عليه قطعه عذره يابسه ، فاكفأ رأسه وتوضأ بالباقي» (١) .

١- وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٢ .

وحمله على كون الدلو على مقدار كره بعيداً غايةً ، لعدم إمكان حمله ورفع من البئر كما لا يخفى . كما يبعد حمل لفظ «الباقي» على باقى ماء البئر ، لأن الظاهر من اكفاء رأسه ، هو عدم قلب جميع الماء ، فيكون الباقي بقريته ذلك باقى ماء الدلو لا البئر . مضافاً إلى ظهوره كون التوضئ بالباقي بلا واسطه ، مع أنه لو كان المراد منه هو باقى ماء البئر فالظاهر منه عدم امكانه إلا بالنزح المجدد المقدر ، فهو خلاف الظاهر ، كما هو واضح .

كما يبعد حمل لفظ (العذره) على عذره مأكول اللحم ، إلا أنه ليس غرابته بمثل سابقه لما قد يستعمل العذره للمأكور أيضاً ، كما قد جُمع فى مثل قوله : «لا-بأس ببيع العذره» مع دليل (ثمن العذره سحت) فى باب المكاسب ، بنحو الحمل على القدر المتيقن فى كل منهما ، وهو المأكول للأول وغيره للثانى ، فحمله على ذلك بحسب مقتضى الجمع ، مع تلك الأخبار يخرجها عن الغربه ، وان كان لا يخلو عن مخالفه ظاهره فى الجملة .

مضافاً إلى الإشكال فى سنده ، من جهه التردد فى البشير الراوى ، بين كونه موثقاً وغيره ، فلا يقدر المقاومه مع تلك الأخبار .

مضافاً إلى بُعد ذلك من جهه شأن الإمام عليه السلام من شدة الاهتمام للوضوء من ذلك الماء الذى ينفر منه الطبع ، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره ونعم ما ذكره ، بل قد يعارضه مرسل على بن حديد ، عن بعض أصحابنا ، قال : «كنت مع أبى عبد الله عليه السلام فى طريق مكه ، فصرنا إلى بئر فاستقى غلام أبى عبد الله عليه السلام دلوا ، فخرج فيه فارتان . فقال أبو عبد الله عليه السلام : ارقه ، فاستقى آخر ، فخرج فيه فأره . فقال أبو عبد الله عليه السلام : ارقه . قال : فاستقى الثالث ، فلم يخرج فيه شىء . فقال : صبّه فى الإناء ، فصبه فى الإناء» (١) .

١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٤ .

فإنَّ الأمر بالإهراق لا يكون إلا للنجاسه ، لبعده احتمال كون الفأره غير مَيَّته فيه ، كما لا يخفى .

ومنها : صحيحه زراره ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير ، يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ منه ذلك الماء ؟ قال : لا بأس» (١) .

فدلالتها على عدم الانفعال انما يكون من جهه تقاطر الماء عنه إلى ماء الدلو ، فمع ذلك حَكَم بجواز التوضىء ، كما لا يخفى .

وقد اجيب عنه أولاً : من إمكان أن يكون وجه السؤال من جهه توهم حرمة استعمال ما يكون نجس العين مثل الكلب ، ولو لغير ما يشترط فيه الطهاره ، فأجاب إنَّه لا بأس به ، ولا يضر بعمله العبادى وهو الوضوء ، فلا يكون حينئذ مرتبطاً بما نحن نبحت عن ، وإن لم يدل على جواز أصل الاستعمال أيضاً ، كما استدلل به بعض لإمكان أن يكون الجواب ناظراً إلى صحه الوضوء ، لعدم اتّحاده مع الحرام ، حتى يستلزم البطلان .

وثانياً : من إمكان أن يكون وجه عدم البأس ، من جهه أنه لم يعلم تماس الشعر للماء ، حتى يُفرض التقاطر ، فكأنَّه أراد بيان أنه متى لا يعلم الملاقاه فلا إشكال فى طهارته . ولا أقل من اطلاقه ، فيقيد بما إذا لم يعلم ، ما إذا علم بالملاقاه ، فيحكم بالنجاسه حينئذ بواسطه تلك الأخبار .

وثالثاً : لعلَّه كان من جهه كون الشعر ممّا لا تحلّه الحياه ، فلا يدخل تحت حكم أجزاء نجس العين ، كما قاله السيّد المرتضى قدس سره ، مستدلاً بهذه الصحيحه ، فحينئذ لا يعارض بما ذكرنا ، كما لا يخفى .

رابعاً : من إمكان الحمل على التقيّه ، لأنَّ الحنفية والمالكية ذهبا إلى طهاره

الكلب والخنزير بتمام أجزاءهما من الشعر والوبر والوصف ، غايه الأمر حَكَم الحنفية بذلك إذا كان الكلب حَيًّا ، فحملُ الحديث على التقيه بوجود شخص منهم فى المجلس أمر غير بعيد ، فلا- يمكن رفع اليد عن هذا الخبر بما ذكرنا من الأخبار والإجماعات ، وهو واضح .

ومنها : روايه زراره ، عن أبى جعفر عليه السلام قال : «قلت له : راويه من ماء سقطت فيه فأره أو جرد أو صعوبه ميته ؟ قال : إذا تفسخ فيها فلا تشرب من مائها ولا تتوضأ وصبها ، وان كانت غير متفسخ فاشرب منه وتوضأ ، واطرح الميتة إذا أخرجتها طرية ، وكذلك الجرء وحب الماء والقربه وأشباه ذلك من أوعيه الماء»(١) .

دلالتة واضحه ، خصوصا بملاحظه ذيله من الحاق سائر الأوعيه بالراويہ . لكنه مخدوش ، أولاً : بضعف سنده من جهه على بن حديد ، حيث ضعّفه الشيخ الطوسى فى رجاله ، وإن قيل بعد تضعيفه فى بعض الموارد ، بل قيل إنّه يظهر من «الكافى» أيضا تضعيفه ، والمعروف أنّه كان فطحى المذهب .

وكيف كان ، لو لم نقل بضعفه ، لكن لم يوثّقه أحد أيضا ، حتى يعتمد عليه .

وثانيا : إنّه مشتمل على تفصيل لا يلتزم به الخصم أيضا ، وهو الفرق بين التفسخ وعدمه فى الراويه وغيرها ، مع أنّ ابن أبى عقيل لم يذهب إليه . كما فى «التنقيح» وغيره .

ولكن يمكن دفعه: بأنّ التفسخ والانتشار فى الأوانى الصغيره ، موجبا لحصول التغيّر ، ولو من جهه رائحته نوعا ، فكأنه أراد التفصيل فيما بين حصول التغيّر بالانفساخ وعدمه ، فهو موافق لرأى ابن أبى عقيل . نعم ، لو فرضت الراويه بمقدار الكر _ كما نقله فى حاشيه «التنقيح» ، بل واحتمله صاحب

«وسائل الشيعة» _ فاحتمال حصول التغيّر بالانفساخ بمثل الفأره بعيد جدا .

وثالثا : بآئه مع ملاحظه ذيله ، حيث جعل الملاك في عدم التنجيس زيادته عن الراويه بقوله : «إن كان أكثر من راويه ، فلا ينجسه شيء ، تفسخ أو لم يتفسخ» (١). كما أن ملاحظه صدره يفيد أن الملاك في عدم الانفعال مطلقا من جهه كونه أزيد من راويه ، أو يحدها مع عدم الانفساخ ، بخلاف ما لو كان أقل من راويه فينفع ، فهو لا يساعد مع مذهب ابن أبي عقيل ، إذ لم يلتزم بهذا التفصيل أحد خصوصا مع ملاحظه زياده كلمه (سائر الأوعيه) إلى الراويه ، كما لا يخفى .

مضافا لما قد عرفت من ضعف سنده ، فلا يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار مع كثرتها وشهرتها بهذا الخبر .

هذه جمله الأخبار العامه والخاصه ، التي قد تمسك بها المحدث الكاشاني وغيره للدلاله على مذهبه في القول بعدم انفعال الماء القليل ، وان أمكن وجد ان أكثر من ذلك في الدلاله أو التأييد ، إلا أنه قابل للتوجيه والجمع مع الأدله السابقه ، كما لا يخفى ، نظير الأخبار المفصله بين الضروره في عدم الانفعال وعدمها بالانفعال ، التي كانت على خلاف مسلك الخصم أيضا .

مضافا إلى معارضتها في خصوص موردها ، بما هو أقوى منها ، مثل خبر اهراق الماء والتيمم ، كما هو واضح .

والاين تصل النوبه لذكر وجوه آخر التي أقيمت دليلاً أو تأييدا لذلك المذهب ، والجواب عنها إن شاء الله ، فنقول ومن الله الاستعانه :

فمنها : وهي العمده ، أن الماء القليل إن انفعَلَ بالملاقاه ، فلا يمكن تطهير النجس فيه أصلاً ، لأنه بمحض التلاقي ينجس الجزء الملاقى وغيره من الأجزاء

المستعليه ، التي لا دخل لها في تطهيره ، مضافا إلى أنه يتنجس أيضا بأتصاله مع ذلك الجزء المتنجس بالملاقاه ، وهكذا الجزء الثالث والرابع وهلم جرا ، فمن ذلك يظهر عدم إمكان الحكم بطهاره ماء الاستنجاء بواسطه ذلك .

ولو قيل : إنه ينجس بالانفصال ، ويظهر الموضع .

فهو بعيد غايته ، وذلك لانه كيف يمكن أن يكون الانفصال دخيلاً في تحقيق الطهاره للموضع والنجاسه للغساله .

هذا ، ولكن يمكن الجواب عنه :

اولا-: بإمكان القول بالفرق بين ورد النجاسه على الماء ، فإنه ينجسه ، وبين وروده عليها فلا ينجس ، ولذلك حكم بطهاره الماء للنجس ، وإن كان في صحته وعدمه بحث يوكل إلى محلّه .

ثانيا : لو سلمنا عدم الفرق بينهما أيضا ، فيمكن أن يلتزم بأن اندفاع الماء من العلوّ موجبٌ لإزاله النجاسه عن الشيء ، كما ترى ذلك في تصرّف العرف في إزاله بعض العوائل عن اليد وغيره ، من إزالتها بواسطه بعض المزيلات كالنفط ، حيث يحمل المايح ذلك الوسخ بنفسه مع تحقّق التطهير والتنظيف في اليد ، فهكذا يفرض في الشرع أيضا .

مضافا إلى أنّ الماء لا- يكون حاله أهون من الأحجار التي تستعمل للاستنجاء ، حيث يطهر الموضع وتحمل نفسها النجس وينجس .

ثالثا : لو سلمنا الإشكال من حصول النجاسه للماء هاهنا بحكم أولى ، فلا مانع بأن يكون الشارع قد استثنى في هذه الموارد ، من باب رفع الحرج وتخصيص الحكم الأولى في هذه الموارد ، كما قلنا بالتخصيص في ماء الاستنجاء أيضا ، إلا إذا كان حاملاً لعين النجاسه ، فلا بعد للالتزام بنجاسه الغساله مثلاً بالانفصال ، وحصول الطهاره للموضع بذلك .

رابعاً: ان الحكم بكون الجزء الملاقى نجساً ، إنّما كان بملاقاته لعين النجاسه ، واما سائر اجزائه العاليه من الماء _ مضافاً إلى ما عرفت من كون العلو والدفع مانعاً عن السرايه والنجاسه _ فإنّه نقول بأنّ الحكم بنجاستها منوط بإثبات كون التلاقي مع الشئ المتنجس _ وهو الجزء الأوّل من الماء _ منجساً أيضاً ، مع إمكان المنع فى ذلك ، فلا يكون الإشكال على إطلاقه بصحيح .

ومن ذلك يظهر الجواب عن وجه آخر ، قد ذكر تأييداً لهذا القول لو انفعّل الماء القليل بالملاقاه ، وهى : فإنّه يلزم الحكم بنجاسه المياه الموجوده فى كلّ من مكه والمدينه فى عصر النبى صلى الله عليه وآله التى كانت قليله قطعاً ، لأنّ مباشره الأفراد الكثيرين من المسافرين غير المجتنبين عن النجاسه _ لعدم اطلاعهم على المسائل الشرعيه _ يوجب الحكم بالنجاسه لجميع المياه ، فليس هذا إلاّ موجبا للحكم بالوساوس ، هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم الانفعال .

وجه الظهور هو ما عرفت ، بأنّ ذلك مبنى على كون الملاقى للمتنجس منجساً أيضاً ، وإلاّ لما يوجب نجاسه المياه ، لأنّ أغلب أنواع المباشره إنّما تقع بالمتنجسات لا الأعيان النجسه ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّه لولا امتنان الشارع فى الحكم باصاله الطهاره فى كلّ ما لم يعلم النجاسه والقذاره ، لوجب أن نقول بعدم الانفعال فى المياه القليله ، فماذا يقول الخصم لمباشره النجاسه بواسطه الصبيان والمجانين ، أو ممّن لا يبالي بالطهاره والنجاسه من المؤمنين لسائر المايعات المضافه والأطعمه ، حيث لا إشكال فى تنجسها بالملاقاه ؟ فلا محيض إلاّ عمّا ذكرنا من ورود التسهيل عن الشارع من الحكم بالطهاره ما لم يحصل العلم بالخلاف ، وهذا هو المطلوب .

ومنها : أنّ ما يدلّ على الانفعال كان بالمفهوم ، وما يدلّ على خلافه كان بالمنطوق ، وهو مقدّم على الأوّل .

فجوابه واضح ، أولاً : بما قد عرفت من وجود الدليل عليه منطوقاً ومفهوماً ، ومن أراد التأكد فليراجع .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك ، فلا نُسَلِّم كونه المنطوق _ ولو كان أضعف ظهوراً عن المفهوم _ مقدّماً عليه ، وإن كان أقوى ، مضافاً إلى قوّه المفهوم من جهة كثره الأخبار وشهرتها ، كما لا يخفى على من لاحظ الآثار .

ومنها : وجود الاختلاف فى بيان مقدار الكر من جهة الوزن والمساحه ، من كونه سبعة وعشرين شبراً ، أو ستة وثلاثين ، أو اثنين وأربعين إلّا ثمن الشبر ، فان جميعها يدل على استحباب ذلك ، نظير الحمل على الاستحباب فى الاختلاف الموجود فى مقدار النرح لماء البئر .

هذا ، لكنّه مخدوش بأنّه لا وجه لذلك ، بل يؤخذ بالقدر المتيقّن ، ويحكم بالنسبه إلى غيره على الاستحباب ، لا أن يرفع اليد عن كلّ ما يدلّ على الانفعال .

وغير ذلك من الوجوه التى قد ذكر تفصيلها صاحب «الجواهر» قدس سره ، تبعاً للسيد المهدى الذى صنّف رساله مستقله فى هذا البحث والمسأله فلا نطيل الكلام فى المورد والمقام أكثر من هذا فى بيان امتياز حكم المياه بالنسبه إلى الوضوء والغسل عن غيرها ووجود خصوصيه زائده فيها من جهة صرفها فى أمر عبادى ، ولذلك يحكم بالاجتناب لا- من حيث النجاسه ، أو من إمكان حمل هذه الأخبار على الكراهه أو الاستحباب ، وغير ذلك من الوجوه وعلى من أراد الاطلاع عليها ، فليراجع المطولات من الفقه .

أما القول الثالث : وهو التفصيل بين النجس والمنتجس ، بأن قيل بانفعال الماء القليل بملاقاته مع الأوّل دون الثانى .

فأول من أبدع هذا الاحتمال هو المحدّث الكاشانى قدس سره ، برغم أنّه لم يكن مختاره من جهة وجود الإجماع على خلافه . ولكن اختاره _ على ما نقله

الحكم قدس سره في «المستمسك» _ المحقق الخراساني قدس سره صاحب «الكفايه»، وتبعه _ على ما نقله الخوئي في «التنقيح» _ المحقق الاصفهاني قدس سره .

ومجموع ما تمسك به لهذا القول ، هو عبارته عن دعوى عدم شمول الإجماع الموجب للقطع للمتنجس ، لكونه دليلاً لبيبا ، فيكتفى فيه بالقدر المتيقن وهو النجس . كما أنّ شمول الأدلّة العامه ، والأخبار المطلقة للمتنجس مشكل ، لأنّ ظاهر القضيّه الشرطيه في قوله : «الماء إذا كان قدر كر لا ينجسه شيء» ، هو سلب العموم ، وتعليقه لا تعليق كل فرد من أفراد العام وهو الماء ، حتى يستفاد منه نجاسه القليل بكلّ شيء ، فيكون مفهوم السلب الكلّي هو الإيجاب الكلّي ، بل كان مفهومه هو الإيجاب الجزئي ، فيكون معناه أنّ القليل ينجس بعين نجسه ولو بفرد منها ، غايته بانضمام عدم القول بالفصل بين أفراد النجس ، يوجب العموم لكلّ عين نجسه ، فهو القدر المتيقن ، فأما شموله للمتنجس فلا .

بل لو شك في الشمول وعدمه ، فالمرجع حينئذ هو عموم قوله : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» . هذا بالنسبه إلى الأخبار العامه .

وأما الخاصّه ، فيقال : إنّ الإطلاق للشئء بحيث يشمل المتنجس ممنوع ، بل القدر المتيقن ، لولا دعوى ظهور بعضها مثل خبر أبي بصير ، عنهم عليهم السلام ، قال : «إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها ، لا بأس إلا أن يكون أصابها قدر أو بول أو جنبه ، فإن أدخلت يدك في الماء ، وفيها شيء من ذلك فاهرق ذلك الماء» (١) .

دعوى كون الشئء هو البول والجنبه المعهودان بالذكر ، لا المطلق من النجس وغيره ، بل هو عين النجس فقط ، فلا داعي على حمله على المطلق . فعلى هذا يكون التفصيل بينهما أولى . فضلاً عن وجود استصحاب الطهاره بعد

١- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

الملاقاه مع المتنجس وقاعدتها ، كما لا يخفى .

بل قد يؤيد ذلك بالخبر الدالّ على لزوم الغسل للبول في المرنّ بمرّتين ، وفي الجارى بمرّه واحده ، وهو معتبره محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : اغسله في المرنّ مرّتين ، فإن غسلته في ماء جار فمرّه واحده» (١) .

قال الجواهرى : المرنّ : الإجانة التى تُغسل فيها الثياب .

حيث استند إليها المحدث الكاشانى قدس سره فى الاستدلال على التفصيل ، على ما حكاه المحقّق الآملى قدس سره فى «المصباح» ولعله أراد أنّه بعد غسله مرّه واحده فى المرنّ ، الذى هو أقلّ من الكر ، صار ملاقيا مع المتنجس ، فلو صار متنجّسا بذلك كيف يجوز غسله به ثانيا ، فيدلّ على عدم انفعاله به ؟

ونحن نزيد عليه من إمكان الاستدلال أو التأييد بخبر «قرب الاسناد» و«المسائل» عن على بن جعفر عليه السلام ، قال : «وسألته عن جنب أصابت يده من جنبه ، فمسحه بخرقه ، ثم أدخل يده فى غسله قبل أن يغسلها ، هل يجزيه أن يغتسل من ذلك الماء ؟ قال : إن وجد ماءً غيره فلا يجزيه أن يغتسل ، وإن لم يجد غيره أجزاء» (٢) .

ووجهه أنّ النهى عن الاغتسال به عند وجدان الماء ، لعله كان من جهه أنّه أراد عدم استعمال الماء الذى أصاب بالخبث لرفع الحدث من الأكبر والأصغر ، لصيرورته بذلك متنجّسا ، مع عدم كونه ملاقيا إلا بالمتنجس ، بقريته مسح يده بالخرقه ، كما يشهد لذلك تجويزه لصوره عدم الوجدان ، لوضوح أنّه لو كان

١- وسائل الشيعه : الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .

٢- البحار الأنوار : ج ١٨ باب نجاسه البول والمنى الحديث ١ .

متنجسا بذلك فلم يكن الاضطرار والضروره مطهرا له ، كما لا يخفى .

هذا غايه ما يمكن الإقامه على الاستدلال أو التأيد لذلك القول .

ولكن كلّها مخدوشه ، وقد أُجيب عنها ونحن أيضا نتصدى للجواب عنها بإرادته الله تعالى وتأبيده ، فنقول :

أما الجواب عن الإجماع : فلا إشكال فى وجوده هاهنا بأقسامه الثلاثه من المحصّل والمنقول والمركب .

فأما الأول : فواضح ، لعدم مشاهدته الخلاف فى القول بالانفعال ، إلا من ابن أبى عقيل المشهور نسبه والمعروف حاله ، ومن بعض متأخري المتأخرين الذين لا يضّرّ خلافهم بالإجماع .

كما أنّ وجود الثانى أيضا واضح لما ترى من كثره نقل الإجماع فى المقام عن الفقهاء الكبار رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

كما أنّ الثالث قد ادّعه المحدث الكاشانى نفسه حسب ما نقله المحقق الآملى قدس سره من القول بالتفصيل بين النجس والمنتجس ، خلافا للطائفتين ، لأنّ القائلين بالانفعال يقولون به مطلقا ، كما أنّ القائلين بعدمه أيضا يقولون كذلك .

وثانيا : الأخذ بالقدر المتيقّن صحيح ، فيما إذا لم يصرّح المجمعون بعدم الفرق بالتعميم بين النجس والمنتجس ، مع أنّ الفحص فى كلماتهم ينتج القطع للفقهاء على ما ادّعيناه .

وأما الجواب عن الأدلّه العامه والأخبار المطلقه ، فهو :

أولاً : وقوع الخلاف فى أنّ مفهوم القضيّه الشرطيه إذا وقعت بصوره النكره فى سياق النفي ، هل يكون على نحو الإيجاب الكلى أو على نحو الإيجاب الجزئى ؟

المشهور وقوع الخلاف بين العلمين من الشيخ الأعظم قدس سره والشيخ محمّد تقي صاحب «الحاشيه» ، وإن كان قد ذهب الأكثر إلى الثانى ، كما هو الأقوى عندنا

أيضا بحسب المرتكز العرفي في المحاورات ، كما لو قيل : «إذا جئني زيد فلم يدعوا للضيافه أحدا» ، فليس مفهومه إلا أنه إذا لم يجئني زيد فلا مانع من دعوه من يشاء ولو بفرد أو فردين ، لا أن يكون مفهومه لزوم دعوه كلِّ أحدٍ ، ولو فرض في مورد يمكن دعوتهم جميعا إذا كان الافراد محصورين من أوّل الأمر .

إلا أنه قد ذهب إليه جماعه تبعاً لعلماء المعاني والبيان ، حيث يقولون بأن المفهوم يتبع المنطوق في السعه والضيق ، وقد مال إليه صاحب «الجواهر» ، وإن تأمل أخيراً ، بل قد صرّح الحلّي في «دليل العروه» بصحّته ، هذا أوّلاً .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك ، فلا نسلمه في المقام ، لوقوع القضيّه الشرطيّه في مورد كان موضع السؤال فيه عن كل فرد فرد من أفراد العام كما هو الحال في خبر محمّد بن مسلم ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «وسئّل عن الماء تبول في الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (١) .

فإنّ جواب الإمام يكون على نحو القضيّه الشرطيّه السالبه الكليه بتبع سؤال السائل عن أفراد من المياه ولو على نحو الإطلاق ، بحيث يشمل الحكم ما لو حدث في كلّ ماء على حاله ما هو المذكور في الخبر ، كما يشمل ما لو كان في ماء واحد شاملاً لجهات ثلاث ، يوجب كون المقام في المفهوم ، إثبات الحكم الجزئي بفرد فرد من الأفراد ، أي كلّ ماء يقع فيه ما سئّل عنه ، إذا لم يكن كزاً ينجسه شيء ، وهذا هو المطلوب .

وأما الجواب عن الأخبار الخاصه : بأنّ الأخذ بالقدر المتيقن والحمل عليه إنّما يكون إذا كان في مقام التخاطب ، لا في كلّ مورد من الإطلاقات ، وإلا لم يبق لنا إطلاق أصلاً ، لأنّ كلّ إطلاق لا أقلّ من انطباقه على بعض الافراد على نحو

١- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

اليقين ، لكن الالتزام بذلك كما ترى . كما أنّ دعوى الإطلاق في قوله عليه السلام : «إن كان أدخلت يدك في الماء ففيها شيء من ذلك» ، الواقع في خبر أبي بصير السابق ، وإن كان لا يخلو عن بُعد في الجملة ، إلاّ أنّه مع ملاحظه العموم الموجود في مرجع الإشارة ، بكون البول في اليد ، قد يكون بعينه وآخر أثره ، كما هو الأكثر وقوعاً ، يوجب رفع الاستبعاد المذكور ، كما لا يخفى .

كما أنّه يجيب عن مثل خبر محمّد بن مسلم الدالّ على الحكم بلزوم الغسل مرّتين في المرن ، بناءً على عدم كون المرن بقدر الكثر كما هو الظاهر ، أوّلاً : بأنّه كيف فرض الثوب الذي أصابه البول متنجّساً ، حتّى يحتمل عدم انفعال الماء القليل به ، إذ من الممكن أن يكون نفس رطوبه البول موجوده غايته الإطلاق الشامل لكلا فرديه .

فنقول : كيف يصحّ فيما إذا كانت عين البول موجوده ، الغسل في المرن مرّتين مع فرض وجود الماء القليل فيه ، حيث يوجب في أوّل ملاقاته سرايه نجاسته إلى الماء حتّى على مذاق الخصم ، لتحقّق الملاقاه مع النجاسه العيّيّه ، كما لا يخفى .

وثانياً : من إمكان أن يكون المراد هو الغسل للثوب مع ظرفه معاً ، أى يصيب الماء القليل حتّى يسرى فيصير كلاهما طاهراً ، فحينئذٍ لا يكون الأمثل سائر التطهيرات بالماء القليل ، مع اشتماله للدفع فيظهر ، ولو لاقى نجساً فضلاً عن المتنجّس . هذا كما احتمله في «الجواهر» فراجع .

وثالثاً : الأقوى عندنا هو أن يكون حرف (في) في قوله (في المرن) بمعنى الباء ، كما يكثر ذلك في استعمالات العرب ، كما نقله صاحب «معجم النحو» (١) ،

وذلك إلى شهره مثل هذا الاستعمال واستشهد على ذلك بشعر زيد الخيل :

ويركب يوم الروع منّا فوارس يصيرون في طعن الأباهر والكلبي

حيث استعمل (في) بمعنى الباء .

فعلى هذا يكون في المقام بحذف المضاف ، وهو الماء ، أى اغسله بماء المرن مرّتين ، وإن غسلته في ماء جار فمرّه واحده ، ويكون المرن ، حينئذٍ من باب المثال لاستعماله كثيراً في غسل الثياب .

كما أنّ الماء الجارى لا خصوصيّة فيه ، بل يكون من باب المثال أيضاً حيث يتحد حكمه مع حكم الكرّ والمطر أيضاً ، كما لا يخفى .

بل قد يستأنس لما ذكرنا ، ما ورد في النصّ من قوله : «اغسله مرّتين» ولم يقل «إن غسلته في المرن مرّتين» وهذا بخلاف الجارى ، ولعلّ على وجه الفرق هو فرض ورود النجاسه على الجارى وعكسه في المرن ، فحينئذٍ لا يكون الحديث مخالفاً لكلام المجمعين .

في تفصيل المحقق الخوئي (ره) في انفعال الماء القليل

كما أنّ خبر عليّ بن جعفر _ مضافاً على اشتماله لما يكون مخالفاً للخصم من التفصيل بين الوجدان وعدمه _ مجملٌ أيضاً لأنّه يحتمل أن يكون وجه المنع هو كونه مستعملاً للخبث ، فهكذا يحتمل أن يكون بلحاظ تنجّسه بملاقاته مع المتنجّس ولو في خصوص حال الوجدان فيلحق حال غير الوجدان به ، بضميمه عدم القول بالفصل ، فترفع اليد عن دلاله فقرته الثانيه بذلك ، فمع وجود الإجمال والاحتمال يبطل الاستدلال ، كما لا يخفى . فلم يبق من الأدلّه إلا الاستصحاب والقاعده ، وهما غير قادران على مقاومه الأخبار الكثيره المطلقة الدالّه على حصول التنجّس بالملاقاه مطلقاً ، سواء كان بالنجس أو بالمتنجّس .

بقي تفصيل ثان في المقام ، فنقول :

إذا سلّمنا الإطلاقات المذكوره ، وعمّمنا المفهوم في القضيّه الشرطيّه لكلّ فرد

من أفراد الماء ، سواء لاقى نجساً أو متنجساً ، فلا يبقى وجه حيثئذٍ للتفصيل الصادر عن المحقق الخوئي في تقريراته «التنقيح» ، في المتنجس بلا- واسطه من الانفعال ، أى إذا لاقى الماء القليل للمتنجس الملاقى مع النجس فإنه يوجب الانفعال ، بخلاف المتنجس مع الواسطه ، أى كان الماء ملاقياً للمتنجس الذى يتنجس بملاقاه المتنجس لا النجس ، حيث تخيل عدم النجاسه ، وأنه لولا الإجماع لذهب إليه ، ولا مانع عنه إلا فى موردين :

أحدهما : الخبران الواردان فى الكلب وهما صحيح العباس البقباق حيث ورد فيه قوله : «رجس نجس لا- تنوّضاً بفضلّه» (١) ، الحديث .

وصحيح معاويه بن شريح ، حيث ورد فيه قوله : «قلت له الكلب ؟ قال : لا- ، قلت : أليس هو بسبع ؟ قال : لا والله إنه نجس ، ذكره مرتين» (٢) .

فأجاب عن الأوّل بعدم اشتماله على التعليل ، وعدم صدق الرجس على المتنجس بالواسطه . والعجب أنه مثل لذلك بأنه لا يقال لرجل عالم هاشمى تنجس بدنه أنه رجس ، ولم أفق على مدخله كونه عالماً هاشمياً فى عدم صدق ذلك ، لأنه من الواضح أنه لو أطلق الرجس كان بلحاظ تنجس بدنه لا- لشخصه حتى يُستنكر . بل يضيف أنه لو أريد الإصرار عليه لوجب الالتزام باختصاصه لخصوص الكلب ، مع أنّ لازمه القول بلزوم التعفير فى كلّ ما لاقى المتنجس بالكلب ، وهو كما ترى .

والثانى : وإن كان مشتملاً على التعليل ، إلا أنه مردود بضعف خبر معاويه بن شريح ، وأما خبر زراره فى حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وفيه أنه قال : «هكذا إذا كانت الكفّ طاهره» (٣) حيث يفيد بالإطلاق فى طرف المفهوم من عدم كونه

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاسثار ،، الحديث ٤ _ ٦ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاسثار ،، الحديث ٤ _ ٦ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الوضوء ،، الحديث ٢ .

متنجساً ولو بالواسطة .

فأجاب عنه بأنه مجمل أيضاً ، لإمكان أن يكون الوجه في الاشتراط هو أن لا يكون مستعملاً في رفع الخبث ، حتى على القول بطهارته ، هذا ملخص كلامه . في تفصيل المحقق الطوسي (ره) في انفعال الماء القليل

ولكن قد عرفت من كفايه الإجماع والأدلة السابقة في ذلك ، مضافاً إلى أن الحكم بكون الكلب رجساً في الخبرين المذكورين ليس من جهه بيان أنه هل ينجس المتنجس أيضاً أم لا ، حتى يقال في الماء القليل بما ذكره . كما أن إطلاق خبر زواره في لزوم كون الكف طاهره ، يكفي في رد الاحتمال المذكور ، لأن احتمال كون وجه المنع من جهه كونه مستعملاً للخبث ، لا يوجب أن يطلق بلفظ الطهاره ، كما لا يخفى . فالأولى صرف الكلام عن ذلك والاكتفاء بما ذكرناه ، والله الهادي إلى سواء السبيل .

وقد حان الوقت أن نذكر تفصيلاً آخر في المقام ، وهو القول الخامس المنقول عن الشيخ الطوسي قدس سره في «الاستبصار» _ بل في «دليل العروه» نسبته إلى المحقق في «الشرائع» ، بل قد نسب «غايه المراد» هذا القول إلى أكثر الناس ، وفي صححه نسبته كلام _ وهو التفصيل بين انفعال الماء القليل إذا أصابه الدم بما يدركه الطرف ، بخلاف ما لم يدركه ولم يستبين ، فإنه طاهر .

وقد استدلل لذلك بصحيح علي بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً ، فأصاب إنائه ، هل يصلح له الوضوء منه ؟ فقال : إن يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس ، وإن كان شيئاً بيناً فلاتوضأ منه . قال : وسألته عن رجل رعف وهو يتوضأ فتقطر قطره في إنائه هل يصلح الوضوء منه ؟ قال : لا» (١) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ،، الحديث ١ .

وجه الدلالة واضح من حيث وجود التفصيل بين الاستبانه وعدمه ، فى الحكم بالطهاره وعدمها ، والذى قيل فيه من الاحتمالات والأقوال ثلاثه :

الأول : قول بالتفصيل بين الصورتين المذكورتين ، فهو المنقول عن الشيخ الطوسى قدس سره ، ومن عرفت .

الثانى : وقول بأن يكون مورد الحديث صورته ما لو كان الشكّ من جهه التردد بين إصابته الدم للماء الواقع فى الإناء أو فى خارج الإناء ، الخارج عن محلّ الابتلاء ، فالحكم بالطهاره يكون مطابقاً للقاعده ، لكون الشكّ حينئذٍ فى التكليف ، لعدم تنجيزه للدم الواقع فى الخارج على احتمال .

وهذا هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى قدس سره ، كما نسبه إليه فى «التنقيح» ، بل قد يظهر صحّحه احتمالاً عن صاحب «الجواهر» ، حيث جعل ذلك الاحتمال بأن يكون المراد هو الشكّ بالإصابه أصلاً مقدّماً على احتمال الشيخ الطوسى قدس سره إن أراد طرف الآخر من الشكّ هو الخارج ، وإلاّ يصير موافقاً للقول الثالث الذى يأتى بعد ذلك .

الثالث : القول بأن يكون المراد هو العلم بالإصابه للإناء قطعاً ، ولكن شكّ فى إصابته للماء ، فحينئذٍ يكون الشكّ فى الماء بدوياً ، فالمرجع هو البراءه . وهذا هو الذى احتمله صاحب «وسائل الشيعه» وشيخ الشريعه الاصفهانى قدس سره ، على ما فى «النقيح» .

والأقوى عندنا هو هذا الاحتمال ، لأنّ الإمام عليه السلام أراد بيان أنّه لا يجوز رفع اليد عن اليقين بطهاره الماء بسبب الشكّ بالإصابه ، إلى أن يعلم بذلك بعد استبانه الدم فى الماء ، وهنا يقع معنى الاستصحاب أى لا تنقض اليقين بالشكّ بل انقضه بيقين آخر ، فعلى هذا التقدير لا حاجة لارتكاب التجويز فى إرادته الماء من الإناء ، كما يلزمه على مذهب الشيخين . مضافاً إلى ضعف احتمال الشيخ الأنصارى لو قلنا بأنّ السائل قد فرض مقطوعه إصابه الإناء ، فحينئذٍ لو قصد

منه للزم القول بما ذهب إليه الشيخ الطوسي لا محاله لعدم إمكان فرض طهاره الماء المصيب له الدم إلا بما قاله ، كما لا يخفى ، بخلاف ما لو ذهبنا إلى ما احتملناه فهو صحيح بلا إشكال . مضافاً إلى أنّ الشيخ الأنصارى فى «طهارته» جعل احتمال الشيخ الطوسي أظهر ممّا مختاره .

بل قد يؤيد ما ذكرنا ما ورد فى ذيل الخبر ، حيث يسأل السائل بعده عن حكم تقطر قطره فى حال الوضوء ، فيفهم أنه كان فرض السؤال عن صورته العلم بالإصابه ، لا أن تكون خصوصيّة القطره بكمبرها موضوعاً للحكم بالنجاسه .

كما أنّ الظاهر أنه لا خصوصيّة للوضوء فى الحكم ، بل إنّما ذكر ذلك لمناسبه الحكم والموضوع ، وهو تجويز استفاده الماء للوضوء وعدمه ، كما لا يخفى .

ومن هنا يظهر ضعف الاحتمال الذى ذكره الحكيم قدس سره بأن لا يصدق عرفاً على القطع الدم الصغار التى لا يدركها الطرف أنّه دم ، نظير أجزاء الماء المنتشره فى البخار ، حيث لا يطلق عليه الماء ، فحيث يمكن أن يكون وجه حكم الإمام بالطهاره من تلك الحيثيه . لأنّه من الواضح أنه خلاف ما فرض فى الحديث من كونه دماً ، ولهذا أطلق السائل عليه عنوان الدم ، وقال : «فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغراً» ، وليس المقام مورداً للاستحاله والانقلاب حتّى يصحّ ذلك ، كما هو الحال فى الماء المستحيل إلى البخار ، وأمثال ذلك .

وأما تعليل الشيخ الطوسي قدس سره فى «المبسوط» بأنّ الدم الذى لا يدركه الطرف ، ممّا لا يمكن التحرّز منه ، وأنّه معفو عنه . فقد أُجيب أنه غير صحيح ، كما عن الشيخ قدس سره ، والمحقق الهمداني قدس سره .

ولكن يحتمل أن يكون مراد الشيخ أنّ الدم الذى لا يدركه الطرف ، إذا وقع على شىء ، ولم يعلم ولم يظهر ، فلا بدّ من القول بعفوه إذا كان فى الواقع موجوداً ولم يعلم به ، لعدم إمكان التحرّز عن مثل هذه النجاسات فى بعض الأوقات ، لا

أن يكون حينئذٍ مخالفاً للمشهور في أصل الحكم ، فكأنه أراد بذلك بيان عدم إمكان حصول العلم بالملاقاه للماء ، حتى يُقال إنه نجس ، فيكون مرجع رأى الشيخ ما ذهب إليه المشهور ، وهذا غير بعيد ، كما لا يخفى .

وهنا تفصيلاً آخر عن السيد المرتضى وابن إدريس وتبعهما جماعه من متأخري المتأخرين ، وهو الانفعال إذا كانت النجاسه وارده على الماء دون العكس . والذي يدعيه هؤلاء العَلَمين هو أنه لولا أنه للزم أن لا يمكن التطهير بالماء القليل ، لأنه بالملاقاه ينفعل ، فكيف يتم التطهير بالمتنجس ، كما هو صريح استدلال السيد قدس سره .

هذا ، ولكن الإنصاف أن الدليل أخص من المدعى ، لإمكان القول بالتخصيص في هذه الموارد ، كما هو كذلك في ماء الاستنجاء وماء المطر _ بشروط وهما محلّ وفاق _ وماء الحَمَام والغسالة _ وهو محلّ خلاف _ فلا يوجب ذلك ، القول بعدم الانفعال مطلقاً ، كما قد اعتذر السيد لاحقاً عن فتواه بقوله : (والذى يقوى فى النفس ، قبل أن يقع التأمل لذلك ، هو صحّه ما ذهب إليه الشافعى من الفرق بين الوردين) . بل قد يظهر من السيد نفسه خلافه من فتاويه الأخرى ، وهو على ما نقله العلامة رحمه الله فى «التحرير» فى مسأله الماء المستعمل فى رفع الحدث الأصغر والأكبر ، أنه يجوز أن يجمع الإنسان وضوءه من الحدث ، أو غسله من الجنابه ، فى إناءٍ نظيف ويتوضأ ويغتسل به مرّة أخرى ، بعد أن لا يكون على بدنه شيء من النجاسه ، فإنّ اشتراط النظافه للإناء ظاهرٌ فى أنه لو لم يكن كذلك لتنجس الماء .

وأما قيد أن لا يكون على بدنه شيء من النجاسه ، فهو وإن احتمل كونه لتنجس الماء ، إلا أنه يمكن أن يكون من جهه أنّ الماء المستعمل لرفع الخبث ، لا يجوز استعماله لرفع الحدثين ، كما هو المشهور ، وعليه الإجماع . كما نُقل مثله

عن الحلّي أيضاً ، من أنّه اشترط نظافه الإناء أيضاً . بل عن «التذكرة» و«الذكري» : أنّ كلام السيّد والحلّي كان في خصوص التطهير لا- مطلقاً ، والأخبار الواردة في الماء القليل وإن كانت في مقام بيان صورته ورود النجاسة على الماء ، إلا أنّ العرف إذا لاحظها _ كما في نظائرها من المايعات المضافه والجوامد _ يفهم أنّ الملا-ك في الانفعال وعدمه ، هو الملاقاه ولا يقبل التفصيل بين الورددين .

نعم ، قد تمسّك لذلك القول بالخبر المرويّ عن عمر بن يزيد ، قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أغتسل في مغتسل يُبال فيه ، ويغتسل من الجنابه ، فيقع في الإناء ماء ينزو من الأرض ؟ فقال : لا بأس» (١) . حيث أنّ الحكم بعدم البأس لماء النزو ، مع وقوعه على الأرض النجسه ، ليس إلا لعدم الانفعال .

لكنّه مخدوش ، أوّلاً : بضعف سنده بمعلّى بن محمّد ، وإن قيل باعتباره بوقوعه في أسانيد «كامل الزيارات» لابن قولويه .

وثانياً : إنّ كون النزو من مكان النجس غير معلوم ، لاحتمال أن يكون من الموضع الطاهر ، لعدم القطع بنجاسه جميع المكان . مضافاً إلى أنّه ليس المراد من قوله : «مغتسل يُبال فيه» أنّ المكان كان مُعدّاً لذلك ، بل المراد أنّه إذا بال فيه أيضاً ، فهل يوجب النزو منه نجاسه الإناء ؟ فقد يمكن أن يكون الماء المستعمل للحدث قد طهّر المكان من البول قبل ذلك ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّه لا- يعلم إصابته للماء ، بل تردّد الأمر فيه بين أن يكون مصيباً للإناء _ فهو خارج عن محلّ الابتلاء _ أو الماء _ فهو يرجع إلى الشكّ في التكليف وهو البراءة _ .

في تفصيل السيّد المرتضى (ره) في انفعال الماء القليل

اقول: ولنا في ردّ كلام السيّد ومن تبعه وجوهٌ كثيرةٌ تدلّ جميعها على الانفعال

مطلقاً فلا بأس بالإشارة إليها .

منها : الإجماعات المستفيضة _ التي ادّعاها الحلّي _ والأخبار على نجاسه غسله ماء الحّمّام ، مع كون الماء وارداً فيها ، وقد علّل في أخبارها بأن اليهودى والنصرانى والناصبى يغتسلون فيه .

ومنها : أنه يلزم طهاره الماء المنفعل ، إذا وقع عليه الماء القليل الطاهر ، مع أنه لا خلاف فى عدم تطهيره بذلك .

ومنها : خبر الأحول ، أنه قال لأبى عبد الله عليه السلام فى حديثٍ : «الرجل يستنجى ، فيقع ثوبه فى الماء الذى استنجى به ؟ فقال : لا بأس . فسكت ، فقال : أوتدرى لماذا صار لا بأس به ؟ قال : قلت : لا والله ، فقال : إن الماء أكثر من القدر» (١) .

حيث أنّ الإمام عليه السلام قد جعل العله كثره ورود الماء على القدر ، مع أنه لو كان الماء الوارد على النجاسه غير منفعل ، للزم أن يجعله تعليلاً للكلام ، كما لا يخفى .

ومنها : ما ورد فى لزوم غسل إناء الخمر ، ومن ثمّ صبّ الماء فيه كما فى خبر عمّار بن موسى عن أبى عبد الله عليه السلام ، فى حديثٍ ، قال : «سألته عن الإبريق وغيره ، يكون فيه خمرأً يصلح أن يكون فيه ماءً ؟ قال : إذا غسل فلا بأس . وقال : فى قدح أو إناء يشرب فيه الخمر ؟ قال : تغسله ثلاث مرّات . وسئل : أيجزىه أن يصبّ فيه الماء ؟ قال : لا يجزىه ، حتّى يدلكه بيده ويغسله ثلاث مرّات» (٢) .

فدلالتة واضحه لا ستره فيها ، إذ لو كان الماء الوارد مطهراً بنفسه ، فلمّ أجاز صبّ الماء فيه بعد الغسل .

ومنها : خبر محمّد بن مسلم (٣) وهو حديث المركان ، حيث كان فيه : «اغسله

١- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٥١ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

فى المركن مرّتين» ، بناءً على كون «فى» بمعنى الباء ، ويكون المضاف وهو الماء محذوفاً ، فيدلّ على المطلوب ، حيث أنّه أمر بلزوم الغسل المرّتين فى البول ، فإنّه لولا انفعال الماء بالملاقاه فى المرحله الأولى ، وعدم صيرورته منفعلاً ، كان اللازم حصول الطهاره له ، لاستبعاد القول بالتفكيك بين طهاره الماء وبين عدم حصول التطهير به .

مضافاً إلى أنّه جواب للخصم من عدم وجود دليل يدلّ على ورود الماء على النجاسه ، إذ هو على ما ذكرنا ، يكون كذلك ، كما لا يخفى .

وغير ذلك من الأدله التى تدلّ على كون الماء القليل ينفع بالملاقاه ، سواء كان وارداً أو مورداً ،

فى ما يعتبر فى تطهير الماء المتنجس

كما تدلّ هذه الأدله على الانفعال ، بلا فرق بين استقرار الماء القليل فى النجاسه وعدمه ، كما ترى هذا التفصيل على ما نقله الشيخ الأعظم قدس سره فى «طهارته» عن بعض الفحول ، حيث ذهب إلى الانفعال بالاستقرار ، فينجس الماء القليل الوارد فى الماء المنفعل القليل ، ولا يطهره للاستقرار ، هذا بخلاف وقوع الماء القليل على الثوب النجس للتطهير ، فإنّه لا ينفع لعدم الاستقرار .

فأجاب عنه الشيخ : بأنّ الاستقرار فى الجملة أيضاً موجودٌ هاهنا ، والامتناع عن حصول الانفعال بذلك المقدار من الاستقرار يعدّ دعوى بلا دليل .

ولكن نحن نقول : بأنّ الأدله تكفى فى الجواب عنه ، إذ بإطلاقها تشمل صوره عدم الاستقرار أيضاً .

نعم ، لو قصد بعض الفحول من عدم الاستقرار ، الاستثناء فى صوره التطهير عن حكم الانفعال بواسطه أدله حصول التطهير بذلك ، ووجود الدفع لورود الماء على النجس ، كما هو المتعارف فعلاً فى إزالة الأشياء القدره بمسح الموضع أو غمسه ببعض المزيلات النفطية أو الكيماويه ، فله وجه وجيه ، لكنّه أمر

ويطهر بإلقاء كُرٍّ عليه فما زاد دفعه ، ولا يطهر بإتمامه كُرّاً على الأظهر (١).

على حده ، لوضوح أنه خارج حكماً لا موضوعاً ، لشمول إطلاق الأدلّه لمثله أيضاً ، كما لا يخفى .

وربما كان يقصد السيّد قدس سره هذا المعنى ، فلا يكون مخالفاً لما ذهب إليه المشهور .

ومّا يؤيد ذلك أنّ «كاشف اللثام» جعل كلام السيّد وابن إدريس في المورد مؤيداً لما ذهب إليه العلّامة في «القواعد» من قوله : «ينبغي في الغسل ورود الماء على النجس ، فلو عكس نجس الماء» حيث قال في شرحه _ كما في «الناصریات» و«السرائر» _ : (ليقوى على إزاله النجاسه ويطهرها وإنما لا ينفعل مع الورد للحرج والإجماع) . انتهى . فهو كما ترى يعضد ما ادّعيناه من حمل كلام السيّد ومن تبعه ، والله أعلم بحقيقه الأحوال .

(١) والكلام فيه يقع من جهات :

الجهة الأولى : في لزوم الإلقاء ، الظاهر في كون المطهر مستعليّاً ، وعدم لزومه ، بل يكفي ولو كان مساوياً ، أو يكون سافلاً على صورته تأتي الإشارة إليها ؟ في ما يعتبر في تطهير الماء المنتجس

الثانية : في لزوم كون الملقى _ باسم المفعول _ كُرّاً ، أو لا بدّ من كونه أزيد من الكُرِّ حتّى يطهر ؟

الثالثة : في لزوم كون الإلقاء بالدفعه ، أو يكفي بالتدريج والدفعات ، بل يكفي ما لو اتّصل بالكُرِّ ، ثم انقطع بدون ورود جميع الكُرِّ فيه ؟

والذى يظهر من كلام المصنّف هو اعتبار الإلقاء وذلك بمقدار الكر دفعه .

وتحقيق الكلام فيه ، وإثبات ما هو الحقّ يتوقّف على تعيين المبنى في مسأله الامتراج ، وهكذا مسأله تقوى السافل بالعالى ، فمن ذهب إلى اعتبار الامتراج في التطهير ، وتقوى السافل المنتجس بالعالى ، فلا وجه لأن يشترط الإلقاء ، لأنّه

مع فرض وجود الإلقاء إن لم يمتزج بذلك ، فلا- يطهر ، فالأولى عنده حصول شرطه ، وهو الامتزاج ، بأى طريق اتفق ، ولو بعلاج مصنوعى كاليد والخشب مثلاً ، إلا أن يكون مراده من هذا التعبير بيان لزوم الامتزاج ، فكأنه أراد إفهام أنه بالإلقاء يحصل هذا الشرط .

لكنه مخدوش ، أولاً: إذ لا- يتوقف حصول الامتزاج على مجرد الإلقاء ، لإمكان كثره الماء المتنجس ، وكونه أزيد من الماء الطاهر ، وحينئذ لا- يحصل الامتزاج بالإلقاء لجميع الماء ، إلا أن لا نعتبر الامتزاج للجميع ، بل نقول بكفايه حصول الامتزاج فى تطهير الماء المتنجس ولو فى بعض الماء ، وحينئذ لا داعى لإتيان لفظ يوجب ذلك .

وثانياً : لم نعرف مصدر هذا القيد الوارد فى كلامه ، وإن كان الظاهر من كلام المصنّف _ فى بحث الماء المتغير ، التدافع وهنا الإلقاء والدفعه _ هو اعتبار الامتزاج ، وبرغم ذلك فإن لم نعرف مصدر هذا القيد الوارد فى كلامه ، من لا يعتبر الممازجه ولا يقول بإلقاء الكر دفعه ، هو المحقق الثانى فى «جامع المقاصد» .

كما أنّ من لم يشترط الامتزاج ، ولم يقل بتقوى السافل بالعالى ، بل يذهب إلى لزوم تساوى سطح المائين ، فإنّ عليه أن يقول بلزوم الإلقاء حتى يكون بواسطه حصول التساوى للمائين من جهه السطح وصدق الوحده بعد الإلقاء مطهراً ، فما لم يصل إلى هذه المرتبه لم يحصل الطهاره .

قلنا : بأنّ اشتراط الامتزاج _ خصوصاً إذا قلنا باعتباره لجميع الماء _ مغن عن هذا القيد ، إذ لا امتزاج مع الجميع إلا مع تساوى السطح وصوره المائين ماءً واحداً ، كما لا- يخفى . وأما لو لم يشترط ، كما هو المفروض ، فيمكن اعتبار الإلقاء ، لحصول التساوى بذلك ، إلا أنه لا ينحصر به ، بل لو حصل اتصال بين المائين فى الحوضين وتساوى سطحهما كان بينهما حاجباً فرجع الحاجب ،

وصارا ماءً واحداً ، فإنه يصدق عليه العنوان وتحصل الطهاره بذلك ، من دون حاجه للإلقاء أصلاً كما لا يخفى .

مع أنه لو كان العالى أزيد من كر ، فحصل الامتزاج ببعضه ، وبقي العالى بعد حصول الامتزاج على كريتته فهو مطهر قطعاً . وأما لو لم يتغير الامتزاج _ كما قوينا عدم اعتباره ، واستفدناه من أخبار الباب من صحيحه ابن بزيع ، وقلنا بتقوى السافل المنفعل بالعالى العاصم _ فلا إشكال فى عدم اعتبار الإلقاء ، بل يعدّ الاتصال كافياً للطهاره .

الجهه الثانيه : فى أنه هل يعتبر فى الماء العاصم أن يكون أزيد من الكرّ أو يكفى ذلك ؟ لأئنه مقدار من الماء إذا أصاب المتنجس ينفعل مقدار سطح جدار الماء الطاهر بالملاقاه ، فإذا كان الباقي بعد ذلك كراً فيعصمه وإلا فلا ، وإن كان المجموع كراً ،

فى ما يعتبر فى تطهير الماء المتنجس

ولكنّه مخدوش أولاً-: من جهه أنه لا- يعقل أن يتنجس سطح جدار الماء الطاهر ، بل الأمر عكس ذلك ، إذ المفروض كون المجموع كراً وعاصماً ، كما أنّ اليد المتنجس إذا لاقته تطهر ، فهكذا الماء المتنجس ، والالتزام بالتأثير من جانب المتنجس دون المعتصم أمر عجيب ، والحال أنّ المعتصم أولى بالرعايه والتقدم .

وثانياً : ولو سلّم ذلك فإنه لا بدّ من الالتزام بالزياده على الكرّ فى جميع الموارد التى أريد تطهير النجس بالكر ، إذ بالملاقاه ينفعل مقدار من الماء المماس للنجس ، فبذلك ينقص عن الكر ، واللازم باطل قطعاً ، لمنافاته مع أخبار الكر الدالّه بقوله : «الماء إذا كان قدر كر لا ينجسه شىء» فالملزوم مثله .

فالحقّ كفايه مقدار الكر لتطهير الماء المتنجس ، وإن كان المتنجس سافلاً ولم يتحقّق الإلقاء بل حصل الاتّصال بينهما .

الجهه الثالثه : وهو اعتبار الدفعه الموجوده فى كلام المصنّف قدس سره والعلامه

والشهيد في «التذكرة» و«الدروس» ، وإن نقل صاحب «المدارك» عن العلامة في «المنتهى» و«التحرير» من حصول الطهارة بالتواصل بين الغديرين ، إذا كان أحدهما كراً ، حيث يفيد عدم اعتبار الدفعه .

ولكن يمكن الدفاع عن كلام العلامة بأنه يلتزم باعتبار الدفعه عند اختلاف سطح المائين ، وكون المطهر عالياً لا مطلقاً حتى في صورته التساوى .

وكيف كان فقد نسب الشهيد في «الروضه» اعتبار الدفعه إلى المشهور بين المتأخرين . فالأولى حينئذٍ صرف الكلام في الوجه التي ذكرت ، لاعتبار الدفعه ولو إجمالاً .

فالأول : أن يكون الوجه في اعتبارها هو حصول الامتراج ، الذي هو شرط فيه كما صرح بذلك المحقق الخوانساري في «حاشيه الروضه» .

وفيه : أنه قد عرفت من الإشكال في بحث الإلقاء عدم صحته من وجهين :

أولاً : من عدم كليته في تمام الموارد ، ولعدم الملازمه بين الدفعه والامتراج إن اعتبرنا الممازجه في جميع الماء ، ومن حصول الشرط ولو بمعنى الدفعه لو التقى بالممازجه ، ولو في الجملة .

وثانياً : قد عرفت أن المحقق الثاني مع عدم قوله بشرطيه الممازجه ، ذهب إلى ضروره الإلقاء والدفعه .

الثاني : أن يكون الاعتبار بلحاظ التحرز عن صورته اختلاف سطح الماء الطاهر مع الماء المتنجس ، حيث أنه لا يبد من الدفعه في ذلك ، ولا يكفي مجرد الاتصال .

وفيه أولاً : هذا لا يصح إلا على القول بعدم تقوى السافل المتنجس بالعالى المعتصم ، مع أن الحق خلافه .

وثانياً : إنه يصح على فرض لزوم الممازجه ، وإلا- فإن من لا- يعتبر ذلك ويقول بالتقوى المذكور ، فإنه لا يحتاج إلى اعتبار الدفعه . مضافاً إلى أنه كيف يستثنى

صوره تساوى سطح المائين ، فإنه لا معنى له إلا بالاتصال لمن يقول بكفايته ، دون من يقول بالامتزاج لمن يذهب إلى الممازجه ، وذلك واضح .

الثالث : أن يكون الوجه فى اعتبارها ، هو وجود نصّ فيه وتصريح فى الأصحاب كما ادّعاه المحقّق الثانى فى «جامع المقاصد» ، وأورد عليه صاحب «المدارك» بأنّنا لم نقف على نصّ ، ولم نطلع على أحد يدّعيه وينقله ، أمّا تصريح الأصحاب إذا لم يكن مستنده نصّ فليس بحجّه ، لكن أورد صاحب «الجواهر» قدس سره على «المدارك» بقوله : إنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود ، إذ يعدّ المحقّق بمنزله الإرسال ، ويجبره عمل الأصحاب .

هذا ، ولكن الإنصاف كما عليه المحقّق الآملى قدس سره فى «المصباح» : أنّ الإرسال لا يثبت إلا بوجود نصّ بألفاظه مرسلًا ، لا ما يدّعى وجوده دون نصّ ثابت .

ولكن أقول : إنّ دعواه لا يخلو عن مسامحه ، لأنّه إذا وجد عين النصّ ، ووجدنا عمل الأصحاب بحيث يوافق ذلك فهو ينجبر ، ولعلّه من جهه إمكان كشف ذلك عن الاستناد فى الجملة ، إذا لم يكن فى ذلك نصّ غيره .

نعم ، إشكاله بأنّ شهره القدماء هى الجابره لا المتأخرين ، فى غايه المتانّه ، وأمّا تحسينه لتوجيه المحقّق الهمدانى للنصّ ، بكون المراد هو النصّ الوارد فى ماء الحَيّام ، فتمّا لا وجه له ، لوضوح عدم استفاده اعتبار الدفعه فى ماء الحَمّام ، إذ لا يكون الماء الموجود فى المادّه مندفعاً على ماء الحياض أصلاً ، بل يكون وروده عادةً تدريجياً ، كما لا يخفى .

فالأظهر عدم وجود نصّ إلا ما أستفيد من القواعد المتداوله بين الفقهاء .

الرابع : كون وجه الاعتبار ، هو الإجماع على حصول التطهير بها ، إذ مع الشكّ فى حصول الطهاره بدون الدفعه ، يكون المرجع استصحاب النجاسه والاحتياط .

وأورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره بأنّ حصول الطهاره بدون الممازجه لم يكن

إجماعياً ، بل الإجماع قائم عليها .

وقد أورد المحقق الآملی قدس سره على الشيخ الأعظم ، بإمكان الجواب للخصم بأن حصول الدفعه بدون الامتزاج أيضاً ليس بإجماعى فى الطهاره .

وفيه : أن الشيخ لم يقصد حصول الدفعه بلا امتزاج ، بل مقصوده أن مجرد حصول الدفعه _ كما اشترطه المستدل فى كلامه _ لا يثبت الإجماع على الطهاره ، إلا أن ينضم إليه الامتزاج أيضاً ، فحينئذ يحصل الإجماع على الطهاره ، لأنه القدر المتيقن من توافق كلمات القوم ، كما لا يخفى .

ثبت من جميع ما ذكرنا ، عدم العثور على دليل يدل على حكم وجوب الإلقاء دفعه ، ولذلك ترى عدم التمسك بهذه التعابير فى استدالات المتأخرين وفتاويهم .

اقول: والذى يخطر بالبال ، هو القول بكفايه الاتصال ، وصدق الوحده العرفيه ، بلا فرق بين تساوى المائين سطحاً أو اختلافهما ، وبلا فرق بين إلقاء الكر عليه دفعه أو تدريجاً ، مثل اتصال الحياض الصغار بالكر والمخزن بواسطه الأنابيب ، كما هو المتعارف فى زماننا هذا ، بحيث يصدق عرفاً اتصاله بالكر ، فإنه يطهر لولا وجود المانع فى الماء القليل من التغيير مثلاً .

وقد يمكن الاستدلال عليه بأخبار ماء الحمام حيث ينزل بمنزله الجارى ، إذا كانت له مادّه ، ومن الواضح أنه لا خصوصيته للحمام بحيث لو حصل الاتصال فى غرفه تسمى بالحمام لحكم بطهاره الماء فيها وإن لم يكن فى البيت الكذائى فلا ، حتى يكون الحكم فى الحمام أمراً تعديدياً ، إذ هو بعيد جداً . فحينئذ لا إشكال فى أن كفيته التطهير فى الحياض الصغار لا يكون إلا بالاتصال بما فى مادّه بواسطه الأنابيب أو بواسطه السواقى الصغيره ، فهكذا يكون فى غير الحمام من نظائره . والمحكم فى مثل هذه الموارد هو العرف حيث يرى الاتصال . فعلى هذا التقدير ، صارت الأقسام كلها داخله فى حكم المسأله من ورود الكر على القليل ، أو

ورود القليل على الكر ، أو كان بين سطحيهما تساوياً ، أو برفع الحاجب بينهما وحصول الاتصال . إلا أنه يعتبر في ورود القليل على الكر أن يكون على نحو تصدق فيه الوحده العرفيه مع الماء العاصم ، لأنه إذا لم يكن كذلك ، وكان النجس عالياً واندفع إلى الأسفل فإنّ العالى لا يطهر السافل حينئذٍ ، لأنّ بالتدافع لا يمكن حصول السرايه والاعتصام . نعم ، إذا صدق على المائين وحده عرفيه فإنّ يحكم بالطهاره . فما أفتى به السيد قدس سره فى المسأله الثالثه بعدم طهاره المنتجس باتّصاله مع الأسفل وإن كان كراً صحيحاً ، ومن هنا وافقه أغلب المعلقين والمحشّين لكتابه . فظهر من ذلك أنّه لو كان الماء المنتجس فى العلو والطاهر فى الأسفل وكان بينهما مانع ثم اندفع العالى على السافل فإنّ يطهر بالاتّصال لصدق الوحده العرفيه بينهما ، إذ لا يساعده العرف بأن يحكم فى ماء واحد بحكمين مختلفين من الطهاره والنجاسه .

فى تميم الماء المنتجس كراً

ثبت بذلك أنّ إطلاق كلام السيد قدس سره ليس بجيّد ، بل لابدّ أن يقيّد بأنّ العالى لا يطهر بوروده على الأسفل إذا لم يصدق الوحده العرفيه بينهما ، وإلاّ يطهره .

كما ظهر ممّا ذكرنا حكم ما لو كان الماء الطاهر فى الأسفل ولكّنه اختلط مع النجس نتيجته لتدفّقه عليه كالنافوره ، فإنّّه يوجب تطهيره إذا صدق بذلك الوحده العرفيه ، وإلاّ فيصعب الحكم بطهارته فى بدايه الأمر وابتداء اتّصاله ، خاصّه إذا كان الاندفاع والدفق عبر انبوب دقيق لا يتدفّق منه الماء إلاّ نزرّاً يسيراً .

كما ظهر أنّ اتّصال الماء النجس العالى مع الماء الطاهر الواقع فى الأسفل بصوره النبعان يطهره ، إذا كان النبع من مادّه كماذه الجارى ، فلا وجه لتقييدها بالكريه ، لما قد عرفت ممّا فى محلّها من عدم كريتها فى الجارى ، وهكذا يكون فى المقام خلافاً للعلامه هناك ، حيث اعتبر الكريه ، وأمّا إذا لم يكن النبع إلاّ عن مادّه محدوده لا طبيعته ، فلا إشكال فى حصول التطهير بها مع وجود الكريه فيها ، وإلاّ فلا أثر لها .

ولا يطهر بإتمامه كراً على الأظهر (١).

(١) والأقوال فيها ثلاثة :

الأول : النجاسة مطلقاً ، كما عليه المشهور ، لاسيما المتأخرين منهم ، بل لم نجد خلافاً من المعاصرين ، فلاحظ كلام السيد قدس سره في «العروه» ومن علق عليها .

الثاني : عدم النجاسة مطلقاً ، وهو صريح كلام الحلّي وابن إدريس ، وظاهر إطلاق جماعه .

الثالث : التفصيل بين الطهاره ، إذا كان المتمم بالكر ظاهراً ، والنجاسة إذا كان نجساً ، وهذا هو الظاهر من كلام السيد المرتضى ، وابن حمزه في «الوسيله» ، بل قد نسب إلى الشيخ في «المبسوط» . في تميم الماء المنتجس كراً

ثم لا يخفى أن المتمم كراً مشتمل على أقسام :

إذ قد يكون كلا المائتين المتواصلين نجساً ، أو أحدهما نجساً والآخر طاهراً ، فهو أيضاً على قسمين بلحاظ المتمم والمتمم ، كما أن فرض المتمم مثلاً قد يكون ماءً طاهراً أو متنجساً ، أو عيناً نجساً ، كما قد يكون ماءً مطلقاً ، وآخر ماءً مضافاً ، بشرط أن يخرج عن إضافته بعد الدخول في المتمم (بالفتح) .

هذه فروض المسأله ، وهي بجمعها مشتركه في الاستدلال والمناقشه إلا ما شدّ وندر ، ولذلك نتعرض للاستدلال على جميعها باستدلال واحد ، وإن كان في بعضها زياده كلام نذكره في محله .

فلنتعرض أولاً لأدله من يقول بعدم الانفعال ، والجواب عن أدلتهم ، وبه يظهر الجواب عن القول بالتفصيل ، فيثبت المطلوب وهو النجاسة ، فنقول :

قد استدلل ، أو يمكن أن يستدل على عدم الانفعال مطلقاً ، أو بالتفصيل بوجوه :

الوجه الأول : الخبر المرسل النبوي ، كما نقله الحلّي في «السرائر» بقوله : (هذا

مما نقله المخالف والمؤلف ، وهو قوله صلى الله عليه وآله : «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً _ أو لم يحمل نجاسه» _ كما فى «المبسوط» . الظاهر أنّ بلوغ مقدار الكر موجب لعدم الانفعال ، بلا فرق بين الدفع والرفع ، وينجبر ضعف سنده بالشهره) .

الوجه الثانى : العمومات والإطلاقات الموجوده مثل قوله صلى الله عليه وآله : «خلق الله الماء طهوراً لم ينجسه شىء» .

أو قوله : «الماء يطهر ولا يطهر» ، حيث أنّ إطلاقهما يشمل طهاره الجميع ، إلا ما خرج مثل الماء القليل الذى لم يتمم بالكريه .

الوجه الثالث : دعوى السيد المرتضى ، والشيخ فى «المبسوط» الإجماع على طهاره الماء الذى كانت فيه النجاسه ثم بلغ الكر ، ولم يعلم أيهما تقدم على الآخر ، فلولا الحكم بطهاره الماء المتمم بالطهاره كراً لما يحصل الإجماع على طاهريته .

الوجه الرابع : دعوى الملازمه بين الدفع والرفع فى الكريه ، أى كلما كان الكر دافعاً عن النجاسه فهكذا يكون رافعاً أيضاً للنجاسه الموجوده ، والمفروض أنّ الدفع هنا ثابت ومسلم ، فكذلك يكون الرفع أيضاً .

الوجه الخامس : بعد التنزل عن جميع ما ذكرنا ، نقول : إنّ مقتضى استصحاب نجاسه الماء المتمم (بالكسر) مثلاً هو نجاسه جميع الماء ، ومقتضى استصحاب طهاره الماء المتمم (بالفتح) هو طهاره الجميع ، فيتعارضان ، وهكذا عكسه خصوصاً مع ملاحظه الإجماع القائم على عدم إمكان كون الماء الواحد مشتتلاً لحكمين من الطهاره والنجاسه ، فنرجع إمّا إلى العمومات الفوقانيه الوارده كما أشرنا إليه ، أو إلى العمومات التى استدلت بها المحقق الخوئى فى «التنقيح» مستفيداً من الأخبار الفارقه بين ما إذا تغير الماء بالطعم والريح فينجس ، وإلا فلا ، والذى قد خرج منه بالخصوص الماء القليل غير المتمم كراً ، فيبقى الباقي تحته .

أو إلى قاعده الطهاره من قوله : «كلّ شىء لك طاهر حتى تعلم أنّه قدر» .

بل وهكذا فيما إذا كان الماءان المتواصلان نجسين أيضاً ، وصارا كراً ، إذ يجرى استصحاب النجاسه فى كلا الطرفين ، فيحكم بالنجاسه حتى بعد الاتصال وصرورته كراً .

إلا أنّ دليل الكريه يدفعهما ، فيحكم بالطهاره من جهه ومن جهه قاعده الطهاره .

هذا ويمكن المناقشه فى جميعها :

أما الوجه الأوّل : فلأنّ النصّ الذى ادّعاه لم يوجد فى جوامعنا الروائيه بهذا التعبير أصلاً ، إلاّ ما عرفت سابقاً من التعبير بأنّ (الماء إذا كان قدر كر لم ينجسه شيء) أو (لا ينجسه شيء) ، بل لم ينقل من العامه العمل على طبقه ، إلاّ عن ابن حى وهو زيدى منقطع المذهب ، كما ادّعاه المحقّق قدس سره فى «المعتبر» ، والعجب من الحلّى رحمه الله العمل بذلك الخبر ، مع أنّ مبناه عدم حجّيه الخبر الواحد .

وثانياً : لو سلّمنا ورود الحديث ، وجبره بالشهره ، مع القطع بخلافه ، وبرغم ذلك فإنّنا نقول بعدم دلالتّه على المطلوب أصلاً ، لأنّ ظاهر قوله لم يحمل هو تجدد الفعل لا ما هو الحاصل فى السابق ، أى يدلّ على الدفع فقط دون الرفع ، أو هو مع الدفع ، مع عدم إمكان الجمع بينهما بلحاظ واحد وكلام فارد ، لأنّ الرفع يكون فيما فرض وجود النجاسه قبله ، بخلاف الدفع حيث يمنع عن الوجود ، فكيف يمكن الجمع بين ما هو الموجود وما هو المعدوم ، إلاّ أن يستعمل فى لفظ مشترك معنوى ، أى يستعمل فى معنى جامع ، والمفروض انتفاءه هنا .

وتوهم أنّ معنى (لم يحمل خبثاً) هو أنّه لا يتّصف كما نقل عن المحقّق الخوئى فى «التنقيح» ، مضافاً إلى كونه خلاف الظاهر ، أنّه لا يرفع الإشكال والمحدور إذا لاحظنا ما ذكرناه سابقاً . فصار الحديث من حيث الدلاله ، كصحيح زراره الوارد فيه : «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء»^(١) مختصاً بصوره الدفع .

١- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

نعم يمكن أن يكون حكم الرفع مستفاداً من أدلته خاصه ، وفي موارد مخصوصه .

وأما الوجه الثاني : فلما قد عرفت منا كراراً تبعاً للشيخ الأكبر قدس سره وغيره ، عدم كون الإطلاقات في صدد بيان هذه الجبهه ، ولا- كفيته التطهير ، كما نرد بذلك عن ما ذكره الخوئي من العمومات بأن الظاهر من تلك الأحاديث بيان أن التغيير موجب للنجاسه ، وأما كونه علّه منحصره فقط دون غيره ، حتى يفهم منه العموم ، ويخرج منه ما دلّ الدليل بخصوصه على انفعاله فلا .

وأما الوجه الثالث : ففيه أنه يمكن أن يكون دعوى الإجماع على طهاره الماء المشكوك بالملاقاه للنجاسه والكريه تقدماً وتأخراً لوجهين آخرين :

أحدهما : ما ذكره المحقق الآملي قدس سره هو أن وجه الحكم بالطهاره كان من جهه استصحاب عدم الملاقاه للنجاسه إلى زمان الكريه .

لا يقال : إنه معارض مع استصحاب عدم بلوغه كراً إلى زمان الملاقاه .

لأنه يقال : بأن الأثر الذي يُراد ترتبه عليه ، هو انفعال الماء الذي لا يترتب على عدم بلوغ الماء كراً إلى زمان الملاقاه ، الذي هو أمر عدمي ، بل إنما يترتب على كون الملاقاه وقعت قبل بلوغ الكريه ، وهو لا- يمكن إحرازه بأصالة عدم بلوغ الماء كراً إلى زمان الملاقاه ، إلا على القول بالأصل المثبت ، من باب عدم انفكاك عدم الكريه حين الملاقاه عن وقوع الملاقاه حين القله ، انتهى كلامه .

فتكون الطهاره حينئذٍ من جهه ذلك الأصل .

ثانيهما : ملاحظه تعارض استصحاب عدم كل مع وجود الآخر ، كما هو كذلك في الأصل الجارى بين الحادثين الذي نجعل تاريخ تقدمهما وتأخرهما ، فبالتعارض يسقط ، فيكون المرجع قاعده الطهاره ، فلا ارتباط بما ذكره المستدل من عدم انفعال المتمم الطاهر للمتنجس ، وهو واضح .

وأما الوجه الرابع : فلا نقول لا مثبت لهذه الدعوى أصلاً ، نعم يمكن استفاده

ذلك من الأدلة الواردة في الموارد المختلفه ، وأما دعوى إمكان دلالة مثل الحديثين وأمثالهما على الملازمه بينهما ، فهو ممّا لا دليل عليه .

مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكانه من دالّ واحد بعنوانين .

مضافاً إلى عدم وجود دليل يشمل صورته الدفع فى المقام أى المتمّم كراً ، كما لا يخفى .

وأما الوجه الخامس : فإنه أولاً : مبنى على صحّته دعوى الإجماع المذكور ، مع أنه فى غير صورته وحده المائين من جهة الامتزاج والاستهلاك باطل قطعاً .

أما صحّته الأول : لأنه بالامتزاج يتداخل كلّ جزء مع آخر ، فلا يصحّ دعوى اختلاف الماء من جهة الحكم من الطهاره والنجاسه ، فدعوى عدم استنكاره عن «الجواهر» بعيده جداً ، إذ لا يقبل الذوق السليم بأن يحصل الغسل لمن اغتسل فيه مع حصول النجاسه لبدنه .

وأما بطلانه فى غيرها ، لما قد عرفت من ذهاب السيّد قدس سره إلى عدم نجاسه الماء الوارد على النجاسه ، بل ما عرفت من ذهاب العمّانى قدس سره إلى عدم انفعال الماء القليل ، كاشف عن عدم وجود الإجماع هاهنا .

هذا ، مع أنه يمكن أن يُقال بوجود ذلك فى الماء المتغيّر الذى كان متّصلاً بالكر ، ولم يذهب التغيّر بعد فى ناحيه أصلاً ، فإنّ الماء كان واحداً مع وجود الاختلاف فى الحكم من الطهاره والنجاسه .

وثانياً : عدم وجود التعارض هاهنا ، لأنّ استصحاب النجاسه فى الماء المتّصف بذلك _ سواء كان متّمماً أو متّمماً _ يقتضى نجاسه جميع الماء حتّى الطاهر منه ، لأنّ مقتضى بقاء النجاسه تنجّس ما يلاقيه ، إذا كان قليلاً ، وهذا بخلاف استصحاب الطهاره فى الآخر ، حيث لا يقتضى طهاره جميع الماء ، ولا يكون ذلك أثره .

نعم ، هو أثر حصول الكريه ، بانضمام الطاهر للنجس ، فإثبات الطهاره بواسطه الكريه به لا- يكون إلا أصلاً مثبتاً ، فحينئذٍ لا يكون الأصل الجارى هنا إلا استصحاب النجاسه ، بلا وجود معارض له ، فهو يؤيد قول المشهور .

هذا ، مضافاً إلى أن الملاقاه هنا تكون علّه لمعلولين ، وهو التنجيس والكريه .

واحتمال أن يكون أحدهما مقدماً على الآخر ، حتى يكون طولياً ، كما احتمله بعض ، يعنى بأن تكون الملاقاه موجباً للتنجيس ابتداءً ، ثم تحصل الكريه ، لا- يخلو عن إشكال ، لأن الظاهر كما أن الاتصال بين المائين موجب لحصول النجاسه ، هكذا موجب لحصول الكريه ، إلا أن يشترط فى الكريه من الامتراج وصدق الوحده وأمثال ذلك ، فحينئذٍ قد يمكن حصول الترتب والتعقب بين النجاسه والكريه .

فعلى المختار من كونهما فى عرض واحد ، فمع ذلك نقول : أنه يحكم فى المورد بالنجاسه ، لأن المحمول لابد أن يكون بعد فرض وجود الموضوع ، فى قوله : «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شىء» ، فحينئذٍ يشترط فى عدم حصول الانفعال لزوم تقدم الكريه على الملاقاه للنجاسه ، وهو هنا مفقود ، ولذلك يكون قول المشهور هو الأقوى .

مضافاً إلى وجود إطلاقات دليل انفعال الماء القليل بالملاقاه ، الشامل لجميع هذه الأقسام ، وقد خرج عنه خصوص ما أحرز كونه كراً فلاقى بعده النجاسه ، ويبقى الباقي تحته .

فى حكم الماء المشكوك كرىته

بل قد استدلل على القول المشهور ، بالأخبار الوارده فى نجاسه غسله ماء الحمام ، مثل حديث ابن أبى يعفور ، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث ، قال : «إيّاك أن تغتسل من غسله الحمام ، فإن فيها تجتمع غسله اليهودى والنصرانى والمجوسى ، والناصب لنا أهل البيت فهو شرهم ، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق

وما كان منه كراً فصاعداً لا ينجس ، إلا أن تغيّر النجاسه أحد أوصافه (١).

ماء الكرّ وأحكامه

خلقاً أنجس من الكلب ، والناصب لنا أهل البيت لأنجس منه» (١).

ومن الواضح أنه لو كان الماء الذى بلغ الكر وصار طاهراً فلا وجه للمنع عن الاغتسال بتلك الغساله ، إلا لكونها نجسه ، كما يشعر بذلك التعليل بنجاسه الناصبى .

اللهم إلا أن يقال : لعلّ منعه كان من جهه منع الماء المستعمل للخبث فى استعمال الحدث ؟

لكنّه مع ملاحظه التعليل بعيد جداً ، ولذلك لم يشر إليه أحد من المستدلّين بهذا الحديث ، كما يستبعد احتمال كون الماء المجتمع أقلّ من الكر .

فبعد هذه الأدلّه ، وتضعيف أدلّه القائلين بالطهاره بما قد عرفت ، لا يبقى حينئذٍ وجه للقول بالتفصيل فيما بين كون المتمّم طاهراً أو نجساً ، غايه الأمر كان الأمر بالثانى من جهه أوضح ، كما هو واضح لا خفاء فيه .

(١) وأما حكم عدم تنجس الكر بالنجاسه ، فهو أمر مسلم ومتفق عليه بين العلماء ، وعليه الإجماع بكلا قسميه ، بل قد يدلّ عليه صريح أخبار الباب فإنّ بعضها معتبره مثل خبر محمّد بن مسلم ، فى حديث : «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» (٢) . وغير ذلك من الأخبار ، فهذا لا كلام فيه .

كما أنّ ظاهر كلام المحقق ، هو كون النجاسه إذا كانت سبباً لحصول التغيّر يوجب النجاسه دون المتنجس ، إلا أن يريد الاستناد إلى النجس ولو مع الواسطه ، لكنّه بعيد عن ظاهر الكلام .

١- وسائل الشيعه : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

والحكم بعدم انفعال الكر بالملاقاه ، قد عرفت أنه إجماعى ، ولا خلاف فيه إلا عن المفيد وسالار ، حيث يوهم ظاهر كلامهما خلافة ، إلا أنه غير معلوم ، إذ لعلهما أرادا ماء الحياض والأوانى ، فطهاره الكر بعد الملاقاه ومطهريته ثابت ولا ترديد فيه . وإنما الكلام فى الماء الذى شك فى كبريته ، فهل يحكم بالانفعال بالملاقاه _ كما عليه الشيخ الأنصارى قدس سره ، وتبعه بعضهم _ أم لا- ينفعل به فىكون طاهراً ، أو لا- يكون مطهراً للخبث الواقع فيه ، بخلاف ما لو استعمل على نحو الماء القليل فىكون مطهراً بخلاف الحدث فإنه مطهر له ، لكونه طاهراً ، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره ، وتبعه السيد فى «العروه» فى المسأله السابعة وإن اختلط استحباباً بالاجتناب ، وأكثر المحشيين موافق لما ذهب إليه صاحب «الجواهر» قدس سره ؟ فلا بأس بالإشاره إلى أدله الانفعال المستفاده من كلام الشيخ وغيره ، والجواب عنهما ، حتى يظهر الحق إن شاء الله تعالى .

وقد استدلل على الانفعال بوجوه وهما :

الوجه الأول : أن يثبت الانفعال من قاعده المقتضى والمانع .

تقريب الاستدلال على ما ذكره الشيخ قدس سره : ظاهر النص والفتوى كون الكريه مانعه عن نجاسه الماء ، أما النص فلأن المستفاد من الصحيح المشهور : «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» هو أن الكريه عله لعدم التنجس ، ولا نعى بالمانع إلا ما يلزم من وجوه العدم ، فمقتضى بعض الأدله مثل قوله : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء» ، وأن يفيد أن العله شرطاً فى النجاسه للماء ، على أن القليل قد خرج عن عمومه ، فلا بد من إحرازها فى الحكم ، فعند الشك فيها لابد من الرجوع إلى العمومات ، إلا أنه لما كانت أخبار الكر داله على كونه مانعاً ، ونفس الملاقاه سبباً ، بل هذه الأخبار بنفسها داله على هذا المعنى ، حيث أن الخارج منها هى القله ، وهى أمر عدمى باعتبار ، فعليها يرجع الأمر فى النهايه إلى

مانعيه الكثره التي هي مفاد الأخبار الكثره ، فكان اللازم تقييد الماء في هذه الأخبار بالكثره ، وجعل الكثره جزءاً داخلاً في موضوع الماء المحكوم بعدم الانفعال ، فتلك العمومات ليست من قبيل ما كان عنوان العام مقتضياً للحكم ، وعنوان المخصّص مانعاً .

هذا كلّه مضافاً إلى ما دلّ بعمومه على انفعال الماء ، خرج منه الكر ، مثل قوله : في الماء الذي دخلته الدجاجه الواطئه للعدره ، أنّه لا يجوز التوضئ منه ، إلا أن يكون كثيراً قدر كر من الماء ، الواقع في خبر عليّ بن جعفر عن أخيه (١) .

وقوله : (فيما شرب منه الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه (٢) الواقع في حديث أبي بصير . فإنّ ظاهرهما كون الملاقاه للنجاسه سبباً لمنع الاستعمال ، وأنّ الكريه عاصمه . ومن هنا يظهر أنّه لا بدّ من الرجوع إلى أصله الانفعال عند الشكّ في الكريه شرطاً أو شرطاً) ، انتهى كلامه .

وفي كلامه قدس سره إشكال من جهه الكبرى والصغرى ، من عدم تماميه أصل القاعده ، إذ لا نسلم كونها قاعده عقلائيّه ، كما ذهب إلى ما ادّعيناه نفس الشيخ الأكبر قدس سره في الأصول على ما حُكي عنه . ثمّ على تقدير صحّتها لا تكون منطبقه على ما نحن فيه .

فأمّا الدعوى الأولى : فلائنّ خلاصه الكلام فيها هو أن يُقال : إنّ وجه تأثير المقتضى في الكر هو لوجود المقتضى (بالفتح) ليس إلا من جهه تأثير العله في وجود المعلول ، ومن المعلوم أنّه ليست العله هنا هي المقتضى فقط ، إذ ليس البحث في العله البسيطه ، بل الكلام في العله المركبه ، لأنّ المفروض أنّه متى كان

١- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

المقتضى له شرطاً فإِنَّه يفيد عدم وجود المانع ، فإذا كانت العلة أمراً مركباً من هذه الأمور ، أى من وجود المقتضى ووجود الشرط وعدم المانع ، فيرجع الكلام إلى أنّ إحراز وجود المعلول موقوفٌ على إحراز تمام أجزاء العلة ، من المقتضى ووجود الشرط وفقد المانع ، ولو بالعلم ، أو العلمى ، أو بأصل معتبر عند العقلاء ، فما دام لم يحرز عدم المانع ، لا تؤثر العلة فى وجود المعلول ، كما لا يؤثر فيه إذا شكّ فى وجود الشرط ، أو شكّ فى وجود المقتضى . وهذا ليس معناه كون عدم المانع مؤثراً فى تأثير العلة حتى يقال : بأنه كيف يمكن تأثير العدم فى الأمر الوجودى وهو العلة ، بل المقصود أنّ العلة لا يمكن أن تؤثر إلا فى ظرف وجود الشرط وفقد المانع ، هذا كله فى أصل القاعده .

وأما الدعوى الثانية : فلو سلّمنا تمامية القاعده ، فهى لا تنطبق على المورد ، لأنّ مستند هذا الكلام مبنئ على كون المستفاد من الأدلّه هو أنّ الكريه أمر وجودى ويكون مانعاً عن النجاسه ، والقله أمرٌ عدمى فيحكم بانفعال الماء ما دام لم يحرز المانع ، فيكون التقابل بين العلة والكريه التقابل بين الوجود والعدم ، وإن لم يصرّح أنّه تقابل الإيجاب والسلب أو العدم والملكه ، والظاهر هو الثانى ، لو قلنا بما ذهب إليه الشيخ لإمكان صيروره القليل كراً شأناً ، لكنّه مخدوش من أصله ، لأنّ الحقّ هو كون القله والكريه كليهما أمران وجوديان ، كما ذهب إليه صاحب «الجواهر» تبعاً لصاحب «الحدائق» قدس سره ، وقد اعترف الشيخ أيضاً بذلك ، فعلى هذا كما أنّ الحكم بعدم الانفعال متوقّف على إحراز عنوان الكريه ، كما ادّعاه الشيخ ، هكذا يكون فى طرف الانفعال ، فيكون الحكم به منوطاً بإحراز القله ، فلا- ترجيح لأحدهما على الآخر ، فيكون التقابل بينهما هو التضادّ ، فالحكم بالانفعال ما لم يحرز الكريه خالٍ عن الدليل على ما حقّقناه ، لأنّه لم يثبت القله أيضاً المتوقّف عليه حكم الانفعال أيضاً ، وهذا واضح لا غبار عليه .

الوجه الثانى : هو التمسك بالعمومات ، بأن يقال : إن مقتضاها انفعال الماء كله إلا ما خرج عنه بإحراز الكريه أو غيرها من المياه العاصمه ، فإذا شك في فرد أنه كره أم لا ، فالمرجع إلى عموم أدله الانفعال بالملاقاه ، المستفاد من الخبرين السابقين .

هذا ، وفيه أن التمسك بتلك العمومات فى الشبهه الموضوعيه ، يكون من باب التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه لنفس العام ، وهو ممنوع كما لا يخفى .

وأما إن كان الشك فى الشبهه الحكميه من جهه الشبهه فى مفهوم الكره أو شرائطه ، من الامتزاج وتساوى السطوح وغيرها ، فحينئذ وإن كان ذلك من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه للمخصص لا العام ، والحق الموافق للتحقيق جريانه وجوازه ، إلا أنه سيأتى عن قريب أنه ليس لنا عموم كذلك يدل على نجاسه كل ماء إلا ما أحرز فيه الكريه ، فانتظروا إنى معكم من المنتظرين .

الوجه الثالث : هو التمسك بالأصل ، وهو أصاله عدم الكريه ، لأنه يشك فى أنه هل وجدت الكريه لهذا الماء أم لا ؟ فالأصل العدم ، فيترتب عليه الانفعال بالملاقاه ، إذ هو أثر شرعى مترتب عليه ، فلازمه ثبوت الانفعال ، لأن الملاقاه حصلت مع الذى لم يكن كراً . هذا ،

وفيه أولاً : إنه إن أريد من أصاله العدم ، هو العدم المحمولى ، أى العدم الأزلى الذى هو مفاد ليس التامه ، فإنه وإن كان له حاله سابقه عدميه ، إلا أنه بالاستصحاب وإثبات عدم الكريه لهذا الماء _ الذى كان عدمه نعتياً ، أى مفاد ليس الناقصه _ يكون أصلاً مثبتاً ، إذ هذه الملازمه تثبت بحكم العقل ، ولا يكون الاستصحاب بالنسبه إلى تلك الآثار بحجه .

وإن أريد استصحاب نفس العدم النعتى ، أى عدم الكريه لهذا الماء ، فهو وإن كان يثبت هذا الحكم ، إلا أنه غير جار ، لاختلال أحد أركانه ، وهو عدم العلم بالحاله السابقه ، لأنه لم يكن هذا الماء موجوداً فى زمان يعلم بعدم كريتته ، حتى

يشك فيه في الحال حتى يستصحب .

وثانياً : إنه لا- يبعد أن يُقال بأن الكريه ليست من الأوصاف والحالات الواردة على الماء ، حتى يستصحب عدمها ، بل الكريه عباره عن وجود السعه لطبيعته الماء ، فعلى هذا التقدير لا وجه لاستصحاب العدم النعتي ، فيكون الاستصحاب حينئذٍ منحصرًا في استصحاب العدم الأزلي ، فإجراؤه وإثبات عدم وجود الكر في الماء الموجود في المكان مثبت ، كما لا يخفى .

الوجه الرابع : وهو الذي ذكره المحقق النائيني قدس سره وجماعه ، وهو أنه إذا علق حكم في دليل على عنوان وجودي ، لا بدّ في إثبات ذلك الحكم عند العرف بحسب الدلاله الالتزاميه العرفيه من إحراز ذلك العنوان ، وذلك ليس بمعنى أنّ الموضوع في الحكم في لسان الدليل أخذ على نحو الإحراز جزءاً للموضوع أو تمامه ، ولا بمعنى وجود الملازمه بين ثبوت الحكم الواقعي مع الثبوت في الحكم الظاهري أيضاً ، بل أنّ العرف يفهم من تعليق الحكم على عنوان وجودي هذا الوجه ، كما في قوله : «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه» ، حيث يفهم أنّ الملاك في جواز التصرف في مال الغير هو إحراز رضا صاحبه ، وهكذا في حليه أكل اللحوم ، حيث قد عُلقت حليتها على عنوان التذكيه في قوله تعالى : «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَّمَ . . . وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» (١) . فلا بدّ من إحرازها ، وإنّ كان الإحراز طريقاً إليه عند العرف ، إلاّ أنه لا بدّ من تحصيله ، فهكذا يكون في المقام ، إذ الحكم بعدم الانفعال في قوله : «لم يُنجسه شيء» قد عُلّق على ما كان قدر كر ، فلا بدّ من تحصيل ذلك بالإحراز ، فما لم يحرز لم يحكم بالطهاره .

يرد عليه بوجهين :

الأول : إنّه يلزم على ذلك أنه لو لاقى النجاسه الماء المشكوك كريتته ، يحكم بنجاسته ، ولو كان فى الواقع كراً ، مع أنه ليس كذلك قطعاً ، فيفهم أنّ الكريه وعدمه فى الانفعال وعدمه أمر واقعى لا إحرأزى .

ولا- ينتقض بمثل التذكيه والأصل فيها ، لأنّ المشكوك فيها هو عدم التذكيه ، فيلزم الحكم بعدمها عند الشكّ فيها ، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث أنّ الأصل عند الشكّ هنا هو الطهاره لا النجاسه ، كما لا يخفى .

كما لا يستبعد دعوى كون وجه صحّه الطلاق عند العدلين هو العداله المحرزه لا الواقعيه ، كما لا يبعد دعوى أن تكون الحليته للتصرّف فى مال الغير هو واقع الرضا ، لا ما علم أنه كذلك ، كما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره فى أوّل بحث الفضولى من بيع «المكاسب» .

هل يعتبر تساوى السطح فى عاصميه الكزيه؟

والثانى : إنّنا لا نضايق عن كون ثبوت الطهاره فى هذا الدليل بقوله : «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ، معلّقاً على ثبوت الكريه ، ولكنّه لا ينافى إثبات الطهاره للماء المشكوك أيضاً من دليل آخر ، وهو قاعده الطهاره مثلاً ، أو استصحاب الطهاره ، وأمّا كون الوصف المعلق عليه فى ذلك الدليل هو العله المنحصره فى الحكم بالطهاره ، فممنوع جدّاً» .

لا يقال : لا وجه لذكر الكزيه للحكم بالطهاره حينئذٍ .

لأنّنا نقول : بإمكان أن يكون لشده الاهتمام بافهام أنّ الكزيه تكون من أحد الأفراد العاصمه عن الانفعال ، كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ ما ذهب إليه صاحب «الجواهر» قدس سره وغيره من المتأخرين والمعاصرين حقّ وصحيح ، وهو طهاره الماء المشكوك كريتته بملاقاه النجاسه ، وعدم كونه مطهراً للخبث ، لعدم إحرأز ما يوجب التطهير تطهيره عن

الخبث ، على نحو الماء القليل ، أى بصورة الدفع . وهكذا رفع الحدث ، فإنه يجوز لأن شرطه طهاره الماء ، وهو موجود ومحرز بالأصل أو بالقاعده على المفروض .

نعم ، استصحاب بقاء الخبث يوجب الحكم ببقاء النجاسه للمغسول به ، كما أنّ استصحاب طهاره الماء المغسول به يحكم بطهارته ، وهو غير مستنكف لإجراء كلّ أصل ظاهري على طبق مقتضاه ، ونظائره موجوده فى الموارد الكثيره المشابهه لما نحن فيه .

وإن ثبت الدليل على ما ادّعيناه ، فنقول : إنّ منطوق قوله : «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» ، هو ثبوت العاصميه للماء الكثر ، فيكون مفهومه عدم ثبوت العاصميه لماء هو أقلّ من كثر ، سواء أحرز عدم الكريه أو شكّ فيها فإنه لا يكون عاصماً عن الانفعال قطعاً ، إلاّ أنّ التمسك بعموم هذا المفهوم لإثبات الانفعال المشكوك يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه له ، وهو غير جائز ، فهذا يرجع إلى عموم قوله : «خلق الله الماء طهوراً لم يُنجسه شيء» ، حيث يشمل بالإطلاق اللفظى صورته المشكوك ، فيحكم بالطهاره لذلك الماء ، فما لم يحرز القلّه يمكن التمسك به على إثبات الطهاره .

مضافاً إلى ما قد عرفت من استصحاب الطهاره أو قاعدتها ، كما عرفت توضيحها فلا نعيد .

فحينئذٍ قد يُقال : لو اغتسل المُحدِث الذى كان بدنه نجساً ، بمثل ذلك الماء كان غسله صحيحاً ، ولكن يبقى بدنه على نجاسته ، لأنّ الماء كان طاهراً فيوجب صحّه غسله ، ولم يكن مطهراً فتبقى نجاسته .

لكنّه لا يخلو عن إشكال ، لأنّ شرط حصول الغسل ، هو الطهاره للبدن حال الغسل ، فإذا فرض بقاء نجاسه البدن حال الغسل فحينئذٍ لا يمكن تحصيل الغسل مع ذلك الوصف . نعم ، صحّه الغسل والوضوء مسلّم ، إذا كان البدن طاهراً ، كما هو

واضح لا يحتاج إلى ذكره .

ثم يأتي البحث عن أنّ الكَرْبَه هل هي عاصمه في صورته تساوى سطح الماء المجتمع ، أو عاصمِيته مطلقاً ، أى سواء كان متساوياً أو مختلفاً ، وسواء كان الاختلاف على نحو الإنحدار أو التسنم أو التسريح ؟ فلا بأس بالإشارة إلى هذه الصور منفردة بعضها عن بعض ، وبيان حكم كل واحد منها ، مستقلاً . فنقول :

الصوره الأولى : هي ما لو كان سطح الماء مساوياً ، فلا إشكال في عاصمِيه الكَرْ حينئذٍ ، ولا خلاف لأحدٍ من الفقهاء إلا عن صاحب «المعالم» ، والشيخ المفيد في «المقنعه» وسلار في «المراسم» ، حيث حكموا بنجاسه الحياض والأوانى وإن كان كثيراً بمقدار كر ، والظاهر أنّهم حكموا بذلك بملاحظه الأخبار الدالّه على أنّ الماء الموجود في الحياض والأوانى ينفعل بالملاقاه .

لكن الإنصاف أنّ ملاحظه لسان تلك الأدلّه ولفظ (الإناء) الوارده حيث لا يستعمل غالباً إلا فيما هو أقل من الكَرْ ، يفيد أنه لا ينبغى الإشكال في كون المراد غير ما هو مقدار الكَرْ ، كما لا يخفى على المتأمل .

وكيف كان ، فهذا هو القدر المتيقّن من الأدلّه الدالّه على عاصمِيه الكَرْ ، فلا يمكن الخروج عن مثل ذلك في أدلّه الكَرْ .

الصوره الثانيه : هي ما كان الاختلاف على نحو الانحدار ، بحيث كان شبيهاً بالمتساوى ، فإنّ حكمها أيضاً كحكم الصوره الأولى من جهة صدق الوحده العرفيه في ذلك ، وشمول الأدلّه المذكوره أيضاً ، كما لا يخفى .

الصوره الثالثه : هي ما لو كان الاختلاف على نحو التسنم أو التسريح ، نظير الماء المنحدر عن الميزاب أو الجدول القائم ، مع عدم كون كل واحد من العالى والسافل كراً على حده . ففي تقوى كلّ منهما بالآخر مطلقاً ، أو عدمه مطلقاً ، أو التفصيل بين السافل بتقويه بالعالي بخلاف العكس ، أو التفصيل فيما بين صدق

الوحده العرفيه فيما بينهما فيتحقق بكليهما ، وما لا يصدق الوحده العرفيه فلا ، ولو كان سطح الماء مساوياً ، وجوه وأقوال :

فقد ذهب الشهيد الأوّل قدس سره في «الدروس» ، والشهيد الثاني في «الروض» ، وصاحب «المدارك» إلى الأوّل على حسب ظاهر كلامهم .

واستدلّوا بإطلاق حديث الكر من قوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء ، لكلتا الحالتين من الاختلاف ، بل وهكذا إطلاق كلمات الأصحاب ، وفتاويهم ، حيث لم يقيدوا الكريه بلزوم استواء سطوح الماء» .

هذا ، ولكن يشكل ما ذكره من عدم الإطلاق لذلك الدليل ، بحيث يشمل ما لو يصدق عليه الوحده العرفيه ، نظير ما مثله بما إذا كان ماء في إبريق على مناره وكان تحت الإبريق ثقباً ضعيفاً اتّصل بماء واقع في الحوض تحته ، فإنّ مجموع هذه المياه الموجوده في الإبريق ، وما في الثقب ، وفي الطريق ، والحوض لا- يكون واحداً عرفاً ، وإن كان متّصلاً بعضها مع بعض ، فلا إشكال في انصراف الدليل عن مثله .

كما أنّ دعوى إطلاق كلمات الأصحاب لا يخلو عن إشكال ، لأنهم بين من لم يتعرّض لصوره المسأله أصلاً ، وبين من صرّح بعدم الكفايه ، كما ستعرف ، إنّ شاء الله .

وذهب غير واحدٍ إلى الثاني ، وهو المحكّي عن بعض كلمات العلّامه والشهيد وصرّيح المحقّق الثاني في «جامع المقاصد» ، حيث قال ما خلاصته : إنّ اشتراط الكريه إنّما كان مع عدم تساوى سطوح الماء ، وإلا يصدق كون المجموع كزاً ، ويكفي بذلك .

واستدلّ لهم تارةً : بقاعده أصاله الانفعال بملاقاه النجاسه ، إلا ما خرج ، للشكّ في صدق العنوان مضافاً إلى عدم شمول إطلاق حديث الكرّ لذلك أيضاً .

وأخرى : بما ورد في لزوم كون ماء الحّمّام عن مادّه ، حيث أنّه ينصرف _ ولو

بحكم الغلبه _ إلى ما كانت كراً ، ومفهومه عدم الاعتصام إذا لم يكن المجموع كراً ، فإذا ثبت عدم الاعتصام فيه ، ففي غيره يكون بالإجماع والأولويه ، لأنّ الحّمّام أولى بالتسهيل من غيره .

وثالثه : بأنّ قوله : «ماء الحّمّام لا ينجسه شيء إذا كانت له مادّه» ، يفهم منه أنّ المادّه هي العلّه للاعتصام ، لأنّها تكون على حدّ الكرّ ، فلازمه عدم الاعتصام إذا كانت أقلّ من كَرّ ، فيكون الماء القليل الواقع في الحياض مع المادّه منفِعلاً ، فيتعدّى منه إلى غيره ، يعنى كلّ قليل له مادّه كَرّ لا ينفعل ، وما لا يكون كذلك ينفعل ، ولو كان المجموع دون المادّه كراً .

وفيه ما لا يخفى ، أمّا عن الأوّل : فمن عدم أصل يقتضى الانفعال في كلّ ماء حتّى يشمل لمثل ذلك .

وأما عن الثانی : فبأنّ ماء الحّمّام _ قد عرفت سابقاً _ إنّما يكون بحسب كونها في الخارج شاملاً للكر أو أزيد منه ، وأما اعتبار الكريه في أصل المادّه فغير معلوم ، فمن ذلك يظهر الجواب عن الثالث أيضاً .

وذهب جمعٌ من المحقّقين إلى التفصيل وهو الوجه الثالث ، وهو تقوى السافل بالعالى دون العكس ، وهو المنسوب إلى «التذكرة» وكثير من المتأخّرين والمعاصرين من المحشّين على «العروه» ، وكان ذلك من جهه صدق الاتّحاد في السافل مع العالى .

هذا ، وفي «الجواهر» أنّه لا معنى للفرق في صدق الاتّحاد وعدمه عرفاً بين الصورتين .

فأجاب الشيخ الأعظم قدس سره بأنّ المراد هو الفرق بينهما من جهه الحكم لا الموضوع ، حتّى يقال بعدم صحّه ذلك . وادّعى صاحب «مصباح الفقيه» أنّه لا استبعاد في دعوى صدق الوحده في طرفٍ دون آخر موضوعاً لا حكماً ، لأنّه

ليس أمراً عقلياً حتى يكون مستحيلاً .

ولكن الإنصاف أنّ ما ذكره صاحب «المصباح» لا يخلو عن مسامحه ، لأنّ العرف إذا شاهد صدق الوحده مع هذا الاختلاف من جهه العالى والسافل ، فلا يفرق بين العالى والسافل فى ذلك ، وإنّ لم يصدق الوحده بواسطه الاختلاف المذكور ، فالفرق بين صورتيه مشكلاً كما لا يخفى .

والحقّ الموافق للتحقيق هو القول الرابع ، من التفصيل بين صدق الوحده وعدمه ، فى الانفعال وعدمه ، وذلك لوضوح أنّ الدليل الوارد بأنّ «الماء إذا كان قدر كثر لم ينجسه شىء» موجّه إلى العرف ، فإذا صدق عرفاً بأنّ مختلفى السطح يعدّ ماءً واحداً من جهه أنّ الوحده الاتصاليه مساوقه للوحده الشخصيه ، كذلك يكون بالنسبه إلى طرفيه بلا تفاوت أصلاً عرفاً فإنّه يثبت الحكم ويترتب عليه الأثر ، كما لا يخفى .

وعلى هذا ، فربّ ماء يكون متساوى السطح ، وليس عند العرف موضوعاً لصدق الوحده ، كما لو كان الماء واقعاً فى الحوضين فى سطح واحد ، لكن كان الاتصال بينهما بثقب صغير ، يصعب صدق الوحده عليه ، فحينئذ لا يكون عاصماً ومعتصماً .

كما أنّه ربّ ماء يكون فى سطوح مختلفه ، مع اتصال بعضه ببعض على نحو تصدق الوحده ، نظير ما لو كان الماء فى ظرف مستطيل بحيث يصدق لأعلاه مع أسفله أنّه ماء واحد ، وكان المجموع كراً ، فحينئذ يعدّ الماء معتصماً .

نعم ، يختلف الحكم من جهه النجاسه بالملاقاه فيما بين العالى والسافل ، حيث أنّه إذا لاقى عالىه يوجب نجاسه السافل دون العكس ، وذلك من جهه أنّ الحكم بالنجاسه كان من جهه السرايه ، ولا يتحقّق إلاّ من طرف العالى دون السافل ، وهذا غير مرتبط بمسأله الاعتصام الذى كان محلّ الكلام ، لأنّ الملاقاه فى النجاسه مستلزمٌ للسرايه ، وهو لا يجتمع مع الدفع فى اختلاف سطح الماء ، فلا يُقاس ذلك بالاعتصام ، كما لا يخفى .

ويطهر بإلقاء كثر عليه فكثرت حتى يزول التغير ، ولا يطهر بزواله من نفسه ، ولا بتصفيق الرياح ، ولا بوقوع أجسام طاهره فيه تُزيل عنه التغير (١).

(١) فإن الكثر المتغير الذى صار نجساً بذلك ، إذا أريد إزاله النجاسه عنه لابد أن يكون بواسطه أحد الأفراد المعتصمه عن الانفعال ، وهى إلقاء الكثر الطاهر عليه ، أو الاتصال بالجارى ، أو المطر . ولعل ذكر (الكثر) دون غيره فى كلام المصنّف كان من باب المثال ، لا لخصوصيته فيه ، فعلى هذا التقدير ، لو فرض تغيير جزء من ماء الحوض الذى هو بمقدار الكثر دون جزء آخر منه هو أقل من الكثر فحينئذ لو تمّمه من الماء القليل ، فإنّه لا يوجب حصول الطهاره له ، لأنّ المفروض كونه نجساً بواسطه الماء المتغير ، فصيرورته كراً لا يوجب طهارته ، حتى يطهر الماء المتغير .

نعم ، إن كان كراً أو أزيد فيوجب طهاره المتغير بعد زوال تغيره بذلك ، كما لا يخفى .

فى كيفيه تطهير الكثر المتغير بالنجس

ثبت ممّا ذكرنا أنّ زوال التغير بنفسه أو بعلاج غير ما ذكر ، لا يوجب الطهاره ، وهذا ممّا لا خلاف فيه ، إلا عن «الجامع» للقاضى يحيى بن سعيد حيث يقول بطهارته بزواله بنفسه ، وعن «نهايه» العلامه التردّد فيه ، مع أنّ المحكى عن «المنتهى» حكايه القول بطهارته بمجرد زوال تغيره عن الشافعى وأحمد ، من غير نسبه إلى أحد من أصحابنا .

وفى «المدارك» و«المعتبر» : أنّه يقول بذلك كلّ من ذهب إلى طهاره المتّم كراً ، لكنّه لا يخلو عن تأمل .

نعم ، إن كان دليلهم هى المرسله المشهوره : «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً» ، فحسن ، حيث يكون ذلك دليلاً لكلا الفرعين السابقين ، ولكنّ لعلهم تمسكوا فى

المقام بإطلاقات النصوص لا بالمرسل فقط ، فلا ملازمه بينهما حينئذٍ ، كما لا يخفى .

وقد استدلل للطهاره بوجوه ثلاثه :

أحدها : كون عنوان النجاسه معلقاً على عنوان التغير حدوثاً وبقاءً ، فكما أنّ التغير يعدّ علّه لحدوث النجاسه يكون علّه لبقائها أيضاً ، فإذا زال طهر من عند نفسه ، فدلّيل «إذا تغير فلا تتوضأ ولا تشرب» الواقع في خبري حريز وأبي بصير(١) يدلّان على جواز الوضوء والشرب ، إذا زال تغيّره .

هذا ، لكنّه مدفوع بأنّ الظاهر كون هذه الأوصاف من العلّه المحدثه لعروض النجاسه لا المبقية ، لوضوح أنّ النجاسه والطهاره كالملكيه والزوجيه والرقيه ، إذا وجدت تبقى إلى أن يزيلها الرافع ، فيكون التغير علّه لحدوثها فقط ، كما هو واضح .

ثانيها : قد تمسّكوا بإطلاق المرسل النبوي : «الماء إذا بلغ كزاً لم يحمل خبثاً»(٢) ، حيث يشمل إطلاقه الأحوال من حال التغير وعدمه ، فخرج التغير بحسب أدلّته فيبقى الباقي تحته ، وذلك لا يوجب التخصيص الافرادى ، بل يوجب التخصيص الأحوالى ، كما هو واضح .

فيجيب عنه أولاً : عدم شمول الحديث لمثل الرفع ، بل شامل للدفع فقط نظير الخبر الآخر القريب منه .

وثانياً : إنّ إطلاق مثل هذه الأدلّه _ كما سيأتى فى توضيحه قريباً _ بالنسبه إلى الأحوال مشكل جداً .

ثالثها : قد تمسّكوا بحديث ابن بزيع عن الرضا عليه السلام : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ، إلا أن يتغير ريحه أو طعمه ، فينزع حتى يذهب الريح ويطيب الطعم ، لأنّ

١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ _ ٣ .

٢- على ما نقله ابن إدريس الحلّى فى «السرائر» .

له مادّه»(١). بناءً على أنّ لفظ «حتّى» للتعليل لا-الانتهاء والغايه ، فيكون المعنى : إنّ الترح كان لأجل حصول ذهاب الريح المطلوب لحصول الطهاره ، فحينئذٍ يحصل ذلك ولو من قبل نفسه .

والجواب عنه : إنّ الظاهر كون (حتّى) للانتهاء والغايه لا التعليل ، كما احتمله الشيخ البهائي قدس سره ، وسيأتى توضيحه . مضافاً إلى أصاله الطهاره ، ولعلّ المراد قاعده الطهاره لا استصحابها ، كما لا يخفى .

والجواب : أنّه محكوم باستصحاب النجاسه ، الذى سيأتى توضيحه .

هذا تمام ما يمكن الاستدلال للطهاره .

وأما القول المشهور ، وهو النجاسه ، فيمكن الاستدلال له بوجوه :

الوجه الأول : التمسك باستصحاب النجاسه ، لأنه بعد زوال التغيّر يشكّ فى نجاسته وعدمه ، والأصل بقاءها .

لا يقال : أنّه غير جار هنا ، لعدم اتحاد الموضوع فى المستصحب ، لأنّ الموضوع فى السابق كان هو كان هو المتغيّر ، والآن زال التغيّر عنه ، فلا يجرى فيه الاستصحاب .

لأنّ نقول : يشترط فى الاستصحاب وحده الموضوع عرفاً لا على نحو الدقه العقليه ، فلا إشكال فى عدم الجريان لتعدّد الموضوع ، كما أنّه إذا لوحظ الموضوع بحسب فهم العرف من لسان الدليل ، فإنّه حينئذٍ يمكن جريان الاستصحاب إنّ أخذ التغيّر تارةً فى لسان الدليل على نحو الشرط ، بأن يقال : الماء إذا تغيّر ينجس ، حيث يمكن القول بكون الموضوع هو الماء ، أمّا التغيّر فيعدّ من أحواله .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢ .

وأخرى على نحو الموضوع ، كما لو قيل : المتغير نجس ، فإنه حينئذٍ يمكن عدم جريانه ، لأنه إذا خرج عن التغير فقد تغير الموضوع ، فلا- يجرى فيه الاستصحاب . هذا ، بخلاف ما لو كان المناط في وحده الموضوع والمستصحب هو فهم العرف ، وارتكازهم فحينئذٍ إذا أطلق العرف ورأى الموضوع واحداً برغم تبدل بعض الصفات فإنه لا إشكال في جريان الاستصحاب ، وهذا هو المختار في باب الاستصحاب ، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل ، كما لا يخفى .

لا يقال : الاستصحاب هنا غير جار ، لأنّ الشكّ في المقتضى ، راجع في الواقع إلى أنّه هل التغير يعدّ موجباً للنجاسة دائماً ، حتّى مع زوال التغير ، أو أنّه جعل مقيداً ، أى إذا كان التغير موجوداً فهو موجب للنجاسة ، بخلاف ما لو زال فلا اقتضاء له حينئذٍ ؟

لأننا نقول ؛ أولاً- : إنه مبتن على عدم جريان الاستصحاب مع الشكّ في المقتضى ، والتحقيق في ذلك موكول إلى محلّه في الأصول .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك ، فلا يرد هذا الإشكال هنا ، لأنّ تصنيف النجاسة والطهاره كالملكيه والزوجيه من الأمور التي إذا تحققت فلا تزول إلاّ برفع ، نظير ما لو لاقى النجس شيئاً وأدى إلى تنجيس الملاقي فإنه لا ترتفع نجاسته إلاّ برفع خارجي ، وهكذا في المقام ، فلو سلّمنا عروض الشكّ في البقاء وعدمه ، فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا من جهة الشكّ في عروض الرفع ، لا- في المقتضى ، يعنى يشكّ في أنّ زوال التغير مع بقاء وصف الكزّيه ، هل هو موجب لحصول الطهاره أم لا ؟ فيستصحب النجاسة بلا إشكال .

كما أنّ الإشكال في جريان الاستصحاب بأنّه يجرى في الأحكام الكليه في حين أنّه غير جار _ كما ذكره المحقّق الخوئي في «التنقيح» _ مخدوش من أصله ، والبحث عن حقيقته موكول إلى محلّه في الأصول .

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه جريان الاستصحاب هنا ، لولا وجود دليل اجتهادى جار فى المقام ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى

الوجه الثانى : إنَّ النجاسه قد وردت بوارده وهو التغير ، فلا يزول إلاَّ بوارده آخر ، وهو الماء المعتصم كالكريه وأمثالها .

هذا ، ولكن هذا بالاستحسان أشبه ، وبالتأييد أليق ، كما قاله صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» ، فلا يحتاج إلى إطاله كلام فى ذلك .

الوجه الثالث : صحيحه محمّد بن إسماعيل بن بزيع (١) عن الرضا عليه السلام حيث أنّ الظاهر كون كلمه (حتّى) فيها للانتهاء لا التعليل ، لأنَّ الثانى يستعمل فيما لا يمكن استمرار ما قبلها لما بعدها ، كما فى قولنا : «أسلم حتّى تسلم» حيث لا يمكن استمرار الإسلام بدون استمرار السلامه ، هذا بخلاف ما لو كانت للغايه ، فإنّه يصحّ الاستمرار لما قبلها بلا استمرار بعدها ، كما فى المقام ، حيث يمكن استمرار الترح بلا تحقّق الذهاب ، فجعلها للغايه أولى من جعلها للتعليل .

فعلى هذا يكون الترح بواسطه حصول الذهاب ، لأنّ وجود المادّه يوجب نشر الماء فيه ، فالنتيجه يُحصّل الذهاب ، فيفهم أنّه كان بواسطه دخول ماء من المادّه فيه ، وهو عاصمٌ ، فبدونه لا تحصل الطهاره ، كما لا يخفى .

الوجه الرابع : الإطلاق الاحوالى فى خبرى حريز وأبى بصير (٢) ، وابن بزيع بقوله : «فإذا تغيّر فلا- تتوضأ ولا تشرب» ، أو قوله : «إلا أن يتغيّر ريحه وطعمه» فإنّه يدلّ على أنّه موجب للنجاسه ، سواء زال أم لا ، نظير إطلاقه فى أنّه أشرقت عليه الشمس أم لا ؟

١- وسائل الشيعه : الباب ١٢ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

والكز ألف ومائتا رطل بالعراقى على الأظهر (١).

ولكن الإنصاف عدم تماميته ذلك ، لأن ظاهر الدليل هو إثبات النجاسة عند وجود هذا الوصف ، وأما دلالة على البقاء حتى لما بعد الزوال فلا ، لاسيما هذا الوصف الذى وقع فى طول الوصف الموجود ، وهو التغير ، بخلاف الحالات الواقعة فى عروض ذلك الوصف ، مثل إشراق الشمس وعدمه ، وبالنسبة إلى البرودة والحرارة وأمثلة ذلك .

(١) إن البحث يقع من جهات متعدده :

تارة : من حيث المقدار ، هل هو ذلك ، أو أقل منه وهو ستمائة رطل كما فى بعض الأخبار ؟

فى مقدار الكز بحسب الموازين

وأخرى : فى بيان المراد من الرطل ، هل هو العراقى أو المدنى أو المكى ؟

وثالثة : فى بيان مقدار نفس الرطل من حيث الوزن ؟

وأما الكلام فى الجبهه الأولى : فبعد مراجعه الأخبار يظهر أن المذكور فيها _ سواء كانت بالصراحه أو غيرها _ يكون على أنواع ، ففى بعضها صريح بكون الكز هو المذكور فى كلام المصنّف ، وكما فيما رواه الشيخ صحيحاً عن ابن أبى عمير ، ومرسلاً عن عدّه بقوله : عن بعض أصحابنا عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «الكز من الماء الذى لا ينجسه شيء ألف ومأتا رطل» (١) .

وهو من جهه الاسناد معتبره على المشهور ، و من جهه أن مراسيل ابن أبى عمير كمسانيده ، خلافاً للخوئى ، لأنه قال قد شوهه نقله عن غير موثوق ولو للاشتباه والخطأ فى الاعتقاد ، وهو لا يخلو عن مسامحه ومناقشه ، والحقّ مع

١- وسائل الشيعه : الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

المشهور ، إذ الاحتمال المذكور يجرى فى حقّ جميع من الرواه كما لا يخفى ، مضافاً إلى كون ذلك مقتضى عنوان أصحاب الإجماع ، والتصحيح بهم .

وأما من جهه الدلاله ، فواضح أنّه يدلّ بالصراحه على مقدار الكزّ ، وهو ألف ومأتا رطل ، دون الإشاره إلى نوعيّة الرطل .

وفى بعض آخر : يدلّ على خلاف ذلك ، وهو كما فى الصحيح المروى عن محمّد بن مسلم ، عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث : «إنّ الكزّ ستمائه رطل» الحديث (١) .

وصدره ، فى حديثٍ عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «قلت له : الغدير فيه ماء مجتمع تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان قدر كزّ لم ينجسه شيء» (٢) . فسنده ودلالته من حيث المقدار تامان لا كلام فيها . فى مقدار الكزّ بحسب الموازين

ومثله فى الدلاله خبر آخر لابن أبى عمير ، قال : «روى لى عن أبى عبدالله ابن المغيرة يرفعه إلى أبى عبدالله عليه السلام ، أنّ الكزّ ستمائه رطل» (٣) .

ثمّ إنّه لا- إشكال فى إطلاق الرطل على الرطل العراقى فى بعض الأخبار ، كما فى خبر الكلبى النسابة فى حديثٍ قال : «فقلت : وكم كان يسع الشن ماء ؟ فقال : ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى ما فوق ذلك . فقلت : بأى الأرتال ؟ فقال : أرتال مكيال العراق» (٤) .

كما أطلق الرطل على المدنى والمكى ، على ما هو الشائع المعروف فى ألسنه الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، ويقولون بأنّ مقدار المدنى يكون أزيد من العراقى بثلث ، والمكى يكون أزيد منه بضعف ، فعلى هذا التقدير يكون ألف

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢ .

ومأثا رطل عراقى ، مساوياً لستّمائه مكّى وتسعمائه مدنى ، فالأولى ملاحظه الأخبار بعضها مع بعض مع غَضّ النظر عن كلمات الفقهاء ، ومقتضى الجمع يفيد كون المراد من الرطل فى خبر ابن أبى عمير هو العراقى ، وفى خبر محمّد بن مسلم هو المكّى ، إن كان ضعف العراقى ، لأنّه ورد فى خبر علىّ بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام قال : «سألته عن جرّه ماء فيه ألف رطل ، وقع فيه أوقيه بول ، هل يصلح شربه أو الوضوء منه ؟ قال : لا يصلح» (١).

فالخبر ينهى عن الوضوء والشرب عن ماء كان مقداره ألف رطل ، وحمله على صورته التغيّر _ يعنى أنّه متنجّس من جهة التغيّر بعد بلوغه ذلك المقدار _ بعيد ، كما يستبعد أن يكون المراد من عدم الصلاح الكراهه . فيدلّ على نجاسه الماء ألف رطل ، إذا وقع فيه أوقيه من البول ، فإنّ المراد وإن كان هو العراقى ، والمراد من خبر ابن أبى عمير هو العراقى أيضاً فلا تعارض بينهما ، بل بينهما كمال الملائمه . كما لا يتعارض مع خبر محمّد بن مسلم إنّ كان المراد منه هو الرطل المكّى ، الذى قد عرفت اشتهاً كونه ضعف العراقى ، إذ تكون حينئذٍ ستّمائه رطل مكّى مساويه مع ألف ومأثا رطل عراقى ، فهذا الجمع عرفى ، وموافق لدلاله الأخبار وفتاوى الفقهاء لأنّ المشهور منهم من المتقدّمين وجميع المتأخّرين ذهبوا إلى ذلك ، خلافاً للسيد المرتضى والصدوقين ، حيث حملوا خبر ابن أبى عمير على الرطل المدنى بحيث يكون مقداره _ بناءً على الرطل العراقى _ هو ألف وتسعمائه رطل ، لما قد عرفت كونه أزيد من العراقى بثلث ، كما يدلّ على هذه الزيادة مكاتبه جعفر بن إبراهيم بن محمّد الهمداني ، قال : «كتبْتُ إلى أبى الحسن عليه السلام على يد أبى : جعلتُ فداك إنّ أصحابنا اختلفوا فى

الصاع ، بعضهم يقول الفطره بصاع المدنى ، وبعضهم يقول بصاع العراقى ؟ قال : فكتب إلى : الصاع بستّه أرطال المدنى ، وتسعه أرطال العراقى ، قال : وأخبرنى أنّه يكون بالوزن ألفاً ومأتا وسبعين وزنه»(١) .

والوزنه بالكسر تعنى الدرهم ، فيكون الرطل العراقى بالذى هو تسع المجموع مائه وثلاثين درهماً ، كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى .

ومثله فى بيان المقدار خبر علىّ بن بلال ، قال : «كتبْتُ إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الفطره ، وكم تدفع ؟ قال : فكتب عليه السلام : ستّه أرطال من تمر بالمدنى ، وذلك تسعه أرطال بالبغدادى»(٢) . فى مقدار الكرّ بحسب الموازين

فبناءً على ما ذهبوا إليه يقع التعارض بين خبر علىّ بن جعفر الدالّ على نجاسته بألف رطل ، وبين خبر محمّد بن مسلم بالطهاره للأزيد من ستمائه ، فيدور الأمر حينئذٍ بين طرح أحدهما رأساً ، أو رفع اليد عن ذلك المحمل ، والحمل على أحد معانى المشترك اللفظى ، الذى يطابق معنى الآخر ، فلا إشكال فى تقدّم الثانى وأولويته ، كما لا يخفى .

نعم ، لا يتعارض حينئذٍ مع خبر ابن أبى عمير ، لأنّهما متوافقان فى الحكم بالنجاسه مع الألف ، سواءً كان عراقياً أو مدنيّاً أو مكياً ، كما يقع التعارض بين خبرى محمّد بن مسلم ، وعلىّ بن جعفر بالأولويّه ، ولو أريد بالرطل فيهما المكى ، وذلك واضح لا خفاء فيه ، لأنّه أزيد من المدنى بثلث أيضاً .

هذا كلّه مضافاً إلى موافقه الجمع الأوّل لفتاوى الفقهاء ، بلا مخالفه للإجماع القطعى ، هذا بخلاف سائر المحامل ، فإنّه لو حمل الأخبار من حيث العمل على

١- وسائل الشيعه : الباب ٧ من أبواب زكاه الفطره ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٧ من أبواب زكاه الفطره ، الحديث ٢ .

طبق خبر محمّد بن مسلم ، وهو ستمائه رطل ، وحمل الرطل على العراقي أو على المدني ، فيطرح خبر ابن أبي عمير لما هو ألف ومأتا رطل ، فيلزم كونه مخالفاً للإجماع في الأوّل ، ومخالفاً للمشهور في الثاني ، وإن كان يقرب لما ذكره السيّد المرتضى والصدوقان ، وما احتمله شيخنا البهائي .

كما أنّ حمل خبر ابن أبي عمير في ألف ومأتا رطل على المكي ، أو على المدني يوجب مخالفته للإجماع أيضاً ، بناءً على هذا الأولى في الاستدلال هو حمل خبر محمّد بن مسلم على المكي ، وخبر ابن أبي عمير على العراقي ، ويوافق العمل على طبق كلّ الأخبار ، ليصحّ على ذلك حكم النجاسة الواقع في خبر عليّ بن جعفر ، بواسطة ألف رطل ، بأن يكون المراد هو العراقي منه لا المدني والمكي .

وأما توجيه كون الرطل عراقياً في خبر ابن أبي عمير ، لكونه كان عراقياً ، وفي محمّد بن مسلم مكيّاً لكونه من طائفه بني ثقيف وهم أهل الطائف ، فكأنّ الجواب كان على طبق عرف السائل ، كما في «الجواهر» لا يخلو عن استيناس ، ولكنّه لا يعدّ دليلاً يمكن الاستدلال به ، لمشاهدته خلافه أيضاً في بعض الأخبار ، مثلاً- كان زواره من أهل العراق وبرغم ذلك أجابه الإمام عليه السلام ، بقوله : «إنّ الوضوء بمدّ والغسل بصاع ، والمد رطل ونصف ، والصاع ستّة أرطال»(١) .

ومن الواضح أنّ ستّة أرطال مساويه للصاع المدني لا العراقي ، لأنّه تسعة أرطال . فدخاله جنسيه السائل في الجواب لا تعدّ قاعده كليّه في جميع الأجوبة ، مضافاً إلى إمكان الإشكال بأنّ الملاك في الكلام هو عرف المتكلّم لا المخاطب ، إلّا أن يعلم أنّه لم يفهم فيفهمه بعرفه .

فمن جميع ما ذكرنا في الجبهه الأولى ، ظهر الكلام في الجبهه الثانيه ، وأن المراد من الرطل هو العراقي في خبر الألف لابن أبى عمير ، والمكى في خبر الستمائه لما قد عرفت من موافقه المشهور ، وعدم مخالفته للإجماع المقطوع به بين الأصحاب . في مقدار الكرّ بحسب الموازين

هذا كله مضافاً إلى أنّ ما ذكرناه هو المناسب لما سيأتى من تحديد الكر بالمساحه ، سواء قلنا بثلاثه أشبار في مثلها ، حتّى يكون الجمع سبعة وعشرين شبراً ، أو القول الآخر وهو ستّه وثلاثين ، أو أربعون شبراً ، بل في «التنقيح» : نحن وزناه مكرراً ، فبلغ مقدارهما على ما يوافق بالمساحه ثلاثه أشبار .

هذا بخلاف ما لو قيل بكون المراد من الستمائه هو العراقي ، فإنّه يوجب كونه أقلّ من تلك المقادير بكثير . نعم ، قد يتوافق مع قول الراوندى بأنّ ملاحظه الكرّ من حيث المساحه تفيد أنّها عشره أشبار ونصف ، كما لا يساعد مع تلك المقادير حمل خبر الألف على المدنى أو المكى ، فهذا واضح بحمد الله .

وأما الكلام في الجبهه الثالثه : وهى فى بيان مقدار كلّ من الرطل العراقى والمدنى والمكى ، فنقول : قد عرفت من مطاوى ما ذكرنا ، ومن مكاتبه جعفر بن إبراهيم تفصيلاً أنّ الرطل المدنى أزيد من العراقى بثلث ، وظهر أنّ الصاع المدنى يكون تسعه أرطال بالعراقى ، وأنّه من جهه الدرهم تعادل ألف ومائه وسبعين درهماً ، فإذا قسّمناه على التسع يصير كلّ رطل عراقى معادلاً لمائه وثلاثين درهماً . هذا هو الصحيح كما عليه «الجواهر» والشيخ الأنصارى ، والمشهور .

فما ذكره العلامة فى زكاه الغلّات فى «المنتهى» و«التحرير» بأنّ الرطل العراقى عباره عن مائه وثمانيه وعشرين درهماً وأربعه أسباع الدرهم ، تبعاً لبعض أهل اللغه ، مثل «مجمع البحرين» و«المصباح المنير» ؛ ليس بوجيه :

أولاً : لمخالفته مع كلامه قدس سره فى هذه المسأله فى «المنتهى» وفى زكاه الفطره

فى الثانى ، والمختار هو ما ذهب إليه المشهور .

وثانياً : لأنه لا يمكن رفع اليد عن دلاله صريح الخبر ، وكلمات الأصحاب بواسطة بعض قول اللغويين ، مع احتمال أن يكون المقدار فى زمانه كان كذلك ، لكنه بعيد جداً .

والدرهم عباره عن نصف المثقال شرعى وخمسه ، فكلّ عشره دراهم تعادل سبعة مثاقيل شرعيه ، والمثقال الشرعى يعادل ثلاثه أرباع المثقال الصيرفى ، فكلّ مثقال صيرفى يعادل مثقالاً شرعياً وثلاث .

والحاصل ممّا ذكرنا : أنّ كلّ رطل عراقى يعادل واحداً وتسعين مثقالاً شرعياً وثمانيه وستون وربع المثقال الصيرفى ، فالكّر على رأى المشهور يعادل مئه وتسعه آلاف ومأتين مثقالاً شرعياً ، وبالمثاقيل الصيرفيه يبلغ إحدى وثمانين ألف وتسعمائه مثقالاً . وبالمّن التبريزى المتعارف فى بلاد إيران فى زماننا هذا ، حيث حيث كلّ مّن يعادل تسعمائه وأربعين مثقالاً صيرفياً ، فيبلغ الكّر بالمّن مائه وثمان وعشرون إلاّ عشرين مثقالاً صيرفياً . وبالكيلو يكون الكّر معادلاً لثلاثمائه وثلاث وثمانين كيلو وتسعمائه وستّه غرامات .

هذا تمام الكلام فى مقدار الكّر ، على حسب الموازين المتعارفه فى هذا الزمان . فنحن نوافق مسلك المشهور الذى قد ادعى الإجماع عليه فى الفقه ، بل قيل أنه لا خلاف فيه وإنّ خالف فيه السيد المرتضى والصدوقان حيث ذهبا إلى تحديد الكّر بألف ومأتا رطل بالمدنى لا العراقى ، لكن عرفت ضعفه وأنه لا شاهد له من الأخبار ، وأمّا التمسك بالأصول هنا كما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره والشيخ قدس سره فى «طهارته» فمما لا ضروره لذكره ، لما قد عرفت تفصيل المناقشه فيه فى مشكوك الكريه فلا نعيد ، ومن أراد الاطلاع عليه ومعرفه الخلاف الواقع بين العلمين المذكورين ، فليرجع إلى محلّه .

أو ما كان كل واحد من طوله وعرضه وعمقه ثلاثة أشبار ونصفاً ، ويستوى في ذلك مياه الغدران والحياض والأواني على الأظهر (١).

في مقدار الكثر بحسب المساحة

(١) فإذا تبين مقدار الكثر من جهه الكم المنفصل وهو الوزن ، وعرفت موافقتنا لمذهب المصنّف والمشهور ، فلنرجع إلى بيان مقداره بحسب الكم المتصل ، وهو المساحة ، فنقول : الأقوال في المسألة _ على ما تتبعناه من المتقدمين والمتأخرين _ ثمانية :

الأول : وهو المشهور أو الأشهر _ على ما ذكره المحقق الهمداني ، بل قد ادعى عليه الإجماع في «مصباح الفقيه» واختاره صاحب «الجواهر» والشيخ في «طهارته» وصاحب «مصباح الفقيه» والسيد في «العروه» والعلامة البروجردى وكثير من المتأخرين قدس الله أسرارهم ، كما سيظهر لك إن شاء الله كونه أقوى عندنا _ ثلاث وأربعون شبراً إلا ثمن شبر .

الثاني : كون الكثر سبعة وعشرين شبراً ، وهو مختار العلامة والشهيد والمحقق النائيني والمحقق الأردبيلي تبعاً للقيمين _ وهما الصدوقان _ وقد نسب إلى البهائي ، بل هو مختار الحكيم والمحقق الخوئي قدس سره ، بجعل المقدار الناتج من حاصل ضرب ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار في مثله من العمق بلا زيادة نصف ، والملاحظ زيادة التحديد على القول السابق في تمام أبعاده الثلاثة .

الثالث : كونه ستة وثلاثين شبراً ، وهو الذي اختاره صاحب «المدارك» ، ومال إليه المحقق في «المعتبر» من جعل المساحة ثلاثة أشبار طولاً وعرضاً في أربعة عمقاً ، فحينئذ يبلغ مكسره ستة وثلاثين .

رابع : كونه ثلاثة وثلاثين شبراً وخمسه أثمان الشبر ونصف الثمن ، وهو من الأقوال المستحدثة عند المتأخرين ، ذهب إليه الحلّي قدس سره في «دليل العروه» من

العمل على ثلاثه أشبار ونصف عرضاً في ثلاثه أشبار ونصف عمقاً على نحو المستديره ، بتقريب قد تحمله من الضروب في الدائره .

الخامس : كونه مائه شبر ، كما ذهب إليه ابن الجنيد ، أى ما كان مكسره ومضربه ذلك ، ولم يوافقّه أحد من الفقهاء بعده .

السادس : كونه بمساحه عشره أشبار ونصف ، وهذا هو قول الراوندى قدس سره ، ولعلّه يوافق المشهور ومسلّكهم ، على احتمال سيّجىء بيانه إن شاء الله .

السابع : قول بالتخيير بين العمل بكلّ واحد من الروايات الوارده في الكثر بحسب المساحه ، وهو الذى اختاره السيد ابن طاووس قدس سره ولم يوافقّه عليه أحد .

الثامن : هو أن يقال إنّ الكثر ما كان من الماء بمقدار من الكثره لو وقع شىء فى وسطه لم يتحرّك طرفاه ، وهو الذى اختاره الشلمغانى ، والمعروف عند الإماميّة فساد مذهب الشلمغانى وآراءه .

هذا ما وجدناه من الأقوال ، فلنشرع حينئذٍ بذكر أدلّه المسأله .

أمّا مدرّك المشهور ومستندهم ، فقد استدللّ بخبرين :

أحدهما : خبر حسن بن صالح الثورى ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «إذا كان الماء فى الركى كراً لم ينجسه شىء ، وقلت : وكم الكثر؟ قال : ثلاثه أشبار ونصف عمقاً فى ثلاثه أشبار ونصف عرضاً» (١). فى مقدار الكثر بحسب المساحه

هذا على ما نقله «الكافى» والشيخ فى «التهذيب» ، ولكن فى «الاستبصار» زياده فى الخبر بقوله : «ثلاثه أشبار ونصف طولها فى ثلاثه أشبار ونصف عمقها ... إلى آخره» ، فعلى النسخه الثانيه تكون دلالاته على المطلب واضحاً من ضرب أحدهما فى الآخر بحيث يبلغ مضربه اثنى عشر شبراً مع ربع شبر ، ثم

يضرب ذلك الحاصل في ثلاثه أشبار ونصف ، فيبلغ ثلاثه وأربعين شبراً إلا ثمن شبر .

وقد أورد على الاستدلال بهذا الخبر من جهات :

الجهة الأولى : أنه قد اعترض عليه في «التنقيح» من حيث السند بضعف الحسن بن صالح ، ولعل وجهه كونه على مذهب الزيدية على ما في «جامع الرواه» ، وكان من أصحاب الباقر عليه السلام ، نقلاً عن «خلاصه» العلامة .

وفيه أولاً : إنه كان من فقهاءهم وأجلّهم ، كما عن العلامة البروجردى قدس سره ، بل قد نقل عن بعض الثقات المقارئين لعصره توثيقه ، فلا أقلّ كون تكون الروايه موثقه كما عن «مصباح الفقيه» لا ضعيفه .

وثانياً : لو سلّمنا ضعفها ، فينجبر بعمل الأصحاب والشهره ، لأنه معمولٌ بها كما في «مصباح الفقيه» . هذا ولكنه غير معلوم ، لأنه يشتمل على الركي ، فيمكن أن لا يكون عملهم إلا - بروايه أبي بصير الآتيه ، اللهم إلا - أن يقال - كما هو المستفاد من كلام «الجواهر» قدس سره - : أنه مع الإجماع على عدم عملهم بعنوان الكريه والدوران والركي - أي البئر - لعدم اشتراط الكريه فيه ، فيحمل الخبر على غير المدور فيكون معمولاً به ، هذا ، لكنه لا يخلو عن تأمل .

الجهة الثانيه : من جهة اضطراب المتن والدلاله ، لما قد عرفت من اختلاف الشيخ من حيث الزيادة في «الاستبصار» المشتمل على الأبعاد الثلاثه ، بخلاف نسخه «الكافي» و«التهذيب» ، فيوجب الإجمال والتردد فيسقطه عن درجه الاعتبار .

وقد أُجيب عنه أولاً ، كما في «التنقيح» : قد أُشير إلى هذه الزيادة نقلاً عن نسخه وردت ذكرها في الطبعة الأخيره من «وسائل الشيعه» نقلاً عن «الكافي» و«التهذيب» . في مقدار الكرّ بحسب المساحه

لكنه غير مسموع ، لأنه قد نقلت هذه الزيادة عن «الاستبصار» عن جميع

الفقهاء المعاصرين ، وعن صاحب «الجواهر» والشيخ وغيرهم ممن سبقهما ، فلو كان الأمر كما ذكر ، لكان المفروض وجود نسخه «وسائل الشيعه» المشتمله على هذه الزيادة ، نقلاً عن «الكافي» و«التهذيب» عند أحدهم .

كما لا يبعد أيضاً ما نقل عن ابن المشهدى فى هامش «الاستبصار» أنّ الروايه غير مشتمله على تلك الزيادة فى النسخه المخطوطه لأنه ينقل أنه يمتلك نسخه من «الاستبصار» قد صححها والده وليس فيها هذه الزيادة المدّعاة .

ولكن قد عرفت وجود هذه الزيادة فى جميع نسخ «الاستبصار» المتداوله .

وثانياً : ولو سلّمنا هذا ولكنه لا يضّر بالاستدلال ، لأنّ الأمر يدور حينئذ بين كون الزيادة فى «الاستبصار» صدرت خطأً أو كانت النقيصه فى «الكافي والتهذيب» خطأً ، فلا إشكال فى تقدّم أصله عدم الزيادة على أصله عدم النقيصه ، لأنّ النقص كثيراً ما يتفق فى النسخ ، كما هو الحال فى هذه الأزمنه فى أكثر الموارد ، بخلاف الزيادة فإنّ وقوعها فى غايه الندره ، فحينئذ يكون الاعتبار على ما فى نسخه «الاستبصار» .

نعم ، قد يرد الإشكال من جهه أنّ الكلينى رحمه الله قد اشتهر أنه أضبط من الشيخ الطوسى رحمه الله فى كتابيه «الاستبصار» و«التهذيب» هذا أولاً .

وثانياً : إنّ تدوين «الاستبصار» متأخراً عن «التهذيب» ، بل قد أخذ أصله منه ، فحينئذ إذا لم تكن الزيادة فى أصله موجوده ، فلا معنى لوقوعها فى فرعه ، فغايتها الإجمال والاضطراب ، وسقوطه عن الدلاله ، هذا كما فى «مصباح الهدى» للمحقّق الأملى قدس سره .

هذا ، ولكن برغم جميع ذلك ، فأصله عدم الزيادة فى مثل نقل الشيخ قدس سره تكون محكمه لما ذكروا ، وإن أمكن الاستيناس للخطأ من أنّ تصوّر مشابهته ذكر العرض والعمق لذكر الأبعاد الثلاثه أوجب توهمه بذكر الثلاثه .

لكن هذا بعيد غايته عن مثل الشيخ قدس سره .

وكيف كان ، لا- يخلو عن كلام وإشكال ، ولو في الجملة ، بأن يزيل عن النفس الاطمئنان القوي في الاستدلال به ، إلا بمعونه بعض الوجوه والمحتملات ، كما لا يخفى .

وثالثاً : لو سلّمنا سقوط الزيادة ، فإنه يمكن الاستدلال به من جهة كون المراد من العرض هو السّعة ، حتّى يشمل كلا البعدين ، نظير العرض في قوله تعالى : «عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (١) .

الجهة الثالثة : اشتماله على قرينه توجب عدم إمكان العمل على طبقه ، هي لفظ (الكركي) وهو بمعنى البئر ، الذي تكون فوهته مدوّره . مضافاً لاشتماله على ما لا يفتى به أحد إلا من شد ، وهو لزوم كون عدم انفعال ماء البئر لأجل اشتماله لمقدار الكر ، مع أنّ الأصحاب يقولون بعاصميته من جهة المادّه لا من جهة الكريه كما في الروايه . هذا ، مع أنّ لفظ (الكر) بحسب أصله مأخوذ عن مكيال العراق ، وهو كان مدوّراً ، فيؤيد موافقته الكر أيضاً .

ولكن قد أُجيب عنه أولاً : بإمكان الحمل _ بانضمام إجماع الأصحاب من عدم العمل على طبقه مجرد كونه دائرياً _ على غيره ، لأنّه يلزم أن يكون مقداره بحسب المضرب في المدور من ضرب بعدين منه ، لعدم وجود طول وعرض فيه حينئذٍ ، وهو ثلاثه وثلاثين شبراً وخمسه أثمان الشبر ونصف ثمن الشبر .

وقد أورد هذا الاحتمال العلامة الأكبر البهبهاني في حاشيته على «المدارك» تبعاً للمجلسي ، واختاره من حيث الفتوى في زماننا هذا المحقق الحلّي كما عرفت في نقل الأقوال .

ولكن يورد عليه أنّه لا قائل به من أصحابنا غيره ، ففي «الجواهر» أنّه لا بدّ

حينئذٍ من تعميم الخبر من صورته المدور إلى غيره ، من الربع الذي كان له أبعاد ثلاثه ، حتى يوافق مضربه ما قاله المشهور .

وثانياً : من المحتمل أن يكون الخبر مشتملاً على حكيمين :

أحدهما : كون الركي طهارته منوطه بصوره كونها كراً ، ثم حينما سأل السائل عن مقدار الكرّ أجاب عليه السلام عن تحديده باعتبار المساحه من جهه المكعب على مثل المربع ، فكأنه أراد عليه السلام بيان أنّ اللازم في ماء البئر وجود هذا المقدار من الماء ، لا أن يكون التقدير بذلك ملحوظاً بلحاظ البئر المدور ، حتى يلزم أن يكون قدره أقلّ ممّا حدّده المشهور .

كما أنّه أُجيب عن الإشكال الثاني : بأنّ البئر وإن لم يشترط في طهارته الكريه لأنّ له مادّه ، كما في خبر محمد بن إسماعيل بن بزيع بقوله : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء لأنّ له مادّه» ، إلاّ أنّه لم يرد ذكر لهذا الشرط في ظاهر الخبر ، بل كأنّه أخبر عن أنّ البئر إذا كان مشتملاً على مقدار الكرّ فلا ينجسه شيء مطلقاً ، سواء كان له مادّه أم لا ، كما أنّ البئر إذا كانت له مادّه لم ينجسه شيء سواء كان بلغ مقدار الكرّ أم لا ، نظير قوله : «إذا خفي الأذان فقصر» و«إذا خفيت الجدران فقصر» .

بناءً على هذا يدلّ مع ملاحظتها كفايه حصول أحد الأمرين في تحقّق الطهاره . مضافاً إلى ما قيل بأنّ سقوط الخبر عن الاستدلال ، في فقره خاصّه ، هو البئر من عدم اعتبار لزوم الكريه فيها ، لا يوجب سقوطها ، بل يستدلّ به بالنسبه إلى بيان مقدار الكر .

هذا ، لكنّه يصحّ إن سلّمنا ما ذكره ، بأن يكون الخبر مشتملاً على أمرين وجهتين ، وإلاّ فلا- يمكن التفكيك بينهما ، لأنّ المفروض أنّه قدر الكرّ على ما يخالف قول المشهور ، أي بحسب سعه البئر الذي لا يشتمل على الأبعاد الثلاثه .

اللهم إلا أن يلتزم بما قد ذكره صاحب «الجواهر» من حمله _ بواسطة إجماع

الأصحاب _ على ما يوافقهُ ، أو ما احتملنا من عدم كون الركي مدوراً وتابِعاً ، كما احتمله صاحب «وسائل الشيعة» بل كان على مثل بعض الغدران الصغيره التي يحفرونها في المنازل لحفظ المياه ، وقد فسّره في «المنجد» الركي بالحوض ، فلا يبعد أن يكون الركي هنا غير ما هو المعهود في الدهن ، حتّى لا يساعد قول المشهور . ولكنّه لا يخلو عن تأمل في الجملة .

وكيف كان ، الاستدلال بهذا الحديث لا يخلو عن مناقشه وكلام وإشكال في الجملة ، إلّا مع بعض التوجيهات ممّا لا يقبله العقل ابتداءً ، كما لا يخفى ، إلّا أن نقول بالتفكيك بين صدره وذيله ، وأنّ المراد من العرض هو السعه فيوافق المشهور ، وأمّا كون الدليل عليه خبر آخر وهو حديث أبي بصير بقوله : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكرّ من الماء ، كم يكون قدره ؟ قال : إذا كان الماء ثلاثه أشبار ونصف في مثله ، ثلاثه أشبار ونصف في عمقه في الأرض فذلك الكرّ من الماء» (١) ، فقد أورد عليه من جهه السند من جهات ثلاثه :

تاره : من ضعفه بواسطه كون الراوى الوسيط هو أحمد بن محمّد بن يحيى ، وهو مجهول الحال ، كما ذكره صاحب «المدارك» ، وشيخنا البهائي على ما قيل .

وقد أُجيب عنه : كما في «الحقائق» ، بأنّ هذا الإشكال يرد على سند الشيخ في «التهذيب» حيث قد نقل عن أحمد بن محمّد بن يحيى ، بخلاف سند «الكليني» رحمه الله فإنّه صحيح ، لأنّه قد روى _ كما في «وسائل الشيعة» _ عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن عثمان بن عيسى ، عن ابن مسكان ، عن أبي بصير ، والظاهر أنّ أحمد بن محمّد هو أحمد بن محمّد عيسى _ لروايه محمّد بن يحيى عنه ، وروايته أيضاً عن عثمان بن عيسى ، وهو ثقة جليل القدر _ لا أحمد

ابن محمّد بن يحيى الضعيف ، كما فى «التهذيب» .

ويؤيد أنّ المراد هو أحمد بن محمّد بن عيسى ، لا يحيى كما فى نسخ «التهذيب» ، أنّ العلامه لم يطعن فى الروايه ، إلاّ من جهه ابن عثمان وأبى بصير كما سيأتى . مضافاً إلى بُعد زمان أحمد بن محمّد بن يحيى عن عثمان بن عيسى بكثير ، كما فى «جامع الرواه» ، فلا يمكن أن يروى عن عثمان بن عيسى لأنّه ليس من طبقته .

وكيف كان ، فالحديث لا- يكون ضعيفاً من جهه أحمد بن محمّد بن يحيى ، بما قد عرفت من طريق «الكلينى» وكذلك «الاستبصار» الذى يتّحد سنده مع سند الكلينى .

وأخرى : ضعفه من جهه عثمان بن عيسى ، الذى كان واقفياً .

لكنّه أيضاً مخدوش ، بأنّ الشيخ قدس سره نقل فى «عدّه الأصول» الإجماع على العمل بروايته ، بل روى عن الكلينى أنّه عدّد جماعه وقال أنّه ممّن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم . وأيضاً نقل أنّه تاب ورجع من الوقف . مضافاً إلى أنّه ثقّه برغم وقفه ، وهو كاف فى الأخذ بخبره ، إلاّ على مسلك صاحب «المدارك» ، حيث يعتبر فى العمل كون الراوى إمامياً .

هذا مضافاً إلى أنّه يؤيد توثيقه بنقل ابن قولويه عنه فى أسانيد «كامل الزيارات» . فالإشكال من هذه الجهه أيضاً مدفوع كما لا يخفى .

وثالثاً : من جهه أبى بصير ، لأنّه مشترك بين ليث المرادى أبو البخترى ويحيى بن القاسم الأسدى . وأمّا احتمال كونه يوسف بن الحارث فمحلّ تأمل ، لأنّه كان من أصحاب الباقر عليه السلام ولم يرو عن الصادق عليه السلام لعدم ذكره فى «جامع الرواه» من أصحابه وروايته عنه . فإذا تردّد بينهما بأن يكون هو الليث المعتبر _ بل قد قيل أنّه من أصحاب الإجماع فيكون موثقاً قطعاً _ أو يحيى بن القاسم الواقفى الذى وقع الكلام فيه ، فإذا لم يُعلم أحدها على اليقين فلا يمكن الاعتماد عليه .

هذا ، ولكنه مخدوش بأن الظاهر كونه هو الليث ، كما ذكره صاحب «الجواهر» لأن ابن مسكان يكثر النقل عنه ، والمراد من ابن مسكان غالباً هو عبدالله بن مسكان الذى كان من أصحاب الإجماع ، فهو أمر آخر يوجب توثيقه ، ولو لم يكن ليثاً ، ولذلك لم يطعن العلامة فى «المنتهى» بضعف سند الحديث ، إلا أنه من جهة عثمان بن عيسى . مضافاً إلى أن الاستاذ الأكبر البهبهاني فى حاشيه «المدارك» جعل كل من يُسمى بـ أبى بصير موثقاً وإن تعددوا ، وإن نقل عن الخوئى فى تقريره ، فى ذيل كلامه بأنه قد رجع عن عقيدته .

وكيف كان ، فضعف السند لا يعاب به . مضافاً إلى انجباره بعمل الأصحاب قطعاً ، لأن دلالاته على ما اختاره كان أوضح وأصح من خبر حسن بن صالح .

وأما الإشكال من جهة الدلالة : فإن قوله «فى مثله» يحتمل أن يرجع إلى المقدار الواقع فيما قبله من ثلاثة أشبار ونصف ، حتى يفهم منه البعدان ، وثلاثة أشبار ونصف فى عمقه حتى يكون متمماً لأبعاده الثلاثة ، وهكذا يحتمل أن يكون فى مثله متعلقاً لما بعده من ثلاثة أشبار ونصف ، أى بأن يكون العدد المذكور بعده بياناً لمثله ، وفى عمقه يكون حالاً لثلاثة وأشبار ونصف أو صفه لذلك ، فحينئذ لا يتعرض إلا لبعدين من العرض ، أى السعه والعمق ، فينطبق مع الدائرته ، فيبلغ مضربه حينئذ ٦٥/٢٣ شبراً .

وقال الخوئى : بأن هذا الاحتمال متعين ، لأن الاحتمال الأول يوجب التكلف من وجهين :

أحدهما : هو الحذف فى متعلق (مثله) من جهة المقدار .

والثانى : تقدير كلمه (فى) بعد لفظ (مثله) ، فغايتة الإجمال والاحتمال ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، كما فى «مصباح الهدى» .

هذا ، ولكن الإنصاف عدم الإجمال والاحتمال ، وظهوره فى الاحتمال الأول

كما احتمله الشيخ البهائي قدس سره ، لأنّ العرف يفهم من هذه التعابير أنّ ثلاثة أشبار ونصف في مثله هو فرض هذا المقدار في طرفي السطح المسمّى بالعرض والطول اصطلاحاً ، لأنّه في الحقيقه لا- طول في المربع ، بل هو في المستطيل ، ولعلّه لذلك يحمل كلمه (العرض) في القرآن والأخبار على السّعه لا- على العرض في مقابل الطول ، ومن هنا جعل بعض الفارق بين الطول والعرض بأنّ ما يلاحظ تقديره وحدّه أوّلاً هو الطول وما يليه هو العرض .

وبناءً على ذلك لا تقدير حينئذٍ حتّى يرجع ضمير (مثله) إلى المقدار المستفاد من العدد المذكور فيما قبله ، والتفوّه بذلك من قبل القائل عجيب ، لأنّه يكون من قبيل رجوع الضمير في قوله تعالى : «اعْيِدُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (١) إلى العدل المستفاد من اعدلوا ، وهذا أمر مطابق للقواعد العربيّه ، وليس كالتقدير في سائر الموارد ، بل هو إرجاع معنوى في الضمير . بل إنّ حسن التعبير في المقام يقتضى كذلك ، حذراً من التكرار ، إذ يفهم المعنى بعباره موجزه واضحه ، وفي غايه الفصاحه والبلاغه . كما أنّ إشكاله في حذف حرف (في) لما بعد (مثله) ، ممّا لا وقع فيه ، لأنّه يفهم ذلك بمناسبه المقام .

مع إمكان أن يُقال به أيضاً ، بأنّه لو سلّمنا كون ذكر المقدار بعد (مثله) متعلّقاً وبيانياً للمثل لا للعمق ، فمع ذلك نقول بأنّه تعرض للطول والعرض بالصراحه ، وللعمق بالإشاره ، من جهه عدم ذكر متعلّق العمق من حيث المقدار ، فيفهم أنّ المقصود هو القدر المذكور فيما قبله ، وهذا أمر عرفي ، والتقدير لمثل ذلك أمرٌ حسن ، فبناءً على ذلك تكون دلالة خبر أبي بصير على تحديد الكرّ في ثلاثة أشبار ونصف في الأبعاد الثلاثة عندنا واضحه جداً .

ودعوى الإجمال كما فى «مصباح الهدى» ، أو الظهور فى الدائرته من تعرض البعدين فقط من السطح والعمق ، كما فى «التنقيح» و«المستمسك» وغيرهما لا يخلو عن مسامحه ومناقشه ، فنحن نوافق المشهور فى ذلك ، وهو أيضاً الموافق للاحتياط .

ودعوى أنه يزيد عن الكر بمقدار الوزن ، وهو ألف ومأتا رطل ، مدفوعه ، أولاً: باختلاف النقل فى الوزن ، من أنه قد يبلغ مقدار سبعة وعشرين شبراً كما نقله الحكيم قدس سره عن بعض الأفاضل ، وهو منقول عن جماعه فى ماء النجف الأشرف أنه بلغ مقدار ثمانية وعشرين شبراً ، ونقل عن المجلسى فى «مرآة العقول» أنه يساوى ثلاثه وثلاثين شبراً تقريباً ، ونُقل عن المحدث الاسترآبادى بأنه يساوى سته وثلاثين شبراً تقريباً ، فمع وجود هذه الاختلافات ، كيف يمكن الاعتماد على ذلك؟!

وثانياً : يمكن أن يقال : بأنّ الشارع قد لاحظ جانب الاحتياط رعايه للناس ، وجعل المقدار الزائد ملاكاً للكّر ، بحسب المساحه ، للعلم بتحصيل ما هو المقدار فى الكّر من حيث الوزن ، لأنّ أغلب الناس يتسامحون فى أمور دينهم ، فجعل الشارع ما هو المتيقن فى حصول الكّر ميزاناً للتطهير ، مع معلوميته اختلاف أشبار الناس بعضهم مع بعض ، فاحتاط فى ذلك بحيث يدخل من كان شبره قصيراً بالقياس إلى غيره فى الجملة .

مضافاً إلى إمكان أن يكون الاحتياط من جهه اختلاف وزن المياه ثقلاً وخفّةً ، فجعل الأكثر ملاكاً للعلم بالحصول فى جميع الموارد ، فهذا هو الأقوى عندنا .

وقد جعل صاحب «الجواهر» الخبر المرسل المروى فى «المقنع» للصدوق قدس سره من المؤيّدات _ قال : «روى أنّ الكّر ذراعان وشبر ، فى ذراعين وشبر ، بناءً على كون المراد من الذراع هنا عظم الذراع ، وهو يزيد عن الشبر

يسيراً ، فيكون في عشره ونصف» . هذا ، وقد تبعه في ذلك صاحب «وسائل الشيعة» في ذيل خبر المقنع (١) ، فيوافق حينئذ مفاد خبر أبي بصير .

لكن الإنصاف أنه لا يخلو عن تكلف ، أولاً : لكونه خلاف اصطلاح الذراع عند الفقهاء والعرف ، حيث يستعمل في مجموع العظم مع الأصابع .

وثانياً : من عدم تعرّضه للأبعاد الثلاثة .

اللهم إلا أن يقال إنه يحمل على هذا ، لعدم مطابقته مع أحد الأقوال السابقه ، ويوجب كونه خلاف الإجماع ، فيكون هذا أحسن المحامل ، فهو وجه وجيه مانع عن طرح الخبر رأساً ، كما لا يخفى .

وأما الأخبار التي أشير فيها إلى الحاويات الموجودة في الخارج كالحُبِّ والقَلِّه والجَرِّه وغيرها ، فلا تتعارض مع ما اخترناه ، وإن ادعى بعضهم أنه قد يوافق من حيث الوزن بما يقرب لقول القميين من سبعة وعشرين شبراً .

لأن ذلك أولاً : في مثل خبر عبدالله بن المغيرة ، عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام ، قال : «الكر من الماء نحو حبي» . هذا وأشار إلى حُبِّ من تلك الحباب التي كانت بالمدينه (٢) ، وأشار إلى جهه خارجيه فلا يكون له إطلاق ، إلا ما هو الموجود في الخارج ، فكما يمكن أن يكون موافقاً لما ذكره ، هكذا يمكن خلافه بأن يكون مساعداً لما اخترناه .

وثانياً : لما ورد في الخبر كما في وسائل الشيعة في ذيل خبر آخر لعبدالله بن المغيرة عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا كان الماء قدر قُلْتين

١- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .

لم ينجسه شيء ، والقُلْتان جَرَّتَان» (١) .

عن المحقق في «المعتبر» : أنه نقل عن ابن الجنيد أنه قال : الكُرُّ قُلْتَان ، ويبلغ وزنه ألف ومأتا رطل . فحينئذٍ لا ينافي ما ذكرنا ، لأن غاية ذلك رجوعه إلى مقدار الكُرِّ بحسب الوزن ، فيرجع إلى ما عرفت من الجمع بين الوزن والمساحة من الاختلاف .

نعم ، ما يكون مخالفاً لما اخترناه لاختيارنا من موافقه المشهور عدّه أخبار ، هي مستند لسائر الأقوال ، فلا بأس بالإشارة إليها والجواب عنها .

منها : خبر الكليني ، عن محمّد بن يحيى ، عن أحمد بن محمّد ، عن البرقي ، عن ابن سنان ، عن إسماعيل بن جابر ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الماء الذي لا ينجسه شيء ؟ قال : كر . قلت : وما الكُرُّ ؟ قال : ثلاثه أشبار في ثلاثة أشبار» (٢) . وقد نقل عن الشيخ بطريقين آخرين كما في «وسائل الشيعة» .

فهذا الخير وإن كان في دلالة في الجملة إبهام ، لعدم تعرّضه للأبعاد الثلاثة ، فيمكن حمله على الدائرة ، بأن يكون المراد في ثلاثه أشبار هي السعة ، وفي آخر هو العمق ، فيبلغ حينئذٍ من حيث المساحة من جهه مضربه إلى ١٩ / ٢١ إحدى وعشرون شبراً وكسر من الشبر ، لكنّه خلاف الإجماع قطعاً ، إذ لم يقل بذلك أحد من الفقهاء . قد حمل على الأبعاد الثلاثة ، لما قيل بأنّه من المعمول عند العرف ذكر طرفي الأبعاد في المكتوبات ، ويُقال إنّه أربع في أربع ، أو خمسة في خمسة ، حيث يقصد به الأبعاد الثلاثة ، والعجب عمّن يدعى هذا كالخوئي والحكيم ، كيف لا يدعى ذلك في مثل خبر أبي بصير ، فلا يحمله على المربعات ،

١- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .

بل قد تكلفوا أنفسهم بأن فرضوه في الدائرته كما عرفت .

وكيف كان ، فلا يبعد لما ذكرنا صحه حمله على ما عرفت ، فحينئذ لا يبقى الإشكال فيه إلا من جهه السند ، لما قيل إنه منقول عن البرقي عن ابن سنان ، وهو مردد بين محمد بن سنان الضعيف وعبدالله بن سنان الثقه ، فعلى هذا لا يمكن الاستدلال به .

هذا ، وإن ذكر صاحب «الجواهر» وجوهاً مؤيده لكونه هو محمد بن سنان نقلاً عن البهبهاني قدس سره في «حاشيه المدارك» ، مضافاً إلى استبعاد أن ينقل البرقي عن عبدالله بن سنان بالمشافهه خصوص هذا الحديث ، إلا أنه وثقه اعتماداً على توثيق الاستاذ الأ-كبر اعتماداً على نقل المفيد في «الإرشاد» . ثم قال : إنه كان لحسن ظنه به ، ثم يضيف وللبحث فيه مقام آخر . خلافاً لما ذهب إليه الآخرون _ مثل الشيخ البهائي _ حيث نفى الاستبعاد كونه هو عبدالله بن سنان .

وكيف كان ، قد ذهب بعض مثل المحقق الخوئي إلى صحه خبره من جهه توثيقه لمحمد بن سنان . فالأولى رفع اليد عن ذلك ، والرجوع إلى أمر آخر في ردّ هذا الحديث وليس ذلك إلا من جهه كونه مخالفاً للمشهور وفتاوى الأصحاب ، وإن ذهب إليه جمعٌ كثير في الجملة كما عرفت في صدر المسأله .

وثانياً : صراحه الخبرين السابقين في لزوم زياده النصف على الثلاثه ، فيدور الأمر بين هاتين الطائفتين من الزياده سهواً أو خطأً أو النقيصه كذلك ، فأصاله عدم الخطأ في الزياده أولى من أصاله عدم الخطأ في النقيصه ، كما لا يخفى .

بل قد يمكن أن يجعل المذكور في الخبر الثاني من الموهنات لخبر إسماعيل بن جابر خلاف ما نقله عن الإمام أوّلاً .

هذا كما في خبر الشيخ قدس سره بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى ، عن أيوب بن نوح ، عن صفوان عن إسماعيل بن جابر ، قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الماء

الذى لا ينجسه شيء؟ قال: ذراعان عمقه فى ذراع وشبر وسعه (سعته)» (١).

بما أنَّ سنده كان أصحَّ من خبره الأوَّل ، فقد أفتى به السيِّد فى «المدارك» والمحقِّق فى «المعتبر» ، لولا مخالفته لعمل الأصحاب على ما نقل عن الأوَّل ، فيدلُّ بمضمونه بما يختلف من حيث المساحة بما كان مذكوراً فى الخبر السابق ، وإنَّ أتعب نفسه الخوئى لإرجاعه إلى الأوَّل غايه الاتعاب ، وارتكب فيه خلاف الظاهر ، حيث جعل الابعاد فى الأوَّل بنحو المكعب المربع وفى الثانى بنحو الحجم المدوَّر مع الإغماض عن حدوث اختلاف يسير فى كون القطر ثلث المحيط بشيء يسير بحيث يتسامح فى ذلك ، أى القطر تكون نسبته تسعه من اثنين وعشرين ، حيث ينقص عن الثلث يسير ، ولكنَّه يأخذ ملاك المضروب وهو الثلث ، ثم يضرب نصف القطر وهو واحد ونصف الشبر فى نصف المحيط الذى هو تسعه فيكون أربعة ونصف شبر ، فيصير المجموع سبعة أشبار إلا ربع شبر ، ثم يضربه فى أربع أشبار الحاصل من ذراعين ، فيبلغ ستَّة وعشرين شبراً ، فيكون معادلاً مع الوارد فى الحديث الآخر مع فرض المكعب المربع حاصل ضرب ثلاثة فى ثلاثة وتحصل تسعه فيضرب ثلاثة فيحصل سبعة وعشرين .

ولكنَّه مخدوش جدًّا لا يقبله الذوق السليم ، أوَّلاً : بأنَّ التسامح فى مقدار من نسبه نصف القطر مع نصف المحيط غير صحيح ولا يمكن التسامح فيه لأنَّ حاصل ضرب الأعشار بعضها فى البعض يكون كبيراً ممَّا لا يعقل التسامح فيه ، يعنى يبلغ مضربه فى الفرض المذكور وهو من ضرب نصف القطر فى نصف المحيط أكثر من سبعة أشبار ، فلو ضرب فى أربعة أشبار التى عباره عن ذراعين ، بلا زياده على مبناه فيصير المجموع أزيد من ثمانيه وعشرين شبراً فى الجملة ،

١- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

فهو ممّا لا يقول به أحدٌ من الفقهاء ، فيخالف ما كان في خبره الآخر ، كما لا يخفى .

وثانياً : كيف فرّق بين الخبرين من جهة بيان الأبعاد ، وليس ما يمكن أن يتخيل في وجه الفرق إلا وجود لفظ (السعه) في الثاني وهل هو لفظ يستعمل على سطح المحيط بلا إشاره فيه لخصوصيّة الدائره أو المربع ؟!

اللهم إلاّ- أن يُقال إنّه يريد الحمل على ذلك بمقتضى الجمع بين الخبرين ، فلذلك يحمل كلّ على ما يقابل الآخر من جهة السعه في الدائره من المدور والمربّع ، فمع ذلك لا يرتفع الإشكال الأوّل ، كما لا يخفى .

فثبت الاختلاف في خبرى إسماعيل بن جابر من جهة الملاك في المساحه ، وهذا يوجب الاستبعاد أن يكون قد نقل إسماعيل مرّتين عن الإمام بنحوين مختلفين ، بحيث يكون المقدار في الأوّل سبعة وعشرين شبراً في المربع وفي الدائري ، وفي الثاني يصير ستّه وثلاثين في المربّع وأزيد من ثمانية وعشرين في الدائري . فهذا وهن آخر لذلك القول _ وهو قول القميين _ من سبعة وعشرين ، كما يكون وهناً لقول صاحب «المدارك» أيضاً ولعلّه لأجل هذا الاختلاف الفاحش في خبر فارد وراو واحد أعرض الأصحاب عن خبرى إسماعيل بن جابر .

فإذا عرفت هذا يظهر الجواب عن الخبر المرسل الذى رواه الصدوق في «المجالس» ، قال : «روى أنّ الكرّ هو ما يكون ثلاثه أشبار طولاً في ثلاثه أشبار عرضاً في ثلاثه أشبار عمقاً»(١) .

لإمكان أن يكون المدرك هو خبر إسماعيل بن جابر ، وأنّه استفاد منه ذلك ، مضافاً إلى مخالفته لما روى في «المقنع» بحسب الظاهر ، وإن أمكن الجمع بينهما بحمل ذلك على خلاف في لفظ (الذراع) كما عرفت فلا نعيده .

وأما ماء البئر ، فإنه ينجس بتغيره بالنجاسة إجماعاً ، وهل ينجس بالملاقاه ؟ فيه تردد ، والأظهر التنجيس (١).

ماء البئر وأحكامه

فإذا ظهر بطلان القول الثاني الذي كان قد ذهب إليه كثير من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين ، فبطلان سائر الأقوال من جهة عدم وجود دليل على ما ذهبوا إليه واضح ، لا يحتاج إلى إطالة الكلام في كل واحد منها .

وأما حكم اختلاف المقدار من حيث الوزن مع المساحة بتفاوت فاحش ، فيمكن الرجوع إلى ما قلناه مفضيلاً من كفايه وجود أحد التقريرين في الحكم بالطهارة ، وكان التقدير تحقيقياً لا تخمينياً وتقريبياً كما احتمله بعض .

كما لا نذهب إلى ما صدر عن صاحب «الجواهر» من نسبه صدور الخطأ من الإمام عليه السلام ، بل أجرى الله الحكم عليه كذلك ، فنحن نعتقد خلافه في حق الأئمة أرواحنا وأرواح العالمين لهم الفداء لأن علمهم مقتبس من نور الله العلي العظيم ، فلا نطيل البحث في ذلك ، بل هو موكول إلى محله .

ثم لا فرق في حكم ماء الكثر من الحياض والغدران والأواني ، لإطلاق الأدلة ، وعدم خصوصيته في الوعاء المشتمل للماء ، فما نسب خلافه إلى المفيد وسائر _ لو صححت النسبه _ مما لا دليل عليه ، هذا فضلاً عن إعراض جُلّ الأصحاب لولا الكل عنه .

(١) فأما نجاسه ماء البئر بالتغير بأحد أوصاف النجاسة ، من اللون والطعم والريح ، واضح لا ستره فيه لما قد عرفت من الأدلة السابقة لجميع أقسام المياه ، بكون التغير عله لحدوث النجاسة .

في تعريف ماء البئر و حكمه

وأما نجاسته بالملاقاه بدون التغير ، فيقع البحث فيه من خلال أمور ثلاثة :

تاره : من جهة موضوع ماء البئر .

وأخرى : من جهه حكمه من الطهاره والنجاسه .

وثالثه : من جهه الشكّ فيه بكونه ماء البئر أو لا ؟ أى الشكّ فى مصداق ماء البئر حتّى تشمله الأدلّه .

أمّا الأمر الأوّل : والظاهر أنّ لفظ (البئر) يكون من الأسماء الواضحه عند العرف حيث يصدق على حفر خاصّ صادق عليه ذلك ولو لم يكن فيه ماء أصلاً ، وهذا ممّا لا خلاف فيه . إنّما الكلام وقع من جهه العناوين الموجوده فى الأخبار ، من عنوان ماء البئر ، كما فى خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع (ماء البئر واسع لا يفسده شىء) وأمثال ذلك ، فهذا إمّا حقيقه شرعيّه أو حقيقه عرفيه ، وأنّه هل أخذ فيها جهه خاصّه عند الشرع ، وصارت بمنزله حقيقه متشرّعه أم لا ؟

وقد نقل عن الشهيد أنّه : مجمع ماء نابع لا يتعدّها غالباً ، ولا يخرج عن مسمّاها عرفاً . وكيف كان ، لا إشكال بل ولا خلاف فى كون ماء البئر إذا كان مشتتملاً على الماء النابع من تحت الأرض دون أن يجرى يصدق عليه أنّه ماء البئر قطعاً ، بل هو القدر المتيقّن من مصاديقه ، وهو واضح .

كما لا إشكال ظاهراً فى صدقه أيضاً ، فيما إذا كان مثله إلّا أنّه قد جرى خارج البئر ، سواء كان من تحت الأرض _ كما فى بعض القنوات _ أو جرى فى وجه الأرض _ كما هو كذلك فى بعض الآبار وفى بعض الأمصار وخلال بعض المواسم كالشتاء ، كما لا يخفى .

وأمّا القسم الثالث : هو ما لو لم يكن نابعاً أصلاً ولو قليلاً ، ولكن اشتمل على حفره ودخل فيها الماء وجرى عنها كما فى بعض الآبار الواقعه فى طريق القنوات لتصفيه الماء ، فصدق ماء البئر عليه حينئذٍ مشكلاً جداً . كما لا إشكال فى عدم صدق العنوان إذا كان الماء مجتمعاً فى الحفيره من الماء النازل من المطر أو بالآلات وأمثال ذلك ، بدون النبع دون أن يكون نابعاً من البئر نفسه فإنّه حينئذٍ لا

إشكال في عدم ترتيب آثار ماء البئر الوارد في لسان الشرع عليه ، فلا إشكال في شرطيه الكَرِّ لمطهريته ، لأنه داخل تحت المياه المتعارفه . كما لا يبعد دعوى صدق ماء البئر إذا كان الماء المجتمع فيه ناتجاً من ذوبان الثلج يصدق عليه عرفاً أنه ماء البئر . هذا هو الذى يخطر ببالي ، والله أعلم بحقائق الأمور .

في ما استدلّ به على انفعال ماء البئر

وأما الأمر الثانى : وهو حكم ماء البئر ، فقد اختلف فيه على أقوال :

بالانفعال مطلقاً ، كما عليه المشهور من القدماء .

أو عدمه مطلقاً ، كما عليه جميع المتأخرين ، بل جُلّ المعاصرين .

وقول بالتفصيل بين الكَرِّ وعدمه ، بالانفعال فى الثانى دون الأوّل ، كما عليه حسن بن محمّد البصيروى .

ثمّ على قول المتأخرين من عدم الانفعال فإنهم يقولون باستحباب المنزوحات خلافاً للشيخ فى «التهذيب» والعلامة فى «المنتهى» فإنهما برغم عدم ذهابهما إلى الانفعال ، يقولان بوجود المنزوحات تعبدًا .

فقد استدلّ من ذهب إلى الانفعال بعدّه أمور :

الأوّل : بالأخبار المطلقة الواردة فى باب ٨ من الماء المطلق من «وسائل الشيعه» فإنّ الإطلاقات تدلّ على نجاسه الماء بالملاقاه مطلقاً ، خرج منها ما علم الكريه فيه فمنها ماء البئر .

ثانياً ؛ بمنطوق عدّه أخبار دالّه على ذلك بالخصوص ، منها خبر محمّد بن إسماعيل بن بزيع ، قال : «كتبْتُ إلى رجل أسأله أن يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر ، تكون فى المنزل للوضوء ، فيقطر فيه قطرات من البول أو دم ، أو يسقط فيها شىء من عذره كالبقرة ونحوها ، ما الذى يطهرها ، حتّى يحلّ الوضوء منها للصلاه ؟ فوقع عليه السلام بخطّه فى كتابى : ينزح دلاء منها» (١) .

حيث وقع في السؤال عما يطهرها فيهم منه أنه كان نجساً بذلك في ذهن السائل ، وقد قرره الإمام عليه السلام في ذلك ، ولم يردعه عنه .

ومنها : صحيح علي بن يقطين ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن البئر تقع فيها الحمامه والدجاجه أو الكلب أو الهره ؟ فقال : يجزيك أن تنزح منها دلاء ، فإن ذلك يطهرها إن شاء الله تعالى» (١) .

فهو أوضح من سابقه ، لوقوع لفظ التطهير في كلام الإمام عليه السلام .

ومنها : خبر حسن ، عن زراره عن إبراهيم بن هاشم ، ومحمد بن مسلم وأبي بصير كلهم ، قالوا : «قلنا له : بئر يتوضأ منها ، يجري البول قريباً منها أينجسها ؟

قال : فقال : إن كانت البئر في أعلى الوادي ، والوادي يجري فيه البول من تحتها ، فكان بينهما قدر ثلاث أذرع أو أربعة أذرع لم ينجس ذلك شيء ، وإن كان أقل من ذلك نجسها . قال : وإن كانت البئر أسفل الوادي ويمر الماء عليها وكان بين البئر وبينه تسعة (سعه) أذرع لم ينجسها ، وما كان أقل من ذلك فلا يتوضأ منه» (٢) .

فإن التصريح بالنجاسه فيما كان أقل من ثلاث أو أربع أذرع في الأول ، كما أنه إذا كان أقل من تسعة ، قال إنه (لم يتوضأ) ، يفهم منه حكم النجاسه ، كما لا يخفى . في ما استدلل به على انفعال ماء البئر

ومنها : خبر عبدالله بن يعفور ، وعنبسه بن مصعب ، جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «إذا أتيت البئر وأنت جنب ، فلم تجد دلواً ولا شيئاً تغرف به ، فتيّم بالصعيد ، فإن رب الماء هو ربّ الصعيد ، ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم مائهم» (٣) .

حيث يدل على أنّ دخول الجنب فيه موجب للإفساد والنجاسه ، فلذلك

١- وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب التيمّم، الحديث ٢ .

حكم عليه السلام بالتيّم في هذا المورد ، لغلبه نجاسه الجنب ، ولو بموضع إنزال المنى .

وثالثاً : ما يدلّ بمفهومه _ كما تمسّك به الخوئي في «التنقيح» وقبله الشيخ الأنصاري _ خبر أبي بصير ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا يقع في الآبار ؟ فقال : أمّا الفأره وأشباهاها فينزح منها سبع دلاء ، إلّا أن يتغيّر الماء ، فينزح حتّى يطيب ، فإن سقط فيها كلبٌ فقدرت أن تنزح ماءها فافعل ، وكلّ شيء وقع في البئر ليس له دمٌ مثل العقرب والخنافس وأشباها ذلك فلا بأس»(١).

حيث يدلّ بالمفهوم بأن ما له دم ونفس سائله فيه بأس . بل يدلّ بالمنطوق على النجاسة ، في قوله بالنسبة إلى الكلب من لزوم النزح للجميع لدى قدره ، خصوصاً إذا لاحظنا صيغته الأمر بقوله «افعل» .

بل قد استدلّ الشيخ الأنصاري قدس سره بموثّقه عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ طويل ، قال : «وسئل عن بئر يقع فيها كلب أو فأره أو خنزير ؟

قال : تنزف كلّها . ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام : فإن غلب عليه الماء فينزف يوماً إلى الليل ، يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزحون يوماً إلى الليل وقد طهرت»(٢).

حيث يدلّ ذيلها من حصول الطهاره بنزح الجميع ، أو بالتراوح في يوم إلى الليل ، أنّه قد تنجّس بالملاقاه .

هذا مضافاً إلى نقل الإجماع بالنجاسة _ كما عن «مصريات» المحقّق الأول ، ونفى الخلاف عن «السرائر» ، وأنّه من دين الإماميه كما عن الآملي ، وعليه فتوى الفقهاء ، من زمان النبيّ صلى الله عليه وآله إلى زماننا هذا ، كما عن «كاشف الرموز» وذهاب كثير من القدماء كالصدوقين والمشايخ الثلاثة وأتباعهم والحليّ وابن سعيد

١- وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

والمحقق والفاضل فى بعض كتبه ، والشهيدىن و«الاقتصاد» و«الغنىه» وظاهر التهذيبىن . هذا غايه ما يمكن الاستدلال به لذلك ، ووجدناه فى مصنفات أصحابنا .

ولكن يمكن الجواب عنه _ كما ذكره ممن تقدمنا ، مع إضافات منا لم ترد فى كلمات أصحابنا _ فنقول ومن الله الاستعانه :

فأما الجواب عن الأخبار المطلقه للنجاسه : فقد عرفت منا سابقاً عدم وجود دليل صريح أو ظهور ، فى كون الملاقاه للنجاسه موجباً لنجاسه جميع المياه كلها إلا- ما خرج ، خلافاً للشيخ الأنصارى قدس سره حيث ذهب إليه ، وأفتى فى مسأله الماء المشكوك الكثرىه ، لأن نوع تلك الأخبار صادره بالنسبه إلى موارد معينه كالأوانى وغيرها ، فلا نعيد ولا نُطيل بذكرها .

فالعمده هو الجواب عن الأخبار الخاصه . فى ما استدلل به على انفعال ماء البثر

فأما خير محمد بن إسماعيل بن بزيع ، فنقول أولاً :

إن ذكر الدلاء بصوره الإطلاق ، بلا بيان المقدار ، مع اختلاف ما ذكر فى صدره من النجاسه وغيرها نظير البعره ، كما فى بعض النسخ من إطلاق العذره عليها ، وفى بعض آخر من غيرها كالبعره للبعير ، وكيف كان فإن البعره هى فضله البعير ، وهى طاهره ، إلا- إذا كان جلاًلاً- أو موطوءً ، وإرادتهما هنا لا يخلو عن بُعد . فلا محيص إلا أن يكون ذكر النرح بنحو الإطلاق ، إما من جهه أنه أراد إفهام ما يمكن التطهير به ، دون ملاحظه المقدّر والمقدار وإن شئت ذلك فاطلب من موضع آخر .

أو إرادته أن النرح واجب فى الجملة ، خصوصاً مع ملاحظه استعمال صيغه الجمع (الدلاء) فيكون أقله ثلاثه ، فلا بد منه ، وأما الزائد عنه فوجوبه غير معلوم .

هذان الوجهان مضافاً إلى بعدهما عن فهم السائل فى سؤاله ، يكون خلاف الإجماع ، لأنه لا يفتى بذلك أحد من الفقهاء .

وثانياً : إن الكلينى قدس سره فى «الكافى» نقل هذا الحديث ، ثم ذيله بخبر آخر عن

محمّد بن إسماعيل بن بزيع الذى هو صريح في طهاره ماء البئر وذلك بقوله : «لا يفسده شيء» ، فكأنه أراد إفهام السائل بأن البئر لا ينجس بذلك ، بل كان النرح للتنزيه ورفع استقذار الطبع . مضافاً إلى أنّ إمكان احتمال وجود التقيّه فى المكاتبه ، أزيد من غيرها ، فلا يبعد أن يكون كذلك ، لكونه موافقاً للعامة ، كما لا يخفى .

وأما الجواب عن الخبر الصحيح لعلّى بن يقطين ، مضافاً إلى ما عرفت من إطلاق النرح ، فهو إما أن يكون مجمل ومبهم ، أو يكون على خلاف الإجماع ، على ما عرفت أنه قد جمع فى الحكم بين الكلب النجس العين مع الحمامه والدجاجه ، فهما وإن كانتا نجستين أيضاً بلحاظ كونهما ميتة ، إلا أنه يكون فى مراتب النجاسه اختلاف فى الشده والضعف ، هذا أولاً .

وثانياً : يعارض ما ورد فى الكلب مع موثقه عمّار الذى قد عرفت دلالتة على وجوب النرح للماء كله إن قدر ، وإلا بالتراوح ، فكيف الجمع بينه وبين الخبر المذكور ؟

لا يقال : يمكن أن يكون بنحو الإطلاق والتقييد ، بأن يكون النرح بالدلاء مثلاً بحيث يبلغ بالنرح للماء كله .

لأننا نقول : هذا خلاف لظاهر قوله : (ينرح دلاء) من حيث كون الماء باقياً بعد نرح دلاء ، فلا يشمل لمثل المفروض ، فلا إطلاق له حينئذ حتى يقيد بذلك ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى إمكان التأييد بلفظ (يجزيك) من الخطاب مع ذيله بقوله : «يطهرها إن شاء الله» حيث يفيد أنه لا يكون إلا أمراً استحبابياً لا إيجابياً ، والله العالم .

وأما الجواب عن حسنه زراره ومحمّد بن مسلم وأبى بصير ، فإن دلالتة على النجاسه لدى الملاقاه وإن كان لا يخلو عن قوه كما قاله الشيخ الأنصارى قدس سره ووافق الإنصاف إلا أنه يمكن أن يقال : بأن الشارع جعل هذه المقادير أماره طريقته لعدم وصول البول إليه ، فكأنه لو كان أقل من ذلك فربما يتصل ويسرى ، فلا يبعد كون النجاسه حينئذ لا لمجرد الملاقاه بل من جهة حصول التغير نوعاً

بحسب استعداد البالوعه من البول والغائط وسرايه المياه التنه إلى الماء الخالص الزلال فى البثر، فبذلك ينجس قطعاً، لأجل ذلك يبين الإمام ما يوجب الخلاص عن السرايه والاختلاط وحيثئذ يكون الخبر معارضاً لما نحن فيه وبصدده كما لا يخفى . فى ما يدل على عدم انفعال ماء البثر

وأما الجواب عن خبر عبدالله بن يعفور، فدلالته على عكس المطلوب للخصم أوضح من دلالاته على النجاسه، كما التفت إلى ذلك الشيخ الأنصارى وغيره، لوضوح أنه لو كان الإفساد هنا بمعنى النجاسه، لكان الأولى فى التعليل فى وجوب التيمم هو هذا، أى يصير نجساً بذلك، مع أنه لم يذكره ولم يشر إليه أصلاً، بل علل (أن رب الماء هو رب الصعيد).

مضافاً إلى أنه لم يفرض كون الجنب نجساً أيضاً، فلا بد من فرض عدم طهارته، مضافاً إلى عدم حسن إسناد الإفساد إلى القوم، بل لا بد أن يكون مسنداً إلى نفسه من النجاسه مثلاً، مع إمكان كون البثر لخصوص الجنب، لكونه فى منزله ولم يكن لعامة الناس، كما هو واضح .

فيظهر من جميع ذلك أنه كان فى مقام بيان استقذار الطبع بمثل هذا الماء المستعمل فى الحدث الأكبر، أو لإثاره الوحل فى البثر أو غير ذلك من الوجوه، ولذلك يستفاد منه أنه لو أراد الغسل بماء البثر كان جائزاً، لأنه رفع اليد عن الحكم بالغسل لملاحظه هذه الأمور، ولهذا قلنا بأن دلالاته على الطهاره أوضح .

وأما الجواب عن خبر أبى بصير، فهو وإن كان ظهوره فى النجاسه لا يخلو عن قوه كما ذهب إليه الشيخ، إلا أنه يمكن أن يقال مضافاً إلى ما عرفت من خبر على بن يقطين من الحكم بنزح دلاء فى الكلب، إنه يقع فيه الإشكال من جهه السند أيضاً، بما عرفت سابقاً فى ابن سنان المطلق حيث لا يعلم أنه عبدالله أو محمد، وإن قوينا كونه هو الأول، لنقل ابن مسكان عنه غالباً فراجع، فلا أقل من رفع المعارضه مع الأخبار الكثيره الداله على الطهاره من الحمل على الاستحباب،

وكان المراد من البأس المستفاد من المفهوم هو من جهه نفره الطبع وما لا تقبله الطبائع ، مضافاً إلى موافقته للعامة أيضاً .

ومن ذلك يظهر الجواب عن موثقه عمّار الساباطى أيضاً ، من الجمع بين الفأره والكلب من وحده الحكم ، فهو خلاف الإجماع إلا أن يحمل بالنسبه إلى الفأره إلى التغيير للماء ، وهذا مضافاً إلى بعده ، لا يتناسب مع وحده السياق فى الخبر بين أفراده من التغيير فى الفأره دون غيرها ، كما لا يخفى . إلا أن يفرض التغيير فى الجميع ، كما حمله الشيخ ، فيعارض مع ما عرفت من خبر أبى بصير من لزوم نزح الجميع للكلب مع قدره . وحمله على التغيير فيه أيضاً بعيد ، لأنه قد فرض التغيير قبله فى الفأره ، فيظهر أنه أراد فى الكلب من الإطلاق كما لا يخفى .

هذا مضافاً إلى أن إطلاقات الأخبار فى انفعال ماء البئر بالملاقاه يخالف مع صريح خبر حسن بن صالح فى الركى ، وأنه إذا كان كراً لم ينجسه شيء (١) .

هذا كله هو الجواب من الأخبار الخاصه الوارده فى نجاسه ماء البئر بالملاقاه .

ونزيد على ذلك كله وجود القرائن والشواهد على أن النزح فيها للندب لا للوجوب ، وهى وجود الاختلاف الفاحش فى مقاديره فى عنوان واحد ، حيث لا يمكن حمله على مراتب التأكيد ، كما هو الحال فى مثل الكلب والفأره .

كما أن الإجماع المدعى عن القدماء على النجاسه لا يضرنا ، ولا يمنعنا من الحكم بعدم الانفعال ، لوضوح أن حكم أولئك متخذ من تلك الأحاديث ، ونقطع بعدم وجود دليل آخر يكون قد بلغهم ولم يصلنا حتى يكون كاشفاً عن وجود قول المعصوم ، ومن المعلوم عدم حجيه الإجماع المدركى ، مضافاً إلى وجود أخبار صحيحه أكثر وأزيد وأصرح مما عرفت ، داله على عدم الانفعال ، فضلاً

عن ذهاب كثير من الفقهاء من القدماء وغيرهم على خلافهم كما لا يخفى .

والآن نذكر أدلّة الرأى الآخر وهو الحكم بطهاره ماء البئر ، وإن كان أقلّ من كر إذا كانت له مادّه ، وهى : فى ما يدلّ على عدم انفعال ماء البئر

وجود أخبار كثيره منها الصحيح ومنها الموثّق ، والضعيف فيها قليل ، كما أنّ دلالتها على الطهاره أصرح من تلك الأخبار الدالّه على النجاسه .

فمنها : صحيحه محمّد بن إسماعيل بن بزيع المشتمل على جهات متعدّده ، دالّه على الطهاره وهى : عن الرضا عليه السلام ، قال : «ماء البئر واسع لا يفسده شىء ، إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فينزع ، حتّى يذهب الريح ويطيب الطعم ، لأنّ له مادّه» (١) .

فدلالتها من جهات ، عديده منها لفظ (الواسع) ، و(عدم الإفساد) و(التغيّر) ، الظاهر جميعها فى انحصار تحقيق النجاسه به دون غيره فيما إذا كان له مادّه .

فما قيل ودوّن فى الكتب من أنّ المراد من (الواسعه) هو الكثره ، والمراد من (عدم الإفساد) هو ما لا يمكن الانتفاع به ، إلا أن ينزع الجميع ، خلافاً لصوره عدم التغيّر ، حيث يكون فساده بما يرفع بنزع ما عدا الجميع ، كما فى «الاستبصار» للشيخ قدس سره ، وكون المراد من التعليل قيدها لحصول الطهاره بالنزع ، لا لعدم تحقّق الانفعال ، وغيرها من التأويلات البعيده ، غير مقبول ، بل كان الأولى أن نذهب إلى طرح الخبر رأساً دون أن نعلن عن هذه الإيرادات البعيده .

ولذلك أعرضنا عن ذكر تفصيلها ، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع ويلاحظ مصادرها .

ومنها : صحيحه علىّ بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن بئر ماء وقع فيها زنبيل من عذره رطبه أو يابسه ، أو زنبيل من سرقين ، أ يصلح

الوضوء منها؟ قال: لا بأس»^(١). فدلالته على الطهاره واضحه .

وما ذكر فيها من احتمال كون العذره غير عذره الإنسان ، أو كان الذى أصابه الماء الزنبيل دون ما فيه من العذره ، فى غاية الضعف والسخافه ، خصوصاً مع تقابل السارقين للعذره ، فضلاً عن انصراف العذره لفضلات الإنسان ، كما فى «غريب الحديث» لابن الأثير ، وأنه تكفينا دلالة ترك الاستفعال فى الإطلاق فى ذلك ، كما يجرى هذا المعنى فى الإصابه لنفس العذره أيضاً ، وذلك واضح لاسيما مع ملاحظه شأن السائل الذى هو على بن جعفر الذى يعدّ من الفقهاء .

ومنها : صحيحه معاويه بن عمّار ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «سمعت يقول : لا يغسل الثوب ، ولا تعاد الصلاه ، ممّا وقع فى البئر ، إلا أن يتنن ، فإن اتنن غسّل الثوب وأعاد الصلاه ونزحت البئر»^(٢) .

فإن إطلاقه يشمل جميع أقسام النجاسات والحيوانات ، وحيث علّق الإمام حكم غسل الشرب وإعاد الصلاه على التغير ، وهو المطلوب .

ومنها : صحيحته الأخرى ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «فى الفأره تقع فى البئر فيتوضأ الرجل منها ويصلّى ، وهو لا يعلم ، أيعيد الصلاه ويغسل ثوبه ؟

فقال : لا يعيد الصلاه ولا يغسل ثوبه»^(٣) .

وقد احتمل الآملى عدم دلالته على المطلوب ، لإمكان أن يكون وجه عدم الإعاده عدم العلم بالنجاسه حال الصلاه ، وذلك لا ينافى كون الماء نجساً بوقوع الفأره فيه .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٠ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩ .

هذا ، ولكن صحّ هذا الاحتمال مبنئاً على كون عدم العلم هنا بمعنى الجهل بوقوع الفأرة في البئر ، وأمّا لو كان المراد منه السهو حال التوضئ ، يعنى كان عالماً بوقوعها فيه ، إلاّ أنّه قد سهواً وغفل حال التوضئ ، فحينئذٍ يدلّ على المطلوب . لكن حمل عدم العلم على ذلك المعنى ، لا يخلو عن مسامحة في الجملة ، هذا أوّلاً .

وثانياً : ما احتمله الآملئ صحيح بالنسبة إلى عدم إعادته الصلاة ، وأمّا حكمه بعد ذلك بعدم غسل الثوب يفهم منه صريحاً دلالاته على المطلوب ، لوضوح أنّ الطهاره والنجاسه الخبثيه لا يتبعان العلم والجهل ، كما لا يخفى ، فدلالته على عدم النجاسه واضحه ، إلاّ أن يحمل على ما سيأتئ بيانه .

ومنها : صحيحه محمّد بن مسلم ، عن أبئ جعفر عليه السلام : «سأله عن البئر تقع فيها الميتة ؟ فقال : إن كان لها ريح ينزح منها عشرون دلواً» (١) .

وقد تمسك به صاحب «الجواهر» قدس سره ، لكنّه لا يخلو عن خفاء ، لإمكان أن يكون المفهوم أنّه إن لم يكن لها ريح لا يلزم النزح هذا المقدار ، وأمّا كونه طاهراً بلا نزح أصلاً فلا . كما أنّه يمكن الإشكال فيه من جهه منطوقه ، من حيث كون دلالاته على لزوم النزح _ فيما إذا كان لها ريح ، الذى هو أعمّ من أن يوجب حصول الريح فى الماء أم لا _ تكون أقوى ، فيحتمل أن يكون لزوم النزح أمراً تعبدياً ، كما يحتمل أن يكون من جهه تحصيل الطهاره بذلك ، فيكون دليلاً على الخصم ، فالأولى رفع اليد عن هذا الخبر فى المقام .

ومنها : موثقه أو صحيحه على ما قيل (أبان بن عثمان ، عن الصادق عليه السلام قال :

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

«سئل عن الفأرة تقع في البئر لا يعلم بها إلا بعد أن يتوضأ منها ، أيعاد الوضوء ؟

فقال : لا» (١) .

فحكمه بعدم لزوم إعادته الوضوء ليس إلا من جهة طهاره الماء .

إلا أن احتمال كون الحكم بعدم الإعادة من جهة إمكان أن يكون الوقوع بعد التوضى ، فحيث لا يعلم ، فالأصل يقتضى ذلك غير بعيد ، لأن أصله عدم الوقوع إلى حين وضوءه يحكم بصحة الوضوء ، لأنه من أثره .

لا- يقال : يتعارض مع أصله عدم تحقق الوضوء إلى زمان الوقوع ، لأنه لا أثر شرعى بلا واسطه له ، إلا بنحو الأصل المثبت ، يعنى أن يكون أثر عدم التوضى إلى حين الوقوع ، كون الماء نجساً حال الوضوء ، أمر يقف عليه العقل ، ولا يكون أثراً شرعياً لنفس عدم التوضى بلا واسطه كما لا يخفى ، وإن كان الإنصاف يفيد ظهوره فى كون عدم العلم متعلقاً للوقوع بعد التوضى ، وأنه وقع فيه قبله ، لا أنه تعلق العلم بأصل الوقوع بلا ملاحظه كون الوقوع قبل التوضى أو بعده ، كما هو المفروض فيما قبله .

ونظير هذه المناقشه تأتي فى الخبر القادم وهو موثقه أبى بصير ، قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : بئر يستقى منها ويتوضأ به وغسل منها الثياب ويعجن به ، ثم علم أنه كان فيها ميت ؟ قال : لا بأس ولا يغسل منه الثوب ولا تعاد منه الصلاه» (٢) .

وما ذكرنا من الاحتمالين يكون جارياً فى صحيحه معاويه بن عمّار الذى سيأتى ذكرها .

ومنها : موثقه أبى أسامه وأبى يوسف يعقوب بن ميثم ، عن أبى عبدالله عليه السلام ،

١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥ .

قال : «إذا وقع في البئر الطير والدجاجة والفأرة فانزح منها سبع دلاء . قلنا : فما تقول في صلاتنا ووضوءنا وما أصاب ثيابنا ؟ فقال : لا بأس به» (١) .

فهى وإن تشتمل على الحكم بالنزح فيوهم النجاسه ، إلا أن الحكم بعدم البأس يرفع الإجمال ، فيفهم أن النزح ليس إلا استحباباً أو أمراً تعبدياً ايجائياً ، كما احتمله الشيخ .

ومنها : خبر محمد بن القاسم ، عن أبي الحسن عليه السلام : «في البئر يكون بينها وبين الكنيف خمسة أذرع أو أقل أو أكثر يتوضأ منها ؟ قال : ليس يكره من قرب أو بعد ، يتوضأ منها ويغتسل ما لم يتغير الماء» (٢) .

فدلالتة واضحه من جواز التوضوء والاعتسال إلى أن يتغير ، فيفهم عدم تنجسه بقربه من الكنيف ، كما لا يخفى .

ومنها : مرسله على بن حديد ، عن بعض أصحابنا ، قال : «كنت مع أبي عبدالله عليه السلام في طريق مكة ، فصرنا إلى بئر ، فاستقى غلام أبي عبدالله عليه السلام دلواً فخرج فيه فأرتان . فقال أبو عبدالله عليه السلام : أرقه ، فاستقى آخر ، فخرج فيه فأره .

فقال عليه السلام : أرقه . قال : فاستقى الثالث ، فلم يخرج فيه شيء . فقال عليه السلام : صبه في الإناء ، فصبه في الإناء» (٣) .

فإن قبول الإمام للدلو الثالث ، وأمره بصبه في الإناء ، يدل على عدم تنجس ماء البئر بذلك ، وإلا كان الأولى أن يأمر بالنزح بالمقدار المفروض في المورد ، وهو واضح .

ومنها : مرسله الصدوق ، عن مسعده _ على ما نقله الشيخ الأنصارى قدس سره _ عن الصادق عليه السلام : «إنه كان في المدينة بئر وسط مزبله ، فكانت الريح تهب وتلقى فيها

١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ ، ٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ ، ٤ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ ، ٤ .

القدر ، وكان النبي صلى الله عليه وآله يتوضأ منها» (١).

هذا بناءً على كون القدر هي عذره الإنسان ، أو لا أقل من التعميم حتى يشملها ، وأما احتمال خصوص عذره المأكول لا يخلو عن مناقشه ، كما هو واضح . مع أن القدر قد يُراد منه مطلق الزباله ، لا ما هو النجس وغيره من العذره .

ومنها : عدّه أخبار لا تخلو عن إشعار على المطلوب ، وإن لم يمكن الاستدلال بها فمنها خبر زراره قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء ؟ قال : لا بأس» (٢).

بناءً على أن يكون السؤال عن الماء الذي يقع فيه الجلد ، وكون المراد من متعلق الماء ، بحسب ظهور لفظ الاستقاء نوعاً ، هو البئر ، وأن وجه السؤال كان عن حكمه من الطهاره والنجاسه ، لا من حيث استعمال جلد نجس العين ، لما قد قيل في حرمة ، فلذلك لا يمكن الاستدلال به .

وخبر آخر لزراره ، قال : «عن أبي عبد الله عليه السلام : سألته عن الجبل يكون من شعر الخنزير ، يستقى به الماء من البئر ، هل يتوضأ من ذلك الماء ؟ قال : لا بأس» (٣).

بناءً على كون المراد من السؤال هو ملاقاه الجبل للماء الذي في البئر .

وأما لو كان المراد منه هو احتمال وقوع القطره في ماء الدلو ، أو من جهة احتمال حرمة استعمال شعر الخنزير ، فإن الخبر حينئذ لا يرتبط بما نحن نبحت عنه .

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢٠ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ .

وخبر عمّار ، قال : «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن البثر يقع فيها زبيل عذره يابسه أو رطبه ؟ فقال : لا بأس إذا كان فيها ماء كثير» (١).

فدلّالته مبنيّه على عدم كون المراد من الكثره هو الكثر وما زاد ، بل يشمل ما هو الأقلّ منه ، وهو لا يخلو عن بُعد . في ما يؤيد عدم انفعال ماء البثر

وخبر أبي عيينه ، في حديث : «سئل عن الصادق عليه السلام عن الفأره تقع في البثر ، فلا يعلم بها أحد إلا بعد أن يتوضأ منها ، أيعيد وضوءه وصلاته ويغسل ما أصابه ؟

فقال : لا ، قد استعمل أهل الدار ورشوا» .

وفي روايه أخرى : «قد استقى منها أهل الدار ورشوا» (٢).

فهو لا يخلو عن الدلاله ، من جهه أنّه لو كان ماء البثر قد تنجس بواسطه الملاقاه ، فلا بدّ من القطع بالطهاره بواسطه النزع ، إلا أنّه قد حمل على ما يتحقّق النزع من أهل الدار نوعاً ، فيفهم أنّ النزع كان أمراً مطلوباً ، فلا ينافى حمله على الاستحباب ، وهو ربما يقع بواسطه أهل الدار .

هذه جمله من الأخبار التي استدللّ بها على المطلوب .

هذا ، كلّه مضافاً إلى إمكان استفاده التأييد للطهاره بعدّه وجوه قد ذكرت ، مثل قاعده نفى الحرج ، كما ادّعاها شيخ المشايخ الشيخ جعفر كاشف الغطاء ، وادّعى أنّ الحكم بالنجاسه موجب للحرج العظيم خاصّه لأهل البادية والناس الذين تتوقّف حياتهم على ماء البثر وكثيراً ما يقع فيها شيء نجس ، ووافقه المحقّق الهمداني والشيخ الأنصاري ، وصاحب الجواهر قدس سرهم .

وقد أشكل عليه المحقّق الآملي قدس سره في «مصباح الهدى» ، فقال : «لكن الإنصاف عدم سلامته عن الخدشه ، لما حقّقناه في غير المقام ، أنّ الحرج الذي

١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٥ ، ١٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٥ ، ١٣ .

يصحّ للفقهاء أن يستدلّ بقاعدته ، هو الحرج الشخصى ، الذى يستدلّ بقاعدته لرفع الحكم الثابت لولاه ، وأما الحرج النوعى الذى هو المناط فى مقام جعل الأحكام ، فهو ممّا يكون بنظر الجاعل لا الفقيه المستنبط للمجمل .»

وبعبارة أوضح : هو واسطه فى الثبوت ، وليس طريقاً للإثبات ، وبعد أن ثبت بالدليل جعل الشارع حكماً بمناطه يتبع ، لكنّه يحتاج إلى دليل فى مقام الإثبات ، كما فى باب السواك ، وليس هو بنفسه دليلاً فى مقام الإثبات ، فلا يمكن بالحرج لجعل ما يلزم الحرج من عدم جعله ما يلزم الحرج من جعله . انتهى كلامه ، رفع مقامه .

ولكن الإنصاف فى خلافه ، وعدم تماميته ما أتعب نفسه فيه ، لأنّه إن أراد بذلك نفى تحقّق الحرج العظيم نوعاً للناس ، خصوصاً فى البلاد والقرى التى لا ماء لها إلاّ من البئر ، فيكفيه رجوع وجدانه الشريف ، وملاحظه الحال بدلاً عن الجواب .

وإن أراد التسليم لذلك ، إلاّ أنّه يدعى عدم رفع الحكم فهى دعوى بلا- دليل ، لوضوح أنّه إذا فرض كون الحرج الشخصى موجباً لرفع الحكم _ مع أنّه قد يكون خلافاً ، كما نرى من مسامحة الناس فى الأمور الشخصيه فى بعض الموارد ، برغم ذلك قد منّ الشارع عليهم وجعل رفع الحكم بيده _ فمثل هذا الحرج النوعى الموجب لاختلال نظام الناس فى بعض الموارد ، لو لم يكن فى المقام كذلك ، كان أليق للمراعاة ، فلا يبعد أن يجعل ذلك ، مع ملاحظه الأخبار موجباً لاطمئنان النفس على الحكم بطهاره ماء البئر ، حيث منّ الله تعالى على العباد بذلك وحكم بالطهاره ، ولو كان أقلّ من الكثر ، لأنّ تحصيله والعلم بحدوده من حيث الوزن والمساحه بالنسبه إلى الآبار يعدّ من الأمور الصعبه نوعاً ، وإن أمكن تحصيله بالتخمين فى الجملة فى بعض الموارد .

كما قد يؤيد ذلك ، أنّه كيف يمكن القول بأنّ ماء الكثر إذا كان فى وجه الأرض عدّ طاهراً ومطهراً ، أمّا إذا وجد نفس الماء فى باطن الأرض فإنّه لا يكون له ذلك

الأثر ، وهذا أمرٌ عجيب بأن تؤثر الفوقيه والتحتيه للماء المحدود بالكرّ فى الطهاره والنجاسه . فيما لو شكّ فى صدق عنوان ماء البئر

لا- يقال : نحن بإمكاننا إعادته السؤال عليك فى الماء الأقلّ من الكرّ وأنه كيف يكون طاهراً ومطهراً إذا كانت تحت الأرض ، بخلاف ما لو كان فوقها ؟

لأننا نقول : إننا لم نقل بطهاره الماء القليل إذا كان فى البئر وتحت الأرض مطلقاً ، بل إذا كان له مادّه نابعه ومتّصلاً بها ، فهو المائز بين الحالتين ، وهو أمر غير بعيد ، كما حكمنا بذلك فى ماء الحمّام أيضاً بالنسبه إلى الحياض الصغار ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى وجود قاعده الطهاره واستصحابها ، وعمومات الأدله لو عمّمت دلالتها ، والإجماع ، وغير ذلك من الوجوه ، ولا أقلّ من جواز وإمكان الرجوع إليها عند التعارض بين أدله الطائفتين ، وعدم إمكان إثبات الترجيح لأحدهما ، حيث تكون الأمور المذكوره هى المرجع .

فالأقوى عندنا هو الحكم بطهاره ماء البئر ، سواء كان كراً أم لا ، خصوصاً مع ملاحظه اختلاف الأخبار فى مقدار النزح ، حتّى فى عنوان واحد ، مع انضمام الاختلاف الفاحش فى مقدار الدلاء المنزوحه من جهه الحجم ، وعدم التعرّض لذلك ، ونظائر ذلك يوجب القطع بما ذكرناه ، لاسيما فى الكرّ من الآبار ، لأنّه المتيقّن من الأخبار المطلقه مثل قوله عليه السلام : «ماء البئر واسع لا يفسده شىء» ، بناءً على أنّ الوسعه هى الكثره الشرعيّه ، أى الكرّ فيدخل فى مضمون الخبر لو لم نقل بتعميمه للكثره العرفيه الشامله للأقلّ من الكرّ ، فيكون هذا هو المراد من الكثره الوارده فى خبر عمّار ، كما عرفت تفصيله .

مضافاً إلى شمول إطلاقات أدله الكرّ لمثل ماء البئر أيضاً ، وعدم تماميه الأخبار الدالّه على النجاسه فى ماء البئر للتخصيص ، مع كفايه صراحه خبر حسن بن صالح الثورى ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «إذا كان الماء فى الركي كراً لم

ينجسه شيء» الحديث (١).

في عدم نجاسته إذا كان بمقدار كَرٍ . فحينئذٍ لا يبقى للفقهاء شك في طهاره وعدم انفعال هذا القسم قطعاً ، مع ما عرفت من دلالة الأخبار على أصل عدم الانفعال في مطلق ماء البئر ، إذا كان له مادّه ، وهذا ممّا عليه الفتوى ، فما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره من التريديد من الذهاب إلى التفصيل المذكور _ لولا - إعراض الأصحاب عنه _ لا يخلو عن ضعف ومناقشه والله العالم بحقائق الأمور .

هذا فضلاً عن دلالة خبر «فقه الرضا» : «وكل بئر عمقها ثلاثة أشبار ونصف في مثلها ، فسييلها سبيل الجارى ، إلا أن يتغير لونها أو طعمها أو ريحها» (٢) .

وأما الأمر الثالث : وهو الكلام في صورة الشك في صدق عنوان ماء البئر الموجود في الأدله ، لأجل الشك في مفهومه ، أو الشك في مصداقه .

يعنى تارة : يكون الشك في أنه هل يعتبر جريان الماء فيه بحيث يكون كالنبع حتماً ، أو يكفي ولو كان رشحاً ، فالشك يكون من باب الشك في المفهوم .

في استحباب النزح عند ملاقاته البئر للنجاسة

وأخرى : لو سلمنا اعتبار النبع ، وعدم كفايه الرشح في صدقه ، ولكن يشك في أن الماء الموجود في البئر يعد من أي قسم منها ، فهو من باب الشك في المصداق . وكيف كان ، فهل الحكم حينئذٍ من حيث القاعده والأصل هو الطهاره أو النجاسه أم لا ؟ فلا بأس بالإشارة على مقتضى كل مسلك من المسالك ، فنقول :

على القول بالانفعال في ماء البئر مطلقاً ، قد يكون الماء الموجود في الخارج معلوم الكريه ، وأخرى معلوم القله ، وثالثه مردداً بينهما .

فعلى الأول : لا إشكال في شمول إطلاق دليل الكريه عليه ، فخروجه عنه

١- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٨ .

٢- المستدرک : الباب ١٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٣ .

مشكوكٌ سواء كان بالمفهوم أو بالمصداق ، إذ التمسك بأدله انفعال ماء البئر لمثله يكون تمسكاً بالعام في الشبهه المصداقيه له

أمّا من جهه الشبهه المفهوميه أو الفرديه ، فلا- يبقى هنا إلا- الحكم بالطهاره من جهه كريتته ، مضافاً إلى قاعده الطهاره واستصحابها .

وعلى الثانى : لا إشكال فى نجاسته ، لعدم دليل يقتضى عاصميتته ، إذ المفروض عدم شمول دليل الكر له ، وعدم اقتضاء أدله ماء البئر إلا الانفعال ، كما هو مقتضى قلته أيضاً ، فلا يبقى حينئذٍ مورد للتمسك بالقاعده أو الاستصحاب ، كما لا يخفى .

وعلى الثالث : يكون هذا من قبيل المياه التى يشكّ فى كريتتها ، وقد عرفت منّا سابقاً الحكم بالطهاره بنفسه بعد الملاقاه ، بواسطه استصحاب الطهاره وقاعدتها ، ولكن لا يكون مطهراً ، لعدم دليل يقتضى ذلك ، إلا بالملازمه العرفيه بينهما ، وهى غير ثابتة فى مثل ذلك ، بلا فرق فى ما ذكرنا من الأحكام فى الأقسام الثلاثه من كون الشكّ فى المفهوم أو المصداق .

وأمّا على القول بعدم انفعال ماء البئر مطلقاً ، ففي صورته معلوم الكريه يحكم بالطهاره والمطهريه قطعاً ، لوجود دليل الكرّ ، وشموله له قطعاً ، مع احتمال شمول دليل ماء البئر له أيضاً ، كما هو واضح .

وأمّا فى صورته معلوم القله ، فلا إشكال فى عدم شمول دليل الكريه له ، وأمّا دليل ماء البئر الذى كان مشكوكاً _ مفهوماً أو مصداقاً _ فإنه لا يمكن التمسك به من جهه كونه شكاً فى مصداقه ، فيكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه ، فحيث كان المورد من الشكّ فى الانفعال وعدمه من جهه احتمال كونه ماء بئر ، فلا- ينفعل بالملاقاه ، فيمكن التمسك فيه بقاعده الطهاره واستصحابها ، فيحكم بطهارته .

وأما إثبات مطهريته فلا، لعدم وجود دليل يقتضى ذلك، فيكون من قبيل الماء المشكوك الكريه، ومن ذلك يظهر حكم مشكوك الكريه والقله هنا، لأنه يكون احتمال عدم انفعاله من وجود ملا-كين من كونه ماء بئر، على احتمال، وكراً على احتمال آخر، فالحكم فيه كما فى سابقه، كما لا يخفى، بلا فرق فى جميع ذلك بين كون الشك فى المفهوم أو فى المصداق .

وإذا عرفت ذلك على المسلكين، يظهر لك الحكم بكلا طرفيه على مسلك التفصيل بين الكر وعدمه، فلا نذكره خوفاً من الإطاله، فعليك بالتأمل تجده واضحاً .

وأما مسألة النرح: فعلى القول بعدم الانفعال مطلقاً كما قويناه، فهل هو واجب نفسى تعبدى، وإن لم يكن دخيلاً فى مطهريته، كما عليه الشيخ الطوسى فى كتبه، ويظهر من العلامه أيضاً فى «المنتهى»، أو يكون واجباً شرطياً فى الطهاره، أو لم يكن واجباً أصلاً، بل هو أمر مستحب شرعى كما هو المشهور، لوضوح أنّ الوجوب الشرطى يرجع مقتضاه إلى الحكم بالنجاسه بدون النرح؟ فهو قد عرفت جوابه فلا نعيد .

وأما الوجوب النفسى التعبدى، فهو فى غايه البعد، لأنه ليس أمراً عبادياً يقتضى ذلك، حتى فيما لو لم يرد الاستفاده من ماء البئر، وإن حكم بذلك عند إرادته الاستفاده من البئر، فهو مضافاً إلى مخالفته لمقتضى إطلاق أدلته، أنه لا يفيد مع الاختلاف الموجود فى المقادير المعينه فى الأخبار، إذ لا يمكن إحاله الناس فى أمر واجب إلى ما هو مختلف فيه بحسب المقدار والحد، فتمام ذلك يؤيد كون الحكم استجبائياً، كما لا يخفى، وهذا فضلاً عن أنه شرطى لا نفسى، يعنى يستحبّ النرح لمن أراد استعماله، سواء كان استعماله فى أمر عبادى مثل الوضوء والغسل، أو توصلى كتطهير الموضع من الخبث .

فى كيفيه تطهير البئر

وإذا تغيّر أحد أوصاف مائها بالنجاسه ، قيل ينزح حتّى يزول التغيّر ، وقيل ينزح جميع مائها، فإن تعذّر لغزارته تراوح عليها أربعه رجال ، وهى الأولى (١).

فعلى هذا ظهر أنّ المقدرات الواردة فى المنزوحات ، بل التراوح أو نزح الجميع فيما لا نصّ فيه ، أو فيه النصّ كذلك ، تعدّ جميعها مستحبّه ، ولا ينبغى تركها فيما أريد استعماله من ماء البئر .

فحيث اخترنا الاستحباب فى جميع ذلك ، فلنصرف الكلام عن تعرّض كلّ واحد واحد منها فى المقام ، خوفاً من الإطاله ، خاصّه إذا لاحظنا قلّه أهمّيه هذا البحث فى هذه الأزمنه وضروره توجيه اهتمامنا إلى ما يهّم المجتمع الإسلامى .

بناءً على ما ذكرنا وتبعاً للمتأخرين من الفقهاء كالسيد فى «العروه الوثقى» ، ومن تبعه من المحشّين من الفقهاء والمعاصرين ، نطرح من مباحث ماء البئر الكثيره ، مسأله حصول التغيّر فيه بالنجاسه وكيفيه تطهيره ، كما تعرّض لها السيد قدس سره فى «العروه» بقوله :

(١) إذا عرفت حكم ماء البئر الملاقى للنجس من دون التغيّر ، وأنّه لا يفعل كما حقّقناه بحمد الله ، تصل النوبه الآن إلى ما لو حصل له التغيّر بأحد أوصاف النجس كلّه أو بعضه ، فلا إشكال فى تنجّسه بالنسبه إلى المتغيّر ، إلا أنّ الكلام والإشكال وقع فى كيفيه تطهيره ، على أقوال ووجوه ، تبلغ إلى أزيد من سبعة أو ثمانيه وهى :

الأوّل : تحصل الطهاره بنفس الزوال ، ولو لم ينزح منه شيئاً ، ولم يتجدّد من المادّه ماء ، بحيث لو زال تغيّره من عند نفسه من دون وقوع المطر فيه أو ماء آخر فهو يطهر ، لأنّ له مادّه متّصله وهى عاصمه له . وهذا هو الذى ذهب إليه صاحب «الجواهر» بقوله : «إذ لعلّ الاتصال بها كاف ، فتأمّل جيّداً» ، وصريح كلام

الشهيد قدس سره ومن تبعه كالحكيم والخوئي والآمل في «مصباح الهدى»، ولعله الأقوى، وإن كان الاحتياط في خصوص البئر، عدم ترك النرح للزوال في المورد، لوجه سيأتي عن قريب في محله إن شاء الله. فيكفيته تطهير البئر

الثاني: لا بد من تطهيره بنرح الجميع، ولو لم يمكن فبالتراوح بأربعة رجال. وهذا هو مختار المصنّف، بل نسبه في «كشف اللثام» إلى القائلين بالنجاسة، عدا المفيد وابن زهره وابن إدريس والبرّاج، بل عن الصدوقين وسلار وابن حمزه.

الثالث: وهو المتوسّط بينها، وهو لزوم النرح إلى أن يحصل الزوال، ولو بنرح بعض الماء. وهذا هو الذي يظهر من المحقّق النراقي والشيخ الأنصاري قدس سره، والمحقّق الهمداني، بل عن العلامة البروجردى من الحكم بالاحتياط به، وقد عرفت أنّ موافق للاحتياط، فلا بأس حينئذٍ بالإشارة إلى الأخبار ثمّ نتعرّض لبقية الأقوال إن شاء الله تعالى.

فقول: أصحّ الأخبار سنداً ودلالةً واستناداً هو صحيح محمّد بن إسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه، فينرح حتّى يذهب الريح ويطيب الطعم، لأنّ له مادّة» (١).

وقد عرفت التحقيق منّا تفصيلاً في بحث الماء الجارى المتغيّر، من عموم التعليل، بكون المادّة بنفسها عاصمه، وعدم كون النرح هنا أمراً تعدياً صرفاً، بل إنّما كان بواسطة رفع التغيّر به، فيكون هو أيضاً أحد أسبابه المتعارفه السهلة، إذ بحسب النوع لا يحصل الزوال سريعاً إلاّ بذلك، فلاجله تذكر بهذا الطريق، وهو أمر عرفى ارتكازى، فاحتمال التعيّد بالنرح فقط، بحيث لا يفيد في تطهيره بإلقاء الكرّ عليه أو المطر، بعيد غايته، كما أنّ احتمال الخصوصيّة في النرح، لإتيان ماء

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦_٧.

جديد فيه ، بحيث لا يكون الزوال الحاصل من عند نفسه بواسطة اتّصاله مع المادّه كافياً ، أيضاً بعيد ، وإن لم يبلغ بعده كسابقه ، كما لا يبعد القول به احتياطاً ، مع التوجّه ملاحظه أخبار كثيره وارده في خصوص ماء البئر ، وإن لم نقل بتلك الجبهه في غير ماء البئر ممّا له مادّه ، كماء الحمام مثلاً ، حيث يكون زواله بأتّصاله به ، وكذلك في المتغيّر في الكرّ إذا كان باقى الماء غير المتغيّر كراً أيضاً ،

فحينئذٍ نتعرّض للأخبار الكثيره الوارده في النزح .

فمنها : موثّق سماعه في حديث ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن الفأره تقع في البئر أو الطير . . . ، إلى قوله في جوابه عليه السلام : وإن أنتن حتّى يوجد التتن في الماء ، نزحت البئر حتّى يذهب التتن من الماء» (١) .

ومنها : صحيح زيد الشحام ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «في الفأره والسنور والدجاجه والكلب والطيّر ؟ قال : فإذا لم يتفسّخ أو يتغيّر طعم الماء فيكفيك خمس دلاء ، وإن تغيّر الماء فخذ منه حتّى يذهب الريح» (٢) .

ومنها : خبر زراره قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : بئر قطرت فيها قطره دم أو خمر ؟ قال عليه السلام : في حديثٍ : فإن غلب الريح نزحت حتّى تطيب» (٣) .

ومنها : صحيح معاويه بن عمّار ، قال : «سمعتّه يقول : لا يغسل الثوب ولا تعاد الصلاه ممّا وقع في البئر إلا أن ينتن ، فإن أنتن غسل الثوب وأعاد الصلاه ونزحت البئر» (٤) .

وليس فيه ذكر (حتّى يذهب) حتّى يحمل كون النزح طريقاً منحصراً إلى تحقّق الزوال سريعاً ، فيحتمل في مثل هذا الخبر من اعتبار كون الزوال حاصلًا من

١- وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٧ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٠ .

النزح الموجب غالباً لخروج ماء جديد فيه ، وهذا لا ينافي كون المطهر له أيضاً شيئاً آخرأً بدليله مثل المطر الوارد فى الحديث بقوله : «كل ما يراه المطر فهو طاهر» إن دل على ذلك ، أو الكثر بمقتضى خبره بقوله : «لم ينجسه شىء» ، حيث يفهم منه رفع النجاسه أيضاً . هذا ، بخلاف ما لو لاقى ماء البئر شيئاً من تلك الأمور ، بلا تحقق الزوال بنفسه بواسطه اتصاله بالمادّه ، فهو وإن اقتضى إطلاق التعليل فى صحيحه ابن بزيع طهارته أيضاً ، إلا أنه بملاحظه مثل الخبر الذى ذكر لا يبعد القول بالاحتياط ، كما عليه العلامة البروجردى .

لا يقال : وهناك بعض الأخبار تدل على لزوم نزح الجميع ، كما فى خبر أبى خديجه عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «سئل عن الفأره تقع فى البئر ؟ قال : إذا ماتت ولم تنتن فأربعين دلوأً ، وإذا انتفخت فيه أو نتنت نزح الماء كله» (١) .

فعلى ما ذكرتم يحتمل كون الحكم هو نزح الجميع ، لا أن يزول التغير .

لأننا نقول : إنه مشتمل على ما لم يفت به أحد من الأصحاب من أربعين دلوأً فى الفأره ، ولذا يحمل على الاستحباب كما ذكره صاحب «وسائل الشيعة» نقلاً عن الشيخ الطوسى ، فلعله كان قرينه لحمل ذيله أيضاً على الاستحباب والأفضليه .

كما أنه يمكن أن يكون فى مورد لا- يزول إلا- بنزح الجميع ، لقله ماءه ، بكون الألف واللام فى البئر للعهد الخارجى ، كما هو غير بعيد ، بل يشعر بذلك خبر منهال ، قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : العقرب تخرج من البئر ميتة ؟ قال : استق منها عشره دلاء ، قال : قلت : فغيرها من الجيف ؟ قال : الجيف كلها سواء ، إلا جيفه قد اخيفت ، فإن كانت جيفه قد اخيفت فاستق منها مائة دلو ، فإن غلب عليها الريح بعد مائة دلو فانزحها كلها» (٢) .

فى فروعات نزح البئر

١- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ .

فظهر ممياً ذكرنا إمكان الفرق بين القول بلزوم النرح لحصول ماء جديد بواسطة الأخبار ، وبين نرح الجميع فى بعض تلك الأخبار ، كما لا يخفى .

والظاهر أنّ النرح لا يكون تعديداً صرفاً ، بل لحصول ماء جديد ، فيكفى ولو بدون النرح ، كما لو نبع الماء الجديد فى فصل الربيع ، حتّى امتلأ البئر ، فيكفى فى طهارته إذا زال تغييره بذلك .

وممياً يدلّ على النرح للزوال ، موثّق أبى بصير ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمياً يقع فى الآبار ؟ فقال : أمياً الفأره وأشباهها فينرح مها سبع دلاء ، إلا أن يتغير الماء فينرح حتّى يطيب» (١) .

ومنها : مرسله الصدوق فى «المقنع» ، بعد قوله : «وإن وقعت فى البئر قطره دم وإن تغير الريح فانرح حتّى يطيب» (٢) .

ومنها : خبر «فقه الرضا» : «فإن تغيرت نرح حتّى تطيب» (٣) .

ومثله الخبران المنقولان عن «فقه الرضا» فى «المستدرک» .

فهذه جملة من الأخبار قد عثرت عليها ، واشتملت على لزوم النرح عند حصول التغيير ، أى يكون شرط التطهير هو هكذا ، فالحكم بالنرح احتياطاً لا يخلو عن قوه ، وإلا لولاها كان ما ذهب إليه صاحب «الجواهر» قدس سره من قبل قوياً ، والله العالم .

هذا كلّ بناءً على المختار ، ومن وافقنا فى عدم انفعال ماء البئر بالملاقاه فقط بدون حصول التغيير .

١- وسائل الشيعة : الباب ١٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١١ .

٢- مستدرک وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١ .

٣- مستدرک وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ .

والرابع من الأقوال : هو وجوب نزح أكثر الأمرين من المقدّر ، وما يزول به التغيّر من غير المنصوص بنزح الجميع ، وأمّا فيه وفيما لا- نصّ فيه ، فيجب نزح الجميع إن لم يتعدّر ، وإلا- فبالتراوح ، كما عليه ابن زهره وابن إدريس والعلامة في «المختلف» ، والشهيد الثاني في «الروضة» ، واختاره صاحب «الجواهر» بمقتضى الجمع بين الأدلّة .

الخامس : نزح ما يزيل التغيّر أولاً ، ثمّ نزح المقدّر تماماً ، إن كانت النجاسة ممّا لها مقدّر ، وإلاّ فالجمع ، فإنّ تعدّر فبالتراوح .

السادس : الاكتفاء بأكثر فيما له مقدّر ، وفي غير المنصوص يرجع إلى زوال التغيّر .

السابع : وجوب نزح الجميع ، ولعلّه المشهور بين القائلين بالتنجس .

ثمّ القائلون بذلك انقسموا إلى قسمين عند تعدّره :

فبعضهم يقول : عند تعدّر نزح الجميع فبالتراوح .

وآخرون : إلى زوال التغيّر .

وثالثه : بمراعاة أكثر الأمرين .

فصارت الأقوال حينئذٍ ثمانية بل تسعة ، وبما أنّ مسأله طهاره البئر واضحه عند المتأخّرين في غير صوره التغيّر ، ووضوح لزوم زواله عند حصوله بأيّ جهه اتّفقت ، ولم نقل بوجوب تعديدي لخصوص النزح ، بل إنّ عيّد واجباً كان طريقاً متعارفاً لتحصيل الطهاره ، غايه الأمر لا يبعد القول بوجوبه ، لو لم يخرج الماء الجديد ، إلاّ به كما هو كذلك نوعاً .

وأما لو فرض تحقّق زواله بواسطه نبعان ماء جديد فيه ، حتّى بلغ الماء لكثرتّه إلى فم البئر ، كما في بعض الفصول ، فبواسطته زال تغيّره ، فلا يبعد القول بطهارته ، فبناءً على هذا ، تظهر فروع كثيره نذكرها إجمالاً .

الفرع الأول : إنّه لا اعتبار في ملاحظه كيفيّة الدلو من الصغير وغيره ، أو من

لزومه أولاً، لما قد عرفت من عدم الخصوصية لذلك، بل المناط إيجاد عملٍ يوجب خروج ماء جديد، ولو كان بواسطة المكائن المتعارفه في زماننا، بل وقد عرفت كفايه خروجه بنفسه بمقتضى الفصول، فضلاً عن خروجه بعلاج، وهو واضح. فيفروعات نزح البئر

الفرع الثاني: ومما ذكرنا ظهر حكم طهاره الآلات بعد زوال تغيره، بل وهكذا حواشى البئر وما يلاقيها بالملازمه، نظير ما يقال بذلك فى صيروره الخمر خلاً، بل فى ذهاب ثلثى العصير العنبي فى الغليان وأمثال ذلك فى الشرع، لأنه ثبت ذلك بالملازمه القهريه، وإلا لما أمكن التطهير أصلاً، وصار الحكم بالتطهير بواسطة النزح لغواً.

والمراد من طهاره الآلات، هو طهاره الجدار الخارجى منها المتصله بماء البئر فى الدفعه الأخيره المطهره للماء، فإنه لوم كان نجساً ومنجساً _ خصوصاً لمن يقول بالانفعال _ وجب لغويه النزح،

الفرع الثالث: ظهر ممّا ذكرنا عدم إضرار وقوع قطرات المنفصله عن ماء الدلو حتى الماء الأخير منه، لما قد عرفت من عدم إمكان التفكيك بينهما عرفاً، وإلا لكان عليهم عليهم السلام البيان، فهو واضح لا خفاء فيه، حتى يحتاج إلى مزيد كلام.

الفرع الرابع: عدم لزوم كون النزح والتراوح عن نيه أو كفّ من إنسان، بل الملاك حصول النزح ولو من غير ذى شعور، كما قد يتفق فى زماننا هذا من الآلات والمكائن الكهربائيه إذا تحرّكت بنفسها وأخرجت الماء من البئر، حتى زال به التغير، فلا إشكال فى حصول الطهاره به، كما لا يخفى.

الفرع الخامس: يظهر من تضاعيف كلماتنا ومشابهه الأدلّه بعضها مع بعض، حكم ما لو تغيّر بعض ماء البئر، حيث أنه يظهر بالنزح الموجب للزوال قطعاً، بل لا يبعد القول بحصول طهارته بزواله بنفسه، إذا كان الماء غير المتغيّر الباقي فى البئر بمقدار الكثر، فالحكم بطهارته هاهنا بنفسه وبزواله أقوى من صورته الزوال

وإذا حكم بنجاسه الماء ، لم يجز استعماله في الطهاره مطلقاً ، ولا في الأكل ولا في الشرب ، إلا عند الضروره (١).

في حكم استعمال الماء المتنجس

للمتغير بواسطه الاتصال بالمادّه ، لأنّ دليل الكرّ يشمل صورته ما نحن فيه قطعاً ، واحتمال تخصيص دليل البئر له ضعيف جداً ، مضافاً إلى ما عرفت من وجود دليل مخصوص للبئر على نحو الإطلاق ، كما في مرسله على بن حديد ، فلا نعيد .

(١) ولا إشكال في كون المراد من عدم الجواز هو الحرمة ، في مثل الأكل والشرب ، كما يجوز في حال الضروره بلا إشكال . كما أنّ المراد من الإطلاق ، هو ما يقابل الطرف الآخر ، أي كون عدم جوازه في الطهاره حال الضروره وغيرها . وإنّما الكلام والإشكال وقع في القسم الأوّل ، وهو استعماله في الطهاره من الحدث والخبث ؟ والظاهر عدم الإشكال في عدم حرمة استعماله في الطهاره عن الخبث ، لأنّه مع علمه بالنجاسه لا أثر في استعماله لو لم يكن مزيداً في نجاسته ، وإن أراد التشريع في ذلك ، أي الاعتقاد بكونه غير نجس ، لو أدى إلى ذلك اجتهاده فهو أمر آخر غير مرتبط بجهه الاستعمال .

لكن لو سلّمنا حرمة على الفرض في تسليم صدق التشريع في ذلك كان من جهه بناء واعتقاده ، فلا خصوصيته للاستعمال إلاّ كونه مظهراً لذلك ، كما لا يخفى ، فتكون حرمة من جهه إدخال ما ليس من الدّين في الدّين .

وأما الطهاره عن الحدث ، فالظاهر أيضاً عدم حرمة من جهه الاستعمال ، إلاّ من حيث التشريع إذا كان بعمله قاصداً التشريع المحرّم ، فلا يرتبط ذلك بجهه كون استعمال بنفسه حراماً ، لوضوح أنّ النهي عن استعمال الماء النجس للوضوء والغسل كان شرطياً للطهاره ومانعياً عن النجاسه ، يعني تكون الأوامر والنواهي في أمثال ذلك إرشاداً إلى عدم إمكان ذلك للطهاره بدون الشرط ، وأما كون العمل

ولو اشتهب الإناء النجس بالطاهر ، وجب الامتناع منهما ، وإن لم يجد غير مائهما يتيمم (١).

بنفسه حراماً ولو لم يقصد التشريع ففي غايه الإشكال ، فما ذكره صاحب «كشف اللثام» بقوله : «إن استعماله في صورته الطهاره أو الإزاله مع اعتقاد أنهما لا يحصلان به لا إثم فيه ، وليس استعمالاً له فيهما، انتهى».

فما أورد عليه صاحب «الجواهر» قدس سره من عدم تأثير الاعتقاد في ذلك في غير محلّه .

ولا- يخفى عليك أنّ هذا البحث لا- ينحصر في مسأله ماء البئر إذا صار نجساً ، بل يكون لمطلق ما يكون استعماله في الطهاره ممنوعاً بواسطة نجاسته أو غصبيته أو غير ذلك ، من حيث حرمة من تلك الحيثيه ، لا من جهه كونه مال الغير ، ولا من حيث كون النهي عن العبادات دالاً على الفساد قطعاً ، إذ الجهات في البحث والكلام متفاوتة ، كما لا يخفى .

هذا جملة الكلام التي أردنا ذكرها في بحث ماء البئر .

(١) ولا- يخفى عليك أنّ هذه المسأله مشتمله على شقوق كثيره وفروع عديده ، ولا بأس بالتعرض لها بما فيها من الضروب والأقسام لكثرة الفائده المترتبه عليها ، فأقول وبالله الاستعانه :

في الانائين المشتهبين بالنجاسه

إنّ المسأله تارة : يبحث فيها من جهه وجوب الاجتناب عن المشتهبين بالنجاسه ، بحسب القاعده ، بواسطة دليل وجوب الاجتناب عنها ، وأخرى : عن لزوم التيمم حينئذٍ ، وعدم جواز استعمال أى واحد منهما .

وأما الكلام في الأمر الأوّل : فقد وقع الخلاف فيه بين الفقهاء ، بل الأ-صوليين أيضاً ، في أنّ الحكم والقاعده في الشبهه المحصوره هل هو وجوب الموافقه القطعيه ، أو حرمة المخالفه القطعيه ، أو يكفي ويجوز المخالفه الاحتماليه ، بل

المخالفة القطعيّة تدريجاً بعد الاتّفاق منهم على حرمة المخالفة القطعيّة دفعه ؟

والذى ذهب إليه الأكثر _ بل قد ادّعى عليه الإجماع فى بعض الموارد كما فى المقام ، حيث ادّعا المحقّق فى «المعتبر» والشيخ فى «الخلايف» وغيرهما فى «الغنيه» و«التذكرة» و«نهايه الاحكام» ، بل بغير خلاف كما فى «السرائر» ، ولقد استدلّ عليه بوجوه كثيره _ هو وجوب الموافقه القطعيّة كما عليه جميع المتأخّرين والمعاصرين على ما بيالى . والذى استدلّ عليه أو يمكن أن يستدلّ _ وإن لم يذكره أحد _ هو أن يقال : إنّ المشتبه المرّد بين الإنائين للنجاسه مثلاً :

تاره : يفرض كون كلّ واحد من الإنائين معلوم الحال فى السابق .

وأخرى : غير معلوم .

فعلى الأوّل ، قد يعلم طهارتهما سابقاً والآن يعلم بنقض أحدهما غير معيّن .

وآخر يكون عكس ذلك ، أى يعلم بنجاستهما سابقاً ، والآن يعلم بنقض أحدهما غير معيّن .

وثالثاً : لا يعلم شيئاً .

كما أنّ المشتبه بالنسبه إلى الحاله السابقه ، ثمّ الاشتباه قد يكون ذاتياً ، كما لا يعلم من الأوّل وقوع النجاسه فى أحدهما .

أو عرضياً ، أى كان يعلم ابتداءً النجس والطاهر ، وقد اختلط سهواً بينهما ، ولا مايز حتّى يميّز أحدهما عن الآخر .

وفى جميع هذه التقادير ، الحكم هو وجوب الاجتناب عن كليهما ، وتحصيل الموافقه القطعيّة للتكليف ، غايه الأمر يكون فى بعض الموارد مؤيّدأ بأمر متعدّد له لذلك دون بعض آخر ، لولا- يكون فى بعض الموارد الأ-صول على خلاف مقتضاه ، كما سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى .

قد يقال فى وجهه كما عن المحقّق فى «المعتبر» : بأنّ اليقين بالطهاره معارض

يُقيِن النجاسه ، ولا- رجحان فيتحقق المنع . وقد أوضحه صاحب «الجواهر» بقوله ما هو ملخصه : (أنَّ جريان الاستصحاب والعمومات في كلِّ منهما معارض بجريانه في الآخر ، والعمل به فيهما مقطوع بعدمه ، والقول بتخير المكلف في واحد منهما لا دليل عليه ، لأنَّه ليس كتعارض الروايات ، والقول بجواز استعمالها تدريجاً ربما يوجب القطع بعدمه ، ولذلك لم يلتزم به المخالف في المقام) ، انتهى .

لا- يقال : إنَّ مقتضى تعارض الاستصحابين فيما إذا كانت حالته السابقه معلومه في أحدهما بالطهاره والآخر بالنجاسه ، والآن اشتبه فيهما أو في كليهما هو التساقت ، فيرجع حينئذٍ إلى قاعده الطهاره ، بقوله عليه السلام : «كلُّ شيء طاهر حتَّى تعلم أنه قدر» ، فلا يقتضى المقام الحكم بالمنع بعد التعارض .»

لأننا نقول : إن ثبت من ذلك أنَّ النجاسه لا يجب عنها الاجتناب موضوعاً إلاَّ بعد العلم التفصيلي بنجاسته ، يعنى إنَّ أريد أنه لا يكون النجس نجساً إلاَّ بعد العلم التفصيلي به ، فهو _ مضافاً إلى كونه خلاف الوجدان ، لوضوح أنَّ النجاسه أمر واقعي يوجب تنفّر الطبع عنه كما حقّقناه في أول بحث الطهاره ، وليس ممّا يكون العلم التفصيلي موجباً لتحقيقه _ إنَّه مستحيل لاستلزامه الدور وتوقّف الشيء على نفسه ، لعدم النجاسه قبل العلم ولا علم قبل النجاسه .

وإن أريد من جهه أنَّ الحكم أى وجوب الاجتناب عنه لا يكون إلاَّ بعد العلم التفصيلي ، فهو دعوى بلا دليل ، ومخالفٌ لحكم العقل ، لأننا نشاهد من العقلاء دائماً أنَّهم يحكمون بالاجتناب عن ما يوجب الخطر ، سواء علموا بعلم تفصيلي بذلك أو بعلم إجمالي ، كما لو رأى حيوانين يعلم إجمالاً أنَّ أحدهما مفترس يهجم عليه ويقتله فلا إشكال في أنَّ عليه أن يحذر منه ويفرّ ، وليس عليه التوقّف حتَّى يعلم تفصيلاً أنَّ أيهما يكون متّصفاً بهذه الخصله ، بل وهكذا الحال في سائر الأوامر والنواهي العرفيه . فحينئذٍ لا يبعد دعوى كون المورد من أفراد حكم

المغيبى فى قاعده الطهاره ، يعنى انه محكوم بالنجاسه إما واقعاً أو حكماً ، لو لم يكن كذلك موضوعاً .

هذا ، مضافاً إلى أنه لو سلمنا جريانها ، فلو جرى فى واحد منهما دون الآخر ، فإن كان ذلك معيناً فهو ترجيح بلا مرجح ، وإن كان لا- بعينه لا- أثر له خارجاً ، لأن طهاره أحدهما كان معلوماً قبل ذلك ، ولا يفيد فى مقام الاستعمال ، وإن كان المراد هو التخيير الشرعى فهو غير ثابت ، والعقلى إنما يكون فى ما لا- مندوحة فيه ، فى المورد الذى فيه الاحتياط ، وإن جرى فى كل واحد منهما ، فهو موجب للتناقض فى لسان الشرع ، بأن يقول أحدهما نجس قطعاً ويجب الاجتناب عنه بمقتضى العلم الإجمالى ، مع قوله إنهما معاً طاهران لا يجب الاجتناب عنهما .

وبعبارة أخرى : لا- تجتمع السالبة الجزئية مع الموجبه الكليه ، لأن معنى كون أحدهما نجس هو وجوب الاجتناب وعدم جواز استعمال أحدهما ، ومعنى أن كليهما طاهران أى استعمال إن شئت كل واحد منهما ، وهذا تناقض ، فلا يبقى هنا وجه للحكم بجواز الاستعمال لأحدهما أو كليهما من هذه الحيثيه .

فإن قلت : تتمسك فى جواز استعمال أحدهما بالبراءه الشرعيه من قوله : «رفع ما لا يعلمون» .

توضيح ذلك : إنه لا إشكال فى كون الاستعمال لكليهما لا يجامع مع العلم بالنجاسه ، فلا بد من ترك استعمال أحدهما لذلك ، فنشك بعد ترك استعمال أحدهما إنه هل يجب الاجتناب عن الآخر أيضاً أم لا ؟

فنقول : إن دليل الرفع (رفع ما لا يعلمون) ، يحكم بجواز استعماله ، وليس معنى الجواز هاهنا إلا الطهاره .

قلت : أولاً فى أى الفردين يجرى ؟ فإن جرى فى الفرد المعين لزوماً ، فإن

المفروض انتفاءه ، لأنه لا وجه للحكم بذلك تعييناً تكليفاً ، إذ هو حكم بلا دليل .

وإن كان في واحد منهما تخبيراً ، ففيه مضافاً إلى ما عرفت في التخبير ، فلا دليل شرعى هاهنا بالتخبير . اللهم إلا أن يُقال بالتخبير العقلى في ذلك ، فهل يوجب ذلك أن يتعين النجاسه شرعاً لواحد منهما إذا انتخب ، أو يجوز له التعويض والتبديل تارةً بهذا وأخرى بذاك ؟

فإن أريد الأول ، فيستل عن دليله ، فلم يتعين بحيث لا يجوز الحكم بالطهاره إلا فيه ، ومن المعلوم انتفاء الدليل في ذلك .

وإن أريد الثانى ، فيلزم أن يكون الشىء الواحد في حاله واحده بلا تغير له في الخارج تارةً محكوماً بالطهاره وأخرى بالنجاسه ، وهذا يؤدى إلى حدوث فقد جديد لم يقل به أحد من الفقهاء ، هذا أولاً .

وثانياً : إنه لا- يمكن إجراء البراءه لا شرعاً ولا عقلاً في المورد ، لوضوح أن العلم الإجمالى من أقوى الأدله والحجج على لزوم الاجتناب ، فلا تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان ، كما لا يجرى حديث ما لا يعلمون ، لأنه علم وحيه ، كما لا يخفى .

وثالثاً : لو سلمنا جريانهما وأغمضنا النظر عمّا ذكرنا ، فيلزم الإشكال الوارد في التعارض للاستصحابين ، لأنّ كلّ واحد من الإنائين يمكن دخوله تحت قاعده البراءه فيتعارضان ، والالتزام بجريانهما فى أحدهما دون الآخر ليس له ما يعينه مع قابليه طبع الدليل للشمول وهذا ، ليس بأولى من الالتزام بعدم جريانهما فى موارد العلم الإجمالى كما هو المعمول بين الأصحاب .

هذا كلّ لو أريد من البراءه البراءه الجاريه المنطبقه على كلّ واحد من الإنائين .

وإن أريد من البراءه ، البراءه من حيث أصل الحكم ، يعنى أنّ دليل الشارع يقوله يجب الاجتناب عن النجس فهل يشمل صورته المشتبه كذلك فيكون التكليف باقياً ، أو لا يشمل إلا خصوص ما يعلم النجاسه بخصوصها ، فالأصل

البراء من وجود التكليف فى هذه الموارد .

وفيه أولاً : إنَّ المرجع فى مثل ذلك هو إطلاق الدليل الاجتهادى ، وملاحظه أنه هل له إطلاق حتى يشمل موارد الشبهه والشكّ أم لا ولزوم الرجوع إلى أصل البراءة ؟

وثانياً : إنّه محكوم بدليل الاستصحاب ، فيما إذا كان الاشتباه عارضاً بل مطلقاً ، لأنّ البحث فى أصل التكليف بلا نظر إلى العوارض الخارجيه .

فيكون تقرير الموضوع هكذا : إنّه بملاحظه دليل وجوب الاجتناب عن النجس يلزمه هذا التكليف فيما إذا كان المتعلق معلوماً ، فيشكّ عند عروض الاشتباه فى أنّه هل التكليف بعده باقياً أم لا ؟ وحينئذٍ دليل (لا تنقض اليقين بالشكّ) يحكم بالبقاء ، وهو مقدّم على أصل البراءة ، إمّا وروداً أو حكمه كما حقّق فى محلّه .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّه لا يمكن التمسك لإثبات الطهاره لأحدهما بدليل البراءة ، ولا غيرها من قاعده الطهاره واستصحابها للتعارض وغيره .

قد يقال : فى وجه وجوب الاجتناب عن كليهما ، ما ذكره العلامة فى «المختلف» بأنّ اجتناب النجس واجب ، ولا يتمّ إلاّ باجتنابهما ، وما لا يتمّ الواجب إلاّ به واجب ، انتهى كلامه .

وهذا الاستدلال مبنى أولاً : على تسليم وجود الإطلاق لدليل وجوب الاجتناب بحيث يشمل حتى صورته الشبهه والشكّ ، كما لا يبعد صحّته .

وثانياً : على تسليم كون مقدّمه الواجب واجبه ، فيكون المورد حينئذٍ من ذلك ، لأنّ ترك كلّ فرد منه يعدّ مقدّمه لترك تحقّق المعصيه والمخالفه لوجوب الاجتناب . فيالانائين المشتبهين بالنجاسه

وثالثاً : وعلى عدم وجدان دليل يدلّ على الجواز لأحدهما ، كما ادّعى أو احتمل نقله صاحب «الجواهر» قدس سره عن المحقّق الأردبيلي قدس سره ، وإلاّ لما بيقى لدليل مقدّمه الواجب مورد .

فإذا ثبتت هذه الأمور الثلاثة كان ما ذكره من الاستدلال تاماً .

وقد أشكل الفاضل النزاقى قدس سره فى «المستند» على العلامة قدس سره بأننا نمنع من كون الواجب هو الاجتناب عن النجس مطلقاً ، بل الثابت هو وجوب الاجتناب ما يعلم أنه نجس عن استعمال نجس النجس وهو يحصل باجتنايهما معاً ، أى لزوم مراعاة الترك فى كليهما بصوره المعيه كما هو المفروض ، وإن لم يجتنب عن كل منهما بدلاً .

هذا ، لكنّه لا يخلو عن مناقشه لأنه لا إشكال فى أنه إذا علم بوجود النجس فى البين ، فقد شغل ذمته بالتكليف ، وهو وجوب الاجتناب عنه ، فمقتضى شغل الذمه تعيينياً _ بحسب حكم العقل _ هو البراءه عنه تعيينياً ، أى لا بدّ من تحصيل المؤمن عن العقوبه عند حصول المخالفه واقعاً لدى ارتكابه ، ومن المعلوم انتفاءه ، لأنه إن خالف واستعمل أحدهما وصادف الواقع النجس ، فإنه يحسن عقابه فلا يقبل الاعتذار منه بعدم العلم تفصيلاً بالنجاسه بخصوصه أو بالمجموع . ولعلّ هذا هو مراد الشيخ الطوسى قدس سره فيما قاله فى «الخلاف» كما نقله الشيخ فى كتاب «الطهاره» بأنه متيقن بالنجاسه فى أحدهما ولا يؤمن من الإقدام على استعماله .

وبعباره أخرى : إنّ العقل يحكم بقبح الإقدام على ما لا يؤمن من العقوبه والمفسده ، كما يقبح فيما يقطع فيه بذلك . فليس ما يتصوّر فيه المؤمن إلّا أصل البراءه _ بما قد عرفت تقريرها وجوابها _ أو قاعده الطهاره _ وقد علمت الردّ عليها _ أو استصحابها _ فقد مضت شبهتهما فلا نعيد .

وبالجملة لا نسلم دعوى كون حرمه المخالفه القطعيه ولا وجوب الموافقه القطعيه محققه وثابته ، بل الحقّ الحرى بالتصديق عند العقل والوجدان هو وجوب الموافقه القطعيه للتكليف ، إلّا فيما يلزم العسر والخرج ، أو الضرر من

العوارض والعناوين الثانويه ، أو إذا دلّ دليل بالخصوص على عدم وجوب الموافقه القطعيه ، وكفايه الاحتماليه ، كما هو الحال فى أطراف الشبهه الغير المحصوره ، لأحد من الوجهين المذكورين . كما أنّ إشكاله أيضاً على كلام المحقق بما هو لفظه : «بأنّ مورد يقين النجاسه أحدهما لا بعينه ، ومورد الطهاره كلّ منهما معيّناً لا بدلاً ، فاختلف المحلّ ، فلا يتحقّق التعارض ، مع أنّ أصله الطهاره الشرعيه عن المعارض خاليه) انتهى كلامه .» فيالانائين المشتبهين بالنجاسه

فى غير محلّه ، لأنّه من العجب أنّه كيف أخذ اليقين بالنجاسه بالنسبه لما يعلم وقوعها فى البين ، وأتمّيا فى طرف الطهاره فإنّ قاعده الطهاره جاريه فى كلّ واحد من الطرفين ، مع أنّ التعارض لا بدّ أن يلاحظ فى كلّ منهما مع ما هو مسانخه ، وهو أن يقال : كما أنّ المكلف يعلم بوجود النجاسه واقعاً فى أحدهما ، غير معلوم عنده فى واحد معيّن خارجاً بلا رجحان لأحدهما على الآخر ، فكما أنّ مقتضى الشكّ فى خصوص كلّ طرف موجب لجريان قاعده الطهاره فى كلّ منهما ، يوجب وقوع التعارض بينهما بالعرض ، أى مع ملاحظه العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين ، بحيث لو لم يكن هذا العلم موجوداً لجرى الأصل الشرعى بالطهاره فى كلّ واحد بلا- تعارض ويحكم بطهارتهما . كما أنّ هذا العلم الإجمالى موجبٌ لإيجاد التعارض بين الاستصحابين أيضاً ، إذا كانت حالتها السابقيه هى الطهاره أو النجاسه .

فمّا ذكرنا ظهر الجواب عن كلامه الثانى ، من خلوّ الأصل الشرعى الحاكم بالطهاره هنا عن وجود المعارض ، كما هو واضح .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ الموافق للتحقيق ، هو مختار المشهور لو لم نقل بوجود الإجماع ، كما هو كذلك عند المتأخرين من وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهه المحصوره فى العلم الإجمالى ، ولا اختصاص بالمورد فقط ، بل

هو جار في كلّ مورد إلا- فيما يفرضه عنوان يوجب خروجه عن هذا الحكم ، أو يقوم الدليل على جواز ترك الامتثال في أحدهما . والوجه في ذلك هو الشمول الثابت في إطلاق الخطابات الواردة في تلك الموارد لها ، يعنى إطلاق خطاب (اجتنب عنا لنجس) يشمل صورته الشبهه المحصوره ، كما يشمل صورته العلم التفصيلي بالنجس .

لا- يقال : إنه يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه وهو غير جائز ، لأنه لم يحرز في كلّ منهما أنه نجس حتى يشمل الدليل .

لأننا نقول : إنما يلزم ذلك لو أردنا إثبات النجاسه لكلّ واحد من الإنائين ، بأن يقال إنّ كلّ واحد منهما نجس ، فيجب اجتنابه ، فحينئذ يرد عليه الإشكال المذكور ، بخلاف ما لو قلنا بأن مقتضى خطاب (اجتنب عن النجس) بحسب حكم العقل والعقلاء ، هو الاحتراز عن كلّ واحد منهما لتحصيل الاجتناب عن النجس الواقعي في البين ، ولو يعلم إجمالاً بطهاره أحدهما ، وكونه باقياً على حاله من الطهاره .

وبعبارة أخرى : إنه يجب عليه ترتيب آثار النجاسه وأحكامها من الاجتناب والاحتراز ، لا ما يكون اعتباره نجساً واقعاً .

وتظهر الثمره فيما لو نذر على نفسه أنه لو وضع يده على نجس عليه أن يتصدّق ، ففي المقام لو وضع يده على واحد معيّن منهما فقط ، فحينئذ يمكن القول بعدم وجوب العمل بالنذر ، لأنه لم يحرز حينئذ تحقّق وجود الشرط حتى يجب عليه المشروط ، مع أنه لو كان هذا الواحد نجساً واقعاً بمقتضى دليل (اجتنب) كان اللازم عليه في الفرض المذكور وجوب الصدقه . فيالانائين المشتبهين بالنجاسه

ثم لا يخفى حكم العقل أيضاً بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه للتكليف ، كما يحكم بحرمه المخالفه القطعيه للتكليف ، بما قد عرفت بأنّ الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني .

وقد عرفت من جميع ما ذكرناه وحققناه عدم وجود مانع عن تنجز هذين الحكمين من الشرع والعقل ، ودفع كل ما يتوهم مانعيته من الاستصحاب وقاعده الطهاره والبراءه وأمثال ذلك . فظهر أنّ الحكم بالاجتناب فى المقام _ كما عليه جلّ الأصحاب _ هو على وفق مقتضى القاعده . مضافاً إلى ما سيأتى من وجود دليل شرعى بالخصوص فى المقام وغيره ، يوافق ما حققناه ، وهاهنا فروع عديده ينبغى ذكرها لتضمّنها فوائد فقهيّه وهى :

الفرع الأوّل : لا يذهب عليك أنّه بعد الفراغ عن كون وجوب الموافقه القطعيّه واجب عقلاً وشرعاً ، بحسب مقتضى القاعده الأوّليه ، فقد وقع الخلاف بين الأعلام فى أنّه هل يجوز عقلاً وشرعاً تجويز المخالفه الاحتماليه بارتكاب الخلاف فى أحد طرفى العلم الإجمالى ، وجعل الفرد الآخر بدلاً عن الواقع ومورداً للامتنال ، كما عليه الشيخ الأنصارى قدس سره فى «الرساله» والمحقّق النائينى والآملى ، أم لا يجوز كما عليه جماعه أخرى ؟

أقول : برغم أنّ مجال البحث عنه هو الأصول لكن لا بأس بالبحث عنه هنا .

يتبادر إلى ذهنى فعلاً هو عدم وجود محذور عقلى فيه ، لو صرّح الشارع بذلك ، فحينئذٍ لا يخلو الحال من وقوع أحد الأمرين :

إمّا أن يكون ما ارتكبه مصادفاً لما يجوز ، فوقع الامتنال حقيقه فى ترك المخالفه للتكليف الموجود فى البين .

أو يكون بخلافه ، يعنى صادف الواقع من النجس ، أو ترك الواجب وفعل الحرام ، فيما يكون المشتبه هو أحدهما .

فيكون معنى تجويز الشارع هو تخصيص عموم الدليل ، وتقييد إطلاق (اجتنب) لمصلحه موجوده من جهه رفع الشبهه أو إيجاد التسهيل للأئمه وأمثال ذلك ، وهو غير مستنكر ، كما ترى فى مثل أطراف الشبهه الغير المحصوره ، أو ما

يكون أحد الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء ، فيجوز ارتكاب أحد الأطراف مع إمكان مصادفته ، أو في موارد جريان قاعده التجاوز والفراغ مع إمكان أن يكون إجرائهما مستلزماً لترك ما هو الواجب واقعاً ، أو فعل ما هو حرام كذلك ، هذا بحسب الثبوت .

وأما بحسب مقام الإثبات لابدّ من إحراز وجود دليل شرعي بالخصوص ، أو عروض عنوان على أحد الطرفين المستلزم دخوله تحت القاعده المقتضيه لتجويز ترك الامتثال ، كما قد يوجب عروض ذلك العنوان _ مثل الضرر والخرج _ تجويز ترك الامتثال في المعلوم بالتفصيل للأحكام كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في حكم الشبهه المحصوره من حيث مقتضى القاعده من دون اختصاص بمقام دون مقام .

وأما الكلام من جهه وجود الدليل الخاص في المورد ، وهو الماء النجس المشتبه مع الطاهر ، كما في المتن _ وأراد استعماله للشرب أو للطهاره عن الحدث والخبث ؟ فلا إشكال في عدم جوازه بمقتضى القاعده ، إلا أنّ الدليل بالخصوص لكن ورد في الحكم بالتيّم ولزوم إهراقهما ، وهو خبر موثقه سماعه ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل معه إناءان فيهما ماء ، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو ، وليس يقدر على ماء غيره ؟ قال : يهرقهما جميعاً ويتيمّم»^(١).

وخبر موثقه عمّار الساباطي ، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : «سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء ، وقع في أحدهما قدر لا يدري أيّهما هو ، وحضرت الصلاه ، ليس يقدر على ماء غيرهما ؟ قال : يهرقهما جميعاً ويتيمّم»^(٢).

وفي «المعتبر» نسبهما إلى عمل الأصحاب ، بل في «المنتهى» : إنّ الأصحاب

١- وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ ، ١٤ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٢ ، ١٤ .

تلقوا هذين الحديثين بالقبول ، بل يظهر من جميع الفقهاء المعاصرين والمتأخرين الإفتاء على طبق الحديثين بالحكم بالتيّم ، ولعلّه كان لاعتمادهم على هذين الحديثين ، وإلاّ- فإنّ الاحتياط في المقام يقتضى تحصيل الطهاره المائيه فى الجملة ، كما سيظهر لك إن شاء الله .

فظهر من مقتضى هذين الحديثين أنّ الشارع لم يجوّز المخالفه والموافقه الاحتماليه ، وإلاّ لما حكم بالتيّم وجوّر الارتكاب فى أحدهما .

هذا ، ولكنّه يمكن أن يناقش فيه بأنّ الحكم بذلك فى مثل المقام ليس إلاّ من جهه أنّه لو أجاز تحصيل الطهاره بأحدهما ، فمع ذلك لا يمكن القطع بحصول الفراغ اليقيني عمّا هو الواجب ، وهو الصلاه بالنظر إلى مقتضى الأصول الجاريه هنا ، كما سيتبين لك تفصيل البحث فيه .

وكيف كان ، لا- يكون الخبران هاهنا دليلاً- على عدم جواز ارتكاب المشتبهين المحصورين ، من جعل الأوّل للنجس الواقعى واحداً منهما لولا إشكال آخر من لزوم الترجيح بلا مرجح وأمثال ذلك من الأمور التى يمكن إجراؤها فى المقام ، ومضى بحثها .

وحيث بلغ البحث إلى هنا ، لا- بأس بصرف الكلام مفضّلاً فى موضوع الإنائين المشتبهين من جهه الحكم بإراقتهم ، ولزوم بالتيّم كما عليه الفتوى ، وبيان الفروض التى يمكن أن يتصوّر فيها ، بعد الفراغ عن قلّه الماء الموجود فى الإنائين لا كريتته ، كما يؤمى إلى ذلك التعبير بالإناء الظاهر غالباً بما يكون أقلّ من الكرّ ، فحينئذٍ نقول : المسأله مشتمله لوجه شتى :

الوجه الأوّل : أن يفرض جواز استعمال أحدهما لتحصيل الطهاره المائيه عن الحدث ، فهل يمكن الالتزام به من جهه القاعده والأصول ، والحكم بالفراغ عن التكليف بالصلاه المأتى بها بمثل هذه الطهاره ، أم لا بدّ من تحصيل الطهاره

الترابيه ، وعدم جواز الاكتفاء بالمائه فقط ؟

والظاهر _ كما هو الأقوى _ هو الثانى ، لأنّ تحصيل الطهاره عن أحدهما _ مضافاً إلى ما عرفت من الإشكالات الواردة عليه ، من عدم كونه مشتملاً على المرجح ، حتّى يخرج عن محذور الترجيح بلا مرجح ، وعدم جريان استصحاب الطهاره وقاعدتها وأصالة البراه الشرعيه والعقليه ، لما قد علمت من كون جميعها لها ما يعارضها بمثها فى موردها ، ومضافاً إلى الإغماض عمّا سيأتى من احتمال كون الأمر بالإهراق لهما ، الشامل لذلك الإناء أيضاً ، موجب لحرمة استعماله ذاتاً ، كما احتمله بعض ، حتّى يصير النهى المتعلّق بتحصيل الطهاره الحديثه ، المشتمله على قصد القربه حينئذٍ موجباً لبطلانها ، لمنافاته مع قصد القربه ، إذ النهى المتعلّق بالعبادات موجب للفساد _ لا يوجب القطع بالفراغ اليقيني من الأمر المتعلّق للصلاه الواجبه ، لأنّ الماء المشتبّه إذا لم يقدر الحكم بطهارته من جهه الأصول من الاستصحاب وقاعده الطهاره ، فحينئذٍ وإن لم يمكن الحكم بنجاسه البدن أيضاً بتحصيل الطهاره بماء واحد لوجود استصحاب طهاره البدن عن النجاسه المحتملّه بلا تعارض ، إلاّ إنّه لا يمكن تحصيل الفراغ القطعى عن الصلاه ، بل مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالطهاره الحديثه ، وقاعده الاشتغال بالصلاه هو عدم الكفايه ، كما لا يخفى .

فهذا الفرض واضح لا كلام فيه ، ولذلك لم يلتزم به أحد من الفقهاء على ما فحصنا عنه . ويتفرّع عليه أنّه لو توضع من أحدهما لوضوء تجديدى ، كان صحيحاً ، ويجوز له الدخول فى الصلاه مع ذلك ، لعدم القطع بنجاسه بدنه ، بل قد عرفت خلافه بالأصل .

الوجه الثانى: أن يفرض إتيان الطهاره عن كلا المائين ، بأن يتوضّى من كليهما.

فهو أيضاً تارة: بأن يغسل أعضائه بعد التوضؤ بالماء الثانى ابتداءً ، ثمّ التوضؤ بعده .

وأخرى أن لا يفعل ذلك ، بل يتوضأ من كليهما بلا تغسيل .

وقد يتوهم الفرق بينهما : بأنَّ الأوَّل كان وضوءه حاصلًا ، ويجوز له الإتيان بالصلاه ، لأنَّه إذا فرض التوضي بالماء الأوَّل ، وكان نجسًا مثلًا ، فبعد تغسيله ابتداءً بالماء الثاني فقد حصلت الطهاره ، فصار التوضي بالماء الثاني صحيحاً ورافعاً للحدث ، وإن فرض كون الماء الأوَّل طاهراً فقد حصلت الطهاره عن الحدث به ، سواء توضأ بالثاني أو لا .

وعلى كلِّ حال قد حصل له اليقين بتحقق الطهاره ، إمَّا بالماء الأوَّل أو الثاني .

هذا بخلاف ما لو لم يغسل بالماء الثاني ، حيث أنَّه على فرض كون الماء الأوَّل نجسًا ، فإنَّ لازمه نجاسه الأعضاء ، فحينئذٍ لو توضأ بالثاني بلا تغسيل ، يلزم بطلان الوضوء ، فلا يقطع بحصول الطهاره له .

ولكنه فاسد ومنذفع ، لأنَّه قد يفرض هذه المسأله كون النهي الوارد في الخبرين _ المستفاد من الأمر بإهراق الإنائين _ دليلًا على أنَّ التوضؤ منهما كان حراماً ذاتياً ، نظير حرمه صوم العيدين من الفطر والأضحى ، والصلاه للحائض ، وأخرى يستفاد أنَّه كان إرشادياً ، إلا أن يقصد بالعمل التشريع فيحرم له من هذه الحيثيه ، لا أن يكون نفس العمل بذاته حراماً .

فعلى الأوَّل لا إشكال في بطلان كلا وضوئيه ، بلا فرق بين الصورتين ، ولا تحصل له الطهاره من الحدث قطعاً ، حتَّى لو توضأ من أحدهما ، لأنَّه قد فعل حراماً ، فلا يمكن قصد التقرب به ، فلا تصل النوبه إلى ملاحظه حاله بالنسبه إلى العلم الإجمالى بالنجاسه ، فيزيد بناءً على هذا إشكال آخر للوجه الأوَّل _ مضافاً لما قد عرفت من عدم القطع بالفراغ _ هو كون أصل الوضوء باطلٌ حينئذٍ ، من جهه النهي إنَّ كان كلاهما حراماً ، ومحمتم الحرمة والبطلان إنَّ كانت الحرمة مرتبطه بالنجس في البين ، لا استعمال كلِّ واحد منهما .

وإن فرضنا عدم حرمة ذاتاً ، بل دلالة النهى على الإرشاد كما هو الأقوى ، وإن كان ظاهر جملة «يهريقهما» حيث كانت خبريه فى مقام الإنشاء هو الأوّل وقوّاه صاحب «الجواهر» إلاّ أنّه قال بعده ، وإن كان للنظر فيه مجال .

وكيف كان ، فنقول حينئذٍ : لا- فرق بين صورتين من حيث المقصود ، وإن كان يتفاوت بينهما فى الجملة ، كما سيّضح لك إن شاء الله تعالى .

لأنّهُ وإن لم يكن هذا الفرض مثل الصورة الأولى من كون الاستعمال حراماً ذاتاً ، ومن كون أمره دائراً بين الإتيان بالتركرار ، وفعل حرام لتحصيل الواجب ، وهو تحصيل الطهارة المائيه للصلاه ، وبين ترك التكرار والاستعمال حتى يترك فعل الحرام ، إلاّ أنّه يترك الواجب حينئذٍ وهو الإتيان بالطهارة المائيه ، فيدور أمره حينئذٍ بين فعل الحرام أو ترك الواجب ، وحيث أنّ الشارع قد جعل للواجب بدل شرعاً ، وهو الطهارة الترابيه _ بخلاف الحرام _ فحينئذٍ يقدّم ما ليس له بدل على ما له بدل ، فيحكم حينئذٍ بوجوب التيمّم ، ويكون الخبرين واردين على طبق القاعده حينئذٍ ، ولا- فرق فى ذلك بين تغسيل الأعضاء بالماء الثانى أو لا ، كما لا يخفى ، ولا يكون وجه تقدّم ترك الاستعمال أيضاً من باب ترجيح جانب الحرمة على الواجب ، كما توهمه بعض على ما فى «الجواهر» ، بل لما عرفت من الوجه المذكور .

بل كان وجه عدم الفرق فى الصورة الثانيه أيضاً ، هو من جهة أنّه إذا لاقى الماء الثانى بجسمه _ ولو بعنوان التغسيل _ يقطع حينئذٍ بحدوث النجاسه وتحققها فى جسمه أمّا بواسطة الماء الأوّل أو الثانى ، لأنّ التطهير بالماء القليل لا يكون إلاّ بعد انفصال غسالته عن المحلّ ، فقبل ذلك قطع بالنجاسه ، فيشكّك فى رفعها بعد ذلك بالماء الثانى الذى غسّل به ، لإمكان أن يكون هو نجساً دون الأوّل ، فيستصحب النجاسه ، فلا يقطع بمزيل يقينى للنجاسه الخبثيه ، وإن كان القطع بحصول الطهارة

الحدثية هاهنا حاصلًا ، لأنّ الوضوء الصحيح إمّا هو حاصلٌ بواسطة الماء الأوّل إنّ كان طاهرًا ، وإنّ تنجّس بدنه بعد ذلك بالماء الثانى ، أو كان الماء الثانى طاهرًا ، فقد غسّل أعضائه ثمّ توضأ به ، فكان طاهرًا ووضوءه صحيحًا ، وهذا هو وجه الفرق بين صورته التّغسيل ابتداءً وعدمه ، من حيث تحقّق الوضوء بذلك الفرض ، بخلاف ما لو لم يغسل الأعضاء ، إذ بوضوءه بالماء الثانى الطاهر يوجب نجاسه الماء بملاقاته مع نجاسه جسمه لو كان الماء الأوّل نجسًا .

لكن لا- فرق بينهما من جهه المقصود ، وهو عدم إمكان الإتيان بالصلاه بعد التوضؤى ء منهما على كلا التقديرين ، إمّا لعدم حصول الطهاره عن الحدث لو لم يغسل ابتداءً ، وإمّا من جهه فقدان الطهاره عن الخبث ، بمقتضى استصحاب نجاسته المقطوعه الحصول ، والشكّ فى مزيلها ، كما عرفت توضيحها .

لا- يقال : إنّّه إذا فرض حصول الطهاره الحدثيه على فرض التّغسيل بالماء الثانى ، فيكون هذا من الموارد التى يمكن تحصيل الطهاره المائيه فلا يجوز معه التيمّم ، فلم يحكم حينئذٍ بالتيمّم دون الوضوء ؟

لأنّنا نقول : لما قد عرفت من أنّه إذا دار الأمر بين ترك واجب لا بدل له ، وبين ترك واجب آخر له بدل ، فلا إشكال فى تقدّم الثانى على الأوّل ، والمفروض كون المقام من هذا القبيل ، لأنّ ترك الطهاره الحدثيه له بدل وهو التيمّم ، وهذا بخلاف ترك الطهاره الخبيثيه ، حيث لا بدل له فيحكم بتقدّمه عليه ، فيحكم بالتيمّم حفظاً للطهاره عن الخبث ، ومثله الفتوى فى مسأله دوران الأمر فى ماء قليل ، فإنّه لا يكفى إلّا بتحصيل إحدى الطهارتين ، فيحكم باستعماله للطهاره عن الخبث ، ويتيمّم بدل الطهاره المائيه عن الحدث ، ولا يكون ذلك إلّا لما ذكرنا .

وفى «مصباح الهدى» للآملى قدس سره ما يستظهر منه وجه لفرق آخر بين صورتى التّغسيل وعدمه ، وهو : إنّّه لو لم يغسل بالماء الثانى ، لوجب عدم إمكان جريان

استصحاب النجاسه حينئذٍ لوجهين :

الأول : لأنه إنما يجرى فيما إذا كان المستصحب مشكوك البقاء فى المورد ، لا- فيما إذا تردّد بين مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع ، وهاهنا يكون كذلك ، لأنه إن كان الماء الأول نجساً ، فقد قطع بالارتفاع بواسطة استعمال الماء الثانى ، وإن كان الثانى نجساً كان مقطوع البقاء ، فلا يبقى بعدهما زمان يكون فيه المستصحب مشكوك البقاء .

وثانياً : إنه معارض مع استصحاب الطهاره لموضع الوضوء ، لأنه إن كان النجس هو الثانى فيقطع بحصول الطهاره للموضع بواسطة الماء الأول ، وإن كان الأول نجساً فيقطع حصولها بواسطة استعمال الثانى ، لأن المفروض طهارته ، فيظهر بذلك طهاره المواضع وبقائها وعند الشكّ يستصحب الطهاره .

ولكنه يعارض مع استصحاب النجاسه ، فيقول بعده يمكن فرض الكلام فى محلّ يسلم عن كلتا المناقشتين ، مثل فرض صورته حصول التمسيل بالماء الثانى ، فراجع إلى كلامه (١) .

وفى كلامه قدس سره نظر ، فأما عن الأول : فلأن المورد من قبيل القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى ، لأنه بملاقاه يده مع الماء الثانى فى الآن الأول وقبل انفصال الغساله ، يقطع بحصول النجاسه ، مثل القطع بوجود الحيوان فى الدار ، فبعد الانفصال يشكّ فى بقاء النجاسه المتيقّن تحقّقها ، لأنه إن كانت ثابتة بالماء الأول ، فقد ارتفعت قطعاً ، كما يقال هناك إن كان الحيوان هو البقه فقد هلك قطعاً ، وإن كان تحقّقها بالثانيه فقد كانت ثابتة فعلاً قطعاً ، كما يقال هناك إن كان الحيوان هو الفيل كان باقياً فلا إشكال فى جريان استصحاب النجاسه ، فإذا كان

استصحاب بقاء النجاسة فى تلك الحال موجوداً فى صورته التمسيل ، كما قال به الأملى قدس سره ، فى عدم التمسيل بالماء الثانى يكون الحكم ببقاء الاستصحاب للنجاسة أولى ، لأن مجرد الوضوء بالماء القليل الثانى لا يكون مطهراً ، إن كانت الأعضاء نجسه بالماء الأول ، إلا أن يكون بنحو التمسيل ، فهو رجوع إلى الفرض الأول والحال أنه خلاف المفروض ، بل كان الحكم ببقاء النجاسة بالاستصحاب هنا أولى من صورته التمسيل ، لعدم عروض ما يوجب الشك فى زوال النجاسة ، إن تحققت بالماء الأول ، بخلاف صورته التمسيل .

فإشكاله قدس سره فى جريان الاستصحاب فى صورته عدم التمسيل من جهة كون المورد من حيث المستصحب فاقد لوصف الشك فى البقاء ، بل أمر النجاسة دائر بين مقطوع الارتفاع _ إن كان الماء الأول نجساً _ أو مقطوع البقاء _ إن كان الثانى نجساً _ لا يخلو عن إشكال ، لوضوح كونه حينئذٍ نظير القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى كما عرفت توضيحه .

وأما عن الثانى : فلأننا لم نفهم كيف استصحب طهاره مواضع الوضوء وجعله معارضاً مع استصحاب النجاسة؟! لما قد عرفت أنه فى الآين الأول من الملاقاه بالماء الثانى _ سواء كان بالتمسيل أو غيره _ يقطع بحدوث النجاسة للملاقاه بالماء الأول ، أما من جهة عدم ثبوت الطهاره لعدم انفصال الغساله فى التمسيل ، أو دائماً لعدم تمسيل حتى يحتمل طهره بالانفصال ، أو بالماء الثانى ، فكيف جعل أحد طرفى الاحتمال طهاره مواضع الوضوء بواسطه الماء الثانى القليل ، خصوصاً فى صورته عدم التمسيل كما هو المفروض من كلامه .

فثبت أن استصحاب النجاسة يجرى بلا معارض ، كما أنه قد ثبت مما ذكرنا ، أن استصحاب النجاسة فى صورته عدم التمسيل أولى من صورته التمسيل ، لعدم وجود ما يزيل النجاسة فى الأول ، بخلاف الثانى وهو التمسيل وإن كان

مشكوكاً ، للشك في نجاسه ماءه وطهارته .

ثم إنه قدس سره نقل عن بعض المحققين الذين عاصروهم قولهم بإمكان القطع بزوال النجاسه ، بأن المكلف إذا فعل غسلين أو وضوئين ، فقد قطع بزوال النجاسه الحاصله من ملاقاته مع المائين ، وذلك أنه إذا توضأ بالماء الأول ، ثم غسله بالماء الثاني وتوضأ ، فهنا يوجب الحكم ببقاء النجاسه من جهه جريان الاستصحاب ، ثم بعد التوضىء بالماء يغسل يده بالماء الأول ، فحينئذ يقطع بزوال النجاسه الحاصله إقياً عن الماء الأول فترتفع بالتغسيل بالماء الثاني ، أو الحاصله من الماء الثاني فترتفع بالماء الأول عند التغسيل .

واحتمال حدوث النجاسه ثانيه بواسطه احتمال نجاسه الماء الأول ، وإن كان موجوداً ، لكنه مدفوع لأنه مجرد شك ، فالمرجع حينئذ هو قاعده الطهاره .

هذا ، وأجيب عنه بما لا يخلو عن قوه ، بأن النجاسه السابقه المقطوعه الحدوث ، المرده بين الماء الثاني قد زال بعد ذلك ، أى بعد حصول التغسيل بانفصال الماء الأول عن محل اليد ، لأن النجاسه المستصحبه كانت باقيه إلى حين ملاقاته المحل للماء الأول وقبل انفصال الغساله ، فلا يأتى هذا الحكم المستفاد من الاستصحاب بعد حصول التغسيل قطعاً ، لكن النجاسه المقطوعه الحاصله والحادثه حين ملاقاته اليد مع الماء الأول ، المرده بين كون الماء الثاني نجساً أو هذا الماء ، لم يقطع بزواله بعد التغسيل ، لعدم العلم بطهاره هذا الماء ، فيستصحب بقاء هذه النجاسه ، فلا مزيل له حينئذ ، كما لا يخفى ، فتأمل حتى لا يشتبه عليك الأمر .

الثالث من الوجوه : هو أن فرض فرض التوضىء من كلا الإنائين ، وتغسيل الأعضاء بالماء الثاني والتوضىء بعده ، ثم أداء الصلاه بعد كل وضوء فإنه بعد تحقق الصلاتين يقطع بوقوع صلاه صحيحه مع الطهاره عن الحدث والخبث منه ،

لأنه إما أن يكون الماء الأول طاهراً ، فقد صَلَّى به . أو الثانى فقد تطهر به أولاً ثم توضأ وصلى ، ويكون قد أتى بطهاره حادثه عن كليهما وصلى ، فلا إشكال فى حصول الاحتياط بذلك . ولأجل ذلك فقد أفتى بعض _ كالأملى _ بهذا الوجه ، مع التيمم أيضاً من جهه مراعاة الاحتياط .

هذا وإن كان الأمر كذلك فى صوره الإمكان ، وكفايه الماء للتغسيل لا مطلقاً ، كما قد يتفق بما لا يقدر ذلك ، وأمره دائر بين الوضوئين بهما فقط وبين تركهما والتيمم ، إلا أنه يبقى حكم استصحاب النجاسه المقطوعه ، حال ملاقه الماء الثانى باليد قبل الانفصال ، لو قلنا بنجاسته كذلك ، فيستصحب بعد تمام الغسل ، لأنه يشك فى طهاره الماء الثانى وعدمها ، فاستصحاب النجاسه يحكم بها ظاهراً ، فصلاته الثانيه يكون قد أتى بها مع هذه النجاسه التى كانت مقتضيه لذلك الأصل ، وإن كان فى نفس الأمر والواقع يعلم إجمالاً بفراغ ذمته ، وهذا نظير الصلاه إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة ، حيث أن مقتضى أصله عدم كون هذه الجهه بخصوصها قبله ، عدم صحه إتيان الصلاه إلى جهتها ، إلا أنه بعد الإتيان بها إلى الجهات الأربع يقطع بوقوع الصلاه ، إما إلى عين القبلة أو إلى جهتها فى أقل من مقدار ربع الدائره ، فيقطع بحصول الفراغ .

هذا ، فعليه يمكن القول بأن استصحاب النجاسه يوجب عدم جواز الإتيان بالصلاه فى غير المورد من الصلاه اليوميّه ، فلعل الإمام عليه السلام لاحظ مشكله المصلّى من إمكان عدم تحصيل الماء لتحصيل الطهاره عن الخبث ، حكم بالتيمم . مضافاً إلى أن الحكم بالتفصيل فى النجاسه ، بين الصلاه الثانيه فى المقام _ من جواز الإتيان بها _ وبين الصلاه الآتيه _ من عدم جواز الإتيان بها _ لا يخلو عن بُعد ، لعدم قائل بمثل هذا التفصيل فى النجاسه . فالأولى بعد كون مقتضى القاعده هو الاجتناب عن كلا الإنائين _ كما هو مقتضى دلالة الخبرين المقبولين _

هو الحكم بكفايه التيمم ، ورفع اليد عن استعمالهما ، كما عليه الأصحاب ، والله تعالى هو العالم بحقائق الأمور .

هذا كله في حكم الصلاة مع الطهاره عن الحدث .

الفرع الثانى : وهو فى غيرها من الأكل والشرب ، من لزوم الطهاره عن الخبث فقط ، فلا- إشكال فى كون مقتضى الأصل والقاعده ، هو الاجتناب عن كليهما ، لأنّ قوله : «اجتنب عن النجس» يقتضى تركهما ، كما هو ظاهر إطلاق كلام المصنّف أيضاً ، حيث قال أولاً : «وجب الامتناع منهما» ، ثمّ أضاف بعده : «وإن لم يجد غير مائهما تيمم» ، حيث يشمل صورته الشرب وغيره . مع إمكان الاستفاده _ فى الجملة _ من دلالة الخبرين على أنّ الصلاة مع أهميتها ولزوم تحصيل الطهاره عن الحدث لها ، إذا حكم بجواز تركهما _ لو لم نقل بوجوب الترك كما احتمله بعض _ ففى غيرها يكون الجواز بطريق أولى .

نعم ، قد يمكن فرضه فى صورته احتمال وجوب استعمال المائين فى التمسيل ، وذلك إذا كان الماء الثانى كافياً ، كما لو نذر قراءه القرآن مع الطهاره الحديثيه ، فحدث له هذا الحادث ، فلا يبعد حينئذ الحكم بوجوب تحصيل الطهاره ، لأنّه حينئذ قد عرفت أنّه يحصل القطع بالطهاره بالتوضئ بهما مع التمسيل ، إلاّ أنّه يحكم بنجاسه أعضائه ظاهراً بحكم الاستصحاب ، ومعلوم أنّ الطهاره عن النجاسه الخبثيه ليس بشرط فى قراءه القرآن ، وإن كان الإشكال من جهة حصول النجاسه للبدن ظاهراً متحققاً ومانعاً للصلاه الآتية ، إلاّ أنّه ينطبق عليه عنوان الاضطرار حينئذ فى وقته ، فيصلّى معه لو لم يكن قد حان وقت الصلاه ولم يأت بها ، وإلاّ لم يكن الحكم بوجوب التيمم حينئذ بعيد ، لكونه داخلياً تحت إطلاق الخبرين . مع إمكان احتمال القول بجواز التيمم فى صورته الأولى أيضاً ، بدعوى عدم استبعاد القول بإطلاق الحديثين من حيث الملاك

والمناطق ، لمثل وجوب الطهاره عن الحدث لقراءه القرآن ولو عرضاً ، والله العالم .

الفرع الثالث : حكم تطهير النجس بواسطه هذين المائين ، فقد اختلفوا فيه على ثلاثه أقوال :

القول الأول : وهو محتمل «النهايه» للعلامه ، على ما نسبه إليه في «مفتاح الكرامه» ، من تجوز التطهير بواحد منهما ، من غير احتياج إلى التكرار ، من جهه إطلاق دليل : «اغسل ثوبك بالماء من بول ما لا يؤكل لحمه» الذى يشمل لمثل ذلك ، خرج منه خصوص ما علم نجاسته ، وبذلك يرتفع حكم استصحاب بقاء النجاسه .

لكنه مخدوش من جهه عدم وجود إطلاق لتلك الأدله من هذه الجهه ، لأنها فى صدد بيان لزوم التطهير بالماء الطاهر ، فتحصيل هذا القيد لازم . أما جوازه لمطلق المياه ، حتى المشكوك منه فمحل تأمل ، فمقتضى الاستصحاب خلافه كما هو واضح .

القول الثانى : هو تكرار التطهير من كليهما فى صوره الإمكان ، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره ، والعلامه الطباطبائى . لأنه إن كان الماء الأول نجساً فلا يؤثر فى تنجيسه ، لأن المتنجس لا يتنجس ، فالماء الثانى يطهره . وإن كان الماء الأول طاهراً ، فقد حصلت الطهاره عن النجس الأول قطعاً ، أما صيرورته نجساً بالثانى فهو أمر مشكوك فيه ، فمقتضى استصحاب الطهاره المتيقنه الحاصله ، هى الطهاره .

هذا ، لكنه ضعيف أيضاً ، لأنه إن أريد الحكم باستصحاب الطهاره المطلقه ، الكلى مع صرف النظر عن خصوصيته كل طرف ، فهو معارض مع استصحاب النجاسه الكليه المتحققه فى البين قطعاً إما بقاءً للسابقه أو حادثاً بواسطه الماء الثانى .

وإن أريد استصحاب الطهاره لخصوص كل فرد بواسطه احتمال طهارته ، فهو غير مفيد ، لكونه من قبيل استصحاب حكم الفرد المردد ، فهو غير جار قطعاً .

فلا يبقى هنا إلا اختيار القول الثالث .

القول الثالث : وهو الاجتناب عن كليهما ، لما قد عرفت في باب الطهاره عن الحدث للصلاه ، من جريان استصحاب النجاسه المتيقنه الحاصله حين ملاقيه الماء الثانى قبل الانفصال ، إذا قلنا بنجاسه الماء قبل انفصال الغساله ، وكانت الطهاره مشكوكه الحصول ، نظير استصحاب الحيوان الموجود فى الدار ، كما عرفت تفصيله فلا نعيده . وهذا هو الأقوى ، كما اختاره المحقق الآملى قدس سره .

الفرع الرابع : هو ما لو خرج أحد طرفى العلم الإجمالى عن حكم تنجز التكليف ، إمّا بخروجه عن مورد الابتلاء ، وإمّا بالاضطرار ، فهل يوجب ذلك جواز المخالفه للتكليف فى الطرف الآخر ، الذى لم يبتل به أم لا ؟

وتحديد الحكم فى هذا المقام ، متفرّع على تحديد مورده :

لأنه تارة : يكون الخروج عن مورد الابتلاء ، أو تعلق الاضطرار به قبل تحقق العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما .

وأخرى : يكون الخروج مع تحقق العلم مقارناً له ، بلا تقدم وتأخر .

وثالثه : متأخراً عنه .

والظاهر عدم الإشكال فى جواز ترك التكليف فى الطرف الآخر فى القسمين الأولين ، لأنه لم يتحقق زمان يتنجز العلم الإجمالى فيه لكلا طرفيه حتى يحكم ببقائه . ومن المعلوم أنّ من شروط تأثير العلم الإجمالى فى تنجز التكليف ، هو إمكان البعث أو زجر المكلف نحو التكليف إذا تعلق بأحد الطرفين ، مع أنه من الواضح عدم إمكانه فى الفرضين المذكورين ، إذا كان مورد التكليف خارجاً عن مورد الابتلاء ، أو تعلق به الاضطرار ، فكيف يمكن حينئذٍ تأثير العلم الإجمالى المتحقق بعده فى تأثير التنجيز للتكليف ؟ وهو واضح .

مضافاً إلى أنه يعدّ شكاً فى أصل التكليف بالنسبه إلى الطرف الآخر ، فتجرى فيه أصاله البراءه الشرعيه والعقليه . كما لا إشكال فى تنجز التكليف فى الطرف

الآخر، إذا كان الخروج أو الاضطرار حادثاً بعد العلم الإجمالي، لوضوح أنّ العلم قد تنجّز وأثر فيما قبل ذلك. ومعلوم أنّه ليس عدم الخروج شرطاً في صحّة التكليف شرعاً، وإن كان كذلك عقلاً، وإلاّ- لأمكن القول بإمكان إسقاط حكم العلم الإجمالي عن التأثير بإراقه أحد الإنائين، كما قاله «كشف اللثام» نقضاً وردّاً على بعض العامّة، من تجويز ترك التكليف في الآخر حينئذٍ، وإنّ أشكال عليه صاحب «الجواهر» قدس سره بإمكان الفرق بين الموردین، بما لا يخلو عن مسامحه ومناقشه، لأنّه لا- تفاوت بين صورتی الاختيار في الإراقه وعدمه، من حيث الملاك في سقوط العلم الإجمالي عن التأثير في التنجّز للثاني بعد ذلك كما هو مراد الناقض وإن فرضنا صحّة العقوبه بذلك.

كما لا- فرق بين وجوب الموافقه التكليفية وحرمة المخالفه الاحتماليه، في أطراف الشبهه المحصوره، بين أحد اليومين، فإنّه كما يجب عليه الصوم قبل الإتيان بواحد منهما، فهكذا يجب الإتيان بالآخر إذا أتى بواحد منهما، أي لا يسقط العلم الإجمالي عن مقتضاه بمجرد الإتيان بواحد منهما، كما لا يخفى، ولذلك لم نشاهد مخالفاً من أصحابنا في هذه المسأله - كما نقله صاحب «الجواهر»، ويدلّ على أنّ الحكم كان مقطوعاً به عند الأصحاب.

في ملاقي احد الانائين المشتبهين

الفرع الخامس: لا يذهب عليك أنّ الحكم التكليفي، وهو وجوب الاجتناب عنالنجس، يمكن تعلّقه بكلّ واحد من المشتبهين، من باب المقدمه العلميه لتحصيل الموافقه القطعيه للتكليف الواقعي، فيكون التكليف متوجّهاً ظاهراً إلى كلّ واحد منهما. وهذا بخلاف الحكم الوضعي، وهو النجاسه، فإنّه لا- يمكن تعلّقه بغير ما هو الواقع في البين. فعلى هذا لا يمكن الحكم في الملاقي (بالكسر) لأحد المشتبهين بالنجاسه، لكون النجاسه مشكوكه، ولكن يمكن الحكم بوجوب الاجتناب إن تمّ الدليل عليه. وحينئذٍ لا بأس بصرف الكلام في بيان حكم

الملاقى ، فى أنه هل يحكم بوجوب الاجتناب عنه أم لا ؟ فنقول ومن الله الاستعانه :

لا إشكال ولا خلاف ظاهراً فى وجوب الاجتناب عنه ، إذا فرض ملاقاته لكل واحد من المشتبهين للقطع بملاقاته مع النجس فى البين ، وهو واضح لا خفاء فيه . كما لا إشكال فى نجاسته أيضاً ووجوب الاجتناب عنه ، فيما لو فرض ملاقاه فرد ثالث فى قبالة لاقى مع الطرف الآخر فصار ملاقياً للمشتبهين ، فيجب الاجتناب عنهما ، كما يجب الاجتناب عن المشتبهين الأصليين ، لتحقق العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما قطعاً ، كما فى أصلهما ، بلا فرق فى ذلك بين الوجوه المقصوده الآتية . ولم أجد من خالف فى الحكمين المذكورين . وإنما الكلام والإشكال فيما إذا لاقى أحد طرفى المشتبهين معيّن أو غير معيّن ، فهل يجب الاجتناب عن الملاقى مطلقاً ، _ كما نقل ذلك عن العلامة فى «المنتهى» ، وصحّت نسبته إلى السيد أبو المكارم ابن زهره من استدلاله بقوله تعالى : «وَالرُّجْزَ فَاهُجْرًا» (١) ، وصاحب «الحدائق» كما نقله الشيخ الأنصارى قدس سره _ أو طهارته مطلقاً . ولم أر من صرح بالإطلاق ، وإن أمكن استفادته فى الجملة من صاحب «الجواهر» قدس سره ، ولكن صحّه الاستناد لا تخلو عن تأمل _ أو القول بالتفصيل ، بما سنوضح لك إن شاء الله تعالى ؟ ولا يخفى أنّ لنا هنا أموراً ثلاثة :

الأول : العلم الإجمالى بنجاسه أحد المشتبهين .

والثانى : هو نفس الملاقاه الواقعه مع أحدهما المعين .

والثالث : هو العلم بالملاقاه . فيملاقى احد الانائين المشتبهين

فحينئذ تارة يفرض جميع الوجوه الثلاثه مع وجود الملاقى (بالفتح) ، وأخرى مع فقدّه .

وأما صورته وجود الملقى (بالفتح) ، مع وجود العلم الإجمالي والملاقاه والعلم بها :

فتارةً : يفرض تقدّم العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما على الملاقاه والعلم بها .

وأخرى : يكون العلم الإجمالي مقروناً مع الملاقاه والعلم بها .

وثالثه : يكون العلم الإجمالي متأخراً عنهما ، مع كون متعلّقه أى النجاسه متقدّماً عليهما كما تأتى هذه الصور فى فرض فقدان الملقى أيضاً .

فالآن نفرض ما لو كان الملقى (بالفتح) موجوداً وكان العلم الصورة الأولى : كون النجاسه مقدّمةً على الملاقاه والعلم بها . فهو مورد الكلام والنقض والإبرام ، والبحث عنها تبين حكم وجوه أخرى فى ضمنه ، فنقول :

القائل بوجوب الاجتناب عن الملقى ، تارةً يتمسك بالآيه المذكوره ، ففيه :

أولاً: إنّها تدلّ على وجوب الهجر عن النجس ، لا عن مشكوكه ، فالاستناد بها لمشكوكه يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه ، وهو غير جائز .

وثانياً : إنّها تحكم بوجوب الاجتناب عن النجس ، لا-المتنجس ، لوضوح أنّ الملقى كان متنجساً لا نجساً ، على تقدير ثبوت النجاسه فى الملقى فى الواقع .

وثالثاً : قد عرفت أنّه لا- يمكن إطلاق الحكم الوضعى ، كالنجاسه للمشكوك ، أى لا يكون وصف النجاسه إلّا لما كان فى الواقع نجساً ، نعم يحكم بوجوب الاجتناب تكليفاً ، ويصحّ ولو مع الشكّ ، إذا كان فى أطراف الشبهه المحصوره ، فالآيه غير شامله لما نحن فيه .

وأخرى : يتمسكك بالدلاله الالتزاميه بأن يقول : إنّ دليل وجوب الاجتناب أو ما يحكم بالنجاسه إنّما يشمل بالمطابقه لخصوص النجس ، إلّا أنّه يشمل بدلاله الالتزام والسرايه للمتنجس ، بأنّه لو لاقاه شىء يوجب سرايته وتنجسه فيجب الاجتناب عنه أيضاً .

وفيه : إنه لا- إشكال فى صدق السرايه للملاقى بذلك النجس ، إن كان نجساً فى الواقع ، لكن إثبات أنه متى وجب الاجتناب عن النجس يجب الاجتناب عن متنجسه مشكل جداً ، لإمكان التفكيك بين كون النجس واجب الاجتناب دون المتنجس . مضافاً إلى ما عرفت من عدم إمكان الحكم بالنجاسه حتى للملاقى المشكوك ، حتى يوجب القطع بالسرايه ، وإن وجدت السرايه على تقدير كون نجاسه الملاقى .

وثالثه : قد يتمسك لإثبات وجوب الاجتناب عن الملاقى بواسطة العلم الإجمالى ، بكون أحدهما نجساً يفيد وجوب الاجتناب عنهما ، فيلزم وجوب الاجتناب عن ملاقيهما أيضاً ، ولو كان فى طرف واحد . فعليه قد يتمشى فى الحكم بوجوب تحصيل الموافقه القطعيه للتكليف فى أطراف الشبهه المحصوره ، بما ذهب إليه الشيخ الأنصارى قدس سره ، ووافقه على ذلك المحقق الخوئى فى أصل الدليل من كون الملاك فى الحكم بالتنجيز ووجوب الموافقه هو تحقيق التعارض بين الأصول الجاربه فى الأطراف وتساقطهما ، فلا محيص إلا من الاحتياط والاجتناب عن كلا الطرفين .

أو يتمشى بمسلك المحقق الخراسانى قدس سره فى «الكفايه» من كون الملاك فى وجوب الاجتناب هو عليه العلم الإجمالى بذلك ، بلا- فرق بين كون الأصول الجاربه فى الأطراف ، ساقطه بالتعارض ، أو لا ، لأن العلم الإجمالى بالاجتناب لا يمكن الجمع بينه وبين الترخيص فى الاستعمال للطرفين أو أحدهما ، لحصول التناقض بذلك .

فعلى المسلك الأول ، لابد أن يقال فى المورد بطهاره الملاقى ، وعدم وجوب الاجتناب عنه ، لأن الأصول الجاربه من استصحاب الطهاره أو استصحاب النجاسه _ فيما كانت حالتها السابقه معلومه _ طهاره أو نجاسه _ أو قاعده

الطهاره أو البراءه فى كل واحد من الطرفين من الملاقى وصاحبه ، متعارضه فى تساقطان . وحيث كان الشك فى نجاسه الملاقى وعدمها مسبباً عن الشك سببى الملاقاه للنجاسه ، فبعد تساقط الأصول الجاربه فى السبب _ وهو الملاقى _ بواسطه التعارض ، يبقى الأصل الجارى فى المسبب _ وهو الملاقى من استصحاب الطهاره أو قاعدتها _ سالمًا من المعارض ومجارياً ، فيحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه .

ولا يفرق الشيخ قدس سره ومن تبعه كصاحب «مصباح الفقيه» وغيره ، بين صورته تقدم العلم الإجمالى بالنجاسه على الملاقاه ، والعلم بها ، أو تقارنه ، أو كون العلم بالنجاسه بصورته الكاشف متأخرًا عن الملاقاه ، والمنكشف هو النجاسه كان متقدمًا ، وإلا لو كان المنكشف وهو النجاسه أيضاً متأخره عن الملاقاه لما استلزم نجاسه الملاقى قطعاً ، لكون الملاقى حين الملاقاه كان طاهرًا ، كما هو واضح .

نعم ذهب الشيخ قدس سره ومن تبعه _ بناءً على مسلكه بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى ، فيما إذا فرض كون الملاقى حين تحقق العلم بالنجاسه لأحد الإنائين مثلاً مفقوداً ، فحينئذ يتحقق العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى ، أو الطرف الآخر ، فعليه يجب الاجتناب عن الملاقى ، كما يجب الاجتناب عن الطرف الآخر ، لوقوع المعارضه بين الأصول الجاربه فى الملاقى مع الأصول الجاربه فى الطرف الآخر ، فلا محيص إلا عن الاجتناب عن كليهما ، فيما إذا فرض حدوث أصل النجاسه المشكوكه قبل الملاقاه ، ولكن علمه بذلك كان بعد فقدان الملاقى .

وأما على مسلك المحقق الخراسانى قدس سره والمسلك الثانى ، حيث أنه يقول بعليه للعلم الإجمالى للتنجز ، فإنه فرض للمسأله أنحاء ثلاثه فى صورته وجود الملاقى .

لأنه تارة يحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى وصاحبه دون الملاقى ، وهذا

فيما إذا كان العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى (بالفتح) مع صاحبه متقدماً على العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى أو الطرف الآخر ، وبما أنّ العلم الإجمالي لا- يتنجز إلا- إذا أمكن الحكم بتنجز كل واحد من طرفيه لو كان التكليف فيه ، بخلاف ما لو كان في مورد وكان المعلوم في ذلك الطرف ، فإنه لا يمكن الحكم بالتنجز ، ولو بلحاظ وجود التنجز بالعلم الإجمالي الآخر ، كما في المقام ، لأنّ الطرف الآخر قد تنجز الحكم فيه من جهه كونه طرفاً للعلم الإجمالي للنجاسه ، أو الملاقى (بالفتح) ، فلا يمكن أن يقع متعلقاً للعلم الإجمالي الثانى الموجود بينه وبين الملاقى (بالكسر) ، فحيث لا يتنجز العلم بالنسبه إليه ، يلزم جريان استصحاب الطهاره أو قاعدتها لو لم يكن الاستصحاب موجوداً وجارياً فى الملاقى بلا- إشكال فيحكم بطهارته ، لأنّ نجاسته كانت مستحدثه ، وليست هى النجاسه الموجوده فى الملاقى حتى يقال إنّهما واحد .

وأخرى : يحكم بوجوب الاجتناب من الملاقى (بالكسر) والطرف الآخر دون الملاقى . وهو فيما لو فرض تقدّم حدوث العلم الإجمالي بنجاسه الملاقى _ وهو اليد مثلاً _ التى قد لاقت مع ماء الإناء أو الطرف الآخر _ وهو ماء الإناء الذى يكون طرفاً للملاقى _ على حدوث علم إجمالي بين نجاسه أحد الإنائين ، المسمى أحدهما بالملاقى والآخر بالطرف ، فننقل هذا الكلام بعينه هاهنا _ عكساً _ أى بالنسبه إلى الملاقى ، إذ الطرف الآخر قد تنجز العلم بالنسبه إليه بواسطة العلم الإجمالي الواقع بينه وبين الملاقى ، فلا يمكن تعلّق التنجز بواسطة العلم الإجمالي بينه وبين الملاقى ، فيصير استصحاب الطهاره أو قاعدتها جاريه فى الملاقى بلا معارض ، كما لا يخفى .

وثالثه : الحكم بوجوب الاجتناب عن الثلاثه ، وهو فيما لو تقارن حدوث العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما مع العلم بالملاقاه .

فإنه حينئذٍ يتعلّق العلم في طرف بالملاقى والملاقى كليهما ، وفي طرف آخر بصاحب الملاقى وهو الطرف الآخر ، ولذلك يجب الاجتناب عنها .

هذا حاصل كلام المحقّق الخراساني قدس سره .

لكن يرد عليه : أنه إذا كانت النجاسة المتعلّقة بالملاقى متولّدة عن نجاسة الملاقى ، فلا فرق في ذلك بين كون العلم متعلّقاً بهما معاً أو متعاقباً ، لأنّ نجاسة الشيء الثاني متأخّره عن الشيء الأول ، فحينئذٍ يكون الأصل الجارى في الملاقى معارضاً مع الأصل الجارى في الطرف الآخر . وقد عرفت أنّ العلم الإجمالي لا ينافى ترخيص الشارع لأحد الطرفين ، لو كان قد ورد فيه دليلاً ، فالشيء المشتبه ملاقاته للمتنجّس ، الجارى فيه الأصل غير المعارض ، يكون الترخيص فيه جائزاً بطريق أولى . فحيث كان العلم الإجمالي بالنجاسة لأحدهما بحسب التكليف مقدّماً رتبةً على العلم الإجمالي المتولّد منه _ وهو العلم الإجمالي المتعلّق بالملاقى والطرف الآخر _ وإن كان متأخراً زماناً ، بأن تحقّق العلم بنجاسة الملاقى والطرف الآخر أولاً ، ثم علم بنجاسة أحدهما ، وعلم أنّ نجاسة الملاقى _ لو حدثت _ يكون من جهة نجاسة الملاقى وبسبب الملاقاه .

ولذلك يحكم بتقدّم مقتضى ذلك العلم الإجمالي المتقدّم ، على ما يقتضيه العلم الإجمالي الثاني رتبةً ، المتقدّم زماناً ، فيصير ذلك أيضاً مثل الصورة الأولى من الأنحاء الثلاثة التي ذكرها . فإذا كان الأمر في هذه الصورة كذلك ، ففي التقارن يكون بطريق أولى .

والسرّ في ذلك أنّ الملاك في التقدّم والتأخّر ، إنّما يكون هو الواقع المنكشف من النجاسة في العلم الإجمالي المتقدّم رتبةً ، والملاقاه في العلم الإجمالي المتأخّر رتبةً والمتقدّم زماناً ، فما ذهب إليه المحقّق الخراساني غير وجيه عندنا . كما أنّ ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري قدس سره من التفصيل في الاجتناب عن الملاقى

وعدمه من صورته بقاء الملاقي وصاحبه ، وتحقق العلم الإجمالي بالنجاسة والملاقاه _ حيث لا يجب الاحتراز عنه _ وبين ما لو كانت الملاقاه قبل العلم الإجمالي بالنجاسة ، ثم فقد الملاقي ، ثم علم بنجاسه أحدهما من الملاقي المفقود وصاحبه ، حيث يجب الاجتناب عن الملاقي حينئذٍ وصاحب الملاقي ، لا يخلو عن إشكال وتأمل . لأنّ الثابت في علم الأصول أنّ الاستصحاب أو الأصول والقواعد الشرعيّه ، مثل قاعده الطهاره والحليّه ، إذا كانت لها أثر في بقاء المستصحب ، أو الشيء المتعلق لتلك القاعده ، يكون كافياً في صحّتها وجواز إجرائها ، وإن لم يكن لهما أثر في الحدوث ، هذا أولاً .

في ما لو اشتبه أحد الانائين المشتبهين مع اناء ثالث

وثانياً : لا- يحتاج لترتب أثر الأصل من بقاء مورد الأصل ، بل لو تلف محلّه ، وكان لجريان الأصل في ذلك التلف أثراً شرعياً ، فحينئذٍ يصحّ جريان الأصل ، ويترتب عليه أثره ، كما لو فرض العلم بملاقاه يده لشيء ، أو توضعاً من ماء إناء من دون التفتات إلى حاله من الطهاره والنجاسه ثم بعد إراقته شكّ في طهارته ونجاسته ، وكان للماء حاله متيقّنه وهي الطهاره ، فلا إشكال في إجراء الاستصحاب فيه والحكم بترتيب أثره حينئذٍ وهو عدم لزوم إعاده الوضوء ، وطهاره الأعضاء وأمثال ذلك . وهكذا الحكم في المقام ، لأنّ أثر إجراء الأصل من الطهاره استصحاباً أو القاعده أو لبراءه ، هو تحقق التعارض في مورد مع الأصل الجارى في قبالة من الطرف الآخر ، فيوجب التساقط ، فيكون أثر الحكم بطهاره ملاقيه بواسطه أصله الجارى فيه بلا معارض ، كما لا يخفى .

فظهر حينئذٍ وجود أثر للمستصحب والأصل وهو البقاء ، وهذا كاف في صحّته .

نعم ، قد أفتى السيّد محمّد رضا الكلبيكاني في حاشيته على «العروه» ، وبعض آخر بلزوم الاجتناب عن الملاقي إن كان الملاقي محكوماً بالنجاسه بالاستصحاب لمعلوميّته حالته السابقه بالنجاسه . ولعلّه ظنّ أنّ أثر

الاستصحاب ، وإن كان هو نجاسه ماء الإناء _ المسمى بالملاقى الساقط بالمعارضه _ إلا- أنّ سقوط أثره بالمعارضه فى خصوص مجراه مثلاً لا يوجب عدم ترتب أثره الآخر الذى لا معارض له ، وهو نجاسه الملاقى ، ولذلك حكم بنجاسه الملاقى فى هذا المورد .

ولكن يمكن الجواب عنه : بأنّ الحكم بنجاسه الملاقى يكون من آثار الأصل الجارى فيه ، فإذا كان الأصل جارياً وبقياً فيه ، فللحكم ببقاء أثره وجه .

وأما إذا لم يجر الأصل فيه بواسطة المعارضه ، كما إذا لم يكن فى مورده أصل أصلاً ، فلا وجه لترتيب أثره الذى هو فرع لنفس الأصل . فالأقوى عندنا بحسب القاعدة ، طهاره الملاقى فى جميع الصور ، كما هو ظاهر إطلاق صاحب «الجواهر» وبعض آخر ، وإن كان الحكم بالاجتناب عن الملاقى احتياطاً فى الصورتين المذكورتين _ أحدهما ما فى كلام الشيخ من فقدان الملاقى ، وثانيهما ما فى كلام الكلبيكانى من استصحاب نجاسه الملاقى _ لا يخلو عن قوه ، والله العالم بحقائق الأمور .

الفرع السادس : لو اشتبه أحد المشتبهين من الإنائين مع إناء ثالث ، فهل يجب الاجتناب عن الثالث كما يجب عنهما أم لا ؟ فعلى القول بعدم التعدى عن مورد النص ، يكون وجوب الاجتناب عن الثالث مبيّناً على أنّ وجوب الاجتناب عن المتنّجس المشتبه ، يكون كوجوب الاجتناب عن النجس المشتبهه واجباً ، بمعنى أنّه يجب الاجتناب عنه لما يشترط فيه الطهاره ،

النهى المستفاد من الأمر بالاراقه تحريمى ذاتى أو تشريعى؟

لكنّه لا يخلو عن تأمل ، كما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره .

وأما على القول بالتعدى _ كما هو الحقّ ، لما قد عرفت موافقته للقاعده ، ومن تنجز العلم الإجمالى على جميع الأطراف ، ما لم يبلغ مرتبه الشبهه الغير المحصوره _ فلا إشكال فى وجوب الاجتناب عنه أيضاً ، كما يجب عن

الآخرين ، فيتيمّم عند الانحصار ، كما لا يخفى .

الفرع السابع : لو اشتبه الإنائين بالإطلاق والإضافه ، فلا إشكال فى لزوم تحصيل الطهاره عن الحدث بهما ، لحصول القطع بها حينئذٍ ، لأنّ أحدهما لا إشكال فى كونه مطلقاً ، ووجوب التمييز فى كونه بعينه مطلقاً غير لازم .

كما لا إشكال فى حصول الطهاره عن الخبث إذا تطهر بالماء القليل متعاقباً ومتدافعاً ، ولا يحتاج حينئذٍ إلى أن يتيمّم أصلاً ، إلاّ على القول بلزوم التعيّن ، فحيث لا يمكن فيتعلّق التكليف بالتيمّم .

لكنه ضعيف جداً ، ومن هنا يظهر حكم ما لو أراق ماء أحد الإنائين فى هذا الفرض ، فحينئذٍ لا يجوز الاكتفاء بالتوضىء بالماء الباقي ، المشكوك كونه مطلقاً أو مضافاً ، لأنّ استصحاب بقاء الحدث بعد التوضىء ، يوجب الحكم بوجوب التيمّم أيضاً ، للقطع بكونه مخاطباً بأحد الخطابين من الطهاره المائيه أو الترابيه ، فيجب وجوباً بالعلم الإجمالى .

فما ذكره صاحب «المدارك» من عدم الوجه فى الجمع بين الطهارتين ، لأنّه إنّ كان الشرط كون الماء معلوم الإطلاق ، حتّى يجوز التوضىء ، فلازمه عدم جواز الوضوء ، بل يتيمّم حينئذٍ فقط . وإن كان المشروط هو عدم كونه معلوم الإضافه ، فلازمه جواز التوضؤ فى المورد .

لا- يخلو عن إشكال ، لأنه يحتمل أن يكون الشرط هو إطلاق الماء واقعاً ، فهذا الاحتمال يوجب الحكم بالتوضىء ، وحيث أنّ الاكتفاء به لا- يوجب القطع بالطهاره ، فلذلك يجب التيمّم أيضاً جمعاً بين الخطابين المحتملين بالعلم الإجمالى . كما يظهر الجواب عن كلام المحقّق الخوئى ، من الحكم بوجوب التيمّم فقط ، بمقتضى استصحاب بقاء الحدث فى صورته التوضىء ، لما قد عرفت من أنّ الاستصحاب يجرى فى طرف التيمّم أيضاً .

الفرع الثامن : هل النهى الوارد المستفاد من أمر الإمام عليه السلام بالإراقة هو نهى تحريمى ذاتى أو تشريعى ؟

وبعبارة أخرى : هل وجوب الإراقة وجوب تعبدى صرف ، أو يكون وجوبها كناية عن ترك الاستعمال ، أو أنه وجوب شرطى ، أى يجب الإراقة للتيّم وبدونه لا يقطع بوظيفته ، لاحتمال كونه واجد الماء ، فلا يكتفى بالتيّم حينئذٍ ؟

الظاهر كون الوجوب على النحو الثانى ، وإن كان الثالث أيضاً لا يخلو عن قوّه ، لو لم يعارضه رجحان شىء آخر ، من اضطرار لزوم الماء لرفع العطش وغيره.

فى ملاك المحصور و غير المحصور

ولكن الحكم بالوجوب لا يخلو عن إشكال ، فما ذهب إليه من الوجوب كما عن «المقنعه» و«النهايه» والصدوقين ، لا يخلو عن كلام .

ثم لا يذهب عليك أنه على القول بالحرمة الذاتيه ، تكون نتيجتها عدم صحّح الطهاره من الحدث ، لعدم تمشّى قصد القربه منه لو أتى بواحد منهما . نعم ، تصحّح الطهاره عن الخبث مع الإثم ، لكونه حراماً ، كما تصحّح الطهاره عن الحدث لو أتى بواحد منهما أو كليهما نسياناً أو اعتقاداً بالطهاره ، فإنه تتحقّق الطهاره ، لولا سائر الإشكالات السابقه التى قد ذكرناها مفصّلاً فلا نُعيد .

هذا ، بخلاف ما لو قلنا بالحرمة التشريعيه ، فإنه حينئذٍ لا يكون الإشكال فى الطهاره من الحدث والخبث ، إلا ما عرفت سابقاً من مقتضيات الأصول .

والأقوى عندنا عدم كونه حراماً ذاتياً ، بل لو حرم كان تشريعياً ، ولا يوجب فساد العمل ، لأنّ الحرمة تكون باعتبار انطباقه خارجاً على ذلك العمل ، وهو واضح لا خفاء فيه ، لا أن يكون نفس العمل حراماً حتّى يوجب فساده .

الفرع التاسع : ما قيل فى الفروع السابقه إنّما يكون فى المشتبه الذى كان محصوراً ، حيث كان العلم الإجمالى فيه منجزاً ، فلو فرض المشتبه فى غير المحصور ، فلا يجب الاجتناب عنه ، ولا يتنجز العلم الإجمالى بواسطه وجود

بعض الموانع من العسر والحرَج في بعض الموارد ، أو الخروج عن موضع الابتلاء في بعض آخر وأمثال ذلك .

وحيث كان حكم وجوب الاجتناب عن النجس المشتبه وعدمه دائراً مدار تشخيص المحصور وغيره ، فلا بأس بالإشارة إلى وجوه متصوّره في معناه خارجاً ، والأقوال الموجودة فيها بعد وضوح مفهوماها .

والحقّ _ كما عليه المحقّق الآملي وجماعه أخرى من الفقهاء _ أنّ مرجع تشخيصه هو العرف ، فكلّ ما صدق عندهم أنّه محصور ، فيحكم فيه بالاجتناب قطعاً ، كما لا يجب الاجتناب عنه فيما لو ثبت عندهم أنّه غير محصور .

أمّا لو شكّ في بعض المصاديق أنّه معدود في الشبهات المحصوره أو عدمها ، فالظاهر هو الوجوب أيضاً ، وذلك بمقتضى العلم الإجمالي ، والشكّ في حصول الموانع ، والأصل عدمها .

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في معناه ، هو الأقوى إنّ كان كلامه غير ما ذكرنا ، لاحتمال أن يكون متّحداً بما قلنا _ كما قيل _ وهو كون الملاك في غير المحصور ، أن يكون احتمال وجود الحرام أو النجس في الأفراد ضعيفاً عند العقلاء بحيث لا يعتنون به ، فالمحصور هو ما كان بخلاف ذلك .

فهنا خمسة أقوال لا بأس بالإشارة إليها وهي :

القول الأول: أنّ المحصور ما كان عدّه وإحصاءه غير مشكل ، بخلاف قرينه وبديله .

وهذا هو الذي يظهر من الشهيد الثاني والميسى وصاحب «المدارك» ، وفي بعض وأضاف بعضهم إلى التعريف قيد المدّة أي يصيب عدّه في مدّة قصيره .

القول الثاني : أنّ غير المحصور ما يؤدّى إلى ترك جميع الأفراد كترك الواجب ، أو ترك عمل نظير ترك الصلاة في الأمكنه المشكوكه ، أو ترك أكل لحم

الشاه لاحتمال كونها أحدها الموطوءه .

وهذا هو الذى يظهر من «كاشف اللثام» ، واستصوبه صاحب «مفتاح الكرامه» .

القول الثالث : أن تكون الكثره بحيث لو أراد المكلف الإتيان بها لم يتمكّن عادةً من إتيانها ، ويكون على نحو بحيث يبقى بعض الأفراد خارجاً عن محلّ الابتلاء ، ولذلك لا ينتجّز عليه العلم .

هذا هو المنقول عن المحقق النائيني قدس سره .

القول الرابع : الإحاله إلى العرف ، إلا أن يكون وجودات كلّ واحد من الأفراد منحازاً ومستقلاً عن الآخر ، بأن يكون على نحو يمكن الجمع بينهما نظير قطره بجوار القطرات ، وحبّه من الحنطه بجنب أطنان من الحنطه ، حيث يكون محصوراً حينئذٍ .

فى تعريف الماء المضاف و أقسامه

هذا هو المنقول عن المحقق الشيخ ضياء الدين العراقى .

القول الخامس : أنّه إذا كانت الأطراف والأفراد على نحو لا يمكن ملاحظتها إلاّ تحت عنوان إجمالى مثل (شاه قريه) أو (شياه هذا الراعى) واشتبه فى حرمه أحدها فهو غير محصور ، وأمّا إذا لم يكن كذلك بل يمكن ملاحظته على نحو غير مجمل فهو معدود فى المحصور .

هذا هو الذى ذكره صاحب «مصباح الفقيه» مستفيداً من صاحب «الحدائق» قدس سره .

هذه هى الأقوال التى وجدناها بعد الفحص فى مظانها ، وقد عرفت أنّ الأقوى ما ذكرناه .

وهذا تمام الكلام فى الشبهه المحصوره فيما يقتضيه المقام ، وسيأتى تتمّه له فيما ناسب طرحه إن شاء الله تعالى .

الثانى : فى المضاف

وهو كل ماء اعتصر من جسم ، أو مزج به مزجاً يسلبه إطلاق الاسم (١).

الماء المضاف وأحكامه

(١) ولا يخفى عليك أنّ المصنّف رحمه الله لم يدخل الماء المقطر المتصاعد فى المضاف ، ولعلّه أدرجه فى المطلق ، وإن كان من الماء المضاف كما ورد إذا صعد وصار مقطراً .

لكنّه بعيد جداً ، إذ لا يساعده دليله المذكور فى ذيل كلامه بقوله : «فى المزج ما يسلبه إطلاق الاسم» ، لوضوح أنّه لا خصوصيته فى المزج ، لصحّه إطلاق صحّه السلب .

فى ما لو شكّ فيصدق الاطلاق و الاضافه

ومن الواضح عرفاً عدم صحّه إطلاق الماء بلا قيد على الماء المقطر _ بلا إشكال _ ولا على المتبدّل بالتقطير ظاهراً ، وإن سلّم المحقّق الخوئى على ما فى «التنقيح» صحّه إطلاق الماء على الثانى ، وتأمل المحقّق الآملى قدس سره فى «مصباحه» ، وحكم بالاحتياط .

كما أشكل وتأمل الحكيم قدس سره فى «المستمسك» فى إطلاق عدم صحّه الانطباق مطلقاً وفى جميع الأفراد .

ولعلّ المصنّف أراد إدخاله تحت أفراد المضاف ، كما يشعر بذلك ما عرفت من ذيل كلامه .

وكيف كان لا إشكال فى كون الماء المضاف على أقسام ثلاثه :

القسم الأوّل : المعتصر من الأجسام ، وهو الفرد المجازى من لفظ الماء ، لأنّ إطلاق الماء عليه لا يكون إلا من جهه المشابهه المخصوصه لا مطلق التشابه ، ولذلك لا يطلق لفظ (الماء) على الدهن والدبس المائعين .

كما يكون كذلك مجازاً فى القسم الثانى منها وهو المتقطر منه ، لوضوح أنّ

صَحَّه إطلاقه عليه ، كان بواسطة علاقه ما كان أو يكون أو ما يؤل إليه ، من جهة أنه سوف يصير مشابهاً للماء المطلق ، بحيث كان انطباق إطلاق الماء المطلق عليه أشدّ من القسم الأول ، ولذلك ترى ذهاب بعض الفقهاء إليه .

وأما القسم الثالث : وهو الماء الممتزج بالشيء ، الذى كان إطلاق الماء عليه حقيقه ، لوجود أجزاء الماء فيه واقعاً ، حتّى بعد المزج كماء الملح وماء التراب ونظائرهما .

فثبت ممّا ذكرنا أمور ثلاثه :

الأمر الأوّل : إطلاق الماء على الأقسام الثلاثه يكون من باب الإطلاق الحقيقى أو المجازى ، لا من باب الاشتراك اللفظى ، _ كما يظهر عن بعض على حسب ما نقله الآملى فى «مصباحه» .

فالمقسم فى كلام الفقهاء ، بأنّ الماء على قسمين : مطلق ومضاف ، يكون المراد هو الأعمّ من الحقيقه والمجاز ، كما لا يخفى على المتأمّل _ .

ولا على الاشتراك المعنوى ، كما يظهر من الحلّى فى «دليل العروه» فارجع .

الأمر الثانى : إنّ الملاك فى صحّحه إطلاق الماء ، هل من جهة كون صحّحه إطلاق استعمال الماء عليه بلا قيد _ كما فى «مصباح الفقيه» للهمدانى قدس سره _ أو من جهة عدم صحّحه سلب اسم الماء المطلق عنه ، كما هو موجود فى كلام كثير من الفقهاء ؟

الأمر الثالث : أنّ الماء المقطر أيضاً يعدّ عند العرف من أقسام المضاف ، وذلك من جهة صحّحه إطلاق اسم ماء المطلق عليه ، ولكنّه أخفى من غيره .

فدعوى كونه من الماء المطلق _ كما عن الخوئى _ لا يخلو عن إشكال ، سيما قبل تقطيره بالماء المقطر .

ثمّ لو شككنا فى مورد من جهة صدق الإطلاق والانطباق ، فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى الأصول العمليّه من الموضوعيّة والحكميّة ، لأنّه لو كان له حاله سابقه

من الإضافة أو الإطلاق ، فتستصحب تلك الحاله إلى أن يعلم الخلاف .

يعنى لو كان مطلقاً فاختلط بالتراب ، إلى أن صار مشكوكاً ، فالمرجع حينئذٍ استصحاب إطلاقه .

فى حكم الماء المضاف

كما أنه لو كان وحلاً ، فاختلط بالماء المطلق ، إلى أن صار مشكوكاً ، فالمرجع استصحاب حالته السابقه .

هذا إذا لم تكن الشبهه مفهوميّه ، وإلا لا يجوز ، لأنه يعدّ حينئذٍ نظير التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه ، لأنّ المفهوم المرّد يكون نظير الفرد المرّد ، لا يجوز التمسك بإطلاقه اللفظى المستفاد من ذلك المفهوم ، وهكذا فى استصحابه ، بل المرجع حينئذٍ هو الرجوع إلى الاستصحاب الحكمى ، أو سائر الأصول الجاربه فى المورد من البراءه والاشتغال .

كما أنها تكون المرجع فى كلّ مورد ليس فيه أصل موضوعى ، ولو من جهه عدم العلم بالحاله السابقه للشىء المشكوك ، وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه .

هذا إذا كان منشأ الشكّ من جهه صدق العرفى للمشكوك ، بأنّه يكون من قبيل الماء المطلق أو الماء ؟ كما هو الملاك فى التشخيص لا- أمر آخر من الكثره والقله فى الخليط ، بأنّه إذا كان الخليط كثيراً أو أكثر من الماء فهو مضاف وإلا مطلق ، ومع التساوى يحكم بجواز الاستعمال للتطهير ، كما عن الشيخ الطوسى قدس سره فى «المبسوط» ، أو المنع والاحتياط كما عن القاضى ، تمسكاً بقاعده الاحتياط .

لما قد عرفت بأنّ المعيار فى التشخيص هو العرف ، كما هو كذلك فيما لو فرض اختلاطه بمسلوب الصفات من الماء المضاف ، من دون ضروره لفرض كونه واجداً للصفات ، كما يظهر عن العلامة قدس سره .

بل قد صرّح بلزوم ملاحظه الحدّ الوسط من الصفات ، لا حالته السابقه قبل السلب ، لأنه لا دليل على ما ادّعاه ، ولم يأت بشىء يستفاد منه ذلك ، كما ذكره

وهو طاهر ، لكن لا يزيل حدثاً إجماعاً ، ولا خبثاً على الأظهر (١).

الشيخ الأنصارى قدس سره فى «طهارته» .

والحاله الأخرى هى العدول عنه ، ولا يحتاج إلى مزيد بيان .

(١) وما ذكرناه فى البحث السابق يشتمل على ثلاث حالات ومسائل :

أحدها : طهاره نفسه ، أى يعدّ المضاف طاهراً ، هذا إذا كان المضاف إليه طاهراً ، لوضوح نجاسته فى غيره ، نظير الماء المتخذ من لحم الكلب أو من الشئ المنتجس ، فيكفى فى ثبوت طهارته قاعده الطهاره ، لقوله عليه السلام : «كلّ شئ نظيف حتى تعلم أنه قدر» (١) ، فى حديث مصدق بن صدقه عن عمّار ، واستصحاب الطهاره ، لطهارته قبل ذلك فيستصحب .

فى عدم رافعيه الماء المضاف للحدث

مضافاً إلى دلالة الأصل الأولى وهو الطهاره فى غير ما ثبت نجاسته بالدليل ، لاسيّما إن قيل بكون النجاسه أمراً عارضياً والطهاره تعدّ رفعها ، فالمسأله واضحه لا تحتاج إلى دليل ، بعد قيام الإجماع عليها .

ثانيها : كون المضاف غير رافع للحدث الأصغر والأكبر ، وما فى حكمهما من الأحداث الموجهه لاستحباب التوضئ والاعتسال ، كالسلس والمستحاضه .

بل ولا يكفى لما يوجب كمالاً ، لحصول الطهاره بعد الطهاره ، نظير الوضوء على الوضوء ، وأمثال ذلك ، بلا فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار .

والمسأله إجماعيه ولا خلاف فيها ، إلا عن الصدوقين ، بل قد نسب للكاشانى فى الوضوء وغسل الجنابه فى خصوص ماء الورد ، بلا فرق بين الحالتين المذكورتين ، خلافاً لابن أبى عقيل المعروف بالعُماني حيث أجاز التوضئ بماء

الورد وماء الزعفران فى خصوص حاله الاضطرار ، وإن كان لا يبعد احتمال أن يكون ذكره لماء الورد والزعفران من باب المثال كما فى «التنقيح» .

فقد استدلوا على عدم رافعيته بأمر :

الأمر الأول : دعوى الإجماع عليه سابقاً ولاحقاً ، خصوصاً من مثل الشيخ بقوله فى ردّ ما استدلوا به : «إنّه خبر شاذ أجمعت العصابه على ترك العمل بظاهره» ، وكفى بذلك موهناً كما فى «المستمسك» .

وإن أشكل عليه لكونه مدركياً ، لا يكشف عن قول الإمام عليه السلام كما فى «التنقيح» ، إلاّ أنّه يوجب الوهن فى الدليل ، لأنّه يفهمنا بعدم ذهاب الكلّ غيرهم إلى العمل بما استدلوا ، كما سيأتى إن شاء الله ، فهو كاف لإثبات المطلوب ولو لم يكن الإجماع بنفسه دليلاً مستقلاً .

مع إمكان الإشكال فى أصل الدعوى هاهنا ، لو لم نقل فى غير هذا المورد .

الأمر الثانى : الآيه الوارده فى التيمّم وهى قوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) .

حيث أنّ لفظ (الماء) إمّا موضوع لخصوص المطلق ، أو يكون منصرفاً إليه ، فحينئذٍ يكون المعنى : ولم تجدوا ماءً مطلقاً فيجب التيمّم ، سواء كان المضاف موجوداً أو لا ، فيستفاد من الحصر عدم كفايته .

وقد يتمسك بقوله تعالى : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» ، باعتبار أنّ الغسل لا يكون إلاّ بالماء المطلق ، لكنّه مخدوش بأنّ إطلاق الغسل لغير الماء من سائر المايعات كالنفط والبنزين فى زماننا هذا شائع ، وإن كان انصرافه البدوى مختصّ بالماء المطلق ، فالاستدلال بآيه التيمّم هو الأولى .

١- سورة النساء : آيه ٤٣ ، سورة المائدة : آيه ٦ .

الأمر الثالث : بالسنة ، وهي الأخبار الواردة الناهية عن التوضئ باللبن ، حتى في حال الضروره ، ففي غيره يكون بطريق أولى ، وهو خبر أبي بصير ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل يكون معه اللبّن أيتوضأ منها للصلاه ؟ قال : لا ، إنّما هو الماء والصعيد» (١) .

وخبر عبدالله بن المغيرة ، عن أحدهما عليه السلام : «قال : إذا كان الرجل لا يقدر على الماء وهو يقدر على اللبّن ، فلا يتوضأ باللبن ، إنّما هو الماء أو التيمّم» الحديث (٢) .

وقد استدللّ بها بوجهين : فيعدم رافعيه الماء المضاف للحدث

أحدهما : يكون اللبّن من أفراد المضاف ، فإذا لم يجز التوضئ منه حتى في حال الضروره ، فغيره من المضاف أيضاً كذلك .

مضافاً إلى عدم الفرق بينهما وهو مقتضى عدم القول بالفصل إثباتاً ونفياً .

وفيه : أنّ صدق انطباق عنوان المضاف على اللبّن لا يخلو عن تأمل ، إذ هو نظير الدهن واللبس وأمثالهما ، حيث لا يطلق عليها عرفاً ماء مضاف ، بل يفهم من الحديثين عدم جواز التوضئ من تلك المايعات حتى في حال الضروره .

ثانيهما : من ذيل الحديثين ، من كلمه الحصر في التوضئ على الماء والصعيد ، ومن الواضح أنّ لفظ الماء بإطلاقه يراد به الماء المطلق قطعاً ، وضعاً أو انصرافاً ، كما هو الأقوى ، وفاقاً للشيخ الأنصاري في «طهارته» .

كما أنّ إطلاق لفظ الوضوء في حديث عبدالله بن المغيرة ، بلا إضافه كونه للصلاه ، يوجب عدم جواز التوضئ بأيّ قسم من أقسام الوضوء ، سواء كان لرفع الحدث ، أو للاستباحه ، أو لتحصيل المرتبه والكمال ، فيكون ذكر الصلاه في خبر أبي بصير من باب ذكر الفرد الأجلّ .

١- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المضاف ،، الحديث ١ _ ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الماء المضاف ،، الحديث ١ _ ٢ .

ومن هنا يفهم عدم جواز الاغتسال أيضاً ، مضافاً إلى أنّ كلمه (التيمّم) الواردة في آيه الوضوء (١) واردة في ذيل كلّ من الوضوء والغسل ، وقد علق بلفظ الفاء ، بقوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» ، على الوضوء والغسل كليهما ، بقوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» ، وقوله تعالى : «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» ، فلا- يبعد أن يفهم من ذيل الحديثين اشتراكهما في هذه الحثيّة ، من عدم تحقّقهما إلاّ بالماء والتراب .

كما أنّ القول بعدم الفصل أيضاً قد يكون متممّاً للاستدلال ، لأنّه لم يشاهد من أحد من الفقهاء أن فصل بين الجواز وعدمه في الوضوء والغسل ، إلاّ ما عرفت من الصدوقين ، والمحدث الكاشاني على نقل المحقّق الآملي ، ولكنّه خلاف ما نسبه الآخرون إليهم من عدم التفصيل بينهما ، بل يحكمون بالجواز بماء الورد في كليهما ، كما ذكرناه في أوّل البحث .

مع إمكان دعوى الأولويّة القطعيّة بحسب الظاهر ، ببيان أنّ رفع الحدث الأصغر إذا لم يجز إلاّ بالماء والتراب دون اللبن وأمثاله ، فالحدث الأكبر يكون بطريق أولى ، وإن كان ذلك لا يكون بقوّه الدليلين السابقين عليه ، فتأمل .

وما ترى من التمسك بقوله تعالى : «وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (٢) والأخبار المشتملة على كفايه الماء للغسل ونظائره _ كما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره وناقش فيهما _ لا يخلو عن مناقشه ، لأنّ الظاهر عدم كون هذه الأدلّة في مقام إفهام هذه العناوين ، بل المقصود فيها ، وفي كلّ واحد منها ، غير ما أردناه في المقام .

١- سورة المائدة : الآية ٦ .

٢- سورة الفرقان: آيه ٤٨ .

فتأمل حتّى يظهر لك الحال وصدق المقال ، بعون الله القادر المتعال .

الأمر الرابع : يمكن الاستدلال بالاستصحاب ، وقاعده الشكّ في الشرط ، كما في «الجواهر» .

بيان ذلك : أنّه لو فرض عدم وجود دليل إطلاقي يمكن التمسك به للجواز ، فحينئذٍ بعد تحصيل الطهاره مع أحد أفراد مياه المضاف ، يشكّ في أنّ الحدث المقطوع الوجود من الأصغر والأكبر هل ارتفع بواسطه ذلك الوضوء والغسل أم لا ؟ فيعدم رافعيه الماء المضاف للخبث

فالاستصحاب يحكم بالبقاء .

كما أنّ مقتضى دليل الشرطيّه ، في أدلّه اشتراط تحصيل الطهاره للصلاه ، تقتضى تحصيل القطع ولو بالحجّه الشرعيّه ، لوجود الشرط عند إرادته دخول الصلاه ، فمع الشكّ في تحصيله _ كما في المقام _ لا يحصل القطع بالفراغ من التكليف المتوجّه للصلاه مثلاً ، وهو واضح .

فمع تماميّه هذه الأدلّه ، لا يبقى للذهاب إلى ما اختاره الصدوقان والكاشاني وجه ، إلاّ ملاحظه وجود خبر ، وهو الذي رواه سهل بن زياد ، عن محمّد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي الحسن الكاظم عليه السلام ، قال : «قلت له : الرجل يغتسل بماء الورد ويتوضّأ به للصلاه ؟ قال : لا بأس بذلك» (١) .

ولكن لا يعتمد عليه من جهات :

أولاً : بما ذكره الشيخ قدس سره في «التهذيب» بأنّه خبر شاذ وإن تكرر وروده في الكتب والأصول ، فإنّما أصله عن يونس عن أبي الحسن عليه السلام ولم يروه غيره ، وقد أجمعت العصابه على ترك العمل بظاهره ، انتهى .

بل قال على ما نقله صاحب «وسائل الشيعه» عنه : يحتمل أن يكون المراد من

١- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

ماء الورد هو الماء الذى وقع فيه الورد ، فإنّ ذلك يسمّى بماء ورد ، وإن لم يكن معتصراً منه ، انتهى كلامه .

أو يكون المراد هو الورد (بالكسر) أى الماء الذى يدخل فيه الدواب ، فيصير ذلك مظنّه للسؤال ، فهل يجوز التوضىء والاغتسال منه أم لا-؟ وهذه المحامل أحسن وأوجه من الحمل على التقيّه ، أو الحمل على خلاف ظاهر لفظ الوضوء من كونه للتنظيف وأمثال ذلك كما توهم .

مضافاً إلى ضعف الحديث من حيث السند بسهل بن زياد الآدمى .

كما أنّ يونس بن يعقوب الذى عدّه الشيخ الطوسى من أصحاب الكاظم عليه السلام فهو واقفى وقيل إنّه فطحى ، كما فى «جامع الرواه» .

فمع هذه الإيرادات كيف تطمئن النفس للفتوى على طبقه ؟

فما ذكره المشهور قوياً جداً .

وأما عدم الفرق بين الاضطرار وغيره ، للإطلاق الموجود فى الأدلّه ، خصوصاً مع المنع عند عدم القدره الوارد فى خبرى أبى بصير وعبدالله بن المغيره .

فما ذهب إليه العمانى قدس سره من التجويز فى حال الضروره ، بلحاظ مقتضى قاعده الميسور لا يخلو عن إشكال ، كما أنّ التمسك بالخبر الوارد فى الوضوء بماء النيذ عن عبدالله بن المغيره (١) متروك ومؤول ، كما سيأتى .

ثالثهما : فى أنّ الماء المضاف لا يرفع به الخبث ، كما هو الأظهر عند المصنّف قدس سره وثابت عند المشهور شهره عظيمه كادت تبلغ حدّ الإجماع ، كما فى «الجواهر» ، بل يمكن دعوى الإجماع عليه أيضاً لما ثبت من أنّه لا يضرّ بالإجماع المخالف المعلوم النسب ، وهنا من هذا القبيل ، لعدم وجود مخالف فى

١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

المسألة إلا- المفيد والسيد المرتضى وصاحب «المفاتيح» وهو المحدث الكاشاني على احتمال ، لأنه يقول : بأن التطهير غير موقوف على الغسل بالماء ، بل يتحقق بنفس إزاله النجاسه فى غير ما ثبت من الدليل لزوم غسله ، نظير الثياب والبدن ، وأما غيرها من الأجسام الصيقلية كالزجاج وغيره تكون طهارته بزوال عين نجاسته ، كما هو الحال فى نجاسه ظاهر أبدان الحيوانات والبواطن كالأنف والفم والأذن .

فعلية يكون هذا على خلاف مسلك الشيخ المفيد قدس سره والسيد المرتضى قدس سره ، ولذلك قال الشيخ كاشف الغطاء فى «شرح القواعد» بأنه قد أتى بفتوى غريبه مما لم يفت بذلك أحد .

فى ما يمكن أن استدلّ به لجواز التهير بالمضاف

فعلى مسلكه لا يكون التطهير منحصرًا فقط بالماء المطلق والمضاف ، بل يكون بالأعمّ منهما ومن إزاله العين ، بأى وجه اتفق .

هذا ، بخلاف كلام العَلَمين فإنّهما يقولان بلزوم الغسل ، إلاّ أنّه مطلق ، فيشمل الماء المضاف ، بل مطلق المايعات .

نعم ، لو قيل فى وجه كلامهما أنّهما أرادا بأنّ الملا-ك فى التطهير هى مجرّد الإزاله ، فهى تحصل بالمضاف وسائر المايعات أيضاً ، فلازمه انطباق قولهما مع قول المحدث الكاشانى قدس سره .

وكيف كان ، فنبتدى أولاً بذكر أدلّتهم على الجواز ، ثمّ نتعرّض لكلام المشهور إن شاء الله ، فنقول :

قد ادّعى السيد قدس سره قيام الإجماع على دعواه ، مع أنّه لم نشاهد من أحد إلاّ ممّن عرفت موافقته .

هذا نظير دعوى شيخنا المفيد قدس سره ، وجود روايات من الأئمّه عليهم السلام بذلك ، ولهذا أورد عليه المحقّق فى «المعتبر» وطالبه بروايه صحيحه وصريحه دالّه على ذلك .

أما إجماع السيد ، فقد قيل في حقه بكون المراد من الإجماع ، هو أنّ الحكم بالجواز كان مطابقاً للأصل والقاعده أى البراءة .

توضيح ذلك : أنّ الشيء إذا لاقى نجساً ، فيلزم تطهيره ، ولا- تحصل الطهاره إلاّ بال غسل أو الإزالة على احتمال ، فحينئذٍ بعد تحقّق الغسل أو الإزالة يشكّ بأنّه هل يكون التكليف أزيد من ذلك _ أى لا بدّ فى الغسل كونه بالماء المطلق _ أو يتحقّق ولو بالمضاف ؟

فالأصل البراءة من الزائد ، وهكذا يقرّر في طرف الإزالة فلا تتكرّر .

كما يمكن إجراء هذا الأصل فى طرف الصلاه من جهه كون الشرط هو مطلق الغسل ، أو الغسل الخاص ، وهو كونه مع الماء ، فمقتضى البراءة عن الشرطيّه كفايه مطلق الغسل .

وهذا الحكم لم يكن من جهه المعنى المتعارف فى ألسنه الفقهاء ، من ذهاب عدد كبير منهم إليه ، كما ذهب إليه السيد قدس سره فى كثير من استعمالاته .

وعلى كلّ حال ، يمكن الاستدلال لما ذهب إليه العَلَمَان بعده أمور :

الأمر الأوّل : الاستدلال بالإطلاقات الوارده فى النجاسات ، من الأمر بال غسل عن النجس ، حيث أنّ الغسل يتحقّق ولو كان بالمضاف ، أو سائر المايعات ولذلك ترى أنّ الناس يغسلون أيديهم بالنفط والبنزين وغيرهما من المزيلات الكيماويّه ، مع عدم كونها مضافاً ، فضلاً عن مثل ماء الجلاب ، لاسيّما إذا فقدت عنه الصفات ، وإطلاقات الغسل تكون بملاحظه العاده .

الأمر الثانى : الآيه الوارده فى القرآن من الحكم بالتطهير فى قوله تعالى : «وَيُتَابِعُكَ فَطَهَّرْ»^(١) وهو مطلقٌ يشمل كلّ ما يزيل النجاسه ، ولو كان المزيل

في الجواب عما يمكن أن يستدل به لجواز التطهير بالمضاف

الأمر الثالث : الأخبار الخاصّة الدالّة على ذلك ، وهي مثل خبر غياث بن إبراهيم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام ، قال : « لا بأس أن يغسل الدم بالبصاق » (١) .

وصحيح حكيم بن حكيم ابن أخي خلّاد الصيرفي :

أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام ، فقال له : أبول فلا أصيب الماء ، وقد أصاب يدي شيء من البول ، فأمسحه بالحائط والتراب ، ثمّ تعرق يدي فأمسح (فأمسّ) به وجهي أو بعض جسدي أو يُصيب ثوبي ؟

قال : لا بأس به (٢) .

حيث يدلّ على إمكان تطهير الشيء المتنجّس بغير الماء مطلق من البصاق والحائط والتراب ، فلو كان الغسل بالماء المطلق لازماً ومعتبراً لما اقتصر على ما ورد ذكره في الحديثين .

الأمر الرابع : هو الإجماع الذي ادّعاه السيّد ، وقد عرفت كونه بمعنى الأصل ، فهو يكون دليلاً على حده ، مضافاً إلى ما نقله صاحب «الجواهر» عن السيّد ، من مشاهدته إزالة النجاسة عن الثوب بغير الماء ، وبأنّه لو كان الأمر كما يقولون ، لوجب المنع من غسل الثوب بماء الكبريت والنفط ، وحيث كان جائزاً علمنا عدم الاشتراط بالعادة ، وأنّ المراد بالغسل ما يتناوله اسمه حقيقه .

هذا جميع ما يمكن أن يستدلّ به تأييداً للسيّد والمفيد .

ولكن جميعها مخدوشه :

١- وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

فأمّا الوجه الأوّل : فإنّ صدق الغسل على غير ما يكون بالماء أمرٌ مقبول عندنا ، كما أشرنا إليه سابقاً ، إلا أنّ هذه الإطلاقات مقيّده بالأخبار الخاصّة الواردة في انحصار الغسل في تطهير النجاسات بالماء ، في غير ما نصّ فيه على حصول التطهير به بخصوصه ، نظير الأرض والشمس والأحجار ، مثل خبر بريد بن معاوية ، عن أبي جعفر عليه السلام : «إنّه يجزى من الغائط المسح بالأحجار ، ولا يجزى من البول إلا الماء»^(١) .

ومثل الخبر الوارد في الولوغ ، وهو حديث فضل أبي العباس ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ : «أنّه سأله عن الكلب ؟ فقال : رجس نجس لا يتوضّأ بفضله ، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أوّل مرّه ، ثمّ بالماء»^(٢) .

وأمثال ذلك الوارده في الموارد المختلفه ، والتي لو تتبع الفقيه فإنّه يقف على المزيد منها .

مضافاً إلى إمكان دعوى الانصراف في إطلاقات الغسل ، إلى الغسل بالماء ، كما هو مراد كثير من الأخبار ، إذا لم يتخيّر السائل والمخاطب في مورد من الموارد من الأمر بالغسل ، بأنّ المقصود هو الغسل بالماء المطلق أو غيره ، وهو واضح لا خفاء فيه .

وأما الوجه الثاني : فإنّ الأمر بالتطهير مطلق ، إلا أنّه ليس بصدد بيان أنّه بماذا يحصل التطهير حتّى يستفاد ويستنبط من إطلاقه جوازه ، ولو بالإزالة فقط ، بل هو محالٌ إلى ما هو المعين في الشريعة من مواردّها .

هذا ، لو لم نقل بكون المراد من التطهير ، الكنايه عن تطهير النفس عن الرذائل

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب أحكام الخلوه ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ .

النفسانيه والصفات الخبيثه ، ولم نقل بأنّ ما ورد في بعض الأخبار كناية وإشاره إلى تشمير الثياب وتقصيرها عن إطالتها ، حتّى لا تجر على الأرض ، وغيرهما من الاحتمالات البعيده عن مساق الكلام في المقام .

وأما الوجه الثالث : فبأنّ صدق ماء المضاف على مثل البصاق مشكلاً ، حتّى يوجب أن يكون دليلاً للسيد والمفيد .

نعم ، يصحّ ذلك لما ذهب إليه الكاشاني من كفايه زوال العين في التطهير ، هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا صدقه عليه ، فهو يكون في خصوص الدم والبصاق ، وذلك لعلة لوجود خصوصيّة في البواطن ، كما هو الحال في باطن الأنف والأذن ، ولو من جهة رفع الحرج والعسر لو أمر بتطهيره ، فذلك لا يوجب الحكم بوقوع التطهير بالبصاق للدم ولو كان في الخارج .

مضافاً إلى انحصاره لخصوص الدم فقط ، ولا يمكن التعدّي عنه ، ليتعيّن الحصر فيه في خبره الآخر وهو المروى عن غياث ، عن الصادق عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، قال : «لا يغسل بالبصاق (بالزقاق) غير الدم» (١) .

فيكون الدليل حينئذٍ أخصّ من المدّعى ، من حيث البصاقه والدمويه ، لإنحصار الدليل في إثبات خصوص هذين العنوانين لا مطلقاً .

وأما الإشكال في سنده من ناحيه غياث ، بكونه بُتري المذهب وضعيفٌ في روايته غير معمول بها ، كما في «الجواهر» و«المعتبر» و«الحدائق» ، فمخدوش من جهة توثيق النجاشي له ، وهو كاف في وثاقته ، ولو كان بُترياً والبُتريّه فرقه كانت تدعو الناس إلى ولايه عليّ عليه السلام ، ويخلطونها مع ولايه أبي بكر وعمر ، وكانوا يبغضون عثمان وطلحه والزبير كما في «مجمع البحرين» .

١- وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

وأما خبر حكم بن حكيم، فلا إشكال في سنده، وإنما الإشكال في مخالفته لعمل الأصحاب، بل جميع علماء المسلمين، لأن مطهره الأحجار أو التراب للبول والغائط تختص بالمخرجين لا مطلقاً، فلا بد من طرحه أو تأويله، مضافاً إلى أنه لا يدل على تحقق طهاره اليد بالمسح، بل غايته عدم تنجس الوجه بعد مسح اليد على الحائط بملاقاه يده، فهو لو كان معمولاً به، كان من الأدلة الدالة على عدم منجسيه المنتجس.

وأما الوجه الرابع: فإنه مخدوش أيضاً، لوضوح أن المورد ليس من مواضع إجراء البراءة في قيد الزائد من لزوم كون الماء مطلقاً، كما لا تجرى البراءة في مقام الشك في شرطيه التطهير بالماء من الإطلاق، لأن المقام يكون من باب السبب والمسبب، حيث أننا مأمورون بتحصيل الطهاره عن النجاسه للصلاه، فمع فقد الإطلاق، نشك في حصول الشرط _ وهو الطهاره _ فمقتضى القاعده هو الاشتغال لا البراءة.

ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم تماميه أدله من جواز التطهير بالماء المضاف للخبث، فنرجع إلى أدله المشهور، ومما استدلوا به في المقام، قوله تعالى: «وَيُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَكُمْ»^(١)، وما في الآيات من وكلمه الماء الوارده في الآيه يستفاد منها الطهاره، حيث يفهم منها كونه في مقام الامتنان وحصر التطهير بالماء.

مما استدل به أيضا لعدم جواز التطهير بالمضاف

ولا إشكال في كون المراد من الماء هو الماء المطلق، لا المضاف، ولا مطلق المايعات.

لكنه مخدوش، كما عليه في «الجواهر»، بما قد عرفت من سابقاً في قوله

تعالى : «وَتِيَابِكُمْ فَطَهِّرُوا» ، بعدم كون الإطلاق في هذه المطلقات حججه ، لعدم ورودها في مورد الإطلاق من تلك الحيثية ، وأنه لا ينافي ذلك كون الأرض والشمس تعدان أيضاً من المطهّرات .

ومن الأخبار _ مضافاً إلى ما عرفت من الأخبار الدالّة على انصراف مادّة الغسل الموجوده في الأخبار العامّة مثل خبر زراره (وأما البول فإنه لا بدّ من غسله) (١) إلى الغسل بالماء ، لأنّه المتبادر عند العرف _ ورود أخبارٍ في موارد خاصّه تدلّ على لزوم كون التطهير بالماء المطلق فقط دون غيره ، وهى :

خبر بريد بن معاوية ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في حديث : «ولا يجزى من البول إلا الماء» (٢) .

وخبر الفضل أبي العباس ، في حديثٍ : «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الكلب ، فقال : رجس نجس لا يتوضأ بفضله ، واصبب ذلك الماء ، واغسله بالتراب أوّل مرّه ثمّ بالماء» (٣) .

من انحصار الغسل بالماء فقط ، خصوصاً في الأوّل ، ففي غير البول والكلب أيضاً كذلك ، بانضمام عدم القول بالفصل .

والخبر الوارد في الصلاه مع الثوب النجس إذا لم يجد ماءً ، مع أنّه لو أمكن التطهير بغيره فلا بدّ من ذكره عقيب فرضه عدم الوجدان ، وكما في مثل خبر عليّين جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، في حديثٍ قال : «إنّ وجد ماءً اغسله ، وإن لم يجد ماءً صلّى فيه ، ولم يصلّ عرياناً» (٤) .

-
- ١- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١ _ ٦ .
 - ٢- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١ _ ٦ .
 - ٣- وسائل الشيعه : الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ .
 - ٤- وسائل الشيعه : الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ .

ومثله خبر محمّد بن علي الحلبي ، في حديثٍ عن الصادق عليه السلام : «فإذا وجد الماء غسله» (١) .

ومثله خبر عمّار الساباطي عن الصادق عليه السلام في حديثٍ ، قال : «يتمّم ويُصَلّي ، فإذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاة» (٢) .

فبهذه الأخبار الخاصّة ، نقيّد الأخبار المطلقة الأمره بالغسل بصورة الإطلاق ، بلا ذكر لفظ (الماء) فيها ، لو لم نقل ظهور مادّه (الغسل) على الغسل بالماء ، كما عرفت كونه منصرفاً إليه لدى الإطلاق .

فمع وجود هذه الأدلّة ، والشهره العظيمه ، والقاعده والأصل ، لا يبقى للقول بكفايه غير الماء من المايعات المضافه وجه .

بلا- فرق في ذلك بين صورتى الاختبار والاضطرار ، خلافاً لابن أبي عقيل ، حسب ما نُسب إليه هنا أيضاً على ما في «مصباح الهدى» للآملى قدس سره ، وخلافاً لصاحب «الجواهر» وغيره ، حيث ينسبون مخالفه العمّاني في التطهير للحدث لا الخبث كما يتّضح لك بالمراجعه .

وكيف كان ، لعلّ وجه كلامه _ مضافاً إلى ما عرفت من جريان قاعده الميسور ، لأنّه إذا لم يكن الماء مع وصف الإطلاق مقدوراً ، فلا بدّ من الاكتفاء بأقلّه ، وهو أصل الماء ولو كان مضافاً ، ويصدق الغسل والماء على المضاف أيضاً _ دلالة خبر عبدالله بن المغيرة ، عن أحدهما عليه السلام في حديثٍ : «فإن لم يقدر على الماء ، وكان نبيذاً فإني سمعتُ حريزاً يذكر في حديثٍ أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد توضّأ بنبيذ ، ولم يقدر على الماء» (٣) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١ _ ٨ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١ _ ٨ .

هذا ولكنه باطل لوجوه عديده وهى :

فى الجواب عن تفصيل العمانى فى الماء المضاف

أولاً: بدعوى الشيخ إجماع العصابه على عدم جواز الوضوء بالنيبذ .

وثانياً: بالأخبار الكثيره الداله على لزوم وقوع التطهير _ بكلا قسميه _ بالماء المطلق لا مطلقاً .

وثالثاً: بمنع كون قاعده الميسور جاريه هنا ، لأننا ندعى بأن إطلاق لفظ الماء ليس إلا خصوص الماء المطلق لا بصوره التقييد ، أى كون الماء عباره عن أصل الماء والإطلاق قيده الزائد ، حتى يدخل تحت القاعده .

ورابعاً: إمكان وجود التقيّه فى الحديث ، من كيفيه نقل الحديث حيث أسند الإمام روايه الفعل إلى حريز ولم ينقله هو عليه السلام مباشره .

وخامساً: من إمكان أن لا يكون المراد من النيبذ هو المسكر ، لوضوح أنه نجس ، فكيف يمكن التطهير به ، مضافاً إلى عدم صدق المضاف عليه ، كما لا يخفى .

بل المراد هو الماء المطلق الذى توضع فيه تمرات حفظاً عن فساده ، بحيث لا يُخرج الماء عن الإطلاق .

كما يشعر بذلك ، وأن الماء يبقى على إطلاقه برغم وضع التمرات فيه حديث محمد بن على بنالحسين ، قال : «لا بأس بالوضوء بالنيبذ ، لأنّ النبى صلى الله عليه و آله قد توضأ به ، وكان ذلك ماءً قد نبذت فيه تمرات ، وكان صافياً فوقها فتوضأ به» (١) .

ولذلك يجوز شربه والتطهير به ، كما يومئ إلى ذلك خبر الكلبى النسابة حيث فصل بين النيبين ، وأجاز الشرب والتوضىء بالذى كان مطلقاً بخلاف ما كان خمراً ومنتناً ، حيث يقول بأنه حرام لا يجوز شربه ، فراجع الحديث (٢) .

١- وسائل الشيعه : الباب ٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢ من أبواب الماء المضاف .

ويجوز استعماله فيما عدا ذلك ، ومتى لاقته النجاسه نجس قليله وكثيره ، ولم يجز استعماله فى أكل ولا شرب (١).

فثبت أنّ الحقّ مع المشهور فى كلا الموردين ، من الطهاره ، ومن عدم الجواز مع المضاف مطلقاً ، والله العالم بحقائق الأمور .

(١) إذا عرفت من المباحث السابقه طهاره الماء المضاف ، فلا بأس حينئذٍ باستعماله فى غير الطهاره ، يعنى يجوز أكله وشربه وسائر الاستعمالات المترتبه على الأشياء الطاهره .

فى انفعال المضاف بملاقاه النجس

كما لا يجوز استعماله كذلك فيما إذا تنجس بالملاقاه نظير سائر المتنجسات ، كما هو واضح أيضاً ولا كلام فيه .

نعم ، الذى ينبغى أن يبحث فيه أمور ثلاثه ، وهى :

إنّه ينجس بالملاقاه ، ومن دون الفرق بين قليله وكثيره ، وكون الملاقاه بأى صوره وقعت من العالى أو المساوى أو السافل ينجس أو بتفصيل بين الصور .

فالأمر الأوّل : قيام الإجماع عليه منقولاً- بل تحصيلاً لعدم وجدان المخالف ، بل كان هو العمده فى المسأله ، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» ، و«مستند الشيعة» وغيرهما من المستدلّين من المتأخّرين ، ولم يعلم ولم يسمع خلافه من أحد ، مع أنّه لو كان لبان .

كما أنّ مقتضى ميعانيته وسيلائيته ذلك ، إذ به يفرق بين الجوامد والمائعات ، حيث لا ينفعل فى الجوامد إلا ما يلاقيه ، لعدم وجود الرطوبه المستلزمه للسرايه ، بخلاف المائعات حيث تسرى النجاسه إلى جميعها .

فبذلك يظهر إمكان الاستدلال بتنجس المضاف بالملاقاه ، من الأخبار الدالّله على نجاسه المائعات ، ولو لم يصدق عليه عنوان المضاف لوحده الملاك بينهما وهو الميعانيه .

فما يتوهم من تضعيف هذا الاستدلال بكونه مخصوصاً بالمبيعات ، فى غير محلّه .

فحان الأوان لأن نذكر الأدلّه الدالّه على ذلك ، والذى استدللّ به ، أو يمكن أن يستدلّ ، عدّه أخبار دالّه على ذلك بالصراحه أو بالملازمه ، مثل خبر السكونى ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام : «إنّ عليّاً سُئل عن قدر طبخت ، وإذا فى القدر فأره ؟

قال : يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل» (١).

فإنّ المرق وهو المضاف يحكم بنجاسته وذلك لدلاله الحكم بالإهراق وتطهير اللحم .

فى انفعال المضاف بملاقاه النجس

وخبر زكريا بن آدم ، قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت فى قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهرق المرق أو يطعمه أهل الذمّه أو الكلب ، واللحم اغسله واكله» الحديث (٢).

وخبر محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنيه أهل الذمّه والمجوس ؟ فقال : لا تأكلوا فى آنيّهم ، ولا من طعامهم الذى يطبخون ، ولا فى آنيّهم التى يشربون فيها الخمر» (٣).

حيث يدلّ بالملازمه أنّ كلّما تكون فى أوانيهم _ حتّى من المضاف _ ينجس بنجاسه آنيّهم ، وإلّا لما كان للنهى عن الأكل وغيره وجه .

وإطلاق خبر معاويه بن شريح ، عن الصادق عليه السلام فى حديث : «إنّه سُئل عن سؤر الكلب يشرب منه ويتوضأ ؟ قال : لا ، قلت : أليس هو سبع ؟ قال : لا والله إنّّه نجس ، لا والله إنّّه نجس» (٤).

١- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ .

فإنَّ السُّورَ يشمل ما لو كان مضافاً مثل المرق وماء العنب والرمان ، كما لا يخفى .

ومثله خبر الفضل أبي العباس ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهزّه والشاه إلى قوله : فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه . فقال : لا بأس به ، حتّى انتهيت إلى الكلب ، فقال : رجس نجس» الحديث (١) .

وكذلك يستفاد من أخبار سائر المايعات كما عرفت ، وهى مثل خبر عمّار الساباطى ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «سئل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمله وما أشبه ذلك يموت فى البئر والزيت والسمن ؟ قال : كلّ ما ليس له دم فلا بأس» (٢) .

وخبر زراره ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «إذا وقعت الفأره فى السمن فماتت ، فإن كان جامداً فالقها وما يليها ، وكلّ ما بقى ، وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به ، والزيت مثل ذلك» (٣) .

وأما الأمر الثانى : وهو عدم الفرق بين الكثير والقليل ، فدلّله إطلاقات معاهد الإجماعات ، حيث لم يصرح من الفقهاء المتقدّمين بالتفصيل بينهما .

نعم ، قد خطر هذا الإشكال عن بعض المتأخّرين ، بل قد أفتى بعضهم بعدم نجاسه المضاف إذا كان كثيراً ، كما يظهر ذلك من الحكيم قدس سره فى «المستمسك» .

ولكن الإنصاف عدم اطمئنان النفس للحكم بعدم الانفعال ، لو لم نقل خلافه .

أما الدليل المقتضى والمانع كما سلك به الشيخ الأنصارى فيه وفى نظائره ، بأن الميعان والذوبان له اقتضاء للانفعال فى كلّ ما يع من المطلق والمضاف ، وسائر المايعات ، فخرج بواسطه الأدلّه الواردة فى الماء الكثير المطلق إذا كان قدر كثر

١- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .

عن تحت هذه القاعدة حيث حكم بالطهاره فيه ، فيبقى الباقي فيها ومنه المقام .

ولكن قد مضى منّا سابقاً في محلّه عدم تماميّه ذلك ، فراجع .

في انفعال المضاف بملاقاه النجس

وأما بواسطه إطلاق الأخبار السابقه ، من ترك التفصيل في الحكم بالإهراق للمرق ، لاسيما إطلاق صيغه النهي في مثل خبر محمد بن مسلم (١) ، عن الأكل والشرب من آنيه المجوس ، وإن كانت الغلبه في القليل ، إلا أنّ غلبه الأفراد لا توجب الانصراف ، بل الملا-ك هو غلبه استعمال اللفظ في موضوع ، مثلاً- إذا قيل : (أكرم العلماء) فإنّ مجرد كثره الفقهاء من جهه الأفراد لا يوجب الانصراف الذي يمنع عن إفاده وجوب إكرام غيره ، بل تكون أصاله الإطلاق محفوظه .

هذا بخلاف الغلبه في الاستعمال خارجاً ، نظير الصلاه في معنى الهيئه الخاصه من العباده ، حيث أنّه بالغلبه في الاستعمال فيها صارت بمنزله الحقيقه ، بحيث لا يخطر عند ذكر لفظه الصلاه معنى الدعاء في الذهن أصلاً .

فما نحن فيه أيضاً هكذا إذ تكون غالب موارد الاستفاده واستعمالات الأوانى ونظائرها في القليل ، إلا- أنّه لا- يوجب هذا الانصراف عن الأخذ بالإطلاق الذي هو مقتضى كلّ دليل ابتداءً .

مضافاً إلى ظهور خبر زكريا بن آدم (٢) ، حيث صرّح بكون اللحم والمرق كثيراً ، ولا يأبى الكثره أن تبلغ الكثر أو أزيد ، لاسيما لو لاحظنا الطعام الذي يعدّه شيوخ العشائر والزعماء حيث كانوا يعدّون محلاً ويسمونه ب- (المضيف) لاستقبال ضيوفهم ويطبخون الطعام في تواني وقدور كبيره قد تزيد مرقة على الكثر . كما يشاهد من اطّلع على عاداتهم ومفاخرتهم في ذلك .

١- وسائل الشيعه : الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨ .

وأما بواسطة أنّ الحكم بأنّ القليل منفعل دون الكثير ، يعدّ إحاله بأمر مجهول بل غير مقدور ، لعدم معلوميّه المقدار المعين الذى ينفعل ، ثمّ كيف يظهر حصول الانفعال من مقداره فى الكثير ، لأنّه إن قيل بعدم انفعاله أصلاً فهو مخالف للأدله المتقدّمه ، وإن عيّن له حدّ فبكم يكون الحدّ من شبر أو أزيد ؟ وما هو الدليل على هذا المقدار ؟ ففى الكلّ إشكال .

هذا كما فى «التنقيح» .

لكنّه مخدوش ، بأنّ من حكم بعدم الانفعال فى الكثير ، يقول بعدم انفعال جميعه لا فى مقدار منه ، حتّى يقع فى محذور السؤال عن حده .

وما ذكر بأنّه خلاف الأدله السابقه ، فمرجهه إلى كون الدليل هو ما ذكر فى السابق ، فليس هو دليلاً مستقلاً فى المسأله ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، فالحكم بالانفعال فى الكثير لا يخلو عن قوّه ، فحينئذٍ يكون النفط والبتزين فى زماننا هذا من المايعات التى تنفعل بالملاقاه ولو كان ألف كر أو أزيد ، كما عليه السيّد قدس سره فى «العروه» ، والشيخ فى «كتاب الطهاره» ، بل هو ممّا تسالم فيه الأصحاب ، كما فى «الجواهر» ، والله هو العالم .

وأما الأمر الثالث : وهو كون الملاقاه التى توجب الانفعال هل التى من طرف العلوّ أو المساوى أو الأسفل مع الدفع والجريان أو عدمه أم لا ؟

لا إشكال ولا خلاف فى الحكم بالانفعال ، إذا كان التلاقى والاتّصال من طرف العلوّ أو من المساوى .

وإنّما الإشكال يرد فيما إذا كانت الملاقاه فى طرف السافل ، فيما إذا لم يصدق عليه الوحده ، نظير ما إذا كان المايح فى القاروره فوقعت النجاسه من أسفله وكان ثابتاً ، فلا إشكال فى صدق الوحده الموجهه للانفعال بواسطه السرايه .

بل المقصود ما كان للمضاف علوّ على النجس المساوق للدفع أو أقلّ من ذلك

كالتسّم والتسريع ، فهل توجب الملاقاه الانفعال أم لا ؟

فالأقوال فيهما ثلاثه :

في تطهير المضاف المتنّجس

قول : بعدم الانفعال مطلقاً ، أى سواء كان له جريان أم لا ، هذا كما يظهر من «المدارك» و«جامع المقاصد» وغيره من المتأخرين .

وقول : بالتردد ، كما نقله صاحب «المستند» عن فقيه من الفقهاء .

وقول : بالتفصيل فيما إذا كان جارياً فلا يسرى ، ولا ينجس فوقه ، وإلاّ ينجس ، وهذا كما عليه السيّد بحر العلوم والسيّد في «العروه» وكثير من المتأخرين .

وهذا هو الحقّ عندنا ، لوضوح أنّ العرف لا يساعد رأى من يقول بالانفعال للعالي إذا لاقى أسفله النجاسه ، وكان له دفع أيضاً ، إذ الدفع والجريان يمنعان الانفعال عرفاً ، ولهذا لو صبّ الجلاب من إبريق على يد كافر ، فلا وجه للحكم بنجاسه ما فى الآنيه بواسطة تماس أسفل الجلاب مع النجاسه ، لأنّ الدفع والجريان موجبان لرفع السرايه عرفاً ، كما لا يخفى .

فلا- فرق فى ذلك بين كون الدفع من العالي إلى السافل _ كما هو الأغلب _ أو كان بالعكس ، مع قدره خارجيه نظير النافوره إذا لاقى مع النجاسه ، فإنّه لا يوجب انفعال سافله ، لو حده الملاك بينهما ، كما لا يخفى .

تتميم : واعلم أنّ المصنّف قدس سره لم يتعرّض لكيفيّه تطهير المضاف المتنّجس أو مطلق المايعات إذا لم يصدق عليه الإضافه كالدهن والديس واللبن ، فلا بأس بالإشاره إليه وبيان حكمه ، كما ذكره الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين فى المقام .

فالأولى حينئذٍ الإشاره إلى ما فى «العروه» ، قال فى مسأله ٦ : «المضاف النجس يطهر بالتصعيد كما مرّ ، وبالاستهلاك فى الكثر أو الجارى» .

ولا يخفى عليك أنّ ما ذهب إليه ، هو المشهور بين الفقهاء ، ودليلهم على هذا الحكم هو :

الأول : القطع بعدم حصول الامتزاج الحقيقي فى جميع أجزاء الماء مع أجزاء المضاف بتمامها غاية الامتزاج ، فلا بد من الالتزام بأحد الأمرين ، إما القول بطهاره المضاف بذلك فهو المطلوب ، أو نجاسه المعتصم ، وهو مخالف لأدله اعتصام الكثر والجارى .

الثانى : استفاده الطهاره من الأدله الوارده فى وقوع الدم والبول فى الماء ، والحكم بطهارته لو لم تتغير أحد أوصاف الماء الثلاثه ، نظير الأخبار الوارده فى أبواب مختلفه (١) .

إذ من المعلوم أنّ هذه النجاسات توجب إضافه الأجزاء المجاوره لها ولو بنحو يسير ، بل ربما توجب صيوره بعض أجزاء الماء مضافه ، وبرغم ذلك المطلق حكم الشارع بطهارته ، فلا يكون ذلك إلا من جهه الاستهلاك .

الثالث : من جهه انطباق عنوان ماء المطلق مع كثرته عليه ، فإذا صدق عليه مع الامتزاج وتلاشى أجزاء الإضافه ، فلم لا يصدق عليه عنوان الإطلاق ، فيصير حينئذ مثل الماء القليل المنفعل حيث يطهر بملاقاته مع الكثر خصوصاً مع الامتزاج .

واحتمال لزوم كون الامتزاج مع الكثير فى حال صدق الإطلاق على الإضافه قبل الامتزاج ، وهو غير حاصل . فيتطهير المضاف المنتجس

مدفوع ، بأنه خلاف الإجماع على طهاره الماء الممتزج ، ولو لم يصدق عليه فعلاً الماء المطلق ، لأن الأجزاء المتلاشيه فى المطلق محكوم بالطهاره ، ولو لم يصدق عليه الإطلاق ، إلا بعد حصول الامتزاج ، كما ترى كونه كذلك فى مثل النجاسات الوارده فى الماء الكثير المطلق .

١- مثل ما فى باب ٣ وباب ٥ وباب ٩ من أبواب الماء المطلق من وسائل الشيعه، الحديث ٣_٧ وحديث ٦ ، وحديث ١٤ على الترتيب .

مضافاً إلى أنه لا وجه للحكم بالنجاسة ، لأنه إن أُريد به الدليل الوارد بكون الدم الوارد في المضاف مثلاً صار متنجساً بإضافته ، وأنه محكوم بالنجاسة ، فإنه نقول : بأن المفروض زوال ذلك العنوان ، إذ لا يصدق حينئذٍ عليه أنه مضاف أو دم ، فإذا لم يشمله عنوان الدليل ، فلا يبقى لنا للحكم بالنجاسة دليل إلا الاستصحاب ، فهو أيضاً غير جار هنا ، لأنه منوط ببقاء الموضوع ، والمفروض عدم بقاء عرفاً ، وإن كانت أجزاءه باقية بالدقة العقلية ، إلا أن بناء الاستصحاب لا يكون إلا بالبقاء المسامحى العرفي ، كما هو مذكور في محله .

فلو سلّمنا عدم شمول أدله الماء المطلقة الحاكمة بالطهارة على المقام ، وشككنا في طهارته ونجاسته ، فلا إشكال في جريان قاعده الطهارة هاهنا ، فيحكم بالطهارة ، بعد تعارض استصحاب الطهارة للماء المطلق والنجاسة للمضاف وتساقطهما ، وبعد تسليم عدم إمكان الجمع بين الحكمين في ماء واحد ، بلا فرق في ذلك بين أن يكون الماء المتبدّل عن الإضافة إلى الإطلاق متغيّراً بأحد الأوصاف من الرائحة والطعم واللون ، أو لم يتغيّر إن لم نقل _ كما عليه المشهور بنجاسة الماء المتغيّر بأحد أوصاف المتنجس _ .

نعم ، إن قلنا بخروجه عن الاعتصام بهذا التصوّر ، فيلزم الانفعال حينئذٍ ، كما لا يخفى .

كما لا فرق بين حصول الاستهلاك بواسطة الكثر والجارى أو غيرهما من ماء المطر والبثر .

ولعلّ الاقتصار عليهما كان من باب المثال ، كما اعترف به الخوئي في «التنقيح» .

أو كان من جهه كون الغالب في الخارج هو تحقّق الاستهلاك بهما ، وقلّ ما يتفق ، لاسيّما بالأخير ، كما هو واضح ، هذا كلّ ما ذهب إليه المشهور ، خلافاً للشيخ قدس سره في «المبسوط» من الحكم بالطهارة بالاختلاط بالكثير ، مشروطاً بعدم سلب اسم الإطلاق عن المطلق ، وعدم تغيّر أحد أوصافه ، ولزوم كون الكثير

أزيد من الكثر، وفي بعض نسخه: (وإن غيّر أحد أوصافه).

ومنشأ الاختلاف هو اشتراط الزيادة عن الكثر، مع عدم ذكر المشهور لهذا القيد.

كما أنّ التغيّر بأحد الأوصاف إذا كان بوصف المتنجّس لا يؤثر، إذا لم نقل بالنجاسه مع هذا التغيّر، كما هو المشهور المنسوب إليهم على الظاهر، إذ لعله بتغيّره بذلك يخرج عن الإطلاق، فلا يكون مطهراً.

لكنّه غير محتاج إليه، لخروج هذا الفرد بقيد عدم سلب اسم الإطلاق عنه، فمع الاختلاف في النسخ لا ضروره في البحث عنه.

وأما إضافه قيد (زيادته على الكثر)، فالظاهر عدم لزومه، كما لا نقول به في مثل تطهير الماء القليل المتنجّس بالماء، لأنّه إن أُريد بذلك أنّه بعد وقوع المضاف المتنجّس فيه يوجب تنجّس مقدار من الماء بالاتصال والمجاوره معه، فهو أيضاً موجود في الماء القليل المتنجّس، مع أنّه لم يلتزم به أحد من الفقهاء فيه.

وإن أُريد أنّه يصير بالملاقاه مع المضاف مضافاً في بعض الماء، فيخرج عن الكريه فلا يعتصم.

قلنا: بأنّه خلاف الفرض، لأنّا قد فرضنا عدم سلب الاسم عنه، ولا فرق في ذلك بين البعض والكلّ إذ كان قد بلغ حدّ الكثر.

نعم، إذا كان أزيد من الكثر، وعلم بعدم سلب الاسم عن مقدار الكثر _ وإن سلب مقداره _ فلا يقدح في طهارته مطلقاً، حيث أنّ الجميع متفقون عليه.

نعم، والذي ينبغي أن يُنسب إليه مخالفته للمشهور، هو العلامه، حيث ذهب إلى طهاره الماء المضاف، بل مطلق المضاف _ مثل المايعات _ لمطلق الاتّصال مع الكثر، بدون إضافه قيد الاستهلاك، وقد استدلّ تأييداً لكلامه بخبر السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الماء يطهر ولا يطهر»^(١)، ومثله

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

خبر مسعده بن اليسع ، عن عليّ عليه السلام .

وبمرسله الكاهلي ، عن الصادق عليه السلام في حديث : «كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر» (١) .

وقد أُجيب عنهما هذه الأخبار لم تكن في صدد بيان كيفيّة التطهير ، بل هي في مقام مطهره ماء المطر .

مع أنّه يلزم _ لو عمل بإطلاقهما _ الحكم بالطهاره وحصول التطهير بهما كيف اتّفق ، ولو حصل الاتّصال في أحد طرفي جسم الجامد الذي كان مجموعته نجساً بالماء أو المطر ، ولم يصل الماء إلى طرفه الآخر كما في «التنقيح» .

ولكنّه باطل قطعاً ، إذ لم تبدّل الأخبار إلّا - على المراد ، هو التطهير المغروس في الأذهان من حصول الاختلاط الموجب للاستهلاك لا مطلقاً ، كما هو دعوى الخصم .

وبهذا الجواب نردّ على الجزء المرسل الذي استدلّ به العلامة في «المختلف» ، نقلاً عن بعض علماء الشيعة من أنّه كان بالمدينه رجل يدخل إلى أبي جعفر محمّد بن عليّ عليه السلام وكان في طريقه ماء فيه القذاره والجيف ، كان يأمر غلامه بحمل كوز من الماء يغسل به رجله إذا أصابه من ذاك الماء ، فأبصر به يوماً أبو جعفر عليه السلام فقال له : إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلّا طهره ، فلا تعد إلى غسل رجلك ، فلا بأس حينئذ بتوضيح المقال في المقام بعد الاستعانه بالله الملك العلام ، فنقول :

بأنّ البحث تارة يفرض في الماء المضاف المتنجس ، مثل ماء العنب والرمان ونظائرهما .

وأخرى ؛ في مطلق المايعات ، مثل الدهن والعسل والدبس واللبن وأشباهاها .

فأمّا القسم الأوّل ، فله أقسام متعدّده :

١- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ .

قسم : هو ما لو وقع الماء المضاف فى المطلق كان موجبا للاستهلاك فيه ، بحيث يصير الماء كله مطلقاً ، ويصدق عليه ذلك العنوان فعلاً بدون حصول تغير فى الماء بعد ذلك .

وهذا لا إشكال فى طهارته ، وقد عرفت الأدلة الدالة على الطهاره فلا نعيدها .

قسم آخر : وهو عكس ذلك ، بأن صار الماء المطلق بعد وقوع المضاف فيه وقبل استهلاكه فيه ماءً مضافاً ، بحيث يصدق عليه عنوان المضاف فعلاً ، فهو _ لو سلم إمكان حصوله قبل الاستهلاك ، ووصول أجزاء المضاف إلى تمام أجزاء الماء المطلق ، ولو فى الجملة _ محكوم بالنجاسه ، أى يكون جميع الماء محكوماً بها إذا لم يكن بين الملاقاه وتبدله إلى المضاف فصلاً زمنياً ، مع أنه مشكل جداً ، فلازم الإشكال هو الحكم بنجاسه الماء المضاف ، ما دام كونه مضافاً ، وطهاره الماء المطلق ما دام مطلقاً ، إذا قلنا بعدم طهاره الماء المضاف المتصل مع المعتصم قبل الاستهلاك ، كما عليه المشهور ، خلافاً للعلامه حيث يقول بحصول الطهاره بمحض الملاقاه .

فحينئذٍ إذا استهلك ، وصار كل الماء مضافاً ، أو بدون الاستهلاك ، فيوجب نجاسه جميع الماء ، لأنه ما دام الباقي مطلقاً لم يجعل المضاف طاهراً ، حتى يجعل الجميع مضافاً ، بحيث يكون الملقى (بالكسر) للمضاف المتنجس نجساً قطعاً .

ولعله بذلك يستفاد من كلمات الفقهاء نجاسه الجميع فى هذا الفرض ، بدون ذكر هذا التفصيل .

قسم آخر : وهو ثالث الأقسام ، وهو أن يكون الاستهلاك والإضافه للجميع حاصلًا دفعه واحده .

فعن السيد قدس سره فى المسأله السابعه من «العروه» : «وإن حصل الاستهلاك والإضافه دفعه ، لا يخلو الحكم بعدم تنجسه عن وجه ، لكنه مشكل» .

خلافاً للبروجردى قدس سره من الحكم بنجاسه الجميع لو فرض إمكان ذلك .

ولكنه يمتنع حصول ذلك كما اختاره أيضاً الشاهرودى قدس سره فى تعليقه على «العروه» ، والخوئى ، بل أكثر أصحاب التعاليق ، إلا الآملى حيث يختار كلام السيد قدس سره .

والحق هو النجاسه إن فرض الإمكان ، وإلا فإنه أمر مستحيل ، إذ لا يمكن عقلاً أن تصل تمام أجزاء المضاف إلى أجزاء المطلق دفعه واحده حتى يستهلك ، ويصير المجموع مضافاً ، فمع فرض الإمكان _ ووحده زمان وقوع الحادثين وهو الاستهلاك والإضافه ، فإن الملاك فى تطهير المضاف بالاستهلاك فى الماء المطلق ، إنما يكون إذا حصل الاستهلاك والملاقاه بالماء المطلق قبل حصول الإضافه فيه زماناً ، فتقدم الاستهلاك على الإضافه عقلاً ورتبه يكون من باب تقدم العله على المعلول وهو غير مقبول فى الفقه ، لأن مباني الفقاهه مبنيه على المسامحات العرفيه لا على الدقه العقليه ، كما لا يخفى .

ومن جميع ما ذكرنا ظهر حكم قسم الرابع أيضاً : وهو ما لو صار الماء المطلق مضافاً بعد فتره من الملاقاه والاستهلاك ، أى كان حال الاستهلاك وبعده مطلقاً ثم صار بعيد ذلك مضافاً ، فهو طاهر بلا إشكال ، لأنه حال الاستهلاك كان مطلقاً ، فيشمله دليل الإطلاق ، وأدله الاعتصام بلا إشكال .

هذا كله مبنى على كلام المشهور ، من لزوم الاستهلاك فى تطهيره .

وأما على القول الذى ذكره العلامة قدس سره بكفايه الاتصال فى تطهيره ، المؤيد بتلك الأخبار المذكوره ، لاسيما إطلاق مرسله الكاهلى _ الذى كان معمولاً به عند الأصحاب فى محلّه ، الموجب لرفع ضعفه بالإرسال _ الداله على طهاره ما يصيبه المطر ، الشامل بعمومه للماء المضاف قطعاً .

ولا ينافى ذلك ما لو قام دليل على شرطيه شىء لشىء خاص ، مثل العصر فى بعض الأجسام إن اعتبرناه ، حيث يحكم بشأنه ماء المطر للتطهير ، فلو لم ينضم

دليل آخر لإثبات شرط آخر، فيؤثر في فعليته، وإلا يبقى في مرحلة الشأنيه، نظير لزوم التعفير في ولوغ الكلب للإناء، فهذا غير ضار في دلالته وعمومه .

منضماً إلى أن الماء المضاف يكون كالماء المطلق سيئاً، وتوجب السرايه لجميع الماء، ولذلك يحكم بنجاسته جميعاً بمحض ملاقاته جزء منه للنجاسه، فلازم ذلك طهارته أيضاً مع الاتصال بالكر دون حاجه إلى الاستهلاك .

نعم، الاستدلال بحديث «الماء يطهر ولا- يطهر»، تأييداً للعلامه غير تام، حيث لا يكون فيه عمومٌ مثل الحديث السابق، ومن جهه أنه لا- يكون في مقام الإطلاق حتى في مرحله كفيته التطهير فلا- يمكن الاستدلال به، كما لا- يجوز الاستدلال بمرسله العلامه، لأنها فضلاً عن إرساله وعدم انجباره بعمل الأصحاب بخصوصه، فهي من حيث الدلاله أيضاً غير تامه، حيث لا يعلم مقدار المشار إليه من الماء وهل هو بقدر إطلاق قوله: الكر أو أنقص؟

مع إمكان كونه جارياً مثلاً، حيث كان مجملاً من تلك الجبهه فلا يمكن الاستدلال به .

نعم لو ثبت حججه، لأمكن القول بأن إطلاق قوله: «أنه لا يصيب شيئاً إلا طهره»، يشمل جميع أفراد المياه، كما يشمل إطلاق (الشيء) لجميع أقسامه، فكل ما قام الدليل على عدم مطهرته من المياه _ كالماء القليل _ يخرج عن إطلاقه وعمومه فيبقى الباقي تحته، فيشمل جميع ما يكون عاصماً، فيإطلاق لفظ (الشيء) الشامل للمضاف يتم المطلوب .

ولكن قد عرفت الإشكال في سنده، فلا يبقى في المقام على الحكم بطهاره الماء المضاف إلا مرسله الكاهلي ودليل السرايه .

اللهم إلا أن يقال إنه محفوف بالقربينه من العذره والجيفه، لكونه ماءً عاصماً، فلا يشمل القليل، لأنه ينجس بهما .

هذا كله صحيح ، لولا قيام الدليل على عدم قابلية المضاف للتطهير في حال كونه مضافاً متنجساً ، والدليل القائم هو المستفاد من الأخبار الواردة في المرق المتنجس ، من الحكم بالإهراق بدون الإشارة إلى إمكان تطهيره ولو بوقوع المطر عليه مثلاً ، أو مع أنه يمكن أنه كان بالإمكان التنبية على أنه بالاتصال مع الكز يطهر ، مع كونه المقام مقتضياً لذلك ، من جهة المنع عن الإهراق المساوق للإسراف إن كان المفروض تطهيره بذلك ، برغم ذلك نرى أنّ الإمام أمر بالإهراق كما ورد في خبر السكوني ، عن جعفر ، عن أبيه عليه السلام : «إنّ عليّاً عليه السلام سُئِلَ عن قدر طبخت وإذا في القدر فأره ؟ قال : يهرق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل» (١) .

وخبر زكريا بن آدم ، قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطره خمر أو نبيذ مسكر قطرت في قدر فيه لحم كثير ومرق كثير ؟ قال : يهرق المرق أو يطعمه أهل الذمّة أو الكلب ، واللحم اغسله واكله» الحديث (٢) ، وغيرهما من الأخبار الناهية عن استعمال آنيه أهل الذمّة والمجوس وطعامهم ، لنجاستهم ، حيث يفهم فيها الإشعار على الحكم ، كما لا يخفى .

ويؤيد ما ذكرنا ، حكم الإمام بغسل اللحم وأكله ، حيث يكون بلحاظ عدم تحقّق الإسراف ، فلو كان المضاف قابلاً للتطهير ، كان على الإمام عليه السلام البيان لوجود المقتضى والحاجه . فيتطهير غير الماء من المايعات المتنجسه

بل لولا دلالة الأدله السابقه على طهاره المضاف المستهلك في المطلق ، بما قد عرفت بما لا مزيد عليه ، لكان ينبغي القول بعدم تحقّق الطهاره والتطهير في المضاف ومطلقاً ، حتّى مع الاستهلاك ، إلاّ أنّه حيث يكون الاستهلاك بمعنى اعدام

١- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ .

المضاف بحسب عنوان العرف ، فكأنه لا يكون القول بتطهيره كذلك مخالفاً لتلك الأخبار ، كما لا يخفى ، هذا كله فى القسم الأول .

وأما القسم الثانى : وهو سائر المائعات ، كالدهن المتنجس والدبس واللبن ونظائرها ، فهو أيضاً وإن كان مشتركاً مع القسم الأول فى كثير من المباحث السابقه ، إلا أنه يزيد عليه من جهتين :

الجهه الأولى : من جهه عدم تحقق الاستهلاك فى بعض أقسامه كالدهن المتنجس ، لأنه لا يقبل الاستهلاك المعهود فى المضاف فيه ، لأن طبيعه الدهن تقتضى عدم تقبله للماء وأنه لا يذوب فيه ولا يختلط معه وإن غلى بالحراره ، كما هو الحال فى الدهن الموجود فى المرق ، فما كان حاله كذلك ، قد يقال بعدم إمكان تطهيره أصلاً ، فلا محيص فيه إلا الإهراق أو الاستصباح به ، كما أشير إليه فى خبر زراره ، عن أبى جعفر عليه السلام قال : «إذا وقعت الفأره فى السمن فماتت فإن كان جامداً فالقها وما يليها ، وكل ما بقى ، وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به ، والزيت مثل ذلك» (١) .

هذا بخلاف مثل اللبن والدبس ، حيث لا يكونان مثل الدهن ، فيمكن فرض التطهير فيهما ونظائهما بالاستهلاك .

الجهه الثانيه : يقع البحث فى تطهير المايعات وظروفها ، من جهه أنه قد يقال بعدم سرايه النجاسه إلى سائر المواضع البعيده عن النجس ، لعدم تحقق السرايه فى مثل الدهن ،

فى تطهير غير الماء من المايعات المتنجسه

وهذا خلاف الوجدان ، ولذلك ترى صدور الحكم بنجاسه الجميع ، إذا اتصل بعض أطرافه بالنجاسه ، فإذا فرض وجود السرايه للمايعات أيضاً كالماء ،

فلازمه الحكم بطهاره الجميع ، إذا اتصل طرفها مع الكثر ، نظير اتصال الماء القليل بالكثير ، فكيف يحكم بعدم طهارته إلا بالاستهلاك ؟

كما أن مقتضى طهارتها هو طهاره الظروف والأواني الحاويه لها أيضاً ، كما يطهر ظرف الماء القليل المتنجس أيضاً معه .

فما ذكره صاحب «مصباح الهدى» قدس سره بقوله : «إن سلمنا طهاره المظروف المايح بالاتصال الكثير ، ولكن لا يوجب طهاره ظرفها ، فلازمه كون ذلك طهارتها موقوفه على حال اتصالها بالكثير ، فإذا انقطع يصير كله نجساً بواسطه نجاسه ظرفه ، وهو نظير الماء القليل الموجود فى الظرف الذى كان من جلد الميته ، حيث يوجب نجاسه الماء القليل بعد قطع الاتصال عن الكثير ، إلا أن يقيم دليل يدل على حصول طهاره الظرف مع مظروفه ، كما ورد ذلك فى أدوات الغسل فى غسل الميت ، حيث يحكم بالطهاره بالتبع ، ولولا- قيام الدليل على ذلك بالخصوص لأمكن الاعتماد فى ذلك بالأدله العامه كما لا يخفى فى غير محله ، لأنه إذا سلمنا كون الاتصال مطهراً للمايح أيضاً نظير مطهرته للماء القليل ، فكما يطهر المظروف بذلك الاتصال فلا بد من القول بطهاره ظرفه أيضاً ، وإلا- لكان الحكم بالطهاره للمايح لغواً ، لأنه كما أن أجزاء المضاف المتنجس المتصل بالكثير يوجب طهاره بقيه أجزاءه مع كونه مضافاً طاهراً ، فهكذا يكون للظروف أيضاً ، كما يحكم بطهاره ظرف العصير العنبى بواسطه طهاره العصير بالغلان ، وهكذا الخمر إذا صار خلاً ، وكذلك آلات المنزوحات فى البئر ، إن قلنا بنجاسه ماء البئر بالملاقاه للنجاسه» .

ولكن أصل الإشكال هو المستفاد من الأخبار الوارده فى نجاسه المايح من الحكم بالإهراق ، حيث يفهم أنه غير قابل للتطهير ، وإلا لكان المقتضى ذكره ،

ولو مزج طاهره بالمطلق ، اعتبر في رفع الحدث به إطلاق الاسم عليه (١).

وهو كما في خبر زراره ، عن أبي جعفر عليه السلام (١). الذي ورد فيه الحكم بصرفه للاستصباح ، والنهي عن الأكل .

ولا يخفى أنّ الدهن إن كان قابلاً للتطهير ، فيحكم باستعماله للاستصباح الذي يعد بمنزله الإهراق والإتلاف كما لا يخفى .

مضافاً إلى إمكان الاستفادة من فحوى الأدلة الواردة في لزوم إهراق المرق برغم صدق الماء المضاف عليه ، ففيما نحن فيه الذي لا يصدق ذلك ، يكون بطريق أولى .

فهذه الأدلة الواردة في المضاف والمائعات من الحكم بالإهراق والاستصباح ، تكون حاكمه على إطلاق قوله : «كلّ ما يراه المطر فقد طهر» في مرسله الكاهلي ، لأنها ناظرة إلى ذلك قطعاً ، فحكم الفقهاء بتطهيرها بالاستهلاك ، ليس إلا من جهة اعدام صورته النوعية ، فيصير مطلقاً فيما إذا أمكن ، كما في غير الدهن فيحكم بالطهاره .

لكنه تعبير مسامحي ، لأنه ليس موجوداً حتى يقال إنه طاهر ، إذ الطهاره والنجاسه تصدقان فيما كان المحلّ قابلاً لهما فإذا كان المحلّ فاقداً للقابليه فإنّ صدق الحكم لا يكون إلا بالمسامحه العرفيه . والله العالم .

(١) فما دام لم يخرج عن اسم الإطلاق ، يجوز التطهير بالمضاف الطاهر الواقع في المطلق ، بكلا قسميه ، أي الطهاره من الحدث والخبث ، وإن لم يستهلك استهلاكاً حقيقياً ، لما قد عرفت بأنّه عرفي لا عقلي .

في حكم الماء المشمس

١- وسائل الشيعه : الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١ .

ويكره الطهاره بماء أسخن بالشمس فى الآنيه ، وبماء أسخن بالنار فى غسل الأموات (١).

نعم ، قد علمت بأنه يكون فى غير مثل الدهن ، حيث لا يعقل المزج فى أجزاءه ، تتقبل طبيعته الماء فى نفسه ، ولذلك ترى بأن اليد إذا صارت متلطّخه به لا يقبل الماء بل يجمع فى مواضع متعدّده ، وهذا واضح ، ولذا قد أشكل بعض الفقهاء فى الوضوء والاختسال إذا كان البدن قد أصابه الدهن ، لعدم وصول الماء إلى البشره ، إذ هو يكون مانعاً عن الوصول إليها .

(١) هنا مسألتان :

المسأله الأولى : ثبوت كراهه استعمال الماء المسخن بالشمس للطهاره فى الحدث ، كما فى «المعتبر» و«النافع» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» وغيرها من المتأخرين كالسيد فى «العروه» والفقهاء الذين علّقوا على «العروه» ، بل فى «الذخير» أنه مشهور بين الأصحاب .

بل فى «الخلافة» نقل الإجماع على كراهه الوضوء به .

وفى «السرائر» : أنه مكروه فى الطهارتين فحسب .

الفروع المتعلقة بالماء المشمس

والأصل فى ذلك _ مضافاً إلى نقل الإجماع بل وتحصيله لعدم مشاهدته الخلاف عن أحد من المتقدمين والمتأخرين _ هو خبر إبراهيم بن عبد الحميد ، عن أبى الحسن عليه السلام ، قال : «دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشه وقد وضعت قممتهما فى الشمس ، فقال : يا حميراء ما هذا ؟ قالت : اغسل رأسى وجسدى . قال : لا تعودى فإنه يورث البرص» (١) .

والحديث الوارد في «علل الشرائع» عن السكوني ، عن جعفر عليه السلام ، عن أبيه ، عن آبائه ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : الماء الذي تسخنه الشمس ، لا تتوضؤا به ، ولا تغتسلوا به ، ولا تعجنوا به ، فإنه يورث البرص» (١).

وخبر إسماعيل بن أبي زياد ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به ولا تغتسلوا به ولا تعجنوا به ، فإنه يورث البرص» (٢).

والنهي الوارد في هذه الأخبار يحمل على الكراهه لوجود خبر مخالف لذلك ، مثل خبر محمد بن سنان ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «لا بأس بأن يتوضأ الإنسان بالماء الذي يوضع بالشمس» (٣).

فإنه يحكم بعدم البأس في التوضيء به ، فيوجب التصرف في هيئة النهي في تلك الأخبار .

مضافاً إلى التعليل الموجود في الخبرين الأولين ، فيفهم أن الحكمه في ذلك هو إمكان تحقق البرص .

مضافاً إلى الإجماع على عدم الحرمة ، مع ضعف الأخبار الدالة على الكراهه ، فغايتها الكراهه لا الحرمة للتسامح في الأدله .

واحتمال عدم الكراهه بالمره أو بالمرتين ، لإمكان أن يكون قوله (لا تعودى) _ مشدداً _ أى لا تجعلها عادة ، فلا ينافى عدم الكراهه فيما لو اتفقت مره أو أكثر .

يكون خلاف الظاهر جداً ، خصوصاً مع إطلاق النهي الظاهر في مكروهيته ولو لمره واحده .

نعم ، أصل الكراهه للماء المشمس _ لولا الإجماع عليها _ محل تأمل ، لظهور

١- الباب ١٩٤ ، الحديث ٢ ص ٢٦٦ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب المضاف ، الحديث ٢ _ ٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب المضاف ، الحديث ٢ _ ٣ .

النهى فى الحرمه ، وإمكان الجمع بين خبر محمّد بن سنان وغيره ، على أنّ الوضع فى الشمس يكون أعمّ من التسخين .

هاهنا فروع :

الفرع الأوّل : هل الكراهه مختصّه بالآنيه _ كما حُكى الإجماع عن «التذكره» و«نهايه الاحكام» على عدم الكراهه فى غيرها _ أم لا ؟

فإن تمّ الإجماع فهو ، وإلا فمقتضى خبرى «علل الشرائع» وإسماعيل بن أبى زياد ، هو العموم لغير الآنيه ، بخلاف خبر إبراهيم حيث أنّه صريح فى الآنيه .

بل مقتضى التعليل الموجود فى تمام الأخبار _ حتى خبر إبراهيم _ هو الإطلاق ، وهذا هو الأقوى كما عرفت .

الفرع الثانى : وممّا ذكرنا ظهر حكم عدم اختصاصها للماء القليل ، بل يشمل كلّ ماء أسخنه الشمس ، مثل الماء المجتمع فى البرك والمصانع والأنهار والحياض ، كما هو المستفاد من الخبرين المذكورين ، ومن التعليل الوارد فى جميعها. الفروع المتعلّقه بالماء المشمس

نعم ، ظهور خبر إبراهيم كان فى الماء القليل ، لأنّه المنصرف إليه ، لظهور كلمه (القمقمه) فى الآنيه الصغيره المخصوصه ، فالغاء الخصوصيه عن مثله لا يكون إلاّ بما هو قريب منه لا إلى غيرها من الأنهار .

وكيف كان ، لو سلّمنا عدم الاختصاص بالآنيه ، فمثل ذلك داخل تحت الحكم ، كما لا يخفى .

الفرع الثالث : ظاهر «الخلاف» و«السرائر» لزوم القصد فى تحقّق الكراهه بالماء الساخن ، خلافاً «للمهذّب» و«النهايه» وغيرهما من الحكم بالكراهه مطلقاً ، وهذا هو الأقوى بملاحظه التعليل الوارد ، حيث أنّ البرص أثر يترتّب على الماء المتّصف بكذا ، ولا معنى أن يكون القصد موجباً له ، بخلاف صورته عدم القصد .

فما ذكره صاحب «المصباح» بكون ظاهر خبر إبراهيم على وجود القصد مخدوش ، بأن وضع القمقمه فى الشمس وإن كان ظاهراً فى القصد ، إلا أنّ ذكر التعليل فى ذيله يرفع هذا الظهور فى دخالته فى الحكم .

الفرع الرابع : الظاهر المستفاد من التعليل ، هو عدم اختصاص الحكم بخصوص التوضى _ كما فى «الخلاف» _ أو الطهارتين فقط ، _ كما فى «السراير» _ أو هما ومع العجين _ كما فى «الذكري» _ لما قد عرفت من ظهور التعليل فى أنّ استفاده هذا الماء بما يوجب مباشرته للبدن ، ولو كان لرفع الأخبث ، لها تأثير فى الإصابه بالبرص .

نعم ، لا- يستلزم الكراهه إنّ لم يباشر بشره البدن ، كما لو استفاد منه فى تطهير الألبسه وإزاله الخبائث نظير وسائل الشيعه الكهربيائيه المتداوله فى عصرنا هذا فلا كراهيه فيه .

فدعوى الاختصاص بما قد ذكر مشكل جداً .

كما ظهر ضعف القول بكراهه مطلق الاستعمال ، ولو لم يباشر البدن ، كما عن «النهايه» و«المهذب» و«الجامع» إن لم يكن مقصودهم صوره المباشره ، كما هو المتعارف عند الاستعمال .

كما لا فرق فى الكراهه بين أقسام الوضوء والغسل .

الفرع الخامس : الظاهر أنّ ملاك الحكم بالكراهه ، هو حصول السخونه بالشمس ، سواء كان ذلك فى مدّه طويله _ كما فى البلاد المعتدله أو الباردة _ أو فى المدّه القصيره _ كما فى البلاد الحارّه _ .

كما أنّ ظاهر الأخبار كون الملاك بالسخونه هى المنسوبه إلى الشمس بلا واسطه ، لا ما يسخن بواسطه سخونه الآنيه ، بأن لم يتوجّه حراره الشمس للماء مستقيماً ، بل يتوجّه إلى الإناء أولاً فيسخن ، ثم يسخن الماء بواسطه ، فإنّه غير

مكروه بحسب الظاهر ، وإن كان ظاهر خبر إبراهيم الوارد فيه حكمه (القمقمه) وهى الآنيه الصغيره المعده لحمل الماء فى السفرة
والتي تحتوى على ماء قليل يكفى لشخص واحد ، فإذا صار مثل هذا الماء المسخون بالشمس مكروهاً ، فلازمه ثبوت الكراهه
لكل ماء مسخون بها ، ولو بواسطه سخونه الآنيه .

هذا إن كان المراد من (القمقمه) ما هى المتعارف بأيدينا فى زماننا .

وإن أريد منها ما فى «مجمع البحرين» و«المنجد» من أنها وعاء من النحاس ويسخن فيه الماء ، فلا يبعد أن تكون نوعاً من القدر
المكشوف الرأس ، فلا يستبعد أن تكون كراهته بواسطه إصابه أشعه الشمس إليه بلا واسطه ، فلا يمكن حينئذ الاستدلال بمثله
أيضاً . الفروع المتعلقة بالماء المشمس

فبعد تسليم ما ذكرنا ، حيث يكون الاستفادة من ظهور إسناد الفعل إلى الشمس ، مع كون الحكمه هو خوف البرص الحاصل
فيما كان مستنداً إلى أشعه الشمس هو عموم الحكم بلا فرق فى اختلاف الخصوصيه الخارجيه .

فلا يعنى بالاستحسانات المذكوره فى «المنتهى» من ضعف تأثير الشمس فى البلاد المعتدله ، أو بأن الحديد والرصاص نتيجه
لأثر أشعه الشمس يحصل فيهما ريح تن ، بخلاف ما يشبه الذهب والفضه فإنهما لصفائهما لا يوجدان حدوث ما يحذر من
حدوثه .

لما قد عرفت الملاك وظهور إطلاق الأخبار ، فى كون المناط هو التسخين بالشمس ، بأى صورته اتفقت ، كما لا يخفى .

نعم ، لا يتحقق الكراهه ولو مع إصابه أشعه الشمس للماء مدّه طويله ، إذا لم توجب الإصابه سخونه الماء لبروده الهواء أو الماء .
فمن ذلك ظهر أن التسخين الحاصل عن طريق الآنيه التي كانت فى الشمس ثم وضع فيها الماء وسخن ، لا توجب الكراهه
بطريق أولى ، لعدم استناد التسخين

إلى الشمس مباشرة ، وإن أطلق عرفاً على هذا الماء بأنه مسخّن بالشمس ، لكن بما أنّ التسخين لم يكن مستنداً لحراره الشمس فلا كراهه في استعمال هذا الماء .

والعجب من صاحب «مستند الشيعه» من إطلاق الكراهه ، حتّى إذا حصلت الحراره والتسخين بالمقاربه بها ، من دون إشراق الشمس عليه ، وهو بعيد جدّاً .

الفرع السادس : هل الكراهه مختصّه بحال سخونه _ كما لا يبعد في الجملة _ أو تكون ثابتة حتّى بعد زوال الوصف ، كما استظهرها جماعه كثيره كصاحب «الجواهر» وغيره ممّن سبقه كالعلامة في «المنتهى» ، واحتمله في «التذكرة» ، وقطع به في «الذكري» ، للاستصحاب عند الشكّ ، فضلاً عن إطلاق الروايتان الشاملتان لهذه الصوره ، لأنّه يصدق عليه بأنّ الشمس قد سخنه .

وأما كون المشتقّ حقيقه في الأعمّ من بقاء المبدأ فيه فغير معلوم ، لأنّ ذلك إنّما يكون في المستقّات الخاليه عن الزمان ، فتحقيق الكلام فيه موكول إلى محلّه .

الفرع السابع : الظاهر عدم الفرق في الكراهه بين صدور الفعل مرّه أو مرّتين أو أزيد من ذلك ، خلافاً لصاحب «الحدائق» حيث ذهب إلى أنّ الكراهه مترتبه على المداومه لا المرّه والمرّتين ، خصوصاً إذا قلنا إنّ ضبط الحديد يكون (تعودي) بالتشديد ، فيكون المعنى هو لا تجعلها عادةً لك ، فلا ينافي وقوعها مرّه أو مرّتين .

لكنّه خلاف ظهور التعليل ، والإطلاق الموجود في الأخبار ، خصوصاً إذا لاحظنا الخبرين الأوّلين .

كما لا فرق في التكرّر في ماء واحد وفي آنيه واحده ، أو التكرّر الحاصل باختلاف الأواني ، لأنّ الملاك هو الاستعمال في وحده كلّ عمل وفعل ، فإذا أدخل يده مرّات عديده في آنيه واحده واستعمل ماءها لمرّات عديده لم يرتكب مخالفات عديده بل تحتسب كراهه واحده .

الفرع الثامن : هل الكراهه تختصّ فيما إذا كان للمستعمل ماء آخر يمكن استعماله أو هي مطلقه وتشمل حتى صوره الانحصار .

المشهور _ كما عن «المستند» _ هو عدم الكراهه في الثاني ، حيث يقول بأنّ الأكثر حكماً بزوال الكراهه عند الانحصار ، خلافاً للآخرين خصوصاً مثل الشهيد في «الروض» وجماعه من المتأخّرين منهم صاحب «المستند» و«مصباح الهدى» ، خلافاً «لمصباح الفقيه» حيث لم يجوّز الجمع بين الحكمين ، بل يظهر الإشكال فيه أيضاً من الشيخ الأنصاري قدس سره في «طهارته» .

والتحقيق : حيث أنّه كان المورد من الموارد التي تعلّقت الكراهه على عنوان كلّى للاستعمال مطلقاً ، على حسب ما اخترناه ، أى سواء كان للطهاره أم لا- ، كما أنّ الأمر بالوضوء تعلّق بكليّ سواء كان منحصراً فيه أم لا ، فيصير ذلك من قبيل اجتماع الأمر والنهي ، لا من قبيل الصوم في يوم عاشوراء حيث لا يكون له بدل ، والنهي قد تعلّق بنفس الصوم ، كالصلاه في الحّمّام إلا أنّ لها بدل بخلاف الصوم . الفروع المتعلّقه بالماء المشمس

فعلى هذا تكون النسبه في المقام هي العموم والخصوص من وجه ، إذ النهي تعلّق بمطلق الاستعمال لا خصوص الطهاره ، كما أنّ الأمر بالوضوء تعلّق بالتوضىء بالماء ، سواء كان ساخناً بالشمس أم لا ، مع انحصار الماء وعدمه حيث اجتمع في الخارج عنوانا ، فمن كان مبناه في الأصول كفايه تعدّد الجبهه والعنوان في ذلك ، فيذهب إلى الجواز في المقام ، ومن كان مبناه في الأصول امتناع ذلك ، فلازمه الامتناع هنا ، فلا محيص إلا القول بالوجوب فقط ، دون الكراهه في الانحصار .

ولكن مع ذلك يقول في «مصباح الهدى» بأنّ هاهنا أيضاً مثل الاجتماع ، لأنّ المرجوحية كانت بلحاظ الخصوصية الفرديه ، والراجحيه كانت بلحاظ الطبيعه الأصليه ، فالحق حينئذٍ يكون مع الشهيد قدس سره ، هذا محض كلامه .

ولكن الإنصاف أن يقال : بأن ظاهر التعليل بكونه يورث البرص ، يقتضى عدم الفرق بين الانحصار وعدمه ، وإن الأمر يعدّ من الأمور الخارجيّة التكوينيّة ، حيث يصير البرص من باشر استعمال هذا الماء ، سواء كان قد انحصر ماءه أم لا .

اللهمّ إلا أن تكون الجملة تفيد الحكمه لا العله ، كما هو الأقوى ، فتكون قد انحصر ماءه مختصّه بصوره عدم الانحصار .

ولكن بعد التأمل في معنى الكراهه _ وهو عنوان طلب الترك ومرجوحية الترك _ نفهم أنه لا يمكن تحقّقه في صوره الانحصار الذى أوجب الإتيان ، خصوصاً فيما إذا لم يكن الانحصار معلولاً لفعل المكلف ، بل حصل من غير اختياره ، فحينئذ لا معنى للقول برجحان الترك ، بل يعدّ الفعل راجحاً مع المنع من الترك ، وهو معنى الوجوب .

نعم ، قد يصحّح من جهه إمكان انطباق العنوانين ، من جهه سوء اختياره ، فيكون مثوباً من حيث أصل الطبيعه ، ومبغوضاً بنوع الكراهه من حيث إيجاد هذا الفرد ، ففي ذلك لا يبعد القول بصحّه ما اختاره الشهيد قدس سره .

ولكن في الحقيقة لم يجتمع مركز العنوانين في محلّ واحد هنا ، بل كان في الحقيقة أحد الحكمين متعلّقاً بأصل الموضوع الواجب للصلاه في الانحصار ، والآخر بسوء اختياره بإرادته ، فيستحقّ الثواب والعقاب ، كما هو الحال في تصرفات الموالى العرفيه والعبيد ، فإنّه إذا أمره مولاه بإتيان الماء ، وكانت أفراد المياه متعدّده ، فإنّ أمره الوجوبى للإتيان بالماء يقتضى تطبيقه على الأفراد المطلوبه مثل المياه الباردة .

وأما إذا انحصر الماء في الماء الحار ، وأراد المولى ذلك بإرادته جديّه ، فلا بدّ من إتيانه وإن كرهه بطبعه ، ولكن لا يمكنه أن يعاتب عبده ويقول : لِمَ أسقيتنى ماءً حارّاً ، لأنّ أمره اقتضى ذلك ولم يكن بسوء اختيار العبد .

وأما إذا فعل ذلك باختياره ، بأن أراق الماء البارد بعمد ، فلم يبق له إلا الماء الحار ، فحينئذ يحق للمولى أن يأمره بإتيان الماء الحار لرفع عطشه وبرغم ذلك يستحق العتاب بـ : «لَمْ فعلت كذا» حتى اضطرت إلى استعمال الماء الحار ، فهذا أمر وجداني يقبله الذوق السليم .

فعلى هذا ، لا يبعد القول بالتفصيل بين صورتين ، إن لم نجوز اجتماع الأمر والنهي فى عنوان واحد خارجاً ، وإن كان متعدداً جهه .

فعلى ما ذكرنا لم تتغير الكراهه عن المعنى المصطلح فيها ، حتى يرد عليه بأنه كيف يمكن انصراف الكراهه المطلقة المتعلقة بالماء المشمس فى بعض أفراده _ وهو الانحصار _ وحملها على قلّه الثواب ، وفى غير المعنى المصطلح عليها ؟ كما أورد ذلك صاحب «مصباح الفقيه» فى كتابه .

إلا أن حقيقه الإشكال هى فى عدم إمكان ورود الأمر الوجودى مع النهى التحريمى أو التنزيهى فى مقام الإراده والكراهه الاستعماليه ، أى لا يمكن الجمع بين قولى المولى : (ائت) و(لا تأت) ، وإن كان الجمع فى مقام الجحد ممكناً ، كما عرفت ، أى يستحق الثواب لأنه امتثل الأمر حقيقه ، كما يستحق العتاب والعقاب ، لأنه قد تخلف عمّا كان المطلوب منه تركه جداً ، وإن لم يمكنه الإظهار لمزاحمته مع الأهم .

فالمسأله لا تخلو عن إشكال جداً ، كما اعترف الشيخ الأنصارى قدس سره بذلك ، فتأمل .

حكم الماء المسخن بالنار

المسأله الثانيه : فى كراهه غسل الميّت بالماء المسخن بالنار .

ولا خلاف فيه ، بل فى «الخلافا» : إجماع الفرقه وأخبارهم .

كما أن عباره المصنّف صريحه فى كون الكراهه فى خصوص الغسل دون مقدماته ، من تطهير بدن الميّت وأمثال ذلك ، إلا أن يكون المراد هو الأعم من الغسل ، حتى يشمل مقدماته ، لكنّه بعيد ، أو يحتمل أن يكون بفتح الغين ، فيكون

المراد هو الأعم من الغسل بالضمّ ، فحينئذ لا يمكن دعوى الإجماع لوجود الخلاف فيه حينئذ .

وإن كان صاحب «المدارك» قد ادّعى الإجماع على عدم الكراهه فيما إذا كان على بدن الميّت نجاسه لا يرفعها إلا الماء الحارّ ، كما حكاه عن «المنتهى» ، فلازمه الكراهه فى صورته عدم كون الموضوع كذلك .

وسيجىء إن شاء الله الأخبار التى يستفاد منها الإطلاق ، وأنّه لا وجه للانحصار بخصوص الغسل (بالضمّ) .

وقد حان أوان أن نذكر الأحاديث الدالّة على الحكم المذكور ويدلّ عليه روايات ، منها :

صحيح زراره ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «لا يسخن الماء للميّت» (١) .

وفى «الجواهر» زياده قوله : «لا- يعجل له النار» ، لكنّها مفقوده فى «وسائل الشيعه» فى هذا الباب وفى الباب ٧ من أبواب الماء المضاف .

ومرسله عبد الله بن المغيرة ، عن الباقر والصادق عليهما السلام ، قال : «لا يقرب الميّت ماءً حميماً» (٢) .

وخبر يعقوب بن يزيد ، عن عدّه من أصحابنا ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «لا يسخن للميّت الماء ، ولا تعجل له النار ، ولا يحنّط بمسك» (٣) .

ومرسله الصدوق ، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : لا يسخن الماء للميّت» (٤) .

وفى حديث آخر : «إلا أن يكون شتاءً بارداً فتوقى الميّت ممّا تُوقى منه نفسك» (٥) .

١- وسائل الشيعه : الباب ١٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ١٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ _ ٤ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ١٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ _ ٤ .

٥- وسائل الشيعه : الباب ١٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٥ .

والحديث الوارد في «فقه الرضا» كما في «المستدرک»، عن الرضا عليه السلام: «لا تسخن له الماء إلا أن يكون ماءً بارداً جداً، فتوقى الميِّت ممّا توقى منه نفسك، ولا يكون الماء حارّاً شديداً الحرارة، وليكن فاتراً» (١).

والظاهر من هذه الأخبار هو النهى التحريمي، لولا قيام الإجماع بكلا قسميه على الكراهه.

حكم الماء المسخن بالنار لسائر الاستعمالات

وفي «مصباح الفقيه»، قال: «لعلّ الكراهه كانت من جهة كون الماء الحار مستلزماً للتطير والتشائم، ولذلك حكم بالكراهه، إذ حرمة الميِّت تقتضى الاحتراز عن صيروره الماء حارّاً من النار، كما أشار إليه قوله عليه السلام: (ولا تعجل عليه بالنار)».

ولكن لا نقف على وجه وجيه مقبول لما ذكره.

نعم، لا يبعد أن يكون الحكم الكراهه من جهة التعريض على العائمه، حيث يجعلون حراره الماء شعاراً لأنفسهم، فيكون الرشد في خلافهم، كما ورد في بعض الأخبار، فهو أمر حسن قابل للقبول، فلذلك يستحسن كلام الإمام عليه السلام بعدم التعجيل للنار، كما أنهم يعجلون موتاهم.

وكيف كان، لا إشكال ولا خلاف في ثبوت أصل الكراهه دون الحرمة، كما لا إشكال في كون الكراهه في غسله قطعاً، بل مقتضى إطلاق الأخبار - حيث لم يذكر في واحد منها خصوص الغسل - يوجب الظن القوي بكون الحكم عائماً لمطلق غسله (بالفتح) لا خصوص غسله (بالضم).

كما لا يبعد القول بعدم الكراهه، فيما إذا اضطرّ إلى ذلك، سواء كان الاضطرار من ناحيه الغاسل أو من ناحيه الميِّت، كما يومی إليهما في الجملة ذكر الوقايه للميِّت.

١- مستدرک وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ١.

كما تراعى لنفس الغاسل ، وإن كان ظهوره للميت أكثر ، ولذلك ترى «المهذب» قد استثنى صورته تليين الأعضاء والأصابع ، فكأنه جعل الحاجة في طرف الميت مطلقاً ، سواء كان من جهة بروده الماء أو من جهة لينه الأعضاء .

ولكن الاستظهار العرفي يساعد تعلق الاستثناء في الاضطرار بالغاسل ، لأنه أليق بالرعايه لخوف الضرر عليه من بروده الماء ، وإن تجب ملاحظه حال الميت للزوم احترامه ، كما ذكره الشيخ في «الطهاره» استحساناً .

بل في «الجواهر» : أنه لو توقّف دفع الضرر عن الغاسل الذى كان الفعل واجباً عليه ، وكذلك إزاله النجاسه على التسخين ، ارتفعت منه الكراهه حينئذٍ ، فيظهر منه عدم جواز الجمع بين الكراهه والوجوب ، وملاحظه الاضطرار فى كلّ واحد من الغاسل والميت .

وأما كراهه استعمال الماء المسخن بالنار لغير غسل الأموات ، من التوضىء ، وغسل الأحياء وسائر الاستعمالات ، فمما لا دليل عليه .

ودعوى دلاله صحيح محمّد بن مسلم الوارد فيه قوله : «قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابه فى أرض بارده ، ولا يجد الماء ، وعسى أن يكون الماء جامداً ؟ فقال : يغتسل على ما كان . إلى أن قال : وذكر أبو عبدالله عليه السلام : أنه اضطرّ إليه وهو مريض ، فأتوه به مسخناً فاغتسل ، وقال : لا بدّ من الغسل» (١) .

حكم الاستشفاء بالعيون الحارّه و استعمالها

ودعوى دلالته على الكراهه من جهة فرض الاضطرار فى الجواز ، مدفوع ، بأن الاضطرار إنّما كان من جهة الغسل لا من الحراره فى الماء ، إلا أنّ التسخين كان من جهة مرضه ، وأما كونه ممنوعاً ولو بالكراهه فغير معلوم ، كما قاله فى

«الجواهر» ، بل ولم يعلم من أحد الحكم بالكراهه فيه .

والظاهر عدم الفرق بين كون التسخين بالنار أو غيرها ، لظهور بعض الأخبار في ذلك ، حيث عتبر بعدم تقريب الماء الحميم إلى الميِّت ، أو التعبير بعدم تسخين الماء ، فيشمل ما يكون مسخناً بالشمس أو غيرها .

لكن الوارد في كلمات القوم هو خصوص التسخين بالنار ، دون غيرها وكما في عبارته المصنّف ، بل الوارد في بعض الأخبار التصريح بالنار فقط كما هو واضح ، ولعلّ مفاد دعوى الإجماع أيضاً كذلك .

وفي «الجواهر» : لعلمهم اكتفوا في الكراهه للشمس ، بما قد عرفت في الفرع السابق ، فأورد على نفسه أنه مخصوص لغسل الأموات ، مع أنّ الاستفادة من الفرع السابق هو مطلق الاستعمال من جهة التعليل .

ثم استدرك بقوله : نعم يكره للمستعمل المباشر بنفسه .

هذا ، لكنّه مخدوشٌ بأنّ الكراهه كانت للمستعمل بنفسه ، لظهور التعليل في كونه موجبا للبرص ، حيث لا يصدق ذلك إلا على الغاسل دون الميِّت .

أمّا لو فرضنا عدم مباشره الغاسل لذلك الماء ، فهل التمسيل به للميِّت أيضاً مكروه أم لا ؟

فغير معلوم ، إذ لا بدّ في إثباته من إقامه الدليل ، كما لا يخفى .

ثمّ إنّه يكره الاستشفاء بالحماه _ وهى العيون الحارّه التى تكون فى الجبال ، وتتصاعد منها عادة رايحه الكبريت _ من جهه التعليل الوارد فى الأخبار بأنّها مشابيه للحميم والجهنّم ، وقد صرّح بهذا ابن إدريس ، وهو المنقول عن ابن بابويه كما فى «المنتهى» و«المعتبر» .

بل قد صرّح بذلك صاحب «الجواهر» والشيخ فى «طهارته» وكذلك فى «مصباح الفقيه» .

الماء المستعمل في غسل الأخبث نجس، سواء تغير بالنجاسه أو لم يتغير (١).

والأخبث وارد في الباب ١٢ من أبواب المضاف ومضمون جميعها متقاربه ومتشابهه ، فنذكر واحداً منها ، وهو خبر مسعده بن صدقه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الاستشفاء بالحمامات ، وهي العيون الحارّه التي تكون في الجبال ، التي توجد فيها رائحة الكبريت ، فإنّها من فوج جهنّم» (١).

ومثله خبر ١ ، ٢ ، ٤ من هذا الباب أيضاً فراجع .

وأما الوضوء ، أو سائر الاستعمالات من ذلك الماء ، فلا كراهه فيه ، مضافاً إلى عدم وجدان دليل بالخصوص ، يمكن استظهاره كمرسلة الصدوق ، قال : «أما ماء الحمامات فإنّ النبي صلى الله عليه وآله إنّما نهى أن يستشفى منها ولم ينه عن الوضوء بها ، قال : وهي المياه الحارّه التي تكون في الجبال يُشمّ منها رائحة الكبريت» (٢) . فإذا جاز الاستعمال في الوضوء الذي هو أمر عبادي مهمّ فإنّ في غيره يجوز الاستعمالات بطريق أولى ، ولذلك صرح صاحب «الجواهر» بذلك بقوله : «ولا يكره غير ذلك» .

كما صرح ابن إدريس بذلك أيضاً .

حكم غسله الخبث

نعم ، شمول الكراهه لغسل الأموات غير بعيد ، لما ذكرنا من ظهور بعض الأخبار في العموم ، كما يشعر بذلك بقوله : (فوج من جهنّم) حيث يناسب مع عدم استعماله للميت ، بأن لا يُعجل له النار ، كما ورد التصريح به في بعض الأخبار .

فالالتزام بذلك ليس ببعيد ، وهو الهادي إلى سبيل الرشاد ، فنسأل الله التوفيق والسداد ، والحمد لله من الآن إلى يوم المعاد .

(١) بلا فرق بين كونه مستعملاً في النجاسه الحكميه _ كبدن الكافر إذا أسلم وأراد تطهيره بالماء _ أو النجاسه العيئيه . كما لا فرق بين كونه منفصلاً بالعصر أو

١- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ _ ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ _ ١ .

بنفسه . كما لا فرق بين المتغيّر وغيره ، كما صرّح به المصنّف ، خلافاً لقوله السابق حيث كان بالإطلاق .

والأقوال في ماء الغساله كثيره ، وغايتها ستّه ، بل «الجواهر» يوصلها إلى عشره ، والعمده منها ثلاثه ، لو لم نقل كونها اثنين وهى :

الأوّل : القول بالنجاسه مطلقاً ، كما هو المشهور بين المتأخّرين بل المعاصرين ، ومن قارب عصرنا كالعلّامه فى جميع كتبه ، والشهيدين ، والمحقّق الأوّل فى «الشرائع» و«المعتبر» ، و«الإصباح» ، وظاهر «المقنع» ، و«كاشف اللثام» ، والشيخ الأنصارى ، والنراقى ، والمحقّق الهمدانى ، والبروجردى ، وفاقاً للسيد فى «العروه» _ لغير المزيل لعين النجاسه احتياطاً وجويئاً _ والشاهرودى ، والخمينى ، والحكيم .

ما يدلّ على نجاسه الغساله مطلقاً

بل ادّعى العلّامه الإجماع فى الماء المستعمل فى الخبث والحائض ، إذا كان بدنّها نجساً بنجاسه عيّنّه ، كما فى «المنتهى» و«التحرير» .

والثانى : القول بالطهاره مطلقاً ، كما نسب صاحب «المعالم» إلى جماعه من المتقدّمين ، منهم الشيخ فى «المبسوط» ، وابن حمزه ، والبصروى ، والمحقّق الثانى ، فى بعض فوائده ، والقاضى .

بل فى «إيضاح القواعد» أنّه الأشهر بين المتقدّمين ، ويشعر به كلام الصدوق ، ويميل إليه فى «الذكري» و«المدارك» ، كما فى «المستند» .

القول الثالث : هو القول بالتفصيل بين الغسله التى تتعقبها الطهاره _ كالأخيره فى المتعدّده نظير البول ، والأولى فى غيره من الطهاره _ وبين ما لا تتعقبها الطهاره كالغسله الأولى فى المتعدّد فهو نجس .

صرّح بذلك المحقّق الخوئى والكلّبايگانى وفاقاً للنراقى الأوّل والآملى .

والأقوى هو القول بالنجاسه مطلقاً ويدلّ عليه الأدلّه عمومياً وخصوصاً .

فأَمَّا العموم : هو الأخبار الواردة التي تقدّم ذكرها ، الدالّة على نجاسه الماء القليل بالملاقاه مع النجس ، بلا فرق بين كونه وارداً على النجس أو موروداً ، وإن كان أكثرها في قسم ورود النجاسه على الماء ، ومنها : الخبر الوارد في الكَرّ ، حيث يدلّ بالمفهوم على نجاسه الماء إذا لم يكن كَرّاً مثل صحيح محمّد بن مسلم (١) ونظائره .

وتوهم أنّ الاستدلال على ذلك موقوفٌ على كون المفهوم مثل منطوقه عامّاً لكلّ من أقسام المياه غير الكَرّ ، بحيث يشمل حتّى الماء القليل مدفوع .

مع إمكان دعوى خلافه ، لأنّ نقيض السلب الكلّي (وهو لم ينجسه شيء) يكون إيجاباً جزئياً أي (هو ينجسه شيء) لكنّه أي ماء ، فهو غير معلوم ، لإمكان أن يكون الماء القليل هو المورود لا الوارد ، فلا يستفاد منه نجاسه الماء القليل بالملاقاه مطلقاً .

مضافاً إلى أنّ عموم المنطوق قد أُستفيد من (الشيء) النكره الواقعه في تلو النفي ، المفقود ذلك في طرف المفهوم ، فلا عموم له حتّى يستفاد منه حكم النجاسه للماء القليل ، إذا كان وارداً على النجس ، هذا غايه ما يمكن أن يُقال في دفع الاستدلال عن مثل هذا الحديث .

لكنّه مخدوش ، أولاً : بأنّ النزاع المعروف بين العَلَمين وهما الشيخ الأنصاري قدس سره _ من القول بكون المفهوم هو الإيجاب الكلّي ، نظير المنطوق في الكلّيّه وهو السلب الكلّي _ والشيخ محمّد تقي صاحب «الحاشيه» _ من كون مفهوم السلب الكلّي هو الإيجاب الجزئي ، لأنّ نقيض ذلك يكون الجزئي لا- الكلّي _ إنّما كان فيما إذا كان المقصود هو التمسك بالعموم الافرادى للفظ الماء ،

١- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ .

كما كان كذلك فى لفظ (الشيء) المراد منه النجس ، مع أنّ المورد ليس إلاّ من جهه التمسك بالعموم الاحوالى للفظ (الماء) ، من جهه حالتى الملاقاه من الورود . ما يدلّ على نجاسه الغساله مطلقا

توضيح ذلك : أنّ الماء إذا لاقى نجساً يتنجس عرفاً بواسطة السرايه والملاقاه ، بلا فرق بين كونه وارداً على النجس أو مورداً ، فخرج من ذلك الماء الذى له مانع من الانفعال ، وهو مثل الكريه أو الجريان وغيرهما ، فيبقى الباقي تحته ، فليس لنا عموم افرادى حتّى يرد هذان القولان من النزاع هاهنا .

وثانياً : أنّ النزاع المذكور لو سلّم جريانه ، كان فى لفظ (الشيء) من جهه كونه نكره فى طرف المنطوق ، وموجباً للعموم إذا وقع تلو النفى ، وهذا بخلاف المقام ، حيث أنّه أريد استفاده العموم من جهه الملاقاه الواقعه للماء مع النجس ، حيث لا يفرق العرف فى ذلك بين حالتى الملاقاه .

فالاستدلال بالمفهوم من جهه هذا الحديث يكون وجيهاً .

مضافاً إلى وجود أخبار كثيره دالّه على نجاسه الماء القليل بالملاقاه ، مثل صحيح البنظى ، قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام : عن الرجل يدخل يده فى الإناء وهى قدره ؟ قال : يُكفىء الإناء» (١) .

وموثقه سماعه ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «إذا أصاب الرجل جنبه فأدخل يده فى الإناء فلا بأس إذا لم يكن أصاب يده شىء من المنى» (٢) .

واحتمال الفرق بين صورتى كون الملاقاه بقصد الغسل فيكون طاهراً ، وبين عدم قصد الغسل فيكون نجساً .

ضعيفاً للقطع بعدم توقّف صدق الغسل على قصده عرفاً وإجماعاً ، ولذلك يحصل الغسل فى الكرّ ولو لم يقصد الغسل .

١- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ و ٩ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٧ و ٩ .

فثبت من ذلك أنّ عموم أدلّه انفعال الماء القليل تشمل المقام قطعاً .

وقد استدللّ الشيخ الأنصاري قدس سره بقاعده جواز رفع الحدث بالماء الطاهر ، ولكن قد ثبت بالإجماع عدم جواز استعمال هذا الماء المستعمل في غسل الأخبات في رفع الحدث ، كما ادّعاه في «المعتبر» و«المنتهى» ، وبالنصّ الوارد فيه مثل خبر عبد الله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام قال : «لا بأس بأن يتوضّأ بالماء المستعمل ، فقال : الماء الذي يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابه لا- يجوز أن يتوضّأ منه ، وأشباهه ، وأمّا الذي يتوضّأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده في شىء نظيف ، فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به»(١) .

فإنّه يفهم عكس النقيض وإنّه ليس إلّا من جهه نجاسته ، وخروج الماء المستعمل للحدث الأكبر على القول به ، وماء الاستنجاء .

ولكن مثل هذا لا يقدر في العمومات اللفظية ، يعنى برغم أنّ الماء المذكوران كانا طاهرين ، فإنّه لم يجز استعمالها في رفع الحدث ، فلا يدلّ ما ادّعاه على ثبوت الملازمه .

فأجاب أنّ خروجهما كان بالدليل ، فلا يضرّ بثبوت الملازمه .

ولكن الإنصاف عدم ثبوت الملازمه ، مع وجود أفراد خارجه عن ذلك ، حيث يفهمنا أنّه يمكن أن يكون الوجه في الامتناع من الاستعمال ، وجود جهات أخرى غير النجاسه ، كما لا يبعد دعواه عند التأمل ، ولعلّه لذلك لم يتمسك الفقهاء الذين تأخروا عنه ، بل وأعرضوا عنه في استدلالهم ، هذا كلّ في الأدلّه العامّه الدالّه على النجاسه .

وأما الأدلّه الخاصّه : الدالّه على نجاسه ماء الغساله ، فهى عدّه أخبار :

١- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٣ .

منها : خبر العيص بن القاسم المروى فى «الخلاف» و«المعتبر» و«المنتهى» و«الذكرى» و«وسائل الشيعة» ، قال : «سألته عن رجل أصابته قطره من طشت فيه وضوء ؟ ما يدل على نجاسه الغساله مطلقا

فقال : إن كان من بول أو قدر فيغسل ما أصابه(١). وفى «الخلاف» زياده فى الخبر وهى : «وإن كان من وضوء الصلاه فلا بأس»

حيث يدل على أنّ الغساله من البول المغسول أو القدر ، إذا أصاب شيئاً يغسل ، فلقيس ذلك إلاّ لنجاستهما .

ومن المعلوم أنه لا خصوصية فى البول والقدر ، بل يكون مطلق النجس حكمه هكذا .

كما يؤيد ما قلنا الزيادة الواردة فى ذيل الخبر ، من الحكم بعدم البأس ، إذا كان ماء الغساله طاهراً ، كما هو الوضوء للصلاه .

وفيه : والإشكال فيه تارة : فى أصله وسنده ، كما فى «المعالم» من جهة أنّ الخبر لم يذكر فى الكتب الأربعة المتداوله .

ومن جهة كونه مضمراً أيضاً حيث لم يذكر المروى عنه فى متن الحديث .

وأخرى : فى دلالة ، من إمكان أن يكون المراد ، القطره من عين البول ، لا الماء الذى فيه بول .

أو كون المراد وجود نفس البول والقدر فى الطشت ، فلا- يشمل ما لو لم يكن كذلك ، كما هو المقصود لإثبات النجاسه للغساله ، كما لا يخفى .

ويرد عليه ، أمّا عن الأوّل : مضافاً إلى عدم إضرار الإرسال والإضمار فى حجّيته ، إذا كان موثوق الصدور ، ومنجبراً بالشهره المتحقّقه بين المتأخرين ، أنه يمكن أن يكون قد أخذه الشيخ الطوسى قدس سره بسنده عن الحسن عن العيص

عن كتابه بطريقه الوجداه .

وأما إضماره فإنه يمكن أن يكون نتيجة تقطيع الأخبار وتبويبه إلى أبواب ، فاستهجن تكرار المروي عنه في كل قطعه رواها في كل باب ، مضافاً إلى جلاله شأن العيص والشيخ قدس سره وبُعدهما عن احتمال الكذب على الإمام عليه السلام عن أن يجعل الحديث . فالسند تام ولا ترديد فيه .

وأما عن الدلاله : «مضافاً إلى منافاته مع إطلاقه ، حيث لم يفصل بين وجود عين البول والقذاره فيه ، فإطلاقه يشمل ما لو لم يكن موجوداً فيه ، لأنّ الغالب في البول جفافه بعد فتره وتكون نجاسته حينئذٍ حكميه ، فليس له عين حتى يحمل عليه ، كما لا يخفى .»

فما ذكره الأملی من أنه إذا جاء الاحتمال فإنه يصادم الظهور ، فلا يجوز التمسك به .

يكون في غير محلّه ، لظهوره في الإطلاق حقيقهً ، لاسيما مع ملاحظه تأييد ذيل الحديث من الحكم بالجواز في غيرهما كما لا يخفى .

فهذا الحديث يعدّ من الأدلّه الخاصّه الوارده في المقام ، كما سيّضح لك الحال إن شاء الله تعالى .

ومنها : موثقه عمّار الساباطی ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سئل عن الكوز والإناء يكون قذراً كيف يغسل ، وكم مرّه يغسل ؟ قال : يغسل ثلاث مرّات ، يُصبّ فيه الماء ، فيحرّك فيه ، ثم يفرغ منه ، ثم يُصبّ فيه ماء آخر ، فيحرّك فيه ، ثم يفرغ ذلك الماء ، ثم يُصبّ فيه ماء آخر ، فيحرّك فيه ، ثم يفرغ منه وقد طهر) الحديث»(١) .

وجه الاستدلال : أنه لو لم يكن ماء الغساله نجساً ، فلم يكن للحكم بالصّب وجه ، فليس ذلك إلا من جهة النجاسه . واحتمال أن يكون تفرغ الإناء من جهة توقّف صدق الغسل عليه لا من جهة نجاسته . ما يدلّ على نجاسه الغساله مطلقاً

مدفوع ، بأنّه لو كان ذلك معتبراً في صدق الغسل ، للزم أن يكون الحكم كذلك في الغسل بالمطر والجاري ، مع أنّه لا إشكال في صدق الغسل بمحض الاتّصال بهما ، ولو لم يفرغ الماء عن الإناء ، وليس هذا إلا من جهة عدم توقّف صدق الغسل على الإفراغ .

هذا ، كما عن الشيخ الأنصاري قدس سره والمحقّق الهمداني وغيرهما .

ولكن في النفس من هذا الجواب شيء ، لأنّ الغسل لا يصدق إلا إذا بلغ جميع جوانب الإناء في كلّ مرّه حتّى ما اشتمل عليه الماء ، فكما أنّه لو لم يفرغ الماء الموجود في الإناء من الغسله الأولى والثانيه لم تتحقّق تعدّد الغسله لموضع كان الماء المستعمل فيه ، فهكذا يكون الأمر في الغسله الثالثه .

والنقض بالغسله بالماء المعتصم يكون في غير محلّه ، لأنّ الملاك في الغسله في المعتصم ، ليس هو ذهاب الماء عن موضع النجس ، بل الغسل يكون صادقاً ، فيما لو استوعب الماء جميع جوانب الإناء أو مرّ عليها الماء المعتصم ، ولذلك ترى أنّ التعدّد فيه أيضاً لا يكون إلا بتكرّر هذا الاستيعاب أو الإمرار ثمّ إفراغ الإناء منه ، ثمّ صبّ الماء عليه مرّه أخرى أو إجراءه فيها بحيث يصل إلى جميع أجزاءه وجوانبه .

فعلى هذا التقدير لا يبعد أن يكون وجوب تفرغ الماء في المرّه الثالثه لإيجاد تعدّد الغسله لثلاث مرّات ، بمثل ما لزم الإفراغ في المرّه الأولى والثانيه أيضاً .

مضافاً إلى إمكان أن يكون وجه وجوب الإفراغ ، هو عدم كفايه استعمال الماء المستعمل في غسل الخبائث في غسل الخبث والتطهير بعده ، إذ لو لم يفرغ

الماء ، عُدَّ تطهير الإناء بالنسبه إلى ما وقع فيه ذلك الماء تطهيراً بالماء المستعمل ، وهو غير جائز ولذلك حكم بالإفراغ .

فعلى ما ذكرنا ، لا يمكن الاستدلال بهذا الحديث على نجاسه الغساله ، لإمكان أن تكون الغساله طاهره .

إلا أنه حيث يجب تحقق الغسل للإناء ثلاث مرّات _ لصراحه دلالة الحديث ، بقوله : (يغسل ثلاث مرّات) حيث الجملة الخبريه تكون فى مقام الإنشاء _ ولما عرفت من عدم تحقق الغسلات ثلاثاً فى الماء القليل فى الإناء بالنسبه إلى كلّ أطرافه وجوانبه إلاّ بإفراغ الماء المستعمل كاملاً ، حكم بالإفراغ ، وهو أمر صحيح وجدانى وعرفى .

فبناءً عليه لا نحتاج فى ردّ الاستدلال به ، بما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره فى الماء الباقى بعد الغسله الثالثه ، من أنّ العرف تستقذرها وتشمأز من شربها ورفع الخبث بها ، إذ هو لا يوجب الحكم بلزوم الإفراغ فيه ، كما أوجب ذلك فيما سبقه .

وهكذا سقط الحديث عن الاستدلال عندنا ، والله العالم .

ومنها : خبر عبدالله بن سنان المتقدم ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل ، فقال : الماء الذى يغسل به الثوب أو يغتسل به الرجل من الجنابه لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه» الحديث (١) .

والاستدلال به مبنئ على كون المراد من النهى عن الوضوء هو مطلق التنظيف ، أى لا يجوز أن يتطهر ويتنظف بالغساله ، وأمّا رفع الحدث بها فإنّ الخبر لا يشير إليه إذ أنّ عدم جواز رفع الخبث بها لا يستلزم الحكم بالنجاسه ، كما فى ماء الاستنجاء فإنّه برغم كونه طاهرّاً لا يجوز رفع الحدث به .

ولكنّه مخدوش من وجوه : ما يدلّ على نجاسه الغساله مطلقا

أولاً : من جهه سنده ، لوقوع أحمد بن هلال فى سنده ، وهو منسوب تارة إلى النصب ، وأخرى إلى الغلو ، بل ورد الذمّ فيه عن سيدنا العسكري عليه السلام .

بل عن «جامع الرواه» نقلًا عن «خلاصه» العلامه : أنّ روايته غير مقبوله عندى ، وإن توقّف فيه ابن الغضائرى ، إلا فيما يرويه عن حسن بن محبوب ، أو ابن أبى عمير من «نواده» .

والخبر المستدلّ به فى المقام منقول بسنده عن حسن بن محبوب .

وكيف كان ، ففى سنده كلام لو لم نقل بضعفه .

وثانياً : من جهه الدلاله ، لما قد عرفت من أنّ غسل الثوب لا يلزم مع النجاسه خارجاً ، لإمكان أن يكون الغسل للنظافه كما هو الغالب ، فيمكن أن يكون النهى عن الوضوء ، بمعنى رفع الحدث لا التنظيف ، فكان نهيه من جهه قداسه للوضوء والغسل ، وإن لم تكن الغساله نجسه ، كما ورد هذا النهى فى حقّ ماء الاستنجاء مع كونه طاهراً .

كما أنّ تقابله فى ذيل الخبر بقوله :

«وأما الذى يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به» .

لا يدلّ على كون المراد بالجملة السابقه ، هو النجاسه ، بل المراد الإشاره إلى كون المغسول به الثوب وسخاً ، بخلاف ما لو كان مستعملاً فى غسل الوجه واليد مع نظافته ونظافه إناءه ، فيجوز استعماله لعدم منافاته مع قداسه الوضوء ، كما كان فى الأوّل ، وهو واضح .

وثالثاً : كون المراد من التوضىء منه هو التنظيف هاهنا خلاف الظاهر ، فلا يكون المراد منه هو النهى عن استعمال ذلك فى رفع الخبث كما قيل ، حتّى

يستفاد منه كونه من جهة نجاسته .

مع إمكان دعوى أنّ ممنوعيته الاستعمال لرفع الخبث لا- يلائم كونه نجساً ، لأنّه لا يلائم أعمّ لإمكان كونه طاهراً ، فمع ذلك لا يجوز ، كما لا يبعد القول بذلك في ماء الاستنجاء .

وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه .

فقد ظهر ممّا ذكرنا سقوط هذا الخبر أيضاً عن الاستدلال للنجاسه .

ومنها : قد استدللّ بالأخبار الواردة في النهى عن الاغتسال بغُساله الحَمَام ، مثل خبر حمزه بن أحمد ، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال : «سألته ، أو سأله غيري عن الحَمَام ؟ قال : ادخله بمئزر ، وُغُصَّ بصرك ، ولا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها ماء الحَمَام ، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت ، وهو شرّهم» (١) .

ومثله مرسله عليّ بن الحكم ، عن أبي الحسن عليه السلام في حديثٍ ، أنّه قال : «لا تغتسل من غُساله ماء الحَمَام ، فإنّه يغتسل فيه من الزنا ، ويغتسل فيه ولد الزنا ، والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم» (٢) . ما يدلّ على نجاسه الغساله مطلقاً

وخبر عبدالله بن يعفور ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «وإيّاك أن تغتسل من غُساله الحَمَام ففيها تجتمع غساله اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت ، فهو شرّهم ، فإنّ الله تبارك وتعالى لم يخلق أنجس من الكلب ، وأنّ الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه» (٣) .

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٥ .

وجه الاستدلال : هو أنّ النهي عن ذلك ليس إلاّ- من جهة نجاسه الغساله التي يخرج من بدن النجس ، وهو المطلوب وإلا لم يكن للنهي عن ذلك وجه ، خصوصاً مع ملاحظه غسله اليهودى والنصرانى والمجوسى والناصبى ، حيث يعدّون من الأنجاس ، فغسلتهم تكون نجسه قطعاً ، كما لا يخفى .

ولكن يمكن الخدشه فيها ، أولاً: بمعارضتها مع بعض الأخبار الدالّه على نفى البأس بإصابه ثوبه غسله الحّمّام ، وهو كما فى مرسله أبى يحيى الواسطى ، عن بعض أصحابنا ، عن أبى الحسن الماضى عليه السلام قال : «سئل عن مجتمع الماء فى الحّمّام من غسله الناس يُصيب الثوب ؟ قال : لا بأس» (١) .

ولكن الإنصاف أنّ المراد من هذه الغساله ، ليست هى المجتمعه فى البئر كما كان فى تلك الأخبار ، بل المقصود منها النضح عن ماء الغساله فى نفس الحّمّام الذى يستفيد منه الناس ، _ سواء كان الغاسل يهودياً أو غيره _ فيتّضح على الثوب كما لا يعلم حينئذٍ كون بدن الإنسان نجساً ، فيحكم بالطهاره .

هذا ، بخلاف الماء المجتمع فى البئر ، حيث تفيد القرائن القطعيّه على دخول الماء النجس فيه من اليهودى والنصرانى والمجنّب ، فلذلك حكم بأنّ فيه بأس ، ولزوم الاجتناب منه ، فلا تعارض بين الحكم بالنجاسه فيه دون المجتمع فى الحّمّام ، كما لا يخفى .

كما أنّ جواب المحقّق الآملى عن الخير الدالّ على الطهاره ونفى البأس عن الماء المجتمع فى البئر والمشمّل على الكرّ والأكرار ، فى غير محلّه ، مع ملاحظه قلّه الميايه فى تلك العصور ، خاصّه أنّهم كانوا عادةً يغرفون من الحياض الصغار ، ويصبّون على أنفسهم وأبدانهم ، وكانوا يتناوبون هذا العمل بحيث لا يمكن فرض

١- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٩ .

وتصوّر امتلاء الحياض الصغار وصيرورته وبلوغه قدر الكثر، فمع وجود النجاسه لا يمكن الحكم بطهارته .

نعم ، لو تحقّق الاتّصال مع الكثر ، فإنّه يعتصم بعد إفراغ ما فيه من الماء ، لكن أمر آخر قليل الاتّفاق ، كما هو واضح .

وثانياً : وهو العمده ، اشتغال الأخبار الناهيه على ما يوجب أن لا يكون المقصود من النهى النجاسه ، بل يكون من جهه أمر عرفى صريح فى الاجتناب عن مثل هذه المياه الخبيثه ، وإن لم تكن نجسه ، كما يشهد لذلك ذكر الاغتسال عن الزنا وولد الزنا ، مع عدم كونهما نجسين ، بل وفى بعض منها ذكر الجُنب ، فإنّه وإن أمكن ملاحظه نجاسه أبدانهم من حيث القذاره ، إلا أنّ التعليل بكونه ولد الزنا يفيد أنّه إرشاد إلى أمر عقلاى وهو تنفّر الطباع البشريه عن الاغتسال بذلك ، خصوصاً مع العدول فى التعليل بالنجاسه إلى ما ذكر فى الأخبار ، إيماءً على عدم نجاستها ، وإلا كان الأولى التعليل بالنجاسه .

بل قد يؤيد ما ذكرنا ما استفاد من خبر محمّد بن على بن جعفر ، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام قال : «من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه ، فأصابه الجذام ، فلا يلو منّ إلا نفسه . فقلت لأبى الحسن عليه السلام : إنّ أهل المدينه يقولون إنّ فيه شفاء من العين ؟ فقال : كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام ، والزانى ، والناصب الذى هو شرّهما ، وكلّ من خلق الله ، ثمّ يكون فيه شفاء من العين ؟» (١) .

بأنّ إيراد الأمور المذكوره كان لأجل إثارة النفرة فى النفوس ، حيث يفهم بأنّ الملاك للنهى ، كان من تلك الجهات المذكوره فيه ، فتكون إشاره إلى أمر يتعلّق بصحة الإنسان ، فدلالته على نجاسه كلّ الحمام مشكل جدّاً .

هذا كله في الأدلة الدالة على نجاسه عموماً وخصوصاً .

وقد أضيف إلى ذلك دعوى الإجماع من العلامة في «التحرير» و«المنتهى» على نجاسه غسل الجنب والحائض ، إذا كان بدنهما نجساً بنجاسه عيته .

ففي «الجواهر» : أن دعواه الإجماع يختص بمن استعمل الماء في إزالة عين النجاسه عن جسمه ، ومن هنا فلا يثبت نجاسه مطلق الغسالة والماء المستعمل في رفع الأخبث ، ولو كانت حكميه كالبول الجاف أو الغسله الثانيه فيه ولو كان رطباً .

الجواب عما يتوهم معارضته للقول بنجاسه الغسالة

هذا ، ولكن نحن نقول بأن الإجماع إذا كان قائماً على نجاسه هذا القسم من الغسالة ، ويثبت ذلك به ، فنستدل بتنقيح المناط أنه ليس إلا- من جهة ملاقاته الماء القليل للنجس ، حيث يوجب النجاسه ، فأى فرق في ذلك بين الملاقاه مع عين النجاسه ، أو مع ما كان نجساً حقيقه شرعاً إلا- أنه لا عين له ، لو سلمنا عدم تنجيس المتنجس للطاهر ، مع وجود الإشكال فيه أيضاً ، فضلاً عن الملاقاه مع النجاسه الحكميه .

فثبت من جميع ما ذكرنا أن أحسن الأدلة في المقام ، هو دليل الملاقاه ، وخبر العيص المؤيد بالإجماع مع تنقيح المناط ، كما عرفت .

فبقى هنا ملا-حظه ما يتوهم المعارضه مع القول بالنجاسه ، والجواب عنه ، وهى عدّه أمور ، وقد أنهاها في «الجواهر» إلى أربعة عشر وجهاً ، من الأدلة والتأييدات التى لا ضروره للتعرض لها ، إلا لما هو المهم لنا ، فنقول :

منها : المنع عن شمول عموم أدله انفعال الماء القليل بالملاقاه للمقام ، إمّا بدعوى المنع بناءً على أصاله العموم والإطلاق ، كما ادّعاها صاحب «الجواهر» ، أو بدعوى انصرافها عن الملاقاه الموجهه للطهاره كما ادّعاها آخرون .

والجواب عنه : أنه قد ظهر ممّا ذكرنا سابقاً ، من أن البحث في نجاسه الغسالة وعدمها إنما يكون بعد الفراغ عن تنجس الماء القليل بالملاقاه ، وإن لم يكن

المبنى ذلك ، ووافقنا العماني في رأيه من عدم تنجس القليل بالملاقاه .

أو قلنا بما قاله السيد المرتضى قدس سره من عدم نجاسته إذا كان الماء وارداً على النجس ، فلا إشكال حينئذٍ في طهارته .

فإذا ثبت ذلك ، فلا وجه لدعوى عدم الإطلاق والعموم لتلك الأدلة للمقام ، إلا أن يخرج المقام بدليل خارج ، وهذا أمر آخر .

ومنها : أن يُدعى وجود المانع العقلي لشمول المقام ، بعد التسليم لمقتضاه ، لأنه من المحال أن يكون المتأثر بالنجاسه بواسطه الملاقاه ، موجباً لتطهير المتنجس من الأشياء ، إذ المفروض هو الحكم بطهاره الثوب والبدن عن النجاسه بعد الغسل بهذا الماء المتنجس ، وهو غير ممكن عقلاً وشرعاً .

هذا كما عليه السيد المرتضى ، وارتضاه الحلّي و«كاشف الالتباس» .

وفيه أولاً : من المعلوم بأن الطهاره والنجاسه تعدّان من الأحكام الشرعيّه ، وليستا من الأمور التكوينيّه العقليّه ، حتّى يصير مثل المورد من المحالات .

وما اشتهر عند بعض بأن المانع الشرعي يكون كالمانع العقلي باطل من أساسه ، لما ترى إنّ شاء الله من وجود نظائر كثيره من الخلاف لذلك في الأحكام الشرعيّه ، فهي تعدّ من الأمور الاعتباريه واعتبارها تكون بيد معتبرها وله أن يعتبرها كيف يشاء ، وتأثير الشيء في ضده ونقيضه تعدّ من المحالات إنّما في الأمور التكوينيّه العقليّه لا الشرعيّه ، فالطهاره الشرعيّه لم تحصل من نفس الماء فقط ، بل منه ومن حكم الشارع لذلك ، ولهذا ترى بأن بعض الأشياء وإن يعدّ أولى وأفضل للنظافه والتطهير من الماء ، ولكن الشارع لم يحكم بمطهريته ، فلا يقال بأنه مطهر ، فليس هذا إلا من جهه تلك الحيثيه ، فلا منافاه بين قول الشارع بطهاره المحلّ بذلك الغسل ، وصيروره الماء نجساً به ، كما عرفت وجود نظائره في الشرع ، كتطهير محلّ الغائط بالأحجار ، حيث ينجس الحجر ، ولكن يطهر

المحل ، وتطهير باطن الخفّ والرجل .

وهكذا في الماء القليل المتنجّس إذا صار كزراً بماء نجس آخر ، على القول بطهارته في المتمّم كزراً ، وهو واضح .

ففي تمام هذه الموارد ، كانت العله هي ما عرفت ، كما لا يخفى .

وثانياً : إنّ تأثير الماء في المحلّ وجعله طاهراً ، وتأثير المحلّ فيه وصيرورته نجساً ، ليس من قبيل تأثير الشيء في ضده أو نقيضه ، لوضوح أنّ هذا التأثير تعدّد من الآثار العاديه حال للمركّبات في الطبيعه الخارجيه وذلك من جهه الفعل والانفعال كما هو المشاهد في غير الماء من السوائل المزيله ، كالبنزين والنفط وغيرهما من المزيلات في زماننا هذا ، التي تستعمل عادةً لتنظيف الأوساخ فتنتقل الوساخه من اليد مثلاً إلى المادّه المزيله وتؤثّر فيها في صيرورتها كدره فيحصل التأثير والتأثر هنا . وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنّ الحاله التي تحصل حين التطهير لم تشابه ما ذكرناه في المزيلات ، خلافاً للشيخ رحمه الله حيث يقول بأنّ الحاله الحاصله تكون من جهه صدق الملاقاه من الطرفين ، فلا بأس بنقل كلامه ، قال : «وأما قاعده نجاسه الملاقى للنجس ، فلا ريب في شمولها لكلّ من الماء والمحلّ ، إذ اللازم من نجاسه الماء بالمحلّ نجاسه المحلّ بالماء ، لحصول الملاقاه من الطرفين ، فالتزام عدم نجاسه الماء وإلاّ ينجس المحلّ ولم يطهّره ، ليس بأولى من التزام عدم نجاسه المحلّ به ، بل الأوّل أبعد ، لأنّ ما تأثر من الشيء لا يؤثّر فيه ذلك الأثر . نعم ، لا يبعد أن يؤثّر فيه خلافه بنقل ما فيه إلى نفسه» ، انتهى كلامه .

فإنّه وإن كان يدلّ على ما ذكرناه ، ولكن الظاهر أنّه أراد أن يجيب الخصم بجواب نقضى ، ولذلك عدل عنه واستدرك كلامه بقوله : نعم ، فكأنّه أراد بيان أنّ المحلّ الذي قد أثر النجس فيه ، لا يمكن تأثير ذلك الأثر _ وهو النجاسه _ فيه

ثانياً ، بخلاف ما يقابله من الماء ، حيث أنه ينقل النجاسه بنفسه ، فتزول النجاسه عن المحلّ ، وهو أمر ممكن ، كما لا يخفى .

فلنرجع إلى أصل الكلام ، فنقول : نعم ، إن كان الماء متنجّساً قبل ذلك وسابقاً عليه ، وقلنا بتأثيره في طهاره المحلّ ، يصير حينئذٍ من قبيل تأثير الشىء في ضده أو نقيضه . ولكن ظهر ممّا ذكرنا فساد دعوى عدم الإمكان الشرعى عن شمول أدله الملاقاه هاهنا ، وترتيب أثر الطهاره ، لأنّه إذا لم يكن الالتزام بذلك ممنوعاً عقلاً ، فعدم امتناعه شرعاً مع وجود عموم لفظى في أدله الانفعال ، وشمولها لمثل المقام بالإطلاق ، يكون بطريق أولى .

إلا أن يقوم دليل مخصّص شرعى ، يدلّ على طهاره ذلك الشىء ، كما ورد ذلك فى ماء الاستنجاء ، فإنّه يعتبر حكماً شرعياً تعبدياً خرج عن العموم بنصّ خاصّ ، وهو مفقود فيما نحن فيه ، ولذا يعمل على طبق عمومات الانفعال كما هو المطلوب .

ومنها : لزوم العسر والخرج ، فى الالتزام بنجاسه الغساله ، لأنّ التحرّز عنها يوجب حرماً شديداً ، لاسيّما مع ملاحظه جريان الماء إلى غير محلّ النجاسه وبالنسبه إلى المتقاطر والمقدار المتخلف ، بل الصعوبه فى تعيين حدود المتقاطر بالانفصال والمتخلف ، فى ملاك الطهاره والنجاسه .

هذا ، فضلاً عن أنه يمكن دعوى انتساب المتحرّز عن تمام ماء الغساله _ حتى عمّا يتقاطر عن الوجه واللحيه وأمثال ذلك _ إلى الجنون ، وخارجاً عن سلك شريعه سيّد المرسلين ، كما فى «الجواهر» . ولكن نرد عليه بجوابين نقضاً وحلاً .

فأمّا النقض ، فنقول : ما تقول فى مثل الغساله المزيله للنجاسه ، التى قد قبلت بنجاستهما ؟ فلو كان صدور الفعل بنفسه مستهجنًا ، فإنّه لا فرق فى ذلك بين قلته وكثرتّه ، مع أنه لا استهجان فى الاجتناب عنها أصلاً ، بل العرف عادةً يجتنبون عنها بحسب طبعهم وينفرون منها .

وأما الحلّ: إن أُريد بالخرج الحرج النوعي، فنقول: إن كان في مقام الجعل والتشريع فلا ارتباط بنا، فلا بدّ ذلك عند ثبوته في المقام من ملاحظه الجاعل لذلك، والمنع عنه بالتذكّر والتبّه، وأنتى لكم بإثبات ذلك في مقام الثبوت والواقع، إذ لا دليل إثباتي له فيه، كما لا يخفى.

وإن أُريد بالخرج الحرج الشخصي، فهو موقوف على ثبوته في كلّ محلّ ولكلّ شخص، وهو رافع لتكليفه بلا إشكال، من دون حاجه إلى الحكم بالطهاره في جميع الموارد.

وهكذا ثبت أنّ ما قيل في المقام لا يسمن ولا يُغنى من جوع.

وأما بيان حدود ذلك في الطهاره والنجاسه، فهو ممّا يظهر من ملاحظه فهم العرف أيضاً، إذ كلّ مورد يصدق عليه الانفصال في حال الغسل، فهو محكوم بالنجاسه، وكلّ ما ينفصل بعد ذلك، ولو كان بحال التقاطر فإنّه محكوم بالطهاره، فما يتخلّف عن اليد والوجه والثوب، أو القطرات المتّصله التي تصير منفصله بعد تماميّة الغسل، تعدّ طاهره.

هذا، بخلاف المياهِ التي خرجت في حال الغسل عن محلّ النجاسه، وصارت منفصله فهي نجسه، ولا يلزم من ذلك محذورٌ أصلاً لا شرعاً ولا عرفاً، بناءً عليه لا توجب هذه الاستدلالات الواهيه رفع اليد عن القواعد والأصول، مع أنّها مذكوره في «الجواهر» وعليه أكثر الفحول كالمحقّق والشهيد وغيرهما.

ومنها: الأخبار العديده التي تمسّك بها لإثبات طهاره الغساله، فلا بأس بالإشاره إليها والجواب عنها، وهي:

خبر الأحول، أنّه قال لأبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ: «الرجل يستنجي، فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى به؟ فقال: لا بأس، فسكت. فقال: أو تدرى لِم صار

لا بأس به ؟ قال : قلت : لا والله . فقال : إنَّ الماء أكثر من القدر»(١).

وجه الاستدلال : أنَّ الظاهر كون الحكم بالطهاره ليس من جهه وجود خصوصيّه فيه ، بل كان بملاك طهاره مطلق الغساله ، فمنها ماء الاستنجاء ، لاسيما مع ملاحظه التعليل حيث أراد إفهام اطراد الحكم والتعدّي لغير ماء الاستنجاء أيضاً .

حكم ماء الاستنجاء

ومن المعلوم أنَّ الأكثرية ليست من جهه كم الماء ، إذ لا مدخله فيه ، بل كان من جهه استهلاك القذاره في الماء ، فيفيدان كلّ ما كان كذلك _ ولو في غير ماء الاستنجاء _ يكون حكمه الطهاره .

وفيه أولاً- : نحن نتكلّم مع من يقول بنجاسه الماء القليل بالملاقاه ، وإلا لما احتجنا للاستدلال على الطهاره من التمسك بهذه الأخبار إذ أنَّ أصل الطهاره أمرٌ مفروغ منها في كلّ المياه القليله ، فبعد ذلك لابدّ للقاتل بالطهاره لماء الاستنجاء :

إمّا القول بالتخصيص في عموم دليل انفعال الماء القليل ، بأن لا يكون مثل هذه المياه القليله المستعمله في الاخبث نجسه ، فلازمه طهاره كلّ الغساله المزيله .

أو القول بالتخصيص بالنسبه إلى عموم نجاسه الغساله ، التي كانت داخله تحت عموم الانفعال ، في الماء القليل ، فلازمه حينئذٍ طهاره ماء الاستنجاء فقط .

ولا ترديد في أنَّ الثاني أولى ، لأنَّ أمره دائر بين التخصيص والخروج لأفراد كثيره من عموم العام كما في الأوّل ، أو التخصيص بالأفراد القليله من عموم العام ، ومن المعلوم أنَّ أصاله الظهور في عموم العام ما لم يعارضه ظهور أقوى هو المقدم ، فيحكم بالتخصيص بالأقلّ ، وهو الثاني .

مضافاً إلى لزوم تعدّد التخصيص عرضاً في الأوّل دون الثاني ، لأنّه إن أُريد

تخصيص عموم دليل الانفعال ، فلا بد من تخصيص الأدله الوارده فى نجاسه خصوص الغساله أيضاً ، لأنها بالخصوص تحكم بالنجاسه ، فيكون حينئذٍ فى المورد تخصيصان فى عرض واحد .

هذا بخلاف ما لو لم يخصص عموم دليل الانفعال بواسطه دليل طهاره ماء الاستنجاء مباشره ، بل ما هو يتخصص به يكون عموم نجاسه ماء الغساله ، فبعد تخصيصه بذلك ، يوجب تخصيص عموم أدله الانفعال طولاً لا عرضاً ، فلا يعد القول بأهونه الثانى وأسهلته عن الأول ، ويتقدم عليه .

وثانياً : إن التعليل المذكور لا يمكن أن يعتمد على ظهوره وعمومه ، لأن التعليل يوجب اطراد الحكم لجميع ما يكون مثله أى سواء كان أكثر كماً أو كيفاً من جهه الاستهلاك ، فلازمه شمول لمثل كل ماء قليل لاقى نجساً أو لغير التطهير ، مع أن الخصم لا يلتزم به قطعاً ، فيلزم حينئذٍ لغويه عموم دليل انفعال الماء القليل إذا لاقى نجساً ، إذ قل ما يوجد مورد لا يكون فيه الماء كثيراً ، أو أكثر من النجس ، فيلزم تخصيصه بما إذا كان الماء أقل ، وهذا يوجب تخصيص الأكثر وهو مستهجن ، لقله الأفراد الباقية تحت العام .

فبناءً عليه لابد من التصرف فى التعليل ، من جهه تحديد عمومه ، فحينئذٍ لم لا يحدد لخصوص مثل ماء الاستنجاء ، حتى يكون ارتكاب خلاف الظاهر للأدله أقل من الفرض الآخر من تحديده بالغساله مطلقاً ، حيث تكون مخالفته للظاهر أكثر من سابقه .

ثالثاً : إمكان الاستيناس من نص الحديث بكون الحكم مخصوصاً لماء الاستنجاء فقط ، من جهه ابتداء الإمام بالسؤال عن السائل عن سبب تعليله وعلته ، فإن إتيان كلمه (صار) مشعر بانتقال الحكم وتبديله وصيرورته خلاف ما هو المتعارف فى غيره ، وغير ذلك من الإيماءات والإشارات اللطيفه

الموجوده فى كلام الإمام عليه السلام .

ومنها : الخبر الوارد فى غسله ماء الحَمَام ، وهو مرسله الواسطى (١) الذى قد تقدّم ذكره ، من نفى البأس عمّا يصيب الثوب من الماء المجتمع فى الحَمَام .

وجه الاستدلال : هو عدم الانفكاك غالباً عن النجاسه العيئيه أو الحُكْمِيَّه فى الحَمَامات الواقعه فى البلاد الكبيره من جهه وجود اليهودى والنصرانى فيها ، فمع ذلك كلّ حَكَم الإمام بطهاره المجتمع من غسله الناس ، بقوله : لا بأس .

هذا ، ويرد عليه أولاً : أنّ الالتزام بإطلاق هذا الحديث يلزم القول بطهاره الغساله ، حتّى إذا كانت مزيله لعين النجاسه أيضاً ، مع أنّ القائل لا يقول به ، لأنّه قد عرفت موافقته لنجاسه غُساله الغسله المزيله للإجماع القائم . فلا محيص للخصم أيضاً من التصرّف فى الحديث بالتأويل أو التخصيص أو الحمل على ما لا يعارض ذلك ، فليس التخصيص بذلك أولى من الحمل على ما لا يكون خلافاً للظاهر ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى .

وثانياً : قد احتمل الشيخ الأنصارى قدس سره إرادته صورته اتصال الماء المجتمع بالمادّه ، كما يشهد به روايه حَنان ، قال : «سمعت رجلاً يقول لأبى عبدالله عليه السلام : إنى أدخل الحَمَام فى السحر ، وفيه الجنب وغير ذلك ، فأقوم وأغتسل فيتضح على بعدما أفرغ من من مائهم ؟ قال : أليس هو جار ؟ قلت : بلى ، قال : لا بأس» (٢) .

فكأنّه أراد بيان أنّه إذا كان ماء الحَمَام له مادّه ، يكفى فى الحكم بطهاره الماء ، لأنّه قد يكون متّصلاً بالمادّه كما هو المشاهد من امتلاء الحياض الصغار عادةً وسيلان الماء من أطرافها فيوجب الجريان والاتّصال فيطهر بعضه بعضاً .

١- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٨ .

كما يؤيده أيضاً حديث ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قلت : أخبرني عن ماء الحَمَام ، يغتسل منه الجنب والصبي واليهودي والنصراني والمجوسى ؟

فقال : إنَّ ماء الحَمَام كماء النهر يطهّر بعضه بعضاً»(١) .

فيكون المراد ، هو أنه لو فرض نجاسه بعض الماء بواسطة اتّصاله مع بدن النجس ودخوله فى المجتمع ، أو جريانه على الأرض لكن بما أنّ للماء مادّة متّصلة بها فهو يوجب التطهير .

فبعد هذا التوجيه يمكن أن يكون المراد من حديث المروى عن بكر بن حبيب ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «ماء الحَمَام لا بأس به إذا كانت له مادّة»(٢) .

هو الإطلاق لماء الحَمَام ، لشموله لماء الحياض الصغار الموضوعه لأخذ المياه منها ، والماء الخارج بعد الغسل والتطهير أيضاً ، فيشمل الغسالة المنضوحه بما ذكرنا .

فحينئذ لا تكون هذه الأخبار فى صدد بيان كون غساله النجس طاهره أم لا ، كما هو المقصود فيما نحن فيه .

وثالثاً : نذهب إلى ما ذكرنا فى ذيل حديث الواسطى سابقاً من صحّحه نفى البأس فى الماء المجتمع وذلك من جهه عدم العلم بنجاسه من يغتسل فيه ، ويحصل الشكّ فى كون هذا الماء هل هو من غساله النجس أو لا ؟ فقاعده الطهاره تحكم بطهارته ، كما هو مختار الشيخ الأنصارى قدس سره .

بناءً عليه فإنّ المسأله وإن كانت خلافية من حيث النجاسه والطهاره ، لكن الخبر يصير دليلاً على الطهاره ، فلا تكون هذه الروايه من الأدلّه الدالّه على طهاره

١- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٤ .

مطلق الغسالة ، كما هو المقصود في البحث .

وهذان الخبران الواردان في الاستنجاء والحمام كانا عمده مستند القائلين بالطهاره ، وقد ثبت عدم تماميتهما ، والله العالم .

ومنها : صحيح محمد بن مسلم ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول ؟ قال : اغسله في المرنّ مرتين ، فإن غسلته في ماء حار فمرّه واحده» (١) .

قال الجوهري : المرنّ : الإجانه التي تغتسل فيها الثياب .

وجه الاستدلال : أنه لو كانت الغسالة نجسه ، فيلزم نجاسه المرنّ ، فلا يطهر بالغسله الثانيه ، خصوصاً مع ملاحظه عدم إحاطه الماء في المرّه الثانيه بالثوب بمثل ما أحاطت الأولى به .

هذا بخلاف ما لو كانت الغسالة طاهره ، فتطهره الغسله الثانيه .

وقد أُجيب عنه أولاً : بإمكان الالتزام بنجاسه الماء في المرنّ بواسطة نجاسه الثوب ، إلا أنه يطهر في الغسله الثانيه ، بتبع طهاره الثوب ، نظير الساجه التي يغتسل عليها الميت ، ومثل يد الغاسل .

أمّا الخبر فليس بصدد بيان طهاره الغسالة ونجاستها ، بل إنّما في صدّد بيان الفرق بين الماء القليل والماء الجارى ، من لزوم التعدّد فيه دون الثانى ، كما عن الشيخ الآملى .

وثانياً : من إمكان الالتزام بطهاره الثوب بذلك ، وإن كان الماء الباقي بعد التطهير في المرنّ بنفسه نجساً يجب الاحتراز عنه ، نظير طهاره الإناء الكبير المأخوذ منه الماء ، مع كون الماء في كلّ غسله نجساً ، كما عرفت سابقاً .

هذا ، كما عن الشيخ الأنصارى قدس سره في «طهارته» .

وثالثاً: ليس المراد بأن يكون الممرن مملوءاً من الماء ، ثم يوضع فيه الثوب النجس ، بل المراد عكس ذلك بأن يكون الثوب في الممرن ويصب عليه الماء القليل ثم إخراجة عنه وعصره ، وإفراغ الماء من الممرن ، وهو كما عن الحلّي في «دليل العروه» .

ويحتمل أن يكون حرف «في» في الجملة الأولى ، بمعنى «مع» ، كما هو مقتضى القواعد النحويه المستفاده من قوله تعالى : «قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ» (١) ، أى مع أمم .

فيكون المراد في المقام ، اغسله مع ماء الممرن مرّتين ، وفي الماء الجارى مرّه واحده ، فحينئذ يناسب مع صب الماء على النجس ، كما أشير إليه في بعض الأخبار في الماء القليل ، مثل خبر حسين بن أبى العلاء ، في حديث ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الصبى يبول على الثوب ؟ قال : تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره» (٢) .

فحينئذ لا يكون منافياً لما ذهبنا إليه من نجاسه الغساله .

وكيف كان ، لا يعدّ الحديث مخالفاً ومعارضاً لما قلنا ، كما لا يخفى .

مع أنّ الخصم أيضاً لا بد له من ارتكاب خلاف الظاهر بالنسبه إلى الغساله فى الغسله الثانيه ، لأنّ غساله الغسله الأولى كانت غساله الغسله المزيله ، وقد عرفت موافقه الخصم لنجاستها ، فحينئذ لا تطهر الغسله الثانيه للغساله ، إلا بعد الالتزام بطهاره الممرن والماء مع الغسله الثانيه قهراً ، وإن كان لاقى النجاسه الموجوده فى الإناء والممرن دون الصب ، مع أنّ الالتزام بطهاره الماء مع الملاقاه

١- سوره الأعراف : آيه ٣٧ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

بدون الصبّ ، يكون خلافاً للمرتكز والأدلة ، فهو خلاف للظاهر أيضاً ، كما هو واضح .

ومنها : خبر صبّ الماء على الثوب الذى بال فيه الصبى ، وهو خبر الحسين بن أبى العلاء الذى مرّ ذكره قبل قليل .

ومثله خبر الحلبي ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الصبى ؟ قال : تصبّ عليه الماء» الحديث (١) .

وجه الاستدلال : هو أنه يدلّ على طهاره الغساله ، وإلا كان اللازم الحكم بلزوم الانفصال لخروج ماء النجس .

وفيه : أنّ الوارد فى الخبر هو يحكم بالصبّ المستلزم لذهاب الماء عنه ، وزوال النجاسه ، فلا ينافى عدم طهاره الغساله بذلك ، ولهذا حكم بالعصر فى الخبر الأوّل ، وهو لا ينافى نجاستها ، كما لا يخفى ، وإن كان الثوب يصير طاهراً بواسطته .

وأضعف منه التمسك للدلاله على الطهاره بالخبر الذى رواه أبو هريره (٢) ، وناقش ضعفه المحقّق فى «المعتبر» فى سنده ، والخبر رواه البخارى فى صحيحه ، عن أبى هريره ، عن النبىّ صلى الله عليه وآله : «أنه أمر بتطهير المسجد من بول الأعرابى ، بصبّ ذنوب من الماء عليه» (٣) .

والذنوب : أصغر من القربه .

حيث استدللّ الشيخ الطوسى على أنّ الغساله لو كانت نجسه ، للزم تنجيس سائر المسجد بصبّ الماء عليه .

وجه الضعف : مضافاً إلى ما ضعفه المحقّق كما عرفت ، فإنّها قضيه فى واقعه ،

١- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ .

٢- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٥٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ .

٣- صحيح البخارى : ج ١ ص ٤٥ .

لعله كان من قبيل تطهير الأرض برش الماء عليه وتجفيفه بالشمس ، لا من جهة تطهيره بالماء .

ومنها : خبر عمر بن يزيد ، قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أغتسل في مغتسل يُبال فيه ويُغتسل من الجنابه ، فيقع في الإناء ما ينزو من الأرض ؟

فقال : لا بأس به» (١) .

وقد أجاب الحكيم قدس سره عنه بأنه _ مضافاً لضعف سنده _ أنه لا دلالة على استقرار النجاسه في الماء الذي ينزو ، حتى يصير نجساً ، فالتعدى إلى ما نحن فيه وهو المستقر غير ظاهر .

وفيه : أن أدلة الانفعال الدالة على الحكم بالنجاسه عامه تشمل كلتا صورتين ، فما ذكره لا يخلو عن تأمل .

كما قد أجاب عنه الحلّي بقوله : لعله من جهة أن إصابه القطره الأرض المتنجسه ، كانت من قبيل الشبهه المحصوره ، ولم يعلم كون القطره من المحلّ النجس ، فلعلها لاقت الأرض الطاهره .

ثم قال : مضافاً إلى عدم اشتمال الروايه على وجود الغساله ، بل الموجود هو البول ، وغساله الجنابه بتخيل السائل كونهما نجساً .

وفيه : لا- إشكال في أن التركيز في السؤال كان من حيث الغساله ومن جهة إصابتها الأرض المتلصّخه بالنجاسه ، لا السؤال عن نفس الغساله التي تنزو في الإناء وهل هي نجسه أم لا ؟ ولا من حيث إصابه نفس البول ، كما هو واضح .

بل الظاهر كون عدول السائل عن إصابه القطرات لماء الإناء إلى ما ينزو من الأرض ، يفهم خلاف استدلال القوم ، لأنه يستفاد أن عدم نجاسه الغساله كان

أمراً ثابتاً عند السائل حيث لم يسأل عنها .

غايه الأمر ، قد تخيّل صيروره الغساله نجسه بإصابتها الأرض الكذائيه ، فأجاب عليه السلام بأنّه لا بأس به . إمّا من جهه أنّ المتنجس لا ينجس _ كما عليه بعض _ أو من جهه أنّه لم يعلم إصابته بما أصاب به البول ، أو ماء غساله الجنب ، فتكون حينئذٍ قاعده الطهاره محكمه .

ولعلّ وجه مفروغيه عدم النجاسه للغساله ، كانت من جهه أنّه لا يعلم كون الغاسل نجساً _ أى لم يفرض نفسه كذلك _ كما يحتمل كون موضوع نجاسه الغساله فى صورته نجاسه بدنه مفروغاً عنه عنده نهايه الأمر ، فالمسأله من تلك الحثيئه ساكته ، لا يجوز التمسك بها كما أراد الخصم .

مضافاً إلى إمكان دعوى حصول التطهير للأرض المتنجسه بالبول وغساله الجنب ، بتطهير موضع البول فى ذلك المحلّ ، وطهاره الجسم من آثار المنى الموجب لتطهير الأرض بذلك بالغسل مرّه أو مرّتين ، ومن ثمّ لا نعلم بوجود منجس على الأرض وعند الشكّ نرجع إلى قاعده الطهاره ، والله العالم .

ومنها : روايه إبراهيم بن عبد الحميد (١) فى إصابه الثوب بالبول ، حيث أمر الإمام بالنضح لما يصيبه البول من الثوب ، وليس هذا الأمر إلّا من جهه طهاره الغساله ، وإلّا لما أفاد النضح فيه شيئاً .

فأجيب عنه : أنّه تطهيرٌ صورى تعبدي ، وليس من جهه نجاسته حتّى يستفاد طهارته .

هذا غايه ما يتوهم الاستدلال به لطهاره الغساله ، وقد عرفت عدم تماميتها .

فالأقوى عندنا ، هو نجاسه الغساله مطلقاً ، سواء كانت للغسله المزيله للعين

أو لم تكن ، وسواء تغيرت أو لم تتغير . والله العالم .

هاهنا فرعان فقهيان :

في حكم استعمال الغسالة على القول بطهارتها

الفرع الأول : أنه لو قلنا بنجاسة الغسالة كما اخترناها ، فلا إشكال في عدم جواز استعمالها في رفع الحدث والخبث .

والاحتمالات الثلاث التي ذكرها صاحب «الجواهر» للماء المتخلف على الثوب والبدن : بأنه هل يجوز رفع الحدث والخبث به مطلقاً ؟

أو تكون طهارته مفروضة دون المطهره ، لأنه بمقتضى قاعده العسر والحرج حكم بالطهاره ، فيكتفى بقدر الضروره وهو الطهاره بخلاف الطهوريه أم لا ؟

أو التفصيل بين الحدث _ بعدم الجواز _ والخبث بالجواز .

فإن جميعها يمكن فرضها وتصويرها ، لكنها قليلة الوقوع ، خصوصاً في الأجسام الصيقليه .

ولكن إذا أمكن تحصيل الماء بعصر الثوب ، فحينئذ لا إشكال عندنا في طهارته بمقتضى الأدله ، فيجوز التطهير به مطلقاً ، كما كان طاهراً حقيقه ، كما لا يخفى .

إنما الكلام والإشكال في القول بطهاره الغسالة مطلقاً ، أو المتعقبه للطهاره ، فهل هو طاهر ومطهرٌ ، أو طاهر ولكنه مطهر للخبث فقط دون الحدث ، أو طاهر بلا طهور مطلقاً سواءً للحدث والخبث ؟

ذهب إلى كل واحد منهما جماعه .

فقد اختار الأول صاحب «الحدائق» والأردبيلي والخوئي .

والثاني الشيخ الأنصاري قدس سره ، والمحقق الهمداني ، والحكيم ، والحلي .

والثالث صاحب «الجواهر» قدس سره .

والحق _ الموافق للاحتياط _ هو مختار الشيخ ، أي القول الثاني ، لأنه بالنسبه إلى رفع الحدث يقال بعدم الجواز من جهه الإجماع المدعى الصادر من الفحول ،

كالمحقق والعلامة في «المعتبر» و«المتنهي»، وصاحب «الذخيرة» و«المعالم»، وقد اعتمد عليه فحول المتأخرين كالشيخ الأنصاري وأكثر المعاصرين .

ومن دلاله خبر عبد الله بن سنان الذي تقدم ذكره (١) من النهي من التوضؤ بما يغسل به الثوب ، أو يغتسل به الجنب ، وإن نوقش في سنده من جهة أحمد بن هلال ، وقد مضى شرحه . كما نوقش دلالته أيضاً ، من احتمال أن يكون النهي بواسطة قداسه الوضوء والغسل مثلاً .

ولكن لا ينافي أن يكون النهي تحريمياً أيضاً ، بحسب ظهور النهي فيه ، ولعله لذلك أفتى الشيخ وغيره بعدم جواز رفع الحدث به ، كما هو مقتضى الاحتياط ، بل هو مقتضى استحباب بقاء الحدث أيضاً ، لأنه بعد التوضؤ والاعتسال يشك في حصول الطهاره من جهة النهي ، فالأصل يقتضى عدمها .

هذا كله بالنسبة إلى رفع الحدث بواسطة ماء الغسالة الطاهره .

وأما بالنسبة إلى رفع الخبث بذلك :

فالظاهر هو الجواز ، للإطلاقات الدالة على أن الماء الطاهر مطهر أيضاً .

ودعوى انصرافها لمثل غير هذا الفرد ، غير مسموعه ، لعدم وجود شاهد عليها .

في حكم ملاقى الغسالة على القول بنجاستها

وتوهم المنع من خبر عمّار الساباطي الذي قد تقدم شرحه وذكر شرطه (٢) ، حيث أمر الإمام بإفراغ الماء من الإناء ثلاث مرّات ، ولم يكن ذلك إلاّ للمنع عن استعماله ثانياً في الغسل ، ولو بصبه في الإناء مرّه ثانيه وثالثه ، أو بتحريكه في الإناء مرّتين بعد الأولى .

مدفوع ، بأن إرادته إداره الماء في نفس الإناء لا يساعد مع تعدّد الغسله ، إذ

١- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٥٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ .

الغسل المتعدّد لا يتحقّق إلا بالإفراغ .

وإن أريد إفراغه وجمعه في الخارج ثم صبّه ثانياً ، فهو أمر غير متعارف عند الناس ، فلم يكون الحديث ناظراً للمنع عن هذا ، فنعمل في ذلك على طبق القاعدة ، وهي التمسك بالإطلاقات ، وبها يندفع الاستصحاب الذي ادّعاه صاحب «الجواهر» من بقاء الخبث بعد التطهير به .

فالأحوط عدم جواز رفع الحدث بالغسالة ، وإن قلنا بطهارتها ، بخلاف رفع الخبث ، فإنه يجوز .

ولكن قد عرفت مختارنا في الغسالة من الحكم بالنجاسة مطلقاً .

الفرع الثاني : حيث اخترنا نجاسة الغسالة ، فهل نجاستها تكون نظير نجاسة الشيء قبل الغسل ، فيكون حينئذٍ حكم الملاقى مع تلك الغسالة ، حكم ملاقى تلك النجاسة مع وحده الغسل وتعدّده ، فلازم ذلك أنّ الغسالة البوليه لا بدّ لملاقيتها التعدّد ، ولو كانت الغسالة من الغسلة الأخيره كما كان كذلك في الأولى أيضاً ؟

أو تكون نجاستها كنجاسة المحلّ بعد تلك الغسالة ، فلازم ذلك أنّه إذا كانت الملاقاه مع غسالة الغسلة الأولى ، فيجب في الملاقى غسلة واحده ، وإن كانت من الغسلة الثانيه فلا تجب غسلة أصلاً ، فتكون النتيجة التفصيل بين غسالة البول مثلاً وغيرها ، حيث أنّه يجب الحكم بنجاستها إذا كانت من الغسلة المتعدّده أو الأولى ، وبين غير البول ، أو غير الغسلة الأولى من البول بطهارتها حينئذٍ ، لأنّ المحلّ بعد الغسلة الثانيه صار طاهراً .

وثالثه : أن يقال بكون حكمها حكم مطلق النجاسات ، من وجوب الوحده _ على قول _ والتعدّد على قول آخر أم لا ؟

وهذا هو الأقوى ، كما عليه أكثر الفقهاء ، _ كصاحب «الجواهر» _ بجعله أقوى ، وإن قوى وجه الأوّل أيضاً _ وصاحب «مصباح الفقيه» حيث جعله أقوى ،

وإن كان الأشبه عنده هو الأوّل ، وجماعه من المعاصرين وممن قارب عصرنا كصاحب «العروه» والبروجردى ، والخوئى ، والحكيم ، والخمينى ، خلافاً للشاهرودى ، والاصطهباناتى ، والكلبایگانى ، حيث يقولون بوجوب الاحتياط والتعدّد فى غسله الغسله الأولى من البول .

وقد استدّلوا على ذلك _ مضافاً إلى قيام الإجماع _ بعدم صدق عنوان الولوغ لو سال لعاب الكلب فى إناء فلا يجب التعفير فكذلك لا يصدق ذلك العنوان لغساله الماء الذى يستعمله فى تطهير الولوغ ، ولهذا لا يجب فيه التعفير ، فكذلك لا يجب فيه التعدّد ، إذا كان من غسله الغسله البوليه ، إذ لا يطلق عليها أنه تنجّس بالبول ، حتّى تشملها الأدلّه الوارده فى ملاقى البول .

فإن قلت : بأن ذلك مشتمل لأجزاء البول وعينه ، فيصدق أنه تنجّس بنفس البول ، كما لو لاقاه مع نفس البول ، فيجب فيه التعدّد ، بخلاف الولوغ فإنه حكم شرعى مستقلّ ، تابع لتحقّق ذلك فى المورد شرعاً .

هذا كما فى «الجواهر» . فيحكم ملاقى الغساله على القول بنجاستها

قلت : أولاً : قد عرفت سابقاً أنه غالباً ما يكون البول قد جفّ بعد فتره قصيره فتكون نجاسه موضعه نجاسه حكميه .

فإن قلنا بالتفصيل بين صورته الجفاف _ من عدم وجوب التعدّد ولو فى غسله الغسله الأولى _ وصوره ما لو كان رطباً _ من وجوب التعدّد فيه _ فهو مردود بالإجماع المركّب ، إذ لا قائل من الفقهاء بهذا التفصيل ، كما لا يخفى .

وثانياً : لا يقال إن الغساله تنجس لكن لا لملاقاتها للبول بل لملاقاتها مع المتنجّس .

لكنه لا يخلو عن تأمل ، لأنها تكون جزءً من أجزاء ما لاقى بولاً ، فكأنها بنفسها لاقت ، كما لا يخفى .

هذا فضلاً عن أنه تشمل إطلاقات النجاسه لمثل الغساله .

«فى حكم ماء الاستنجاء من الطهاره و غيرها»

عدا ماء الاستنجاء، فإنه طاهر مالم يتغير بالنجاسه أو تلاقية نجاسه من الخارج(١).

وبعبارة أخرى : إن أدله انفعال الماء القليل ثبت النجاسه لها ، وأما كونها مثل البول من لزوم التعدد فلا . فليس لنا طريق لإثبات حكم التعدد إلا بإحراز شمول أدله البول لها ، وقد عرفت خلافه .

فإذا ثبت تطابق نجاستها وضرورتها كنجاسه سائر المتنجسات ، فتشملها حينئذ أدله التطهير ، الشامله لتطهير سائر المتنجسات من كفايه غسله واحده مثلاً لو قلنا بها ، أو لزوم التعدد إن قلنا به .

فبذلك يندفع حكم استصحاب بقاء النجاسه بعد الغسله الأولى لملاقى الغساله ، إذ هو أصل فيما لا يكون فى مورده دليل اجتهادى .

نعم، لو لم يكن ما ذكرنا من الأدله تاماً، لكان الاستصحاب مقدماً على قاعده الطهاره.

مضافاً إلى إمكان التمسك لكفايه الوحده فى غسلتها بإطلاق حديث عيص بن القاسم(١) _ لو أغمضنا النظر عن الإشكال الوارد فى سنده ودلالته كما عرفت تفصيله ، فلا نعيد ، _ حيث حكم بلزوم غسل ما أصاب من ماء طشت كانت فيه غساله البول أو القدر .

(١) ولا يخفى عليك أن الحكم بعدم البأس فيه ، وعدم تنجيس ما يلاقيه قد قام الإجماع عليه تحصيلاً ومنقولاً ، نصاً وظاهراً ، على لسان جملة علمائنا ، بل عليه نصوص مستفيضة ومعتبره ومقبوله عند الأصحاب ، فلا بأس حينئذ

١- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٤ .

بالإشارة إليها من ذكر النصوص ومقدار دلالتها ، فنقول :

منها : مرسله يونس بن عبد الرحمن ، عن رجلٍ ، عن الغير (في «المستمسك» : عن الغزار) أو عن الأحول ، أنه قال لأبي عبد الله عليه السلام ، في حديث : «الرجل يستنجي ، فيقع ثوبه في الماء الذي استنجى فيه ؟ فقال : لا بأس ، فسكت . فقال : أوتدرى لم صار لا بأس به ؟ قال : قلت : لا والله . فقال : إن الماء أكثر من القدر» (١) .

في حكم ماء الاستنجاء

فإنه يدل على عدم البأس في ملاقاه الثوب لماء الاستنجاء . والظاهر عدم خصوصية للثوب في ذلك ، فكذلك يكون الحكم للبدن وغيره ، فإنه يكون من باب إلغاء الخصوصية . كما في الرجل يشك بين الثلاث والأربع لغيره من المرأة .

بل ذكر عدم البأس في الثوب ، مع كونه في الإصابه أقل ، ففي مثل البدن الذي تكون الإصابه ووقع النضح عليه أكثر يكون عدم البأس بطريق أولى .

وقد قيل : بأن هذا الحديث _ كما في «المستمسك» _ أقوى دليل على الطهاره مع نفى البأس ، لاشتماله على التعليل ، لأنه لو لم يكن مشتملاً عليه لأمكن القول بكون المراد من نفى البأس هو العفو عن النجاسه ، نظير العفو عن الأقل من الدرهم من الدم في الصلاة ، لرفع العسر والحرج ، من جهة كثره الابتلاء في كل الأوقات ، فمع ملاحظه التعليل يكون ظهوره في الطهاره قوياً .

إلا - أن الإشكال وهو أن التعليل في كل مورد يوجب تعميم الحكم لغير مورد النص أيضاً ، فكأنه أراد إفهام أن كل مورد يكون الماء فيه أكثر من القدر حكمه كذا . فيحكم ماء الاستنجاء

مع أنك قد عرفت في الغساله القليله من الحكم بنجاستها ، مع أن نوعها يكون ماءها أكثر ، فمع خروج كثير من الموارد من أفراد الماء القليل ، وانحصاره في

خصوص ماء الاستنجاء ، يوجب استهجان التعليل ، إذ لم يحكم بمقتضى عموم التعليل فى غير مورد النص .

اللهم إلا أن يقال : إن مورد التعليل لا ينحصر فى خصوص الماء القليل ، حتى يوجب ذلك ، بل لابد أن يقتضى إطلاقه شمول الحكم لجميع الموارد التى تكون المياه فيها كثيره ، وأكثر من القذاره كالكرّ والجارى والمطر ، أما القليل فقد خرج بمقتضى أدله عموم إنفعال الماء القليل _ وهو فى غير ماء الاستنجاء للنص _ فيبقى الباقي تحت عموم التعليل ، فلا استهجان لبقاء أفراد كثيره تحته .

فحينئذٍ دعوى ظهور عدم البأس بنفسه على الطهاره عند العرف ، خصوصاً مع ملاحظه ما يترتب عليه من الآثار ، من الدخول فى الصلاه مع هذا الثوب المتلطخ وإصابه اليد وغير ذلك ، يفهمنا على نحو القطع بكون المراد من نفي البأس هو الطهاره ، لا خصوص العفو فى المورد ، وإلا- كان على الإمام عليه السلام البيان فى المقام للحاجه إليه ، كما أنه يستفاد النجاسه من لفظ (البأس) الوارده فى هذه الموارد بمناسبتة الحكم مع الموضوع .

والإشكال فى سندها بإرسالها ، وعدم تلقى مراسلات يونس بن عبد الرحمن _ الذى كان من أصحاب الإجماع _ بالقبول عند القوم _ كابن أبى عمير _ خصوصاً مع مجهوليه (الغير) أو (الغزار) غير ضائر هاهنا ، للقطع بعمل الأصحاب بها ، ولو من جهه عدم البأس ، بمعنى العفو عن نجاسته ، خصوصاً إذا استظهرنا الطهاره من غيرهما من أخبار الباب .

نعم ، لو لم تدلّ تلك الأخبار إلا على العفو ، وأريد إثبات الطهاره منها بالخصوص فى قبال القول الآخر ، فإنه لا يخلو عن تأمل .

إلا- أن الشهره العظيمه المتحققه فى طرف الطهاره ، يوجب اطمئنان النفس على العمل بمقتضاه ، وهى جابره لضعف سندها ، كما لا يخفى .

ومنها : صحيح محمد بن النعمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قلت له : أستنجي ثم يقع ثوبي فيه وأنا جنب ؟ فقال : لا بأس به» (١).

فإنه مضافاً إلى اشتماله على (عدم البأس) لماء الاستنجاء ، يدل على عدم البأس إذا كان رأس الذكر ملوثاً بالمنى .

وأما احتمال أن يكون ذكر الجنابه لبيان شرح حاله بحسب المتعارف ، من دون عناية بخصوص الجنابه .

أو احتمال كون توهم دخاله القذاره المعنويه من الجنابه في تنجس الماء .

أو احتمال كون الاستنجاء فيه لخصوص المنى فقط ، دون البول والغائط ، _ كما احتمله بعض على ما نقله صاحب «الحدائق» ، والأول قوياً كما في «مصباح الهدى» ، أو الثانى على ما نُقل .

هذه الاحتمالات ضعيفه عندنا ، ولا استبعاد عند العرف أن يكون منشأ الاحتمال والسؤال هو بيان أهميه الأمر في وجود نجاسه المنى دون البول والغائط ، خصوصاً مع ملاحظه استحباب استبراء المنى بالبول ، حيث توجب شدّه هذا الاحتمال .

فيكون الخبر دليلاً على طهاره ماء الاستنجاء ، وإن كان مع البول نجاسه أخرى تخرج عادةً من المجرى ، ولا يبعد الالتزام به ، كما سيأتي إن شاء الله .

فوجه الاستدلال به في المقام ، هو ما عرفت من الاستظهار العرفي من كلمه (عدم البأس) مضافاً إلى الملازمه بين الطهاره وبين عدم البأس لملاقيه ، كما كانت الملازمه ثابتة في البأس بالملاقاه مع النجاسه . واحتمال كون نفي البأس من جهه التخصيص لأدله منجسيه المتنجس ، كما احتمله بعض . فيحكم ماء الاستنجاء

بعيد جداً، بل المراد هو الطهاره ، والتخصيص لعموم أدله الماء القليل ، وإن كانت من جهه رفع الحرج من المكلف ، والله العالم .

ومنها : صحيح عبد الكريم بن عتبه الهاشمي ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذي استنجى به ، أينجس ذلك ثوبه ؟ قال : لا»(١) .

فإن السؤال عن تنجيسه ليس إلا- من جهه أنه توهم كون غسله ماء الاستنجاء تكون نجسه مثل سائر الغسالات من النجاسه ، من جهه أن انضمام قاعده السرايه ، إلى قاعده منجسيه كل متنجس مع الرطوبه ، توجب نجاسه الثوب .

فأجاب عليه السلام بقوله : لا ، فالنفي ليس لخصوص أنه نجس لكنه غير منجس ، بل النفي متعلق بأصل الموضوع ، أي لا يكون نجساً حتى يوجب بمقتضى القاعده سرايه النجاسه .

فاحتمال كون نفي البأس بلحاظ نجاسه الثوب ، أي كان نجساً لكنه معفواً ، أو نفي البأس صدر من جهه ماء الاستنجاء ، أي أنه نجس إلا- أنه لا- يوجب تنجيس للملاقى ، تو صدر نفي البأس بلحاظ العفو عن نفس ماء الاستنجاء وأنه نجس لكنه معفو ، خلاف للظاهر جداً .

مع أن الحكم بالنجاسه ، مع عدم ترتيب شيء من آثار النجاسه عليه لا يخلو عن بشاعه ، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

فدلاله هذه الأخبار على الطهاره ، مع اشتمال كل لخصوصيه موضحه لما قلناه ، قويه جداً .

ومنها : مصحح ابن أبي عمير ، عن ابن أذينه ، عن الأحول _ يعنى محمّد بن النعمان _ قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أخرج من الخلاء ، فأستنجى بالماء ، فيقع

ثوبى فى ذلك الماء الذى استنجيت به ؟ فقال : لا بأس به» (١).

وفىما رواه الصدوق عن محمد بن النعمان مثله ، وزاد : (ليس عليك شىء).

طريقه الاستدلال به كسابقه ، مع زياده وهى أن الحكم بالطهاره من الماء الذى وقع فى الكنيف الذى يكون نجساً عادةً ، _ أى أرض الكنيف الذى يحكم العلماء فيها بتقدم حكم الظاهر وهو النجاسه عن الأصل وهو الطهاره من جهة الإطلاق وترك الاستفصال _ فمن ذلك يفهم توسعه الشارع فى أمر النجاسه والطهاره . وهذا هو معنى الخبر المنقول بأن الشريعة سهله سمحه .

بل دللته على الطهاره تقوى من غيرها إذا لاحظنا زياده الوارده فى ذيلها على ما نقلها الصدوق بقوله : (ليس عليك شىء) حيث يفيد أنه لا يتوجه إليه حكم من أحكام النجاسه أصلاً . ما يشترط لطهاره ماء الاستنجاء

ومنها : مرسله الكاهلى ، عن رجل ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «أمر فى الطريق ، فيسيل على الميزاب فى أوقات أعلم أن الناس يتوضؤون ؟

قال : ليس به بأس ، لا تسأل عنه» (٢).

فى «وسائل الشيعة» : أن المراد من الوضوء الاستنجاء . ولعل وجه هذا المعنى هو من جهة أن السائل لم يسأل عنه لو كان يعلم كونه ماء الوضوء المتعارف ، إذ ليس هو بنجس أصلاً ، حتى يتوهم ويوجب السؤال ، ولم يحتمل أحد نجاسته ، فلا يكون مراده من سؤاله إلا من جهة احتمال كونه ماء الاستنجاء ، كما كان الأمر متعارفاً فى تلك الأزمنه من التبول والاستنجاء على أسطح الدور ، وبرغم ذلك حكم بنفى البأس ، فهو وإن كان يحتمل أن يكون حكمه بالطهاره من باب القاعده

١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٣ .

فى باب الطهاره ، لعدم العلم التفصلى كون الجارى من الميزاب هو ماء الاستنجاء ، _ وإن يعلم إجمالاً _ إلا أنه يحتفل أن يكون مراد الإمام من الحكم بطهارته ، من جهه كون الماء والاستنجاء طاهرًا ، كما لا يخفى .

بل لعل وجه إعراض الأصحاب عن هذا الحديث من جهه إجماله فى جهه الحكم ، من كونه للقاعده أو للاستنجاء .

فثبت من جميع الأخبار _ إذا لاحظنا بعضها مع بعض _ كون المراد من نفى البأس هو الطهاره ، فلا يلزم حينئذٍ إلا تخصيص عموم أدلّه انفعال الماء القليل بملاقاته النجس ، وتخصيص ما دلّ بالخصوص على نجاسه غسله الماء القليل ، حيث يشمل عمومه لماء الاستنجاء .

فحينئذٍ يبقى دلالة الأدلّه الدالّة على أنّ كلّ متنجس ينجس ، وهكذا عموم أدلّه عدم جواز أكل المتنجس بالملاقاه وشربه ، وعدم جواز حملة فى الصلاه والطواف ، وعدم جواز استعماله فى رفع الخبث باقىً ، بخلاف صورته الحكم بالنجاسه .

فإذا دار الأمر بين أحد الأمرين ، كان الأول أولى ، لقله التخصيص أولاً ، وعدم ترتيب جميع آثار أدلّه انفعال الماء القليل هنا _ لو سلّمنا كونه نجسًا معفوًا _ ثانياً .

فعلى أىّ حال ، يكون التخصيص بالنسبه إلى بعض آثاره ، مثل عدم تنجيسه بالملاقاه ، واردة على عموم أدلّه الانفعال بالنسبه إلى ماء الاستنجاء .

هذا تمام الكلام فى طهاره ماء الاستنجاء .

فالحكم بطهارته عندنا قوًى .

فإذا عرفت الحكم بطهارته ، يتفرّع عليه فروع كثيره ، لا بأس بصرف الكلام إليها :

الفرع الأول : يشترط فى طهارته عدم تغييره بأحد أوصاف النجاسه ، كما صرّح به المصنّف ، بل عليه المشهور ، بل عن بعضهم أنه إجماعى ، بل عن الشيخ الأكبر أنّ العمده فى الدليل هو الإجماع ، بل لم نجد خلافًا من أحد من المتقدمين والمتأخرين .

فبعد ثبوت الإجماع ، يمكن أن يستدلّ لنجاسه المتغيّر من الاستنجاء ، بعده أمور : ما يشترط لطهاره ماء الاستنجاء

أحدها : دعوى انصراف أخبار الاستنجاء عن مثل المتغيّر ، أى لا إطلاق لها فى ذلك .

هذا ، لكنّه لا- يخلو عن منع ، لعدم ذكر التفصيل فيها ، مع أنّه قد يتفق _ ولو نادراً _ خصوصاً إذا كان الماء قليلاً متدرّجاً فى الصبّ ، ولكن الإنصاف الإشكال فى وقوعه خارجاً .

ولعلّه لذلك عللّ فى خبر الأحوال بكثرة الماء على القدر ، بحسب المتعارف فى الاستنجاء ، وإلا كان الإطلاق شاملاً له .

ثانيها : الاستفاده من مفهوم التعليل المذكور ، لأنّ كثره الماء لا- خصوصيّة فيها إلا- من جهة وجود الملازمه بين الكثره واستهلاك النجاسه فيه ، فيكون مفهومه أنّه لو كانت القذاره كثيره ففيه بأس .

فهذا وجه قوىّ لو عملنا بذلك الخبر ، كما قد يشاهد عمل الأصحاب به والاستناد إليه ، لأنّ التعليل كما أنّه يكون معتمداً للحكم ، من حيث المنطوق ، بحسب استظهار العرف ، هكذا يكون مخصّصاً فى طرف مفهومه ، فإذا قيل : «لا تأكل الرمان لأنّه حامض» يفهم منه أنّه لو لم يكن حامضاً جاز أكله .

ولعلّه لذلك استدلّ به الشيخ الأعظم ، والحكيم ، وغيرهما ، كما لا يخفى .

ثالثها : فحوى الأدلّه نصياً وفتوى من نجاسه ماء الكرّ ، والجارى ، والمطر ، وماء البئر ، إذا تغيّر ، فماء الاستنجاء _ الذى يكون قليلاً _ ينجس بطريق أولى .

والإطلاقات الوارده الدالّه على طهارته ، غير ناظره إلى تلك الصوره ، لأنّها قد عرفت ندره تحقّقها ، خلافاً لمن زعم كثره وقوعها فى أول صبّ الماء على الغائط مثلاً ، مع أنّه محلّ تأمل ، إذ يحمل عين النجاسه مع نفسه ، وأمّا تغيّره بأحد أوصافه بعيد جداً .

رابعها: لو سلّمنا شمول إطلاقات المورد لصوره المتغيّر، فمقتضى ذلك هو الطهاره، سواء كان متغيّراً أم لا.

ومقتضى إطلاقات أدلّه نجاسه الماء المتغيّر هو نجاسته، سواء كان ماء الاستنجاء أو غيره، فيتعارضان بالعموم والخصوص من وجه، ومورد الاجتماع يكون محلّ التعارض بينهما، فيقدّم حينئذٍ أخبار نجاسه المتغيّر من جهه رجحانها.

مضافاً إلى كونها آبيه عن التخصيص، بحسب لسان أدلّتها، فتكون دلالة تلك الأدلّه على العموم وضعياً وبدلّاله أداه العموم كما في صحيح حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «كلّما غلب الماء على ريح الجيفه، فتوضّأ من الماء واشرب، فإذا تغيّر الماء وتغيّر الطعم، فلا تتوضّأ منه ولا تشرب» (١).

وخبر محمّد بن إسماعيل، عن الرضا عليه السلام، قال: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء، إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه» الحديث (٢).

حيث أنّ فيه إشعار، مع أنّ ماء البئر كان واسعاً لا يفسده شيء، لأنّ له مادّه، كما وقع في ذيله وبرغم ذلك ينجسه التغيّر، فغيره _ مثل ماء الاستنجاء _ يكون تنجسه بطريق أولى.

ورجحانها بقيام الإجماع على وفقه، فهو أيضاً تعدّد من المرجّحات الخارجيه الموجهه لتقديم أحد الخبرين المتعارضين، _ كما قرّر في الأصول _ بعد فقد المرجّحات الداخليه. ما يشترط لطاره ماء الاستنجاء

فنجاسه الماء المتغيّر من الاستنجاء أمرٌ ثابت ومسلّم عندنا.

ولا فرق في ذلك بين تغيّر الماء في أول الصبّ أو بعده، إلا أنّه مع استمرار صبّ الماء يتطهر.

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ _ ١٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١ _ ١٢.

واحتمال أنه بعدما تنجس الماء بالتغير ابتداءً ، فهي نجاسه خارجيه موجه لتنجيس أطراف المخرج ونفسه ، فيستلزم صيروره ماء الاستنجاة نجساً ، كما ذكره الشيخ الأكبر قدس سره ، فإذا وقع على الأرض يوجب نجاستها ، وتنجيس كل ماء وقع بعده ، لكونه ماء استنجاة مشتمل على نجاسه خارجيه .

غيرُ وجيه ، لما قد عرفت من ندرته ، وعدم وقوعه إلا في موارد نادره ، خلافاً للشيخ حيث ادعى وقوعها غالباً .

نعم ، لا يبعد وقوعه مع عدم يبوسه المزاج ، هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا غالبيه ذلك ، فمع هذا قد أطلقوا الحكم بطهارته من دون تنبيه عليه مع كثره ابتلاء الناس .

فالحكم بنجاسته إذا تغير يكون في غايه البعد .

وإن حُمل الإطلاقات على صوره عدم التغير ، فيساعد مع ندرته كما احتملناه ولكن لا يساعد مع فرض الغالبية ، لاستلزامه الحمل على الفرد النادر _ وهو ما لو لم يتغير _ وهو بعيدٌ جداً ، كما اعترف بذلك الشيخ الأعظم قدس سره ، ومن هنا التزم بطهاره المحل ، ونجاسه الماء المتغير الباقي بتغيره بعد وقوعه على الأرض ، وهو واضح لمن تأمل في الأدله .

الفرع الثاني : أن لا تلاقيه نجاسه من خارج ، كما صرح به المصنّف وغيره ، بل لم أعرف ولم نجد خلافاً من أحد من الفقهاء ، ولم ينسب ذلك لأحدهم .

والظاهر انقطاع هذا الاستثناء ، لوضوح عدم صدق الماء المستعمل في هذه النجاسه كونه ماء استنجاة ، كما لا يخفى .

نعم ، قد يقع البحث في أن :

الأجسام الطاهره التي لاقت موضع النجس من مخرج البول والغائط ، فصارت متنجسه .

أو الأشياء النجسه الخارجة مع أحد الأخبثين من البول والغائط .

بل ويمكن ذكر مثال للقسمين ، كخروج الودي والودي حال البول أو قبله ، وكان أثره باقياً ، أو بعده قبل تطهيره مثلاً للطاهر .

أو خروج المنى أو الدم مع البول أو قبله أو بعده مثلاً للنجس . وهكذا في الغائط من خروج الدود أو بعض الأشياء الطاهرة معه أو بعده ، قبل تطهيره .

أو الدم قبله أو معه ، أو بعده قبل التطهير .

هل هذه الأمور الحادثة توجب رفع الطهارة عن ماء الاستنجاء أم لا ؟

قد يفهم التردد بدواً من كلام صاحب «الجواهر» في الأجسام الطاهرة ، وإن اختار نجاسته معها بعد ذلك .

بل قد نقول بإمكان استفادة طهاره ماء الاستنجاء ، حتى مع خروج شيء من النجس مع أحد الأخبثين ، من صحيح محمد بن النعمان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «قلت له : أستنجي ثم يقع ثوبي فيه ، وأنا جنب ؟ فقال : لا بأس به» (١) .

بناءً على الاحتمال الذي قويناه من قوله : «أنا جنب» ، بأنه أراد كون ذكره ملوثه بالمنى مثلاً ، وبرغم ذلك أجاب بأنه لا بأس به .

بل قد يؤيد ذلك بالإطلاق الموجود في الأخبار ، من الطهارة لماء الاستنجاء من دون تفصيل بما إذا لم يكن ملوثاً بمثل المنى الذي يتعارف تواجدته في أطراف الذكر حاله الجنابه وبعدها .

ولكن الإنصاف عدم الاعتماد على مثل هذا الاحتمال ، لأنه قد عرفت بأن حكم طهاره ماء الاستنجاء ، إن قلنا بأنه موافق للأصل والقاعدة ، يعنى حكماً بطهاره غسله المتنجس مطلقاً ، فحينئذ يمكن الاستدلال في هذه الموارد ، بعد

١- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٤ .

صدق عنوان ماء الاستنجاء أو غيره عليها ، أنه طاهر ، لعدم الفرق بين العنوانين في الحكم بالطهارة ، فلا وجه لهذا البحث أصلاً .

وأما إذا فرضنا نجاسه ماء الغسالة ، فقد خرج ماء الاستنجاء عن شمول الأصل ، فلا بد حينئذٍ من الاختصار فيما خالف الأصل على موضع اليقين ، فكل ما أحرز أنه يصدق عليه ماء الاستنجاء ، ويشمله إطلاق دليله قطعاً ، فهو داخل في الطهارة .

وأما إذا شك في أصل صدق العنوان ، أو أحرزنا الصدق والانطباق ، ولكن حصل الشك في إطلاقه من جهة احتمال الانصراف عنه ، فلا يشمل حكم الطهارة ، بل يدخل تحت الأصل العام وهو الحكم بالنجاسة .

فعلى هذا المبني نذكر صوراً متعدّدة في هذه المسألة :

تارة : يفرض أن يكون الخارج عن المخرجين نجساً غير البول والغائط ، فلا إشكال حينئذٍ كون الماء المستعمل لا يصدق عليه عنوان ماء الاستنجاء ، كما إذا خرج الدم منهما ، فحكمه واضح ، من الحكم بالنجاسة ، لأنه خارج موضوعاً عن الاستنجاء .

وأخرى : يفرض ملاقاته المخرج ، قبل خروج أحد الأبخشين ، بإحدى النجاسات غير العذرة الخارجة عن البطن ثم إذا لاقى أحدهما مع ذلك النجس أو المتنجس ، فإن الماء المستعمل في تطهيره وإن يصدق عليه الاستنجاء ، إلا أنّ الأخبار منصرفه عنه قطعاً ، لوضوح أنّها في صدد بيان طهاره أصل ماء الاستنجاء المستعمل في إزاله العذرة ، لا ما إذا عرضه عارض ، وليس هو أمراً متعارفاً حتى يشمل الإطلاق ، فلا محيص إلا الدخول تحت الأصل من الحكم بالنجاسة .

ومن ذلك يظهر حكم صورته ثالثة : هي ما لو لاقى مع إحدى النجاسات بعد الخروج وقبل الانفصال عن المخرج ، لاشتراكهما في أصل الاستدلال ، كما هو كذلك إذا لاقى الماء المستعمل مع إحدى النجاسات .

رابعة : ما إذا خرج مع البول أو الغائط شيء ، قد يكون طاهراً وقد يكون نجساً .

في الماء المستعمل لتطهير مخرج البول

فأمّا إذا كان طاهراً _ كالدود والحصاه وشيء غير منهضم من أجزاء الأطحمه _ وخرج مع الغائط أو بعده ، أو الودى والمذى والوذى مع البول أو بعده قبل تطهيره ، فالظاهر طهاره غسالته لعدم إحراز صدق العنوان ، وعدم المانع عن شمول إطلاقات الأدله ، كما عليه المحقق الآملى قدس سره ، والسيد فى «العروه» ، والبروجردى ، إلا الشيخ الأعظم حيث ادعى شمول إطلاق عباره المصنّف من عدم إصابته بنجسٍ من خارجٍ بمفهومه لذلك .

لكنّه مخدوش ، من حيث شمول إطلاقه أولاً ، وأصل الحكم ثانياً ، ولذلك ذهب إلى الحكم بالطهاره المشهور من المتأخرين .

وأما إذا كان الخارج مع البول أو الغائط شيئاً نجساً ، كالدم والمنى ، أو خرج بعدهما قبل التطهير ، بحيث يصدق أنه خرج حين التخلّى ، أو كان خارجاً قبله كالمنى ، حيث يكون بحسب النوع كذلك .

فهو أيضاً قد يكون خروجه مع البول أو الغائط مستهلكاً ، بحيث لا يصدق عليه إلا البول والغائط ، كالأجزاء الصغيره من الدم ، فلا يبعد صدق الاستنجاى معه ، وشمول إطلاقاته عليه ، فيحكم بطهارته ، كما عليه السيد قدس سره فى «العروه» ، والخوئى ، والكلپايگانى والشاهرودى ، والآملى ، وغيرهم .

خلافاً للبروجردى ، والحكيم ، والخمينى ، وصاحب «الجواهر» قدس سرهم ، والشيخ الأعظم قدس سره .

وجه الإشكال فيه : هو عدم تعارف هذا الأمر فلا يشمله الإطلاق وتكون الأخبار منصرفه عنه ، لأنّ الأمزجه الصحيحه خاليه عن خروج أمثاله .

نعم ، لو تمسكنا على الطهاره بصحيح محمّد بن النعمان بناءً على إحدى الاحتمالات فى قوله : (أنا جُنُب) من كونه متنجساً بالمنى حين البول ، وقلنا إنّ الإمام قد حكم فى هذا الفرض بأنّه لا بأس ، لكان الحكم بالطهاره هنا _ فيما إذا

كان النجس خرج مع أحد الأخبثين _ بطريق أولى .

إلا أنه مجرد احتمال إلى جانب ما عرفت من سائر الاحتمالات ، فليس له ظهور عرفي فيه ، حتى يمكن الاستدلال به ، خصوصاً مع ملاحظه كون الأصل الأوّلي هو النجاسة ، كما لا يخفى .

فالحكم بالاحتياط لا يخلو عن قوه .

فإذا كان هذا هو حال المستهلك ، ففي غير المستهلك يجب الحكم بالنجاسة قطعاً ، كما عليه أكثر من ذهب إلى طهارته في الفرض السابق .

خلاصه الكلام : مختارنا في جميع الفروض ، أنّ الأقوى نجاسه ماء الاستنجاء المستعمل فيما كان الخارج من المخرجين نجساً ، غير البول والغائط .

أو لاقى أحد الأخبثين ، أو مخرجهما قبل خروجهما ، أو بعد خروجهما قبل الانفصال نجساً ، أو خرج معهما نجساً غير مستهلك ، خلافاً للمستهلك ، فالأحوط الاجتناب عنه أيضاً ، بخلاف ما لو خرج معهما شيء طاهر ، فالأقوى طهاره ماءه . فيالماء المستعمل لتطهير مخرج البول

الفرع الثالث : في أنّ الماء المستعمل في غسل البول هل هو كالمستعمل في الغائط ، فيكون محكوماً بالطهاره أم لا ؟

وجهان ، بل فيه قولان :

من جهة أنّ مادّه الاستنجاء مشتقّ من النجو ، وهو مخصوص لمخرج الغائط ، ويطلق عليه فقط ، فلا يكون محكوماً بحكمه ، لأنّ النجو في الأصل بمعنى المكان المنخفض ، وقد سُمّي به الغائط لوقوعه غالباً في المنخفض من الأرض ، تسميه للحال باسم المحلّ ، ولا يبعد أن يكون إطلاق النجو باعتبار مخرج الغائط ، حيث يكون في أسفل البدن ومستورٌ بالائتين ، فجاءت التسميه من باب تسميه الحال باسم محلّ الخروج ، بعكس ما يُقال جرى الميزاب ، حيث نسب

الاستناد إلى المحلّ باعتبار الماء الجارى فيه .

ويشهد على إطلاق هذا اللفظ لكلا الموردين في لسان الفتاوى والأخبار خبر نشيط بن صالح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته كم يجزى من الماء في الاستنجاء من البول ؟ فقال : مثل ما على الحشفه من البلل» (١).

وصحيح زراره ، قال : «كان يستنجى من البول ثلاث مرّات» (٢) الحديث .

وصحيح عبد الملك بن عمرو ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الرجل يبول ثمّ يستنجى ، ثمّ يجد بعد ذلك بللاً ؟ قال : إذا بال فخرط ما بين المقعده والأنثيين ثلاث مرّات ، وعَمَز ما بينهما ثمّ استنجى ، فإنّ سال حتّى يبلغ الساق فلا يُبالي» (٣) .

وقد صرّح بعضُ بعدم الفرق بينهما _ كما عليه الأكثر _ وأطلق آخرون ، مضافاً إلى إمكان دعوى وجود الملازمه بين خروج الغائط وخروج البول ، لو لم تكن الملازمه موجوده في عكسها .

وبرغم ذلك فقد دلّت الأخبار الوارده في الاستنجاء على طهارته ، من دون ذكر تفصيل بين البول والغائط ، وهذا يوجب حصول الاطمئنان للفقهاء من الاشتراك بينهما في الحكم .

وهذا هو الأقوى .

كما يستفاد عدم الفرق ، من عموم تعليل أنّ الماء أكثر من القدر .

كما لا فرق في طهارته بين كون ماء الاستنجاء في الغسله الأولى للبول ، أو الغسله الثانيه ، لعموم التعليل ، خلافاً للشيخ في «الخلاف» من الحكم بالنجاسه في الأولى ولا وجه له .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٥ _ ٦ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٥ _ ٦ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢ .

كما لا فرق بين كون خروج البول والغائط من المخرجين الطبيعيين ، أو من غيرهما ، إذا كان معتاداً بذلك _ يعني كان مخرجه المتعارف مسدوداً ، وكان له طريق آخر بحسب عادته الطبيعيه من الخلقه _ لشمول إطلاق الأدله لمثل ذلك أيضاً .

نعم ، فيما لا يكون معتاداً ، كما قد يصيب بمرض فيفتح له فتحة أخرى أو ثقباً لخروج البول والغائط ، فالحكم بطهاره استنجاهه حينئذٍ مشكلاً جداً ، لانصراف إطلاقات الأخبار عن مثله ، كما لا يخفى .

كما لا فرق أيضاً بين أن يلوّث البول والغائط أطراف مخرجه لكن لم يتجاوز عن حدّ المتعارف ، حتّى يوجب عدم شمول الإطلاقات ، أو لم يزد عنه ، لأنّ هذه الأمور تتفق ببعض مراتبها فى الخارج بما لا يكون خارجاً عن المتعارف ، فإطلاق الأدله يشملها .

بخلاف ما إذا خرج عنه ، فيكون الدليل حينئذٍ منصرفاً عنه فلا يشملها ، فيحكم بنجاسته .

كما لا فرق بين سبق اليد بالنجاسه قبل صبّ الماء أو عكسه ، لأنّه لو كان سبق الماء معتبراً قبل ملاقاه اليد مع النجاسه ، كان اللازم على الإمام التنبيه عليه ، فترك الاستفصال يوجب الحكم بذلك ، كما عليه الأكثر .

وإن احتاط بعضهم فى صورته تقدّم ملاقاه اليد مع النجاسه .

نعم ، لو لاقى يده مع أحد الأخبثين حين الاستنجاه ، وأعرض ثمّ بدى له ذلك ، لا يبعد الحكم بطهاره استنجاهه ، إن لم يفصل بينهما مدّه موجباً للانصراف فى شمول الأدله ، وإلاّ فإنّه يحكم بنجاسته ، والله العالم .

كما لا فرق _ بناءً على طهاره ماء الاستنجاه _ بالنسبه إلى المستنجى وما يتعلّق به ، وبين غيره ، كما لو لاقى ثوب غيره مع ذلك الماء ، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم بالطهاره ، مضافاً إلى عموم التعليل ، حيث يفهم منه عموم الحكم .

فى استعمال ماء الاستنجاه فى رفع الحدث

هذا بخلاف ما لو التزمنا بالعفو عن نجاسته ، فيمكن دعوى اختصاصه بالمستنجى فقط ، وفي حال الاستنجاء ، وذلك بمقتضى قاعده رفع العسر والخرج أو غير ذلك من الأدله .

فالمدعى لعموم العفو لكل أحد ، بل فى كل حال ، مطالبٌ بالدليل .

كما أنه لا- فرق - بناءً على ما سلكناه من الطهاره - بين الحكم بطهاره ملاقيه أو غيره ، من جواز استعماله فى بعض الأمور كالشرب مثلاً ، إذا لم يكن فيه عين النجاسه ، إلا أن يكون حراماً ، لكونه من الخبائث .

هذا ، بخلاف صوره العفو عن نجاسته ، فيمكن دعوى اختصاصه بحالات معينه وخاصه مثل عدم بأس ما يلاقيه فقط دون سائر الاستعمالات من الأكل والشرب وغيرهما .

فهذه جملة الفروق بين القولين ، حيث قد يوجه فى بعضها اختيار القول بالطهاره كما اخترناه ، وعليه الأكثر ، بل المشهور ، كما عرفت فلا نعيد .

الفرع الرابع: فى بيان حكم جواز رفع الخبث والحدث بماء الاستنجاء وعدمه.

فبناءً على القول بنجاسته المعفوّه ، فلا إشكال ظاهراً فى عدم الجواز فيهما ، لانحصار المعفو لخصوص ما يدلّ عليه الدليل .

وقد عرفت أنّ من ادعى العموم فى العفو ، يُطالب بالدليل وليس له ذلك .

وأما على القول بالطهاره ، الظاهر جواز رفع الخبث به حينئذٍ ، كسائر المياه المستعمله القليله ، كما هو مقتضى القاعده بحسب حال الطهاره .

وهذا ممّا لا إشكال فيه ، ولم يعرف فيه خلاف من الفقهاء .

وإنما الكلام والإشكال يكون فى رفع الحدث الأكبر والأصغر به ، فلا نملك عليه دليلٌ إلا الإجماع المدعى به عن العلامة فى «المنتهى» و«التحرير» ، و«المدارك» و«الذخيره» و«المعالم» ، حيث تلقاه بعض المتأخرين كالحكيم

وصاحب «الجواهر» وغيرهما بالقبول .

والرواية عن عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل . فقال : الماء الذى يغسل به الثوب ، أو يغتسل به الرجل من الجنابه ، لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه ، وأما الذى يتوضأ الرجل به فيغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف ، فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضأ به» (١) .

فإن مقتضى هذين الدليلين ، عدم جواز استعماله لرفع الحدث ، فإن الحديث وإن كان مصرحاً لخصوص الوضوء ، إلا أن غيره يلحق به إما من جهة كونه وأشباهه متعلقاً بالوضوء ، فيكون الغسل بأقسامه داخلاً فيه .

وإما من جهة الأولوية ، لأنه إذا سلمنا عدم الجواز فى الحدث الأصغر ، فالأكبر يكون بطريق أولى .

وأما أسلوب الاستدلال به ، هو أن يقال : بأن كلمة (أشباهه) يكون مربوطاً ومتعلقاً بقوله : (يغسل به الثوب) ، أى لا يكون هذا الحكم مخصوصاً بالثوب النجس ، بل يكون أشباهه مما يكون نجساً ويغسل ، حكمه كذلك ، ومنه الاستنجاء ، لأن ماءه يغسل النجس .

لا يقال : لم فرض الثوب نجساً ، حتى يوجب إلحاق الاستنجاء به بقوله : «أشباهه» ، إذ يمكن أن لا يكون الثوب نجساً ، فلا يلحق مثل الاستنجاء به حينئذٍ ، لحصول المفارقة بينهما بذلك ؟

لأننا نقول : لا بد أن يكون المراد منه ، هو الثوب النجس ، بقريته تقابله مع غسل الجنابه ، حيث يفهم أن النهى فيه ليس من جهة نجاسة بدن الجنب ، وإلا كان داخلاً فى أشباه الثوب النجس ، فلا وجه لذكره .

بل يكون منعه ، من حيث كونه مستعملاً في غسل الجنابه ورفع الحدث ، فيصح حينئذٍ دلالة الجملتين على أمرين :

أحدهما : عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الخبث ، لرفع الحدث .

وثانيهما : عدم جواز استعمال الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر لرفع الحدث ، فيدخل في المطلب الأول نماء الاستنجاء ، وهو المطلوب .

هذا كله من جهة دلالة الحديث .

وأما سنده : فقد عرفت شرحه مفصلاً في السابق ، من إمكان الاعتماد عليه لكونه موثوق الصدور .

ولكن الإنصاف عدم تماميته شيء منهما بالنسبة إلى ماء الاستنجاء ، ولو سلمنا ذلك في مطلق ماء المستعمل للنجس في غيره .

فأما الإجماع : فمحصّله غير حاصل ، لما ترى من ذهاب جمع من الفقهاء بالصراحة إلى الجواز ، كصاحب «الحدائق» والمحقق الأردبيلي في «شرح الإرشاد» ، و«مستند الشيعة» للنراقي ، والخبثي ، بل قد قرّب ذلك صاحب «مصباح الفقيه» ، وقد تأمل الشيخ الأكبر قدس سره في عدم الجواز .

بل في «الجواهر» على إشكال .

فمع مخالفه هذه الفحول ، كيف يحصل الإجماع حينئذٍ ؟

وأما المنقول منه فغير مفيد هنا ، وإن سلمناه في الغسالة لسائر النجاسات ، لما قد عرفت من الحكم بالنجاسة فيها بخلاف ماء الاستنجاء ، حيث أنه طاهر ، فلعلّ حكم المُجمعين بعدم الجواز كان بلحاظ حكمهم بنجاسة الغسالة المستعمله في رفع الخبث ، كما أنّ المانعين في المقام أيضاً سلّكوا هذا المسلك .

وهكذا ظهر عدم ثبوت الإجماع في المقام .

بل لعلّ المجمعين لو قالوا هناك بطهاره الماء المستعمل للخبث ، لما ذهبوا إلى

عدم جواز استعماله في رفع الحدث ، فإسراء ذلك الإجماع المدعى هناك إلى الذي كان طاهراً لا يخلو من وهن ، كما لا يخفى ، فإثبات حجّيته هنا أيضاً مشكل جداً.

في الغسالة المشكوكه أنها للاستنجاء أو لسائر النجاسات

وأما وجه عدم تمامية الحديث في المورد فهو من جهة إمكان أن يكون المقصود من النهي عن استعمال الماء المستعمل في الثوب ، باعتبار قذاره ماءه وتلوّثه في مقابل قداسه عمل الوضوء الذي يعدّ أمراً عبادياً ، فلذلك نهى عنه ، كما كان كذلك في غسل الجنابه أيضاً ، لو لم نقل بكونه نجساً غالباً .

كما قد يؤيد هذا الاحتمال ، ذيل الحديث حيث يجوز استعمال الماء المستعمل في التوضيء بالنسبة إلى الوجه واليد ، إذا كان الوجه واليد والشيء الذي وقع الماء فيه نظيفاً ، فيكون ذلك دليلاً على ردّ بعض العامه — حيث يزعمون أنّ كلّ ماء مستعمل لا يجوز — ومؤيداً لما ورد في صدر الحديث بقوله : «لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل» ، أي فيما إذا استعمل في شيء نظيف .

فحينئذٍ ، لا تنافي بين صدره وذيله .

فعلى هذا التقدير ، وإن أمكن دخول ماء الاستنجاء فيه أيضاً بالأولوية أو بجمله (وأشباهه) ، لكن لا على الطريقة التي استدلت بها سائر الفقهاء ، من كون الماء مستعملاً في النجاسة ولذلك لا يجوز ، بل لما ذكرنا من وجه التفاوت في الاستدلال ، إنّما يكون من حيث أنّه لو قلنا بما ذهب إليه المستدل لأورد عليه :

أولاً:- بأنّ الحكم بعدم الجواز في الثوب النجس ، يمكن أن يكون من جهة نجاسه غسالته ، بخلاف ماء الاستنجاء ، حيث أنّه طاهر فلا يجري فيه هذا الحكم .

وثانياً : إنّ يمكن أن يُقال بكون النهي هنا تنزيهياً لا تحريمياً ، لما ذكرناه ، لكنّه لا يمكن الاستدلال به في صورته نجاسه الثوب ، لأنّ النهي حينئذٍ يكون تحريمياً قطعاً ، كما لا يخفى .

مع أنّه لو سلّمنا كون المفروض في السؤال هو الثوب النجس ، كما أصرّ عليه

صاحب «مصباح الفقيه» فيه وفي غسل الجنابه ، خلافاً للسيد الاصفهاني قدس سره في «الروائع الفقهية» حيث يقول ، بقرينه تقابله مع الثوب كون المفروض فيه خصوص استعماله في رفع الحدث الأكبر ، لا للنجاسه وإلا لا خصوصيته في الجنابه بذكرها ، مع ذلك نقول بإمكان عدم شمول الحديث لموردنا ، مع فرض كون ماء الاستنجاء طاهراً ، نظير سائر المياه المتعارفه .

نعم ، لو قيل إنه نجس معفو عنه _ كما عليه بعض _ فللحكم بعدم الجواز فيه وجه .

ثبت من جميع ما ذكرنا ، عدم شمول الإجماع للمقام .

أما الحديث فيشملة على احتمال ، لكنه يمكن أن يكون النهى حينئذٍ تنزيهياً لا تحريمياً ، أما مع احتمال كون النهى تحريمياً إلا أنه غير شامل له ، فما ذهب اخلية بعض الفحول لا يخلو عن قوه ، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه .

فالأقوى جواز رفع الخبث بماء الاستنجاء ، بل وكذا رفع الحدث به ، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه في الثاني ، فيجوز حينئذٍ استعماله في الوضوء والغسل المندوبين أيضاً ، مثل الرافعين للحدث ، وإلا فيشكل فيهما أيضاً ، كما في الرافعين .

الفرع الخامس : فيما لو شك في غسلها بأنها هل غسله سائر النجاسات حتى تكون نجساً أو هي غسله الاستنجاء حتى تكون طاهره .

ففيه فروض لا بأس بالإشارة إليها ، لأن الشك الحاصل فيه :

تاره : يفرض من جهة الشبهه في مفهوم الاستنجاء أو شرائطه ، كما لو كان الماء غسله البول ، وشكنا في كون المستعمل فيه هل هو استنجاء أم لا ، ولم نستظهر من أدلته كونه ماء استنجاء ؟

فلا إشكال حينئذٍ من لزوم الرجوع إلى عموم أدله انفعال الماء القليل بالملاقاه للنجس ، والحكم بنجاسته ، لأن التمسك بالعام هنا ليس من التمسك بالشبهه المصادقيه ، بل المرجع عند إجمال الدليل المخصّص هو عموم العام ، كما قرّر في الأصول .
فبالغسله المشكوكه أنها للاستنجاء أولسائر النجاسات

والظاهر من كلام السيّد في «العروه» _ في المسأله السابقه _ وغيره من الفقهاء غير هذه الصوره ، وإليك نصّ كلامه ، يقول : «إذا شكّ في ماء أنّه غساله الاستنجاء أو غساله سائر النجاسات ، يحكم عليه بالطهاره ، وإن كان الأحوط الاجتناب» .

وأخرى : أن يكون لنا ماء مقطوع العنوان ، وأنه غساله سائر النجاسات ، وماء آخر يكون مقطوع العنوان حيث نقطع بأنّه ماء الاستنجاء ، فنشكّ في ماء ثالث قد وجد من أحدهما ، ولكن لا يعلم من أيّهما حصل فإن كان من الأوّل يكون نجساً قطعاً ، وإن كان من الثاني ، يكون طاهراً قطعاً ؟

قد يقال : بأنّ الأصل عدم كونه من الماء المستعمل في النجس ، لأنّه كان قبل ملاقاته مع النجاسه _ بأيّ قسم منها _ طاهراً قطعاً ، فبعد الملاقاه نشكّ في ملاقاته مع نجس يوجب تنجيسه ، فالأصل عدمه ، فلازمه الطهاره .

لا يقال : بأنّه أصل مثبت لأنّه أريد بذلك الأصل إثبات كون الملاقاه مع الآخر وهو ماء الاستنجاء ، فكان طاهراً ، وهذا يعدّ من اللوازم العقلية للأصل الجارى في طرف غساله النجس .

توضيح ذلك : إذا دار الأمر بين كون الملاقاه بأحدهما ، فإنّه ينتفى أحدهما المعين بأصل العدم ، فيتعيّن الآخر كما لا يخفى ، وهذا أصل مثبت فلا يكون حجّه .

لأنّه نقول : لا نحتاج لإثبات طهاره هذا الماء الثالث ، من إثبات ملاقاته مع الطرف الآخر ، حتّى يقال إنّ أصل مثبت لكونه لازماً عقلياً لذلك الأصل ، بل يكفي في الحكم بطهارته إثبات عدم ملاقاته مع النجس المسرى ، سواء كان إحرازه بالوجدان _ كما في غير ما نحن فيه _ أو بالأصل كما في المقام ، حيث يكون الأصل عدم ملاقاته معه ، فيكون محكوماً بالطهاره .

هذا ، ولكن الإشكال كان فيه من جهه أخرى ، وهو كون الأصل الجارى في طرف غساله النجس معارضاً مع أصل عدم الملاقاه لماء الاستنجاء أيضاً ، لأنّ ع

دم الملاقاه كان ثابتاً عليه أيضاً قبل ذلك ، فتجرى أصاله العدم فى كلّ منهما ، فيوجب التعارض بينهما فيتساقطان ، فالمرجع حينئذٍ يكون قاعده الطهاره ، لقوله عليه السلام : « كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر » واستصحابها .

ولعلّ وجه حكم السيّد قدس سره بالطهاره فى الغساله المشكوكه هو ما ذكرنا ، وأراد بالفرع هذا القسم أيضاً ، وكان وجه احتياطه من جهه ما قد ذكر فى بعض تعليقات «العروه» ، من أنّ ملاقاه الماء مع النجاسه كان قطعياً ، فأدله انفعال الماء القليل يشمله بعمومها ، إلّا ما خرج عنه بواسطة إحراز عنوان الاستنجا ، كما ورد فى الدليل ، فحيث لم يُحرز الاستنجا هنا ، فيحكم بالنجاسه ، لأنّ أصل الملاقاه كان بالوجدان ، وكونه غير الاستنجا يكون بناءً على أصاله العدم ، لأنّه كان قبل ذلك غير مستنجا به ، فنشكّ فى تحقّقه بالملاقاه ، فالأصل عدمه ، فيوجب الحكم بنجاسته ، لأنّ العام بعد التخصيص يكون من باب سلب الخاص ، يعنى بعد تخصيص (أكرم العلماء) بـ (لا تكرم الفساق) يصير متعلّق وجوب الإكرام العالم الذى ليس بفاسق ، لا العالم العادل أى العالم المتّصف بكونه غير فاسق .

وهذا هو الذى ذهب إليه أغلب المحشّين على «العروه» ، وإن سلك بعض للحكم بالنجاسه مسالك آخر ، كما عن الشيخ الأكبر قدس سره فى باب مشكوك الكريه ، حيث استدلّ بوجود المقتضى وفقد المانع ، وبما أنّه لم نحرز المانع نحكم بالنجاسه .

وكما عن المحقّق النائينى قدس سره من أنّ الترخيص الواقع على العنوان وجودى أو العدمى الخارج عن عموم العام ، لا بدّ من إحرازه ، فما دام لم يُحرز يكون المرجع عموم العام ، فيحكم هاهنا بالنجاسه أيضاً .

وكما عن السيّد صاحب «العروه» ، حيث جوّز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه للمخصّص ، حيث يكون لازم مسلّكه هنا هو الحكم بالنجاسه جزماً لا احتياطاً . فيالغساله المشكوكه أنّها للاستنجا أو لسائر النجاسات

فهذه أقسام متصوّره للحكم بالنجاسه للماء المشكوك .

ومن أنكر تعنون العام لعنوان من العناوين سواء كان وجودياً أو عدمياً ، وذهب إلى أنّ العام بعد التخصيص يصير قسماً آخر غير الخاص ، كما كان الخاص كذلك ، فحينئذ يكون الفرد المشكوك مردّداً فيما بين الفردين ، ولا- يمكن الأخذ بأحدهما للتعارض بالآخر ، ومن اعتمد على هذا عليه الرجوع أمّا إلى استصحاب الطهاره الموجوده قبل الملاقاه ، أو إلى قاعده الطهاره .

وهذا هو الذى ذهب إليه المحقق الحلّي فى «دليل العروه» ، وكلّ من أفتى بالطهاره فى تعليقه على «العروه» على احتمال .

ولكن الذى يساعد عليه نظرنا فعلاً من جهه ملاحظه فهم العرف ، هو اختيار الوجه الأوّل من وجوه النجاسه ، كما عليه المحقق الحكيم والآملى والخوئى ، وكلّ من اختار هذا المسلك فى العام المخصّص .

فالأولى هو الحكم بالنجاسه ، فلا- يبقى مع وجود دليل اجتهادى دال على النجس ، مجال لجريان الاستصحاب والقاعده الحاكمين بالطهاره .

وثالثه : يفرض الشكّ فى طهاره الغساله ، من جهه أنّه لم يعلم هل تحقّق بصوره الاستنجاء أم لا ؟

كما لو فرض مثلاً عدم صدق الاستنجاء على الماء المستعمل فى البول ، فيشكّ حينئذ فى الماء المستعمل واغساله ، وهل هو غساله البول حتّى يكون نجساً ، أو الغائط فيكون طاهراً ؟

فالكلام فيه من حيث الحكم يكون مثل الكلام فى سابقه ، إذ ملاقاته مع النجاسه قطعى بالوجدان ، وكونه مستعملاً فى الاستنجاء مشكوك ، فالأصل عدمه ، فيتحقّق العنوان المركّب المتعلّق للحكم بالنجس ، أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل ، والأصل العدمى هنا لا نقصد به الأصل العدم الأزلّى

فى حكم الماء المستعمل فى الوضوء

(فى حكم ماء المستعمل فى الوضوء)

والمستعمل فى الوضوء طاهر ومطهر (١).

— كنفى قرشيته المرأه حتى يناقش فى موضوعه — بل هو أصل عدمى نعتى بمفاد كان الناقصه ، لوجود الماء فى زمان لم يكن مستعملاً أصلاً ، فالآن يشك فى وجوده مستعملاً فى الاستنجاء ، فالأصل عدمه ، فيحكم بالنجاسه حينئذ .

ولعلّ هذا هو المراد من نصّ كلام «العروه» ، إذ عبارته قابله للحمل على أحد المحملين الآخرين ، كما لا يخفى على المتأمل البارع .

هذا على القول بالطهاره لماء الاستنجاء .

وأما على القول بنجاسته ، وكونه معفوّاً ، فالحكم بنجاسته ، وعدم كونه معفوّاً عنه فى المشكوك يكون بطريق أولى ، لعدم جريان استصحاب الطهاره وقاعدتها حينئذ ، فالمسأله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان .

فالماء المشكوك بين كونه ماء الاستنجاء أو غيره محكومٌ بالنجاسه ظاهراً .

(١) اعلم أنّ الماء المستعمل على أقسام :

تارة : يكون مستعملاً فى رفع الخبث ، وقد عرفت حكمه فى قسميه ، من النجاسه فى غسله غير الاستنجاء ، والطهاره فيه .

وأخرى : يكون مستعملاً فى رفع الحدث .

وثالثه : يكون مستعملاً فى تحصيل الطهاره المعنويه ، ولو بالنسبه ، من دون رفع للحدث .

ففى الأول: قد يكون رافعاً للحدث الأصغر فقط ، أو للأكبر فقط ، أو منضمّاً معاً .

وفى الثانى : قد يكون رافعاً لتكليف وجوبى أو لتكليف ندبى ، وقد يكون

مبيحاً ، وقد لا يكون ، سواء كان بوضوء أو بوضوء الغسل .

فلا بأس بالإشارة إلى جميع هذه الصور مع الإشارة إلى كلام المصنّف قدس سره ، فنقول : أمّا الماء المستعمل في الوضوء غير الرافع لا انفراداً ولا منضمّاً ، _ كما سيأتى المراد منه إن شاء الله _ فلا إشكال في أنّه طاهر ، وعليه إجماع المسلمين كالوضوء التجديدي والصورى ، أو الوضوء الندبي للغايات المستحبّه ، إذا لم نقل بكونه رافعاً للحدث .

بل وهكذا الماء المستعمل في الأغسال المندوبه غير الرافعه ، لدلاله أدلّه طهاره الماء بإطلاقها ما يصلح للحكم بطهارته ، وهو واضح .

وأما مطهريته من الحدث الأصغر أو الأكبر أو الجنب ، فلولا وجود دليل على العدم ، كان مقتضى الإطلاقات الأوليه هو الجواز ، فلا بدّ من إقامه دليل على الخلاف ولو على الكراهه مثلاً .

وقد نسب للمفيد قدس سره استحباب التنزّه عن الماء المستعمل في الطهاره المندوبه من الغسل والوضوء المندوبين ، بل المستعمل في الغسل (بالفتح) المستحبّ ، كما في استحباب غسل اليد لأكل الطعام .

هذا ، كما في «التنقيح» ، بخلاف ما عن «الجواهر» نقلاً عن الشهيد في «الذكري» وعن المفيد من استحباب التنزّه عن الماء ، في خصوص المستعمل في الوضوء ، من دون ذكر كونه رافعاً أو غير رافع . فيحكم الماء المستعمل فيالوضوء

لكن ما نقل الشيخ الأعظم عن «المقنعه» موافق للسابق .

وكيف كان ، فقد أورد عليه الأصحاب بعدم الدليل على ما ادّعياه كما في «الجواهر» وغيره .

ونُقل عن شيخنا البهائي قدس سره في «العجل المتين» ردّه على الأصحاب وإقامه الدليل تأييداً للمفيد قدس سره بقوله أنّه يكفي في ذلك دلاله خبر محمّد بن على بن

جعفر ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديثٍ ، قال : «من اغتسل فيه فأصابه الجذام ، فلا يلومنَّ إلا نفسه» (١) .
فإنَّ إطلاق العُسل يشمل الواجب والمندوب .

ثمَّ قال الشيخ البهائي : والعجب من الأصحاب كيف لم يلتفتوا ولم ينتبهوا لهذا الحديث .

وأجابه صاحب «الحدائق» : بأنَّ ذيل الحديث قرينه على كون المراد من ماء العُسل في الصدر هو ماء الحَمَام ، إذ ورد في ذيله قوله :

فقلت لأبي الحسن عليه السلام : إنَّ أهل المدينة يقولون إنَّ فيه شفاء من العين ؟

فقال : كذبوا ، يغتسل فيه الجنب من الحرام ، والزاني ، والناصب الذي هو شرهما وكلَّ مَنْ خلق الله ، ثمَّ يكون فيه شفاء من العين ؟

ثمَّ طعن رحمه الله عليه ، وقال : هذا من الآفات الحاصلة والناجيه من تقطيع الأحاديث والتفريق بين أجزاء الحديث الواحد ، انتهى محض كلامه .

وفي «التنقيح» : أنه يمكن دعوى عدم منافاه ذيله بكونه حكماً مستقلاً لا يضرُّ بإطلاق الصدر ، فيدلُّ على الحكم ، أعمَّ من كونه ماء حَمَام مثلاً أو غيره ، فيكون دليلاً لقول المفيد .

لكن يمكن أن يكون وجه ردِّ الأصحاب بعدم الدليل ، كون الخبر في مقام إرشاد للناس إلى لزوم مراعاة حفظ الصحَّة بالاحتراز عن الماء الذي يكون حاله كذلك من اغتسال الجنب وغيره من المذكورين في الحديث ، الموجب لحصول الأمراض عند عدم الاحتراز منه ، فيكون ذلك من قبيل الإرشاد إلى سائر الأمور الواردة في الأخبار الإرشادية التي تترتب الفائده على العمل بها مثل استحباب

الجلوس في الليل لشرب الماء وأمثال ذلك ، لا يكون الأمر ولا النهي فيها مولويًا حتّى يكون مستحبًا أو مكروهًا .

فثبت أنّ الحقّ مع الأصحاب ، القائلين بعدم الدليل على ما ذهب إليه المفيد قدس سره ، انتهى خلاصه كلامه .

هذا ، ولكن الإنصاف إمكان الاستفادة من مثل هذا الحديث للدلالة على استحباب التنزّه تبعاً للمفيد ، _ على ما فى «التنقيح» _
والشهيد والشيخ البهائى بالتقريب الذى نذكره ، وهو أن يقال :

بعد ملاحظه ما هو المتعارف فى عصر الأئمّه عليهم السلام ، حيث كانوا يغتسلون فى الماء القليل الموجود فى الحياض المتّصله
بالمادّه ، كما أشير إليه فى عدد من الأخبار الوارده فى ماء الحمّام بقوله : «إذا كانت له مادّه» ، أنّه ليس المراد من قوله : «قد
اغتسل فيه» الماء الكثير الموجود فى الخزينه التى هى عباره عن أحواض كبيره كانوا يغتسلون فيها سابقاً .

فعلى هذا ، وإن كان مورد النهى المستفاد من الجملة الشرطيه ، هو خصوص الغسل لا الوضوء ، إلاّ أنّه يفهم من تعليق الجزاء
بقوله : «فأصابه الجذام» ، أنّ المقصود هو أفضليه عدم الاستعمال وحسن التحرّز عنه تنقيحاً للمناطق .

فعلى هذا ، يصحّ دعوى شمول الإطلاق للغسل والوضوء حتّى الغسل (بالفتح) ، بلا فرق بين الواجب والمندوب .

فينضمّ إليه بأنّ اختصاص ذيل الحديث لماء الحمّام لا- ينافى حكم صدره ، لكن لا- لما ذكره الخوئى من كونهما حكّمين
مستقلّين ، بل من جهه أن يقال أنّه لا خصوصيه لماء الحمّام قطعاً إذ المقصود هو كون الماء مستعملاً بهذه الكيفيه ، ولو كان
كذلك فى خارج الحمّام .

نعم ، ذكر الحمّام كان من جهه وجود الشأنيه لذلك فى الحمّام دون غيره .

فعلية نقول : إنّ ما ادّعاه في «التنقيح» من كون الحكم إرشادياً لا مولوياً ، ففي غاية البعد ، إذ فيه :

أولاً: يلزم أن لا يكون لنا حكماً مستحباً أو مكروهاً ، في كلّ مورد يحتمل أن يكون الأمر أو النهي فيه لمصلحه أو مفسده دنيويه .

وثانياً : أنه لا إشكال في كون جميع أحكام الشرع أن يكون كذلك ، فإننا لا نلمس أى منافاه بين كون الحكم مشتملاً على المنافع الدنيويه وبرغم ذلك يكون مشتملاً على المصالح الأخرويّه أيضاً ، من أمثال أمر المولى ونهيه ، وترتيب الثواب عليه .

فصدور مثل هذا الكلام من جنابه عجيب ، وأعجب منه إلحاق مثل شرب الماء في الليل قائماً وأمثال ذلك إليه ، إذ بذلك يوجب تعطيل كثير من أحكام المستحبات والمكروهات .

فثبت من جميع ما ذكرنا ، عدم استبعاد الحكم باستحباب التنزه لولا قيام الإجماع على خلافه .

وحيث كان الحكم في الكراهه والاستحباب أسهل من سائر الأحكام ، فحقيق أن يصرف الكلام عنه .

وظهر أنّ الأقوى هو الحكم باستحباب التنزه مطلقاً ، لا في خصوص الوضوء ، كما في «الجواهر» ، وإن كان إثبات حكم الماء المستعمل في الغسل من هذا الحديث ، مع وجود شبهه التعليل فيه مشكل جداً ، مضافاً إلى إمكان إثبات الجواز _ فيما سيأتي _ للوضوء .

فالأقوى استحباب التنزه عن الماء المستعمل في الغسل والغسل في الطهاره ، وأما إثباته في المستعمل في الوضوء ، فإنه مشكل ، كما أنّ الحكم بكون الأحنس الاجتناب عنه أشكل .

وأما القسم الثاني : وهو الماء المستعمل فى الوضوء الرافع للحدث بانفراده ، فلا إشكال فى طهارته ، بل هو ضرورى المذهب ، خلافاً لأبى حنيفة _ حيث ذهب إلى نجاسته بنجاسه مغلظه ، حتّى أنّه منع الصلاه فى الثوب الذى أصابه بمقدار أكثر من الدرهم _ وأبى يوسف ، حيث يقول بنجاسته نجاسه خفيفه ، ولكن يجوز الصلاه فى الثوب المذكور .

ويدلّ على طهارته الأصل ، والإجماع ، وإطلاقات الأدلّه الدالّه على طهاره الماء حتّى بعد استعماله فى رفع الحدث ، كما تقتضى تلك الإطلاقات أيضاً مطهّريته عن الخبث والحدث من الأصغر والأكبر ، كما كان يقتضيه الأصل والإجماع .

بل قد يدلّ عليه ذيل روايه عبدالله بن سنان ، مع إطلاق صدرها ، حيث تشمله قطعاً وهى عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا بأس بأن يتوضأ بالماء المستعمل . . . إلى قوله : وأما الذى يتوضأ الرجل به ، فيغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف ، فلا بأس أن يأخذ غيره ويتوضأ به» (١) .

وفى «الروائع الفقهيّه» : إنّ ظهور الصدر فى كون المراد من المستعمل ، هو كونه مستعملًا فى الوضوء بالخصوص لا بالإطلاق واضح ، لأنّ أمثال هذه الجملة ، مثل قوله : «لا تستنجى بالأحجار المستعمله ولا تيمّم بالتراب المستعمل» ظاهره فى الاستعمال فى الوجه المذكوره فى الكلام ، فهكذا يكون فى المقام ، فكأنّ المراد هو كونه مستعملًا فى الوضوء .

لا يخلو عن وجه فى الجملة ، إلاّ أنّه لا يساعد مع قوله التفصيل الذى يذكره الإمام عليه السلام من النهى عن المستعمل فى غسل الثوب وغسل الجنابه ، من جهه إبهام الإطلاق فيما وقع قبله ، لأنّه إذا فرض كونه ظاهرًا فيه بالخصوص ، فلا وجه

للإيهام حينئذٍ أصلاً .

كما أنّ قوله وقول كلِّ مَنْ قال بمقالته كالآملَى والخوئى ، بأنّ ذيل الحديث يدلُّ على الجواز لا يخلو عن مناقشه .

لأدّن الذيل محفوف بما يظهر منه كونه مستعملاً للغسل لا- الوضوء الاصطلاحى ، وهو قوله : «يغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف» فإنّ دلالتة على التطهير بمعنى الغسل والتوضّىء اللغوى أظهر . خصوصاً إذا قلنا بكون النظافة كانت فى قبال القذاره والساخه لا النجاسه ، كما احتملناه سابقاً .

لكن الإنصاف دلالة صدره بإطلاقه على الجواز فى المقام ، أقوى عندنا ، خاصّه إذا لاحظنا ورود الخبر فى مقام الردّ على العامّة حيث لا يجوزون التوضّىء بالماء المستعمل ، فىكون من باب ذكر الإطلاق وإرادته أحد أفراده ، لأنّه قد خرج عنه بالتنصيص ما يستعمل فى غسل الثوب تحريماً أو تنزيهاً ، كما احتملناه ، وهكذا فى غسل الجنابه أيضاً كما عرفت .

وبعد تنصيصه بالجواز فى خصوص الغسل مع النظافة يبقى الفرد الباقي تحت الإطلاق وهو الوضوء فقط ، فالحديث بحسب صدره دالٌّ على ما ذكره السيد الاصفهانى قدس سره ، وهو الأقوى .

وقد استدللّ لذلك أيضاً بصحيح زراره ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «كان النبىّ صلى الله عليه وآله إذا توضّأ أخذ ما يسقط من وضوءه فيتوضّؤون به»^(١) .

بل ذهب النراقى فى «مستند الشيعة» إلى اختيار استحباب التوضّىء بالماء المستعمل فى الوضوء ، تمسكاً بهذا الحديث .

ولكن يرد عليه باختصاص الحكم به دون غيره .

١- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

والظاهر أنّ دلالة على الجواز غير بعيدة ، لأنه إن كان أصل ذلك ممنوعاً كان من وظيفته عليه السلام البيان كما فعل رُوحى له الفداء فى غير هذا المورد من النهى عمّا لا يكون جائزاً .

واحتمال اختصاص الجواز به صلى الله عليه وآله بعيدٌ للغاية ، لأنّ المقام كان يقتضى بيان عدمه فى غيره ، وتنبيه الناس به ، فعدم ذكره دليلٌ على الجواز ، كما لا يخفى .

وأما استفادته الاستحباب من ذلك لغيره صلى الله عليه وآله غير معلوم ، لو لم يكن معلوم العدم .

ثم ، لا يخفى عليك أنّ مضمون حديث زراره قد رواه الصدوق فى «الفقيه» وهو حديث صحيح بشهادة الصدوق نفسه فى ديباجه كتابه بأنّه لا يروى فيها إلّا عن ثقة ويعتمد عليها فى فتواه ، وإليك نصّ الحديث برقم ٢٠ فى الصفحة الرابعه من «من لا يحضره الفقيه» أبواب المياه ، هذا نصّه : «وسئل أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن مجتمع الماء فى الحمام من غسله الناس ، يصيب الثوب منه ؟ فقال : لا- بأس به ، ولا بأس بالوضوء بالمستعمل ، وكان النبي صلى الله عليه وآله إذا توضّأ أخذ الناس ما يسقط من وضوءه فيتوضّأ به» .

وهذا الحديث مصدرٌ بجمله : (ولا بأس بالوضوء بالمستعمل) فإنّها تؤيد بأنّ عمل الناس من أخذ ماء وضوء النبي صلى الله عليه وآله لم يكن مختصّاً به فقط ، لأنّه قد استشهد بهذه القضية بقوله : «لا بأس . . .» .

مضافاً إلى كون الاستشهاد بقضيّه رسول اللّٰه صلى الله عليه وآله يفهم كون المراد من إطلاق قوله : «لا- بأس بالوضوء بالمستعمل» هو المستعمل فى الوضوء ، فيكون هذا الخبر قرينه على خبر عبد الله بن سنان فى إرادته هذا المعنى من تلك الفقره ، واللّه العالم .

فإذا ثبت جواز رفع الخبث والحدث مطلقاً مع الماء المستعمل فى الوضوء الرافع ، فغير الرافع منه يكون بطريق أولى .

فهذا هو السبب فى دعوانا الإشكال فى غير الرافع ، ردّاً على المفيد والشهيد

فى «الذكرى» فى خصوص الوضوء ، فلم يثبت لنا دليل على استحباب الترك أيضاً .

فالأقوى جواز استعمال الماء المستعمل فى الوضوء _ رافعاً كان أو غيره _ فى رفع الخبث والحدث الأصغر والأكبر ، بمقتضى دلاله الأدله .

ومن هنا يظهر حكم القسم الثالث وهو المستعمل فى الوضوء المنضم مع الغسل فى رفع الحدث ، كالوضوء فى غير غسل الجنابه من الحدث الأ-كبر من الحيض والنفاس والاستحاضه ، بناءً على القول بكون الرفع هو الغسل والوضوء معاً ، لا انفراداً بالغسل فقط .

هذا مضافاً إلى إمكان الاستفاده من إطلاق أدله الجواز المذكوره آنفاً ، حيث يشمل لمثل ذلك .

بل إمكان دعوى الأولويه الظنيه إن لم تكن قطعيه ، بأنه إذا كان رافعاً للحدث بانفراده ، وبرغم ذلك لا مانع فيه عن استعماله ثانياً ، فصوره الانضمام تكون بطريق أولى ، لكونه أضعف .

وإن أمكن الإشكال فيه ، من جهه كونه مستعملاً فيما كان الحدث فيه أكبر لا أصغر ، ولذلك يكون إحراز الأولويه هاهنا صعب .

كما أنه يمكن دعوى انصراف إطلاق الأدله الداله على المنع ، عن المستعمل فى الحدث الأكبر الكذائى ، عن مثل هذا الوضوء ، وإن اعترف صاحب «الجواهر» فى كتابه «شرح النجاه» ونفى البعد عن شمول النزاع للمورد على ما حكى عنه ، لأن المفروض كون رفع الحدث الأكبر منوطاً بالغسل والوضوء .

بل يظهر عن الشيخ الأ-عظم ، دعوى الإجماع على الجواز فى جميع أقسام الوضوء فى كتاب «الطهاره» ، سواء كان رافعاً أم غير رافع ، وسواء كان مع الانضمام أو الانفراد ، كما هو كذلك بحسب لسان الأدله كما عرفت ، فلا نعيد .

ومن هنا ظهر جواز سائر أقسام الماء المستعمل فى الوضوء ، كما لو كان

مستعملاً في الوضوء المنذور ، أو المحلوف عليه ، أو غيره من المنذوبات والواجبات ، لأنّ جميعها التي تعدّ أهون من الوضوء تكون رافعه ، فإذا أجزنا في المستعمل فيه لاستعماله ثانياً في رفع الخبث والحدث مطلقاً ، فغيره جائز قطعاً .

كما لا فرق في الجواز بين أن يستعمله شخص المتوضّئ ثانياً ، أو غيره .

وتوهم الفرق ، لاشتغال ذيل حديث عبدالله بن سنان على قوله : « فلا بأس » الدالّ على جواز أن يأخذ غيره فيتوضّأ به ، فلا يشمل ما كان مستعملاً بنفسه ثانياً ، مخدوش :

أولاً : بالقطع بعدم الفرق بينهما ، لعدم خصوصيته لذلك في الحكم ، وكان المقصود إفهام الحكم بحسب الغالب .

وثانياً : أنه مخالف للإجماع المركّب ، لعدم وجود قول بالتفصيل أصلاً ، وهو واضح .

كما لا فرق في الجواز أيضاً بين أن يستعمله في رفع الحدث الأصغر أو الحدث الأكبر ، لما قد عرفت في صدر المسألة بأن مقتضى إطلاقات الأدلّة هو الجواز ، إلا أن يقوم دليل على المنع ، فحيث لم يكن موجوداً فيعمل بتلك الإطلاقات .

في تطهارة الماء المستعمل في الحدث الأكبر

وإن كانت الأدلّة المجوّزه الخاصّة ، من خبري ابن سنان وزراره وغيرها ساكنة عن حكم استعماله في الحدث الأكبر ، فضلاً عن وجود الإجماع على الجواز ، إذ لم يعرف قائل بعدم الجواز ، مع إمكان دعوى صدق واجد الماء لمن كان يمتلك مثل هذا الماء المستعمل في الوضوء ، وهو قادرٌ على الاغتسال به في الأغسال الواجبه مع ضيق الوقت ، فلا بدّ له الغسل حينئذٍ ، والحكم بلزوم الاكتفاء بالتيّم هنا مشكل جداً .

ولو جمع بين التيمّم والغسل كان أحسن وأوفق بالاحتياط كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في الماء المستعمل في الوضوء بأقسامه وأحكامه .

وما استعمل في الحدث الأكبر طاهر ، وهل يرفع به الحدث ثانياً ؟ فيه تردد ، والأحوط المنع (١).

وأما الماء المستعمل في الحدث الأكبر وأحكامه فسيأتي البحث عنه في المسألة القادمة .

(١) والبحث فيه يقع من جهات أربعة ، بل خمسة :

تارة : في أصل طهارته .

وأخرى : في مطهريته من الخبث .

وثالثة : في مطهريته عن الحدث الأصغر .

ورابعة : في مطهريته عن الحدث الأكبر .

وخامسة : ويلحق بذلك بحث في جواز استعماله في الأغسال والوضوءات غير الرافعة وعدمه .

في مطهرية الماء المستعمل في الحدث الأكبر عن الخبث

فلا بأس بالإشارة إلى كل واحد منهما على حده .

فأما الأول : فلا إشكال في طهارته فيما لو كان بدن المغتسل طاهراً عن النجاسة النفسية والحكمية ، بلا فرق بين كون الغسل بنفسه رافعاً _ كما في الجنابه _ أو مع الوضوء _ كما فيما عدا الجنابه من الأغسال في الاحداث على احتمال _ . وبلا فرق بين كون الماء كثيراً معتصماً ، _ كالكرّ والجاري والمطر _ أو قليلاً .

ويدل على طهارته أمور :

الأول : الإجماع ، وهو بقسميه قائم عليه ، ولا يعرف فيه خلاف أصلاً .

والثاني : الإطلاقات الواردة في طهاره الماء ، حيث تشمل بإطلاقها لما بعد الاستعمال ، إذا لم يلاق نجساً ، واستعمل في رفع الحدث الأكبر .

والثالث : وجود استصحاب الطهاره أيضاً ، لو شك في طهارته بعد الغسل ، لأنه

كان قبله طاهراً ، فيشكُّ بالاستعمال في نجاسته ، فمقتضى «لا تنقض» هو الحكم ببقاء طهارته .

والرابع : وجود قاعده الطهاره بقوله : «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» ، حيث يشمل المقام . هذا كلّ مع إمكان استفاده الطهاره من بعض الأخبار على احتمال ، وإن لم يكن منعتبراً ، وهو كما فى الخبر المنقول فى «عوالى اللثالى» ، عن ابن عباس ، قال : «اغتسل بعض أزواج النبى صلى الله عليه وآله فى جفنه ، فأراد رسول الله أن يتوضأ منها ، فقالت : يارسول الله إنى كنتُ جنبه ؟

فقال صلى الله عليه وآله : الماء لا يجنب»(١).

الجفنه ، والجفان : قصاع كبار واحدها جفنه ، ككلاب و كلبه ، ويجمع أيضاً على الجفّنات (بالتحريك) ، كما فى «مجمع البحرين» .

ويستفاد من الخبر أنّها كانت قد اغتسلت من إناء كبير .

واحتمال كون ماءه على مقدار الكثر بعيد غايته ، بل كانت الجفنه مثل الأوانى المتعارفه استعمالها الآن والتي تسمى بالفارسيه : (سطل ، ولگن) أو أكبر منها ، فيظهر منه طهاره الماء .

فالمسأله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان .

وأما الثانى : لاشكّ فى مطهريته من الخبث ، إذ مضافاً إلى وجود الأصل من الاستصحاب ، حيث كان قبل الاستعمال مطهراً عنه قطعاً ، فبعده كذلك ، لدلاله قوله : «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّه يدلّ على ذلك إطلاقات الأدلّه الشامله لمطهريه الماء المطلق حتّى بعد استعماله فى الحدث الأكبر ، إلا ما ثبت وقام دليل على المنع ، وهو مفقود فى المقام .

١- مستدرک وسائل الشيعه : الباب ٧ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ، الحديث ٢ .

وكذلك الإجماع بكلا قسميه ، لو لم نعتبر ما نقله «الذكرى» عن «الخلافة» خلافاً .

جاء في «مصباح الهدى» : «جوز الشيخ والمحقق إزالة النجاسة به ، لطهارته ، ولبقاء قوه إزالته الخبث ، وإن ذهب قوه رفع الحدث .

وقيل : لا ، لأن قوته استوفيت فالتحق بالمضاف» ، انتهى كلامه .

وقد تمسك بعض المتأخرين بهذه الجملة وجعلها مدرکاً للاعتراض على مثل صاحب «الحدائق» والعلامة وفخر المحققين ، حيث ادّعوا الإجماع ونفى الخلاف فيه .

في الوضوء بالماء المستعمل في الحدث الأكبر

وإن تفتن صاحب «المعالم» إلى ذلك وصرح بكلام لا يبعد قوته ، بأن يكون المقصود هو بعض المخالفين الذين يساعد هذا التعليل مع مذاقهم دون أصحابنا ، إذ الخاصه لم يعتمدوا في إثبات الأحكام على هذه الأوهام .

فدعوى الإجماع قويّه جداً .

إلا أنه يظهر من كلام بعض الفقهاء ، مثل المفيد في «المقنعه» ، على ما نقله الشيخ الأعظم قدس سره في كتاب «الطهاره» (١) :

ولا ينبغي أن يرتسب الجنب في الماء الراكد ، فإنه إن كان قليلاً أفسده ، ولم يطهر ، وإن كان كثيراً خالف السنّه بالاعتسال فيه ، ولا بأس بارتسامه في الماء الجاري واعتساله فيه) انتهى .

ونجاسة الماء القليل باستعماله في الاعتسال محتملٌ ، لإمكان أن يكون مقصوده صورته نجاسه بدنه ، كما هو الغالب ، خصوصاً في مثل تلك الأزمنة ، فلا يكون حينئذٍ مخالفاً .

وكذلك في كلام ابن حمزه في «الوسيله» والشيخ في «المبسوط» في الماء

المستعمل إذا تمّ كزاً ، معللاً في رفع المنع _ خصوصاً في «المبسوط» _ بأنه لا يحمل خبثاً .

هذا على ما نقله الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره» .

مع احتمال أن يكون المراد من المستعمل ، هو المستعمل في الخبث لا مطلقاً ، حتّى يشمل مثل ما نحن فيه .

وكيف كان ، فما ذهب إليه الأكثر من دعوى الإجماع في المقام قوئاً ، لعدم دليل يمنع عن ذلك ، إلا إمكان الاستفادة من خبر عبدالله بن سنان(١) ، من النهى عن التوضى بالماء الذى يغتسل به الرجل من الجنابه ، على أن يكون المراد هو مطلق التطهير ، لإطلاق التوضى على ماء الاستنجاء كثيراً ، وعدم ثبوت حقيقه شرعيه في غير لفظ (الوضوء) من سائر مشتقاته ، على ما نقله الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره» ، فإنه رحمه الله وإن ناقش فيه بأنّ الإنصاف مع ملاحظه صدرها وذيلها كونه مستعملاً في غير رفع الخبث .

إلا أنا نقول : قد نضيف إلى ما ذكره قدس سره من إمكان كونه بلحاظ نجاسته ، لما قد عرفت من كون الغالب في ذلك العصر هو نجاسه أبدانهم من الجنابه ، بل لعله كذلك في زماننا أيضاً ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، فدعوى عدم التردد في مطهريته من الخبث ثابت ، والله العالم .

وأما الكلام في القسم الثالث : في أنّ المستعمل في الحدث الأكبر هل يجوز استعماله في رفع الحدث الأصغر أم لا ؟

ولا- يخفى عليك أنّ الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أجمعين ، لم يفتوا بينهما في الجواز والمنع والتردد وغيرها ، وإن كان مقتضى استدلال بعضهم _ كالأملى _

١- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٣ .

هو التفصيل ، من الجواز فى الغسل دون الوضوء ، لكنّه قد استوحش فى مقام الاختيار والفتوى من بيان التفصيل .

فمع ذلك نذكر كلام ودليل كلّ واحد منهم مستقلاً فى مقام الاستدلال ، حتّى يتّضح لنا الأمر فى هذه المسألة العويصه .

فنعول ومن الله الاستعانه :

والأقوال فى مسأله الوضوء ، على ما حقّقناه أربعة :

قول : بالجواز وعليه كثير من الفقهاء ، من المتقدّمين مثل صاحب «السرائر» والسيد المرتضى ، وسلاّر ، وابن زهره وابن سعيد ، بل ومن المتوسّطين والمتأخّرين كما فى «القواعد» و«المنتهى» و«التحرير» و«المختلف» و«الذكرى» و«المدارك» وإليه ذهب الشهيد الثانى ، وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» ، والشيخ الأعظم ، والسيد فى «العروه» ، والخوئى ، والخمينى والحكيم ، والكليبايگانى وغيرهم .

وقول : بالمنع وعليه من القدماء جمع كبير ، بل قيل إنّه المشهور بينهم كالمفيد ، والشيخ الطوسى ، والصدوقين ، وابن حمزه وابن البرّاج من القدماء ، والنراقى ، والسيد الاصفهانى ، والآملى ، والبروجردى ، والشاهرودى ، وغيرهم من المنع ، ولو من جهه مراعاة الاحتياط الوجوبى ، فراجع كتبهم .

وقول ثالث : وهو التوقّف والتردّد ، مع تأييد المنع بالاحتياط ، فهو كما عن المصنّف هنا وفى «المعتبر» .

وقول رابع : هو التفصيل بين صوره الاضطرار من الجواز ، والمنع فى غيره ، وهذا هو المنقول عن الشيخ قدس سره فى «المبسوط» .

إذا عرفت الأقوال فى المسأله ، فالبحث فيها يكون :

تارة : من جهه مقتضى الأصل العملى ، المسمّى بالدليل الفقاهتى .

وأخرى : من جهة مقتضى الدليل الاجتهادى .

فالأوّل : لا إشكال فى كون مقتضى الأصل _ وهو الاستصحاب _ مطهّريته من الحدث الأصغر ، لأنّه مقتضى الحكم بالإبقاء لما بعد استعماله فى رفع الحدث الأكبر ، بدليل قوله : « لا تنقض اليقين بالشكّ » ، فيحكم بحصول الطهاره فيه .

فإن قلت : بعد التوضىء بمثل هذا الماء ، يشكّ فى أنّه هل ارتفع به الحدث أم لا ؟ فمقتضى استصحاب بقاء الحدث هو الحكم بالبقاء .

قلت : إنّ هذا الأصل محكوم بالاستصحاب الأوّل ، لأنّ الشكّ فى بقاء الحدث بعد التوضىء كان مسبباً عن الشكّ فى جواز استعمال ذلك الماء ، فإذا حكم بجوازه بمقتضى الاستصحاب ، فيرتفع بذلك الشكّ فى بقاء الحدث لكونه مسبباً عنه ، والأصل الجارى فى السبب رافع للشكّ الموجود فى المسبّب .

هذا فضلاً عن وجود الإطلاقات الدالّة على الجواز ، كما سيأتى بحثه إن شاء الله مفصّلاً .

فحيث قد عرفت أنّ مقتضى القاعده الأوّليه من الإطلاقات والأصل هو الجواز ، مضافاً إلى وجود دليل خاصّ عليه أيضاً ، فلا بدّ من تجسّس دليل المنع ، فإن ثبت ذلك ، فبواسطته يخصّص عموم الأدلّة المجوّزه عموماً ، ويعارض الأدلّة الخاصّه خصوصاً ، وإلا فإنّ القاعده تقتضى الحكم بمقتضى أدلّة الجواز ، كما لا يخفى .

فالمانعون قد استدّلوا على ذلك بخبر عبدالله بن سنان ، عن الصادق عليه السلام ، قال : « لا بأس بأن يتوضّأ بالماء المستعمل ، وقال : الماء الذى يغسل به الثوب ، أو يغتسل به الرجل من الجنابه ، لا يجوز أن يتوضّأ منه ، وأشباهه ، وأمّا الذى يتوضّأ به الرجل فيغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف ، فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به » (١) .

فالخبر صريح فى دلالة على منع الوضوء من جهة النهى بقوله : «لا يجوز أن يتوضأ منه» .

وقد أورد عليه بإيرادات عديدة وهى :

أولاً : من المناقضة بين صدره وذيله ، لأنه بصدره أجاز التوضىء بالماء المستعمل مطلقاً ، فيشمل مثل هذا الماء أيضاً ، وذيله ينفيه .

وثانياً : يمكن أن يكون المنع عن التوضىء بالماء المستعمل فى الجنابه ، من جهة نجاسه البدن ، الموجب لتنجس الماء ، لا لكونه مستعملاً فى رفع الحدث الأكبر ، حتى يدل على المنع المفروض فى المسألة .

وثالثاً : يحتمل كون النهى من جهة أنه يمكن أن يكون القول بذلك بقريته غسل الثوب ، حيث لا يكون غالباً نجساً ، فمع ذلك نهى عن التوضىء بغسلته المستعملة فى إزاله القذاره والأوساخ ، فيكون المراد من المستعمل فى الجنابه غير النجس ، فيكون دالاً على الكراهه لا الحرمة ، حتى يستفاد منه المنع .

ورابعاً : بأن الحكم بالمنع عن التوضىء بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر موافق للعامة ، بخلاف القول بالجواز ، فكأنه يحتمل أن يكون وارداً مورد التقيه ، كما فى «الجواهر» .

هذا كله فى دلالة الحديث .

كما أنه يرد عليه أيضاً من جهة سنده لوجود أحمد بن هلال العبرتائى فيه ، وهو مرمى تارةً بالغلوّ ، وبالنصب أخرى ، بل على قول الشيخ الأعظم فى «الطهاره» : بأن البعد بين المذهبين يشهد بأنه لا مذهب له أصلاً .

بل نقل عن سعد بن عبدالله قوله : إنا ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع رجوع من تشيعه إلى النصب إلا أحمد بن هلال .

بل ورد فى شأنه عن مولانا العسكرى عليه السلام طعناً شديداً ، فلا بأس بذكر

الحديث مفضلاً على ما فى «تنقيح المقال»^(١) للممقانى ، نقلاً عن «رجال الكشى» فيما نقله عن القاسم بن العلاء ، أنه خرج إليه : «قد كان أمرنا نفذ إليك فى المقفع بن هلال ، لا رحمه الله بما قد علمت ، لم يزل _ لا غفر الله له ذنبه ، ولا أقاله عثرته _ يداخل فى أمرنا بلا إذن منا ، ولا رضى ، يستبد برأيه ، فيتحامى من ذنوب لا يمضى من أمرنا إياه إلا بما يهواه ويريد ، أرداه الله بذلك فى نار جهنم ، فبصرنا عليه حتى بتر الله بدعوتنا عمره ، وكنا قد عرفنا خبره قوماً من موالىنا فى أيامه لا رحمه الله ، وأمرناهم بإلقاء ذلك إلى الخاص من موالىنا ، ونحن نبرأ إلى الله من ابن هلال لا رحمه الله ومن لا يبرأ منه ، واعلم الإسحاقى سلمه الله وأهل بيته بما أعلمناك من حال هذا العاصى» ، انتهى موضع الحاجة .

وأما الجواب عنها : فنبدأ أولاً بجواب الإشكال عن سنده ، فنقول :

إن ورود الطعن من العسكرى عليه السلام فى حقه مقبول ، إلا أنه لا يضر فى صحه ما نقل عنه قبل إعوجاجه وانحرافه ، لاسيما مع ملاحظه نقل القميين مثل الصدوقين وابن الوليد وسعد بن عبدالله عنه ، مع كثره تتبعهم وشده احتياطهم فى حال الرواه والنقل عنهم .

وليس المقصود من ذلك وثاقه الرجل من جميع الجهات ، بل المقصود أنه إذا نقل الحديث عن مثل هذا الرجل يفهم أنه كان موثقاً عندهم ، سواء كان هذا الاطمئنان حاصلأ لهم من وثاقته أو من القرائن الخارجيه أو المحفوفه ، خصوصاً إذا كان منقولاً عن طريق الحسن بن محبوب ، حيث حكى عن ابن الغضائرى _ الطاعن فى كثير من يطمئن عليه غيره _ أن الأصحاب لم يعتمدوا روايته إلا ما يرويه عن «مشيخه» ابن محبوب و«نوادر» ابن أبى عمير ، حتى أنه قد حكى عن

السيد ميرداماد أنّ ما يرويه ابن هلال عن الكتّابين كان ملحقاً بالصّحاح ، بل كان الشيخ الأنصاري قدس سره أيضاً فيمن يقول بأنّ لروايته قرائن تكاد تلحقها بالصّحاح .

بل عن الوحيد البهبهاني في «الحاشية على المدارك» الاعتماد عليه .

فيما أشكل المحقّق الخوئي فيه ، وبسط الكلام ، وأتعب نفسه في ذلك ، لكن في غير محلّه ، لأنّه فضلاً عن رجوعه عمّا قاله أولاً من التّضعيف ، كما نقل ذلك مقرّره في ذيل «التنقيح» لوجود أحمد بن هلال في سلسله «كامل الزيارات» وغير ذلك من المرجّحات ، التي كانت عنده مقبولة ، وقبول أكثر المتأخّرين ذلك الخبر ، واعتمادهم عليه في فتاواهم بالإفتاء ببعض مضامينه ، فلا يبقى حينئذٍ للشكّ والترديد في اعتبار السند مجال .

فما ذكره بعضُ كالمحقّق والعلّامة في «المعتبر» و«المنتهى» ومن تبعهما ، من الطعن في سنده لا يعتنى به .

فالحديث من حيث السند متلقاه بالقبول والاعتبار ، وقابل للتمسك به في مقام الاستدلال والاختيار .

وأما الجواب عن الإشكال في دلّالته : فأما عن المناقضة بين الصدر والذيل ، فلما عرفت أنّ المراد من (المستعمل) في الصدر إمّا أن يكون خصوص الوضوء ، كما عليه السيّد في «الروائع الفقهيّة» ، فيكون نفى البأس لخصوص المستعمل في الوضوء ، والبأس في الذيل للمستعمل في الغسل فلا مزاحمة بينهما حتّى يكون متناقضاً .

وأما أن يكون مطلقاً ، إلّا أنّه أراد خصوص الوضوء بإخراج أفراده فرداً فرداً ، فيبقى المستعمل في الوضوء تحت عموم نفى البأس ، والمستعمل في الغسل (بالفتح) في (الشيء النظيف) المذكور بالخصوص في ذيله ، والبأس يكون متعلّقاً بالفردين ، وهما المستعمل في غسل الثوب وغسل الجنابه ، فلا مناقضة فيه أيضاً .

فالإشكال مندفع جداً .

كما أنّ الإشكال بأنه موافق للعامّة _ الواقع فى رابع الإشكالات _ غير وارد ، لأنّهم يقولون بالمنع فى جميع أقسام الاستعمال ، خصوصاً فى الوضوء ، بخلاف ما هو مضمون الحديث ، حيث يكون المنع فى خصوص ما استعمل فى رفع الخبث والحدث الأكبر ، ولم يعهد هذا القول من أحد من العامّة .

فأصالة الجبهه جاريه هنا ، يعنى أنّ الأصل يقتضى عدم كونه صادراً على نحو التقيّه ، حتّى لا يكون حجّه ، كما لا يخفى .

فبقى من الإشكالات الأربعة إشكالان :

أحدهما : كون النهى بلحاظ نجاسه الماء ، لملاقاته مع نجاسه البدن غالباً ، فلا يكون النهى حينئذٍ من حيث كونه مستعملاً فى الحدث الأكبر .

فأجيب عنه : بأنّه وإن كانت الغلبه نجاسه البدن ، إلا أنّ الظاهر كون الحكم هنا حيثياً ، أى يكون النهى من حيث أنّه مستعمل فى الحدث الأكبر ، وهذا لا ينافى انضمام جهه أخرى ، مثل كونه ملاقياً مع النجاسه أيضاً ، ومستعملاً فى رفع الحدث الأكبر ، فيكون النهى مطلقاً وإن لم يكن منضمّاً إلى هاتين الجهتين .

مضافاً إلى كونه معطوفاً بما استعمل فى غسل الثوب ، الذى كان المفروض فيه النجاسه ، فلو كان المقصود فى المعطوف عليه ، هو فرض النجاسه أيضاً ، للزم أن يكون العطف عطفاً تفسيرياً من باب عطف الخاص على العام ، وهو بعيد غاية البعد ، كما فى «مصباح الهدى» (١) .

ونحن نزيد على الجواب عن الإشكال : بأنّه لو سلّمنا كون المفروض فى غسل الثوب كونه نجساً ، مع إمكان الإشكال فيه كما سيأتى ، لكنّه لا تُسلّم كون

الغالب في الجنب النجاسه ، لأنه من الواضح أنه قل ما يتفق بأن يغتسل الرجل من الجنابه مع اتحاد غسله مع غسله للنجاسه من حيث إجراء الماء ، بل كثيراً ما يبدأ المجنب أولاً بغسل العوره والبدن عن النجاسه ، ثم يغتسل للجنابه ، كما يشهد لذلك ما وقع في بعض الأخبار من الحكم بغسل الفرج مع الماء مستقلاً ثم الغسل للجنابه ، وكما ورد في خبر محمّد بن مسلم (١) ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «سألته عن غسل الجنابه ؟ فقال : تبدأ بكفّيك فغتسلهما ، ثم تغسل فرجك ، ثم تصبّ على رأسك ثلاثاً ، ثم تصبّ على سائر جسدك مرّتين ، فما جرى عليه الماء فقد طهر» .

وخبر زراره ، قال : «قلت : كيف يغتسل الجنب ؟ فقال : إن لم يكن أصاب كفه شيء غمسها في الماء ، ثم بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف ، ثم صبّ على رأسه ثلاث أكف» الحديث (٢) .

وغير ذلك من أخبار هذا الباب .

فالغلبه المذكوره في كلام أكثرهم ممنوعه جداً ، خصوصاً مع ملاحظه قلّه الماء ، حيث ربما يوجب انفعال الماء قطعاً ، فإيجاد الغسل والغسل مع هذا الماء دفعه واحده يكون في غايه الإشكال .

ولو سلّمناه فإنّه يكون في مثل الماء المتّصل بالكرّ كما في الأنايب المتداوله في زماننا . فعليه يعلم أنّ النهي عن التوضّىء بذلك ، لا يكون إلا من جهه كونه مستعملاً في الحدث الأكبر كما لا يخفى ، فيكون هذا دليلاً للمانعين .

وأما مع تسليم كون الغالب من استعمال الماء في غسل الجنابه هو نجاسه بدنهم ، وقلنا بكون الغساله في رفع الخبث نجساً _ كما عليه الأكثر ، ونحن أيضاً

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

قد اخترناه سابقاً _ فحينئذٍ يمكن أن يكون النهى فى الفقرة الثانية من جهة إفهام السائل بأنّ المستعمل فى رفع الخبث يعدّ نجساً . وكذلك يمكن أن يكون الإفهام أنّ الاستعمال فى رفع الحدث الأكبر مانع عن استعماله فى الوضوء .

فلا- إشكال حينئذٍ فى كون الثانى أولى ، فراراً عن لغويه تكرار الحكم ، إذا فرض كون الثوب أيضاً نجساً ، ولعدم خصوصيته لغسل الجنابه حينئذٍ فى الذكر بالخصوص .

هذا بخلاف ما لو قلنا بالاحتمال الثانى ، فإنّه يكون حينئذٍ حكماً مستقلاً غير ما ذكره فى الثوب ، إذ الخبر فى هاتين الفقرتين حينئذٍ يكون مشتقاً على حكمين ، وهما عدم جواز التوضىء من المستعمل فى النجاسة ، المفهوم من الفقرة الأولى ، وعدم جواز التوضىء فى المستعمل فى رفع الحدث الأكبر .

ومن هنا ظهر فساد كلام الآملى من أنّه لو كان المقصود من النهى باعتبار نجاسة البدن للزم أن يكون العطف من باب عطف الخاص على العام ، وذلك لأنّه لا عموم فى الأوّل حتّى يكون الثانى بالنسبة إليه خاصاً ، بل يكون من باب عطف فرد على فرد آخر ، وهو غير وجيه للفصيح ، لاسيما من مثل الإمام روحى له الفداء ، الذى يعدّ إمام الفصحاء ، إلّا فى بعض الموارد لوجود مصلحه فى تكراره أو لأجل التمثيل ، كما لا يخفى .

وثانيهما : كون النهى فيه تنزيهياً ، بقرينه غسل الثوب ، لعدم كونه غالباً نجساً ، فيكون النهى عن التوضىء بما استعمال فيه لكونه مستعملاً فى إزاله الأوساخ والقذارات ، فيكون حينئذٍ هو قرينه على كون النهى عن التوضىء فى الماء المستعمل فى غسل الجنابه أيضاً تنزيهياً ، فيساعد ذلك ما عرفت من عدم غلبه نجاسة بدن الجنب حين الاغتسال ، فلا ينافى ذلك كون التوضىء عن الماء

المستعمل في كلا قسميه مع نجاستهما غير جائز ، لثبوت النجاسه فيه أيضاً .

بل قد يؤيد هذا الاحتمال ما وقع في آخر الحديث _ من تجويز التوضي ء في ماء يغسل به وجهه ويده في شيء نظيف _ بما قد عرفت منّا سابقاً بقريته تصريح الغسل بالخصوص في الوجه واليد ، مع كفايه فهم ذلك من لفظ (التوضي) ، لو كان المقصود منه هو الوضوء الاصطلاحي ، وإضافته إلى لفظ (النظافه) كون المراد هو مطلق التطهير والتنظيف ، أي يجوز الوضوء بماء استعمل في شيء نظيف ، أي لا كراهه فيه كما كانت في سابقه .

فعلى هذا التقدير لا يكون الحديث حينئذٍ دليلاً للمانعين ، لأنهم أرادوا إثبات المنع بمعنى عدم الجواز لا الكراهه .

هذا ، ولكنه قد نوقش فيه _ كما في «مصباح الهدى» ، و«المستمسك» و«مصباح الفقيه» بأنّ هذا الاحتمال ضعيف للغاية ، إذ ليس عليه دليل أصلاً ، مع ظهور قوله : «الماء الذي يغسل به الثوب» ، في كون غسله لإزاله خبثه ، كيف ولو جاز حمله على الغسل لإزاله الأوساخ من غير دليل ، فليحمل على الغسل وإن لم يكن عن وسخ ، فلا يبقى معه محلٌ للحمل على الكراهه .

وهذا الحمل أوفق من حيث الجمود على ظاهر اللفظ ، إذ ليس فيه ما يوجب الحمل على إزاله الوسخ ، انتهى كلامه في «مصباح الهدى» (١) .

ولكن الإنصاف عدم تماميه هذه المناقشه ، لأنّ الدليل هو ما عرفت من عدم وجود الغلبه في نجاسه الثوب في الخارج ، فحمله على خصوص النجس منه لا يخلو عن بشاعه ، لكونه فرداً نادراً بالنسبه إلى سائر أفراد الثياب القدره ، كما لا يخفى .

وأما جعل الحمل على مطلق الغسل _ ولو من غير وسخ _ أوفق وأولى ، حتّى

لا- يكون النهى تنزيهياً فغير وجيه ، لأنَّ المناسبه بين الحكم والموضوع يوجب كون النهى حينئذٍ لوجود خصوصيته في الماء المستعمل عند العرف حيث ينهاه .

وأما فيما لم يكن فيه شيء أصلاً ، كما لو كان الثوب طاهراً أو نظيفاً ، وبرغم ذلك ينهى عنه ، فإنه مضافاً لعدم مساعدته مع ما هو المذكور في الذيل ، بإلقاء الخصوصيه عن الوجه واليد ، والشيء الذي هو كناية عن الإناء أنه لا يكون عند العرف والعقلاء في استعماله نفره حتى يستلزم النهى عنه ولو تنزيهياً ، فأى خصوصيته أجود وأحسن من ذلك! .

ولكن الحق الذي ينبغي أن لا نغفل عنه ، هو أن حمل النهى في قوله : «لا يجوز أن يتوضأ منه وأشباهه» على النهى الكراهتى هنا بعيد غايته ، وإن لم يكن كذلك في بعض الموارد ، وذلك لأنَّ حمل النهى على الكراهه في سائر الموارد ، يكون بالتصرف في ظهور الهيئه وصرفها عمياً هو الظاهر فيها ، وهى الحرمة ، وهذا بخلاف ما نحن فيه ، حيث أن مادّه الجواز إذا وقع عقيب النهى ، يكون ظهوره في الحرمة أقوى ، فحملة على الكراهه بعيد جداً ، فعلى هذا لا بدّ من الحمل على أحد أمرين :

إمّا القول بحرمة التوضىء من الماء المستعمل في غسل الثوب الوسخ غير النجس ، وفي غسل الجنابه من دون نجاسه البدن أيضاً .

وأما القول بالحرمة فيهما مع فرض نجاستهما .

فحيث كان الحكم بالحرمة في الاحتمال الأول في المستعمل في الثوب خلاف الإجماع ، وإن لم يكن في الثانى كذلك ، إلا أن القول به لا يساعد مع وحده السياق ، فلا بدّ من حملة على الاحتمال الثانى ، حيث لا يكون حينئذٍ خلاف الإجماع لوجود القائل به ، بل ادعى الإجماع على عدم جواز التوضىء من الماء المتنجس ، إن قلنا بنجاسه الغساله .

وهكذا لا يكون خلاف في التوضيء بالماء المستعمل في رفع الخبث .

فتعين الحمل على الاحتمال الثاني حيث يوجب حفظ النهي في ظهوره وهو الحرمة ، وإن كان هذا الحمل بعيداً أيضاً ، من جهة قلّه مورد نجاسه الثوب والبدن ، فلذلك ترى أنّ كثيراً من الفقهاء لم يقيموا على فتواهم بالمنع دليلاً . يوجب الاطمئنان على الفتوى بالمنع أو الجواز جزماً ، كما لا يخفى .

نعم ، قد يمكن الاستدلال على جواز الوضوء بالماء المستعمل بخبر الوارد في «عوالي اللثالي» (١) ، عن ابن عباس ، قال : «اغتسل بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله في جفنه ، فأراد رسول الله أن يتوضأ منها ، فقالت : يا رسول الله إنني كنت جنباً . فقال صلى الله عليه وآله : إن الماء لا يجنب» .

والظاهر أنّ اغتسال بعض أزواج النبي كان في داخل الجفنه ، وهي القصعة الكبيرة ، لا أخذ الماء منها والاعتسال في خارجها ، كما يؤيد ذلك إخبارهنّ له صلى الله عليه وآله بذلك ، حيث يفهم أنه لو كان لتوهم عدم جواز التوضيء بالماء المستعمل في الحدث الأكبر وإلا لما كان لتوهمها بالنسبة إلى أخذ الماء منه وجهاً وجيهاً ، كما لا يخفى .

وإن جعل بعض المحققين _ كالأملی قدس سره _ هذا الاحتمال مؤيداً للجواز أيضاً ، من جهة لسان تعليقه صلى الله عليه وآله : «بأن الماء لا يجنب» .

ولكن يرد عليه من جهتين :

الجهة الأولى : في سنده ، لكونه مرسلًا ، ومنقولاً عن كتاب «عوالي اللثالي» _ والصحيح بالعين المهملة لا المعجمة كما عن «المستدرک» _ لابن أبي جمهور الاحسائي ، واسمه محمد بن علي بن إبراهيم ابن أبي جمهور الاحسائي .

والكلام وقع فيه أولاً- في شخصه ، وهو وإن كان عالماً متكلماً جامعاً للمعقول والمنقول ، إلا أنه متهم بالتصوّف ، وكان مفراطاً فيه كما نقله «المستدرک» عن صاحب «روضات الجنات» ، وقد وثقه النورى في «المستدرک» ، والمحدث الجزائري ، حيث ألف كتاباً سماه بـ «الجواهر الغوالي في شرح عوالي اللئالی» ، فراجع «المستدرک» .

وثانياً : في كتابه من جهه خلطه الأخبار بين غثها وسمينها ، وصحيحها وسقيمها ، كما نقل ذلك في «الروضات» عن الشيخ الحرّ العاملي في «وسائل الشيعة» .

بل وهكذا صاحب «الرياض» و«اللؤلؤة» والمجلسي في «البحار» .

بل عن صاحب «الحدائق» : عدم الاعتماد بأخبار كتابه عند الأصحاب ، فالاعتماد عليه حينئذٍ منفرداً بنحو الدليل والاستدلال لا التأييد والإكمال ، لا يخلو عن تأمل خصوصاً مع إرساله ، ولو سلّمنا وثاقه الرجل بنفسه ، كما هو واضح لا خفاء فيه .

في الاغتسال بالماء المستعمل في الحدث الأكبر

الجهه الثانيه : في دلالتة :

أولاً : ليس فيه بآئه صلى الله عليه و آله قد توضأ فيه أم لا ، حتّى يكون فعله _ مضافاً إلى قوله _ مؤيداً للجواز ، فلعله لم يتوضىء بعد ذلك ، ولو لأجل الكراهه مثلاً ، لو لم نقل بالحرمة .

ثانياً : وإن استبعدنا سابقاً كون الجفنه كبيره تسع بقدر الكثر ، إلا أنه لا ينفي الاحتمال ، فإذا احتملنا كونه كترًا ، فلا يكون حينئذٍ مفيداً لما نحن بصددده .

كما قد يؤيد هذا الاحتمال ، كون الجفنه كبيره بحيث كُنّ قادرات على الاغتسال فيها ، فاحتمال استيعابه بمقدار الكثر ليس ببعيد غايته ، كما لا يخفى .

فالاعتماد على هذا الحديث على حدّه ، لولا- دليل آخر ، مع وجود احتمال المنع من خبر ابن سنان _ كما عرفت _ في غايه الإشكال ، بلا فرق في المنع من الوضوء بين أقسامه .

فالأحوط عدم جواز التوضي ء بالماء المستعمل في الحدث الأكبر مطلقاً .

وأما الكلام في القسم الرابع : وهو استعمال الماء الذي استعمل سابقاً في رفع الحدث الأكبر ، في رفع الحدث الأكبر مره أخرى .

ففيه أيضاً مثل الوضوء من جهة اختلاف الأقوال على أربعة : من الجواز مطلقاً ، والمنع مطلقاً ، والتوقف مع تأييد المنع بالاحتياط ، والتفصيل بين حال الضروره بالجواز وعدمها بالمنع .

وقد عرفت أنّ الفقهاء لم يفرقوا في الحكم جوازاً ومنعاً وتفصيلاً بين الوضوء والغسل ، إلا أننا بحثنا عن كلّ واحد منها على حده .

فالآن نشرع في بيان حكم الغسل بالماء الذي استعمل في رفع الحدث الأكبر ، فنقول ومن الله الاستعانه :

قد استدلل المانعون على المنع بمقبوله عبدالله بن سنان التي مرّت ، باحتمال أن يكون كلمه (وأشباهه) عطفاً على الضمير المجرور في (منه) ، فيكون الخبر معنى حينئذٍ : أنّ الماء الذي يغسل به الثوب وأشباهه ، من بدن النجس ، والجسم النجس ، وما يغتسل به الجنب وأشباهه ، من بدن النجس ، والجسم النجس ، وما يغتسل به الجنب وأشباهه من المستعمل في الحيض والنفاس والاستحاضه ، لا يجوز الوضوء منه ، فحينئذٍ لا يكون الخبر دالاً على المنع بالنسبه إلى الغسل ، لكنّه داخل فيه بأحد الأمرين :

أما بالإجماع المركّب ، لأنّ القائل بالتفصيل بين الوضوء _ بعدم الجواز _ والغسل بالجواز ، غير موجود بين الأصحاب .

أو يلحق بالوضوء بطريق الأولويّه ، لأنّه إذا مُنع من استعمال الماء المستعمل في الحدث الأكبر لرفع الحدث الأصغر ، ففي رفع الحدث الأكبر يكون منعه بطريق أولى .

هذا كما في «الروائع الفقهيّة» للسيد قدس سره .

ولكن هذا الوجه لإثبات المنع في الغسل قابل لورود إشكالات عليه :

أولاً: من جهة القاعده النحويه الثابته والمتمفق عليها بين النحاه ، من عدم جواز العطف على الضمير المجرور ، من دون إعاده الجار ، فلا يقال : «مررت به وزيد» ، بل يقال : (وبزيد) فلا يصحّ نسبه اللحن إلى الإمام عليه السلام .

والعجب من صاحب «مصباح الهدى» مع وقوفه على هذا الإشكال ، فمع ذلك يقول بكونه أظهر بحسب العرف وأنه لا ينافي كونه خلافاً للقاعده! .

وثانياً: من الإشكال في الإجماع ، بإمكان القول فيه بأنه عدم من القول بالفصل ، لا قولٌ بعدم الفصل ، حتى لا يجوز الذهاب إلى خلافهم ، وإن كان هذا لا يخلو من إشكال .

وثالثاً: من إمكان الإشكال في أصل الأولويّه ، كما في «مصباح الهدى» ، بأن لا يكون الوضوء جائزاً ، بخلاف الغسل فيكون جائزاً ، وإن كان هذا المنع لا يخلو عن تأمل .

فمع ورود هذه الإشكالات _ ولو على نحو الاحتمال _ يستلزم أن نختار في فقه الحديث معنأ يدلّ على المنع في الغسل أيضاً من دون ورود إشكال فيه ، وهو أن يكون كلمه (وأشباهه) عطفاً على المصدر المشتقّ من (أن يتوضّأ) ومرفوعاً لكونه في محلّ الفاعل لجمله لا يجوز ، فيكون التقدير هكذا : «لايجوز الوضوء وأشباهه _ وهو الغسل _ عن مثل الماء المذكور في الصدر» .

فيكون الخبر سالمأ عن اللحن والمخالفه للقواعد العربيّه ، كما يسلم حكم منع الغسل عنه أيضاً عمأ ورد في الاحتمال الأوّل .

فإن قلت : فعليه لا يشمل الحديث ، الماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر ، عند غسل الجنابه مثل الحيض والنفاس ، بخلاف ما لو رجع كلمه (أشباهه) إلى

غُسل الجنابه ، فإنه يدخل مثل هذه المياه في الحكم .

وتوهم دخول غير غسل الجنابه في حكم غسل الجنابه من جهه المشابهه في الحديثه مشكل .

كما أنّ دعوى وحده حكمهما في ذلك عند الفقهاء أشكل .

فهذا يوجب تقويه الاحتمال الأول على الثانى ، هذا كما فى «التنقيح» .

قلت : لا- موجب لأن نفس الحديث بما يخالف القواعد العرييه لكن نحصل على حكم عام يشمل كلّ الأحداث الكبيره ، بل القاعده تقتضى التبعّد بظهور الخبر بما هو فصيح بقدر ما يدلّ عليه ، فإن أمكن القطع بإلغاء الخصوصيه عن المورد وإلحاق غيره إليه لحكمنا به ، وإلا- يكتفى بالحكم فى خصوص المورد ، خصوصاً فيما إذا كان المنع على خلاف الأصل ، حيث يقتضى الاكتفاء على القدر المتيقّن فيه ، وهو المستعمل فى غسل الجنابه ، لو لم نقل بالتعميم من باب مناسبه الحكم والموضوع .

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الاحتمال الثانى أقوى .

فإن فرغنا من إثبات الحكم بالمنع فى الوضوء ، كان الغسل مثله أيضاً بلحاظ ورود النهى التحريمى لوجود لفظ (لا يجوز) ، ومن حكم الجواز ، بلحاظ عدم غلبه نجاسه الثوب والبدن فى الجنب ، ولذلك حكمنا بالاحتياط بالمنع فى الوضوء ، وكذلك فى الغسل .

مع ما عرفت من إمكان دعوى الأولويه ، بل وجود الإجماع المرّكّب هنا أيضاً ، كما لا يخفى .

وقد استدللّ للمنع بعدّه أخبار لا بأس بذكرها والإشاره إليها ، وملاحظه دلالتها :

فمنها : صحيح عبدالله بن مسكان (١) قال : «حدّثنى صاحبّ لى ثقّه أنّه سأل

أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق ، فيريد أن يغتسل ، وليس معه إناء ، والماء في وهده ، فإن هو اغتسل رجع غسله في الماء كيف يصنع ؟ قال : ينضح بكف بين يديه وكفاً من خلفه وكفاً عن يمينه وكفاً عن شماله ، ثم يغتسل .

بيان دلالة الحديث : هو تقرير الإمام عليه السلام لما هو المرتكز في ذهن السائل من ممنوعيته ورود (غسله في الماء) أو (غسله في الماء) _ وهو الماء المستعمل في الغسل كما في «الوافي» _ إلى الوهده ، _ وهي بمعنى المنخفض من الأرض _ .

هذا ، ولقد وقع الفقهاء في غسر من فهم فقرات هذا الحديث ، ووجهها بتوجيهات كثيرة لا يخلو بعضها عن تعسفات بارده ، فلا بأس بذكرها ثم ذكر مختارنا فيها .

قيل : بأن المراد من قوله : «ينضح بكف بين يديه ، وكفاً من خلفه . . .» هو رش الأرض بجوانبها الأربعة ، لتجتمع أجزائها ، فيمنع عن انحدار الماء إلى الوهده .

فأورد عليه في «السرائر» بأن هذا لا يلتفت إليه ، لأن الأرض إذا تبللت يوجب ازدياد وسرعه من كونها جافه انحدار الماء .

لكنه يندفع بإمكان أن يقال : بأن مقصود القائل هو جعله طيناً بحيث تمنع عن رجوع الماء إليه ، لا الرش الموجب لرتوبه الأرض ونداها الموجب لسرعه الرجوع .

وقيل : كما عن الشيخ الأعظم قدس سره ، بأن يكون المراد منها هو بلّ الجسد كذلك حتى يوجب تسهيل البدن لقبول الماء بأقل من ذلك ، ممّا لا يوجب زائده الرجوع إلى الماء القليل .

فأجيب عنه _ كما في «مصباح الهدى» _ بأنه مضافاً إلى بوعده ، كان الأولى أن يذكر كلمه (على خلفه وأمامه) ، لا كلمه (عن وبين يديه) الظاهره في الجوانب من الأرض .

ونحن نردّه بما يأتي إن شاء الله من بيان هذه الفقره من الحديث بما قد يساعد هذا الاحتمال ، فانتظر ذلك .

وقيل : _ كما عن «المصباح» للاملى _ : بأن هذا الأمر بالرش كان من جهه خشيه السائل من نجاسه أطراف الوهده ، وخوفه من رجوع الماء المتنجس إلى الوهده ، الموجه لانفعال الماء ، فأراد الإمام عليه السلام بهذا العمل تطهير الأطراف بالنضح عليها ، لكي لا ينفعل الماء الذى فى الوحده بورود غسله عليه ، ثم إنه استدلل بخبر الكاهلى الوارد فى الوضوء مثله .

وهو بعيد جداً ، لوضوح أنه كيف يتطهر مع هذا المقدار من الماء الذى هو كفى من الماء لمثل الأرض التى يحتاج فى تطهيرها _ نوعاً _ لماء كثير عادة ، إلا أن تكون صلبه ، فتأمل .

ثم إنه من أى طريق استفيد كون الأرض نجسه ، مع عدم وجود ما يدل على ذلك فى الخبر ، كما لا يخفى .

وهذا الإشكال يرد أيضاً على الخبر الذى ذكره ، وهو حديث الكاهلى (١) ، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام ، يقول : إذا أتيت ماء وفيه قله ، فانضح عن يمينك وعن يسارك وبين يديك وتوضاً» .

وقيل : كما عن «الروائع الفقهيّه» ، واحتمله الخوئى ، بأن رشّ الجوانب الأربع من الأرض لعلّه كان من آداب الغسل والوضوء ، لورود ذلك فى أخبار آخر ، ولعلّ حكمته كانت من جهه كون هذه الأرض فى معرض ملاقاه النجاسه لتردد بعض الحيوانات النجسه فيها ، فكان النضح لأجل ذلك .

وقيل : يحتمل أن يكون المحذور عند السائل ، هو اختلاط الماء بالتراب ،

١- الوافى : باب الماء القليل المشتبه ورفع الحدث به، الحديث ١ ص ١٣ .

وسوقه فى الماء ، فىوجب صبروره الماء وحلاً وهذا فىحصل إذا لم تكن الأرض رطبه ، فأمر الإمام عليه السلام بعلاج ذلك ، بهذا الطريق حتى لا يدخل التراب فىه .

لكنه بعيد غايته ، بل هو أبعد الوجوه .

فالأولى أن يقال : بأن هذا الخبر يشابه فى دلالته خبراً آخر وهو صحيح على بن جعفر (١) ، فى حديث ، قال : «سألته عن الرجل يصيبه الماء فى ساقفه أو مستنقع أىغتسل فىه للجنبه وهو يتخوف أن يكون السباع قد شربت منه ؟

فقال : إن كانت يده نظيفه ، فليأخذ كفاً من الماء بيد واحده ، فلينضح به خلفه ، وكفاً أمامه ، وكفاً عن يمينه ، وكفاً عن شماله ، فإن خشى أن لا يكفيه ، غسل رأسه ثلاث مرّات ، ثم مسح جلده بيده ، فإن ذلك يجزيه » ، الحديث .

قال صاحب «الوافى» فى ذيله : (والثابت : خوفه من ورود وارد عليه ممّا أفسده ، من كلب ونحوه من السباع ، المقتضى لوسوسه قلبه ، وريبه فى طهارته ، فأشار عليه السلام أولاً بما يزيل عن قلبه الريب فى نجاسته الموهومه ، بل لوهم رجوع الغساله إليه ، بنضح بعضه على أطراف ساقفه المستنقع لتطيب بقتته ، وليجوز أن تكون القطرات الوارده عليه إنّما وردت من الأَطراف المنضوحه دون البدن) ، انتهى موضع الحاجه من كلامه .

فظاهر كلامه رحمه الله ، أنه أراد بيان احتمالين : نضح الماء للأطراف حتى يوجب التطهير ، كما أشار إليه بقوله : «لتطيب بقتته» أى الماء الراجع إليه ، فىخرج الرجل عن الوسوسه ، لأنه قد طهره بذلك ، فكانت الكف كناية عن إلقاء الماء عليه كذلك .

فهذا المعنى يشابه ما اختاره الآملى قدس سره .

والعجب منه أنه نقل كلام «الوافى» ، ثم قال فى ذيله : بعد استبعاده مع ما فى

الأول _ يعنى هذا المعنى والوجه _ منهما من أنه قدس سره لم يبين كيف يصير نضح بعض الماء على الجوانب الأربع موجباً لتطيب بقتته ، مع أنه نفسه قدس سره قد اختار هذا المعنى ، حيث قد عرفت مآً تضعيفه ، فكأنه لم يفهم من كلامه ما ذكرنا .

والاحتمال الآخر وهو الأفضل والأجود أن يكون ذلك العمل لإيجاد الشبهه فى نفس المغتسل أو المتوضىء ، كما فى حديث وارد فى الوضوء بأنه لو رأى رجوع الماء _ فى الجملة _ على الماء الواقع فى الساقية أو الوهده يظن أنه من ذلك الماء المنضوح فى الجوانب ، لا نفس الماء المستعمل ، حتى يوجب حدوث وسوسه فى نفسه ولو من حيث الكراهه .

بناءً على هذا لا يكون الأمر فى الخبر لأجل نجاسه الأطراف ، حتى يرد ما قلناه من عدم دلالة متن الحديث فى بعض الأخبار ، كالخبر الوارد فى الوضوء ، أو الوارد فى المقام على نجاسه الأطراف بالسباع وغيرها ، هذا فضلاً عن وجود قاعده الطهاره فى مثل هذه الموارد ، وملاحظه شدّه مخالفه الأئمه لعمل الوسواس ، فكيف يصحّ إسناد عمل إليهم السلام يؤيد ويزيد فى هذه الصفه؟!

كما يقال إنّ اشتمال حديث عليّ بن جعفر على هذه الفقره ، مع ذكر الغسل بأن يبلى جسده بعده ، بقوله : «فإن خشى أن لا يكفيه ، غسل رأسه ثلاث مرّات ثم مسح جلده بيده» الحديث .

يفهم أنّ المراد من الفقره المعهوده ، هو بلّ الجسد كما ذكره .

بل واحتمله الشيخ الأعظم قدس سره وهو احتمال ليس ببعيد .

هذا ما خطر ببالنا ، والله العالم .

وكيف كان ، فدلاله الحديث على عدم جواز الغسل مع الماء المستعمل فى الحدث الأكبر مخدوشه من جهات عديده ، وإن كان بعضها ضعيفاً :

أولاً : من إمكان دعوى الإجمال ، من حيث الجبهه المانعہ التى دعت السائل

إلى السؤال ، هل هي كانت من حيث كون الماء مستعمل .

أو كان من جهه كونه حاملاً للتراب ، وصيرورته فاسداً من حيث صيرورته وحلاً ، هذا كما في «الروائع» .

أو لعلّ المحذور عنده مثلاً ، هو نجاسه الأطراف ، الموجبه لرجوع الماء إليها ونجاسه ماء الوهده ، كما عليه الآملى قدس سره .

فإذا صار الحديث قابلاً لورود هذه الاحتمالات ، يصير مجملاً ، ولا يمكن الاعتماد عليه فى الفتوى .

هذا ، وإن كان لا يخلو عن بُعد ، كما ذكرنا .

وثانياً : عدم علمنا بأنّ تقرير الإمام عليه السلام لما توهمه السائل من المنع ، هل هو كان باعتبار رجوع الماء المستعمل إليها ، الموجب لحرمة الغسل والاعتسال به ، كما هو المقصود .

أو كان باعتبار الكراهه من الاعتسال بمثل هذا الماء ، فيكون مجملاً من هذه الجهه ، كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن استبعده صاحب «مصباح الهدى» ، من جهه أنّ هذا العلاج لرفع الكراهه مثلاً ، مع بُعد كون الكراهه باعثه للسؤال عن ذلك .

وثالثاً : أنّ لزوم التعيّد بهذا الحديث يعدّ أمراً مخالفاً لفتوى جميع الأصحاب ، لأنّ دخول النضحات والرشحات فى الماء الذى يستعمل به للغسل ، لا يوجب صيروره الماء متّصفاً بوصف الاستعمال المانع ، فيما إذا كان أقلّ من ذلك ، فضلاً عن مثل ماء الوهده الذى كان فى الجملة كثيراً ، فلا بدّ حينئذٍ من الحمل على الكراهه .

مضافاً إلى عدم اشتماله على كون الغسل للجنابه ، إلا أن يكون هو المراد بواسطة الغلبه الموجوده فى الخارج ، مع أنّه لو كان غيره ممنوعاً ، ففيه يكون المنع بطريق أولى . فسقط الحديث عن الاستدلال .

ومنها : صحيح محمد بن مسلم (١) عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «سألته عن ماء الحمام ؟ فقال : ادخله بأزار ، ولا تغتسل من ماء آخر ، إلا أن يكون فيهم (فيه) جنبٌ أو يكثر أهله ، فلا يدرى فيهم جنب أم لا» .

وجه الاستدلال : هو المنع من الاغتسال بالماء الذى اغتسل به الجنب قطعاً ، أو احتمالاً ، فليس وجه المنع إلا من جهة نجاسه الماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر ، إن سلم غلبه النجاسه فى الجنب ، وإلا لكان من جهة كونه مستعملاً فى رفع الحدث الأكبر ، وهذا هو المطلوب .

وقد استشكل عليه بوجوه :

أولاً : بما نقل عن صاحب «المعالم» بأن الاستثناء عن النهى ، بقوله : «لا تغتسل من ماء آخر إلا أن يكون فيه جنبٌ» لا يوجب إلا نفي الحرمة ، لا إثبات وجوب الاغتسال عن الماء الآخر ، إذا كان فيه الجنب ، حتى يثبت حرمة الاغتسال بذلك الماء .

وفيه ، وإن نوقش فى كلامه بما لا يخلو عن إشكال ، كما عن صاحب «الحدائق» ، من أن مقتضى الاستثناء عن النفي ، هو الإثبات ، وعن الإثبات هو النفي ، كما قاله نجم الأئمة ، فلازمه كون الاستثناء عن الحرمة هو الوجوب ، أى يجب الاغتسال بماء آخر إذا كان فيه الجنب .

ووجه الإشكال هو المذكور فى القواعد العربيه بأن الاستثناء لا يوجب إلا نفي حكم المستثنى منه ، لا إثبات حكم مضاد للمستثنى ، إلا أن يعلم من دليل خارج خصوصيته حكم معه ، فمعنى الاستثناء هو أن الحرمة ليست ثابتة بعد ذلك أى وجود الجنب فيه ، فحينئذ يكون حكم المستثنى من وجوب الاغتسال من ماء

آخر أو إباحته ، غير مستفاد من ذلك لأحد الوجهين .

نعم ، يثبت أصل الجواز المطلق ، فلا بدّ من تعيين فصله ، وإثباته بدليل آخر يدلّ على ذلك .

إلا أنّ الإشكال _ كما أشار إليه المحقّق الهمداني _ هو عدم كون النهي هنا في قوله : «لا يغتسل من ماء آخر» نهياً تحريمياً ولا تنزيهياً حتّى نحتاج إلى ما ذكره صاحب «المعالم» قدس سره ، بل الظاهر كون النهي إرشادياً ، كما هو المتعارف عند العرف بالنهي بذلك لنفي اللزوم ، أى لا- يلزم أن يغتسل بماء آخر إلا إذا كان في الماء جنباً ، أو يحتمل وجوده فيه ، وذلك لوضوح أنّ الغسل من ماء آخر لم يكن بحرام قطعاً ، حتّى مع عدم وجود الجنب فيه ، حتّى يكون الاستثناء دليلاً على عدم الحرمة .

فعلى هذا التقرير يوجب أن يكون المعنى ، أنّه إذا كان فيه الجنب ، يلزم الاغتسال من ماء آخر ، فيرجع حينئذٍ إلى ما ذكره المستدلّ فيكون دليلاً للمنع ، كما لا يخفى .

وثانياً : ما المراد من الذى كان قبل الاستثناء من النهي عن الاغتسال بماء آخر إذا كان فيه الجنب ؟

إذا كان المراد هو ماء الخزان ، فهو خلاف المتعارف لسيره المسلمين لعدم كون الغسل فيها متعارفاً أصلاً ، هذا أولاً .

ومن عدم معهوديّة المنع للاغتسال فيه به ، أو لغيره من النصّ والفتوى ، ثانياً ، سواء كان بدن الجنب نجساً أم لا ، لكونه أزيد من الكثر بمراتب ، فهو أوضح من أن يخفى .

فما حمله الحكيم قدس سره عليه لا يخلو عن إشكال ، حتّى بالنسبة إلى الكراهه أيضاً .

وإن كان المراد هو الماء المجتمع عن غسلات الحمام _ كما اختاره الخوئي

فى «التنقىح» _ بأن يكون النهى متوجّهاً إلى الاغتسال عنها، إلا إذا كان فى الحمام جنب، أو يحتمل وجوده فىه، فىجوز حىئنذ الاغتسال عنها، فىحىئنذ ىدلّ الحدىث على أنّ المتعارف فى ذلك الزمان، كان الاغتسال بذلك الماء فنهى عنه الشارع، إلا فىما استثنى عنه .

ففىه أنه مخدوش :

أولاً: بالمنع عن التعارف بالاغتسال بذلك الماء، وإن كان قد يتفق ذلك كما ىشهد لذلك احتمالاً سؤال بعض السائلین عن حكم هذا الماء، بأنه هل هو طاهر أم لا؟ مثل خبر حمزه بن أحمد(١)، عن أبى الحسن الأول، قال: «سألته أو سأله غيرى عن الحمام؟ قال: ادخله بمئزر، وغضّ بصرک، ولا- تغتسل من البئر التى تجتمع فىها ماء الحمام، فإنه ىسبل فىها ما ىغتسل فىه الجنب، وولد الزنا، والناصب لنا أهل البىت، وهو شرهم» .

بل ومن النهى الوارد عن الاغتسال منه، الذى ىساعد على عدم مراعاتهم لذلك واغتسالهم فىه، كما هو كذلك عند الأعراب .

وأما إثبات كونه كان متعارفاً عندهم بشهاده هذه الأخبار كما قاله الخوئى فى «التنقىح»، فإنه لا ىخلو عن تأمل، لإمكان مساعده الأخبار مع حدوثه نادراً أو قليلاً .

وأما الخبر الدال على المنع هو موثقه ابن أبى يعفور(٢)، عن أبى عبدالله علیه السلام: «إىّاك أن تغتسل من غساله الحمام، فىها تجتمع غساله اليهودى» _ الحدىث .

وأمثال ذلك .

وثانياً: إن الاستثناء عن ذلك النهى، وإثبات الجواز _ ولو بإباحه _ أى ولو برفع

١- وسائل الشىعه: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحدىث ١ .

٢- وسائل الشىعه: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحدىث ٤ .

الكراهه عن الاغتسال بهذا الماء ، فيما إذا كان فى الحمام جنباً ، أو يحتمل كونه كذلك ، يكون فى غاية السخافه ، لوضوح أنّ هذا الماء يعدّ أخبث وأخسّ من ماء الحياض المتعارف أخذ الماء منها والاعتسال به ، فلازمه احتمال وقوع الرشحات فيه مثلاً ، ولو من جهه نجاسته وهو غير ممنوع لاتّصاله بالمادّه ، فكيف لم يجوز الاعتسال به وأجاز الاعتسال بمثل هذا الماء القذر الذى تتنّفّر عنه النفوس المتعارفه .

والعجب من المحقّق المذكور ، كيف أتعب نفسه لإثبات ذلك ، وسعى لجمع الشواهد والقرائن عليه ؟

أمّا إذا كان المراد من الماء ، هو ماء الحياض الصغار الموجوده فى الحمامات ، فإنّ المحقّق الهمدانى قدس سره أثبت أنّ هذا هو المراد من متعلّق الحكم فى الاعتسال ، فيما إذا كان فيه الجنب .

فهذا الاحتمال ، بملاحظه تعارف عمل الناس من الاعتسال به يعدّ وجهاً وجيهاً غاية الوجاهه ، إلا أنّ الإشكال فى أنّه لماذا منع عن الاعتسال بعد فرض وجود الجنب فيه ، مع أنّه لم يتعارف دخول الناس فى الحياض لصغرهما عادةً ، كما لا يخفى . بل طريقه الاستفاده منه كانت محصوره بأخذ الماء منه للغسل ، فحينئذٍ لا يكون الماء مستعملاً للحدث حتّى يكون ممنوعاً من استعماله ثانياً .

مضافاً إلى كونه متّصلاً بالمادّه ، فلا يوجب انفعاله حينئذٍ ، لا من حيث الخبثيه ولا الحدثيه ، كما لا يخفى .

فعلى هذا يعدّ توجه المنع ولو على الكراهه غير معلوم ، كما لا يخفى .

والذى ينبغى أن يقال : أنّ المراد من (ماء آخر) ليس ماءً خارجاً عن ماء الحميم ، كما يفهم من كلام بعض ، بل يحتمل أن يكون المقصود ، غير الماء الذى كان حوله الجنب ، أو يكثر من الناس فى الحياض الصغار ، لأنّ المتعارف فى

الحّمّات تعدّد الحياض الصغار ، فعليه يمكن أن يكون النهى هنا بالمعنى الذى ذكرناه ، من توهم السائل بلزوم الاغتسال بغير الماء الذى يغتسل منه الجنب ، حيث ينضح منه إلى البدن الآخر ، فيدخل الماء المستعمل فى الحدث _ بل فى الخبث أحياناً _ فى ماء المغتسل ، ولذلك أرشده الإمام عليه السلام بأنه لا يكون الغسل بالماء الآخر محبوباً ، إلا فيما إذا علم أنه جنب يغتسل ، أو يحتمل من جهة وجود الجنب بحسب النوع فى الأفراد الكثيره ، يعنى إذا كان الأمر بهذه الكيفيّة يعدّ الغسل بماء آخر واقع فى الحوض الصغير أحسن وأرجح .

فحينئذٍ لا ينافى الرجحان كون وجود الجنب محتملاً فى الافراد ، فيكون ذكر ذلك قرينه على كون ارتكاب الغسل مع وجود الجنب _ ولو محتملاً _ مرجوحاً ، فهو أمر مقبول غير مستنكر لدى العقلاء .

وثالثاً : بأنه كيف جمع بين كون وجود الجنب معلوماً ومشكوكاً ؟ مع أنه لا إشكال أنه لو سلّمنا ممنوعيته الماء المستعمل فى الحدث ، أنه إنما كان فى معلومه أو مظنونه بالظنّ المعّبر ، لا ما إذا كان مشكوكاً .

مع كون مقتضى الأصل هو عدم كونه مستعملاً فى رفع الحدث .

فهذا أيضاً دليل آخر على عدم كون النهى للتحريم ، وإلا لما جمع بينهما .

قلنا : قد عرفت صحّحه هذا الجمع وحسنه بما استفدناه من بيان الرجحان فى الماء القليل ، بأن يغتسل من ماء غير مشتبه فيه ، فلا يكون حينئذٍ هذا الخبر من أدلّه المانعين ، بمعنى التحريم وعدم الجواز .

هذا كلّ مع أنه ليس فيه من الجنابه عينٌ ولا أثر .

وكون حكم ماء المستعمل فى مطلق الغسل ، ولو لغير الرفع ، كحكم الماء المستعمل فى الرفع ، فى المنع عنه ، ولو بالنضح ، بعيد غايته .

فهذا الخبر مع صحّحه سنده ، ساقط عن الاستدلال من جهة الدلاله ، وكنا فى

ذلك موافقين للشيخ الأعظم قدس سره والمحقق الهمداني ، وغيرهما من الأعلام رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

ومنها : صحيح محمد بن مسلم (١) ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «سئل عن الماء ، تبول فيه الدواب ، وتلغ فيه الكلاب ، ويغتسل فيه الجنب ؟ قال : إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» .

حيث يدل بالمفهوم على أن الماء الذي يغتسل به الجنب ، إن لم يكن بقدر كثر ، لا يجوز استعماله في غسل الجنابه وغيره .

هذا ، والخبر من حيث السند صحيح ، وأما من حيث الدلالة وإن كان بظاهره يدل على تماميتها .

لكنه مخدوش من وجهين :

لأنه وإن كانت دلالته تامه على الجواز في الكثر ، ردّاً على العامه حيث يعتقدون بأن الماء ينجس إذا استعمل في غسل الجنابه ولو كان كراً ، فأجاب عليه السلام : بأن الكثر لا ينفعل بوجه أصلاً .

إلا أنه في دلالته على عدم الجواز في صورته عدم بلوغه كراً بالنسبه إلى ما يغتسل للجنابه إجمالاً :

أولاً :- بأنه لا يعلم بأن وجه المنع هل كان بلحاظ كونه مستعملاً في رفع الحدث ، حتى يكون دالاً للمطلوب ، أو بلحاظ كون الماء المستعمل في الجنابه منفعلاً بنجاسه بدن الجنب ولو كان من جهه غسله قبل الاغتسال ؟

وعلى أي حال ، يجتمع في مجمع لم يبلغ كراً فيكون نجساً .

بل يحتمل كون الاحتمال الثاني أولى من جهه انضمام ذلك مع ولوغ الكلاب ،

حيث يفهم كون مورد السؤال من حيث النجاسه والطهاره ، لا من حيث كونه مستعملاً فى الحدث الأكبر أم لا .

وثانياً : يكون ذيله قرينه على كون مفروض سؤال السائل هو النجاسه والطهاره لا غيرها ، لما أجابه عليه السلام بأن الماء إذا بلغ قدر كتر لم ينجسه شيء .

هذا ، مضافاً إلى إمكان كون المراد من فرض السؤال هو صورته جمع الأقسام الثلاثه ، بأن يكون الواو للعطف والجمع لا لبيان التنويع بأن يكون كل واحد منها مورداً للسؤال على حده .

فحيثُ عدم الجواز فى الفرض المذكور يفيد النجاسه قطعاً ، كما لا يخفى .

ومنها : خبر حمزه بن أحمد (١) فقد مرّ ذكره بالتفصيل فلا نعيده .

وجه الدلاله : بناءً على كون النهى عن الاغتسال من غسله الحّمّام الذى هو من غسله الجنب والزنا والناصبى ، فيدلّ على أنّ النهى كان بلحاظ أنّه مستعمل فى رفع الحدث الأكبر .

لكنّه مخدوش بما قد عرفت من ضعف سنده ، وأنّه بقرينه اقترانه مع الناصبى الذى حكم بنجاسته ، يفهم أنّه كان وجه السؤال بلحاظ نجاسته وطهارته لا بما كان بصدده .

مضافاً إلى أنّ ولد الزنا لم يكن نجساً ، والقول بنجاسته ضعيف غايته ، وإن احتمله بعض تمسكاً بمثل هذا الخبر ، وخبر ابن أبى يعفور (٢) ، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «لا تغتسل من البئر التى يجتمع فيها غسله الحّمّام ، فإنّ فيها غسله ولد الزنا ، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء» ، الحديث .

١- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٤ .

إلا- أنّ هذا الخبر بخلاف قوله أدلّ ، لوضوح أنّ ذلك كناية عند العرف من التأثيرات البعيده الناتجه من عدم طهاره مولده ، فحينئذٍ مع انضمام ذلك يوجب كون المقصود هو غير النجاسه والطهاره ، خلافاً لانضمام الناصبي ، فلا بأس أن يكون النهي عن الاغتسال محمولاً- على الجامع بين الحرمة والكراهه ، نظير ما يقال فى قوله عليه السلام : «اغتسل للجمعه والجنابه» من استعمال الأمر فى مطلق الرجحان والطلب ليشمل الجمعه ، منضمّاً مع جواز الترك ندباً ، وفى الجنابه مع المنع من الترك وجوباً ، فهكذا يقال هنا : بأنّ النهي استعمال فى مطلق رجحان الترك ، ففى مثل الماء المستعمل فى الناصبي يكون منضمّاً مع فصله هو المنع من الفعل فيكون حراماً ، وفى مثل غسله ولد الزنا ، وغساله الجنابه يكون منضمّاً مع فصله ، وهو جواز الفعل ، فيوجب الكراهه .

أو يكون فى غسله الجنابه مجملاً بين الاحتمالين .

فعلى أى حال يسقط عن الاستدلال .

مضافاً إلى إمكان أن يكون بلحاظ اجتماع هذه المياه التى كانت نجسه ، فيكفى فى نجاسه الباقي إذا لم يكن كزراً أو متصلاً بالكرز ، وإلاّ يكون محمولاً على الكراهه قطعاً ، لأنّه لو قيل بالحرمة فيها ، فإنّه يوجب كونه مخالفاً للإجماع ، كما لا يخفى .

هذه جمله من الأخبار التى استدللّ بها المانعون ، وقد عرفت بأنّ أتمّها فى الدلاله ، هو معتبره عبدالله بن سنان مع وجود الإشكال فى دلالتة فى الجملة .

وأما بقيه الأخبار ، فلا تكون دلالتها على النهي التحريمى تامّه ، مضافاً إلى ضعف سند بعضها ، فأصبحت النتيجة هى الحكم بالمنع احتياطاً ، حتّى نلاحظ الأخبار الوارده فى الجواز وكيفيته معارضتها مع هذه الأخبار المانع .

فقول : استدللّ المجوّزون بعدّه أخبار ، قيل إنّها تدلّ على جواز الاغتسال

بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر .

فمنها : صحيح محمد بن مسلم (١) قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الحَمَام يغتسل فيه الجنب وغيره ، أغتسل من ماءه ؟ قال : نعم لا بأس أن يغتسل منه الجنب ، ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى ، وما غسلتهما إلا ممّا لزق بهما من التراب» .

وجه الدلالة ظاهره إذ يجوز الغسل من الماء الذي اغتسل منه الجنب ، ولذلك جعل الحكيم قدس سره في «مستمسكه» هذا الخبر معارضاً للخبر الدالّ على المنع الوارد عن محمد بن مسلم ، الذي قد عرفت توضيحه قبل ذلك .

مضافاً إلى دلالة الأصل على الجواز ، بل ودلاله الإطلاقات الأولى من مطهّريه الماء حتّى عن الحدث الأكبر ، ولو بعد استعماله في غسل الجنابه ، كما هو واضح لا خفاء فيه .

لكنّه مخدوش ، بعدم ارتباطه لما نحن بصدده من وجهين :

أولاً- : من إمكان أن يكون وجه سؤال السائل عن حكم ماء الغسل ، باعتبار حال نجاسته وطهارته ، بأنّه هل ينجس الماء بذلك _ لإمكان نجاسه بدن الجنب ، ولو باعتبار حاله قبل الاشتغال بالغسل _ أم لا ؟ فأجاب عليه السلام بأنّه طاهر لا يوجب ذلك نجاسته .

كما قد يؤيد هذا الاحتمال ملاحظه مضمرة أبي الحسن الهاشمي (٢) ، قال : «سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحَمَام ، لا أعرف اليهودى من النصرانى ، ولا الجنب من غير الجنب ؟ قال : تغتسل منه ولا تغتسل من ماء آخر ، فإنّه طهور» .

١- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦ .

حيث أنه يفهم من كَيْفِيَّةِ سؤال السائل ، وجوب الإمام ، أنّ جهه السؤال كانت من حيث النجاسه والطهاره ، فعلى هذا التقدير لا يكون الخبر مرتبطاً بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، حتّى يكون حكم الإمام عليه السلام بالجواز بذلك الاعتبار.

وثانياً : من إمكان أن يقال بأنّ الماء الذى يُسئَل عنه ، إمّا هو الماء الموجود فى الخزان كما يساعده ملاحظه كلمه (فى) من جهه القواعد النحويه بقوله : «يغتسل فيه الجنب» ، وهكذا قول الإمام عليه السلام : «ولقد اغتسلت فيه» فحينئذٍ يكون الحكم بالجواز مطابقاً للقاعده فى الماء الكثير ، حتّى وإن كان مستعملاً فى الحدث الأكبر ، لعدم وجود قائل بالمنع فيه ، غايته الكراهه ، وهو بعيد جداً ، لعروض العسر والمشقه لمن أراد أن لا يرتكب الكراهه فى ذلك ، كما لا يخفى .

أو يكون المراد ماء الحياض الصغار ، بأن يأخذ الجنب من حوله الماء للغسل ، فالحكم بالجواز أيضاً غير مرتبط بما نحن فيه وبصدده ، لعدم كون ماءه مستعملاً فى رفع الحدث ، حتّى يوجب توهم ممنوعيته .

فاحتمال كون المراد من السؤال هو الاغتسال من غسله الجنب _ كما يظهر ذلك من الحكيم قدس سره _ بعيد غايته ، فلا يكون هذا الحديث معارضاً لتلك الأدله .

كما أنّ الأصل والإطلاقات غير قادره على المعارضه مع تلك الأدله لكونها دليلاً اجتهادياً ودليلاً خاصاً ومقيداً للإطلاقات ، وهو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

ومنها : صحيح على بن جعفر ، عن أخيه أبى الحسن الأول(ع) ، قال : «سألته عن الرجل يصيبه الماء فى ساقه أو مستنقع ، أيغتسل منه للجنابه أو يتوضأ للصلاه ، إذا كان لا يجد غيره ، والماء لا يبلغ صاعاً للجنابه ولا مدّاً للوضوء ، وهو متفرّق كيف يصنع ، وهو يتخوّف أن تكون السباع قد شربت منه ؟

فقال : إن كانت يده نظيفه ، فليأخذ كَفًّا من الماء بيد واحده فلينضحه خلفه ، وكَفًّا أمامه ، وكَفًّا عن يمينه ، وكَفًّا عن شماله ، فإن خشى أن لا يكفيه ، غَسَل رأسه ثلاث مرّات ، ثم مسح جلده بيده ، فإن ذلك يجزيه ، وإن كان الوضوء غَسَل وجهه ومسح يده على ذراعيه ورأسه ورجليه ، وإن كان الماء متفرّقاً فقدر أن يجمعه ، وإلا اغتسل من هذا ، ومن هذا ، وإن كان في مكان واحد وهو قليل ، لا يكفيه لغسله ، فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه فإن ذلك يجزيه» .

قد استدلّ به على جواز الاغتسال بالماء الراجع إلى الساقية أو المستنقع ، مع كونه مستعملاً في رفع الحدث الأكبر ، ويعدّ الخبر من جهة السند صحيحاً ومنقولاً بطرق متعدّده معتبره ، فبذلك ترفع اليد عن تلك الأخبار المانعه ، مع ما عرفت من كثرة ورود الإشكالات عليها والتوجيهات البعيده .

وهذا أحسن خبر يدلّ على الحكم سنداً ودلالةً ، كما لا يخفى .

والتحقيق في ذلك موقوف على تقديم بيان فقه الحديث ، فنقول ومن الله عزّوجلّ نستمد العون والهدايه :

فإنّ السائل قد يكون قصد من السؤال بحسب ظاهر الخبر جهات شتى وهى :

تارةً : من حيث حكم ماء الساقية والمستنقع ، للغسل والوضوء عند عدم وجدان ماء آخر .

وأخرى : من عدم كفايه المدّ والصاع من الماء لإتيان الوضوء وآدابه المستحبّه .

وثالثه : من جهة تفرّق الماء وعدم كونه في مكان واحد .

ورابعه : من جهة خوف نجاسه الماء بواسطه احتمال ورود السباع فيه للشرب وتنجيسه ، من جهة كونها نجس العين ، أو من جهة غيره كالبول .

وأما جواب الإمام عليه السلام ، فبعد التأمل فيه ، يرجع إلى كلّ ما فى سؤال السائل ، مع زياده ، والجواب مشتمل على بيان خمسة أحكام :

الأول: بيان رفع التوهّم عن النجاسه بواسطه النضح على الجوانب الأربع ، على احتمالٍ ، كما عرفت تفصيل هذه الفقره فى خبر عبدالله بن مسكان .

إمّا للمنع عن انحدار الماء إلى الساقية ، أو من جهه إيجاد الشبهه من كون الماء الراجع هو المنضوخ مثلاً لا المغسول به .

الثانى : بيان حكم قلّه الماء عن مقدار يكفى لإتيان المندوبات وذلك بكفايه غسل رأسه ثلاث مرّات ، للاستحباب ، ثم مسح جلده بيده .

أو لعلّ المراد من غسل رأسه ثلاث مرّات لتلافى نقصان الماء ، حتّى يستطيع إيصاله لبقية الأعضاء ولو بالمسح بيده المبّله على جلده ، وهو الأقوى .

ومنه يفهم ضمناً تجويز الغسل من الماء الراكد فى الساقية أو المستنقع .

الثالث : يظهر منه حكم جواز الوضوء أيضاً ، ومن إمكان تحصيله منه ولو بالمسح على ذراعيه فى صورته قلّه الماء ، فلا يُقدم على فعل التيمّم .

الرابع : حكم تفرّق الماء ، بأنّه إن قدر من الجمع بين موارد فيجمعه فى مكان واحد ، حتّى يغتسل فى موضع واحد ، وإلا يجوز له الغسل بالتفريق وبماءين وذلك بأن يغسل مقدار منه بماء ، والآخر من ماء آخر إلى أن يتمّ الغسل ، ولا يضرّ الانفصال فى صحّه غسله .

الخامس : وهو المقصود فيما نحن فيه ، وهو بيان حكم الماء إذا كان قليلاً لا يكفيه لغسله على النحو المذكور فى القسم الثانى ، فحكم أنّه يجوز له أن يغتسل من الماء القليل ، ويُرجع الماء الباقي إلى الموجود فى الساقية ، ثم يأخذه ثانياً إلى أن يتمّ الغسل بذلك ، فلازمه جواز الاغتسال بالماء المستعمل فى رفع الحدث ، وهو المطلوب .

ولقد أورد عليه ، تارةً : أنّه وإن كان الخبر ظاهرٌ فى تجويز ذلك ، إلاّ أنّه يختصّ بحال الضروره والإضطرار ، لما قد فرض فيه من عدم كفايه الماء للغسل بنحو

المتعارف ، ولو بنحو التدهين .

فما توهمه بعض من وجود المناقضة بين فرضه بعدم الكفاية للغسل ، وبين حكمه بالغسل ولو بالرجوع ، لا يخلو عن مسامحة .

فلا- يستفاد منه جواز ذلك ، حتى مع الاختيار ، ووجود الماء خارجاً كما هو المقصود ، لإمكان أن يكون ذلك من قبيل ما هو المعروف بين الفقهاء من أن الضرورات تبيح المحظورات ، كما لا يخفى .

لكنه مندفع ، بأنه إن كان المورد من موارد الضرورة ، فلم لم يحكم بالغسل على نحو التدهين الذي يوجب عادةً تقليل صرف الماء ممّا ذكره بمراتب ، فيفهم أنه ليس في مقام بيان حال الضرورة ، فلو أمكن إثبات دلالة الحديث مع ما ادّعاه المستدلّ ، فإنه يكون دليلاً على الجواز في حال الاختيار أيضاً .

وأخرى : بأنه خارج عن محلّ النزاع ، لأنه إنّما فرض ممزوجيه الماء الوارد الذي استعمل فيه الغسل ، مع الماء الراكد في الساقية ، خصوصاً إذا كان الراجع قليلاً موجباً للاستهلاك في الماء الثابت ، فلا يعدّ ذلك الماء ماءً مستعملًا في رفع الحدث ، حتى لا يجوز استعماله ثانياً في الغسل .

وبناءً عليه يكون حكم هذا الماء الراجع ، حكم الماء المنضوح حين الغسل في الإناء ، حيث ورد التصريح في الحديث بنفى البأس عنه ، كما ترى ذلك في صحيح (١) الفضيل بن يسار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الرجل الجنب يغتسل فينضح من الماء في الإناء ؟ فقال : لا بأس ، ما يجعل عليكم في الدين من حرج» .

وصحيح شهاب بن عبد ربه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : «في الجنب يغتسل فيقطر الماء عن جسده في الإناء ، فينضح الماء من الأرض فيصير في

الإناء؟ إنه لا بأس بهذا كله»(١).

بل لا يخلو استدلال الإمام بآيه الحرج في الماء المنضوح ، عن إشعار بأن وقوع هذا المقدار من المستعمل في الماء الباقي ، لا يوجب الإشكال ، فيكون ما نحن فيه من هذا القبيل ، لأنه من الواضح أن المواظبه على عدم وقوع المنضوح في الماء ، ليس إلا من قبيل العسر والحرج الشديدين حتى تصدق الضروره والاضطرار في تركه ، فيفهم منه أن المراد من الحرج هو الحرج العرفي ، وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه ، بالنسبه إلى رجوع الماء إلى الساقية ثم الاغتسال به ، كما لا يخفى .

فعلى هذا ، لا يمكن استفاده جواز الغسل بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مطلقاً من هذا الخبر ، حتى فيما لو لم يختلط مع ماء آخر ، غير مستعمل في رفعه ، كما هو المقصود ، لمن ذهب إلى الجواز .

وثالثه : على فرض تسليم دلالته على الجواز ، نقول مورد الحديث إنما هو فيما إذا استعمل الماء المستعمل في غسل بعض الأعضاء لبعض آخر قبل تمامية الغسل ، كما لا يبعد قبوله من حيث الاعتبار أيضاً ، لأن مقتضى الجمود على عنوان (المستعمل في رفع الحدث) ، هو أن يكون الماء مجتمعاً عن تمام الغسل في محل واحد من إناء وغيره ، فأراد هو أو غيره الاغتسال بذلك الماء ، فتشمله حينئذ أدله المنع ، مثل خبر عبدالله بن سنان ، الظاهر فيما يغتسل به الجنب المندرج في خبر المنع ، فلا يشمل ما لو كان مستعملاً في مقدارٍ من الغسل .

ويؤيد ذلك ما لو فرض استعماله في غسل بعض الأعضاء بتيه الغسل ، ثم انصرف في الأثناء ، فلا يكون استعماله مثل هذا الماء للوضوء أو الغسل ممنوعاً ، لعدم صدق كونه مستعملاً في رفع الحدث ، فهكذا الأمر في المقام .

فعلى هذا ، يظهر أنه لا- معارضه بين حديث الجواز وحديث المنع ، حتّى نرفع اليد من أحدهما من جهة بعض المرجّحات الدلاليه ، إلا أن يدعى دلالة كلّ واحد منهما على الإطلاق فى البعض والكلّ منعاً وجوازاً ، لكنّه مشكل جدّاً .

فأصبحت النتيجة أنّ أدلّه المنع باقيه على حالها بما ذكرناه من أدلّه الجواز ، فلا بدّ من التأمّل فى دلالة الأخبار القادمه إن شاء الله .

فعلى ما ذكرنا إنّ قبول أحد الإشكاليين الأ-خيرين ، بل كليهما ، أولى ممّا قيل فى الجمع بينه وبين دليل المنع ، تارةً : بحمل حديث الجواز على المغتسل نفسه ، إذا أراد الغسل به ثانياً ، فيجوز له ذلك ، بخلاف غيره فلا يجوز له لدلاله دليل المنع .

والوجه هو أهويته ، أنّه من الواضح عدم إحراز خصوصيته فارقه موجه للحكم بذلك إلزاماً ، مع صدق العنوان على كليهما .

وأخرى بحمل الجواز ، على من لم يقصد الاغتسال حين الغسل بذلك الماء ، أو حملة على الكراهه .

لما قد عرفت من عدم وجود ما يوجب الحمل على أحد هذين الوجهين مع التمكن ، إلى ما لا يلزم الحمل على خلاف الظاهر ، كما لا يخفى ، فتأمّل .

فقد ظهر من خلال كلماتنا ، وجه القائلين بالتفصيل بين حال الضروره _ من الجواز _ وبين الاختيار من المنع ، كما هو الظاهر من الصدوق فى «الفتاوى» ، والشيخ الطوسى فى مقام التعرّض للجمع بين الأخبار لا الفتوى ، لأنهما لاحظا واعتمدا أولاً على ظاهر هذا الحديث ، والجمع بينه مع الأخبار المانعه بذلك التفصيل .

ولكن قد عرفت عدم وجود المعارضه بينهما حتّى يحتاج إلى مثل هذا الجمع .

ومنها : ما نقله المحقّق الهمداني فى «المصباح» ، عن «أمالى الطوسى» وهو حديث ميمونه(١) ، قالت : «اجتبت أنا ورسول الله صلى الله عليه و آله فاغتسلت من جفنه ،

وفضلت فيها فضله ، فجاء رسول الله صلى الله عليه و آله يغتسل منها ، فقلت : يارسول الله إنها فضله منى ، أو قالت : اغتسلت؟! فقال صلى الله عليه و آله : ليس الماء جنبه» .

وتمسك الهمداني قدس سره مع التفاته إلى أنّ ظاهره فى الفضله ، حيث يفهم أنه لم تكن قد اغتسلت فى الجفنه ، بل كانت قد أخذها منها للاستعمال فى الغسل ، إلاّ أنه رحمه الله يستدلّ بالتعليل الوارد فى الخبر المشعر بأنّ الماء لا يتأثر بذلك .

هذا ، ولكنّه لا يخلو عن مناقشه :

أولاً : من جهه سنده حيث أنه خبر مرسل .

وثانياً : إنّ قوله : «اغتسلت من جفنه» حيث أتت بأداه «من» لا «فى» ظاهر فى كون الاغتسال قد وقع خارج الجفنه لا فيها ، خلافاً لما هو الموجود فى خبر ابن عباس كما قد تقدّم .

مضافاً إلى ما ذكرنا فى الجفنه من عدم استبعاد كونها بقدر الكثر ، فحينئذ يكون التعليل وارداً مورد كون الغسل فى خارجه ، فكأنه أراد صلى الله عليه و آله إفهامها بأنّ الماء لم يتأثر بذلك حال كونه كراً ، فلا ينافى تأثيره بالدخول فيه ، وإذا لم يكن كراً فدلالته على الجواز مشكل جداً .

ومنها : خبر محمّد بن على بن جعفر (١) ، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام ، فى حديثٍ ، قال : «من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه ، فأصابه الجذام ، فلا يلومنّ إلاّ نفسه ، فقلت لأبى الحسن عليه السلام : إنّ أهل المدينه يقولون فيه شفاءً من العين ؟

فقال : كذبوا ، يغتسل فيه الجنب من الحرام ، والزانى ، والناصب الذى هو شرهما» الحديث .

وهو بظاهره وإن كان يدلّ ولو بالإشعار على جواز الاغتسال بما يغتسل فيه

الجنب ، وإلا لما كان الغسل صحيحاً ، حتى يترتب عليه الأثر من إصابه الجذام .

إلا أنه يمكن أن يناقش فيه ، بأنه لا يبعد أن يكون المقصود مذمه الغسل في ماء الخزان الذى يغتسل فيه جميع الأفراد ، فيكون وجه حكمه من حيث بيان حفظ الصحه ، أى لا يصلح الغسل بمثل هذه المياه ، لإمكان تعرّض المغتسل لبعض الأمراض والعاهات ، كما قد منع الأطباء في زماننا هذا من الاستعمال كذلك ، ولو كان من جهه كونه مرجوحاً ، فعليه لا يكون الخبر دخیلاً في ما نحن بصدده ، من عدم المنع عن استعمال الماء المستعمل في الحدث للغسل .

هذه جمله من الأخبار التى استدللّ بها ، أو يمكن الاستدلال بها للمسأله ، وعرفت عدم تماميه شىء منها للدلاله على الجواز ، حتى يتعارض مع الأخبار المانعه ، فيكون الحكم بالمنع موافقاً للاحتياط .

نعم ، إثبات منع استعمال الماء المستعمل في الغسل غير الرفع في الأغسال المندوبه والواجبه عرضاً مشكل جداً ، لقصور الأدله عن شموله .

ويلحق بذلك قسم خامس : وهو أنه هل يجوز استعمال الماء المستعمل في الحدث الأكبر في الوضوءات المندوبه غير الرفع ، وفي الأغسال الأخر من المندوبات ، أو الأغسال الواجبه عرضاً _ كالمندوب والمحلوف عليه منهما _ أم لا؟ فتنبيهات الاغتسال بالماء المستعمل فيالحدث الأكبر

الظاهر _ كما عرفت منّا سابقاً في بحث الماء المستعمل في الحدث الأصغر والاستنجاء _ أنّ الأدله المتكفله لبيان حكم الوضوء والغسل الرفعين من الشرائط والموانع إلا ما خرج بالدليل ، ولذلك ترى بأنّ نواقض الوضوء والغسل الرفع تكون نواقضاً لسائر الوضوءات والأغسال ، فإذا منعنا تحصيل الوضوء والغسل بمثل هذه المياه ، فلا يبعد الحكم بالمنع في مثل تلك الوضوءات والأغسال المندوبه والواجبه عرضاً .

مضافاً لاشتمال بعض الأدله على ما يفهم منه التعميم ، نظير ما في خبر محمّد

بن عليّ بن جعفر (١) بقوله عليه السلام : «من اغتسل من الماء الذي قد اغتسل فيه فأصابه الجذام . . الحديث» .

وصحيح محمد بن مسلم (٢) فيحديثٍ : «ولا تغتسل من ماء آخر» ، فليس فيه عنوانُ غسل الجنابه .

مضافاً إلى إمكان تعميم لفظ (التوضي) وأشباهه ، الموجود في خبر عبدالله بن سنان (٣) لتلك الوضوءات والأغسال كما لا يخفى .

كما لا فرق في المستعمل في الحدث الأكبر بين أقسامه من الحيض والنفاس والاستحاضه ، بتنقيح المناط عن خصوصية الجنابه ، ولفظ (أشباهه) ، _ على احتمالٍ _ في خبر ابن سنان ، إلى عدم وجود القول بالتفصيل .

فالأحوط عدم جواز التوضيء والاعتسال بجميع أقسامه ، بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مطلقاً .

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : إنّه على القول بعدم جواز الاستفادة من الماء المستعمل في غسل الجنابه الصحيح ، فهل يكون المستعمل في الغسل الفاسد كالمستعمل في الصحيح أو لا ؟ وجهان :

من صدق اغتسال الجنب منه فلا يجوز .

ومن أنّ العبره هو رفع الحدث بذلك ، كما هو المستظهر من كلمات الأصحاب ، حيث جعل بعضهم العنوان في كلامه المستعمل في رفع الحدث .

١- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ٥ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١٣ .

بل يمكن دعوى ظهور خبر عبد الله بن سنان ، بقوله : «أو يغتسل به الجنب» في الغسل الصحيح ، فلا يشمل الفاسد .

وهذا هو الأقوى ، وإن توقّف الشيخ الأنصارى قدس سره في «طهارته» حيث لم يختار أحد الوجهين بعد نقلهما ، الظاهر في التوقّف .

الثاني : هل يعتبر في صدق المستعمل الانفصال عن البدن مع تمامية الغسل ، أو يكفي فيه تمامية الغسل ، ولو لم يكن الماء منفصلاً عن بدن المغتسل ؟

الظاهر أنّ الانفصال عن بدنه وعدمه لا خصوصيته فيهما في حكم المسألة ، إذ ربما يمكن أن يكون الماء غير منفصل عن بدنه ، مع ذلك لا يجوز الاغتسال منه ، لصدق عنوان كونه مستعملاً في رفع الحدث ، وهو كما لو ارتمس في الماء الذي كان أقلّ من الكثر بمقدار يسير ، ونوى الغسل خارج الماء وغمس فيه ، فحينئذٍ بالرّمس قبل الخروج يصدق على ذلك الماء أنّه مستعمل ، فلا يجوز لغيره أن ينوى الغسل فيه واستعماله .

كما لا يجوز لنفس المغتسل أن ينوى غسلًا واجبًا آخر بنفس الماء الذي ارتمس فيه للغسل الذي هو أقلّ من الكثر ، إلا أن يُشكل صدق الاستعمال بمثل هذا المقدار من الماء الذي هو أقلّ من الكثر عند العرف ، كما لا يكون مطلق الانفصال موجباً للمنع ، كما لو فرض استعمال الماء في غسل بعض أعضائه ونوى ذلك ثمّ أراد بعده غسل بقيته الأعضاء باستعماله ثانياً للباقي ، فالظاهر من المبني الذي اخترناه واستظهرناه ، من كون الملاك في المنع هو صدق كون الماء مستعملاً في رفع الحدث ، وذلك لا يصدق إلا بعد الإتمام .

مضافاً إلى أنّ العرف يرى مجموع هذا الاستعمال من أول الغسل إلى آخره ، استعمالاً واحداً ، كما ذكره الشيخ الأعظم ، ونعم ما ذكره ، فلا يصدق لما يأخذه ثانياً ويستعمله أنّه استعمالاً ثانياً ، حتّى يكون ممنوعاً ، فيجوز الغسل به ، سواء

كان لنفس المغتسل أو غيره .

فعلى هذا يظهر أنّ الغسل بالماء المستعمل فى غسل بعض الأعضاء ، مع قصد الغسل قبل إتمامه ، لا يوجب المنع عن استعماله ثانياً لنفس المغتسل ، لعدم صدق كونه مستعملاً فى الغسل ، إلا بعد إتمام الغسل ، كما قد استظهر ذلك من صحيح على بن جعفر (١) ، على احتمال .

فمجرد الانفصال من دون صدق تمامية الغسل ، لا يضرّ فى جواز الاستعمال .

بل قد عرفت أيضاً ظهور خبر ابن سنان على الغسل الرافع للحدث الحاصل من الغسل التام لا لخصوص غسل بعض الأعضاء ، فلازم ما ذكرنا هو جواز الغسل بالماء المستعمل فى غسل الجنابه ، إذا وقع فى أثناء الحدث الموجب لبطلانه ، لأنّ ما استعمله لم يكن رافعاً ، حتّى يمنع عن الاغتسال به ، خلافاً للسيد الاصفهاني قدس سره حيث حكم بالمنع من وجهين :

أولاً : صدق كونه مستعملاً فى غسل الجنابه إذا استعمله بذلك القصد ولو لم يتم .

ثانياً : من جهة أنّ الألفاظ الشرعية _ منها الغسل _ موضوعة للأعمّ من الصحيح ، لا لخصوص الصحيح فقط ، حتّى لا يصدق الغسل هنا إذا فرض فساد . كما فى «الروائع» (٢) .

نعم ، غايه ما يرد على ما اخترناه ، هو أن يقال : إنّ الماء إذا انفصل عن أعضاء الجنب حين الغسل ، واجتمع فى أمكنه متعدده ، فلا يصدق على كلّ واحد من الماء المصبوب منفرداً أنّه مستعمل ، لكونه مستعملاً فى بعض الأعضاء فيمكن الاغتسال بالماء المستقلّ فى مكان واحد على حده .

١- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الماء المضاف ، الحديث ١ .

٢- الروائع الفقيهيه : ص ٩٨ .

فتطبيق العنوان وهو المستعملية ، على خصوص الماء الأخير لأنه يصدق عليه ذلك دون غيره ، أو تطبيق العنوان على جميع أجزاء المياه الواقعة في الأمكنة المتعدّده ، أو عدم انطباق العنوان على أحد من المياه _ لأنّ كلّ واحد إذا لوحظ مستقلاً كان مستعملاً في الجزء من الغسل لا الكلّ _ وجوه أقواها هو الثاني .

إلاّ أنّه يبعده القول بأنّه كيف يتعلّق عليه العنوان بعد حدوث فاصل زمانى إلى أن يتمّ الغسل ؟

وبعبارة أخرى : كان الاستعمال منه جائزاً حتّى إن أتمّ الغسل فصار ممنوعاً ، فلازمه صيروره الماء بعد الانفصال ذا حكمين ، وهما الجواز قبل التماميه ، والمنع بعد التماميه ، وهو بعيدٌ جدّاً .

اللّهم إلاّ- أن يقال : إنّ كان ممنوعاً واقعاً ، إذا كان في الواقع ينضمّ إليه بقيه الغسل وهو لا يعلم ، فبعد الإتمام ينكشف المنع للجميع من أوّل الأمر ، وإلاّ فلا .

وهو لا يخلو من وجه ، فعليه يلزم المنع من استعمال الماء المستعمل في بعض الأعضاء من جهة احتمال الانضمام .

نعم ، لو تجرّى واغتسل ولم يتمّ الغسل ، لا تبعد الصّحّه ، لولا الإشكال من جهة قصد القربه .

فظهر من جميع ما ذكرنا الجواب عن الوجهين المذكورين في كلام السيّد ، لأنّنا لا نسلّم صدق عنوان الغسل بالماء المستعمل في بعض الأعضاء ، إذا لم ينضمّ إليه غسل بقيه الأعضاء ، نعم يصدق ذلك بعد الانضمام .

كما ظهر أيضاً أنّ ذلك الاستظهار عن خبر عليّ بن جعفر ، وخبر ابن سنان لا يكون مربوطاً بباب وضع الألفاظ الشرعيّه بكونها للأعمّ أو الأخصّ ، وهو الصحيح لأنّه استظهار من لسان الدليل ، لا من جهة صدق عنوان الغسل ، حتّى يقال إنّ موضوع للأعمّ من الصحيح .

فتأمل ، فيما ذكرنا ، فإنه دقيق ، وبالتأمل فيه حقيق .

والحاصل : أن الماء المستعمل في غسل بعض الأعضاء يكون له صور متفاوتة ، لأنه يكون :

تارةً : غير منفصل عن بدن المغتسل ، وأراد إجراءه على سائر الأعضاء .

فلا إشكال في جوازه ، وعدم صدق الماء المستعمل الممنوع عليه ، وإلا للزم القول بوجوب استعمال ماء جديد لكل عضو من الأعضاء ، وهذا مخالف للأدلة والفتوى ، وهو واضح لا غبار عليه .

وأخرى : ما يكون مستعملاً في البعض _ مثل الرقبه والرأس _ وانفصل الماء بعد الغسل ، ولكن لم يوفق الغاسل بإتمام غسله لعروض مبطل له ، وهذا قد عرفت فيه أنه لا يبعد القول بجواز الاغتسال به لنفس المغتسل ولغيره ، لعدم صدق العنوان عليه عندنا ، وإن كان قد منعه السيد الاصفهاني قدس سره في «الروائع الفقهية» ، وتوقف فيه الشيخ الأعظم في «طهارته» .

وثالثه : مثل الصورة الثانيه لكنه استطاع الإتمام بعد ذلك .

فهو قد يلاحظ حاله قبل تماميه الغسل ، والآخر بعده .

وأما على الأول : فصدق العنوان عليه معلق على الشرط المتأخر ، فلو قيل بالمنع لا يكون إلا من جهة احتمال تحقق شرطه ، كما هو الظاهر عند العرف ، فكأنه لم يحرز عدم كونه مستعملاً ، إلا بمثل الأصل ، وجريانه هنا لا يخلو عن إشكال ، لأن المفروض وجود هيئه اتصاليه يوجب جريان استصحاب البقاء .

نعم ، تجرى أصاله عدم الانضمام ، فيما إذا حصل انفصال بين غسل الأعضاء وشك في إتيان بعض آخر بعده ، فيحكم بالأصل بعده ، من جهة إمكان وقوع الحدث في الأثناء واختلال الاتصال المعتبر فيه .

وكيف كان ، فلو قلنا بالجواز واغتسل ، ثم انكشف الانضمام بعرضه مع بعض ،

فلا بد من إعادته .

كما أنه إذا قلنا بالمنع وتجزي وأتى به ، ثم انكشف عدم الانضمام ، فيجوز الاكتفاء به ، لو لم يكن الإشكال وارداً من جهة عدم تمشي قصد القربة مع العلم بالمنع .

ولا فرق في هذه الصورة منعاً وجوازاً للمغتسل نفسه أو غيره .

كما لا فرق في نفس المغتسل بين أن يصرفه في بقيته هذا الغسل أو لغسل آخر ، لاشتراك الملاك في الجميع ، كما لا يخفى .

كما لا فرق بين القول بطهاره كل عضو بغسله ، أو بطهارته بعد تمام الغسل ، كما في الوضوء .

نعم في الأول المنع أوضح .

وأما حكم الثاني وهو كونه بعد إتمام الغسل ، فلا إشكال في ممنوعيته حينئذٍ للمغتسل وغيره ، لأنه القدر المتيقن من الماء المستعمل ، سواء كان ماء مجموع الغسل أو ماء بعض أعضائه الذي كان قد غسله لأجل رفع الحدث ، كما هو واضح .

ولا فرق فيما ذكرنا من الوجوه والصور ، بين كونه قد استعمل الماء في الغسل الترتيبي أو الارتماسي ، إذا كان في الماء القليل .

تذهيب وتفريع : واعلم أنّ الجنبين إذا ارتمسا في الماء القليل ، بقصد الغسل ، دفعه واحده ، يرتفع حدثهما ، وكان صحيحاً ، لعدم صدق عوان الماء المستعمل حين غسلهما عليه .

هذا إذا لم يعلم التقدّم والتأخر ، بل قد علم تقارنهما .

وأما لو علم تقدّم أحدهما على الآخر ثم اشتبه ، فهو أيضاً يكون صحيحاً عن كليهما ، لأنّ الأصل الجارى في كلّ واحد منهما يحكم بصحته ، من جهة عدم تأخره عن الآخر ، وإلا يكون معارضاً بالأصل الجارى للطرف الآخر ، لأنّ متعلق العلم الإجمالي منحصر في شخصين ، ولا يكون العلم حينئذٍ منجزاً لأحدهما ،

ولا يكون الأصل معارضاً بالآخر ، فيحكم بالصحة لكل منهما .

نعم ، لو اقتدى أحدهما بالآخر ، فيحكم ببطلان صلاه المأموم ، لعلمه ببطلان صلاته تفصيلاً ، إمّا بواسطة بطلان صلاه الإمام لبطلان غسله ، أو بطلان غسل نفسه ، فيصير كواجدى المنى فيالثوب المشترك .

ولا يفيد القول بصحة عمل كل عند نفسه ، وكون اقتدائه بالصلاه الصحيحه عند الإمام . لما قد عرفت كون الإشكال من جهه علمه تفصيلاً بطلان صلاته ، بتحقق أحد الأمرين . نعم ، صلاه الإمام محكومٌ بالصحة من جهه ما ذكرنا فى الحاله السابقه ، فليتأمل .

الثالث : إن قلنا بالمنع عن استعمال الماء المستعمل فى رفع الحدث الأ-كبر _ كما هو المختار احتياطاً _ فهل يكون الماء المستعمل فى الحدث المشكوك ، كالمستعمل فى الحدث المتيقن أم لا ؟ وجوه وصور :

تارة : يكون الحدث المشكوك منياً بالأصل التعبدى ، مثل استصحاب الطهاره _ ليقينه بحالته السابقه من الطهاره ، أو كان فى مورد لا- يكون الأصل الجارى فى حقه معارضاً بالمثل ، لعدم تنجز العلم الإجمالى فى حقه ، نظير ما عرفت فى الفرع السابق ، كواجدى المنى فى الثوب المشترك ، فلا إشكال حينئذٍ فى جواز استعمال هذا الماء المستعمل فى الحدث المشكوك ، لأن مقتضى الأصل عدم كون الماء مستعملاً فى الحدث ، وهو واضح .

وأخرى : أن يكون الماء مستعملاً فى الحدث الذى كان مقتضى الاحتياط ، هو لزوم الغسل لا إثبات الحدثيه واقعاً ، نظير من يعلم بوجود الجنابه ، ولا يعلم تقدم أحدهما على الآخر ، وحكمنا حينئذٍ بوجوب الغسل له ثانياً بمقتضى الاحتياط ، فحينئذٍ هل يجوز له استعمال مثل هذا الماء أم لا ؟ وجهان :

من عموم مطهره الماء للحدث ، الشامل لما نحن فيه ، وعدم القطع بما يزيل

هذا العنوان ، واحتمال وجود المزيل له حينئذٍ ، يقتضى الأصل عدمه .

ومن أن الاحتياط كما يحكم بأنه ممنوعٌ لدخول الصلاة لاحتمال محدثيته ، وعدم القطع بزواله ، فيكون محدثاً تعديداً ، أى بواسطة العلم الإجمالى المقتضى للاحتياط ، فكذلك يحكم باليمنوعيه بالنسبه إلى ماءه لكونه مستعملاً .

وهذا هو مختار صاحب «الحدائق» على ما حكى عنه ، لأن الأحكام تترتب على الظاهر لا على نفس الأمر والواقع ، وبناءً عليه فهو محدث ظاهراً بمقتضى الاحتياط ، فيكون الماء مستعملاً فى الحدث الظاهرى ، فيكون ممنوعاً .

ولكن الأقوى هو الأول ، لأنه حتى لو سلمنا بوجود الغسل عليه ثانياً _ بمقتضى الاحتياط _ للصلاه ، ولكن لا نُسلم كون مقتضى ذلك ترتيب جميع آثار المستعمل عليه ، مع كون الأصل الجارى فى طرفه _ وهى عدم كونه مستعملاً فى الحدث _ يكون بلا معارض ، فإثبات المنع هاهنا يكون فى غاية الإشكال .

وما ادّعه صاحب «الحدائق» قدس سره لا يخلو عن إشكال ، لوضوح أن الأحكام الشرعيه مترتب على الواقع لا على الظاهر ، غاية الأمر قد يكون الآثار المترتبة على الظاهر بواسطة وجود الأصول المحرزه ، أو بواسطة تنجز العلم الإجمالى ، كما هو مقرّر تفصيلاً فى محلّه .

مضافاً إلى إمكان الاستظهار من خبر عبدالله بن سنان ، كونه مستعملاً فى الحدث الواقعى ، أو كان بمنزله الواقعى تعديداً ، بواسطة الأصول المحرزه الملحق بالحدث اليقيني ، كما لا يخفى ، وفقاً للآملى قدس سره فى «مصباح الهدى» فى الحكم بالجواز ، كما قلنا .

ثالثه : ما يكون مستعملاً فى الحدث المحرز بالأصل _ كاستصحاب الحدث _ فحينئذٍ لا يبعد القول بالمنع عن الماء المستعمل فيه ، لأنه حينئذٍ وإن لم يكن محدثاً وجداناً وحقيقه إلا أنه حيث كان يصدق عليه أنه محدث تعديداً ، فيحكم بعدم الجواز للماء المستعمل فيه ، والله العالم بحقائق الأمور .

والمستعمل في الوضوء طاهرٌ ومطهَّرٌ (١)

طهاره الماء المستعمل فيالوضوء

(١) الماء المستعمل على أقسام: إذ تارةً يكون مستعملاً في رفع الخبث، وقد عرفت حكمه في قسميه، من النجاسه في غُساله غير الإستنجاء، والظَّهاره فيه .

وأخرى يكون مستعملاً في رفع الحَدَث .

وثالثه: يكون مستعملاً في تحصيل الطهاره المعنويّه، ولو نسبياً من دون رفع للحدث.

ففي الأوّل منهما: قد يكون رافعاً للحدث الأصغر فقط، أو للأكبر فقط، أو لهما .

وفي الثاني: قد يكون رافعاً لتكليفٍ وجوبى، أو لتكليفٍ ندبى، وقد يكون مبيحاً، وقد لا يكون، سواء كان بصوره الوضوء أو بصوره الغسل .

فلا بأس بالإشاره إلى جميع هذه الصور، مع المزج بكلام المصنّف قدس سره .

وأما الماء المستعمل في الوضوء غير الرافع، لا إنفراداً ولا منضمّاً، كما سيأتى المراد منه إن شاء الله، فلا إشكال في أنه طاهرٌ، وعليه إجماع المسلمين، وهو كالوضوء التجديدي والصُّورى (والوضوء الندبى للغايات المستحبّه، إذا لم نقل بكونه رافعاً للحدث، بل وهكذا الماء المستعمل في الأغسال المندوبه غير الرافع) لدلاله أدلّه طهاره الماء بإطلاقها، وعدم ما يصلح للحكم بنجاسته، وهو واضح .

وأما مطهَّريته من الحدث الأصغر، أو الأكبر، أو الخبث: فلولا وجود دليلٍ على العدم، كان مقتضى الإطلاقات الأوليه هو الجواز، فلا بدّ من إقامه دليلٍ على الخلاف ولو مع الكراهه، مثلاً .

وقد نُسب للشيخ المفيد قدس سره استحباب التنزّه، عن الماء المستعمل في الطَّهاره المندوبه، من الغُسل والوضوء المندوبين، بل المستعمل في الغُسل (بالفتح) المستحب كاستحبابه في اليد لأكل الطعام .

هذا، كما في «التنقيح» بخلاف ما عن صاحب «الجواهر» قدس سره نقلاً عن الشهيد

كفى «الذكرى» والمفيد، هو استحباب التنزه في الماء المستعمل في الوضوء خاصة من دون ذكر كونه رافعاً أو غير رافع، بل نقل الشيخ الأعظم عن صاحب «المقنعه» أنه موافق للسابق .

وكيف كان، فقد أورد عليه الأصحاب، بعدم الدليل على ما أذعياه، كما في «الجواهر» وغيره، ونقل عن شيخنا البهائي قدس سره في «الحبل المتين» ردّ الأصحاب، وإقامه الدليل تأييداً للمفيد قدس سره، بأنه يكفى في ذلك دلاله خبر محمد بن علي بن جعفر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، في حديث، قال: «مَنْ اغْتَسَلَ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي قَدْ اغْتَسَلَ فِيهِ، فَأَصَابَهُ الْجَذَامُ، فَلَا يُلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ» (١) الحديث .

فإنّ إطلاق الغسل يشمل الواجب والمندوب .

ثم قال الشيخ البهائي: والعجب من الأصحاب، كيف لم يلتفتوا، ولم ينتبهوا إلى هذا الحديث؟!

فأجابه صاحب «الحدائق»: بأنّ ذيل الحديث، قرينه على كون المراد من ماء الغسل في الصدر هو ماء الحمام، إذ جاء في ذيله، فقلت لأبي الحسن عليه السلام: «إنّ أهل المدينة يقولون إنّ فيه شفاءً من العين .

فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب من الحرام، والزّاني، والنّاصب: العدى هو شرهما، وكلّ من خلق الله، ثمّ يكون فيه شفاءً من العين» .

ثمّ طعن رحمه الله وقال: هذا من الآفات التي تحصل من تقطيع الحديث، انتهى محض كلامه .

وفي «التنقيح»: أنه يمكن دعوى عدم منافاه ذيله، بكونه حكماً مستقلاً مع إطلاق الصدر، فيدلّ على الحكم سواءً في ماء الحمام أو غيره، فيكون دليلاً لقول

المفيد رحمه الله ، إلا أنه يمكن أن يكون وجه ردّ الأصحاب بعدم الدليل، كون الخبر في مقام الإرشاد للناس، من جهة مراعاة حفظ الصحّة، بالاحتراز عن الماء الذى يكون حاله كذلك، من اغتسال الجنب وأضرابه، الذى يؤدّى إلى تفشى الأمراض، عند عدم الاحتراز منه، فيكون ذلك من قبيل الإرشاد إلى سائر الأمور التى تترتب الفائده على العمل بها مثل شرب الماء قاعداً فى الليل، وأمثال ذلك، حيث لا يكون الأمر والنهى مولوياً، حتّى يكون مستحباً أو مكروهاً.

فثبت أنّ الحقّ مع الأصحاب، القائلين بعدم الدليل على ما ذهب إليه المفيد قدس سره ، انتهى ملخص كلامه .

هذا ، ولكنّ الإنصاف إمكان الاستفادة من مثل الحديث، لإستحباب التنزّه تبعاً للمفيد رحمه الله على ما فى «التنقيح» والشهيد، والشيخ البهائى، بالتقريب الذى نذكره، وهو أن يقال، _ بعد ملاحظه ما كان متعارفاً فى عصر الأئمه عليهم السلام ، حيث كانوا يغتسلون بالماء القليل فى الحياض المتّصله بالخزانات كما أُشير إليه فى عددٍ من أخبار ماء الحّمّام، بقوله : «إذا كانت له مادّه» _ أنه ليس المراد من قوله : «قد اغتسل فيه» _ الماء الكثير الذى فى المخزن، كما كان متعارفاً فى قديم الزمان من الغسل فى الأحواض الكبيره. طهاره الماء المستعمل فى الوضوء

فعلى هذا وإن كان مورد النهى المستفاد من الجملة الشرطيّه، هو خصوص الغسل لا الوضوء، إلاّ أنّه يُفهم من تعليق الجزاء بقوله : فأصابه الجُذام أنّ المقصود هو عدم استعماله، والتحرّز عنه، تنقيحاً للمناط ، فعلى هذا، يصحّ دعوى الإطلاق للغسل والوضوء، حتّى الغسل (بالفتح)، بلا فرقٍ بين الواجب والمندوب، كما لا يخفى .

ونضيف إليه، بأنّ كون ذيل الحديث لماء الحّمّام، لا يُنافى حكم صدره، لا لما ذكره الخوئى فقط، من كونهما حكيمين مستقلّين _ بل مضافاً إلى إمكان ذلك _ هو أن يُقال : لا ريب أنّه لا خصوصيّة لماء الحّمّام قطعاً إذ المقصود هو كون الماء

مستعملًا بهذه الكيفيَّة، ولو كان خارج الحَمَام .

نعم ، ذِكْرُ الحَمَامِ كان من جهه وجود الشأنيَّة لذلك في الحَمَامِ، دون غيره .

فعلية نقول : إنَّ ما ادَّعاه في «التنقيح» من كون الحكم إرشاديًّا لا مولويًّا، في غايه البُعد، إذ فيه أوَّلًا ، يلزم أن لا يكون لنا حكمٌ كراهتي أو استحبابي، في كلِّ موردٍ يحتمل أن يكون الأمر أو النهي فيه لمصلحه أو مفسده دنيويِّه .

وثانيًا : أنَّه لا إشكال في كون جميع أحكام الشرع أن تكون كذلك ، فإنَّنا لا نرى أيَّ منافاه بين كون الحكم مشتملاً على المنافع الدنيويِّه، والمصالح الأخرويِّه من أمثال أمر المولى ونهيه وترتب الثَّواب عليه.

هذا الكلام من جنبه عجيبٌ، وأعجبٌ منه إلحاق مثل شرب الماء في الليل قائماً وأمثال ذلك إليه، إذ بذلك يوجب تعطيل كثيرٍ من أحكام المستحبَّات والمكروهات.

فثبت من جميع ما ذكرنا، عدم استبعاد الحكم باستحباب التنزّه، لولا قيام الإجماع على خلافه ، وحيثُ كان الحكم في الكراهه والإستحباب أهون من سائر الأحكام، فحقيقٌ أن يُصرف عنه .

وهكذا ظهر أنَّ الأقوى هو الحكم باستحباب التنزّه مطلقاً، لا في خصوص الوضوء، كما في «الجواهر»، وإن كان إثبات تساوى حكم الماء المستعمل فيالوضوء مع حكم المستعمل في الغسل من هذا الحديث _ مع وجود شبيهه التعليل فيه _ مشكلاً جدًّا ، مضافاً إلى إمكان إثبات الجواز، فيما سيأتي للوضوء .

والحاصل أنَّ استحباب التنزّه عن الماء المستعمل في الغُسل والغُسل في الطهاره، وإثباته في المستعمل في الوضوء مشكلاً، كما أنَّ الأحسن الاجتناب عنه أشكل.

وأما القسم الثاني: وهو الماء المستعمل في الوضوء، الرافع للحدث بإنفراده،

فلا إشكال في طهارته، بل هو ضروري المذهب، خلافاً لأبي حنيفة، حيث ذهب إلى نجاسته بنجاسته مغلظه، حتى أنه منع الصلاه في الثوب الذي أصابه بمقدارٍ أكثر من الدرهم، وأبي يوسف حيث يقول بنجاسته نجاسه خفيفه، ويجوز الصلاه في الثوب المذكور،

الماء المستعمل في الوضوء الرفع للحدث

فيدلّ على طهارته: الدليل، والإجماع وإطلاقات الأدله على طهاره الماء حتى بعد استعماله في رفع الحدث، كما تقتضى تلك الإطلاقات أيضاً مطهرته عن الخبث والحدث، ومن الأصغر والأكبر، كما يقتضيه الأصل والإجماع .

بل قد يدلّ عليه ذيل روايه عبدالله بن سنان، مع إطلاق صدره حيث يشمل قطعا وهو: عن الصادق عليه السلام، قال: «لا بأس بأن تتوضأ بالماء المستعمل... إلى قوله: وأما الذي يتوضأ الرُّجُل به، فيغسل به وجهه ويده في شيء نظيف، فلا بأس أن يأخذ غيره ويتوضأ به»^(١).

وفي «الروائع الفقهيّه»: أنّ ظهور الصدر في كون المراد من المستعمل، هو كونه مستعملاً في الوضوء بالخصوص لا- بالإطلاق، واضح، لأنّ أمثال هذه الجملة، مثل قوله: «لا تستنجي بالأحجار المستعمله، ولا تتيّم بالتراب المستعمل»، ظاهرة في الإستعمال في الجبهه المذكوره في الكلام، فهكذا يكون في المقام، فكأنّ المراد هو كونه مستعملاً في الوضوء، وقوله لا يخلو عن وجه في الجملة، إلاّ أنّه لا يساعد مع قوله: بأنّ التفصيل الذي يذكره الإمام عليه السلام من النهي عن المستعمل في غسل الثوب، وغسل الجنابه، كان من جهه إيهام الإطلاق فيما وقع قبله.

لأنّه إذا كان يقصد ظهوره فيه بالخصوص، فلا وجه للإيهام حينئذٍ أصلاً .

كما أنّ قوله : وكلّ مَنْ قال بمقالته، كالآملَى والخوئى، بأنّ ذيل الحديث يدلّ على الجواز.

لا يخلو عن مناقشه ؛ لأنّ الذيل محفوفٌ بما يظهر من كونه مستعملاً للغسل لا الوضوء الاصطلاحى، وهو قوله: «يغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف»، حيث إنّ ظهوره يكون فى التطهير بمعنى الغسل والتوضى اللغوى، خصوصاً إذا قلنا بكون النظافه كانت فى قبال القذاره لا النجاسه، كما احتملناه سابقاً .

ولكنّ الإنصاف، أنّ دلالة صدره بإطلاقه على الجواز فى المقام قوىّ عندنا، لأنّه وارد فى مقام الردّ على العامه الذين لا يجوزون الوضوء بالماء المستعمل، فىكون من باب ذكر الإطلاق وإرادته أحد أفرادها، لأنّه قد خرج عنه بالتنصيص لما يستعمل فى غسل الثوب تحريماً أو تنزيهاً، كما احتملناه.

وهكذا فى غسل الجنابه أيضاً، كما عرفت، وتنصيصه بالجواز فى خصوص الغسل للنظافه، فبقى الفرد فى تحت الإطلاق هو الوضوء فقط، فكأنّ الحديث بحسب صدره دالٌّ إمّا على ما ذكره السيد الاصفهانى قدس سره أو بما قرّناه وقويّناه.

وقد استدللّ لذلك أيضاً بصحيح زراره: عن أحدهما عليهما السلام : قال : «كان النّبىّ صلى الله عليه و آله إذا توضّأ أخذ ما يسقط من وُضوءه فيتوضّئون به»^(١).

بل فى «مستند الشيعة» للرافى قدس سره اختيار استحباب التوضى بالماء المستعمل فى الوضوء، تمسكاً بهذا الحديث.

فيردّه بعدم كونه للتعميم لغيره، فتدبر .

والظاهر أنّ دلالة على الجواز غير بعيدٍ، لأنّه إن كان أصل ذلك ممنوعاً، كان على الإمام عليه السلام البيان، كما فعل _ روحى له الفداء _ فى غير هذا المورد، من النهى

عن ما لا يكون جائزاً، كما هو شأنه، واحتمال اختصاص الجواز به صلى الله عليه وآله بعيداً في الغايه؛ لأنَّ المقام يقتضى بيان عدمه في غيره، وتنبهه النَّاس عليه؛ فعدم ذكره دليلٌ على الجواز كما لا يخفى، وأمَّا استفادته الإستحباب من ذلك لغيره صلى الله عليه وآله غير معلوم، إن لم يكن معلوم العدم.

ثمَّ لا يخفى عليك، أنَّ مضمون حديث زراره قد نقله الصَّدوق رحمه الله جزءاً عن الإمام عليه السلام ويعدّ الخبر معتبراً عنده لتصريحه في بدايه كتاب «من لا يحضره الفقيه» بأنَّه يفتى على طبق الاخبار التي أوردها في الكتاب وإليك نصّ الخبر: وسئل أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، عن مجتمع الماء في الحَمَام، عن غُساله النَّاس، يُصيب الثَّوب منه؟ فقال: لا بأس به، ولا بأس بالوضوء بالمستعمل، وكان النبي صلى الله عليه وآله إذا توضَّأ أخذ النَّاس ما يسقط من وضوئه فيتوضَّأوا به» (١).

وقوله عليه السلام في صدر الخبر: «ولا بأس بالوضوء بالمستعمل»، فإنَّها تؤيد بأنَّ عمل النَّاس من أخذ وضوء النبي صلى الله عليه وآله، لا يختصُّ به فقط، لأنَّه ورد في مقام الاستشهاد به فيما نحن فيه، وذلك بقوله: لا بأس... إلى آخره، مضافاً إلى كون الاستشهاد بقضيه رسول الله يفهم منه كون المراد من إطلاق «لا بأس بالوضوء بالمستعمل» هو المستعمل في الوضوء، فيكون هذا الخبر قرينه ومفسره لخبر عبد الله بن سنان في إرادته هذا المعنى، والله العالم.

فإذا ثبت جواز رفع الخبث والحدث مطلقاً، بالماء المستعمل في الوضوء الرافع، فغير الرافع منه يكون بطريق أولى.

فهذا هو السبب في دعوانا الإشكال في غير الرافع، ردّاً على الشهيد في «الذكري»، والمفيد في خصوص الوضوء، إذ لم يثبت لنا دليل على استحباب الترك أيضاً.

فنتيجة البحث الأقوى جواز استعمال الماء المستعمل في الوضوء _ رافعاً كان أو غيره _ في رفع الخبث والحدث الأصغر والأكبر بمقتضى دلاله الأدله.

وقوله إشارة إلى القسم الثالث: وهو المستعمل في الوضوء المنضم مع الغسل، في رفع الحدث كالوضوء، في غير الجنابه، من الحدث الأكبر، من الحيض والنفاس والاستحاضه، بناءً على القول بكون الرفع هو الغسل والوضوء معاً لا بالغسل وحده .

وذلك _ مضافاً إلى إمكان الاستفاده من إطلاق أدله الجواز المذكوره آنفاً، حيث يشمل لمثل ذلك ، بل إمكان دعوى الأولويه الظنيه على أقل تقدير، لو لم تكن قطعيه، بأنه إذا كان رافعاً للحدث بإنفراده، فإنه لا يكون مانعاً عن استعماله ثانياً ، فصوره الانضمام يكون بطريق أولى لكونه أضعف، وإن أمكن الإشكال فيه من جهه أنه استعمل فيما كان الحدث فيه أكبراً لا أصغر، ولذلك فإنه يصعب إحراز الأولويه هاهنا _ .

إنه يمكن دعوى انصراف إطلاق الأدله الداله على المنع، عن المستعمل في الحدث الأكبر عن مثل هذا الوضوء، وإن ذهب صاحب «الجواهر» قدس سره في كتاب «شرح النجاه»، على ما حكى عنه إلى نفي البعد عن شمول النزاع للمقام، مستندلاً بأن المفروض كون رفع الحدث الأكبر منوطاً بهما _ أى الغسل والوضوء _ .

بل يظهر من الشيخ الأعظم دعوى الإجماع على الجواز في جميع أقسام الوضوء في كتاب «الطهاره» سواء كان رافعاً أم غير رافع، وسواء كان مع الإنضمام أو الانفرد، كما هو كذلك بحسب لسان الأدله، كما عرفت فلا نعيد .

من هنا ظهر حكم سائر أقسام الماء المستعمل في الوضوء، مثل ما لو كان

مستعملاً في الوضوء المنذور، أو المحلوف عليه، أو غيره من المندوبات والواجبات، لأن جميعها تعدّ أهون من الوضوء الرافع، فإذا أجزنا في المستعمل فيه استعماله ثانياً في رفع الخبث والحدث مطلقاً، فغيره جائز بالأولوية القطعية.

كما لا فرق في الجواز، بين أن يستعمله شخص المتوضي أولاً مره أخرى، أو يستعمل غيره.

وتوهم الفرق، لاشتمال ذيل حديث عبدالله بن سنان ذلك، بقوله: «فلا- بأس أن يأخذ غيره فيتوضأ به»، فلا يشمل ما كان مستعملاً بنفسه ثانياً.

مخدوش؛ أولاً: بالقطع بعدم الفرق بينهما، لعدم خصوصيته لذلك في الحكم، وكأن المقصود إفهام الحكم به بحسب الغالب.

وثانياً: هو مخالف للإجماع المركب، لعدم وجود قول بالتفصيل أصلاً، وهو واضح.

وأيضاً لا فرق في الجواز بين أن يستعمله في رفع الحدث الأصغر، أو الحدث الأكبر، لما قد عرفت في صدر المسألة، بأن مقتضى إطلاقات الأدلة هو الجواز، إلا- أن يقوم دليل على المنع، وحيث لم يكن موجوداً فيعمل بتلك الإطلاقات، وإن كانت الأدلة المجوزة الخاصه، من خبري ابن سنان وزراره وغيرهما، ساكتة عن حكم استعماله في الحدث الأكبر، مضافاً إلى وجود الإجماع على الجواز، إذ لم يعرف قائل بعدم الجواز، مع إمكان دعوى صدق واجد الماء، لمن كان عنده هذا الماء المستعمل في الوضوء وإمكان الاغتسال به في الأغسال الواجبه، حين ضيق الوقت، فلا بدّ عليه أن يغتسل حينئذ، والحكم بكفايه مجرد التيمم هنا مشكلاً جداً، ولو جمع بين التيمم والغسل كان أحسن وأوفق بالاحتياط، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الماء المستعمل في الوضوء، بأقسامه، وأحكامه.

وما استعمل في الحدث الأكبر طاهرًا، وهل يرفع به الحدث ثانيًا؟ فيه ترددٌ، والأحوط المنع (١).

(١) والبحث فيه يقع من جهاتٍ أربعة، بل خمسة: تارة في أصل طهارته .

مطهرية الماء المستعمل فيالحدث الأكبر عن الخبث

وأخرى: في مطهريته من الخبث .

وثالثه: في مطهريته عن الحدث الأصغر .

ورابعه: عن الحدث الأكبر .

ويلحقُ بذلك بحثٌ في جواز استعماله في الأغسال والوضوءات غير الرافع وعدمه، فلا بأس بالإشارة إلى كلِّ واحدٍ منها على حده .

فأما الأول: فلا إشكال فيما لو كان بدن المُغتسل طاهرًا عن النجاسة العينية والحكمية كونه طاهرًا، بلا فرقٍ بين كون الغُسل بنفسه رافعًا كما في الجنابه، أو مع الوضوء، كما في ما عدا الجنابه من الأغسال في الأحداث، على احتمالٍ، وبلا فرق بين كون الماء كثيرًا معتصمًا كماء الكرّ والجاري والمطر، أو قليلًا .

ويدلّ على طهارته أمور:

الأول: الإجماع بقسميه قائم عليه، ولا يُعرف فيه خلاف أصلاً .

الثاني: الإطلاقات الواردة في طهاره الماء، حيثُ تشمل بإطلاقها لما بعد الإستعمال، إذا لم يلاق نجسًا، واستعمل في رفع الحدث الأكبر .

الثالث: استصحاب الطّهاره، فلو شكّ في طهارته بعد الغُسل، لأنّه كان قبله طاهرًا فيشكُّ بالإستعمال في نجاسته، فمقتضى (لا تنقض) هو الحكم ببقاء طهارته .

الرابع : وجود قاعده الطَّهارة من قوله عليه السلام : «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ نَجَسٌ»، حيث أَنَّهُ أَيْضاً يَشْمَلُ الْمَقَامَ .

هذا كُلُّهُ، مع إمكان احتمال استفاده الطَّهارة من بعض الأخبار غير المعتبره مثل خبر «عوالى اللآلى» المروى عن ابن عباس، قال : «اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي جَفْنِهِ، فَأَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنْ يَتَوَضَّأَ مِنْهَا، فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي كُنْتُ جَنْبَهُ، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : الْمَاءُ لَا يَجْنِبُ»^(١)، الجفنه والجفان، قِصَاعُ كِبَارٍ وَاحِدُهَا جَفْنُهُ، كِكَلَابٍ وَكَلْبِهِ، وَيُجْمَعُ أَيْضاً عَلَى الْجَفَنَاتِ (بالتحريك) كما فى «مجمع البحرين» .

فكانت قد اغتسلت من إناء كبير ، واحتمال كون ماء بمقدار الكَرِّ بعيداً غايته، بل كانت هى بسعه الأوانى المعموله بأيدينا الآن والتي تُسَمَّى بِالْفَارَسِيَّةِ (سطل ولگن) أو أكبر منهما؛ فيظهر منه طهاره الماء .

فالمسأله واضحه، لا تحتاج إلى مزيد بيان .

والثانى: وأما مطهرته من الخبث :

مضافاً إلى وجود أصل الإستصحاب، إذ كان قبل الاستعمال مطهراً له قطعاً، فبعده كذلك، لأنه لا يُنتَقَضُ اليقين بالشك.

وكذلك شمول إطلاقات الأدله لمطهره الماء المطلق، حتى بعد استعماله فى الحدث الأكثر، إلا ما ثبت دليل على المنع، وهو غير موجود.

والإجماع بكلا قسميه _ لو لم نعد ما نقله «الذكري» من الخلاف خِلافاً _ وكلامه على ما فى «مصباح الهدى» هكذا: جَوَّزَ الشَّيْخُ وَالْمَحَقِّقُ إِزَالَةَ النِّجَاسِ بِهِ لَطَّهَارَتِهِ، وَلِبَقَاءِ قُوَّةِ إِزَالَتِهِ الْخَبْثِ، وَإِنْ ذَهَبَ قُوَّةُ رَفْعِهِ الْحَدِيثِ. وَقِيلَ: لَا، لِأَنَّ قُوَّةَ

١- مستدرک وسائل الشيعه: الباب الثانى، الماء المستعمل، الحديث ٦.

استوفيت فالتحق بالمضاف . انتهى كلامه .

وقد جعل بعض المتأخرين كلامه مدرکاً للإعتراض، مثل صاحب «الحدائق»، والعلامة، وفخر المحققين، حيث ادّعوا الإجماع ونفى الخلاف فيه، وإن تفتن صاحب المعالم، وصرّح بكلام لا يبعد قوّته، وهو أن يكون المقصود بعض المخالفين، كما يساعد هذا التعليل استدلالاتهم الواهية إذ الخاصه لا يستدلّون في إثبات الأحكام بهذه الأوهام .

فدعوى الإجماع قويّ جداً، إلاّ أنّه يظهر من كلام بعض الفقهاء، مثل المفيد رحمه الله في «المقنعه» على ما نقله الشيخ الأعظم قدس سره في كتاب «الطهاره»^(١) أنّه : «لا ينبغي أن يرتبس الجنب في الماء الراكد، فإنّه إن كان قليلاً أفسده، ولم يطهر به، وإن كان كثيراً خالف السنّه بالإغتسال فيه، ولا بأس بارتماسه في الماء الجارى، واغتساله فيه»، احتمال نجاسه الماء القليل باستعماله في الإغتسال، لإمكان أن يكون مقصوده صورته نجاسه بدنه، كما هو الغالب، خصوصاً في مثل تلك الأزمنه، فلا يكون حينئذٍ مخالفاً .

وكذلك في كلام ابن حمزه في «الوسيله» والشيخ في «المبسوط» في الماء المستعمل إذا تيمّم كراً، معللاً في رفع المنع _ خصوصاً في «المبسوط» _ بأنّه لا يحمل خبثاً .

هذا، على نقل الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره»، مع احتمال أن يكون المراد من المُستعمل، هو المُستعمل في الخبث لا مطلقاً، حتّى يشمل لمثل ما نحن فيه .

وكيف كان، فما ذهب إليه الأ-كثر من دعوى الإجماع في المقام قويّ، لعدم دليل يمنع عن ذلك، إلاّ إذا ذهبنا إلى مانعيه خبر عبداللّه بن سنان في النهى عن

التوضي عن الماء الذى يغتسل به الرجل من الجنابه(١)، على أن يكون المراد هو مطلق التطهير لإطلاق التوضي على ماء الاستنجاء كثيراً، وعدم ثبوت حقيقه شرعيه فى غير لفظ الوضوء من سائر مشتقاته، على ما نقله الشيخ الأعظم قدس سره فى كتاب «الطهاره»(٢) فإنه رحمه الله ناقش فيه وقال بأن الإنصاف _ مع ملاحظه صدرها وذيلها كونه مستعملاً فى غير رفع الخبث _

إلاّ إنّنا نقول: قد يضافُ إلى ما ذكره قدس سره من إمكان كونه بلحاظ نجاسته، لما قد عرفت من كون الغالب فى ذلك العصر هو نجاسه بدنهم بالجنابه، بل لعله كان كذلك فى زماننا أيضاً كما لا يخفى .

وكيف كان، فدعوى مطهريته من الخبث يكون أمرٌ ثابتٌ ولا إشكال فيه، والله العالم .

وأما الكلام فى القسم الثالث: فى أنّ المستعمل فى الحدث الأكبر، هل يجوز استعماله فى رفع الحدث الأصغر أم لا ؟

ولا- يخفى أنّ الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين لم يفصّلوا فى الحكم بالجواز والمنع والتردد وغيرها بينهما، وإن كان مقتضى استدلال بعضهم _ كالأملَى _ هو التفصيل بأنّ جَوَزَ الغَسَلِ دون الوضوء، إلاّ أنّه قد استوحش فى مقام الاختيار والفتوى من بيان التفصيل، ونحن نستعرض كلّ واحد منهما فى مقام الإستدلال وذكر الدليل مستقلاً، حتّى يتضح لنا الأمر فى هذه المسأله العويصه، بعنايه من الله تبارك وتعالى، وما توفيقى إلاّ بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

فنقول ومن الله الإستعانه: الأقوال فى المسأله على ما حقّقناه أربعه: قولٌ بالجواز، وهو مختار كثيرٍ من الفقهاء، من المتقدّمين مثل: «السرائر»، والسيد

١- وسائل الشيعه: باب ١٣ الماء المضاف، الحديث ٩.

٢- كتاب الطهاره: ص ٥٩.

المرتضى، وسالار، وابنى زهره، وسعيد، بل ومن المتوسّطين والمتأخّرين: «القواعد» و«المنتهى» و«التحرير» و«المختلف» و«الذكري» و«المدارك»، والشهيد الثانى، وصاحب «الجواهر»، و«مصباح الفقيه»، والشيخ الأعظم، والسيد فى «العروه»، والخوئى والخمينى والحكيم والكلبايگانى، وغيرهم .

استعمال الماء المستعمل فى الحدث الأكبر فى الوضوء

وقول بالمنع، كما عليه جماعه كثيره من القدماء _ بل قيل: إنّه المشهور بينهم _ مثل: المفيد، والشيخ الطوسى، والصدوقين، وابنى حمزه، والبراج، ومثل النزاقى، والسيد الإصفهانى، والآملى، والبروجردى، والشاهرودى وغيرهم، من المتأخّرين الذين قالوا بالمنع وإن علّوه بالاحتياط الوجوبى، فراجع كتبهم .

وقول ثالث، وهو التوقّف والتردد من تأييد المنع بالاحتياط، كما عن المصنّف هنا وفى «المعتبر» .

وقول رابع هو التفصيل بين صورتى الضروره من الجواز، والمنع فى غيرها، وهذا هو المنقول عن الشيخ قدس سره فى «المبسوط» .

إذا عرفت الأقوال فى المسأله فلا بدّ البحث فيها :

تارة: من جهه مقتضى الأصل العملى، المسمّى بالدليل الفقاهتى .

وأخرى: من جهه مقتضى الدليل الاجتهادى .

فالأوّل: لا- إشكال فى كون مقتضى أصل الاستصحاب، مطهريته من الحدث الأصغر، لأنّه مقتضى الحكم بالإبقاء لما بعد استعماله فى رفع الحدث الأكبر، بدليل (لا تنقض اليقين بالشك)، فيحكم بحصول الطّهارة به .

فإن قلت: بعد التوضى بمثل هذا الماء، يشكُّ فى أنّه هل رُفِعَ الحدث به أم لا؟ فمقتضى استصحاب بقاء الحدث، هو الحكم بالبقاء؟!!

قلت: بأنّ هذا الدليل محكومٌ باستصحاب سابق، لأنّ الشكَّ فى بقاء الحدث بعد التوضى، كان مُسبباً عن الشكَّ فى جواز استعمال ذلك الماء، فإذا حكم

بجوازه بمقتضى الإستصحاب، يكون قد رفع بذلك الشك في بقاء الحدث، لكونه مُسبباً، ومعلوم أنّ الأصل الجارى فى السبب رافع للشك الموجود فى المسبب .

هذا، فضلاً عن وجود الإطلاقات الدالّة على الجواز، كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى بالتفصيل.

فحيث قد عرفت أنّ مقتضى القاعده الأوليه، من الإطلاقات والأصل، هو الجواز، مضافاً إلى وجود دليل خاصّ عليه أيضاً، فلا بدّ من تجسّس دليل المنع، فإنّ ثبت ذلك، فبواسطته يُخصّص عموم الأدلّه المجوّزه عموماً، ويعارض الأدلّه الخاصّه خصوصاً، وإلّا يجب العمل بمقتضى أدلّه الجواز، كما لا يخفى .

فالمانعون قد استدّلوا على ذلك بخبر عبدالله بن سنان: «عن الصادق عليه السلام قال: لا بأس بأن يتوضّأ بالماء المستعمل، وقال: الماء الذى يُغسل به الثوب، أو يغتسل به الرجل من الجنابه، لا يجوز أن يتوضّأ منه وأشباهه . وأمّا الذى يتوضّأ به الرجل، فيغسلُ به وجهه ويده فى شيء نظيف، فلا بأس أن يأخذه غيره ويتوضّأ به» (١).

فدلّته على المنع من الوضوء يكون من جهه النهى فى قوله: لا يجوز أن يتوضّأ منه .

وقد أورد عليه:

أولاً: من المناقضه بين صدره وذيله، لأنّه بصدرة أجاز التوضّى بالماء المستعمل مطلقاً، فيشمل مثل هذا الماء، ولكن ذيله ينهاه .
وثانياً: يمكن أن يكون المنع عن التوضّى بالماء المستعمل فى الجنابه، لأجل نجاسه البدن، الموجب لتنجّس الماء، لا لكونه مستعملاً فى رفع الحدث الأكبر،

حتى يدل على المنع المفروض في المسأله .

وثالثاً : يحتمل أن يكون النهى تنزيهياً، من جهة احتمال أن يكون القول بذلك بقريته غسل الثوب، حيث لا يكون غالباً نجساً، وبرغم ذلك نهى عن التوضى بغسالته المستعمله فى إزاله الوسخ، فيكون المراد من المستعمل فى الجنابه غير النجس، فيكون دالاً على الكراهه لا الحرمة، حتى يستفاد منه المنع .

ورابعاً : الحكم بالمنع عن التوضى بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر موافق لمذاهب العامه بخلاف القول بالجواز، فكأنه يحتمل أن يكون وارداً مورد التقية، كما فى «الجواهر».

هذا كله فى دلالة الحديث.

كما أنه يرد عليه أيضاً من جهة سنده بأحمد بن هلال، وهو مرمى تارة بالغلو، وأخرى بأنه لا مذهب له أصلاً كما صرح به الشيخ الأ-عظم فى كتاب «الظهاره»، بل نقل عن سعد بن عبدالله الأشعري قوله: إنا ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع رجع من تشيعه إلى النصب، إلا أحمد بن هلال .

بل ورد فى شأنه عن مولانا العسكرى عليه السلام طعناً شديداً، فلا بأس بذكر الحديث مفصلاً على ما فى «تنقيح المقال»(١) للمامقانى نقلاً عن الكشى، فيما نقله عن القاسم بن العلاء أنه خرج إليه : «قد كان أمرنا نفذ إليك فى المتصنع بن هلال لا رحمه الله بما قد علمت لم يزل لا غفر الله له ذنبه ولا أقاله عشرته يداخل فى أمرنا بلا إذن منا ولا رضى يستبد برأيه فيتحامى من ذنوب لا يمضى من أمرنا إياه إلا بما يهواه ويريد أرواه الله بذلك فى نار جهنم فصرنا عليه حتى بتر الله بدعوتنا عمره وكنا قد عرفنا خبره قوماً من موالىنا فى أيامه لا رحمه الله

وأمرناهم بإلقاء ذلك إلى الخاص من موالينا ونحن نبرأ إلى الله من ابن هلال لا رحمه الله ومن لا يبرأ منه واعلم الإسحاقى سلمه الله وأهل بيته بما أعلمناك من حال هذا الفاجر» انتهى موضع الحاجه .استعمال الماء المستعمل فيالحدث الأكبر فيالوضوء

وأما الجواب عنها: فنبدأ أولاً بجواب الإشكال عن سنده، فنقول: ورود الطعن عن العسكري عليه السلام في حقه لا يضرب بقبول ما نقل عنه قبل إنحرافه، لاسيما مع ملاحظه نقل القميين مثل الصدوقين، وابن الوليد، وسعيد بن عبدالله عنه، مع كثره دقتهم في حال الرواه. ولا نقصد بهذا وثاقه الرجل من جميع الجهات، بل نقصد أنه يفهم من نقل الحديث عن مثل هذا الرجل، أنه كان موثوق الصدور عندهم، سواء كان هذا الاطمئنان حاصلًا لهم من وثاقته، أو من القرائن الخارجيه أو المحفوفه، خصوصاً إذا كان منقولاً عن الحسن بن محبوب، حيث حكي عن ابن الغضائري - الطاعن في كثير ممن يطمئن به غيره - أن الأصحاب قد اعتمدوا على روايته، إلا ما يرويه عن شيخه ابن محبوب، وعن «نوادير» ابن أبي عمير، حتى أنه حكي عن السيد ميرداماد أن ما يرويه ابن هلال عن الكتابين ملحق بالصحيح، بل كان الشيخ الأنصاري قدس سره أيضاً ممن يعتقد بأن لروايته قرائن تكاد تلحقها بالصحيح، بل عن الوحيد البهبهاني في «حاشيه المدارك» هو الاعتماد عليه، فما أشكل المحقق الخوئي فيه، وبسط في حقه الكلام، وأتعب نفسه عليه، كان في غير محله؛ لأنه - مضافاً إلى أنه يعد رجوعاً عما حقه من التضعيف فيما بعد ذلك، كما نقله مقرره في ذيل «التنقيح» - مع وجود أحمد بن هلال في سلسله رواه «كامل الزيارات»، وغير ذلك من المرجحات المعتمده عنده، وقبول أكثر المتأخرين ذلك الخبر، واعتمادهم عليه في فتاويهم، بل الإفتاء ببعض مضامينه، فلا يبقى حينئذ للشك والترديد في اعتبار السند مجال .

فما ذكره بعض، كالمحقق والعلامة في «المعتبر» و«المنتهى»، ومن تبعهما من

الطعن في سنده لا يُعنى به ، فالحديث من حيث السند متلقاه بالقبول والاعتبار، وقابل للتمسك به في مقام الاستدلال والاختيار .

وأما الجواب عن الإشكال في دلالة: فأما عن المناقضة بين الصدر والذيل، فلما عرفت أن المراد من المستعمل في الصدر؛ إما يكون خصوص الوضوء _ كما عليه السيد في «الروائع الفقهية» _ فيكون نفى البأس لخصوص المستعمل في الوضوء، والبأس في الذيل للمستعمل في الغسل، فلا تعارض بينهما حتى يكون متناقضاً .

وإمّا يكون مطلقاً، إلاّ أنه أريد خصوص الوضوء بإخراج أفراده فرداً فرداً، فيبقى تحت عموم نفى البأس مجرد المستعمل في الوضوء، والمستعمل في الغسل (بالفتح) في الشيء النظيف المذكور بالخصوص في ذيله _ ويختص البأس بفردين وهما: المستعمل في غسل الثوب، وغسل الجنابه، فلا مناقضة فيه أيضاً، وهكذا يندفع هذا الإشكال أيضاً .

كما أنّ الإشكال بأنه موافق للعامّة، المذكور في الإيراد الرابع غير وارد، لأنهم يقولون بالمنع في جميع أقسام المستعمل، خصوصاً في الوضوء، بخلاف ما هو مضمون الحديث حيث يفيد المنع في خصوص ما استعمل في رفع الحَبْث والحدث الأكبر، ولم نعهد هذا القول من أحدٍ من العامّة ، فأصالة الجبهه غير جاريه هنا، أي أنّ الأصل يقتضى عدم كونه صادراً على نحو التقية، حتى لا يكون حجّه، كما لا يخفى .

فبقي الآن من الإيرادات الأربعة إشكالان :

أحدهما : كون النهي بلحاظ نجاسه الماء، بسبب ملاقاته مع نجاسه البدن غالباً فلا يكون النهي حينئذٍ لأجل كونه مستعملاً في الحدث الأكبر .

فأجيب عنه : بأنه وإن كان الغلبه مع نجاسه البدن، إلاّ أنّ الظاهر كون الحكم

هنا حيثاً، أى يكون النهى من حيث أنه مستعملٌ فى الحدث الأكبر، وذلك لا ينافى انضمام جهه أُخرى إليه مثل كونه قد لاقى النجاسه أيضاً وكونه مستعملاً فى رفع الخبث الأكبر أيضاً، فيكون النهى مطلقاً ولو لم يكن منضمّاً إلى هاتين الجهتين .

هذا، مضافاً إلى كونه معطوفاً بما استعمل فى غسل الثوب، الذى كان المفروض فيه نجاسته، فلو كان المقصود فى المعطوف عليه هو فرض النجاسه أيضاً، لزم أن يكون العطف تفسيرياً ومن باب عطف الخاصّ على العامّ، وهو بعيدٌ غاية البعد كما هو مذكورٌ فى «مصباح الهدى»(١).

ونحن نزيد على الجواب عن الإشكال: بأنّه لو سلّمنا كون المفروض فى غسل الثوب كونه نجساً _ مع إمكان الإشكال فيه كما سيأتى _ لكنّه لا- نسلّم كون الغالب فى الجنب النجاسه، إذ من الواضح أنّه قلّ ما يتفق بأن يغتسل الرجل من الجنابه، ويتزامن غسله ويتحد مع إزاله النجاسه من بدنه، بل من عاده الناس أن يغسلوا النجاسه أولاً ثمّ يشرعوا فى الغسل ثانياً، كما يشهد لذلك ما ورد فى بعض الأخبار من الحُكم بغسل الفرج مع الماء ثمّ الغسل للجنابه أولاً- مثل ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: قال: سألته عن غسل الجنابه.

فقال: تبدأ بكفّيك فتغسلهما، ثمّ تغسل فرجك، ثمّ تصبّ على رأسك ثلاثاً، ثمّ تصبّ على سائر جسدك مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد طهر»(٢).

وخير زواره قال: «قلت: كيف يغتسل الجنب؟ فقال: إن لم يكن أصاب كفه شىء غمسها فى الماء، ثمّ بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غُرف، ثمّ صبّ على رأسه ثلاث أكفّ .»(٣) الحديث .

١- مصباح الهدى: ص ٢٠٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١ الجنابه، الحديث ٢٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من الجنابه، الحديث ٢٦.

وغير ذلك من أخبار هذا الباب .

فالغلبه المذكوره فى كلام أكثرهم ممنوعه جدًّا، خصوصاً مع ملاحظه قلّه الماء فى تلك الأزمنه، حيث يوجب انفعال الماء قطعاً، فإيجاد الغُسل والغُسل مع هذا الماء دفعه واحده يعدّ فى غايه الندره.

ولو سلّمناه فى مثل الماء المتّصل بالكتر، كما فى ماء الأنابيب المتعارفه فى زماننا هذا .

فعليه يُعلم أنّ النهى عن التوضى بذلك، لا يكون إلاّ من جهه كونه مستعملاً فى الحدث الأكبر كما لا يخفى، فيكون هذا دليلاً للمانعين .

وأما مع قبول كون الغالب فى المستعمل فى غُسل الجنابه هو نجاسه بدنهم، والقول بكون الغساله فى رفع الخبث نجساً _ كما عليه الأ-كثر وكان مختارنا سابقاً _ فحينئذٍ يمكن أن يكون النهى _ فى فقره الثانيه _ من جهه إفهام السائل بأنّ المستعمل فى رفع الخبث يعدّ نجساً ومانعاً، وأيضاً يمكن أن يكون لإفهام أنّ الاستعمال فى رفع الحدث الأكبر يعدّ مانعاً عن التوضى أيضاً، فلا إشكال حينئذٍ فى أولويّه الاحتمال الثانى وذلك فراراً عن لغويّه تكرار الحكم، إذا فرض كون الثوب أيضاً نجساً، ولعدم خصوصيته غُسل الجنابه حينئذٍ فى الذكر بالخصوص.

هذا، بخلاف ما لو قلنا بالاحتمال الثانى، فإنّه يكون حينئذٍ حكماً مستقلاً غير ما ذكره فى الثوب، إذ الخبر حينئذٍ فى هاتين الفقرتين مشتملٌ على حكمين، وهما عدم التوضى من المستعمل فى النجاسه المستفاد من الفقره الأولى، وعدم التوضى من المستعمل فى رفع الحدث الأكبر .

ومن هنا ظهر فساد كلام الآملى القائل بأنّه : لو كان المنظور، هو باعتبار نجاسه البدن قد نهى عنه، يلزم أن يكون العطف من باب عطف الخاصّ على العامّ.

وذلك لأنّه لا عموم فى الأوّل حتّى يكون الثانى بالنسبه إليه خاصّاً، بل يكون

من باب عطف فردٍ على فردٍ آخر، وهو غير وجيه صدوره من الفصيح _ لاسيما في مثل الإمام رُوحى له الفداء، حيثُ كان إمام الفصحاء _، إلا في بعض الموارد الذى تقتضى المصلحه تكراره وهو مفقودٌ فى المثال، كما لا يخفى .

وثانيها : كون النهى فيه تنزيهياً، بقريته غَسِل الثوب، لعدم كونه غالباً نجساً، فيكون النهى عن التوضى بما استعمل فيه، لكونه مستعملاً فى إزاله الوسخ والقذاره، فيكون حينئذٍ قريته على كون النهى عن التوضى بالماء المستعمل فى غُسل الجنابه أيضاً تنزيهياً.

ويشهد على ذلك ما عرفت من عدم غلبه نجاسه بدن الجُنب حين الإغتسال، فلا ينافى ذلك أن يكون التوضى بالماء المستعمل فى كلا قسميه مع نجاستهما، غير جائز، لثبوت النجاسه فيه أيضاً .

بل قد يؤيد هذا الاحتمال، ما وقع فى آخر الحديث، من تجويز التوضى بماءٍ يغسل به وجهه ويده فى شىء نظيف، بما قد عرفت منّا سابقاً بقريته تصريح الغسل بالخصوص فى الوجه واليد، مع كفايه فهم ذلك من لفظ «التوضى» لو كان الوضوء به هو الوضوء الاصطلاحى، وإضافه لفظ النظافه كون المراد هو مطلق التطهير والتنظيف، أى يجوز الوضوء بماءٍ استعمل فى شىء نظيف، وأنه لا كراهه فيه، كما كانت فى سابقيه .

فعلى هذا التقدير، لا يكون الحديث حينئذٍ دليلاً يفيد المانعين، لأنهم أرادوا إثبات المنع، بمعنى عدم الجواز لا الكراهه .

هذا، ولكنه قد نوقش فيه _ كما فى «مصباح الهدى»، و«المستمسك» و«مصباح الفقيه» _ بأن هذا الاحتمال ضعيفٌ غاية، إذ ليس عليه دليلٌ أصلاً، مع ظهور قوله: «الماء الذى يغسل به الثوب» فى كون غَسَله لإزاله خبثه، كيف ولو جاز حمله على الغسل لإزاله وسخه من غير دليل، فليحمل على الغسل وإن لم

يكن عن وسخ، فلا يبقى معه مجالاً للحمل على الكراهه.

وهذا الحمل أوفق مع ملاحظه الجمود على اللفظ، إذ ليس فيه ما يوجب الحمل على إزاله الوسخ .

انتهى كلامه فى «مصباح الهدى»(١).

ولكن الإنصاف عدم تماميه هذه المناقشه، لأنّ الدليل هو الذى سبق ذكره من عدم وجود الغلبه فى نجاسه الثوب فى الخارج، فحمله على خصوص النجس منه لا- يخلو عن بشاعه، لكونه فرداً نادراً بالنسبه إلى سائر أفراد الثياب ذات الحامل للقذاره والوساخه، كما لا يخفى .

وأما جعل الحمل على مطلق الغسل _ ولو من غير وسخ _ أوفق وأولى، حتى لا يكون النهى تنزيهياً . استعمال الماء المستعمل فىالحدث الأكبر فىالوضوء

فغير وجيه، لأنّ المناسبه بين الحكم والموضوع توجب كون النهى حينئذٍ لوجود خصوصيه فى الماء المستعمل عند العرف حيث ينهى عنه .

وأما فيما إذا لم يكن فيه شيء أصلاً _ كما لو كان الثوب طاهراً ونظيفاً _ وبرغم ذلك نهى عنه، فإنه _ فضلاً عن عدم مساعدته مع ما هو المذكور فى الذيل بإلقاء الخصوصيه عن الوجه واليد والشىء الذى هو كناية عن الظرف _ لا يكون عند العرف والعقلاء حرازه وكراهيه من استعماله حتى يستلزم النهى عنه، ولو تنزيهياً، فأى خصوصيه أجود وأحسن من ذلك، كما لا يخفى .

ولكن الحقّ الذى ينبغى أن نراعيه، هو أنّ حمل النهى _ فى قوله : «لايجوز أن يتوضأ منه»، وأشباهه _ على النهى الكراهتى هنا بعيد غاية، وإن لم يكن كذلك فى بعض الموارد ، وذلك لأنّ حمل النهى على الكراهه فى سائر الموارد يكون

بالتصرّف فى ظهور الهيئه، مِنْ صيرفها عمّا هو الظاهر فيها وهو الحرمة ، وما نحن فيه يختلف عنه حيث أنّ مادّه الجواز إذا وقع عقيب النهى يكون ظهوره فى الحرمة أقوى، فحمله على الكراهه بعيداً جداً .

فعلى هذا لابدّ من اختيار أحد الحملين ؛ إمّا القول بحرمة التوضّى بالماء المستعمل فى الثوب الوسخ الطاهر، وُغسل الجنابه حينما يكون البدن طاهراً.

أو القول بالحرمة فيهما مع فرض نجاستهما .

فحيثُ كان الحكم فى الاحتمال الأوّل _ فى المستعمل فى الثوب _ بالحرمة خلاف الإجماع، وإن لم يكن فى الثانى كذلك ، إلاّ- أنّ القول به لا يساعده وحده السياق ، فلا بدّ من حمله على الاحتمال الثانى، حيث لا يكون حينئذٍ خلاف الإجماع لوجود القائل ، بل الإجماع قائم على عدم جواز التوضّى بالماء المتنجّس إن قلنا بنجاسه الغساله ، بل لا يكون خلاف الإجماع إن قلنا بطهاره الغساله أيضاً، لما قد عرفت من ثبوت القول بالحكم بالمنع عن التوضّى بالماء المستعمل فى رفع الخبث ، فراجع .

فيتعيّن الحمل حينئذٍ على الاحتمال الثانى، ويُحفظ النهى فى ظهوره وهو الحرمة، وإن كان هذا الحمل بعيداً أيضاً من جهة قلّه موارد نجاسه الثوب والبدن، فلذلك ترى أنّ كثيراً من الفقهاء لم يفتوا بالمنع صريحاً ، بل احتاطوا فى المورد بالاحتياط الوجوبى، لعدم وضوح دليل المنع _ من حيث الدلاله _ بما يوجب اطمئنان الفقيه بحيث يلزمه على الفتوى بالمنع أو الجواز جزماً، كما لا يخفى .

نعم ، قد يمكن الإستدلال على جواز فى الوضوء بالماء المستعمل بخبر «غوالى اللثالى» المروى عن ابن عبّاس، قال : «اغتسل بعض أزواج النبىّ صلى الله عليه و آله فى جفنه، فأراد رسول الله أن يتوضّأ منها ، فقالت : يارسول الله إني كنت جُنُباً .

فقال صلى الله عليه وآله: «إِنَّ الْمَاءَ لَا يُجْنَبُ» (١).

والظاهر أنّ اغتسال بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله كان في جفنه، وهي القصعة الكبيرة، لا الأخذ منها والاعتسال بماءها في خارجها، كما يؤيد ذلك إخبار بعض الأزواج له صلى الله عليه وآله ذلك، حيث يفهم أنه كان لتوهم عدم جواز التوضي بالماء المستعمل في الحدث الأكبر، ولولاه لما صحَّ توهمه بالنسبة إلى أخذ الماء منها وجهاً وجيهاً، كما لا يخفى، وإن جعل بعض المحققين وهو - الآملي قدس سره - هذا الاحتمال مؤيداً للجواز أيضاً، معتمداً على تعليقه صلى الله عليه وآله «بأن الماء لا يُجْنَبُ» - والإشكال فيه يكون من جهتين: الجهة الأولى: في سند الخبر والكتاب المنقول فيه.

الأول: في سنده، لكونه مرسلًا، ومنقولاً - عن كتاب «غوالي اللآلي» (٢) لأبي أبي جمهور الأحسائي، وهو محمّد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحسائي، ويقع الكلام وقع فيه أولاً: من جهة شخصه، فهو وإن كان عالمًا متكلمًا جامعًا للمعقول والمنقول، إلا أنه متهم بالتصوّف، وكان مفرطاً فيه، كما نقله النوري في «المستدرک» عن صاحب «روضات الجنّات»، وإن وثقه النوري في «المستدرک» (٣)، والمحدث الجزائري، حيث أُلّف كتاباً سمّاه ب - «الجواهر الغوالي في شرح عوالي اللآلي» فراجع.

الاعتسال بالماء المستعمل فيالحدث الأكبر

الثاني: في كتابه، من جهة خلطه في الأخبار بين غثها وسمينها، وصحيحها وسقيمها، كما نقل ذلك في «الروضات» عن الشيخ الحرّ العاملي في «وسائل الشيعة»، بل كذلك صاحب «الرياض» و«اللؤلؤة» والمجلسي في «البحار»، بل

١- مستدرک وسائل الشيعة: الباب ٢ الماء المستعمل، الحديث ٦.

٢- الصحيح بالعين المهملة لا المعجمه، كما عن «مستدرک وسائل الشيعة» ج ٣ / ٣٦٤.

٣- مستدرک وسائل الشيعة: ٣ / ٣٦٣.

عن صاحب «الحدائق» عدم الاعتماد بأخبار كتابه عند الأصحاب .

فالإعتماد عليه حينئذٍ منفرداً بنحو الدليل والاستدلال، لا التأييد والإستشهاد لا يخلو عن تأمل، خصوصاً مع إرساله، وإن ذهبنا إلى وثاقه الرجل بنفسه، كما هو واضح لا خفاء فيه .

وثانيها : فى دلالتة أولاً ؛ أنه ليس فيه أنه قد توضحاً رسول الله صلى الله عليه و آله منه أم لا حتى يدل على فعله ، مضافاً إلى أن قوله يؤيد الجواز، فلعله لم يتوضى بعد ذلك منها، ولو كان لأجل الكراهة مثلاً لو لم نقل بالحرمة.

ثانياً : قد استبعدنا سابقاً كون الجفنه كبيره على مقدار الكز، إلا- أنه لا- ينفى الاحتمال فإذا احتملنا كونه كزاً، فلا يكون حينئذٍ مفيداً لما نحن بصدده .

كما قد يؤيد هذا الاحتمال كون الإناء كبيراً بحيث يمكن فيه الاغتسال، فاحتمال استعماله على قدر الكز ليس ببعيد غايته، كما لا يخفى ، فالإعتماد على هذا الحديث على حده _ لولا دليل آخر، مع وجود احتمال المنع من خبر ابن سنان كما عرفت _ فى غاية الإشكال، بلا فرق فى المنع بين أقسام الوضوء.

فالأحوط عدم جواز التوضى بالماء المستعمل فى الحدث الأكبر مطلقاً.

وأما الكلام فى التقسيم الرابع: وهو استعمال ماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر فى رفع الحدث الأكبر أيضاً.

ففيه أيضاً: مثل الوضوء من جهة الأقوال، بكونها أربعة: بين الجواز مطلقاً، والمنع مطلقاً، والتوقف مع تأييد المنع بالاحتياط، والتفصيل بين حال الضروره بالجواز وعدمها بالمنع.

وقد عرفت أن الفقهاء لم يُفرّقوا فى الحكم جوازاً ومنعاً وتفصيلاً، بين الوضوء والغسل، ولكننا قد بسطنا البحث فى كل واحد منهما على حده.

فالآن نشرح بيان حكم الغسل بالماء المستعمل فى الحدث الأكبر .

فنعول ومن الله الاستعانه : قد استدلل المانعون على المنع بمقبوله عبدالله بن سنان السابقه، باحتمال أن يكون كلمه (وأشباهه) عطفاً على الضمير المجرور في (منه)، فيكون الخبر حينئذٍ معناه أنّ الماء الذي يُغسل به الثوب وأشباهه، من بدن النجس، والجسم النجس، وما يغتسل به الجُنب وأشباهه، من المستعمل في الحيض والنفاس والإستحاضه، لا يجوزُ الوضوء منه ، فحينئذٍ لا يكون الخبر دالاً على المنع بالنسبه إلى الغسل، إلاّ أنّه داخل في أحد الأمرين: أمّا بالإجماع المركّب، لعدم وجود قائل بالتفصيل بين الوضوء بعدم الجواز، والغسل بالجواز في أصحابنا.

أو يلحق بالوضوء بطريق الأولويّه، لأنّه إذا دلّ على المنع من استعمال الماء المستعمل في الحدث الأكبر لرفع حدث الأصغر، ففي رفع حدث الأكبر يكون منعه بطريق أولى، هذا كما في «الروائع الفقيهيه» للسيد قدس سره .

ولكن هذا الوجه لإثبات المنع في الغسل، قابلٌ لأن يرد عليها إشكالات:

أولاً: من جهه مخالفته لقاعده نحويه متفق عليها بين النحاه، من عدم جواز العطف على الضمير المجرور من دون إعاده الجازّ ، فلا يقال: مررت به وزيد ، بل يقال: وبزيد، فلا يصحّ نسبه اللحن إلى الإمام عليه السلام ، فالعجب من صاحب «مصباح الهدى» أنّه برغم تتبّه لهذا الإشكال فهو يذهب إلى أظهريته بحسب العرف وأنّه لا ينافي كونه خلافاً للقاعده !

وثانياً: من الإشكال في الإجماع، بإمكان القول فيه بأنّه عدم القول بالفصل، لا قولٌ بعدم الفصل، حتّى لا يجوز الذهاب إلى خلافهم، وإن كان هذا لا يخلو من إشكال .

وثالثاً: من إمكان الإشكال في أصل الأولويّه، كما في «مصباح الهدى»، بأن لا يكون الوضوء جائزاً دون الغسل فيكون جائزاً، وإن كان هذا المنع لا يخلو عن تأمل .

فمع ورود هذه الإشكالات _ ولو احتمالاً _ يستلزم أن نختر في فقه الحديث

بما يدلّ على منع الغُسل أيضاً، من دون ورود إشكال فيه، وهو أن تكون كلمه (وأشباهه) عطفاً على المصدر المشتقّ من (أن يتوضّأ) بالرفع، لكونه في محلّ الفاعل لجمله (لا يجوز)، فيكون التقدير هكذا لا يجوز الوضوء وأشباهه _ وهو الغسل _ عن مثل الماء المذكور في الصدر، فحينئذٍ يكون الخبر بعيداً عن اللحن، كما يسلم حكم منع الغسل عنه أيضاً عن الإيراد الأوّل .

فإن قلت : فعليه لا يشمل الحديث للماء المستعمل في رفع حدث الأكبر، مثل الحيض والنفاس بل تختصّ بغُسل الجنابه، بخلاف ما لو رجع (أشباهه) إلى غُسل الجنابه، فإنّه يدخل مثل هذه المياه في الحكم .

وتوهم دخول غير غسل الجنابه في حكم غُسل الجنابه من جهة تشابه الجميع في عنوان الحدث مشكلاً.

كما أنّ دعوى وحده حكمهما في ذلك عند الفقهاء ، أشكل، فهذا يوجب تقويته احتمال الأوّل وترجيحه على الثاني، كما في «التنقيح» .

قلت : لا ضروره لأجل تحصيل حكم عمومي أن نقدم على ارتكاب مخالفات للقواعد النحويه المتعارفه ، بل القاعده تقتضى التعيّد بظهور الخبر بمقتضى قواعد الفصاحه، وبقدر ما يدلّ عليه، فإن أمكن القطع بإلغاء الخصوصيّة عن المورد، وإلحاق غيره إليه فهو، وإلاّ- يكتفى في الحكم بخصوص المورد، خصوصاً فيما إذا كان المنع على خلاف الأصل، حيث يقتضى الحكم الاكتفاء بالقدر المتيقّن منه، وهو المستعمل في غُسل الجنابه، لو لم نقل بالتعميم من باب مناسبه الحكم والموضوع.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الاحتمال الثاني أقوى . ونكون قد أثبتنا ممنوعيه استعماله في الوضوء وكذلك الغُسل.

إلاّ- أنّه قد عرفت ورود الإشكال من جهة وقوع المعارضه بين حكم المنع _ بلحاظ النهي من كونه تحريميّاً لوجود لفظه (لا يجوز) ، وبين حكم الجواز _

بلحاظ عدم غلبه نجاسه الثوب والبدن في الجنب _ ولذلك حكمنا بالاحتياط بالمنع في الوضوء، وكذلك في الغسل أيضاً .

مع ما عرفت من إمكان دعوى الأولوية هنا، بل وجود الإجماع المركب أيضاً كما لا يخفى .

وقد استدلل للمنع بعدد من الأخبار، لا بأس بذكرها والإشارة إليها، وملاحظه كيفيتها .

فمنها: خبر صحيح عبدالله بن مسكان.

قال : «حدّثني صاحب لي ثقة أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينتهي إلى الماء القليل في الطريق، فيريد أن يغتسل، وليس معه إناء والماء في وهده، فإن هو اغتسل رجع غسله (١) في الماء كيف يصنع ؟

قال : ينضح بكفّ بين يديه وكفّاً من خلفه وكفّاً عن يمينه وكفّاً عن شماله ثمّ يغتسل» (٢) .

وجه الاستدلال بهذا الحديث، هو تقرير الإمام عليه السلام لفهم السائل من ممنوعيته وروده إلى الوهده _ بمعنى المنخفض من الأرض _ فلو لم يكن ذلك ممنوعاً، فلمّ لم يصحح الإمام فهمه؟

هذا، ولقد ذهب الفقهاء في فهم فقرات هذا الحديث إلى توجيهات كثيرة، لا يخلو بعضها عن تعسّفات بارده _ فلا بأس بذكرها، ثمّ ذكر مختارنا فيه .

قيل : بأن المراد من قوله : «ينضح بكفّ بين يديه وكفّاً من خلفه... إلى آخره» هو رشّ الأرض بجوانبها الأربعة، لتجتمع أجزائها، فيمنع عن انحدار الماء إلى الوهاده .

١- في «الوافي»: غسل الماء (بكسر الغين) أو غسل الماء (بضمّها)، وهو الماء المستعمل في الغُسل.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ الماء المضاف، الحديث ١٠.

فأورد عليه في «السرائر»: بأن هذا لا يلتفت إليه، لأن الأرض إذا نددت يوجب انحدار الماء أزيد وأسرع من جفافها .

لكنه يندفع بإمكان أن يقال : بأن مقصود القائل هو جعله طيناً، بحيث يصير كجدارٍ وحجابٍ مانع عن رجوع الماء إليه، لا الرشّ بالماء الموجب لرتوبه الأرض ونداها الموجب لسرعه الرجوع .

وقيل : كما عن الشيخ الأعظم قدس سره ، بأن يكون المراد منه بلّ الجسد كذلك، حتى يوجب تسهيل البدن للغسل وقبوله الماء بأقل المقدار، ممّا لا يوجب زائده الرجوع إلى الماء القليل .

فأجيب عنه _ كما في «مصباح الهدى» _ : بأنه مضافاً إلى بعده، كان الأولى أن يذكر بكلمه (على خلفه وأمامه)، لا كلمه (عن) (وبين يديه) ، الظاهره في الجوانب من الأرض .

ونحن نردّه بما يأتي إن شاء الله، من بيان هذه الجملة في حديثٍ ممّا قد يساعد هذا الاحتمال ، فانتظر .

وقيل: كما عن «المصباح» للآملی، بأن هذا العمل كان من جهه خشيه السائل من نجاسه أطراف الوهده، وخوفه برجوع الماء المتنجس إلى الوهاده، الموجب لانفعال الماء، فأراد الإمام عليه السلام بهذا العمل تطهير الأطراف بالنضح عليها، لكي لا يتفعل الماء الذي في الوهده بورود غُسله عليه، فتمسك فيه بخبر الكاهلي الوارد في الوضوء مثله .

وهو بعيدٌ جداً، لوضوح أنه كيف يمكن تطهير الأرض بكفّ من الماء، ومعلومٌ أنه نحتاج عادةً لتطهيرها إلى قدر كبير من الماء. إلا أن تكون صلبه، وفيها تأمل .

ثم إنه من أيّ طريق استفيد كون الأرض نجساً، مع عدم وجود ما يدلّ على ذلك في الخبر، كما لا يخفى .

ونفس هذا الإيراد يرد على الخبر الآخر الذى تمسك به أخيراً وهو حديث الكاهلى: قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا أتيت ماء وفيه قله، فانضح عن يمينك وعن يسارك وبين يديك وتوضاً» (١) كما لا يخفى .

وقيل: كما عن «الروائع الفقهية»، واحتمله الخوئى، بأن يكون رشّ الجوانب الأربع من الأرض: من آداب الغسل والوضوء، لورود ذلك فيهما فى أخبار أخر، ولعلّه حكمه ذلك أنّ هذه الأرض كانت معرضه لملاقاه النجاسه وشرب أى حيوان منه، فكان النضح واقعاً لهذا المعنى .

وقيل: يحتمل أن يكون المحذور عند السائل هو اختلاط الماء بالتراب، وصيروره الماء وحلاً، وكان النضح مانعاً عنه، فأمر الإمام عليه السلام بعلاج ذلك بهذا الطريق حتى لا يدخل التراب فيه.

لكنه بعيد غايته، بل هو أبعد الوجوه .

والأولى من الوجوه المذكوره أن يقال: _ كما عن «الوافى» (٢) _ إنّ لنا خبراً آخر مماثلاً له الذى يأتى تفصيله وهو من الأخبار المستدلّ بها، وهو صحيح على بن جعفر: فى حديث قال: «سألته عن الرجل يصيبه الماء فى ساقه أو مستنقع أيعتسل منه للجنابه ... إلى قوله: وهو يتخوّف أن يكون السباع قد شربت منه؟ فقال: إن كانت يده نظيفه، فليأخذ كفاً من الماء بيد واحده، فلينضحه خلفه وكفاً أمامه وكفاً عن يمينه وكفاً عن شماله، فإن خشى أن لا يكفيه غسّل رأسه ثلاث مرّات، ثم مسح جلد بيده فإن ذلك يجزيه» (٣) الحديث.

١- وسائل الشيعة: أبواب الماء القليل، الحديث ١٣.

٢- الوافى: كتاب الطهاره / ص ١٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب الأوّل من أبواب الماء المضاف، الحديث ١٠.

وقال في ذيله : والثالث: الخوف من ورود وارد عليه ممّا أفسده من كلب ونحوه من السباع، المقتضى لوسوسه قلبه، وريبه في طهارته، فأشار عليه السلام أولاً- بما يزيل عن قلبه الريب في نجاسته الموهومه ، بل توهم رجوع الغساله إليه بنضح بعضه على أطراف الساقيه والمستنقع، لتطيب بقيته، وليجوز أن تكون القطرات الوارده عليه، إنّما وردت من الأطراف المنضوحه دون البدن . انتهى موضع الحاجه من كلامه .

فظاهر كلامه رحمه الله أنه أراد بيان احتمالين:

الاحتمال الأول: وهو نضح الماء للأطراف حتى يوجب التطهير، كما أشار إليه بقوله : تطيب بقيته، أى الماء الراجع إليه، فيخرج الرجل عن الوسوسه، لأنه قد طهره بذلك، فكانت الكفّ كناية عن إلقاء الماء عليه كذلك، فهذا المعنى مطابق لاختيار الآملى قدس سره ، والتعجب منه أنه ذكر كلام «الوافى» بهذا الوجه .

ثم قال في ذيله، بعد استبعاده منهما هذا المعنى والوجه: أنه قدس سره لم يبين كيف يصير نضح بعض الماء على الجوانب الأربع، موجباً لتطيب بقيته ، مع أنّ نفسه الشريفه قد اختار هذا المعنى، حيث قد عرفت أنّ تضعيفه، فكأنّه لم يفهم من كلامه ما ذكرناه .

والاحتمال الآخر: الأحسن والأجود أن يكون ذلك العمل لإيجاد الشبهه في نفس المغتسل أو المتوضى، كما في حديث الوارد في التوضى، بأنّه لو كان قد رأى رجوع ماء في الجملة على الماء الواقع في الساقيه أو الوهده، كان من ذلك الماء المنضوح في الجوانب، لا نفس الماء المستعمل، حتى يوجب الإشكال ولو من حيث الكراهه، فحينئذ لا يكون قد لاحظ فيه نجاسه الأطراف، حتى يرد ما قلناه من عدم دلالة متن الحديث في بعض الأخبار، كالأخبار الوارده في الوضوء، أو الوارد في المقام على تنجيس الأطراف بالسباع وغيرها، هذا فضلاً عن جريان

قاعده الطهاره فى مثل هذه الموارد، وأنّ الأئمه عليهم السلام كانوا يشددون النكير على من كان قد ابتلى بالوسوسه، فكيف يصح اسناد عمل إليهم عليهم السلام توجب زياده الوسوسه فيهم.

كما يقال: إنّ اشتمال حديث على بن جعفر على هذه الفقره مع ذكر الغسل بأن يبلى جسده أولاً ثمّ: «فإن خشى أن لا يكفيه غَسَل رأسه ثلاث مرّات، ثمّ مسح جلده بيده» الحديث، لا يبعد أن يفهم منه أنّ المراد من الفقره المعهوده هو بلّ الجسد كما ذكره واحتمله الشيخ الأعظم قدس سره .

هذا ما خطر ببالنا، والعلم عند الله والرسول وأولى الأمر منهم عليهم السلام .

وكيف كان، فدلّاله الحديث على عدم جواز الغُسل مع الماء المستعمل فى الحدث الأكبر مخدوشه من جهات _ وإن كان بعضها ضعيفاً _ :

أولاً: من إمكان دعوى الإجمال، من حيث أنّ الجبهه المانعہ التي دعت السائل إلى السؤال هل هي كانت من جبهه كون الماء المستعمل بما أنّه مستعمل مانعاً، أو كان من جبهه كونه حاملاً للتراب وصيروره الماء فاسداً بعد تحوّله إلى الوحل _ كما فى «الروائع»؟ _ ونزيد فيه ثالثاً وهو كون المحذور عنده لعلّه نجاسه الأطراف الناشئه من رجوع ماء الوهده النجسه كما عليه الآملى قدس سره ؟

فإذا صار الأمر مردّداً بين هذه الاحتمالات، يصير مجملاً ولا يمكن الاعتماد عليه فى الفتوى .

هذا، وإن كان هذا لا يخلو عن بُعد كما ذكرنا .

وثانياً : إنّ تقرير الإمام عليه السلام لما توهمه السائل من المنع، لا يكون معلوماً هل هو كان باعتبار أنّ رجوع الماء المستعمل موجباً لحرمة الغسل والاعتسال به، كما هو المقصود أو كان باعتبار كراهه الإغتسال بمثل هذا الماء، فيكون مجملاً من هذه الجبهه كما ذكره الشيخ الأعظم قدس سره ، وإن استبعده صاحب «مصباح الهدى» وذهب إلى أنّ الحكم لعلّه لأجل العلاج ولرفع الكراهه، مع بُعد كون الكراهه

باعثه لسؤال السائل عن ذلك .

وثالثاً : يلزم التعييد بهذا الحديث الالتزام بما يخالف فتوى جميع الأصحاب، لأن دخول النضحات والرشحات في الماء الذى يستعمل للغسل، لا يوجب صيروره الماء متّصفاً بوصف الإستعمال المانع، فيما إذا كان أقلّ من ذلك، فضلاً عن مثل ماء الوهده الذى يكون كثيراً عادةً، فلا بدّ حينئذٍ من الحمل على الكراهه .

مضافاً إلى عدم اشتماله على كون الغسل للجنابه، إلا أن يكون هو المراد بواسطة الغلبه الموجوده فى الخارج، مع أنه لو كان غيره ممنوعاً ففيه يكون بطريق أولى.

فسقط الحديث عن الاستدلال .

ومنها : صحيح محمّد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام : «قال : سألته عن ماء الحّمّام؟ فقال : ادخله بإزار ولا تغتسل من ماء آخر إلا أن يكون فيهم (فيه) جنب، أو يكثر أهله فلا يُدرى فيهم جنب أم لا» (١).

وجه الاستدلال به، هو المنع عن الإغتسال بالماء الذى اغتسل به الجُنُب قطعاً أو احتمالاً، فليس وجه المنع إلا من جهه نجاسه الماء المستعمل فى رفع الحدث الأ-كبر، إن سئل غلبه النجاسه فى الجنب، وإلا لكان من جهه كونه مستعملاً فى رفع الحدث الأ-كبر، وهذا هو المطلوب .

وقد أشكل عليه بوجه :

أولاً : نُقل عن صاحب «المعالم» بأنّ الإستثناء عن النهى بقوله : «لا تغتسل من ماء آخر إلا أن يكون فيه جُنُب»، لا يوجب إلا نفي الحرمة، لا إثبات وجوب الاغتسال عن الماء الآخر إذا كان فيه الجُنُب، حتّى يثبت حرمة الإغتسال بذلك

الماء ، كما لا يخفى .

وفيه : وإن نوقش في كلامه بما لا- يخلو عن إشكالٍ، وهو كما عن صاحب «الحدائق» من أن مقتضى الإستثناء عن النفي هو الإثبات، وعن الإثبات هو النفي، كما هو كلام نجم الأئمة، فلازمه كون الإستثناء عن الحرمة يقتضى الوجوب، أى يجب الاغتسال بماءٍ آخر إذا كان فيه الجنب .

وجه الإشكال: مخالفته لمقتضى قواعد العرييه من أن الاستثناء لا- يوجب إلا- نفي حكم المستثنى منه، لا- إثبات حكم مضاداً للمستثنى، إلا- أن يُعلم من دليلٍ خارجٍ خصوصيّه حكمٍ معه، فمعنى الإستثناء هو أن الحرمة ليست ثابتة بعد ذلك، أى وجود الجنب فيه ، فحينئذٍ يكون حكم المستثنى من وجوب الاغتسال من ماءٍ آخر أو إباحته، غيرٌ مستفادٍ من ذلك لأحد الوجهين ، نعم يثبت أصل الجواز المطلق، فلا بدّ من تعيين انفصالة عن الإثبات بدليلٍ آخر يدلّ على ذلك .

إلا- أن الإشكال _ كما أشار إليه المحقق الهمداني _ هو عدم كون النهي في قوله : «لا- يغتسل من ماءٍ آخر»، نهياً تحريمياً وتنزيهياً، حتّى نحتاج إلى ما ذكره صاحب «المعالم» قدس سره ، بل الظاهر كون النهي إرشادياً، كما هو المتعارف عند العرف ومع هذا النهي نفي اللزوم، ويفيد أنه لا يلزم أن يغتسل بماءٍ آخر، إلا إذا كان في ماء الحَمَامِ جُنْباً أو يحتمل وجوده فيه، وذلك لوضوح أن الغسل من ماءٍ آخر لم يكن حراماً قطعاً، حتّى مع عدم وجود الجنب فيه، حتّى يكون الاستثناء دليلاً على عدم الحرمة .

فعلى هذا التقرير يوجب أن يكون المعنى، أنه إذا كان فيه الجنب يلزم الإغتسال من ماءٍ آخر، فيرجع حينئذٍ إلى ما ذكره المستدلّ، ويكون دليلاً على المنع كما لا يخفى .

وثانياً : ما هو المراد من الماء الذى كان قبل الإستثناء من النهى للاغتسال بماءٍ

آخر إذا كان فيه الجُنْب؟ فإن كان المراد ماء الخزان ، فهو مخالف لمتعارف سيره صدر الإسلام، لعدم كون الغسل فيها مرسوماً أصلاً.

فضلاً عن عدم معهوديته المنع للاغتسال فيه له أو لغيره من النّصّ، سواء كان بدن الجنب نجساً أم لا لكونه أزيد من الكثر بمراتب، فهو أوضح من أن يخفى.

فما حمله الحكيم قدس سره عليه لا يخلو عن إشكال، حتّى بالنسبة إلى الكراهه أيضاً .

وإن كان المراد هو الماء المجتمع من غسلات الحَيّام _ كما اختاره الخوئي في «التنقيح» _ فإنّ النهي يكون متوجّهاً إلى الاغتسال المتعارف، إلاّ إذا كان في الحَيّام جُنْب، أو يحتمل وجوده فيه، فيجوز حينئذٍ الإغتسال فيها ، ويدلّ الحديث بأنّ المتعارف في ذاك الزمان هو الاغتسال بذلك الماء، فنهاء الشارع عنه، إلاّ فيما استثني عنه .

ففيه: أنّه مخدوشٌ أوّلاً بالمنع كون المعمول هو الاغتسال بذلك الماء، وإن كان قد يتفق، كما يشهد لذلك إجمالاً سؤال بعض السائلين عن حكم هذا الماء، بأنّه هل هو طاهرٌ أم لا، مثل خير حمزه بن أحمد عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام: قال: «سألته أو سأله غيري عن الحَمَام. قال: ادخله بمئزر، غَضّ بصرك ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحَمَام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل فيه الجُنْب، وولد الزنا، والنّاصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم»(١).

بل ومن النهي الوارد عن الاغتسال فيه، الذي يفيد كونهم غير متوجّهين لذلك، وكانوا قد يغتسلون فيه مثل الأعراب.

وأما إثبات كونه متعارفاً لديهم _ كما استشهد بهذه الأخبار الخوئي في «التنقيح» _ لا يخلو من تأمل، لإمكان مساعده الأخبار مع الاتّفاق أيضاً دون

التعارف والاستمرار.

وأما الخبر الدالّ على المنع هو موثقه ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِيَّاكَ أَنْ تَغْتَسَلَ مِنْ غُسَالِهِ الْحَمَامِ، فِيهَا تَجْتَمِعُ غُسَالُهُ الْيَهُودِي» (١) الحديث، وأمثال ذلك .

وثانياً: أنّ الاستثناء عن ذلك النهي، وإثبات الجواز ولو بإثبات الإباحه، أى ولو برفع الكراهه عن الاغتسال بهذا الماء، فيما إذا كان فى الحمام جُنْباً أو يُحتمل وجوده، فى غاية السخافه، لوضوح أنّ هذا الماء يعتبر أقدر وأخسّ من ماء الحياض التى تعارف أخذ الماء منها والاعتسال به، فلانزمه احتمال النجاسه من جهه وقوع الرشحات فيه، ولكن مثل هذا الماء غير ممنوع لاتصاله بالمادّه، فكيف لم يجرز الاعتسال به مع أنّه قد أجاز الاعتسال بمثل هذا الماء القدر الذى تشمأّر منه النفوس؟!!

والعجب من المحقّق المذكور أنّه أتعب نفسه لإثبات ذلك.

بقى احتمال آخر وهو أنّه إذا كان المراد من الماء هو ماء الحياض الصغار الموجوده فى الحمامات السابقه، فإنّ المحقّق الهمدانى قدس سره أراد إثبات كون هذا هو المراد من متعلّق الحكم فى الاعتسال، فيما إذا كان فيه الجُنْب .

فهذا الاحتمال _ وإن كان بالنظر إلى كونه هو المعمول من الاعتسال به _ وإن كان وجيهاً غايه الوجهه ، إلا أنّ الإشكال ما يتبادر إلى الذهن أنّه كيف منع عن الاعتسال بعدما فرض وجود الجنب فيها؟ مع أنّه لم يكن دخول الرجال فيها للغسل متعارضاً لملاحظه صغر الحياض عادةً كما لا- يخفى ، فانحصرت طريقه الاستفادة فيها بأخذ الماء منه للغسل، فحينئذٍ لا يكون الماء مستعملاً لإزاله

الحدث حتى يكون ممنوعاً من استعماله ثانياً، مضافاً إلى كونه متصلاً بالمادّه، فلا يوجب انفعاله حينئذٍ، لا من حيث الخبثيه ولا الحديثيه، كما لا يخفى، فعلى هذا يعدّ وجه المنع _ ولو على نحو الكراهه _ غير معلوم، كما لا يخفى .

والذى ينبغى أن يقال: إنّ المراد من (ماء آخر) ليس ماءً خارجاً عن ماء الحمام، كما يفهم من كلام البعض، بل يحتمل أن يكون المقصود غير ماء الحياض الصغار الذى قد تجمع حوله الجنب أو الناس، لأنّ المرسوم فى الحمامات تعدّد حياض الصغار، فعليه يمكن أن يكون النهى هنا بالمعنى الذى ذكرنا: من توهم السائل لزوم الإغتسال بماء آخر غير الماء الذى يغتسل منه الجنب، حيث ينتضح منه إلى بدن غيره فيدخل الماء المستعمل فى الحدث _ بل فى الخبث أحياناً _ فى عنوان الماء المغتسل، ولذلك أرشده الإمام عليه السلام بأنّه لا يكون الغسل بالماء الآخر مرغوباً فيه، أن يكون النهى فيما إذا علم أن جنباً يغتسل منه.

أو يُحتمل، من جهة وجود الأضرار الكثيره فى الجنب بحسب النوع، يعنى إذا كان الوضع بهذه الكيفيه، كان الغسل عن ماء آخر واقع فى الحوض الصغير أحسن وأرجح، فحينئذٍ لا ينافى الرجحان وجود الجنب محتملاً فى الأفراد، فيكون ذكر ذلك قرينه على أنّ إتيان الغسل مع وجود الجنب ولو محتملاً، فهو أمر مقبول غير مستنكر عند العقلاء .

وثالثاً: بأنّه كيف جَمَعَ بين كون وجود الجنب معلوماً ومشكوكاً، على أنّه لو سلّمنا كون ممنوعيه الماء المستعمل فى الحدث إنّما كان فى معلومه أو مظنونه بالظنّ المعبر، لا- ما إذا كان مشكوكاً، وبرغم ذلك لا ترديد فى أنّ مقتضى الأصل هو عدم كونه مستعملاً فى رفع الحدث، فهذا أيضاً دليل آخر على عدم كون النهى للتحريم، وإلاّ لما جمع بينهما .

قلنا: قد عرفت صحّه هذا الجمع وحسنه من الطريق الذى استفدناه عند بيان

طريق الراجح في الماء القليل، بأن يغتسل من ماءٍ من غير شبهه في ذلك، فلا يكون حينئذٍ هذا الخبر من أدلّه المانعين، بمعنى التحريم وعدم الجواز.

هذا فضلاً عن أنه ليس فيه من الجنابه عينٌ ولا أثر، وكون حكم ماء المستعمل في مطلق الغسل _ ولو لغير الرفع _ كحكم ماء المستعمل في الرفع، في المنع عنه _ ولو بالنضح _ بعيد غايته.

فهذا الخبر مع صحّه سنده ساقطٌ عن الاستدلال، من جهه الدلاله، كما وافقنا في ذلك الشيخ الأعظم قدس سره والمحقق الهمداني، وغيرهما من أصحابنا رضوان الله عليهم أجمعين .

ومنها : صحيح محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام . «وَسَيِّئٌ لَكَ أَنْ تَبُولَ فِيهِ الدُّوَابَّ، وَتُلْغَ فِيهِ الْكِلَابَ، وَيَغْتَسِلَ فِيهِ الْجَنْبُ؟ قَالَ : إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كَرٍّ لَمْ يَنْجَسْهُ شَيْءٌ»^(١).

حيث يفيد مفهومه أنّ الماء الذي يغتسل فيه الجنب إن لم يكن بقدر كَرٍّ لا يجوز استعماله في غسل الجنابه وغيره .

هذا والخبر من حيث السند صحيح، وكذلك من حيث الدلاله الابتدائيه.

لكنّه مخدوش من جهتين :

الأولى: لأنّه وإن كان في دلالته على الجواز في الكَرٍّ ظاهر في أنّه ردٌّ على العامّه، حيث يعتقدون بأنّ الماء ينجس إذا استعمل في غسل الجنابه ولو كان كَرّاً، فأجاب عليه السلام : بأنّ الكَرٍّ لا ينفعل بوجه أصلاً .

إلاّ أنّه في دلالته على عدم الجواز في صورته عدم بلوغه كَرّاً، بالنسبه إلى ما يغتسل للجنابه مجملٌ، أوّلاً: بأنّه لا يُعلم بأنّ وجه المنع كان بلحاظ كونه

مستعملاً في رفع الحدث، حتى يكون دالاً للمطلوب، أو بلحاظ كون الماء المستعمل في الجنابه منفعلاً بنجاسه بدن الجنب ولو كان من غسّله قبل الإغتسال، وعلى أي حال يجتمع في مجتمع لم يبلغ كراً فيكون نجساً، وإن على احتمال، كان الاحتمال الثاني أولى خاصه إذا لاحظنا انضمام ذلك مع ولوغ الكلاب، حيث يفهم أنّ مورد السؤال كان من حيث النجاسه والطهاره، لا من حيث كونه مستعملاً في الحدث الأكبر .

الثانيه : يكون ذيله قرينه على كون مفروض سؤال السائل هو النجاسه والطهاره لا غيرها، ولذا أجابه عليه السلام : «بأن الماء إذا كان قدر كَرٍ لم ينجسه شيء» .

هذا مضافاً إلى إمكان كون المراد من فرض السؤال هو صورته جمع الأقسام الثلاثة، فيكون الواو للعطف والجمع، لا لبيان التفرع وكون كل واحد منهما مورداً للسؤال على حده، فحينئذ يكون عدم الجواز _ في الفرض المذكور _ لنجاسته قطعاً، كما لا يخفى .

ومنها : روايه حمزه بن أحمد (١) وقد سبق ذكره في ص ٣٧ فلا نعيد.

وجه الدلاله: بناءً على كون النهى عن الاغتسال من ماء غسله الحّمّام، كان لكل واحد من غسله الجنب والزنا والناصبى، فيدلّ كون النهى بلحاظ أنّه مستعمل في رفع الحدث الأكبر .

هذا، لكنّه مخدوش بما قد عرفت من ضعف سنده، وأنّه بقرينه اقترانه مع الناصبى، الذى حكم بنجاسته، يُفهم أنّه كان وجه السؤال بلحاظ نجاسته وطهارته، لا بما كُنّا بصدده .

مضافاً إلى أنّ ولد الزنا لم يكن نجساً، والقول بنجاسته ضعيف غايته، وإن

احتمله بعض فقهاءنا تمسكاً بمثل هذا الخبر .

منها: خبر ابن أبي يعفور عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غساله الحمام، فإنّ فيها غساله ولد الزناء، وهو لا يطهر إلى سبعة آباء» (١) الحديث .

إلا أنّ هذا الخبر يفيد خلاف ما قاله، وهو أدلّ على عدم صحّحه قوله، لوضوح أنّه كان كناية عند العرف من عدم طهاره مولده، وتأثير ذلك فيه .

فحينئذٍ انضمام ذلك يوجب كون المقصود هو غير النجاسه والطهاره، خلافاً لانضمام الناصبي، فلا بأس أن يكون النهي عن الاغتسال محمولاً على الجامع بين الحرمة والكراهه، نظير ما يقال في قوله عليه السلام: «اغتسل للجمعه والجنابه» من استعمال الأمر في مطلق الرجحان والطلب، حتّى يكون في الجمعه منضمّاً مع جواز الترك نديباً، وفي الجنابه مع المنع من الترك وجوبياً، وكذلك يقال هاهنا: بأنّ النهي استعمال في مطلق رجحان الترك، ففي مثل الماء المستعمل من الناصبي، يكون مع فصله هو المنع من الفعل، فيكون حراماً، وفي مثل غساله ولد الزنا وغساله الجنابه يفيد مع فصله _ وهو جواز الفعل _ الكراهه، أو يكون في غساله الجنابه مجملاً بين الاحتمالين وفي كلّ الأحوال يسقط عن الاستدلال .

مضافاً إلى إمكان أن يكون بلحاظ اجتماع هذه المياه التي كانت بعضها نجساً، فيكفي في نجاسه الباقي إذا لم يكن كُزّاً ومتّصلاً بالكُزّ، وإلاّ يكون محمولاً على الكراهه قطعاً، لأنّه لو قيل بالحرمة حتّى فيهما، يوجب كونه مخالفاً للإجماع، كما لا يخفى .

هذه جملة الأخبار التي استدللّ بها المانعون، وقد عرفت بأنّ أتمّها في الدلاله

هو معتبره عبدالله بن سنان، مع وجود الإشكال في دلالة في الجملة ، وأمّا بقيه الأخبار فلا- تتم دلالتها على النهي التحريمي، فضلاً عن ضعف سند بعضها.

فأصبحت النتيجة فعلاً- هو الحكم بالمنع احتياطاً، حتّى نلاحظ الأخبار الواردة في الجواز، وكيفيه معارضتها مع تلك الأخبار المانعه .

فنقول : استدلل المجوّزون بعدّه أخبار تدلّ على جواز الإغتسال بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر .

فمنها : صحيح محمّد بن مسلم: قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الحّمّام يغتسل فيه الجنب وغيره اغتسل من مائه ؟ قال : نعم ، لا بأس أن يغتسل منه الجنب، ولقد اغتسلت فيه ثم جئت فغسلت رجلى وما غسلتهما إلّا ممّا لزق بهما من التراب»(١) .

وجه الدلالة ظاهر، إذ يجوز الغسل من ماء الذي اغتسل منه الجنب، ولذلك جعل الحكيم قدس سره في «المستمسك» هذا الخبر ممّا يعارض الخبر الذي رواه محمّد بن مسلم الدالّ على المنع، وعرفت توضيحه قبل ذلك .

مضافاً إلى وجود الدليل على الجواز، بل وإطلاقات الأوّليه من مطهّريه الماء حتّى عن الحدث الأكبر، ولو بعد استعماله في غسل الجنابه، كما هو واضح لا خفاء فيه .

لكنّه مخدوشٌ بعدم ارتباطه لما نحن بصدده من وجهين :

أوّلاً : من إمكان أن يكون وجه سؤال السائل، عن حكم ماء الغسل باعتبار حال نجاسته وطهارته، بأنّه هل يتنجّس الماء بذلك _ لإمكان نجاسته بدن الجنب ولو باعتبار حال قبل الاشتغال بالغسل _ أم لا؟ فأجاب عليه السلام بأنّه طاهر، لا يوجب

ذلك نجاسته.

كما قد يؤيد هذا الاحتمال ملاحظه مضمرة أبي الحسن الهاشمي: قال: «سئل عن الرجال يقومون على الحوض في الحمام، لا أعرف اليهودى من النصرانى، ولا الجنب من غير الجنب؟

قال: تغتسل منه، ولا تغتسل من ماءٍ آخر فإنه طهور»(١).

حيث أنه يفهم من كفيته سؤال السائل وجواب الإمام، أن جهه السؤال كانت من حيث النجاسه والطهاره.

فعلى هذا التقدير لا- يكون الخبر مرتبطاً بالماء المستعمل فى رفع الحدث الأكبر، حتى يكون حكم الإمام عليه السلام بالجواز بذلك الاعتبار .

وثانياً: من إمكان أن يُقال بأن الماء الذى يسأل عنه، إمّا هو الماء فى الخزانة، كما يساعده بلحاظ كلمه (فى) من جهه القواعد النحويه، بقوله: «يغتسل فيه الجنب»، وهكذا قول الإمام عليه السلام: «ولقد اغتسلت فيه» فحينئذ يكون الحكم بالجواز مطابقاً للقواعد فى الماء الكثير حتى بالنسبه إلى كونه مستعملاً فى الحدث الأكبر، لعدم وجود قائل بالمنع فيه، غايته الكراهه، وهو بعيد جداً، لعروض العسر والمشقه لمن أراد أن لا يرتكب الكراهه فى ذلك، كما لا يخفى .

أو يكون المراد ماء الحياض الصغار، بأن يكون الجنب بالقرب منه، ويأخذ الماء منه للغسل، فالحكم بالجواز أيضاً غير مرتبط بما نحن بصددده، لعدم كون ماءه مستعملاً فى رفع الحدث حتى يوجب توهم ممنوعيه .

فاحتمال كون المراد من السؤال، هو الاغتسال عن غسله الجنب _ كما يظهر ذلك من الحكيم قدس سره _ بعيد غايته، فلا يكون هذا الحديث معارضاً لتلك الأدله، كما

لايتمكّن الأصل والاطلاقات من المعارضه مع تلك الأدله، لكونها دليلاً اجتهادياً ودليلاً خاصاً ومقيداً للإطلاقات، وهو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

ومنها: صحيح عليّ بن جعفر عن أخيه أبي الحسن الأوّل.

قال: «سألته عن الرجل يصيبه الماء في ساقيه أو مستنقع، أيغتسل منه للجنابه، أو يتوضأ للصلاه، إذا كان لا يجد غيره، والماء لا يبلغ صاعاً للجنابه ولا مدّاً للوضوء، وهو متفرّق كيف يصنع، وهو يتخوّف أن يكون السباع قد شربت منه؟ فقال: إن كانت يده نظيفه فليأخذ كفاً من الماء بيده واحده، فلينضح خلفه، وكفاً أمامه، وكفاً عن يمينه، وكفاً عن شماله، فإن خشى أن لا يكفيه غسل رأسه ثلاث مرّات، ثم مسح جلده بيده، فإن ذلك يُجزّيه، وإن كان الوضوء، غسل وجهه، ومسح يده على ذراعيه ورأسه ورجليه، وإن كان الماء متفرّقاً فقدّر أن يجمعه، وإلاّ اغتسل من هذا ومن هذا، وإن كان في مكان واحد وهو قليل لا يكفيه لغسله، فلا عليه أن يغتسل ويرجع الماء فيه فإن ذلك يجزيه» (١).

وقد استدللّ به لجواز الاغتسال بالماء الراجع إلى الساقيه والمستنقع، مع كونه مستعملاً في رفع الحدث الأكبر.

والخبر من جهه السند يعدّ صحيحاً ومنقولاً بطرق متعدّده معتبره، فبذلك نرفع اليد عن تلك الأخبار المانع، مع ما عرفت من كثره ورود الإشكال فيها، والتوجيهات البعيده، وهذا أصحّ وأتمّ خبر يدلّ على ذلك سنداً ودلاله، كما لا يخفى .

والتحقيق في ذلك موقوف على تقديم بيان فقه الحديث، ونستمدّ من الله عزّ وجلّ الهدايه إلى ما هو الحقّ المصاب، اللائق لأولى الأبواب، فنقول: إنّ السائل قد كان يقصد من السؤال _ بحسب ظاهر الخبر _ جهات شتى؛ تارة: من

حيث حكم ماء الساقية والمستنقع للغسل والوضوء، عند عدم وجدان ماء آخر .

وأخرى : من حكم مستحبات الغسل والوضوء عند عدم كفايه الماء الذي لم يبلغ الصاع والمد .

وثالثه : من جهه تفرّق الماء، وعدم كونه في مكان واحد .

ورابعه: من جهه خوف نجاسه الماء، بواسطه احتمال ورود السباع فيه لشرب الماء، وتنجيسه من جهه كونها نجسه العين، أو من جهه البول وغيره .

وأما جواب الإمام عليه السلام فبعد التأمل فيه يرجع إلى كلّ ما في سؤال السائل مع زيادات .

والجواب مشتمل على بيان خمسة أحكام :

الأول : بيان رفع توهم النجاسه بواسطه النضح على الجوانب الأربع على احتمال كما عرفت تفصيل تلك الفقره في خبر عبدالله بن مسكان ، أمّا للمنع عن انحدار الماء إلى الساقية، أو من جهه إيجاد الشبهه من كون الماء الراجع لعلّه المنضوح لا المغسول به .

الثاني : بيان حكم قلّه الماء عن مقدار يكفى للعمل بالمستحبات من كفايه غسل رأسه ثلاث مرّات، ثم مسح جلده بيده، أو كان المراد من غسل رأسه ثلاث مرّات لزياده الماء حتّى يساعده لإيصال الماء إلى بقيه الأعضاء ولو بالمسح بيده على جلده، وهذا هو الأقوى، ومنه يفهم ضمناً تجويز الغسل من ذلك الماء الراكد في الساقية والمستنقع .

الثالث : يظهر منه حكم جواز الوضوء أيضاً، ومن إمكان تحصيله منه ولو بالمسح على ذراعيه، في صورته قلّه الماء، فلا يتوجّه إلى التيمّم .

الرابع : حكم تفرّق الماء، بأنّه إن قدر من الجمع بين موارد في مجتمعه في مكان واحد حتّى يغتسل في موضع واحد، وإلا يجوز له الغسل، بأن يجعل مقداراً منه من ماء والآخر من ماء آخر، إلى أن يتمّ الغسل، ومعلوم أنّه لا يضّر الانفصال في

عمل الغسل في صحته .

الخامس : وهو المقصود فيما نحن فيه، وهو بيان حكم الماء إذا كان قليلاً لا يكفيه لغسله على النحو المذكور في القسم الثاني، فحكّم أنّه يجوز عليه أن يغتسل من الماء القليل، ويرجع الماء من الماء الموجود في الساقية، ثم يأخذه ثانياً إلى أن يتمّ الغسل بذلك، فلازمه جواز الاغتسال بالماء المستعمل في رفع الحدث، وهو المطلوب .

ولقد أورد عليه:

تارة : أنّه وإن كان ظهوره في تجويز ذلك ، إلاّ أنّه كان في حال الضرورة والاضطرار، لما قد فرض فيه عدم كفايه الماء للغسل بنحو المتعارف لا ولو بنحو التدهين ، فما توهمه بعض من وجود المناقضة بين فرضه بعدم الكفايه للغسل وبين حكمه بالغسل، ولو بالرجوع ، لا يخلو عن تسامح .

فلا- يستفاد منه جواز ذلك، حتّى مع الاختيار ووجود الماء خارجاً، كما هو المقصود، لإمكان أن يكون ذلك من قبيل ما هو المعروف بين الفقهاء من أنّ «الضرورات تبيح المحظورات»، كما لا يخفى .

لكنّه مندفع، بأنّه إن كان المورد من موارد الضرورة، فلمّ لم يحكم بصوره التدهين الذي كان مصرفه للماء أقلّ ممّا ذكره بمراتب، فيفهم أنّه ليس في مقام بيان حال الضرورة، فلو أمكن إثبات دلالة الحديث على ما ادّعاه المستدلّ، يكون دليلاً على الجواز في حال الاختيار أيضاً .

وأخرى: بأنّه خارج عن محلّ النزاع، لأنّه إنّما فرض ممزوجة الماء الوارد الذي استعمل في الغسل مع الماء الراكد في الساقية، خصوصاً إذا كان الراجع قليلاً- موجباً للاستهلاك في الماء الثابت، فلا يعدّ ذلك الماء ماءً مستعملاً في رفع الحدث، حتّى لا يجوز استعماله ثانياً في الغسل، فعليه يكون حكم هذا الماء

الراجع، حُكِمَ الماء المنضوح حين الغسل في الإناء، حيثُ قد جاء في الحديث صريحاً بنفى البأس عنه، كما ترى ذلك في صحيح الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل الجُنْبُ فينضح من الماء في الإناء؟ فقال: لا بأس، ما جُعِلَ عليكم في الدين من حرج» (١).

وصحيح شهاب ابن عبد ربّه عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه قال: «في الجُنْبِ يغتسل فيقطر الماء عن جسده في الإناء، فينضح الماء من الأرض، فيصير في الإناء، أنه لا بأس بهذا كلّ» (٢).

بل قد يمكن أن يكون استدلال الإمام بآية الحرج في الماء المنضوح إشعاراً بأن وقوع هذا المقدار من المستعمل في الماء الباقي، لا يوجب الإشكال، فيكون ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنه من الواضح أنّ مراقبه عدم وقوع المنضوح في الماء ليس إلّا من قبيل العسر والحرج الشديدين، حتّى يصدق الضروره والاضطرار في تركه، فيفهم منه أنّ المراد من الحرج هو الحرج العرفي، وهذا المعنى موجود فيما نحن فيه بالنسبه إلى رجوع الماء إلى الساقية، لإدامه تحصيل الغسل، كما لا يخفى.

فعلى هذا لا يمكن استفاده جواز الغُسل بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر مطلقاً، حتّى فيما لو لم يختلط مع ماءٍ آخر غير مستعملٍ في رفعه، عن مثل هذا الحديث، كما هو المقصود لمن ذهب إلى الجواز.

وثالثه: على فرض تسليم دلالته على الجواز، نقول: مورد الحديث إنّما كان فيما إذا استعمل الماء المستعمل في غُسل بعض الأعضاء لبعضٍ آخر، قبل تماميته

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، الماء المضاف، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦، الماء المضاف، الحديث ٩.

الغسل، كما لا يبعد قبوله من حيث الاعتبار أيضاً، لأن مقتضى الجمود على عنوان المستعمل في رفع الحدث، هو أن يكون الماء مجتمعاً عن تمام الغسل في محل واحد من إناءٍ وغيره، فأراد الآخر _ أو نفسه _ الاغتسال من الماء، فيشملة أدله المنع، مثل خبر عبد الله بن سنان، كما هو الظاهر من قوله عليه السلام: «من بما يغتسل به الجنب» المندرج في خبر المنع، فلا يشمل ما لو كان مستعملاً في غسل بعض الأجزاء.

ويؤيد ذلك، ما لو فرض استعماله في غسل بعض الأعضاء في الأثناء بتيه مجرد الغسل، فلا يكون استعمال مثل هذا الماء للوضوء أو الغسل ممنوعاً، لعدم صدق كونه مستعملاً في رفع الحدث، وكذلك في المقام، فعلى هذا يظهر أنه لا معارضة بين حديث الجواز وحديث المنع، حتى يرفع اليد عن أحدهما بواسطة بعض المرجحات الدلالية، إلا أن يُدعى دلالة كل واحد منهما على الإطلاق في البعض والكل منعاً وجوازاً، لكنه مشكل جداً.

فأصبحت النتيجة أن أدله المنع باقية على حالها، لغايه ما نذكر بقيه أدله الجواز، فلا بد التأمل في دلالة ما يذكر بعد ذلك، إن شاء الله تعالى .

وعلى ما ذكرنا من قبول أحد الإشكاليين الأخيرين بل كليهما، كان أولى من بعض ما ذكر من الجمع بينه وبين دليل المنع؛ تارة: بحمل حديث الجواز على المغتسل نفسه، إذا أراد اغتساله ثانياً فيجوز، بخلاف غيره فلا يجوز لدليل المنع، والوجه في أهونيته أنه من الواضح عدم إحراز خصوصيته فارقه موجه للحكم بذلك إلزاماً، مع صدق العنوانين في كليهما .

وأخرى: بحمل خبر الجواز على من لم يقصد الاغتسال حين الغسل أولاً بذلك الماء، أو حملة على الكراهه، لما قد عرفت عدم وجود ما يوجب الحمل على أحد هذين الوجهين، مع التمكن إلى ما لا يلزم الحمل على خلاف الظاهر،

كما لا يخفى ، فتأمل .

فقد ظهر من مطاوى كلماتنا، وجه القائلين بالتفصيل بين حالتى الضروره من الجواز، والاختيار من المنع، كما هو الظاهر من الصّدوق فى «الفقيه»، والشيخ الطوسى فى مقام التعرّض للجمع بين الأخبار لا الفتوى، لأنهما لاحظا واعتمدا على ظاهر مثل هذا الحديث بعد جمعه مع الأخبار المانعه التفصيل الذى مرّ ذكره، ولكن قد عرفت عدم المعارضه بينهما حتّى يحتاج إلى مثل هذا الجمع .

ومنها : ما نقله المحقق الهمدانى فى «المصباح» (١) عن «الأمالى» للشيخ الطوسى ، عن ميمونه: قالت : «اجتنبْتُ فاغتسلت من جفنهِ وفضلت فيها فضله، فجاء رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم فاغتسل منها رسول الله. قلت : يارسول الله إنّها فضله منى (أو قالت : اغتسلت)؟! فقال صلى الله عليه و آله : ليس للماء جنباه» .

وتمسك قدس سره _ مع التفاته بكون ظاهر فى الفضله، حيث يفهم أنه لم تكن قد اغتسلت فى الجفنه، بل كانت قد أخذتها للاستعمال فى الغسل _ واستدل به بلسان التعليل، حيث يُشعر بأنّ الماء لا يتأثر بذلك.

هذا، ولكنه لا يخلو عن مناقشه، أوّلاً: من جهه سنده، حيث يعدّ الخبر مرسلًا، وثانياً: أنّ قوله : «اغتسلت من جفنه» حيث أتت بكلمه (من) لا الظاهر فى أنّ الاغتسال كان خارجاً من الجفنه لا فيها، خلافاً لما هو الموجود فى خبر ابن عبّاس المتقدّم ذكره.

مضافاً إلى ما ذكرنا فى الجفنه، من عدم استبعاد كونها بقدر الكرّ، فحينئذٍ يكون التعليل وارداً مورد كون الغسل فى خارجه، فكأنّه صلى الله عليه و آله أراد إفهامها بأنّ الماء لم يتأثر بذلك حال كونه كرّاً، فلا ينافى تأثيره بالدخول فيه إذا لم يكن كرّاً، فدلالتها

على الجواز مشكل جداً .

ومنها : صحيح محمّد بن على جعفر عن أبي الحسن الرضا عليه السلام .

فى حديث، قال : «من اغتسل من الماء الذى قد اغتسل فيه، فأصابه الجذام فلا يلومنّ إلا نفسه . فقلت لأبى الحسن عليه السلام : إن أهل المدينة يقولون إنّ فيه شفاء من العين . فقال : كذبوا، يغتسل فيه الجنب من الحرام، والزانى، والتّياصب الذى هو شرّهما» (١) الحديث .

وهو بظاهره _ وإن كان يدلّ ولو بالإشعار _ على جواز الاغتسال بما يغتسل فيه الجنب، وإلا _ لما كان الغسل صحيحاً، حتّى يترتب عليه الأثر من إصابه الجذام ، إلا أنّه يمكن المناقشه فيه بأنّه لا يبعد أن يكون المقصود مذمّه الغسل فى ماء الخزانة الذى يغتسل فيه جميع الأفراد، فىكون وجه حكمه من حيث بيان حفظ الصحّة، أى لا يصلح الغسل بمثل هذه المياه، لإمكان عروض بعض العوارض، كما قد منع الأطباء فى زماننا هذا عن استعمال مثل هذا الماء، ولو كان من جهه كونه مرجوحاً، فعليه لا يكون الخبر دخليلاً فى ما نحن بصددّه، من عدم المنع عن استعمال الماء المستعمل فى الحدث، فى الغسل .

هذه جملة الأخبار التى استدلتّ بها، أو يمكن الاستدلال بها للمسأله، وعرفت عدم تماميته شىء منها للدلاله على الجواز، حتّى يتعارض مع الأخبار المانع، فىكون الحكم بالمنع موافقاً للاحتياط .

نعم إثبات المنع عن الماء المستعمل فى الغسل غير الراجع من الواجب بالعرّض والمنذور مشكلاً جداً، لقصور الأدلّه عن شموله .

فيلحق بذلك قسم خامس، وهو: أنّه هل يجوز استعمال ماء المستعمل فى

الحدث الأكبر، في الوضوءات المندوبه غير الرفع، وفي الأغسال الأخر من المندوبات، أو الواجب بالعرض _ منهما كالمنذور والمحلوف عليه _ أم لا ؟

والظاهر _ كما عرفت منّا سابقاً في بحث الماء المستعمل في الحدث الأصغر والإستنجاء _ أنّ الأدلّه المتكفّله لبيان حكم الوضوء والغسل الندي، محموله على ما هو المتعارف في الوضوء والغسل الرافعين من الشرائط والموانع، إلا ما خرج بالدليل، ولذلك ترى بأنّ نواقض الوضوء، والغسل الرفع تكون نواقضاً لسائر الوضوءات والأغسال، فإذا منعنا تحصيل الوضوء والغسل من مثل هذه المياه، فلا يبعد الحكم بالمنع في مثل تلك الوضوءات والأغسال .

مضافاً إلى اشتمال بعض الأدلّه على ما يفهم منه التعميم، نظير ما كان في خبر محمّد بن علي بن جعفر عنه عليه السلام : «مَنْ اغْتَسَلَ مِنَ الْمَاءِ الَّذِي قَدْ اغْتَسَلَ فِيهِ فَأَصَابَهُ الْجَذَامُ...» (١) الحديث .

وصحيح محمّد بن مسلم: في حديث: «ولا تغتسل من ماء آخر» (٢).

فليس فيه عنوان غُسل الجنابه .

مضافاً إلى إمكان التعميم في لفظ (التوضّي) وأشباهه الموجوده في خبر عبدالله بن سنان (٣) لتلك الوضوءات والأغسال كما لا يخفى.

كما لا فرق في المستعمل في الحدث الأكبر بين أقسامه من الحيض والنفاس والاستحاضه من باب تنقيح المناط عن خصوصيه الجنابه، ولفظ (أشباهه) على احتمال في خبر ابن سنان ، مضافاً إلى عدم وجود القول بالتفصيل ، فافهم .

فالأحوط عدم جواز التوضّي والاغتسال بجميع أقسامها بالماء المستعمل في

١- وسائل الشيعه: الباب ٢، الماء المضاف، الحديث ١١٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥، الماء المضاف، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٣، الماء المضاف، الحديث ١٣.

رفع الحدث الأكبر مطلقاً.

وينبغي التنبيه على أمور:

تنبيهات استعمال الماء المستعمل في الغسل

الأول: أنه على القول بعدم جواز الاستفادة عن الماء المستعمل في غسل الجنابه التام، فهل يكون المستعمل في الغسل الفاسد كالمستعمل في الصحيح التام أم لا؟ وجهان: من صدق اغتسال الجنب منه فلا يجوز.

ومن أن العبره هو رفع الحدث بذلك، كما هو المستظهر عن كلمات الأصحاب، حيث جعلوا العنوان في كلامهم هو المستعمل في رفع الحدث، بل يمكن دعوى ظهور خبر عبدالله بن سنان بقوله: «أو يغتسل به الجنب» في الغسل الصحيح دون الفاسد.» وهذا هو الأقوى، وإن توقف الشيخ الأنصاري قدس سره في طهارته، حيث لم يختار أحد الوجهين بعد نقلهما الظاهر منه في التوقف.

الثاني: هل يعتبر في صدق المستعمل، هو الانفصال عن البدن، مع تمامية الغسل، أو يكفي فيه تمامية الغسل ولو لم يكن الماء منفصلاً عن بدن المغتسل؟

والظاهر أن الانفصال عن البدن وعدمه لا خصوصيته فيه في حكم المسألة، إذ ربما يمكن أن يكون الماء غير منفصل عن بدنه، وبرغم ذلك لا يجوز الاغتسال منه، لصدق عنوان كونه مستعملاً في رفع الحدث، وهو كما لو ارتمس في الماء الذي كان قليلاً عن مقدار الكثر بيسير، ونوى الغسل خارج الماء، وغمس جسده فيه، فحينئذ بالرمس قبل الخروج يصدق على ذلك الماء أنه مستعمل، فلا يجوز للآخر أن ينوى الغسل واستعمال هذا الماء، كما لا يجوز لنفس المغتسل أن ينوى غسلًا واجبًا آخر تحت الماء الذي ارتمس فيه في غسله السابق.

إلا أن يُشكل صدق الاستعمال بمثل هذا المقدار من الماء _ الذي كان قليلاً عن الكثر بقليل _ لكنه لا يخلو عن تأمل.

كما لا- يكون مطلق الانفصال موجباً للمنع، كما لو فرض أنه استعمال الماء في بعض الأعضاء مع التيه غسلًا، فمع ذلك أراد تغسيل بقيه الأعضاء من هذا الماء متصلاً ببدنه أو منفصلاً عنه بأن أراد استعماله ثانياً للباقي .

فالظاهر من المبنى الذى اخترناه واستظهرناه، من كون الملاك صدق كون الماء مستعملاً فى رفع الحدث، وذلك لا يصدق إلا بعد الإتمام ، فلا يجوز.

مضافاً إلى أن العرف يرى مجموع هذا الاستعمال _ من أول الغسل إلى آخره _ استعمالاً واحداً، كما ذكره الشيخ الأعظم _ ونعم ما ذكره _ فلا يصدق لما يأخذه ثانياً ويستعمله، أنه استعمال آخر حتى يكون ممنوعاً، فيجوز الغسل به، سواء كان لنفس المغتسل أو لغيره .

فعلى هذا يظهر أن الغسل بالماء المستعمل فى غسل بعض الأعضاء _ مع قصد الغسل _ قبل تمامه لا يوجب المنع عن استعماله ثانياً لنفس المغتسل، لعدم صدق كونه مستعملاً فى الغسل إلا بعد تمام الغسل، كما قد استظهرنا احتمال ذلك من صحيح على بن جعفر (١)، فمجرد الانفصال دون صدق تمامية الغسل لا يضرب بجواز الاستعمال ، بل قد عرفت أيضاً ظهور خبر ابن سنان على الغسل الراجع للحدث الحاصل بالإتمام، لا خصوص غسل بعض الأعضاء ، فلازم ما ذكرنا هو جواز الغسل من الماء المستعمل فى غسل الجنابه، إذا وقع فى أثناء الحدث الموجب لبطلانه، لأن ما استعماله لم يكن رافعاً حتى يمنع عن الاغتسال به ، خلافاً للسيد الاصفهاني قدس سره حيث حكم بالمنع من وجهين : أولاً : لصدق كونه مستعملاً فى غسل الجنابه، إذا استعماله بذلك القصد، ولو لم يتم .

وثانياً : من جهة أن الألفاظ الشرعيه _ منها الغسل _ موضوعه للأعم من

الصحيح، ولا تختصّ بالصحيح حتّى لا يصدق الغُسل هنا إذا فرض فساده ، انتهى كلامه (١).

نعم ، غاية الإشكال _ على ما اخترناه _ هو أن يقال: إنّ الماء إذا انفصل عن أعضاء الجنب حين الغُسل، وقع في أمكنه متعدّده، ففي كلّ واحد من الماء المصوب منفرداً لا يصدق أنّه مستعملٌ، لكونه مستعملًا في بعض الأعضاء ، وأمّا في الماء المتجمع أخيراً في مكان واحد الذي تمّ به الغُسل هل ينطبق العنوان _ وهو المستعملية على خصوص الماء الأخير فقط _ لأنّه يصدق عليه ذلك دون غيره، أو ينطبق العنوان على جميع أجزاء المياه الواقعة في الأمكنه المتعدّده ، أو لا ينطبق على أيّ واحدٍ منها العنوان أصلاً، لأنّ كلّ واحد إذا لوحظ مستقلاً كان مستعملًا في الجزء من الغسل لا الكلّ ؟

وجوه أقواها هو الثاني.

إلا أنّه يستبعده أنّه كيف يتعلّق عليه العنوان بعد فصل زمان حتّى يتمّ الغسل ؟

وبعبارة أخرى: كان الاستعمال منه جائزاً إلى أن يتمّ الغسل، وحينذاك يصير ممنوعاً، فلازمه صيروره الماء بعد الانفصال ذا حكمين، وهو الجواز قبل التماميه، والمنع بعد التماميه، وهذا بعيد جداً .

اللهمّ إلا- أن يقال : إنّه كان ممنوع واقعاً، إذا كان في الواقع ينضمّ إليه بقيه الغُسل ، وهو لا- يعلم، فبعد الإتمام ينكشف المنع للجميع من أوّل الأمر، وإلا فلا ، وهو لا يخلو عن وجه، فعليه يلزم المنع من استعمال الماء المستعمل في بعض الأعضاء من جهه احتمال الانضمام .

نعم ، لو تجرّى واغتسل ولم يتمّ الغسل لا يبعد الصحه، لولا الإشكال من جهه

قصد القربه .

فظهر من جميع ما ذكرنا، الجواب عن الوجهين المذكورين فى كلام السيد قدس سره ، لأننا لا نسلّم صدق عنوان الغسل بالماء المستعمل فى غسل بعض الأعضاء، إذا لم ينضمّ إليه بقيه الأعضاء .

نعم ، يصدق ذلك بعد الانضمام، كما ظهر أيضاً أنّ ذلك الاستظهار من خبر على بن جعفر، وخبر ابن سنان، أجنبى عن باب وضع الألفاظ الشرعيه الموضوعه للأعمّ أو للأخصّ _ وهو الصحيح مثلاً _ ، لأنّه استظهار من لسان الدليل، لا من جهه صدق عنوان الغسل، حتّى يقال إنّ موضوع للأعمّ من الصحيح.

فتأمل فيما ذكرناه، فإنّه دقيق، وبالتأمل فيه حقيق .

والحاصل : أنّ الماء المستعمل فى غسل بعض الأعضاء يكون له صور متفاوتة ، لأنّه يكون تارةً: غير منفصل عن بدن المغتسل وكان ينوى سحبه إلى سائر الأعضاء، فلا إشكال فى جوازه، وعدم صدق ماء المستعمل الممنوع عليه، وإلاّ لزم القول بوجوب استعمال ماء جديد لكلّ عضو من الأعضاء، وهذا مخالف للأدله والفتاوى، وهو واضح لا ستره فيه .

وأخرى: ما يكون مستعملاً فى البعض _ مثل الرقبه والرأس _ ثم انفصل الماء بعد الغسل، ولكن لم يوفّق الغاسل بإتمام غسله لعروض مبطل له، فهو قد عرفت أنّه لا يبعد القول بجواز الاغتسال به لنفس المغتسل ولغيره، لعدم صدق العنوان عليه عندنا، وإن كان قد منعه السيد الاصفهاني قدس سره فى «الروائع الفقيهيه»، وتوقّف الشيخ الأعظم فى طهارته .

وثالثه: نفس الفرض السابق لكنّه تمكّن من إتمام غسله بعد ذلك، فتارةً نلاحظ حاله قبل الإتمام، وأخرى بعده.

أمّا على الأوّل، فصدق العنوان عليه معلّق على الشرط المتأخّر، فلو قيل

بالمُنع، لا- يكون إلا- من جهة احتمال تحقّق شرطه، كما هو الظاهر عند العرف، فكأنّه لم يحرز عدم كونه مستعملًا إلاّ بإجراء الأصل، وجريانه هنا لا يخلو عن إشكال، لأنّ المفروض وجود هيئه اتّصاليه الموجب لاستصحاب البقاء . نعم ، يجرى أصاله عدم الانضمام، فيما إذا حصل فتورٌ بين غسل الأعضاء، وشكّ في إتيان بعض آخر بعده، فيحكم الأصل بعدمه من جهة إمكان وقوع الحدث في الأثناء واختلال الاتّصال المعبر .

وكيف كان، فلو قلنا بالجواز واغتسل، ثمّ كشف انضمام بعضه مع بعض، فلا بدّ من إعادته ، كما أنّهُ إذا قلنا بالمنع وتجري، وأتى به، ثمّ انكشف عدم الانضمام، فيجوز الاكتفاء به، لو لم يكن الإشكال وارداً من جهة عدم تمشّي قصد القربه مع علمه بالمنع .

ولا فرق في هذه الصوره منعاً وجوازاً للمغتسل نفسه وغيره، كما لا فرق في نفس المغتسل، بين أن يصرفه في بقيّه هذا الغسل أو لغسلٍ آخر، لاشتراك الملاك في الجميع كما لا يخفى .

كما لا فرق بين القول بطهاره كلّ عضو بغسله أو بطهارته بعد تمام الغسل كما في الوضوء .

نعم ، المنع في الأوّل أوضح .

وأما حكم الثانی وهو كونه بعد إتمام الغسل، فلا- إشكال في ممنوعيته حينئذٍ للمغتسل وغيره، لأنّه القدر المتيقّن من ماء المستعمل، سواء كان ماء مجموع الغسل أو ماء بعض أعضائه الذي كان غسّله رافعاً للحدث، كما هو واضح .

ولا فرق فيما ذكرنا من الوجوه والصور، بين كون المستعمل استعمله في الغسل الترتيبي أو الارتماسي، إذا كان في الماء القليل .

*** تنبيهات استعمال الماء المستعمل في الغسل

تذنيبٌ وتفريغٌ: اعلم أنّ الجنين إذا ارتمسا في الماء القليل بقصد الغسل دفعه واحده، يرتفع حدثهما، وكان غُسله صحيحاً، لعدم صدق ماء المستعمل في حال الغسل عليهما، ولا يعلم التقدّم والتأخر، بل قد يعلم تقارنهما .

وأما لو علم تقدّم أحدهما على الآخر واشتبه، فهو أيضاً يعدّ صحيحاً من كليهما، لأنّ الأصل الجارى في كلّ واحد منهما يحكم بصحّته من جهة عدم تأخره عن الآخر، ولولاه لكان معارضاً بالأصل في الطرف الآخر، لأنّ متعلّق العلم الإجمالى يكون على شخصين، ولا يكون العلم حينئذٍ منجزاً لأحدهما، ولا يكون الأصل معارضاً بالآخر، فيحكم بالصحّ على كلّ منهما .

نعم ، لو اقتدى أحدهما بالآخر، فيحكم ببطلان صلاه المأموم، لعلمه ببطلان صلاته تفصيلاً، أما بواسطة بطلان صلاه الإمام، لبطلان غسله، أو بطلان غسل نفسه، فيصير كواجدى المنى في الثوب المشترك.

ولا- يكفى هنا القول بصحّته عمل كلّ واحد في نفسه، فيلزم كون اقتدائه في الصلاه الصحيحه مع الإمام، لما قد عرفت أنّ الإشكال من جهة علمه تفصيلاً ببطلان صلاته بتحقيق أحد الأمرين .

نعم ، صلاه الإمام يكون محكوماً بالصحّه بواسطه ما ذكرنا في سابقه ، فليتأمل .

الثالث : فإن قلنا بالمنع عن استعمال ماء المستعمل في رفع الحدث الأ-كبر _ كما هو المختار احتياطاً _ فهل يكون الماء المستعمل في الحدث المشكوك، كالمستعمل في الحدث المتيقن أم لا ؟ وجوه:

تارة: يكون الحدث المشكوك منتفياً بأصل تعبدى، مثل استصحاب الطهاره ليقينه بحالته السابقه من الطهاره، أو كان في مورد لا- يكون الأصل الجارى في حقّه معارضاً بمثله لعدم تنجز العلم الإجمالى في حقّه، نظير ما عرفت في الفرع السابق _ كواجدى المنى في الثوب المشترك _ فلا إشكال حينئذٍ في جواز

استعمال مثل هذا الماء المستعمل في مثل الحدث المشكوك، لأن مقتضى الأصل عدم كون الماء مستعملاً في الحدث، وهو واضح .

وأخرى: يكون الماء مستعملاً في الحدث الذي، كان مقتضى الاحتياط هو لزوم الغسل لا إثبات الحدث واقعاً، نظير مَنْ يعلم بوجود الجنابه والغسل، ولا يعلم تقدم أحدهما على الآخر، فقد حكمنا حينئذٍ بوجوب الغسل له ثانياً، بمقتضى الاحتياط، فحينئذٍ هل يجوز استعمال مثل هذا الماء وجهان: من عموم مطهرية الماء للحدث الشامل لما نحن فيه، وعدم القطع بما يزيل هذا العنوان، واحتمال وجود المزيل له حينئذٍ، يقتضى الأصل عدمه.

ومن أن الاحتياط كما يحكم بأنه ممنوع له الدخول في الصلاة، لاحتمال كونه محدثاً، وعدم القطع بزواله، فيكون محدثاً تعبداً _ أى بواسطة العلم الإجمالي المقتضى للاحتياط _ فكذلك يحكم باليمنوعيه بالنسبة إلى ماءه، لكونه مستعملاً.

وهذا هو مختار صاحب «الحدائق» على ما حكي عنه، لأن الأحكام مترتبة على الظاهر لا على نفس الأمر والواقع، فإنه محدثٌ ظاهراً بمقتضى الاحتياط، فيكون الماء مستعملاً في الحدث الظاهري، فيعد استعماله ممنوعاً .

ولكن الأقوى هو الأول، لأنه لو سلمنا بوجوب الغسل عليه ثانياً _ بمقتضى الاحتياط _ للصلاة، ولكن لا نسلم كون مقتضى ذلك ترتب جميع آثار الماء المستعمل عليه، هذا فضلاً عن أن الأصل في طرفه، من عدم كونه مستعملاً في الحدث، يكون بلا معارض، فإثبات المنع هاهنا يكون في غاية الإشكال .

وما ادّعه صاحب «الحدائق» قدس سره لا يخلو عن إشكال، لوضوح أن الأحكام الشرعية مترتبة على الواقع لا على الظاهر، غاية الأمر قد يكون الآثار المترتبة على الظاهر بواسطة وجود الأصول المحرزه، أو بواسطة تنجز العلم الإجمالي، كما هو مقرر تفصيلاً في محله .

هذا فضلاً عن إمكان الإستظهار من خبر عبد الله بن سنان، كونه مستعملاً في الحَدَث الواقعي، أو ما كان بمنزله الواقعي تعبدًا، بواسطة الأصول المحرزة الملحق بالحدث اليقيني، كما لا يخفى، وفاقاً للآملی قدس سره في «مصباح الهدى» بالحكم بالجواز كما قلنا .

ثالثه: ما يكون مستعملاً في الحدث الـ مُحرَز بالأصل _ كاستصحاب الحدث مثلاً _ فحينئذٍ لا يبعد القول بالمنع عن الماء المستعمل فيه، لأنّه حينئذٍ، وإن لم يكن محدثاً وجداناً، إلّا أنّه حيث كان محدثاً تعبدًا، فيحكم بعدم جواز استعمال للماء المستعمل فيه، والله العالم بحقائق الأحكام .

إلى هنا تمّ بحث ما يتعلّق بالماء المستعمل الذي أردنا ذكره، ونحمد الله على توفيقه إيانا لإتمامه، ونسأل الله التوفيق في فهم حقيقته الأحكام الشرعيّة الإلهيّة، وأن يهدينا إلى سبيل الحقّ والصّواب، بجاه محمّد وآله الأنجاء، عليه وعليهم صلوات الله الملك الوهاب، إلى يوم الحساب .

«القول فى الأستار»

الثالث فى الأستار:

وهى كلها طاهره، عدا سؤر الكلب، والخنزير، والكافر، وفى سؤر المسوخ تردّد، والطهاره أظهر (١).

(١) ولا يذهب عليك أنّ الاسئار جمع ل _ (سؤر)، الذى كان منه السائر، ومعناه فى اللغه بمعنى البقيّه والباقي، واستعمال لفظ (السائر) فى الجميع، كما يستعمل بذلك بين الخواصّ، يعدّ من الأغلاط والأوهام المشهوره .

ففى «المغرب»: السؤر هو بقيّه الماء التى يُبقيها الشارب فى الإناء أو الحوض، أو البقيّه بعد الشرب، كما عن الجوهرى ، أو البقيّه من كلّ شىء كما عن «القاموس» ، بل عن الأزهرى: اتفاق أهل اللغه على أنّ سائر الشىء باقيه، قليلاً أو كثيراً.

ما كان من الاسئار نجساً و حراماً

هذا كلّه بحسب اللغه . وأمّا فى اصطلاح الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين _ كما عن الشهيد، ومن تأخّر عنه ، بل قد نُسب إلى ظاهر غير واحدٍ منهم _ أنّه ماءٌ قليل لاقى جسم حيوانٍ، سواء كان بالفمّ أو سائر أعضائه .

والظاهر أنّهم لم يريدوا جعل اصطلاح خاصّ لذلك فى قبال أهل اللغه ، بل قصدهم بيان ما هو الموضوع لترتب الأحكام المستنبطه عن الأخبار، ونحن نفتى أثرهم، فلا بأس لبيان عدّه أمور فى هذا المقام، فنقول :

الأمر الأوّل : أنّ وجه ذكر الفقهاء ذلك فى قبال الماء المطلق والمضاف، لعلّه

كان من جهه احتمال اختصاصه بحكم لا- يكون فيهما، وهو الحكم بالمنع عن سؤر ما لا- يؤكل لحمه، بالكراهه _ كما عن المشهور _ والتحریم كما عن الحلّی وغيره _ كما لا يخفى .

ثمّ إنهم أخذوا في كلامهم خصوص ماء القليل، مع أنّ مقتضى للحكم بالطهاره والنجاسه، من حيث مباشره بدن الحيوان معه، هو اسراء الحكم وتعميمه إلى سائر المایعات، بل مطلق ما كان رطباً من الأجسام، ولو كان من الطعام، كما أطلق عليه السؤر لذلك في بعض الأخبار، كما سيحییء أيضاً .

الأمر الثاني : هو التعميم من جهه مباشره الفمّ إلى غيره، وإن كان مقتضى الجمود على اللفظ يوجب الاختصاص ، والمستفاد من الأخبار في كتب الأصحاب _ هو التعميم كما صرّح بذلك شيخنا المفيد قدّس الله سرّه في «المقنعه» بقوله : «إنّ اسئار الكفّار هو ما فضّل في الأواني ممّا شربوا منه، وتوضّأوا به، أو مسّوه بأيديهم وأجسادهم» انتهى كلامه على ما في «الجواهر»، والحلّی في «السرائر»، و«الذكري»، و«المسالک» و«الروض» و«المهذب» وغيرها _ هذا بخلاف الأخبار الوارده في هذا الباب حيثُ يستفاد منها خصوص مباشر الفم .

فإن قلنا بكون السؤر بحسب معناه في اللغة والعرف هو هذا _ وإن عمّمنا معنى اللفظ لغير الفمّ بحسبهما _ فتشمل الأخبار لغيره، إلّا- أنّ المتبادر من اللفظ هو خصوص الفضله المستعمل في الفمّ ، ولعلّ وجه التعميم في كلمات الفقهاء، إنّما هو من خلطٍ وقع فيما بينهم بين أصل حكم الطهاره والنجاسه _ حيث لا تتفاوت بين ملاقاته مع الفمّ أو غيره _ وبين حكم الكراهه أو التحريم في خصوص فضله الفمّ في المأكل والمشرب، لا- علاقه لها بالنجاسه والطهاره، وهذا هو المقصود في السؤر الوارد في الأخبار، بخلاف ما كان في فتاوى الفقهاء، حيث أن مقصودهم هو الأعمّ .

الأمر الثالث : يستفاد من فتاوى الأصحاب _ بل من مضامين الأخبار، ظهوراً أو تلويحاً _ اعتبار كون الماء قليلاً، بخلاف سائر المايعات، حيث لا فرق فيهما بين القليل والكثير ، وأما الماء الكثير فلم يلتزموا فيه بما التزموا في القليل ، ولكن الإنصاف أن يقال : بأن استظهار القلّه كان من جهه كون الغالب بحسب المتعارف في الخارج هو القلّه، سواء كان في الماء وغيره من المائعات والأطعمه، وإلاّ ليس في الأخبار ما يدلّ على ذلك صراحه ، بل يدلّ خبر أبي بصير(١) على خلافه، كما لا يقتضى معناه اللغوى ، بل قد عرفت من الأزهرى خلافه صريحاً .

غايه الأمر، حيثما قد عرفت بأن رأى الفقهاء ناظرًا إلى الأمور من حيث النجاسه والطهاره مضافاً إلى الكراهه، فلذلك التزموا في الماء بالقلّه، بمعنى الأقلّ من الكثر، لأنّه لا ينفعل بالملاقاه لأصل النجاسه مثلاً ، فيكون عدم انفعاله من هذه الجهه بطريق أولى . إذا عرفت هذه الأمور في المسأله، فلا بأس أن نرجع إلى أصل المسأله وملاحظه الأخبار في دلالتها لذلك .

فنقول : الاسئار من حيث الحكم التكليفى تكون على أربعة أقسام : نجس وحرام ، طاهر ومباح ، طاهر ومكروه ، طاهر ومندوب . فالأوّل: هو سؤر نجس العين كالكلب والخنزير والكافر، فإنّه نجس واستعماله حرام، لما عليه الإجماع المحض والمنقول ، بل دلالة صريح الأخبار كما هو مقتضى قاعده الملازمه بين نجاسه الشىء ونجاسه ملاقيه إذا كان رطباً، كما حقّق في محلّه .

فيدلّ على ذلك صحيح العباس البقباق في حديث: «سئل عن الصادق عليه السلام

سؤر الحيوانات... : فلم أترك شيئاً إلاّ - سألته عنه ؟ فقال : لا - بأس به حتّى انتهيت إلى الكلب. فقال : رجس نجس لا تتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء» (١) الحديث .

وصحيح محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام : قال : «سألته عن الكلب يشرب من الإناء ؟ قال : اغسل الإناء» (٢) ، الحديث .

وصحيح معاوية بن شريح في حديث عن الصادق عليه السلام : «قال : قلت له : الكلب قال : لا ، قلت : أليس هو سبع ؟ قال : لا والله إنّه نجس، لا والله إنّه نجس» (٣) .

وموثقه أبي بصير عن الصادق عليه السلام في حديث : «ولا يشرب سؤر الكلب، إلا أن يكون حوضاً كبيراً يُستقى منه» (٤) .

فهو كما تلاحظ من مفهوم الاستثناء يشمل ماء الكثير، إلا أن يكون استثناءً من موضوع السؤر لا من حكمه .

ومثل الكلب حكم الخنزير أيضاً ، فإنّه مضافاً إلى نجاسته العتيّة يدل عليها خبر عليّ بن جعفر عن موسى بن جعفر عليهما السلام في حديث : «قال : وسألته عن خنزير شرب من إناء كيف يصنع ؟ قال : يغسل سبع مرّات» (٥) .

وكذلك الكافر _ مضافاً إلى ما عرفت من دلالة بعض الأخبار في النهي عن سؤر اليهودى والنصرانى، الذى سيأتى الكلام فى نجاستهما، فى غيرهما من المشركين يكون بطريق أولى، لنجاستهم كما يدلّ قوله تعالى : «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (٦) _ للخبر الذى يدلّ على النهي، هو خبر

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، الاسئار، الحديث ١.

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

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

٤- وسائل الشيعة: الباب ٧، الاسئار، الحديث ١.

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

٦- سورة التوبه (٩) : ٢٧ .

حسن سعيد الأعرج عن إبراهيم بن هاشم قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودى والنصرانى؟ فقال : لا» (١).

فالمسألة فى هذه الثلاثة واضحة لا- كلام فيها، كما لا يخفى ، مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك للكافر، من جواب الإمام عليه السلام فى خبر معاوية بن شريح بقوله : «لا- والله إنه نجس»، حيث يفهم أنّ الحكم فى صورته ثبوت النجاسة واضح، من جهة ثبوت النجاسة أيضاً لما يلاقيه .

ووقوع الخلاف فى سؤر اليهودى والنصرانى ، لم يكن من جهة سؤرهما، بل الاختلاف نشأ من حيث حكم نفسيهما من جهة النجاسة والطهارة، وأنه هل هما نجسان أم لا؟، كما وقع الاختلاف فى الأخبار أيضاً .

وأما القسم الثانى: هو ما كان سؤره طاهراً ومباحاً، فهو عبارة عن سؤر ما يؤكل لحمه، كالبقرة والغنم.

ما كان من الاسئار طاهراً و مكروهاً

ويمكن الاستدلال على ذلك بأصل الطهارة واستصحاب الطهارة الموجود قبل أن يمس الحيوان الماء، وكذلك بأصله عليه كل شىء كان مباحاً بالذات والأصله فيستصحب حين الشكّ ، وكذلك الإجماع المحصّل والمنقول، بل لم يشاهد الخلاف فى حكمه من أحد .

أما الأخبار الواردة بالخصوص، فمنها خبر معاوية بن شريح السابق ، وصحيح الباقى، من التصريح باسمهما، ونفى البأس عنهما، وإطلاق موثقه عمّار عن الصادق عليه السلام : «عن ماء يشرب منه الحمامة؟ فقال : كلّما يؤكل لحمه فتوضأ من سؤره واشرب» (٢) .

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

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ ، الاسئار، الحديث ٤.

ومثله موثقتة الأخرى (١)، وكذلك خبر سماعه.

فحكم المسألة واضح ولا خلاف فيها من حيث الفتوى والأخبار، وقد ورد ذكر الإبل والبقر والغنم في جوابه عليه السلام في خبر سماعه، وحكم بعدم البأس فيها وهكذا خبرى جميل بن دراج (٢) وعبدالله بن سنان.

وأما القسم الثالث: هو ما كان سؤره طاهر ومكروه، فهو على أقسام:

منها: كما عليه الأ-كثر، هو سؤر ما لا يؤكل لحمه مثل السباع، بل وهكذا منها ما يكون أكل لحمه مكروهاً، مثل الخيل البغال والحمير، وإن خالف ابن إدريس وحكم بنجاسه ما يمكن التحرز عنه من حيوان الحضر غير المأكول، بل عن «المبسوط» المنع عن الاستعمال، ولعل مقصوده النجاسه كما في «السرائر» أو غير ذلك، فيعد هذا حكماً تعبدياً صرفاً ولا علاقة له بالنجاسه _ كما احتمله الشيخ الأنصارى _ فيكون قولاً مستقلاً آخرًا، لكنّه بعيد كما عن بعض .

فالحق مع المشهور، ويدل على ذلك بعد الأصل والقاعده _ التي قد عرفت سابقاً _ بل دلالة خبرى شريح والبقباق من التصريح بعدم البأس في الهزه والوحش والسباع، بل ظهور حديث البقباق بقوله: «فلم أترك شيئاً إلا سألته عنه»، فمع ذلك حكم الإمام عليه السلام بعدم البأس، الظاهر في شموله لجميع الوحوش والطيور والسباع، غير ما يكون نجس العين، حيث أنه يكون خارجاً بالدليل، كما هو واضح .

بل قد يمكن الاستدلال بمضمون تعليل خبر أبى الصباح عن الصادق عليه السلام: «قال: كان على عليه السلام يقول: لا تدع فضل السنور أن تتوضأ منه، إنما هو سبع» (٣) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٤، الاسئار، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤، الاسئار، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، الاسئار، الحديث ٤.

وصحيح محمد بن مسلم في حديث: «وعن السنور؟ قال: لا بأس أن تتوضأ من فضلها إنما هي من السباع» (١).

حيث يفهم بأن ما يكون سبغاً _ من أي قسم كان _ يجوز شرب ما فضل منه والتوضي منه، لوجود الملازمه بينهما، المستفاد من بعض الأخبار، مثل موثقه عمّار السابقه حيث جمع بين الشرب والتوضوء .

مضافاً إلى ورود الروايه في خصوص الهزّه والفأره، من جواز الشرب والتوضي بفضلهما، كما في صحيح زراره عن الصادق عليه السلام: «قال: في كتاب عليّ: إنّ الهزّ سبعٌ ولا بأس بسوره، وإني لأستحي من الله تعالى أن أدع طعاماً لأنّ الهزّ أكل منه» (٢).

وموثق إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام: «قال: إنّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: لا بأس بسور الفأره إذا شربت من الإناء، أن يشرب منه ويتوضأ منه» (٣).

وخبر الصدوق قال: «قال الصادق عليه السلام: إني لا أمتنع من طعام طعم منه السنور، ولا من شرابٍ شرب منه» (٤).

فمع دلاله هذه الأخبار عموماً وخصوصاً على الجواز، لا يبقى حينئذٍ للحكم بالمنع التحريمي _ كما عن الحلّي _ وجه .

نعم، قد استدللّ على ذلك بمفهوم ذيل موثقه عمّار وخبر الصدوق وقد ذكرناهما، حيث ورد فيهما قوله: «كلّ ما يؤكل لحمه أو أكل لحمه فليتوضأ من سوره واشرب» «أو يتوضأ منه ويشرب» .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣، الاسئار، الحديث ٢.

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

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

٤- وسائل الشيعة: الباب ٧، الاسئار، الحديث ٢.

بل قد استدلل بمفهوم الوصف في صحيح عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام: «قال: لا بأس أن تتوضأ مما شرب منه ما يؤكل لحمه» (١).

حيث دلّ على البأس في سؤر ما لا يؤكل لحمه بمفهوم الوصف، أو كون القضية مفيدة لمعنى الشرط، من وجود الفاء في خبر المبتدأ .

وقد أُجيب عنه تارةً _ كما عن الآملي _ بسقوط هذه الأخبار عن الحُجّيه، بواسطة إعراض الأصحاب عنه، بناءً على مبناه رحمه الله بأن ترك على الأصحاب مع صحّحه سند الخبر موجب لزياده الوهن فيه .

هذا، ولكنه لا- يخلو عن مناقشه في المقام، وإن كان كبراه مقبولاً- في غيره، إذ لعلّ الأصحاب تركوا العمل لأجل عدم حجّيه مفهوم الوصف، وعدم حجّيه مفهوم الشرط المستفاد ضمناً من وجود الفاء في خبر المبتدأ، أو لعلّ أخرى سيأتى في الأجوبه، فالأخبار باقيه على دلالتها، وقابله للتمسك بها سنداً، كما لا يخفى .

وثانياً: كما عن صاحب المعالم جواباً عن العلامة في «مختلف الشيعة»، حيث قال على ما نقله الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في كتاب «الطهاره»: بأن مقتضى مفهوم القضية الموجه الكليّه، هو سلب الجزئي، يعني يكفي أن يفيد ما لا يؤكل لحمه حرمه البعض لا- كلّه، فحينئذ يكون سؤر بعض ما لا يؤكل لحمه حراماً، وهذا نظير ما ذكر في مفهوم قوله: «إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء» حيث يفيد نجاسه بعض المياه لا جميعها.

فعلى هذا التقدير، يتم قول ابن إدريس الذي ذهب إلى منع سؤر بعض ما لا- يؤكل لحمه، وهو ما يمكن التحرز عنه بخلاف بعض آخر، وهو ما كان أهلياً ولا يمكن التحرز عنه مثل الهرة والفأره.

فأجاب عنه صاحب المعالم فى «الطهاره»: بأن فرض حجّيه المفهوم، يقتضى كون الحكم الثابت للمنطوق منفيّاً فى غير محلّ الموضوع المتّصف فى محلّ النطق .

وبعبارة أخرى أعنى كلمه (ما) فى قوله : «كلّ ما» _ هو الحيوان، والقيد المعتبر فيه وصفاً أو شرطاً: هو كونه مأكول اللحم، فصار الموضوع مأكول اللحم من كلّ حيوان، والحكم الثابت له هو جواز الوضوء والشرب من سؤره، هذا فى المنطوق .

وأما فى المفهوم فإنّه عبارة عن انتفاء هذا القيد _ وهو كونه مأكول اللحم وصفاً أو شرطاً _ فينتفى حكمه الثابت، وهو جواز الوضوء والشرب، فيفيد أنّ غير المأكول من كلّ حيوان ينتفى عنه حكم الجواز، فيقتضى ثبوت المنع عن سؤر كلّ حيوان لا يؤكل لحمه، سواء كان قد فقد الوصف وصار غير مأكول بواسطه ذاته، أو بالعرض، مثل كونه جاللاً أو موطوءاً وإلى ذلك اختار الشيخ الأعظم قدس سره بكون أثر المفهوم هو هذا الذى ذكرناه، ولولاه لوجد عندنا غير مأكولٍ يجوز الوضوء بسؤره، فلم يكن حينئذٍ أكل اللحم سبباً منحصراً فى الجواز، لقيام غيره مقامه .

ومنع دلالة الجملة الشرطيّه على انحصار السبب، يكون معناه إنكار المفهوم بعينه، وهذا ما اختاره المحقّق الأملّى قدس سره فى «مصباح الهدى» .

هذا، ولكنّ الإنصاف عدم تماميّة ذلك، كما مرّ تفصيل ذلك فى باب الكرّ فى النزاع بين العَلَمين _ الشيخ الأنصارى، والشيخ محمّد تقى صاحب «هدايه المسترشدين» _ واخترنا مسلك صاحب «الحاشيه» من أنّ مفهوم الموجه الكليّه، هو نفى الإيجاب بالسلب والكليّ بالجزئى، لأنّ نقيض كلّ شىء رفعه، لأنّه من الواضح عند عرف العقلاء أنّه إذا قيل: «إذا جاء الأمر أكرم كلّ أحد فى المجلس»، فيكون مفهومه أنّه إذ لم يجىء فلا يكون إكرام كلّ أحد واجباً، بل يجوز تركه لبعض الأفراد، فنفى وجوب إكرام الكلّ يناسب مع وجوب إكرام

البعض، ويساعد على عدم وجوب الإكرام لأحدٍ أصلاً، لا- أن يكون معناه نفى الوجوب عن الكلّ قطعاً، بمعنى السلب الكلى بالخصوص، كما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره، فلازم ما ذكرناه هو تأييد كلام صاحب «السرائر» قدس سره من الحكم بعدم جواز سؤر بعض غير مأكول اللحم، كما لا يخفى .

وثالثاً: استفاده ما ذهب إليه الحلّي، بأن يكون مفهومي الوصف أو الشرط على نحو ترتّب الخبر بواسطة الفاء على المبتدأ حجّه، مع أنّه ليس كذلك، أمّا من جهة عدم حجّيه مفهوم الوصف، خصوصاً في المفهوم غير المعتمد على الموصوف، أى كان الموصوف مع نفس الوصف متعلقاً للحكم، لأنّه قد يقال تاره: «أكرم العالم» فحينئذٍ لا يكون معتمداً، ويقال أخرى: «أكرم الرجل العالم»، حيث يكون الوصف معتمداً على الموصوف _ فإنّ حجّيه مفهوم الوصف في الثاني أولى من الأوّل .

وفى «مصباح الهدى» يستشعر من كلامه كون المقام من القسم الأوّل، لكنّ الإنصاف أنّه من القسم الثاني، إذ ما هو متعلق الحكم كلمه (ما) وهى عبارته عن الحيوان حيث وصفه بأنّه مأكول اللحم .

أو من جهة عدم حجّيه مفهوم الشرط وإن كان حجّه عند كثيرين، لكنه فى الشرط الذى كانت الجملة مشتمله على أداء الشرط، وأمّا وجود الفاء فى الخبر، وهذا يقتضى ترتّب الخبر على المقدار المفيد لإثبات الحكم، لوجود الموضوع فى المنطوق فقط، نحو ترتّب المعلول على العلّه، أمّا كونها علّه منحصره حتّى يوجب المفهوم فلا .

ورابعاً: أنّه لو سلّمنا وجود المفهوم هنا، فليس الحكم المستفاد هنا إلّا بالمفهوم، هذا بخلاف الأخبار الكثيره الدالّه على الجواز لسؤر مطلق غير المأكول، وكانت بعضها صحاحاً ودالاً بالمنطوق، فلا إشكال فى تقدّمه عليه من جهة الظهور والحجّيه، لئلا يلزم تخصيص الأكثر منها .

وخامساً: أنّ الأخبار المجوّزه هنا مشتمله على بيان علّه الجواز، لكون ذى السؤر طاهراً، كما علّل في أخبار سؤر النجس بكون ذيه نجساً، حيث يكون عموم التعليل آتياً عن التخصيص في بعض أقسام ما لا يؤكل لحمه، كما عن الشيخ الأعظم قدس سره في «طهارته» .

وسادساً: من جهة ضعف هذه الأخبار بالإرسال _ كما عن «الفقيه» _ وغايتها كون الأخبار موثّقه كما في خبرى عمّار، وهذا بخلاف تلك الأخبار النى قد عرفت صحّه كثير منها كما لا يخفى .

وسابعاً: فلو سلّمنا دلالة هذه الأخبار، وأغمضنا عن تمام الأجوبه المذكوره، فإنّه نقول: إنّ ما اختاره الحلّى من الجواز الخاص بما لا يمكن التحرّز عنه ممّا لا دليل عليه، فإن قصد التمسك بمثل عموم هذه الأخبار من حيث المفهوم، فلا بدّ من الالتزام بالمنع فى كلّ ما لا يؤكل لحمه، إلّا ما خرج بالدليل، خصوصاً، سواء كان التحرّز منه سهلاً أم لا، فعليه يلزم دخول السباع والوحوش _ التى كانت جامعها لكثير من الأفراد _ فى صحيح البقباق وغيره .

اللّهمّ إلّا- أن يكون مقصوده إثبات ذلك من جهة الجمع بين الأخبار المانعه بالمفهوم عمومياً، وما يدلّ على رفع الحكم بما يوجب العسر والجرح، فيكون التحرّز من سؤر السنور والفأره مثلاً- من هذا القبيل، فلذلك يرفع اليد عنه بالنسبه إليهما وما شابههما، ولكن إثبات دونه خرط القتاد، لوضوح عدم وجود العسر والجرح على نحو يسوّغ ذلك كما وجد فى سائر الموارد، فالالتزام بذلك مشكل جداً .

فالحقّ مع المشهور من الحمل على الكراهه، بدلاله مفهوم هذه الأخبار، كما يشهد لذلك الجمع مرسله الوشاء عمّن ذكره، عن أبى عبدالله عليه السلام: «قال: لأنّه كان يكره سؤر كلّ شىء لا يؤكل لحمه»^(١) إن سلّمنا تداول لفظ الكراهه فى المكروه

فى عصر الأئمة عليهم السلام ، وإلا لكان هذا الخبر دليلاً على كلام الحلّى لا شاهد جمع كما ذكره الأملّى قدس سره ، كما لا يخفى ، هذا كله بالنسبه إلى ما لا يؤكل لحمه .

وأما حكم كراهه سور ما يكون لحمه مكروهاً، كالخيل والبغال والحمير، فنؤخر البحث عنه متابعه للمصنّف ، فلذلك نتابع البحث على ما فى «الشرائع»، فقد ذكر المصنّف بعد حكم نجس العين حكم المسوخ، وتردّد فى حكم سورّه، لكنّه اختار الطهاره بعده، فلا بأس بذكر أدلّته تفصيلاً .

أقول: وقع الخلاف بين الفقهاء فى طهاره سورها ونجاسته، وعن ابن الجنيد الحكم بطهاره سور ما لا يؤكل لحمه إلا المسوخ، فاحتمل صاحب «المعالم» كون استثناءه بلحاظ أنّ مختاره نجاسه المسوخ، فتحكم بنجاسه سورّه، لا الحكم بنجاسه ذات السور ولعابها، كما حكى العلّامه والمحقّق نجاسه مجرد لعابها عن بعض الأصحاب ، بل قد حكى المحقّق فى «المعتبر» عن الشيخ القول بنجاسه المسوخ، ونسب العلّامه فى «المختلف» نجاستها إلى سلار وابن حمزه .

وكيف كان، فالظاهر عدم الخلاف فى طهاره سورها، إن قلنا بطهارتها وطهاره لعابها، فمنشأ الخلاف فى طهاره سورها هو من جهه الاختلاف فى نجاستها وطهارتها بنفسها أو بلعابها .

وحيث كان المشهور بين الأصحاب هو الحكم بطهارتها وطهاره لعابها، فلذلك حكموا بطهاره سورها، كما هو الأقوى إن قلنا بطهارتها، كما سيأتى بحثه إن شاء الله فى باب النجاسات .

ولكن لا يخفى عليك كراهه سورّه، لما قد عرفت من كونها ممّا لا يؤكل لحمه _ كالقرده وأمثال ذلك _ فيدخل تحت حكم الكراهه، بمقتضى الجمع بين الأخبار المانعه مفهوماً ومنطوقاً _ كخبر الوشاء _ وبين الأخبار المجوّزه كثيراً، فيشمل بعمومها مثل المسوخ أيضاً ، مضافاً إلى إمكان إثبات الكراهه من باب

ومن عدا الخوارج والغلاة من أصناف المسلمين طاهر الجسد والسؤر (١).

ويكره سؤر الجلال، وسؤر ما أكل الجيف، إذا خلا موضع الملاقاه من عين النجاسه (٢).

التسامح فى أدله السنن، إن عمّنا دليل التسامح، و «من بَلغ» إلى الكراهه أيضاً، ولم يكن نخيصة بباب المندوبات، كما يوهمه نزول أخبارها فيها .

(١) قد عرفت منّا سابقاً أنّ كلّ ما يكون نجاسته العيية ثابتاً بالأدله، فسؤره بل كلّ ما لاقى جسمه مع الرطوبه محكوم بالنجاسه، وذلك بمقتضى قاعده الملازمه العرفيه فى السرايه، وهذا غير مختصّ بباب الاسثار، فحينئذ يكون البحث فى طهاره سؤره ونجاسته من تفرّعات نجاسته ذلك وطهارته، فحيث اعتقد المصنّف وغيره نجاسه الغلاة والنواصب _ منها الخوارج _ فيكون سؤرها أيضاً نجساً، كما أنّ سائر الفرق من أصناف المسلمين _ من الحنفيه والشافعيه والمالكيه والحنبلية وغيرها _ حيث كانوا طاهرين، فيعدّ سؤورهم وما لاقى جسدهم طاهراً .

فى سؤر الجلال و آكل الجيف

وأما من جهه الكراهه وعدمها فى سؤورهم، فيدخل كلّ فى موضوعه من كراهه سؤر ما لا- يؤكل لحمه الشامل لهم أيضاً، كما يشمل للمؤمن أيضاً، إلاّ أنّه خارج بالدليل، فيكون سؤورهم مكروهاً بلا فرق بين كونهم مأمونين أو متهمين بعدم المبالاه .

(٢) ولا- يخفى عليك أنّ من أقسام ما الطاهر المكروه، سؤر الجلال وهو الحيوان الذى يتغذى من عين النجاسه، من عذره الإنسان كما هو القدر المتيقن منه، وإن عمّم بعض لمطلق عين النجاسه، أو ما تنجس بعذره الإنسان وتغذى منه .

والكلام فى سعه المفهوم وضيقه موكولٌ إلى محلّه، كما أنّ الظاهر كون المراد

هو المأكول منه لا غيره . والذي ينبغي بحثه هنا هو بيان حكم كراهه سؤره وطهارته، أو الحكم بنجاسته وحرمة .

فقد وقع الخلاف في ذلك، فعن المرتضى وابن الجنيد و«مبسوط» الشيخ استثناءه من السؤر الذي يباح استعماله، ويقضى ظاهر كلامهم الحكم بنجاسه سؤره مع طهاره عينه .

وقد استدلل أيضاً لنجاسه سؤره، بأن رطوبه أفواهها تنشأ من نجاسه ما تأكله وهو عذره الإنسان، فيوجب نجاسه سؤره .

ولا يخفى ما فيه، لأنه إن أريد أن لعابه نجس، لكونه قد أكل النجاسه، فيكون المنع حينئذٍ للتنجس السارى إلى الماء لا بما أنه سؤر .

وإن كان بلحاظ كون لعابه طاهراً، مع ذلك يحكم بنجاسه سؤره، فهو ما لا دليل عليه، كما عن صاحب «المعالم» أيضاً، إذ لا ملازمه بين أكل النجاسه ونجاسه اللعاب، كما لا ملازمه بين أكله النجاسه وعدم نجاسه ما يلاقى جسده مع الرطوبه، إذ حرمة أكل لحمه بواسطة الجلل، لا يوجب الحكم بترتيب آثار النجاسه على ظاهر بدنه، كما لا يخفى .

فحينئذٍ إن قلنا بطهاره بدنه _ كما حقق بحثه في محلّه _ فإن لعابه وسؤره يعدّ طاهراً أيضاً، كما عليه المصنّف ، بل المشهور، ويدلّ على طهارته إطلاق بعض الأخبار، من الحكم بعدم البأس بسؤر الحيوان المأكول أو غير المأكول، من غير تفصيل بين الجلال وغيره، كما في عموم خبر عمّار عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيء من الطير يتوضأ بما يشرب منه»^(١) الحديث .

حيث أنّ عموم الاستغراقى يشملها .

واحتمال خروج ذلك عن العموم لكونه فرداً نادراً، مدفوع، أولاً: بما لا يجرى في مثل هذا العموم، الذي كان بأداه دالّه وضعاً على الشمول .

وثانياً: عدم ندرته في مثل الفأره الموجوده في الكنيف حيث يتغذون عذره الإنسان، وبرغم ذلك في سؤرههم كلام، إذا لم يكن على أفواههم عين النجاسه ، كما لا يخفى .

إلا أن يُقال: أنه لا صدق (الجلال) لمثل هذه الحيوانات، لأنّ ظاهر هذا العنوان اختصاصه للحيوان المأكول إذا تغذى بالعذره، لا مثل الفأره والسنور، حيث لا يكون الجلل عليهما صادقاً . فصدق الندره لمثل الدجاجه والحمامه محلّ إشكال، فيشملة الدليل أيضاً كما لا يخفى، فما مثله صاحب «الجواهر» قدس سره بالغير لا يخلو عن مسامحه .

وأما من جهه الحكم بالكراهه وعدمه، فقد يمكن أن يقال بكراهته من جهه كونه غير مأكول اللحم، فيدخل تحت تلك الأخبار التي قد عرفت دلالتها على المنع عن سؤره بواسطه المفهوم أو المنطوق كما في خبر الوشاء، وبالتسامح في أدله السنن، بأن يكون الإطلاق من جهه كونه غير مأكول اللحم شاملاً لما هو كذلك، أصلياً كان أو عارضياً، مثل الجلال، كما عن الشيخ الأعظم قدس سره والآمل.

ولكنه لا يخلو عن إشكال؛ لإمكان أن يقال: إنّ الظاهر من تلك الأدله، هو ما كان غير مأكول اللحم بالأصالة لا بالعرض في مدّه، إذ تلك الأدله ساكنه عن حكم العوارض، نظير ما لو ورد في كلام الإمام عليه السلام: بأنّ لحم الغنم حلال، فان قوله عليه السلام لا يكون ناظراً إلى حليه لحم مطلق الغنم وان كان مغصوباً، لأنّ النظر في أمثال ذلك إلى طبيعه الحكم الأولى من حيث هو هو، لا من حيث ما يعرض عليه من العوارض، فإثبات الكراهه فيه مشكل .

إلا أن يقال: إنّ الشهره متحققه بين الأصحاب على الكراهه، فيكفي ذلك في

إثبات كراهته من جهة التسامح في أدلّه السنن، كما عرفت ، فلعلّه لذلك حكم المصنّف قدس سره بكراهته، كما لا يخفى .

وأما سؤر آكل الجيف، حيث حكم المصنّف بكراهته، بلا- فرق بين كونه مأكول اللحم _ كما قد يتفق في الدجاجه والبطن وغيرهما _ أو غير المأكول _ كما هو الغالب _ فتكون الكراهه فيه من وجهين .

تارة: لكونه غير مأكول .

وأخرى: لهذا الوصف ، ولا بدّ له من اقامه دليل عليه، مع أنّه لم نجد في الأخبار لذلك عيناً ولا أثراً، كما هو الحال كذلك في سؤر الجلال أيضاً ، ولعلّه لذلك أسقطه المتأخرين هذا القسم عن باب المكروهات، إذ ليس في «العروه» ولا في تعليقاتها من ذلك أثر ولا خبرٌ، وإن أمكن الاعتراض عليهم في التفريق بينهما مع اشتراكهما في عدم وجود دليل فيهما بالخصوص .

نعم ، قد يمكن ذكر وجه الفرق، بأنّه قد استدللّ بعضٌ لكراهه سؤر الجلال بصحيح هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : لا تأكلوا لحوم الجلاله، فإن أصابك من عرقها فاغسله» (١) .

بتقريب أن يُقال : إذا كان عرقها نجساً _ كما يستفاد من هذا الخبر _ فربّما يمكن تأثر فمه وبدنه بالعرق أيضاً _ رطباً كان جافاً _ فلذلك حكموا بالكراهه، كما نقله صاحب «الجواهر» عن حاشيه «وسائل الشيعه» ، بل قد ادّعى الإجماع على وحده حكم العرق والسؤر في الجلال ، ولذا ذكر العلماء حكم كراهه سؤر الجلال هذا بخلاف آكل الجيف، حيث ليس فيه دليل أصلاً .

فإن كان استدلالهم بمثل هذا الخبر، فالحكم بالطهاره والكراهه لا يخلو عن

إشكال لأن الخبر دال على النجاسة .

نعم ، يعهد عن الشيخ الأعظم قدس سره أنه قد تمسك لكراهه سؤر الجلال و آكل الجيف بفحوى صحيح العيص بن القاسم الوارد فى سؤر الحائض: «قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن سؤر الحائض. فقال : لا تتوضأ منه، وتوضأ من سؤر الجنب إذا كانت مأمونه»(١) الحديث.

فمن اشتراطه بكونها مأمونه، يفهم أن سؤر الجلال و آكل الجيف غير مأمونين، ونحن نبحت عن خبر يفيد مثل هذا فى المقام وهو خبر علي بن يقطين عن أبى الحسن عليه السلام : «فى الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال : إذا كانت مأمونه فلا بأس»(٢) ، حيث يفهم من مفهومه وجود البأس إذا لم تكن مأمونه، فلا فرق فى ذلك بين الحائض وغيرهما من الجلال و آكل الجيف ، فعلى هذا لم يبق وجه للفرق بينهما فى الذكر وعدمه لدى المتأخرين .

اللهم إلا أن يقال؛ بناء على الأخذ بفحوى مثل هذا المفهوم وغيره، يلزم سرايه الحكم إلى كل متهم بعدم المأمونية، لا خصوص هذين الفردين، كما قالوا فى ذيل كلامهم: كراهه سؤر كل متهم .

وكيف كان، فلا وجه للفرق إلا من جهة الخروج عن شبهه الخلاف، فى مثل آكل الجيف وسؤر الجلال، من باب التسامح فى أدله السنن، وتعميمه لكراهه أيضاً ، فحينئذ صار لذكرهما مستقلاً وجه دون للتفصيل فيهما من الذكر وعدمه، كما هو عند بعض المتأخرين، فليتأمل .

تتميم: لا يخفى عليك أن القيد الموجود فى كلام المصنف، من خلو موضع

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

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥، الاسئار، الحديث ٨.

الملاقاه من عين النجاسه، لا- يبعد أن يرجع إلى كل من الجلال و آكل الجيف، كما هو المساعد لشأتهما، لا أن يكون قيذاً للأخير فقط .

ووجه ذكر القيد إنما هو من جهة أنه إذا كان في موضع الملاقاه عين النجاسه، أو ما كان عيناً متنجساً، فإنه يوجب تنجس سوره حينئذ قطعاً، بدلاله قاعده تنجيس المنجسات، وهذا واضح لا كلام فيه، والحكم بالنجاسه إذا لاقى السور عين النجاسه أو عين المتنجس .

إنما الكلام والخلاف وقع فيما إذا لم يكن موضع ملاقاتهما عيناً من النجاسه وغيرها ، ولكن كان ملاقاه فمهما أو بدنهما بالنجاسه ثابتة، ثم بعده شرب الماء مثلاً من دون وجود عين في ما لاقاه ، فحينئذ هل يحكم بطهاره ما يلاقيه مطلقاً، سواء زالت بعد أكل النجس ثم شرب، أو كانت باقيه وشرب أم لا؟ وسواء علم بولوج فمه بالماء الكثير أو لم يعلم، بل ولو يعلم عدمه أم لا؟

والمشهور من المتقدمين والمتأخرين هو الحكم بالطهاره ، بل ولا يعلم خلاف إلا عن العلامة في «النهايه» حيث الحكم بالنجاسه في الفرض المذكور مشروطاً بعدم الزوال بعد الأكل أو الشرب، بخلاف ما لو زالت واحتمل ولوغه في الماء المعتصم _ من الكثر أو الجارى أو المطر _ فحينئذ يكون طاهراً .

بل وهكذا نقل عن «الموجز» لابن فهد دون «مهذب»، فوافق فيه المشهور .

وقد نسب صاحب «الحدائق» النجاسه إلى قيل، والشيخ الأعظم إلى بعض مشايخه فيما لو لم يعلم الولوج بالماء المعتصم، ولو علم الغيوبه ولم يعرف قائله .

نعم ، ذهب الأردبيلي قدس سره في «مجمع البرهان» إلى إن رفع النجاسه المحققه حينئذ مع العلم بوجوده مشكل، إلا أن يزول بالعلم بالرفع ، هذا كله بحسب الأقوال .

وأما الكلام بحسب الإثبات والاستنباط من القواعد والأدله فنقول وعلى الله التكلان : لا بد أن يلاحظ في ذلك من وجهين :

تارةً : بحسب مقتضى القواعد .

وأخرى : بحسب الأدلة الدالة في المقام .

فأما الأول: فلا إشكال في أنّ المورد يجرى فيه خمسة قواعد، ومقتضاها إثبات القول بالنجاسة لما يلاقه: كما عليه الأردبيلي قدس سره ، وهذه القواعد هي: قاعده الحكم بتنجّس جسد الحيوان عند ملاقاته مع النجس أو المتنجّس، من جهه قاعده تنجيس النجاسات لما يلاقها مطلقاً، ولو كان الملاقى جسم حيوان .

وقاعده تنجيس المتنجّس، للطاهر، ولو كان من جسد الحيوان، فيحكم بنجاسه ما يلاقه .

وقاعده عدم زوال نجاسه المتنجّس، بمجرد زوال عين النجاسه، ولو كان عن جسم الحيوان .

وقاعده استصحاب نجاسه المتنجّس عند الشكّ في بقائها، ولو كان مورد الشكّ في جسم الحيوان .

وقاعده حكومه هذا الاستصحاب على استصحاب طهاره ملاقيه، إذا لاقى شىء طاهر لما يشكّ في بقاء نجاسته، وجميع هذه القواعد ثابتة في محلّها مع أدلتها، فمقتضى الجمع بينها هاهنا هو الكم بنجاسه سؤر الجلال واكل الجيف في جميع الصور، إلا ما إذا علم رفع النجاسه بالمطهر الخارجى، من ماء معتصم كالكرّ والجارى، هذا كلّ بحسب القواعد .

وأما الثانى: أى البحث عن مفاد الأدلة، واستنباط الحكم من مضامين الأخبار الواردة في موارد مختلفه ، بل ومن السيره المستمرّه بين المتشرّعه المنتهيه إلى زمان الأئمه عليهم السلام ، بل نفس تصرفاتهم عليهم السلام في بعض الموارد خلاف ما يقتضيه القواعد، يوجب حصول القطع والاطمئنان للفقيه على الفتوى بخلاف ما ذكرناه، كما ستعرف تفصيله إن شاء الله .

وقد استدلل المشهور بعده أخبار في موارد مختلفه وهى :

منها : ما ورد فيما يلاقيه منقار الحمامه والدجاجه، من التفصيل بين صورته معلومته الدم فى الماء، فيحكم بالنجاسه، وعدمها فيحكم بالطهاره، الشامله حتى ما لو علم عدم ولوغه مع المطهر الشرعى فضلاً عن الشك والاحتمال، وهو كما فى موثقه عمّار بن موسى عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث: «فقال عليه السلام : كلّ شىء من الطير يتوضأ ممّا يشرب منه إلا أن ترى فى منقاره دمًا، فإن رأيت فى منقاره دمًا فلا تتوضأ منه ولا تشرب» (١).

بل فى «وسائل الشيعه» نقلاً عن الشيخ، بإسناده عن محمد بن يعقوب بزياده.

وهى: «وسئل عن ماء شربت منه الدجاجه ؟ قال : إن كان فى منقارها قدر لم يتوضأ منه ولم يشرب، وإن لم يعلم أنّ فى منقارها قدرًا توضأ منه واشرب» .

وفى «الجواهر» اعترض بعدم وجود هذه الزيادة فى النسخه الموجوده ، ولكن الظاهر هو وجود هذه الزيادة فى «الفاقيه» للصدوق، كما رواه «الوافى» عنها. وهكذا تكون الزيادة ثابتة. ومعها تكون الدلاله أوضح، لصراحتها بأنّ عدم العلم بذلك كاف فى الحكم بالطهاره، ولذلك أجاز التوضى والشرب منه حينئذٍ .

واحتمال أنّ عدم رؤيه الدم فى منقاره، كان بلحاظ القطع بملاقاه منقاره للماء المعتصم، أو احتماله فحكم بالطهاره، فلا يشمل ما لو علم عدم ولوغه مطهر أصلاً .

مدفوع أوّلاً : بما لا ملازمه بين عدم وجود الدم فى المنقار، مع العلم بملاقاه منقاره للمعتصم ولو شرب الماء، لإمكان أن يكون إطلاق الروايه يشمل ما لو أكل من جيفه أو دم، ولم يكن فى منقاره شىء، فشرّب من الماء، فيحكم حينئذٍ بطهاره بدلاله ظهور الخبر، كما لا يخفى .

وثانياً: أنّ في هذا الاحتمال، يقتضى حكومه قاعده استصحاب النجاسه على أصاله الطهاره الحكم بنجاسته، وبرغم ذلك حكم بالطهاره خلافاً للاستصحاب، فليس إلا من جهه كون الحكم خلاف ما يتمشى في غير المقام، فالمسأله واضحه .

ومنها: صحيح عليّ بن محمّد جعفر عن أخيه عليه السلام في حديث قال: «سألته عن الفأره والدجاجه والحمام وأشباهها تطأ العذره ثم تطأ الثوب أيغسل؟

قال: إن كان استبان من أثره شيء فاغسله، وإلا فلا بأس» (١). فإن ترك الاستفصال من رطوبه العذره والرجل ويوستهما، يوجب الاطمئنان على عدم تنجس ما يلاقه بذلك، إلا أن يكون أثره معلوماً، فحينئذ ينجسه، فحمله على خصوص صوره يبوسه العذره أو الرجل الحامل لها أو كليها، مضافاً إلى غرابته، لا يعقل صدور مثل هذا السؤال عن مثل عليّ بن جعفر رحمه الله مع جلاله شأنه، فإطلاقه يكون قوياً جداً.

كما أنّ حمله على صورته طهاره رجله بماء معتصم _ علماً أو احتمالاً _ الموجب لحصول طهاره موضع الملاقاه فيكون قد وطأ الثوب مع الطهاره، بعيداً بلحاظ حال السؤال عن مثله .

ومنها: صحيحه الآخر.

في حديث، قال: «وسألته عن فأره وقعت في حُبّ دهن، وأخرجت قبل أن تموت أبيعته من مسلم؟ قال: نعم ويدهن منه» (٢).

فإنّ الحكم بجواز بيعه والتدهين به، ليس إلا - من جهه طهارته، مع أنّه لا إشكال في نجاسه الفأره من حيث دم الولاده، وخروج المنى حين السفاد، ونجاسته،

١- وسائل الشيعه: الباب ٣، النجاسات، الحديث ٣٧.

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

فخرج البول والخرء أو دم الجرح، وبرغم ذلك ذلك حكم بطهارته، من حيث أنّ لوازم الحكم يوجب اطمئنان الفقيه بما ذكرنا

واحتمال حصول الطهاره بوروده فى الماء المعتصم، وحصول الطهاره، مقطوع العدم هاهنا، خصوصاً فى مثل الفأره، من جهه كثره فضلاتها وتوالى فضلاتها.

كما أنّ احتمال عدم ملاقاه موضع البول والفضله للدهن، وأمثال ذلك من المحامل، ممّا لا يقبله الذوق السليم .

فالأصحّ هو القول بعدم حصول النجاسه بذلك، ولو بالقطع بعدم حصول المطهّرات لجسدها .

ومنها : الأخبار الوارده فى سور الهزّه والفأره، من التجويز فى الأكل والشرب، خصوصاً مع ملاحظه كلام علىّ عليه السلام من الاستحياء من الله بترك ما أكل من الهزّه، الكاشف عن استمراره على ذلك عند المصادفه، وكذلك صحيح زراره عن الصادق عليه السلام : «قال : فى كتاب علىّ عليه السلام أنّ الهزّ سعي، ولا بأس بسؤره وإنّى لأستحيى من الله أن أدع طعاماً ، لأنّ الهزّ أكل منه»(١).

ومثله مرسله الصدوق: قال الصادق عليه السلام : «إنّى لا أمتنع من طعام طعم منه السّور، ولا من شراب شرب منه»(٢).

حيث يدلّ على دوام عملهم عليهم السلام مع سؤره معامله الشىء الطاهر وقد عرفت وجه الاستدلال فى أشباهها واستبعاد محاملها

واحتمال كون الحكم بنفى البأس من حيث الطهاره الذاتيه، لا- من جهه نجاسته العرضيه، فلا- ينافى طهارته مع كونها نجساً بالعرض .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢، الاسئار، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧، الاسئار، الحديث ٢.

مدفوع : بأنّ عدم البأس يكون بالنظر إلى نجاسته الذاتيه والعرضيه معاً، لعدم إمكان إنفكاكها حين ولادتها عن النجاسه العرفيه، وهو واضح .

بل وأتمّ منه فى الدلاله من حيث كون معاملتهم عليهم السلام معامله الطاهر، هو مضمون الخبر الذى نقله صاحب «مستند الشيعة» عن «نوادير» الراوندى: قال علىّ عليه السلام : «بيننا رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضّأ إذ لاذ به هزّه البيت، وعرف رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه عطشان فأصغى إليه الإناء حتّى شرب منه وتوضّأ بفضلّه»(١).

فإنّ فعلهم عليهم السلام كقولهم حجّه، لاسيّما فى مثل الوضوء الذى هو عمل قُربى عبادى ، ولو كان فى فم السنور شبهه النجاسه لما فعل صلى الله عليه وآله وتوضّأ بفضلّه قطعاً، فهذا يوجب القطع بطهاره فمه .

مضافاً إلى أنّ الاقدام بغسل فمّ الحيوانات وتطهيرها فى بعض الموارد، ما يكون من سؤره، يعدّ فاعله من المجانين، ولا أقلّ من انتسابه إلى الوسوسه.

إذا عرفت هذا، فيدور الأمر حينئذٍ بين: القول بعدم نجاسه بدن الحيوانات بالملاقاه لعين النجاسه، وإنّ حكم بنجاسه ما يلاقى نجاسه بدنّها، كان التنجيس من حيث نفس النجس لا جسده المتنجّس .

والقول بتنجّس بدنه أيضاً كسائر الأجسام، إلّا أن يكون التلاقى بنفس النجس، فهو ينجس به لا ببدنها المتنجّسه .
ففيه وجهان، بل قولان .

والذى يظهر من من مجموع الاستدلال الشيخ الأعظم هو تقويه الثانى، إذ استدللّ بأنّ التأثير والتأثر فى الأجسام مع النجاسه المشتمله على الرطوبه أمر مسلّم عند الشرع، وليس غير ذلك معهوداً، بخلاف ما لو قلنا بانفعال بدن

الحيوانات ، ولكنه يطهر بالزوال، فإنه أمر معهود في الشرع كثيراً، مثل مطهره الشمس والأرض والإستحاله ، بل قد يؤيد بذهاب كثير من الفقهاء _ مثل السيّد المرتضى رحمه الله _ إلى طهاره كلّ جسم صيقل بذهاب عين النجس ، بل في كلام الشيخ في «التهذيب» و«الاستبصار» في عظم الميته إذا مضت عليه السنه، ولاقت وهي رطبه لا يجب غسله، فهو وإن كان ضعيفاً، إلا أنه ذكر للاستئناس .

بل وجزم جماعه بذلك مثل الشهيدين والمحقق الثاني في «الجعفرية» وشارحها، و«الموجز» وشارحه، من أنهم عدّوا من المطهّرات العشره زوال العين .

بل نحن نزيد بأنّ مثل هذا التعبير موجود في كلام المتأخرين أيضاً كالسيّد في «العروه» وشارحها في تعليقاتهم ، مضافاً إلى كون الزوال يعدّ مطهراً في البواطن، وغير ذلك ممّا يوجب تقويه هذا الاحتمال .

أمّا صاحب «الجواهر» و«مصباح الهدى» و«الروائع الفقيهية» للسيّد الاصفهاني وغيرهم ذهبوا إلى تقويت الحكم الأوّل، بأنّ بدن الحيوان لا ينفعل بالملاقاه، وما يوجب نجاسه الملاقى كان هو عين النجاسه والمنتجس الموجود في بدنه مع السرايه بالرطوبه .

والذى يمكن أن يُقال : أنه لا إشكال في لزوم المخالفه لإحدى القواعد الخمسه المذكوره بعضها، كما أنه لا إشكال في حسن عدم التخصيص في القواعد فهما أمكن ، كما أنه لو دار الأمر بين تخصيص أكثر أو أقلّ كان الثاني أولى، عملاً بما يقتضيه القواعد ممّا يقبله العرف والعقلاء، إلا ما خرج بالدليل قطعاً، فلا محيص فيه إلاّ بالمخالفه .

إذا عرفت هذه المقدّمه فنقول : لا بدّ أن ينظر المسأله من جهتين .

تارة : من حيث ظهور الأخبار الدالّه على ذلك، بأنّ المستفاد منها ظاهراً هل هو القول الأوّل أو الثاني ؟

وأخرى : ملاحظه ما ذكرناه آنفاً ومراعاته .

وأُمياً ملاحظه دلالة الأخبار، حيث إنه ليس فيها إشارة ولا ظهور لفظى على كون زوال عين النجاسه فى الحيوان من المطهّرات ، بل لو استفيد كان من قبيل ما ذكرنا فى الاسئار، وفى وقوع الفأره فى الدهن وخروجها حيّه، حيث يستفاد منها ومن أمثالها طهاره بدنها بالملازمه .

لكن اللانزم هاهنا يكون أعمّ من كون الزوال مطهّراً أو لم يكن بدن الحيوان منفِعلاً- أصلاً، حتّى يحتاج إلى التطهير بالزوال أو غيره، فإثبات الأوّل بخصوصه مشكل، فلا سبيل لنا إلّا أن نرجع إلى ظهورات الأخبار وملاحظه أنّها هل تدلّ على عدم انفعال بدنه بالملاقاه أو لا .

فقد قيل بدلاله مثل مفاد صحيح على بن جعفر، حيث حكم بوجوب غسل الثوب عند استبانته العذره فى الثوب بواسطه رجل الحيوان، فإن كان الرجل متنجّساً بالعذره الرطبه، فلا- وجه لتعليق الحكم على استبانته العذره، بل يكفى كون الرجل مرطوباً ومنفعلاً بالنجاسه، فيوجب نجاسه الثوب، فيكشف منه عدم انفعال بدنه بها .

بل وهكذا مضمون خبر عمّار فى قوله : «فإن رأيت فى منقاره دمًا فلا تتوضأ منه ولا تشرب» لاسيّما مع ملاحظه ذيله على ما فى بعض النسخ: «فإن لم يعلم فى منقاره قدرًا فتوضأ منه واشرب»، حيث جعل حكم النجاسه وعدمه على وجود نفس العين على المنقار، مع أنّه لو كان الملاك هو ملاقاته مع النجس ولو متنجّساً، وكان بدنه كذلك، فلا يحتاج إلى وجود القدر، بل يكفى كون الملاقاه مع الرطوبه بنفس المنقار الذى كان منفِعلاً إلّا أن يقال باحتمال طهارته حينئذٍ بالزوال .

أقول : قد عرفت من عدم وجود دليل يدلّ بخصوصيه على ذلك، إلّا أن يستفاد من هذه الأخبار ذلك، فيدور الاحتمال بين أحد الأمرين .

إمّا القول بعدم الانفعال أصلاً، أو القول بالانفعال، وحصول الطهاره بالزوال.

وسياتى إن شاء الله بأنّ الأوّل أولى .

نعم ، قد يشكل الإستدلال بمثل هذه الأخبار، لعدم الانفعال، بناءً على ما اختاره بعض فى المتنّجات بأنّها لا ينجس الطاهر إذا كانت خاليه عن عين النجس، كما احتمله صاحب «مصباح الفقيه» فى باب السرايه، فعلى هذا استفاده طهاره بدن الحيوان بالملاقاه بمثل الاسئار، ووقوع الفأره فى الدهن، وأمثال ذلك مشكل، لا مكان التفصيل بين كون جسدها منجساً فلا يجوز اتّخاذ جلده ثوباً للصلاه، ولكن لا ينجس الماء ونظائره، فلعلّ حكم الإمام بالنجاسه بوجود عين النجاسه كان بملاك ذلك.

والتحقيق فى هذه المسأله موكول إلى محلّه، فمن لم يذهب إلى ذلك، فله اختيار أحد الأمرين، من عدم الانفعال، أو انفعاله وطهارته بالزوال .

والذى يقرب إلى الدهن هو كون الأوّل أولى، لما قد عرفت من حسن قلّه التخصيص ومطوبيته، والأوّل كذلك بخلاف الثانى .

توضيح: ذلك أنّه لو قلنا بعدم حصول الانفعال أصلاً فى جسد الحيوان _ كما لا ينفعل بواطن الإنسان بالملاقاه _ لا يلزم منه إلاّ التخصيص فى قاعده ثابته وهى أنّ الملاقاه مع عين النجاسه المرطوبه منجسه، فيلزم به باللابديه بواسطه تلك الأخبار ، فحينئذ لا يلزم تخصيصاً فى قاعده منجسيه المتنّجات، وقاعده عدم زوال النجاسه بزوال عينها ، وقاعده استصحاب النجاسه عند الشكّ فيطهارته ، وقاعده حكومه استصحاب النجاسه الوارد فيه على استصحاب طهاره الملاقى .

هذا بخلاف ما لو قلنا بتنجس بدن الحيوان من عين النجاسه ، فمع ذلك يحكم بطهاره سؤره، إذا لم يكن فى فمه ومنقاره عين النجاسه، فلا محيص إلاّ القول بتخصيص عدم زوال النجاسه بزوال عينها، بدون مطهرٍ آخر، المستلزم لعدم

مورد لما يدلّ على بقاء نجاسته السابقه المشكوكه البقاء، حيث يحكم بنجاسته استصحاباً، وهكذا يلزم التخصيص فى عدم منجسيه المتنجس للشىء الطاهر، إن لم يكن محكوماً بالطهاره بزوال العين ، بل كان محكوماً بتنجسه مع عدم سرايته إلى شىء آخر، فلازمه حينئذٍ عدم حكمومه استصحاب نجاسته لاستصحاب طهاره ملاقيه، فيكون التخصيص فيه وارداً أيضاً .

فتكون النتيجة هي: بأنّ القول بعدم تنجس بدنه بملاقاته مع عين النجاسه _ كما قلناه _ أولى ، والله العالم بحقائق الأمور .

وتظهر الثمره فيما بين القولين فى عدّه أمور :

الأوّل : فى عدم جواز إتيان الصلاه جلد الحيوان قبل تطهيره، إذا علم نجاسته بعين النجس، وحكمنا بنجاسه غير مسريه، هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم تحمّله للنجاسه، فيجوز الصلاه فيه أيضاً، أو طهارته بزوالها، فلا تكون ثمره فى القولين لأنّه على كلا القولين يجوز الصلاه فيه . نعم بين القولين وقول من لا يقول بتنجس المتنجس .

الثانى : فيما لو شكّ فى بقاء عين النجاسه، فإنّه يحكم بنجاسه ملاقيه، بناءً على تنجس جسد الحيوان بالنجاسه، لاستصحاب نجاسته المترتب عليه نجاسه ملاقيه من دون واسطه، هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم انفعاله، فإنّ جريان استصحاب النجس على الحيوان لا يثبت ملاقيه الشىء لعين النجس، إلا بالأصل المثبت، إذ ملاقاته مع الجسد الذى كان عليه النجس، يفيد إثبات نجاسه الملاقيه هذه الثمره المذكوره فى «الجواهر» .

هذا، لكنّه مخدوش بأنّ الحكم بنجاسه الملاقيه فى الفرض الأوّل، وهو تنجيسه بالنجاسه صحيح، إذا لم نقل بعدم منجسيه المتنجسات، وإلا كانت الثمره بلا فائده، لأنّ بقاء النجاسه للجسم بالاستصحاب لا أثر له لإثبات حكم النجاسه

للملاقى، كما لا يخفى .

فضلاً عن إمكان دعوى كون الواسطه فى إثبات النجاسه للملاقى، المستلزم لثبوت عين النجاسه خفيّه .

الثالث : قد ذكر _ أنه كما عن «مصباح الهدى» _ إذا لاقى شىء طاهر جسم حيوان مصاحباً مع النجاسه العينيّه، بحيث لا يلاقى ذلك الشىء تلك النجاسه ، بل الملاقاه كانت مختصّه بجسم الحيوان، الذى كان عليه النجاسه، فإنّه ينجس الملاقى بناءً على تنجيسه بملاقاه النجاسه، لأنّ طهره حينئذٍ إنّما بزوال النجاسه عنه المفروض عدمه ، ولا ينجس بناءً على عدم تنجسه بها .

ثمّ قال : وإن كان وقوعه بعيداً .

ولكنّ الإنصاف بعد الدقّه، عدم إمكان وقوع ذلك خارجاً، لأنّ المفروض كان عليه عين النجاسه، فإذا لاقى ذلك الجسم _ ولو من تحته _ فما لم يصل إلى موضع فيه النجاسه _ ولو برطوبته _ لا يكون نجساً، لأنّ المفروض طهارته أمّا من سابقه أو من زوال النجاسه عنه، فإذا وصل الشىء الطاهر إلى ما يكون عين النجس فيه، فإنّه يكون الجسم أيضاً متنجساً، إلاّ أنّه لاقى نفس العين أيضاً .

وبالجملة، ملاقاه الجسم مع وصف كونه متنجساً، مع بقاء العين عليه، دون الملاقاه مع العين، غير ممكن عاده، لا صرف استبعاد محض، كما ذكره ، هذا أولاً .

فى سؤر الحائض التى لا تؤمن

وثانياً : هذه الثمره صحيحه بناءً على قبول كون المتنجس منجساً، وإلاّ _ لما كان التلاقى مع الجسم المتنجس موجباً للنجاسه للملاقى أصلاً، سواء كان الجسم متنجساً أم لا . فكيف كان فالمسأله لا يخلو عن ثمره فقهيّه فى الجملة .

فالحقّ مع المشهور، من طهاره سؤر الجلال، واكل الجيف مطلقاً، إذا خلا موضع التلاقى عن عين النجاسه والمتنجس، وكان سؤرها مكروهاً لا نجساً وحراماً، كما عن بعض .

والحائض التي لا تؤمن (١)

(١) ولا يخفى عليك أنّ الشيخ في «المبسوط» والسيد المرتضى كما في «المصباح» حكما بکراهه سؤرها مطلقاً، من دون تقييد، خلافاً للمشهور، حيث حكموا مقيداً، تارةً: بما في المتن كما هو الموجود في الأخبار، وجعله في «المدارك» و«التنقيح» أولى ممّا هو مذکور في الكلمات .

وأخرى بقيد المتّهمه، لأنّ غير المأمونه قد تجتمع مع التهمه ، وأخرى مع المجهوله .

وإنّ أورد عليهما في «طهاره» الشيخ الأعظم، و«الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» بأنّ المتبادر عرفاً من غير مأمونه هو المتّهمه، وإن كان بحسب القاعده موافقاً لما عليه «المدارك» .

ولكن الإنصاف أن يقال: إن ذهبنا إلى لزوم الجمود على ما في الأخبار، فلا بدّ أن يجعل الموضوع في عدم الكراهه أو شدّتهما _ على ما سيأتى _ معلّقاً على أمر وجودى، وهو كونها مأمونه _ كما في صحيح عيص _ أو إذا كانت تغسل يديها، بأن تكون عباره أخرى عن المأمونه _ كما في خبر رفاعه _ فلازم ذلك وجود الكراهه أو شدّتها، إذا لم تتحقّق هذا العنوان الوجودى، فيساعد مع إحراز عدمه، أو لم تكن الحال مكشوفه ، فحينئذٍ ما اتّخذ المصنّف قدس سره في المتن بالفعل المنفى، لا يخلو عن مسامحه .

وإن بنينا على ما هو المتسامح عند العرف، من استعمال كلّ من المتّهمه وغير المأمونه مكان الآخر، ولا عدم اعمال الدقّه في مثل تلك العنوانين، لاسيّما في مثل هذين الأمرين _ أى الكراهه والاستحباب _ حيث كان طبعهما على الخفّه والتساهل، كما يشهد على ذلك أدلّه التسامح والسنن ، فلا يبعد أن يكون الحقّ مع الشيخ، ومن سلك مسلكه، فيرجع الكلام إلى أنّ المكروه أو شدّته كان لمن

ينسب إلى الاتهام من الحائض وغيرها، كما يناسب ذلك مع الاعتبار، بل مع الأخبار الواردة لاستحباب التنزه عمن لا يتنزه، الواقعه في أخبار (باب الأطمعه والأشربه) .

وأما بيان موضوع الكراهه في الحائض، بالنظر إلى الأخبار من الكراهه المطلقه _ كما عليه الشيخ الطوسى والسيد فى «المصباح» _ أو المقيده _ كما عليه المشهور بأن لا يكون فى غير المتهمه _ أو الكراهه المطلقه فى الحائض وشدتها فى المتهمه _ كما عليه جمع من المتأخرين، كما عن الحكيم فى «مستمسكه» والآمل فى «مصباحه» والخوئى فى «تنقيحه» وغيرهم ، وهذا هو الأقوى بحسب مقتضى الجمع بين الأخبار _ فنقول: فى عدد من الروايات قد أطلق فيها الكراهه، المستفاد منها ذلك بواسطة النهى عن التوضى بسورها، كما فى خبر عنبسه عن أبى عبدالله عليه السلام : «قال : اشرب من سؤر الحائض ولا تتوض منه»^(١) .

وصحيح حسين بن أبى الع : «قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض يشرب من سورها . قال : نعم ولا تتوض منه»^(٢) .

وصحيح ابن أبى يعفور: «قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام أيتوض الرجل من فضل المرأة ؟ قال : إذا كانت تعرف الوضوء، ولا تتوض من سؤر الحائض»^(٣) .

والمراد من الوضوء، هو الاستنجاء (بفتح الواو) لا الوضوء الإصطلاحى، لعدم ارتباط عرفانه بالمقصود، كما عليه «الوافى» والشيخ الأعظم ، بل يمكن أن يكون

١- وسائل الشيعة: الباب ١، الاسئار، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢، الاسئار، الحديث ٨.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣، الاسئار، الحديث ٨.

المراد هو الوضوء المعروف، فكأنَّ المراد من عرفانه كناية عن كونها متعبده بالشرع، فتعرف الوضوء، وتراعى النجاسه والطهاره، فلا بأس حينئذٍ بسؤها .

فعلية، حينئذٍ يكون الخبر كناية عن المأمونيه، إلا أنها تثبت في مطلق المرأه، فيناسب مع أخبار إثبات الكراهه لمطلق المتهم في الجملة، وبالنسبه إلى الحائض بالخصوص يعدّ من الأخبار المطلقة، كما لا يخفى .

وخبر عليّ بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «قال: سألته عن الحائض؟ قال: تشرب من سورها، ولا تتوضأ منه» (١).

وخبر عنبسه بن مصعب عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: سؤر الحائض تشرب منه ولا توضأ» (٢).

ولا يبعد أن يكون هذا متّحداً مع الخبر الأوّل، غاية أنه منقول بطريقتين عن صفوان بن يحيى عن منصور بن حازم عن عنبسه .

وخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: سألته، هل يتوضأ من فضل وضوء الحائض؟ قال: لا» (٣).

وخبر أبي هلال قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: المرأه الطامث أشرب من فضل شرابها، ولا أحب أن أتوضأ منه» (٤).

هذه الأخبار المطلقة، حيث كان أكثرها صحيحاً وبعضها الآخر معتبراً في الجملة يوجب الظنّ القويّ للفقيه، بل الاطمئنان على وجوب الكراهه المطلقة، خصوصاً مع ملاحظه ظهور النهي في الحرمه، لاسيما لو لاحظنا خبر أبي بصير

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، الاسئار، الحديث ٨

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦، الاسئار، الحديث ٨

٣- وسائل الشيعة: الباب ٧، الاسئار، الحديث ٨

٤- وسائل الشيعة: الباب ٨، الاسئار، الحديث ٨

حيث أعاد السؤال عن التوضي بسورها بقوله: لا .

ولذلك أوهم كلام الصدوق في «المقنع» من ذكر متن الخبر بـ _ : تتوضأ، وهكذا الشيخ في «التهذيب» و«الاستبصار» بـ _ : لا يجوز إلى الحرمه .

إلا- أن الاتفاق قائم على الكراهه، كما لا يبعد تأييده بما في خبر أبي هلال بقوله عليه السلام: «لا أحب أن أتوضأ منه» الظاهر في كون النهي في الأخبار محمولاً- على الكراهه لا- الحرمه. فمع ذلك كله كان بعض الأخبار وارداً على نحو التقييد . مثل خبر علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يتوضأ بفضل الحائض؟ قال: إذا كانت مأمونه فلا بأس»(١).

وخبر رفاعه منها عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: إنَّ سؤْر الحائض لا بأس أن تتوضأ منه، إذا كانت تغسل يديها»(٢) بأن كان المراد منه هو المأمونه وأنه كناية عنها .

وصحيح عيص بن القاسم: «قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن سؤْر الحائض؟ فقال: لا توضأ منه، وتوضأ من سؤْر الجنب إذا كانت مأمونه ثمَّ تغسل يديها قبل أن تدخلها الإناء وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل هو وعائشه في إناء واحد، ويغتسلان جميعاً»(٣).

هذا بحسب نقل الكليني من النهي عن التوضي بسؤْر الحائض، خلافاً للشيخ الطوسي في نسخه «التهذيب» و«الاستبصار» من عدم ذكر كلمه (لا-)، فيكون أمراً للتفصي عن سؤْرها، فيكون الخبر بناءً على نقل الكليني بالنهي، ورجوع القيد بخصوص الحائض فقط دون الجنب، لإفراد فعل كانت وتأييدها وتأنيث

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، الاسئار، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩، الاسئار، الحديث ٨.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١، الاسئار، الحديث ٧.

صيغته المفعول بقوله : مأمونه ، لاسيما مع قرينه ذيلها، بقوله : «ثم تغسل يديها» الراجع إلى الحائض لا-الجنب، كما يساعده الاعتبار تلوث يدها حين تبديل القطنه، فيشهد ذلك كون المراد من السور هاهنا غير ما هو المصطلح من فضل الماء، بل المراد هو الماء الملاقي جسدها، بقرينه ذكر غسل عائشه مع رسول الله صلى الله عليه و آله من إناء واحد .

فعلى ما ذكرنا من التوجيهات على نسخه «الكافي»، تكون النتيجة هي النتيجة أن التوضي من سور الحائض منهى عنه، ولو كانت مأمونه أيضاً وافاده النهى مع عدم الائتمان يكون بطريق أولى .

إلا أن ما ذكرنا لا يساعد مع ذكر غسل رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم مع عائشه، مع أن اطلاقه يشمل كون غسل عائشه كان للحيض ، وإن كان لا يبعد ذكر الاقتران كون المراد من غسلها هو الجنابه ، فحينئذ يناسب ذلك ذكره مع الجنابه، التي أجاز الوضوء من سور، الشامل بإطلاقه للرجل والمرأه .

إلا أن هذا الاحتمال وإن كان حسناً في نفسه، إلا أنه لا يدفع الإطلاق الشامل لغسل الحيض أيضاً .

هذا كله إن جعلنا الجنب مطلقاً يشمل الرجل أيضاً .

ولكن الانصاف يقتضى جعل الجنب هنا للمرأة فقط لا الرجل، بقرينه وحده السياق مع سور الحائض، ومضافاً إلى إمكان رجوع فعل (كانت) إليه بتأنيثها، فيكون معنى الخبر هكذا : لا تتوضأ من سور الحائض مطلقاً، من دون تقييد، بخلاف المرأه المجنبه حيث يجوز التوضي من سورها إذا كانت مأمونه، ثم استشهد لذلك بفعل رسول الله صلى الله عليه و آله وعائشه للجنبه لا لحيضها، فيكون الخبر حينئذ من الأخبار المطلقة الداله على النهى فى سور الحائض لا المقيده، كما توهمه بعض، فحينئذ يحكم بتقدم نقل «الكافي» على «التهذيب» و«الاستبصار»،

لأنّ الكليني يعدّ أضبط منهما ، أوّلاً .

وثانياً : من دوران الأمر بين احتمال النقيصه أو الزيادة، تكون أصاله عدم الزيادة مقدّمه على اصاله عدم النقيصه، لأنّ كثيراً ما يتفق الخطأ في النقيصه، ويبعد وقوع الخطأ بالزيادة، كما لا يخفى .

مضافاً إلى استبعاد الأمر بالتوضّي من سؤر الحائض، على نسخه الشيخ، من دون تقييد بالمأمونيه، وإن كان الأمر هنا في مقام توهم الحظر، المستفاد منه الجواز، أي يجوز التوضّي منه من دون تقييد، لأنّ ثبوت الفعل يوجب رجوعه إلى خصوص الجنب ، ولكن لا يبعد إرجاع القيد إلى كلّ من الحائض والجنب، بأن يكون الضمير الموجود في الفعل راجعاً إلى المرأه بجنبها الشامله لكلا فرديها، أي إذا كانت المرأه مأمونيه، وإن كان هذا الاحتمال لا يخلو عن بُعد، بحسب ما هو المتعارف من القواعد الأدبيّه .

وملاحظه هذه الإشكالات، يوجب الحكم بتقديم ما هو المنقول في «الكافي»، والحكم بالكراهه المطلقه لسؤر الحائض، سواء كانت مأمونيه أو لا .

غايه الأمر يشتدّ كراهتها في ما إذا كانت غير مأمونيه، لوجود الملاكين من الكراهه من الحيض وعدم الائتمان ، كما هو الأقرب، مع وجود الأخبار الكثيره المطلقه الآبيه باستفاضتها وصحّه بعضها عن التقييد بخصوص المأمونيه .

كما يقرب هذا الاحتمال أيضاً إمكان استعمال شبه التعليل بالتنصيص، بأنّ احدى الملاكات في الكراهه عدم المأمونيه، أي كون الشخص متّهماً بعدم المبالاه، سواء كان هما حائضاً أو جنباً، كما منصوصين، أو غيرهما من سائر أفراد المكلفين وغيرهم .

كما يؤيد ذلك الأخبار الوارده في استحباب الابتعاد عمّن لا يتنزّه في باب الأطمعه والأشربه، لاحظ عن ذلك كتب الأحاديث.

فثبت وجه إلحاق النفساء والمستحاضه إليهما بما قد عرفت ، بقى هنا ما يظهر منه عدم الكراهه والبأس فى المأمونه، من المفهوم فى خبر على بن يقطين، بقوله : «إذا كانت مأمونه فلا بأس» ، بكون الكراهه مختصه لغير المأمونه.

وهكذا صحيح رفاعه من نفي البأس إذا تغسل يديها، أى لا كراهه حينئذٍ من التوضى بمائها .

أمّا الأوّل بضعف سنده، لأنّ طريق الشيخ إلى على بن الحسن بن فضال يكون بواسطه على بن محمّد بن الزبير، وهو لم يوثقه أصحاب الرجال، فلا يقاوم صحيح عيص وغيره كما عرفت .

وأما الثانى وإن كان سنده صحيحاً ومعتبراً، إلّا أنّه لا تنافى بين الحكم بالكراهه الحقيقيه المستفاد من «لا أحبّ» الموجود فى خبر أبى هلال، مع عدم البأس فيه الموجود فى خبر رفاعه.

هذا فضلاً عن أنّ «تغسل يديها» كناية عن المأموتيه لا أضيق منه، كما لا يبعد أن يكون كذلك، والله العالم بحقيقه الأمر .

تذنيب

هل تشمل الكراهه الوضوء والغسل، بل سائر الاستعمالات، ولو لم يكن عبادياً أم لا ؟

فمع ملاحظه إلى مفاد الأخبار لا يكون حكم الكراهه إلّا فى خصوص الوضوء، فشمولها لغيره مشكّل .

نعم ، يمكن دخول الغسل فى الحكم، وكونه كالوضوء على احتمال فى صحيح عيص، هو أن يرجع فعل «إذا كانت» إلى جنس المرأه، الشامله للحائض والجنب، فكان عمل رسول الله مع عائشه فى الاغتسال من جهه مأموتيتها مثلاً، فيفهم من مفهوم من الجملة الشرطيه أنّه إذا لم تكن مأمونه ففيها بأس، حتّى من

حيث الغسل أيضاً ، مضافاً إلى استقراجه بكونه عملاً عبادياً ، كالوضوء أو أهّم منه ، مضافاً إلى استحباب التنزه عمن لا يتنزه الشامل لمثله .

نعم ، إثبات الكراهه مطلقاً ، حتى للمأمونه مشكل ، خصوصاً لغير الغسل من سائر الاستعمالات ، مع صراحه الأخبار في الجواز في مثل الشرب ، إلا عن الوحيد البهبهاني حيث ادعى الاتفاق على عدم الانحصار في الحكم بالكراهه لخصوص الوضوء .

فنقول حينئذٍ إثبات مطلق الكراهه لسورها ، لجميع الاستعمالات _ غير الوضوء ، من غير الإجماع: مع وجود دليل التسامح في الأدلة الشاملة للكراهه _ مشكل جداً لعدم دلالة دليل ظاهر عليه كما لا يخفى .

فالأقوى عندنا ثبوت الكراهه لسئور الحائض مطلقاً ، وفي غير المأمونه منها أشدّ ، كما ثبتت الكراهه لغيرها أيضاً من النفساء والمستحاضه ، بل وفي كلّ متهّم في الوضوء قطعاً ، وفي غيره على إشكال .

هذا تمام الكلام في الجزء الأول . ونحمد الله على ما وفقنا لإتمامه؛ ونسأله تعالى التوفيق في فهم حقيقه الأحكام الشرعيّه الإلهيه ، وأن يهدينا إلى سبيل الحق والصواب ، بجاه محمّد وآله الأنجابه ، عليه وعليهم صلوات الله إلى يوم الحساب ، إنّه سميع مجيب .

الفهرست

الفهرست

تعريف الطهاره ●●● ٦

كيفية تقابل الطهاره و القذاره ●●● ١٠

تحقيق كلام المحقق في تعريف الطهاره ●●● ١٢

انقسام كل من الطهارات الثلاث الى واجب و ندب ●●● ١٥

الموضوعات المندوبه ●●● ١٩

نيه الغايات المترتبة على الوضوء ●●● ٢٢

الاستحباب النفسى للوضوء و عدمه ●●● ٣٠

وجوب الغسل نفسى أم غيرى؟ ●●● ٣٦

وجوب غسل الجنابه نفسى أم غيرى؟ ●●● ٣٧

وجوب غسل مس الميِّت نفسى أم غيرى؟ ●●● ٤٩

بقية الأغسال الواجبه ●●● ٥٠

كفايه غسل مس الميِّت عن الوضوء و عدمها ●●● ٥٦

ما يجب له غسل مس الميِّت ●●● ٦٢

وجوب غسل الجنابه قبل الفجر من يوم يجب صومه ●●● ٦٥

كأدائه قضاء شهر رمضان فى مسأله البقاء على الجنابه ●●● ٧٦

فى الجواب عمّا يرد على وجوب الغسل قبل الفجر ●●● ٧٨

التيّم الواجب للغير ●●● ٨٢

فروع تتعلّق بوجوب الطهاره بالنذر و شبهه ●●● ٨٧

تعريف الماء المطلق و المضاف ●●● ٩١

مطهّره الماء ●●● ٩٤

الماء طاهر و مطهّر ●●● ٩٤

دلّاله الكتاب على أنّ الماء طاهر و مطهّر ●●● ٩٦

دلّاله السنّه على أنّ الماء طاهر و مطهّر ●●● ٩٧

الفرق بين الحدث و الخبث ●●● ٩٨

تطهير الماء للمايعات المضافه و عدمه ●●● ١٠٠

تقسيم الماء باعتبار وقوع النجاسه فيه ●●● ١٠٢

أقسام المياه و أحكامه ●●● ١٠٣

في تعريف الماء الجارى ●●● ١٠٣

عاصميّه الماء الجارى و ما هو بمنزلته ●●● ١٠٦

في تغير الماء الجارى و ما هو بمنزلته بمجاوره النجس ●●● ١٢٧

فيما لو انقطع الماء الجارى بعضه عن بعض بسبب التغير بالنجس ●●● ١٣١

كيفية تطهير الماء الجارى و ما هو بمنزلته بعد زوال التغير ●●● ١٣٢

في عاصميّه ماء الحمام اذا كان له مادّه ●●● ١٣٥

في تغير الماء بغير النجس ●●● ١٤٢

في انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و المتنجّس ●●● ١٤٣

فيما استدلّ به على عدم انفعال الماء القليل ●●● ١٥٣

تفصيل المحقق الخوئي (ره) في انفعال الماء القليل ●●● ١٧٠

في تفصيل السيد المرتضى (ره) في انفعال الماء القليل ●●● ١٧٥

في ما يعتبر في تطهير الماء المتنجس ●●● ١٧٨

١٨١ ••• ما يعتبر فى تطهير الماء المتنجس •••

١٨٥ ••• فى تميم الماء المتنجس كرا •••

١٩١ ••• حكم الماء المشكوك كرتته •••

١٩٢ ••• ماء الكز وأحكامه •••

١٩٨ ••• اعتبار تساوى السطح فى عاصميه الكريه •••

٢٠٤ ••• كيفيه تطهير الكز المتغير بالنجس •••

٢٠٩ ••• مقدار الكز بحسب الموازين •••

٢١٦ ••• مقدار الكز بحسب المساحه •••

٢٣٢ ••• ماء البئر وأحكامه •••

٢٣٢ ••• تعريف ماء البئر و حكمه •••

٢٣٤ ••• ما استدلل به على انفعال ماء البئر •••

٢٥٠ ••• استحباب النزح عند ملاقاه البئر للنجاسه •••

٢٥٢ ••• كيفيه تطهير البئر •••

٢٥٦ ••• فروع نزح البئر •••

٢٦٠ ••• حكم استعمال الماء المتنجس •••

٢٦١ ••• فى الانائين المشتهين بالنجاسه •••

٢٨٤ ••• ملاقى أحد الانائين المشتهين •••

٢٩١ ••• لو اشته أحد الانائين المشتهين مع اناء ثالث •••

٢٩٢ ••• النهى المستفاد من الأمر بالاراقه تحريمى ذاتى أو تشريعى؟ •••

ملاك المحصور و غير المحصور ●●● ٢٩٤

تعريف الماء المضاف و أقسامه ●●● ٢٩٦

الماء المضاف وأحكامه ●●● ٢٩٧

الشك فيصدق الاطلاق و الاضافه ●●● ٢٩٧

حكم الماء المضاف ●●● ٢٩٩

عدم رافعيه الماء المضاف للحدث ●●● ٣٠٠

ما يمكن أن يستدلّ به لجواز التطهير بالمضاف ●●● ٣٠٦

الجواب عمّا يمكن أن يستدلّ به لجواز التطهير بالمضاف ●●● ٣٠٨

مايستدلّ به لعدم جواز التطهير بالمضاف ●●● ٣١١

الجواب عن تفصيل العماني فيالماء المضاف ●●● ٣١٤

انفعال المضاف بملاقاه النجس ●●● ٣١٥

فيانفعال المضاف بملاقاه النجس ●●● ٣١٦

انفعال المضاف بملاقاه النجس ●●● ٣١٨

تطهير المضاف المتنجّس ●●● ٣٢٠

تطهير غير الماء من المايعات المتنجّسه ●●● ٣٢٩

حكم الماء المشّمس ●●● ٣٣١

الفروع المتعلّقه بالماء المشّمس ●●● ٣٣٢

حكم الماء المسخّن بالنار ●●● ٣٤٠

حكم الماء المسخّن بالنار لسائر الاستعمالات ●●● ٣٤٢

حكم الاستشفاء بالعيون الحارّه و استعمالها ●●● ٣٤٣

حكم غسله الخبث ●●● ٣٤٥

ما يدلّ على نجاسه الغساله مطلقا ●●● ٣٤٦

الجواب عمّا يتوهم معارضته للقول بنجاسه الغساله ●●● ٣٥٨

حكم ماء الاستنجاء ●●● ٣٦٣

حكم استعمال الغساله على القول بطهارتها ●●● ٣٧٢

حكم ملاقى الغساله على القول بنجاستها ●●● ٣٧٣

حكم ماء الاستنجاء ●●● ٣٧٧

الماء المستعمل لتطهير مخرج البول ●●● ٣٨٧

استعمال ماء الاستنجاء فيرفع الحدث ●●● ٣٩١

الغساله المشكوكه أنها للاستنجاء أولسائر النجاسات ●●● ٣٩٥

حكم الماء المستعمل فيالوضوء ●●● ٤٠٠

طهاره الماء المستعمل فيالحدث الأكبر ●●● ٤٠٩

مطهره الماء المستعمل فيالحدث الأكبر عن الخبث ●●● ٤١٠

الخلاف فيه الوضوء بالماء المستعمل فيالحدث الأكبر ●●● ٤١٢

الاعتسال بالماء المستعمل فيالحدث الأكبر ●●● ٤٢٥

طهاره الماء المستعمل فيالوضوء ●●● ٤٥٩

الماء المستعمل فيالوضوء الراجع للحدث ●●● ٤٦٣

مطهره الماء المستعمل فيالحدث الأكبر عن الخبث ●●● ٤٦٨

استعمال الماء المستعمل فيالحدث الأكبر فيالوضوء ●●● ٤٧٢

الاعتسال بالماء المستعمل فيالحدث الأكبر ●●● ٤٨٢

تنبيهات استعمال الماء المستعمل فى الغسل ●●● ٥٠٩

الاستار النجسه والمحرّمه ●●● ٥١٧

الاستار الطاهره والمكروهه ●●● ٥٢١

سؤر الجلال و آكل الجيف ●●● ٥٢٩

المجلد ٢

إشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء الثاني

بسم الله الرحمن الرحيم

حكم سُور بعض الحيوانات

إشارة

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

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

فى سُور البغال و الحمير

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

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

هذا، وقد استدلّ على الكراهه بعدّه أمور .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فیؤید ما ذکرنا، فیدخل مثل ما نحن فيه أيضاً فی مضمون الخبرین، یعنی کون الثلاثه ممّا یؤکل لحمهما .

ولکن الإنصاف _ مع ملاحظه الأخبار الوارده فی بول الثلاثه، من حکم بالغسل لما أصابه _ کونها معدوداً فی غیر المأکول لورود خبرٍ عن زراره و هو حدیث حسن لمقام إبراهيم بن هاشم وفيه : لا تغسل ثوبک من بول شیء یؤکل لحمه» .(١)

یفید بأن بول المأکول لا یتحتاج إلى الغسل لو أصاب شيئاً .

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

نفهم أن المراد بالمأکول فی خبر زراره هو المتعارف أى الأنعام الثلاثه، لا ما كان مکروهاً، كما یشهد لذلك ویوضّحه خبر زراره أيضاً، عن أحدهما علیهما السلام : «فی أبوال الدواب یصیب الثوب، فکرهه. فقلت : أليس لحومها حلالاً؟ فقال : بلى ، ولكن ليس ممّا جعله الله للأکل»(٣).

حيث قد سئل زراره _ الذى كان فقيهاً _ ذلك الإشکال فأجابه عليه السلام بكون المراد من مأکول اللحم هو الذى خلقه الله للأکل، لا ما يكون حلالاً ولو کراهه .

وبناءً عليه یحمل إطلاقات سائر الأخبار _ ما لم يدلّ علی کون المراد ما هو

١- وسائل الشیعه: الباب ٩، النجاسات، الحدیث ٤.

٢- وسائل الشیعه: الباب ٩، النجاسات، الحدیث ٦.

٣- وسائل الشیعه: الباب ٩، النجاسات، الحدیث ٧.

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

هذا كلّه فى دلالة الأخبار بالمفهوم .

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

فتكون الثلاثة داخله فيه، لأنّها غير مأكول بما ذكرناه .

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

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

فى سؤر الفأره

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

قال : لا بأس بأكله» (١) .

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

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

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

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

وأوضح منهما فى الدلالة على القصود خبر إسحاق بن عمّار.

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

لاشتماله للسؤر بالمعنى الأخصّ.

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

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

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

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

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

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

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

قال: يطرح ما شّمّاه ويؤكل ما بقى»(١).

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

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

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

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

قال: يطرح منه ويؤكل الباقي»(٢).

فى سؤر الحيّه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

من الحكم بعدم البأس .

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

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

ولكنّ الإنصاف إثبات الكراهه فيها في غايه الإشكال، لأنّه:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في ماءٍ مات فيه الوزغ والعقرب

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

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

هو الحمل على الكراهه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فى ماء لاقى ما لا يدرك بالطرف من الدم

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

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

الركن الثاني فى الطهاره المائيه

اشاره

وهى: وضوءٌ وغسل، وفى الوضوء فصول :

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

(١) ولا يخفى عليك أنّ لنا هاهنا مطلبين :

فى معنى الحدث لغه و عرفاً

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

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

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

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

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

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

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

واستدلّ لذلك بأمر لا يهّمنا إيرادها والجواب عنها .

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

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

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

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

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

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

ما يطلق عليه الحدث في لسان الفقهاء

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

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

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

تارة: بالسبب، كما في «القواعد» و«الذكرى» و«البيان» .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

لو كان متوضّياً فيعدّ باقياً على حاله، وإن كان محدثاً فيكون محدثاً بالحدث الأوّل فلا يتحقّق به الاستبراء عن المنى مثلاً، إن كان المقصود ترتيب آثار ذلك على مثله، ولا يكون هو حدثاً بعد حدث، كما أنّه أيضاً كذلك لو شكّ في كون الخارج هل يعدّ من قسم النقص _ كالبول _ أو غير ناقص _ كالمذى _ فإنّه حينئذٍ يحكم بعدم كونه ناقصاً .

كما لا- فرق في الوجوه المذكوره، بين وقوعها في الأثناء أو بعد تمام الوضوء، كما هو الحال في الغائط أيضاً عند الشكّ في الخروج وعدمه، والشكّ في كون الخارج هو ناقصٌ أو غير ناقص، إلّا ما يستظهر من لسان الأخبار أو فهم العرف أنّه بول أو غائط، أو كان متلوّثاً بهما بالرطوبة، إن قلنا بتنجّسه بذلك في الباطن وخروجه رطباً، وهذا ما نتعرّض له لاحقاً إن شاء الله تعالى .

فلا بأس حينئذٍ باستعراض الأخبار في أصل المسأله تبرّكاً وتيمناً واستدلالاً، ومن الله التوفيق والاستعانه .

الأحداث الموجبه للوضوء / البول و الغائط

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

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

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

وخبره المعبر الثالث

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

استعراض سائر الأمور المرتبطة بهذه المباحث .

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

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

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

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

كما يدلّ عليه أيضاً صراحه خبر حسن فضيل.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فنقول : ينقسم خروجها إلى أقسام متعدده:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عن ابن البرّاج في «الجواهر» أيضاً مثله .

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

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

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

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

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

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

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

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

هذا غايه ما يمكن الاستدلال على ما ذكره .

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

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

١- سورة النساء: آيه ٤٣ .

٢- سورة النساء: آيه ٨٧ .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

صدق عليهما اسمهما، لشمول إطلاقات الأدله لمثله.

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

الأحداث الموجبه للوضوء / الريح

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

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

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

هذا تمام الكلام في البول والغائط .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

تسمع، وشممت ريحها أو لم تشم» (١).

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

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

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

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

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

والنوم الغالب على الحاستين (١)

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

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

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

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

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

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

الأحداث الموجبه للوضوء

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

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

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

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

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

عنى بها؟ قال: من النوم»(١).

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

فهذه جملة من الأخبار الدالّة على ذلك .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فيقع الكلام حينئذٍ في أمور:

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

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

وفي بعض آخر يكون لفظ النوم بصوره الإطلاق، من دون أن يكون مقيداً بقيد، كما في كثير من الأخبار الماضية؟

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

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

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

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

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

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

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

٢- سورة القيامة: آية ١٤.

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

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

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

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

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

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

وغير ذلك من الأخبار تدلّ أيضاً على المسأله.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١- وسائل الشيعه: الباب ٣، نواقض الوضوء، الحديث ١٣.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

الأحداث الموجبه للوضوء / كل ما أزال العقل

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

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

والحاصل : أنّ العمده في المسألة هو الإجماع وهو المعقد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

والاستحاضه القليله (١)

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

فالحكم بناقضيه الإغماء والجنون والسكر له مسلّم.

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

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

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

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

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

الوضوء والغسل فيه ، وابن الجُنيد المعروف بالإسكافي، من إيجاب غسل واحد في اليوم والليله .

الأحداث الموجهه للوضوء / الاستحاضه القليله

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ولا ينقض الطهارة مَذْيٌ ولا وَدْيٌ ولا وَدْيٌ (١)

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

بناء على حمل الأخيرين على الملازمة غالباً بين الصفرة والقلة، كما يؤيد عدم إيجاب الغسل عليها، ولو على مرّه في كلّ يومٍ وليله .

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

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

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

عدم نقض الطهارة بالمذى

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

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

الأخبار فى المسأله تكون على أربعة طوائف:

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

والمخاط ماء الأنف، والبصاق ماء الفم .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

حيث إنه بإطلاقه يشمل المورد .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وما رواه الكاهلي عن أبي الحسن عليه السلام.

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

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

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

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

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

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

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

أولاً : لمعارضتها مع هاتين الطائفتين .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) والذى يدلّ على عدم ناقضيّته أمور :

منها : الإجماع بكلا قسميه .

عدم نقض الطهاره بخروج الدم عدا الدماء الثلاثة

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

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

ومنها : الأخبار العامّة الحاصره للناقض بالثلاثة الخارجه من الطرفين .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فهو صريح، خصوصاً إذا لاحظنا تعليقه فإنّ دلالة تكون أقوى .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عدم نقض الطهاره بالقيء و...

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فيه وضوء ، وإن تقيأت متعمداً» (١).

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

وغير ذلك من الأخبار .

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

عدم نقض الطهارة بمسّ ذكرٍ و...

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

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

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٨.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ٩.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٩، نواقض الوضوء، الحديث ٩.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ١١.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٦، نواقض الوضوء، الحديث ١٢.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في نقض الوضوء بالردّه

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

فى أحكام الخلوه

إشاره

«الثانى فى أحكام الخلوه، وهى ثلاثه : الأوّل : فى كيفيه التخلّى: ويجب فيه ستر العوره». (١).

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

فى أحكام الخلوه / وجوب ستر العوره

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

٢- سورة النور: آيه ٣٠.

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

٤- سورة النور: آيه ٣١.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وأما خبر الصدوق، عن حمّاد بن عمرو، وأنس بن محمّد، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، في وصيّة النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام قال: «إنّ الله كره لأمتي... إلى أن قال: وكره دخول الحّمّام إلّا بمئزر».

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

١- وسائل الشيعة: الباب ١، آداب الحمام، الحديث ٥.

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

الحكم بلزوم الستر لهم، فالحكم واضح لا خفاء فيه .

في أحكام الخلوه النظر إلى عوره غير المسلم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فى أحكام الخلوه / فى ستر حجم العوره

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في أحكام الخلوه / ستر العوره عن الناظر المحترم

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فالأولى عدم جعل المحقّق مخالفاً للمشهور، فما يدلّ على القول الأوّل هو مرسله أبي يحيى الواسطي ، عن بعض أصحابه عن أبي الحسن الماضي عليه السلام :

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

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

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

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

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

في أحكام الخلوه / في المراد من العوره هنا

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في أحكام الخلوه / استحباب ستر البدن

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

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

ويستحبّ ستر البدن (١)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

في أحكام الخلوه / حكم النظر لو رأى عوره مكشوفه

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

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

فالمسأله ذات شقوق ووجوه .

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

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

وجواز النظر المترتب إليها، وهو واضح أيضاً .

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

مثلاً، أو لا حتى يكون جائزاً؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

عليه، فالاستصحاب المذكور يخرج به .

في أحكام الخلوه / النظر إلى عوره الخشئ

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

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

لكنه واضح الفساد، لوضوح أنّ الاستصحاب يعدّ من الأصول المحرزه، فيجعل القطع التعبدي بمنزله القطع الوجداني، فيحكم بأنّه ليس بتمييز، فيجوز النظر إليه قطعاً، كما لا يخفى .

الفرع الثاني : لا إشكال في حرمه النظر إلى دبر الخشئ، لصدق العوره عليه قطعاً، فتشملة الأدله ، وأما قبلها ففي «العروه» احتمال جواز النظر، للشك في عوره كلِّ واحد منهما من القضيب والفرج، وإن كان النظر إلى كليهما معاً يكون حراماً قطعاً، للعلم بوقوع النظر إلى العوره .

كما أنّ الظاهر من كلامه غير هذا الفرض .

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

وكيف كان ثم احتاط وجوباً ترك النظر، وعلل بأنّها عوره على كلِّ حال .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

«يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا» (١).

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

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

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

لجريانه في مثل المورد قطعاً .

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

خامساً: إمكان استفادته الحرمة من خبر موسى بن محمّد، أخى أبي الحسن

١- سورة الشورى: آيه ٤٩ .

٢- سورة الشورى: آيه ٥٠ .

٣- سورة غافر: آيه ٤٠ .

٤- سورة القيامة: آيه ٣٨ .

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

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

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

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

في أحكام الخلوه لو اضطر إلى النظر إلى العوره

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

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

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

ويحرم استقبال القبلة واستدبارها(١)

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

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

في أحكام الخلوه / استقبال القبلة و استدبارها

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

(١) وهذا هو المشهور ، بل في «الخلاف» و«السراير» و«الغنيه» دعوى الإجماع عليه، خلافاً لابن الجنيد من المتقدمين، والمقدس الأردبيلي و«صاحب المدارك» والكاشاني من المتأخرين، حيث ذهبوا إلى الكراهه .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

هذا كما قيل فى «مصباح الهدى» و«التنقيح» للخوئى .

ولكن الإنصاف أنّ النسبه بينهما ليست على نحو العموم والخصوص من وجه، لأنّ الأدلّه الدالّه على حرمة تقابل كليهما _ من العوره والبدن _ القبله، تشمل ما لو كانت العوره مستقبلة دون البدن ، لوضوح أنّ انضمام البدن لا خصوصيه فى حفظ وجود الحرمة، بحيث لو لم يستقبل البدن _ مع كون العوره فى حال البول صوب القبله _ كان جائزاً، فتثبت الحرمة فى كلتا صورتين، وهما كون البدن والعوره مقابل القبله، وكون العوره فقط قبله دون البدن.

فيبقى صوره، وهى كون البدن قبله دون العوره، فلا يبعد الحكم بالحرمة بتلك الأخبار، خصوصاً مع ما عرفت من عدم إمكان انحراف العوره بتمامها، إلا بانحراف البدن عن القبله.

فالحكم بالحرمة فى جميع الصور قوئاً جداً، ولا فرق فى ذلك بين كونه مستقبلاً للقبله جالساً أو قائماً أو مستلقياً أو مضطجعاً، إذا كان رأسه صوب الغرب ورجليه صوب الشرق أو بالعكس، لأنّ المفروض ملاحظه عورتيه قبلاً ودبراً بالاستقبال والاستدبار .

نعم ، هذا فيما إذا كانت القبله فى الجنوب والشمال، وإن كانت فى طرف الشرق أو الغرب، فيكون الأمر فى حال الاضطجاع عكس ذلك، بأن يكون رأسه فى الجنوب ورجليه فى الشمال أو بالعكس .

كما لا فرق فى القبله بين عينها أو جهتها، كما كانت كذلك فى الصلاه، وهو واضح .

فثبت بما ذكرنا حرمة الاستقبال والاستدبار حين التخلّى وبيدنه كليهما إذ هو

القدر المتيقن، كذلك لو كان البول بالذكر والغائط بمخرجه مقابلاً للقبله دون البدن إن أمكن، كالذكر في الرجال، ولكنه يصعب تصوّره في النساء كما في الغائط للرجال والنساء أيضاً، لأنّ بحسب النوع يوجب انحراف البدن مع العوره

أيضاً إلى القبلة، فبقي ما لو كانت مقادير البدن إلى القبلة وخلفها، دون العوره إن أمكن، فحرمته أيضاً لا يخلو عن قوّه .

فما عن السيّد الاصفهاني قدس سره في «الروائع»: بأنّه لولا الإجماع لحكم بحرمه الاستقبال حين البول فقط دون البدن، فقال ما لفظه: وبذلك يمكن أن نقول: إنّ الأخبار السابقة الظاهره في النهي عن استقبال الفاعل واستدباره، لا يكون المراد منها ما هو مقتضى جمودها، بل المراد منها هو الاستقبال إليها في حال البول، والاستدبار عنها في حال الغائط، فيرجع إلى النهي عن الاستقبال بالعمل إلى القبلة، وإن كان ذلك في البول، إنّما يتحقّق بحسب العاده باستقبال نفس الفاعل، وفي الغائط باستدباره.

ثمّ أضاف: وبناءً على ما ذكرنا، فلا بأس باستدبار الفاعل عن القبلة في حال البول، ولا استقباله إليها في حال الغائط... إلى آخر كلامه .

فاسدٌ جدّاً، لوضوح أنّ العنوان في المسأله يكون أمرين هما استقبال القبلة واستدبارها، فإذا استدبر حال البول عن القبلة، كيف يصحّ القول بأنّه لا- بأس به، مع كونه داخلاً في البول في حال الاستدبار عن القبلة، وينطبق عليه الحرمة الواردة في قوله عليه السلام: «لا تستدبر القبلة».

كذلك لا يمكن الموافقه معه في حكم استقباله بالغائط دون البول، حيث ذهب إلى عدم حرّمته، زعماً منه بأنّ الغائط حينئذٍ لا يكون حال استقبال القبلة، بل يكون خلفها، مع أنّه قد عرفت حينئذٍ أنّه لو سلّمنا ما يوجب توهم الغائط، فإنّه داخل تحت عنوان الحرمة للاستدبار أيضاً، كما لا يخفى .

ويستوى في ذلك الصحارى والأبنيه، ويجب الانحراف في موضع قد بنى على ذلك. (١).

(١) الفرع الثاني: الحكم بالحرمة مطلقاً، أى سواء كان في الصحارى أو الأبنيه هو المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل في «الخلاف» و«الغنيه» الإجماع عليه، خلافاً لسائر من التفصيل بالحرمة في الأوّل والكراهه في الثاني، بل وإباحه الثاني كما عن المفيد، بل عن ابن الجنيد استحباب ترك الاستقبال في الصحراء، من دون ذكر حكم الأبنيه والاستدبار.

وكل ذلك ضعيف جداً، وذلك لما قد عرفت من ثبوت الشهره، بل الإجماع المدعى به، ودلاله إطلاقات الأخبار لمثل الأبنيه أيضاً، خصوصاً مثل خبر الهاشمى بقوله: «إذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبله» (١)، الظاهر في كون ذلك اسم المكان المعدّ لذلك، كما في بيت الخلاء الموجود في الأبنيه.

بل لا- يبعد أن يكون المراد من قوله: «إذا دخلتم الغائط» (٢)، هو المكان المنخفض المعدّ للغائط، أو المستور المعدّ لذلك فيشمل الأبنيه أيضاً، مضافاً إلى الإشعار الموجوده في خبر محمد بن إسماعيل، من الإجلال والتعظيم للبيت الحرام الجارى في مثل الأبنيه، فمجرد احتمال التفصيل _ بملاحظه هذا الخبر، من حيث كون الكنيف في منزل الرضا عليه السلام مستقبل القبله، خصوصاً مع ذكر الثواب للانحراف لدى الذكر، لا ذكر التوعّد بالعتاب فقط، أو هو مع الثوب كما هو المتعارف في الواجبات _ ممّا لا- يعبأ به، لأنّ وقوع محلّ التخلّي مستقبل القبله، ممّا لا إشكال في كونه مرجوحاً قطعاً، فيستبعد صدوره في الإمام عليه السلام اختياراً،

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

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٣.

غايته أنه يمكن سكن في دار كانت أمرها كذلك، فأما وجوب هدم محل التخلّي

والبناء إلى جهه مغايره عن القبلة فغير معلوم، لإمكان الانحراف حال التخلّي، كما أشار إليه المصنّف بما ذكره لبيان عدم وجوب التخریب، كما أنّ الإمام لا بدّ وأنه ينحرف في حال التخلّي، فلا يدلّ على الجواز بفعله .

وأما ذكر الثواب بالتوجه إلى غيرها، وانحرافه عنها، دون التوعيد بالعقاب، لا يوجب الظهور في الكراهه، لأنّ مورد الروايه كان في فرض النسيان ثمّ الذكّر بعده، والناسي لا عقاب له قطعاً، فكان الثواب من جهه احترامه وإجلاله بالانحراف، وهذا لا ينافي أن يكون معاقباً عند ترك الانحراف لدى الذكر، وإن كانت العبارة لا تخلو عن إشعار بذلك، إلاّ أنه لا يجوز رفع اليد عن تلك الظواهر بذلك الإشعار، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أنه لو ورد مكلف في دار كان محل تخلّيته مقابلاً للقبلة، أو عكسه، فلا بدّ عليه أن ينحرف في حال التخلّي عن القبلة إلى غيرها، كما أشار إليه المصنّف قدس سره في كلامه .

الفرع الثالث : الظاهر كون الحكم المذكور للقبلة الفعلية مثل الكعبه، وأما القبلة المنسوخه، أي بيت المقدس، فحرمة استقبالها واستدبارها غير معلوم، بل معلومه العدم من جهه أصله البراءه، فضلاً عن عدم شمول إطلاق الأدلّه لمثلها، كما عرفت ممّا سابقاً .

فما ذهب إليه العلامة في «النهايه» من كون النهي عن الاستدبار مختصاً للمدينه، لأنّ استدبارها مستلزم لاستقبال القبلة المنسوخه فمحرمه، يكون بلا دليل، كما أورد عليه صاحب «الجواهر» وكثير من الفقهاء .

نعم لو ألحقنا سائر المشاهد المشرفه بلحاظ التعظيم والأدب والاحترام، فلا إشكال حينئذٍ بأن يلحق بها بيت المقدس أيضاً، فيكون ترك استقبالها حال التخلّي راجحاً ولا نضايقه كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّه يلزم على قول العلامة أن

لا يكون الاستدبار في غير المدينة حراماً، لأنَّ استقبال القبليتين حينئذٍ محرّمه
لاستدبارها، مع أنّه مخالف للأصحاب، بل لما ذهب إليه نفسه .

الفرع الرابع: بعد ما ثبت حرمه الاستقبال والاستدبار للبول والغائط، فهل يكون الاستبراء والاستنجاء أيضاً كذلك أم لا ؟

ففي الاستبراء لو استلزم خروج البول حاله علماً ففي «المصباح» للآملي: «كون حاله حال خروج البول، بل قال: ومع الظنّ به
فالأقوى إلحاقه بحال العلم، لغلبيه خروجه بالاستبراء، ومع العلم بعدم خروجه فالأقوى عدم الحرمة، وهكذا مع الشكّ لعدم الدليل
عليها، وإن كان الأحوط الترك» .

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ لسان أكثر الأدلّة لا يشمل الاستبراء، لأنّها إمّا مصرّحه بعدم الاستقبال والاستدبار بالبول والغائط
الظاهر أو المنصرف إلى ما هو المتعارف من خروج البول للتخليه، لا مثل القطره والقطرتين في حال الاستبراء، وإن كان الجمود
على العبارة لا يبعد شموله، أو ظاهر في غير هذه الصورة، لعدم ذكر البول والغائط بقوله: «إذا أردت المخرج فلا تستقبل» .

نعم، لا يبعد شمول خبر البحار عن «العلل» لمحمّد بن علي بن إبراهيم القمّي، فإنّه بعد النهي عن الاستقبال والاستدبار عند إرادته
البول والغائط، قال: «ولا- تستقبل بالعورتين للقبل والدبر لتعظيم آيه الله وحرم الله (١)»، حيث إنّ فضلًا عن اشتماله التعليل
الجاري في فرض المذكور، فإنّ النهي عن نفس استقبال العورتين يشمل حال الاستبراء أيضاً، إلّا أنّه يلزم عليه القول بحرمة
استقبال العورتين مطلقاً، سواء كان في حال الاستبراء أو غيرها من الاستنجاء، بل في حال الجلوس العاري عن الستر، مع أنّه،
يلتزم به أحد، وإن كان الأحوط عدم الجواز، خصوصاً إذا علم خروج البول كما هو الغالب، وإن كان القول بعدم الحرمة

فى حال الشك قوياً، حملاً للتعليل على صورته الأدب، ومضافاً إلى عدم عمل

الأصحاب بظاهر التعليل تحريماً، مع وجود أصل البراءة منضمّاً بعدم شمول الأدلة الوارد فى حال التخلّى لمثل ذلك، كما لا يخفى.

اللهمّ إلا أن يستفاد من الأولويّه التى يذكر فى الاستنجا، كما سيأتى إن شاء الله .

إذا عرفت ذلك فى الاستبراء، فهكذا يكون حال الاستنجا، بل يكون هو أهون، لعدم خروج بول وغائط عنه حينئذٍ، خلافاً لصاحب «الدلائل» و«الذخيره» و«الحدائق»، حيث ذهبوا إلى الحرمة اعتماداً على خبر عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: قلت له: الرجل يريد أن يستنجى كيف يقعد؟ قال: كما يقعد للغائط». قال: وإئماً عليه أن يغسل ما ظهر منه، وليس عليه أن يغسل باطنه» (١).

بل ومثله مرسله الصدوق، قال: «سئل الصادق عليه السلام عن الرجل إذا أراد أن يستنجى كيف يقعد؟ قال: كما يقعد للغائط» (٢).

خلافاً للآخرين لما قد عرفت من عدم شمول الآله السابقه له ولكن الخبر ضعيف بسهل بن زياد الأدمى حيث، وقع الكلام فى اعتباره، وعدم دلالاته، لأنه كان فى صدد بيان ردّ العامّه حيث يعتقدون بأنّ الجلوس للاستنجا لا بدّ أن يكون مع تفرّج الرجلين لدخول الأنمله فى المقعد للتطهير من باطنه، كما أشير إلى ذلك ذيل خبر عمّار، من لزوم غسل الظاهر فقط دون الباطن ردّاً للعامّه .

وكيف كان فإنّ إثبات الحرمة مشكل جداً، غاية الحكم بالاحتياط، لتوهم الإطلاق فى الحديثين، لاسيّما خبر الصدوق، حيث لم يكن مديلاً بهذا الذيل، وخروجاً عن مخالفه من عرفت، مع كونه مؤيداً بما عرفت من التعليل وغيره من خبر البحار، كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٧، أحكام الخلو، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٧، أحكام الخلو، الحديث ١.

بناءً على هذا، فإن قلنا بحرمة الاستنجاء في مقابلة القبلة وخلفها، فمثل الاستبراء _ لاسيما ما يلزم خروج البول _ يكون حراماً بطريق أولى .

الفرع الخامس : حكى عن غير واحد من الأصحاب أنه لو اضطرَّ إلى أحد الأمرين من الاستقبال والاستدبار، يقدّم الثاني لكونه أهون ، بل في «الجواهر» جزم به لكونه أقبح وأعظم توهيناً للقبلة، ولقد أورد عليه .

هذا، لو سلمنا كون المناط في الحرمة هو التعظيم، وإلا كان المقتضى هو الحكم بالتخير .

ولكن الإنصاف هو الحكم بالتعيين للثاني لا-التخير، مضافاً إلى إمكان احتمال الأهميه، لأنّ توهم كون الاستدبار أهمّ من الاستقبال فاسدٌ قطعاً، وهذا بخلاف عكسه، فيحكم العقل بالترجيح، فضلاً عن إنّ عدّه من أخبار الباب، مثل خبر حسين بن زيد، وعليّ بن إبراهيم، ومحمد بن إسماعيل، وغيرها وارده لخصوص الاستقبال فقط دون الاستدبار، فالحكم بالتخير يكون في غايه الضعف، كما لا يخفى .

الفرع السادس : لو دار الأمر بين أحدهما من الاستقبال أو الاستدبار، وترك الستر عند وجود الناظر فأيّهما يقدّم؟

الذى ذهب إليه الأ-كثر هو وجوب تقديمهما على ترك الستر، واستدلوا على ذلك بأهميه الستر عند المتشرّعه، الكاشف عن كونه كذلك عند الشارع أيضاً .

بل قد يمكن استفاده أهميه الستر من موارد مختلفه في الصلاه، من الحكم بوجوب الركوع والسجود مومياً، تحرّزاً عن لزومهما كشف العوره، وتجويز الصلاه في الثوب النجس، إذا دار أمره بين الصلاه عارياً المستلزم لكونه عند ناظر محرّم، فما نحن فيه لا يكون أهمّ من الصلاه قطعاً .

الفرع السابع : لو اشتبهت القبلة وتردّدت فهي على أقسام : تارة : لا يعلم القبلة ولا يدرى بأنّها في أيّ جهه من الجهات الأربع، فبالنتيجه يتردّد في استدبارها

أيضاً، وهو أيضاً قد يقدر على تحصيل العلم بالفحص والتحرّي، فالظاهر الوجوب، لأنّ التكليف قد تعلق بأمر وجودي خارجي يجب تحصيله، فليس هنا

موضع البراءة، فما توهمه صاحب «المدارك» ووالد النراقي والهمداني من عدم وجوب الفحص لانتفاء الحرمة بالجهل إلى القبله، ليس بوجيه، بل في الأخير لكونه من الشبهه الغير المحصوره، لأنّ التكليف بحرمة الاستقبال والاستدبار لا يكون مقيداً بما هو المعلوم، بل التكليف متوجه إلى ما هو القبله واقعاً، غايته مع العجز عن الامتثال والعلم، وغيره من الحُجج والعلل يسقط عنه، فإذا كان قادراً عليه بالفحص والتحرّي، فإنّه يجب عليه، فيكون هذا نظير ما لو علم وجود اخمر بين أفراد الأواني، وكان قادراً على تحصيل العلم، وتحقّق الامتثال به، فلا إشكال في وجوبه، وهو واضح لا خفاء فيه .

وأما كون الشبهه غير المحصوره، فغير واضح إذ مع الشكّ أيضاً يجب الاحتياط، للقطع بالتكليف، والشكّ في وجوه المانع .

وأخرى أن لا- يقدر على تحصيل العلم بالفحص، ولكنّه حصل له الظنّ به، ففي وجوب العمل به، أو التخيير بين الجهات، وجهان، الأقوى هو الأوّل، فربّما يستدلّ عليه بوجوه: تارةً بإلحاق المقام بباب الصلاه والذبح والاحتضار، كما يجب العمل به في تلك الموارد، فإنّه يجب العمل به فيما نحن فيه، ففي «الجواهر» و«المصباح» للآمل من التأمل والإشكال لكونه قياساً .

ولكن الإنصاف أنّه ليس بوجيه، لأنّ الحكم باعتبار الظنّ في تلك الموارد، يفهم منه أنّ المناط في الكفايه والوجوب ليس أمراً تعديدياً، بل يكون أمراً ارتكازياً عقلائياً، حيث إنهم مع العجز عن العلم يتوسّلون إلى الظنّ، فباذن الشارع في تلك الموارد يحصل الاطمئنان للفقهاء من إمضاء الشارع لهذه الطريقه العقلائيه .

وأخرى بإطلاق الأدلّه من قوله: «لا- تستقبل القبله» الشامله للظنّ، لكنّه مشكل لإنصرافه إلى صورته العلم بحسب المتعارف، وإثبات قيام الظنّ مقامه في

مثل هذا الإطلاق مشكل .

وثالثه: بما ورد في خصوص العمل بالظنّ في باب الصلاة، فيشمل المقام،

وهو كما في صحيحه زراره، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يجرى التحزّي أبداً إذا لم يعلم أين وجه القبلة» (١).

فإنّه وان كان لا- يدلّ على عنوان كفايه الظنّ، إلّا- أنّه يفهم من جهه أنّ التحزّي والتفحص يوجب الظنّ غالباً، فأجاز ذلك من جهه تحصيل القبلة .

فإشكال الحكيم قدس سره في «مستمسكه» بانصرافه إلى ما يكون التكليف بالاستقبال، فلا يشمل المقام، غير مقبول، لأنّه لا فرق بين الحكم بالقبلة لأمر إثباتي من إيقاع الصلاة إليها، أو لأمرٍ عدمي إيقاع التخلّي في مقابلها، خصوصاً أنّ قوله: (أبداً) لا يخلو من إشعار لإعطاء قاعده كليّه ارتكازيّه من قيام الظنّ مقام العلم .

ورابعه: بما استدلّ به الشيخ الأعظم، وتبعه غير واحد ممّن تأخّر عنه، بدوران الأمر بين التخيير في الجهات الأربع، أو العمل بالمظنون بحسب حكم العقل، فالمتعيّن هو الأخير، لعدم استقلاله حينئذٍ في الحكم بالتخيير، مع رجحان الاحتمال في بعض وهو المظنون، إذ بترك العمل به يشكّ في سقوط التكليف، فالعقل يحكم بإتيانه .

فثبت من جميع ما ذكرنا وجوب العمل بالظنّ .

وثالثه: أن لا- يقدر على تحصيل الظنّ أيضاً، بل يكون شاكاً بعدم قدره على الفحص، أو فحص ولم يرتفع شكّه بذلك، فحينئذٍ إن قلنا بكون الشبهه غير محصوره، فلا إشكال في جواز الإتيان بأيّ جهه شاء وكان مخيراً .

وأما إن قلنا بكون المورد من الشبهه الغير المحصوره، فلا بدّ من الاجتناب عن الجميع، ولو بتأخير التخلّي، إلى أن يتمكّن من تحصيل العلم أو الظنّ بالفحص،

وإلا- يجوز بمقدار يندفع به الضروره مخيراً بين الجهات الأربع، إذا لم يحتمل رجحان إحداهما، وإلا كان الأولى ترك ما هو الراجح فى البين.

هذه صورته أحد الأقسام، فنرجع إلى أصل التقسيم .

وأخرى بأن تكون الشبهه والتردد بين الجهتين المتقابلتين، فلا- إشكال حينئذٍ بوجوب تركهما، لأنّ الجلوس إليهما إما يكون بالقبله أو خلفها، وكلاهما حرام، فلا بدّ اختيار غيرهما، وهو واضح .

وثالثه : أن تكون الشبهه بين الجهتين المتصلتين، فيلزم حرمة مقابلهما أيضاً من جهه الاستدبار .

ففى «المصباح» للآملى أنه يصير من قبيل التردد فى الجهات الأربع، غايته جهتان منهما بالاستقبال، وجهتان أخريتان بالاستدبار، وكلاهما كان حراماً .

هذا صحيح لو كانت الجهتان تشملمان لجميع الدائره، إلا أنه قد يتصور أن تكون الجهتين المشبهتين أقلّ من ربع الدائره فى كلّ واحد منها، فحينئذٍ لا يكون هذا إلا من قبيل سابقه من لزوم اختيار غيرها من الجهتين، استقبالاً واستدباراً، وإلا كان حكمهما حكم الجهات الأربع، كما ذكره، هذا تمام الكلام فى ذلك .

ثمّ فى كلّ موضع ثبت التخيير بين الجهات الأربع، فإنّ التخيير استمرارى، ويجوز أن يتخذ فى كلّ مرّه جهه، حتّى ولو بلغ بتمام الدائره، أو يكون بما لا يلزم القطع بوقوع أحدها إلى قبله أو خلفها، فلا بدّ أن يبقى من الدائره مقداراً حتّى يحتمل كونه قبله أو خلفها، ولم يتخلل إليها .

ويظهر من عدّه من الأصحاب الذهاب إلى الأوّل؛ ولعلّ وجهه كما يستفاد من مطاوى كلماتهم، أنّ العلم الإجمالى بوجود الحرام فى البين، إنّما ينتج فيما إذا كان أطراف العلم دفعى الحصول والوجود، لا ما كان تدريجياً - كما فى المقام - لخروجه عن الابتلاء.

فى أحكام الخلوه / إبعاد الطفل مستقبلاً أو مستدبراً

أو يقال فى وجهه: بأنّه حيث كان مضطوراً لإتيان ما هو المنتخب لكونه ممّا

لابدّ منه في رفع حاجته، فيكون مجازاً في كلّ مرّه لتحقّق الاضطراب في أن يتخذ كلّ جهه من الجهات، فيسقط العلم الإجمالي عن التنجّز بواسطة الاضطراب .

أو يقال في وجهه : بأنّ احتمال وجود الحرام في كلّ جهه من جهات الدائره، يكون من الشبهه غير المحصوره، فلا يكون منجّزاً. وهذا هو الذي يظهر من كلام المحقّق الهمداني في «المصباح» .

أو يقال : بأنّ الإتيان في كلّ جهه من الجهات، كما أنّه يلزم القطع بالمخالفه القطعيه، لأنّه يقطع بوقوع أحدها في مقابل القبله ومستدبرها، هكذا يلزم القطع بتحقّق الموافقه القطعيه بترك التخلّي عنهما في ما بين تمام الجهات.

هذا بخلاف ما لو اختار الثاني خلافاً لما اختاره أولاً، أو غيره إلى أن لا يبلغ القطع بالخلاف، فكما لا تتحقّق المخالفه القطعيه، فإنّه لا- تتحقّق الموافقه القطعيه أيضاً ، بل يكون حينئذٍ من المخالفه والموافقه الاحتمالين، وليس الثاني بأولى من الأوّل، فيجوز المخالفه القطعيه المشتمله على الموافقه القطعيه ، هذا كما في «المصباح» للآملی قدس سره .

ولكن الأقوى كون التخيير باقياً إلى أن لا- يلزم القطع بتحقّق المخالفه القطعيه بأحدهما، من الاستقبال أو الاستدبار، ولو بإبقاء مقدار من الدائره، وجهه من الجهات، لأنّ احتساب ذلك المقدار من الأفراد المحتمله من الشبهه الغير المحصوره عرفاً في غايه الإشكال ، كما أنّ تنجّز العلم الإجمالي باقٍ على حاله في التدريجي أيضاً، لعدم خروجه بذلك المقدار من الفصل بين الدفعات عن مورد الابتلاء عرفاً، حتّى يوجب سقوطه عن التنجّز ، كما أنّ الاضطراب إلى إحدى هذه الجهات لا يوجب إلاّ إباحه إتيان بعضها لا جميعها، لوضوح أنّ الاضطراب مرتفع بالإتيان دون تمام الدائره .

كما أنّ حصول المخالفه القطعيه يكون أقبح لدى العقل والعقلاء، من الإتيان بالموافقه القطعيه، مع أنّ الثاني حيث لا يمكن إيجادها بدون المزاحمه مع ارتكاب

الحرام، فلا- يكون تحصيل الموافقه القطعيه واجباً حينئذٍ ، مع أنّ حصول القطع من الموافقه القطعيه لا- يكون في جميع أفراد التخلّي ، بل يكون محققاً في الجملة

فيما بين الأفراد كما كانت المخالفه القطعيه أيضاً كذلك .

وأما ما ذكر في الأصول في وجه التقديم _ كما أشار إليه الآملي في «المصباح» هنا من أنّ جلب المنفعه بترك المخالفه القطعيه، والإتيان بالموافقه القطعيه أولى من جلب المفسده من فعل المخالفه القطعيه، وترك الموافقه القطعيه ، بل الأولى عكسه، فينتج جواز الإتيان إلى كلّ الجهات _ في غير محلّه ؛ لوضوح أنّ في ترك الموافقه القطعيه أيضاً مفسده، نظير فعل المخالفه القطعيه ، كما أنّ في ترك المخالفه القطعيه منفعه ومصلحه، نظير فعل الموافقه القطعيه، فلا يكون مثل هذا وجهاً للتقديم ، بل كان ما قد عرفت من حكم العقل والعقلاء بتفويض المخالفه القطعيه فيما يقدر تركها.

ولا فرق في ذلك بين ما كان بناءه من أول الأمر هو المخالفه أو لا، وإن كان القبح في الأول أشدّ عند العقلاء .

فثبت أنّ الحقّ مع الخوئي والعلامة الشاهرودي وغيرهما من أصحاب التعليقات على «العروه» ، فراجع .

في أحكام الخلوه / ردع الغير عن الاستقبال والاستدبار

كما لا فرق في الحرمة أيضاً بين أن يقدم على التبول في جميع الجهات بدفعات متعدده، أو يبول مرّه واحده إلى جميع الجهات، الموجب لحصول القطع بتحقيق المخالفه القطعيه، وإن كان احتمال الحرمة هنا أقوى من السابق، لأنّه يحتمل أن يكون جميع البول الذي يدور به أمراً واحداً، وتكليفاً فardاً، ففي عمل واحد وتكليف واحد يقطع بحصول المخالفه القطعيه ، وهذا بخلاف سابقه، حيث يحتمل أن يكون الانفصال موجباً للتعدّد، فيجرى فيه الاحتمالات المذكوره، من كون التدريجي غير داخل في تنجز العلم الإجمالي، وخروج بعض الأفراد عن الابتلاء، وكون الشبهه غير محصوره، وأمثال ذلك ، فما في «المستمسك» من

عدم الفرق بين المقامين في الجواز، لا يخلو عن إشكال وغرابه ، والله العالم .

الفرع الثامن : هل يحرم إقعاد الطفل للتخلّي مستقبلاً أو مستديراً أو لا ؟

قد يقال : بعدم الحرمة _ كما عن الشاهرودى قدس سره لو لم يحبب عملاً وعنواناً يجب التحرز عنه، والآمل والخوئي _ وقد قيل في وجهه : بأنّ المستفاد من الأدلّه في الموارد المختلفه مبغوضيه العمل مطلقاً، حتّى عن غير المكلف، لكونه مبغوضاً للشارع بأيّ وجه حصل، وهو كاللواط والزنا، فلا بدّ في أمثاله من الحكم بالحرمة، لأنّ المستفاد في مثلها هو حرمة الصدور والإصدار في حقّ الغير وإن كان صبيّاً.

وقد لا يكون المستفاد كذلك ، بل دلّت على المبغوضيّة لخصوص المكلفين فلا يكون الحكم إلّا مخصوصاً بهم، فمثل ذلك لا يحرم الاصدار من الطفل، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل أنّ قوله: «إذا دخلت المخرج» أو «لا تستقبل» ونظائرهما لا يشمل لمثل المقام، فلو شكّ فالمرجع هو البراءة .

ولكن الإنصاف أن يقال : بأنّ الأدلّه بلحاظ لفظها من حيث المخاطبه بقوله : «إذا دخلت المخرج» أو «دخلتم الغائط» أو «لا تستقبل» لا تشمل لمثل ما نحن فيه، إلّا أنّ في بعض الأخبار قد علّل المنع بأنّه تعظيماً لحرمة الله وبيته، فهو بإطلاقه يشمل إقعاد غير المكلف أيضاً، وإن كان نفس العمل لغير المكلف غير مبغوض، هذا بخلاف إقعاد من كان مكلفاً كما لو كان أعمى أو جاهلاً بالقبله ، حيث يكون هناك تسيباً لعمل مبغوض .

فتوهم مقايسه المقام بهما يكون في غير محلّه، لإمكان القول بالحرمة فيهما تسيباً دون المقام.

هذا ولكن إثبات وجوب التعظيم على هذا النحو، من الأدلّه، مشكل جداً ، فالأولى هو الحكم بالاحتياط، كما عن السيّد في «العروه» وكثير من أصحاب التعاليق .

نعم ، هذا لا يوجب الحكم بالمنع للأطفال عن الاستقبال والإستدبار، لما قد

عرفت من عدم المبعوضيه لهم ولا- يأتى هنا شبهه التسبب أيضاً، فلا- وجه للحكم بالوجوب عن المنع، كما هو مورد اتفاق الفقهاء المتعرضين للمسأله .

الفرع التاسع : هل يجب ردع الغير عنه إذا كان مكلفاً أم لا؟

فالمسأله ذات شقوق، لأنّ الغير الذى يقعد للتخلّى مستقبلاً ومستدبراً ، قد يكون عالماً بالحرمة وبالموضع، وملتفتاً إلى ذلك وبرغمه يقدم عليه، فلا إشكال فى وجوب ردعه حينئذٍ، إن كان شرائط النهى عن المنكر موجوده، لأنّه من أحد مصاديقه، وهو ظاهر متّفق عليه بين الفقهاء .

وقد لا يكون كذلك، بل كان غير عالم، فهو أيضاً:

تارة: قد يكون جهله رافعاً للحرمة فى حقّه، أى لا- يكون التكليف فى حقّه منجزاً لعذره، نظير الناسى والغافل، حيث لا يكون العمل فى حقّه حراماً ومبعوضاً ، فحينئذٍ أفتى كثير من الأصحاب بعدم وجوب إعلامه، لعدم مبعوضيه العمل عليه حينئذٍ حتى يلزم إبلاغه .

ولكن عن بعض _ كالشاهرودى _ الاحتياط، إن كان جهله عن عذر ، ولعلّه أراد إدخال ذلك فى قسم من كان جاهلاً بأصل المسأله، حيث أنّه يجب إرشاده، وإن كان العمل فى حقّه غير مبعوض .

ولكن الإنصاف أنّ إثبات وجوب الإبلاغ حينئذٍ مشكل جدّاً، لأنّه يكون من أقسام الجهل بالموضوع، حيث لا يجب إعلامه، فإن قلنا بعدم الوجوب فيه، فما نحن فيه أيضاً يكون مثله، لو حده الملاك فيهما .

وأخرى : يكون جاهلاً- بالحكم من جهه التمسك بما أوجب الترخيص خطأ، كالأصل أو الاماره والبيئه، كما لو اشتبه العدلان فى تعيين القبله ، مع أنّ الناظر يعلم أنّ ما توجه إليه الشخص هو القبله بعينها .

فالظاهر أيضاً عدم وجوب الإعلام، لأنّ العمل ليس له مبعوضاً، ولو من جهه العذر، ووجود الحجّه.

والفرق بين الصورتين هو من حيث أنّ الحكم الواقعي بالحرمة هنا موجود، إلاّ- أنّ الحكم الظاهري يمنع، هذا بخلاف الصورة السابقة حيث لا يكون الحكم

الواقعي في حقّه منجزاً لأجل النسيان والغفلة.

ولا- يخفى عليك أنّ عدم وجوب الإعلام في الموردين، إنّما يكون فيما لا- يكون المورد ممّا يعلم اهتمام الشارع به مثل قتل النفس أو تزويج الأخت والمحارم ونظائر ذلك، وإلاّ يجب الإعلام قطعاً .

وثالثه : أن يكون جاهلاً- بأصل موضوع القبلة، لا من جهة النسيان والغفلة فإذا لم يكن الإعلام في الغافل واجباً، فهو يكون مثله، لعدم المبعوضيّة حينئذٍ في حقّه حتّى يجب إبلاغه، وهو واضح .

ورابعه : أن يكون جاهلاً- بالحكم، بأن يعرف جهة القبلة، إلاّ- أنّه لا- يعلم حرمة المواجهه إليها في حال التخلّي، فيجب إرشاده حينئذٍ من باب وجوب إرشاد الجاهل، المستفاد من الأدلّة من آية النبا والنفر، وقول النبي صلى الله عليه و آله في حجّه الوداع : «ألا فليبلغ الشاهد الغائب» ، والخطبة نقلها صاحب «تفسير الصافي» في ذيل آية الولاية في سورة المائدة آية ١١، فراجع.

ثمّ لو سأل القاصد عن القبلة، فهل يجب على المسؤول عنه إعلامه وإرشاده أم لا ؟

والظاهر هو الثاني، لعدم الدليل عليه، إذ السؤال يكون عن الموضوع الخارجي ولا- دليل يدلّ على وجوبه ، بل لو شكّ في وجوبه، فالمرجع هو أصالة البراءة .

نعم ، لو سئل عن الحكم يجب الجواب من باب وجوب إرشاد الجاهل بالأحكام .

لا يقال : قد ورد الدليل على وجوب أداء الشهادة ، بل «وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمَّ قَلْبُهُ»^(١) كما في القرآن، مع كون الشهادة بحسب النوع يندرج في الموضوعات .

لأنّ نقول : بأنّ وجوب الاداء في الشهادات، لا يدلّ على الوجوب فيما نحن

والثانى فى الاستنجاء:

ويجب غسل موضع البول بالماء، ولا يجزى غيره مع قدره (١)

فيه، لأنه فى حقوق الناس، بخلاف ما فى المقام فإنه يعدّ من حقوق الله .

نعم ، لا إشكال فى رجحانه لكونه إجابةً لحاجه الاخوان، وقضاء لها، وهو أمر مطلوب شرعاً، كما لا يخفى .

هذا، ولكن لا يجوز إيقاعه على خلاف الواقع، يعنى لو سئل عنه لوجب عليه أن يدلّه إلى جهه القبلة حتى لا يتخلّى إليها، كما عليه الشيخ الأعمش وكثير من أصحاب التعاليق «للعروه»، تبعاً لصاحبها، ووجهه أنه إذا نهى الشارع عن وجود شىء، يفهم كونه مبغوضاً له، ولا يرضى بتحقيقه، ولا فرق فى مبغوضيته بين أن يوجد بالمباشرة أو بالتسيب.

فى حكم الاستنجاء للوضوء

إشارة

نعم ، لو علم أنه لو لم يرشد إليها فإنه يتخلّى إلى جهه القبلة، وبرغم ذلك لا يجب عليه إعلامه، لعدم الدليل، وعدم كفايه ما ذكرنا آنفاً لإثبات الوجوب عليه، لعدم دخالته فى تحقق المبغوض إلاّ- سكوته عن الإعلام، فاحتمال جواز الإيقاع فى خلاف الواقع يكون فى غايه الضعف .

(١) لا يخفى عليك أنّ الاستنجاء مصدر باب الاستفعال من النجوى، والنجوى عبارته عن ما يخرج من البطن أو الغائط، فهو فى اللغة عبارته عن الالتقاط بالرطب أو بالقطع من الأصل، كما عن الأصمعى استنجيت النخلة إذا التقطت رطبها، واستنجيت الشجره قطعتها من أصلها.

ولا- يبعد أن يكون المعنى الأوّل هو المناسب للمقام إذ أنّ المسح يصدق فى الغائط ، والثانى للغسل للبول والغائط، كما عن الشيخ الأعمش ، مع أنه يمكن أن يكون الثانى مراداً للمسح والغسل، لأنه نوع قطع من الأصل، وهو المخرج .

وكيف كان، فإنّ معناه شرعاً عبارته عن إزالة عين النجاسه من البول والغائط لا

خصوص الثاني، لما قد عرفت في موضعه من إطلاق الاستنجاء في الأخبار على البول أيضاً .

نعم ، ليس كلّ إزالة للبول والغائط يُسمّى استنجاءً، بل ما كان عند المخرج أو ما حوله، بما لا يضرّ في صدقه عرفاً بإطلاقه للمتعدّي عن المخرج كان بالمسامحه ، كما أنّه لا يعتبر كون البول والغائط ناقضين، كما وقع هذا التعبير في كلام «الذكري»، إلاّ أن يكون المقصود قيداً توضيحياً لا احترازياً .

ثمّ إنّ وجوب الاستنجاء يعدّ وجوباً شرطياً مقدّماً للصلاة والطواف وغيرهما، ممّا يجب فيه طهاره البدن عن النجاسه ، بل عن الصدوق وجوبه شرطياً لصحة الوضوء أيضاً، اعتماداً إلى أخبار كان بعضها صحيحاً مثل ما رواه الشيخ عن أبي بصير ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : إن أهرقت الماء ونسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت فعليك إعادة الوضوء وغسل ذكرك» (١) .

وما رواه أيضاً في الصحيح عن سليمان بن خالد ، عن أبي جعفر عليه السلام : «في الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره؟ قال : يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء» (٢) .

وخير سماعه ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجه، فلم تهرق الماء ثمّ توضأت ونسيت أن تستنجي، فذكرت بعدما صليت، فعليك الإعادة، وإن كنت أهرقت الماء فنسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت، فعليك إعادة الوضوء والصلاة، وغسل ذكرك، لأنّ البول مثل البراز» (٣) .

والمراد من البراز لعله هو الغائط، فيكون معناه أنّ البول يكون مثل الغائط .

هذا، ولكنّ الأصحاب أفتوا كلّهم على خلاف الصدوق، وحكموا بعدم وجوب

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٩ .

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

إعادته الوضوء ، بل في «الجواهر» دعوى الإجماع عليه لكثرة الأخبار الواردة في عدم وجوب الإعادة، مثل ما رواه الكليني في الصحيح عن علي بن يقطين عن أبي الحسن عليه السلام : «في الرجل يبول، فينسى غسل ذكره، ثم يتوضأ وضوء الصلاة؟ قال : يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء»^(١).

ومرسله ابن بكير ، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الرجل يبول وينسى أن يغسل ذكره، حتى يتوضأ ويصلي؟ قال : يغسل ذكره ويعيد الصلاة ولا يعيد الوضوء»^(٢).

وخبر عمرو بن أبي نصر قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أبول وأتوضأ وأنسى استنجائي، ثم أذكر بعدما صليت؟ قال : اغسل ذكرك، وأعد صلاتك، ولا تعد وضوئك»^(٣).

وخبر ابن أذينة ، قال : «ذكر أبو مريم الأنصاري أنّ الحكم بن عنبسه بال يوماً ولم يغسل ذكره متعمداً، فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام .

فقال : بئس ما صنع، عليه أن يغسل ذكره، ويعيد صلاته، ولا يعيد وضوئه»^(٤).

وحديث آخر لعمر بن أبي نصر ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول فينسى أن يغسل ذكره ويتوضأ؟ قال : يغسل ذكره ولا يعيد وضوئه»^(٥).

هذه جملة من الأخبار الدالة على عدم وجوب إعادته الوضوء، وكان بعضها صحيحاً ومعتبراً ، فحينئذٍ كيف التوفيق بينها ؟

في حكم الاستنجاء / لا يجزى من البول إلا الماء

- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٤.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٨، نواقض الوضوء، الحديث ٥.

فنعول : قد ذكر للجمع بينها بما لا يخلو عن إشكال :

أولاً : ما هو المنقول عن الشيخ الطوسي في ذيل خبر أبي بصير بالإعادة

للوضوء لعله كان فيما لم يتوضأ أصلاً، فلهذا حكم بالإعادة.

فضعفه ظاهر من حيث أنه خلاف ظاهر لفظ الإعادة، لظهوره في التوضأ سابقاً، كما لا يخفى .

وثانياً : ما هو المنقول عن الشيخ الحرّ صاحب «الوسائل»، من كون المراد من الوضوء هو الاستنجاء، أى لا بد له من الاستنجاء، فلا

يكون المراد هو الوضوء الاصطلاحي، حتى ينافي ما ذكرنا من الأخبار .

فهو أيضاً ضعيف : أولاً : لا يساعد هذا الحمل مع ذكر غسل ذكر ك، حيث يفهم الاستنجاء .

فإن سلّمنا كونه عطفاً تفسيرياً لما قبله، إلا أنه لا يناسب مع لفظ الإعادة، الظاهر في إتيانه سابقاً .

مع أنه لو كان الاستنجاء قد أتى به فيما سبق، فلا وجه للإعادة، ويخرج عن مورد المسألة، كما لا يخفى .

وثالثاً : هو الحمل على التقيّه، فهو أيضاً يتفرّع على ثبوت كون الشيعان عن مذهب العامّه هو الإعادة ، فحينئذ يصحّ، هذا لكّنه غير معلوم كذلك .

فالأولى في الجمع أن يقال : بأن مقتضى إعراض الأصحاب عن العمل بالخبر أو الأخبار موجب لضعفها ولو كان بعضها صحيحاً ومعتبراً ، بل كلّما زيد في اعتباره زيد في ضعفه من تلك الجهة وهذا هو مختارنا في الأخبار تبعاً لعدّه من المحقّقين، كما حقّقناه سابقاً، فحيث يكون عمل الأصحاب كلّهم _ عدا الصدوق _ على عدم

وجوب الإعادة، فلا يمكن مساعدته مع هذه الأخبار، هذا أولاً .

وثانياً : لو سلّمنا اعتبار هذه العِدَّة والطائفه، فتعارض مع الأخبار الكثيره الحاكمه بعدم الإعادة، فبذلك التعارض يجب أن نتصرّف في الهيئه، من عدم وجوب الإعادة ، ويفيد الاستحباب، فيكون هو الجمع في العمل بكلتا الطائفتين .

وثالثاً : لو سلّمنا عدم جواز التصرّف في الهيئه، لكونه خلاف ظاهر لفظ

(عليك الإعادة)، فنذهب إلى التعارض بينهما، بحيث يوجب التساقط، فنرجع إلى الأصل وهو البراءة عن الوجوب، فلا يكون مقتضاه إلا الحمل على الاستحباب، كما لا يخفى .

ثم لا يذهب عليك بأن مقتضى الأخبار وكلمات الأصحاب، بل إجماع المسلمين، وضروره الدّين كما في «الجواهر»، بأن مخرج البول لا يتطهر إلا بالماء، بلا فرق بين إمكان تحصيله أم لا ، فما في كلام المصنّف بقوله : (لا يجزى غيره مع القدره)، لا يخلو عن تأمّلٍ إن أراد قيده احترازياً، إلا أن يكون القيد راجعاً إلى قوله: (يجب غسله) فيكون الوجوب _ دون الاجزاء _ مقيداً فله وجه.

ولا خلاف في المسأله إلا ما عن الشافعي من العامه، والمحدّث الكاشاني من الخاصه، من عدم تنجيس المتنجس بعد زوال عين النجاسه، كما سيأتى كلامه واستدلّاه إن شاء الله .

ويدلّ على ما ادّعيناه عدّه أخبار مستفيضه ، بل كادت أن تكون متواتره على ما هو مشتمل على حكم الغسل بالماء، ولو تلويحاً وإشارةً، وهي مثل أمره بالغسل الظاهر في الماء: منها: ما رواه يونس بن يعقوب، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط» (١)، الحديث .

ومنها : ما يدلّ على صبّ الماء، مثل ما رواه حسين بن أبي العلاء قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد ؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلو، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، أحكام الخلو، الحديث ١.

ومثله خبر أبي إسحاق (١)، وخبر أبي نصر البزنطي (٢).

بل فى بعض الأخبار التصريح بعدم كفايه غير الماء، كما فى صحيح زراره عن

أبى جعفر عليه السلام: «قال: لا صلاه إلا بطهور، ويجزىك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنه من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأما البول فإنه لا بد من غسله» (٣).

ومعتبره بريد بن معاويه، عن أبى جعفر: «أنه قال: يجزى من الغائط المسح بالأحجار، ولا يجزى من البول إلا الماء» (٤).

وغير ذلك من الأخبار، فمع وجود هذه الأدلة منضمًا إلى الأصل، وهو استصحاب بقاء النجاسه بعد المسح بالأحجار والخرقه، لا مورد للقول بالكفايه.

فما يشاهد من الأخبار الداله على خلاف ما ذكرنا، مثل ما ورد فى خبر سماعه، قال: «قلت لأبى الحسن موسى عليه السلام: إني أبول ثم أتمسح بالأحجار، فيجئني من البلل ما يفسد سراويلي؟ قال: ليس به بأس» (٥).

فى حكم الاستنجاء للعاجز عن التطهير

وخبر حنان بن سدير، قال: «سمعت رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال: إني ربما بلت، فلا أقدر على الماء، ويشتد ذلك عليّ؟ فقال: إذا بلت وتمسحت، فامسح ذكرك بريقك، فإن وجدت شيئاً فقل هذا من ذاك» (٦).

وخبر عبد الله بن أبى بكر، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يبول ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط؟ قال: كل شيء يابس زكي» (٧).

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، أحكام الخلو، الحديث ٢.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، أحكام الخلو، الحديث ٩.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلو، الحديث ١.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلو، الحديث ٦.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ١٣، أحكام الخلو، الحديث ٤.
- ٦- وسائل الشيعه: الباب ١٣، أحكام الخلو، الحديث ٧.
- ٧- وسائل الشيعه: الباب ٣١، أحكام الخلو، الحديث ٥.

وقد تمسك المحدث الكاشاني بالأخير، وبموثقه حنان بن سدير، بأنّ المتنجس لا ينجس ، مع أنّه مخالفٌ لصريح صحيح عيص بن القاسم ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل بال في موضع ليس فيه ماء، فمسح ذكره بحجر، وقد عرق ذكره وفخذه؟ قال : يغسل ذكره وفخذه» (١) الحديث .

مع إمكان أن يكون المراد من الزكّي، هو حال اليبوسة، أي لا يسرى ولا يتعدّى، فتكون دلالته على خلاف مذاقهم أتم وأدّل، هذا فضلاً عن ضعف سند ابن بكير لمقام محمد بن خالد .

كما أنّ خبر حنان بن سدير يدلّ على المطلوب أيضاً، لأنّه يعلمه حيله لفراره من الشك في السرايه، بأنّ الرطوبة من ريقه لا من البول.

وليس المراد من مسح الريق على الذكر، بأن يمسخ موضع النجاسة، بل غيره من أطراف المخرج من الذكر الذي كان طاهراً، ومعلوم أنّ مثل هذا العمل يوجب زيادة النجاسة، لا يخفى .

كما أنّه يمكن الجواب عن خبر سماعه _ مع أنّه ضعيف من حيث السند، من جهة عدم توثيق حكيم بن مسكين، وهشيم بن أبي مسروق _ بأنّه معارض مع صحيح عيص .

هذا، مع أنّه لو سلّمنا اعتبار الأخبار سنداً ودلالة ، ولكن مع ذلك نرفع اليد عن العمل بها بواسطة إعراض الأصحاب عنها، وهو موجب لسقوطها عن الحجّيه، كما لا يخفى .

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ كلام المصنّف : «ولا- يجزى غيره مع القدره»، يشعر بأنّ غير الماء يجزى في حال العجز عن الماء، والإجزاء يكون هنا فرع الوجوب، كما في «المسالك»، فيدلّ ذلك على وجوب إزالة عين النجاسة عند تعذّر الماء، بما

أمكن من ترابٍ أو حجرٍ وغيرهما، تخفيفاً للنجاسه بحسب الإمكان، وإن كان العجز عن الماء لا- يؤثر في حصول الطهاره، للإجماع على عدم الفرق بين القدره والعجز بالنسبه إلى الطهاره، أى لا تحصل إلا بالماء كما فى «الجواهر» .

فحينئذٍ يعود البحث والنزاع فى أنه هل يجب تخفيف النجاسه، بحيث لو لم يخفف كان فاقداً لشرط صحه الصلاه، فيجب عليه إزاله العين النجس دون الأثر

أو لا يكون كذلك، بل لو صلى مع عين النجاسه عند العجز عن غسلها بالماء، كانت صلاته صحيحه؟

ذهب إلى الأول الشيخ الطوسى والمفيد وكلام المصنّف فى «المعتبر»، وهنا مشعرٌ بذلك، وصريح العلامه فى «التذكره» و«المنتهى»، بل نقل عن الشهيد فى «الذكري»، والسيد الاصفهاني فى «الروائع» والمحقّق الهمداني فى «المصباح» وصاحب «الجواهر»، واحتاط الشيخ الأعظم، بل قد نقل عن المشهور _ خلافاً للمتأخرين حيث ذهبوا إلى الثانى _ أنه لا يجب التخفيف عند العجز عن الغسل .

والذى يمكن أن يستدلّ للأول أمور :

منها : ما استدلّ به صاحب «الوسائل» من خبر زراره ومحمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام : «قال : سألته عن طهور المرأه فى النفاس إذا طهرت، وكانت لا- تستطيع أن تستنجى بالماء، أنها إن استنجت اعتقرت هل لها رخصه أن تتوضأ من خارج وتنشفه بقطنٍ أو خرقة ؟ قال : نعم تنقى من داخل بقطن وخرقه»(١) .

وجه الإشعار أنّ الإمام عليه السلام قد أيد وحكم بأنّ عليها أن تنقى باطن فرجها بالقطن والخرقه ، مع أنه لو لم يكن التخفيف لازماً، لما كان للحكم بالتنقيه وجهاً .

وقد أورد عليه _ كما فى «طهاره» الشيخ و«المصباح» _ بأنّ المقصود من تطهير الباطن الواجب هو ما يظهر عند القعود، لا داخل الفرج .

ولكن يمكن أن يقال : بأنّ المراد من تنقيه الداخل إزاله العين عن داخل الفرج، الذى يوجب خروجه ولو بثلاثة عصرات فى حالات انقباضها وانسائها، فكأنه أراد تطهير جوانبها من داخلها، لا الباطن الواقعى، حتّى يقال بأنّه غير واجب .

مع أنّه لو كان المراد هو الباطن أيضاً، لا يخلو عن إشعار من أهمّيه إزاله عين النجاسه ، وإلاّ لكان ذكره لغواً .

فالحقّ مع صاحبي «الوسائل» و«الجواهر»، مع أنّ احتمال الشيخ الأعظم فى توجيهه لا يخلو عن قوّه .

ومنها : ما استدللّ به العلّامه من خبر عبداللّه بن بكير قال : «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام : الرجل يبول، ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط ؟ قال : شىء يابس زكّى» (١) .

حيث تمسك به بأنّ المسح بالحائط يوجب التخفيف، فلا بدّ من إثباته فيصير زكياً .

هذا، لكن دلّالته على المطلب لا يخلو عن وهن، لأنّه إن أريد منه إثبات الطهاره بذلك، فقد عرفت جوابه ممّا سبق .

وإن أريد بأنّه موجبٌ لعدم سرايته إلى شىء آخر، لعدم كونه مرطوباً بعد المسح، فهو صحيح .

وأما استفاده وجوب المسح منه ، فلا ، فدلالته على الوجوب مخدوشه كما لا يخفى .

ومنها : ما استدللّ به صاحب «المصباح» من حسنه ابن المغيره قال : «قلت له : هل للاستنجاء حدّ ؟ قال : لا ، حتّى ينقى مائه» (٢) .

بناءً على عموم الاستنجاء للبول أيضاً _ كما هو المختار _ وحصول النقاء بإزاله العين، بأن يفيد إطلاق الأدلّه الدالّه على لزوم الغسل من إزاله العين والأثر،

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١، أحكام الخلو، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣، أحكام الخلو، الحديث ١.

فمع العجز عن الثانى يبقى الأوّل داخلًا فى أدلّه النقاء دون العسل، وحيث كان الماء هنا مفقوداً، فلا بدّ من تحصيل النقاء بإزاله العين، هذا كما فى «مصباح الفقيه» .

ثمّ منع عن ذلك، بأنّه بعد تسليم المقدمتين، فإنّ الوجوب المستفاد من الأوامر المقيده غيرى، بل شرطى محض، وقد قرّر فى محلّه بأنّ هذا القسم من الوجوب لا يتقيّد بالقدره، إذا كان دليله مطلقاً، لكون الأمر فيه بمنزله الإخبار عن كونه شرطاً فى حصول ذى المقدمه أو جزء له، ومن المعلوم عدم اقتضاء الشرطيّه

والجزئيّه اختصاصهما بحال القدره، غايه الأمر سقوط التكليف بالشروط عند تعذّر الشرط لا انتفاء الشرطيّه .

ثمّ تعجّب عن الشيخ، وأنّه كيف لم يتبّه لذلك مع كونه المؤسّس للقواعد التى أدت إلى هدم بيان تقييد إطلاقات أوامر الشرط والجزء، انتهى ملخص كلامه .

ولكن يمكن أن يردّ على كلامه _ بأنه لو سلّمنا دلالة الحديث على الحكم فيما نحن فيه، ولم نستشكل بما سيأتى _ فإنّ ما ذكره فى أوامر الشرط والجزء، فى عدم تقييد إطلاقه بقيد، إنّما يكون فيما إذا لم يأت بدليل منفصل يدلّ صريحاً بكون الإطلاق مقيداً بقيد كذا، فمع ذكر دليل يدلّ عليه، لا إشكال فى إمكان التقييد، ويخرج حينئذٍ عمّا يقتضيه إطلاق أوامر الشرط والجزء، من انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

ولعلّه لذلك لم يذكره الشيخ قدس سره، لأنّ المفروض هنا استفاده الحكم من ذلك الخبر، وهو دليل منفصل كما لا يخفى .

ولكن أساس الإشكال فى الخبر أنّه أولاً: ليس فى صدد بيان ذلك، بأن يقصد بأنّ الإزالة للعين بقدر الإمكان لازم، بل هو يقصد أن يفيد بأنّ الاستنجاء يتحقّق بحصول النقاء عن المحلّ، من دون نظر إلى وجود الأثر بعده أو لا .

وثانياً: يمكن أن يقال: إنّ الظاهر كون فرض سؤال السائل عن الاستنجاء الذى يُطهّر المحلّ، لا ما لا يكون كذلك، وهو ليس إلاّ فى الغائط .

مضافاً إلى أنّ ذيله مشتملٌ على جملة تدلّ وتؤيّد ما ذكرنا، وهى قوله: «قلت ينقى ما ثمه، ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها» فإنّ بقاء الريح بعد النقاء قرينه عرفيه على أنّ المراد من الاستنجاء فى مورد السؤال، هو الاستنجاء للغائط لا البول، وهو واضح .

ومنها: ما استدللّ به الشيخ الأعظم قدس سره بقوله تعالى: «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» (١)،

وقوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَعْزَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ» (٢) حيث تدلّان على وجوب الهجر والإجتنب عن النجس، وأقلّ مراتبه هو إزاله العين؛ وفيه: إنّ الآية الثانية فى مقام بيان الاجتناب عمّا يناسبه من الشرب، بقرينه سياق ما يصاحب الخمر من الميسر وغيره، وليس فى صدد بيان لزوم الاجتناب عن جميع الجهات، كما يؤيّد ما ذكرنا قوله تعالى: «عَمَلِ الشَّيْطَانِ»، فتنجيس الثوب والبدن بالخمر لغرض دنيوى، لا يعدّ عملاً شيطانياً، كما أنّ استفاده وجوب إزاله العين فقط من الآية الأولى بنفسها مشكل أيضاً، لأنّ المراد من الآية إفهام لزوم الهجر عن الرجز أى النجس _ لو كان هو المراد _ لا عباده الأوثان وغيرها .

وأما كونه ذا مراتب، فلا بدّ من تحصيل أقلّ مراتبه، فهو خارج عن سياق الآية .

نعم، يصحّ استفاده ذلك مع ملاحظه شىء آخر معه، مثل قاعده الميسور، فحينئذٍ يمكن أن يقال: بأنّه رجوع إلى كون القاعده وأمثالها هى الدليل، لا الآية .

نعم، لا يبعد جعل ذلك من المؤيّدات .

كما يؤيّد ذلك، أو يدلّ عليه ما ورد من الحكم بوجوب تبديل الخرقه النجسه للمستحاضه الكثيره، المستمرّه الدم، حيث يفهم كون تقليل عين النجاسه فى

١- سورة المدثر: آيه ٥.

٢- سورة المائده: آيه ٩٠.

حال الصلاة بقدر الإمكان، مطلوباً للشارع .

اللَّهِمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لِحَمْلِ الْمُنْتَجِسِ _ مع النجاسه _ منعاً آخر غير أصل النجاسه فى البدن، فلا يكون متعلّقاً بالمقام .

كما يؤيّد ذلك _ أو يدلّ عليه _ ما ورد من منع حمل النجاسه فى الصلاه، بأن تكون الصلاه فى عين النجس، أى التلبّس بها ممنوعه، فإذا أزال عينها فحينئذٍ لا تكون الصلاه فى النجس ، بل يكون مع النجس، فإذا لم يقدر على إيجاد الثانى لا يسقط الأوّل، وهو وجوب الإزاله .

لكن الإنصاف أنّ التلبّس كما يصدق مع عين النجاسه، يصدق مع أثر النجاسه، لأنّ المراد من حرف (فى) فى الموارد كونه (فى) حال النجاسه)، وهذا العنوان يصدق مع أثر النجاسه، كما لا يخفى .

ومنها : القواعد المعروفه المعموله بها فى موارد عديده، وهى تعدّد من المسلّمات عند الفقهاء، وهى قاعده اليسر والإدراك والاستطاعه، كما نقلها صاحب «عوالى اللثالى» عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ».

وعن رسول الله صلى الله عليه و آله بالنسبه إلى الإستطاعه : «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم». ولفظ الخبر فى «سنن البيهقى» هكذا : «ما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم»(١) .

وجاء فى «تفسير الصافى» ذيل آيه ١٠١ من سوره المائده قوله تعالى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» الآيه ، مثل ما فى «الغوالى» .

وكيف كان، وجه الاستدلال بها واضح، بأنّ الميسور _ وهو إزالة العين كما هو المُدْرَك والمستطاع _ لا يسقط ولا يُترك من جهه معسوريّه إزاله الأثر .

هذا، ولقد أورد عليه _ كما فى «طهاره» الشيخ و«المصباح» للهمدانى _ بأنّ تلك القواعد تجرى فيما لو كان المأمور به ذا أجزاء خارجيه أو ذهبيه، كالصلاه، والمطلق والمقيد _ مع الإشكال فى الثانى _ وأما مثل الطهاره _ وهى النظافه _ فإنّه لا جزء ولا قيد لها أصلاً .

ولكن الإنصاف أنّ قاعده الميسور تجرى فى كلّ مورد كان ذلك الشىء

والمأمور ذا مراتب عند العرف، فإذا تعلّق الأمر بالمرتبه العاليه من ذلك الشىء ولم يكن مقدوراً، فلا بدّ عند العرف من إتيان المرتبه الضعيفه، إلاّ أن ينكر كون وجود العين وعدمها فى النجاسه بنظر العرف ذا مرتبتين، ولكن دعواه لا يخلو عن بُعد .

ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ القول بوجوب التخفيف فى النجاسه، لا يخلو عن قوّه، كما عليه الأكثر من المتقدمين والمتأخرين، بل المعاصرين، إلاّ أنّ بعضهم احتاط فيه، مثل الخوئى والحكيم، تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره .

فعلى هذا لا يبعد القول بوجوب غسّله واحده، فيما إذا كان الواجب فيه غسلتين، كالنجاسه البوليه، بل وهكذا يجب تخفيف النجاسه بإذهاب بعض أجزاء النجس، وإن كان الحكم فى الموردین ليس بقوّه حكم ما نحن فيه، لشبهه صدق الميسر، والتخفيف عرفاً فى مثل هذه الموارد، فغايتة الوجوب احتياطاً لا فتوائياً .

هذا، إذا لم يستلزم التخفيف زياده النجاسه لموضع طاهر آخر، وإلاّ فربّما يكون جائزاً، كما لو كان الماء قليلاً ويعلم أنّه لو أُريد غسّله ولو مرّه واحده لأدى إلى تنجيس سائر أعضاء بدنه، فحينئذٍ لا يجوز له الغسل كما لا يخفى .

وأقل ما يجزى مثلاً ما على المخرج (١)

(١) قد وقع الاختلاف في كلمات الأصحاب، ونصوص الأخبار كما وقع الاختلاف في فتاويهم، فبعضهم صرح في فتواه بما يطابق نص بعض الأخبار في الجملة، كخبر نسيط بن صالح، وكالشيخ المفيد في «المقنعه»، والطوسي في «المبسوط» والصدوق وغيرهم.

أقل ما يجزى في غسل مخرج البول

وبعضهم اكتفى بذكر غسل مخرج البول بالماء، من دون أن يتعرّض لذكر العدد والمقدار، وكما في «اللمعه» و«الإرشاد» و«الخلاف» و«جمل» السيّد والشيخ، و«الوسيله» و«الغنيه» و«التبصره» و«الموجز» وشرحه كما في «الجواهر».

وبعضهم صرح بلزوم الغسل مرّتين، أو الظهور فيه، وكما عن الشهيدين والمحقّق الثاني والميسى، كما عن بعض التصريح بكفايه إزالة العين، وكما عن أبي الصلاح والحلى في «السرائر» والقاضى ابن البرّاج.

وأما من حيث الفتاوى، فالمشهور بين المتقدمين والمتأخّرين – كما صرح به الشيخ الأعظم – كفايه الغسل مرّه واحده – كما عن صاحب «الجواهر» و«المستمسك» والمحقّق الهمداني والسيد الاصفهاني والخميني والمحقّق الشاهرودي – وإن ذهب الأكثر إلى الاحتياط، خلافاً لآخرين الذين منهم بين مصرّح بوجوب الغسل مرّتين – كالشهيدين والمحقّق الثاني والميسى والسيد في «العروه» وصاحب «التنقيح» – وبين مصرّح بما يطابق نصّ الحديث الدالّ ظهوره على الظاهر في لزوم الغسل مرّتين – إن كان المراد من المثليين هو الغسلتين كما ذكره الشيخ الأعظم، واحتمله صاحب «مصباح الفقيه» –.

والذى نختار ونذهب إليه هو الأوّل، لأنّ المستفاد من الأدلّه يقتضى الجمع بينهما، فحينئذٍ لا بأس بالإشاره إلى الأخبار التى يمكن التمسك بها أو أشير إليها، فأقواها دلاله هو خبر نسيط بن صالح، عن أبى عبدالله عليه السلام: «قال سألته:

كم يجزى من الماء فى الاستنجا من البول ؟ فقال : مثلاً ما على الحشفه من البلل»(١).

والكلام فيه يقع فى مقامين :

تارةً : من حيث السند، من جهه عدم معرفتيه مروك بن عبيد من جهه، وضعف هيثم بن أبى مسروق كما فى التنقيح من جهه أخرى .

ولكن يمكن أن يجاب عنه كما أجيب أولاً- بأنه قد نقل العلامه فى «الخلاصه» عن الكشى، أنه قال : «قال محمّد بن مسعود: سألت على بن الحسن عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبى حفصه. فقال : إنه ثقه وشيخ صدوق».

كما روى العلامه فى «الخلاصه» بأن طريق الصدوق فى «الفتاوى» إلى ثوير بن أبى فاخته صحيح، برغم أن الهيثم فى طريقه، مضافاً إلى نقل الكشى بكونه فاضلاً، المشعر بالوثاقه، كما فى «جامع الرواه»، أولاً .

وثانياً : لو سلمنا ضعفه، لكنّه منجبر بعمل الأصحاب بشهره محصله ومنقوله، بل فى بعض الفقهاء ذكر متن الحديث فى فتواه .

وأخرى: من جهه الدلاله ومضمون الحديث، بأنه ما المراد من قوله: «ما على الحشفه؟» هل المقصود بأنّ الغسل لا يتحقّق إلاّ بهذا، فيكون المعنى بأنّ غسل البول يكفى فيه المرّه، وهو لا يتحقّق إلاّ بأن يكون الماء مثل ما على الحشفه من البلل .

أو يكون المراد من هذه الجملة كفايه لزوم الغسل مرّتين، يعنى الغسل يتحقّق بمثل ما على الحشفه، إلاّ أنّ البول حيث لا يتطهر إلاّ بالتعدّد، فلا بدّ بأن يكون الماء مساوياً لما على الحشفه حتّى يحصل به التعدّد.

أو يكون المراد من نصّ الحديث بأنّ الغسل فيه لا يتحقّق إلاّ بذلك ، وأما لزوم التعدّد فى الغسل فإنّه يُطلب من دليل آخر.

أو يكون المراد إعمال التعبد فى تحقّق الغسل فى البول بالخصوص، بمعنى أنّ

الغسل وأن يتحقق بمثل ما على الحشفه حقيقه، إلا أنه هنا يحكم بعدم التحقق إلا بالمثلين تعبدًا.

هذه أربع احتمالات . ولا يخفى عليك من الاستبعاد في الاحتمالين الأخيرين، لا سيما في الأخير، فيبقى الأمر دائرًا بين الاحتمالين الأولين، والظاهر كون الاحتمال الثاني منهما أيضًا لا يخلو عن تكلف، وإن ذهب إليه الشيخ الأكبر قدس سره، فيبقى الأول هو الأقوى .

بل قد يؤيده بأن صدق الغسل بالأقل من المثلين مشكلٌ جدًّا، لأنه لا بد في التطهير من الجريان والدفق وتحقيق الاستيلاء والغلبه على البول الواقع في رأس الحشفه، وإثبات الاستهلاك والاستيلاء بمقدار المثل في غايه الإشكال، ويظهر ثمره الفرق بين الاحتمالين، فيما إذا لم يتخلل بين المثلين، فعلى الاحتمال الأول يكفي إذا كان مقدار الماء مثل ما على الحشفه، بخلاف الاحتمال الثاني، حيث أنه اعتبر فيه الغسلتين، وهو لا يتحقق إلا بالفصل .

نعم، ادعى صاحب «مصباح الهدى» رحمه الله بأن المثلين لا يحصل بحسب الوجود، إلا بالفصل بينهما، لأنه لو لم يكن كذلك لم يصدق عليه إلا الإضافه ويقال إنه أضيف ما على الحشفه لا أنه ضعفه .

لكنه مجرد ادعاء إذ لا دليل لنا يوجب الاطمئنان على هذه الدعوى، والشاهد على بطلانه صحه إطلاق المثلين في الظل لإثبات دخول وقت العصر، بأن يكون الظل مقدار مثلي الشاخص، مع عدم تحقق فصل بين المثلين في الفىء والظل .

فعلى ما ذكرنا، ثبت أن القول بكفايه الغسله الواحده، إذا بلغ مقدار الماء إلى مثلى ما على الحشفه يكفي في التطهير، من دون حاجه إلى التعدد في الغسل بأن يكون كل غسل مقدار المثل _ كما عليه جماعه _ أو كان مقدار كل واحد من الغسل على قدر مثلى ما على الحشفه _ كما احتمله الصدوق في «الهدايه» و«الفاقيه» كما في «مصباح الهدى» _ .

بل قد يؤيد ويُقرب الاحتمال الأوّل من الاحتمالات الأربعة السابقة، كون السؤال في الحديث عن مقدار الماء بقوله: «كم يجزى من الماء في الاستنجاء من البول»، لا عن مقدار عدد الغسلات .

نعم لو كان السؤال عن أنه كم يجزى من الغسل في الاستنجاء، لكان حينئذٍ احتمال التعدّد في الغسل قوياً .

وما اخترناه من الاحتمال لا يعارض مع ما يدلّ على لزوم غسل الذكر عن البول بنحو الإطلاق، مثل ما في صحيح عمرو بن أبي نصر، فيمن نسي الاستنجاء بعد البول، «قال أبو عبد الله عليه السلام: اغسل ذكرك وأعد صلاتك» (١) الحديث .

أو ما في صحيح ابن أذينة، فيمن ترك الغسل متممداً قال عليه السلام: «عليه أن يغسل ذكره ويعيد صلاته ولا يعيد وضوءه» (٢).

وأمثال ذلك، لأنّ ما في خبر نشيط بن صالح يكون مبيّناً لمقدار ما يتحقّق به الغسل، فلا يزاحمه الإطلاق أصلاً، كما لا يخفى، ومثلهما في الجواب خبر يونس بن يعقوب (٣).

نعم، بقى هنا جهه ثالثه هو ذكر ما يوهم المعارضه مع خبر نشيط بن صالح، وبيان رفع التعارض، وهو خبر آخر لنشيط بن صالح عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: يجزى من البول أن يغسله بمثله» (٤).

فإنّه صريح بكفايه المثل عن البول، مع إطلاق الغسل عليه .

لكنّه مخدوش من جهات عديده:

أولاً: من حيث السند، لكونه مرسلًا، وإنّ عدّه صحيحاً ومعتبراً من جهه مروك

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨، أحكام الخلوّه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨، أحكام الخلوّه، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥، أحكام الخلوّه، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٧، أحكام الخلوّه، الحديث ٢٦.

بن عبيد بما ذكرناه سابقاً .

مع أنّ جريان ذلك الجواب هنا مشكل لعدم ثبوت الشهره بكفايه مقدار المثل، لو لم نقل بحصول الاتفاق بلزوم كون مقدار المثليين، إمّا متّصلاً حتّى تكون غسله واحده، أو منفصلاً حتّى يتحقّق غسلتان .

وثانياً : ما عرفت من إعراض الأصحاب عن العمل به .

وثالثاً : من احتمال كون الياء ساقطاً عنه، بأن كان اللفظ هو مثليه لقرب هذين اللفظين معاً فى الكتابه، فيكون حينئذٍ نظير ما هو الموجود فى خبره السابق .

ورابعاً : يحتمل أن يكون ضمير بمثله راجعاً إلى البول، لبيان المماثله بين الماء والبول بكونه ماءً أيضاً، كما أشار إليه فى «الجواهر» بأنّ فى بعض الأخبار ما يُشعر بأنّ البول ماء فلا يزال إلّا بالماء ، كما فى خبر بريد بن معاويه : «ولا يجزى من البول إلّا الماء»^(١)، وإن لم نجد ما يطابق كلام صاحب الجواهر فى الأخبار .

نعم ، فى الخبر المنقول فى «السرائر» نقلاً عن «النوادر» قال : «سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين فإنّما هو ماء»^(٢) .

وخامساً : احتمال الشيخ الطوسى أن يكون مرجع الضمير هو البول، أى اغسل بالماء بمقدار مجموع البول الذى خرج منك، فيكون كافياً حينئذٍ، لا أن يكون المراد من المثل هو ما بقى على الحشفه، لكنّه بعيد .

وكيف كان، فلا يمكن رفع اليد عن مثل خبره الأوّل بذلك كما لا يخفى .

ومثله فى الجواب مرسله الكليني: «وروى أنّه يجزى أن يغسل بمثله من الماء إذا كان على رأس الحشفه وغيره»^(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٦، أحكام الخلوه، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩، أحكام الخلوه، الحديث ٢٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، أحكام الخلوه، الحديث ٢٦.

لاسيما مع ما عرفت من الإشكال في صدق الغسل بمقدار المثل، خصوصاً لو كان المراد من البلل الرطوبه الموجوده _ لا القطرات في الحشفه، وإن كان الأقوى هو الثاني .

ومما يعارض ما استفدناه من خبر نسيط، خبر أبي إسحاق النحوى ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال : صبّ عليه الماء مرّتين»(١) .

وخبر المنقول في «السرائر» والذي مرّ ذكره آنفاً ، فإنهما يدلّان بلزوم صبّ الماء مرّتين _ أى غسله كذلك _ فإطلاقه يشمل البول الخارج، عن المخرج فيقع التعارض بينهما، هذا بخلاف ما لو قلنا بلزوم الغسلتين، المستفاد من حديث المثليين، حيث أنّه يجمع بين الحديثين .

هذا، ولكن يمكن الجواب عنه أولاً : بإمكان دعوى عدم الإطلاق، لأنّه منصرف إلى البول الخارج الذى يصيب الجسد، لا مثل البول الخارج عن المخرج .

لا يقال : أنّ فرق بين الموردين، لأنّ كلاّ منهما أصاب البول بالجسد ؟

لأننا نقول: بإمكان الفرق بينهما من جهة عنايه الشارع تسهياً في باب استنجااء البول، كما كان كذلك في أصل طهاره ماء الاستنجااء، حيث حكم بطهارته مع القلّه ، مع أنّه ليس كذلك في غيره، فلا ينافى دعوى الفرق بين الموردين من لزوم الغسلتين في البول في غير مورد الاستنجااء، وكفايه غسله واحده فيه .

وثانياً : لو سلّمنا شموله للمقام، فلا ينافى الجمع بينهما بالتقييد بواسطه خبر نسيط بن صالح، الذى كان مورداً لعمل الأصحاب، خصوصاً مع الالتفات بما ذكر من الخصوصيّة، حيث يعدّ شاهد الجمع بهذا التقدير، ومؤيداً له .

وأما معارضته مع أخبار الغسل، من جهة أنّ إطلاقه يلزم أن يكون ما يتعدّد، جمعاً بين هذه الأخبار وأخبار الصبّ، فقد عرفت جوابه، وتزيد عليه بأنّ تلك

الأخبار ليس في فقد مقام بيان أنّ الغسل في البول بماذا يتحقّق ، بل يجب الفحص عن ذلك من دليل آخر كما لا يخفى .

فالأقوى عندنا كفايه غسله واحده في البول في الاستنجاء، وإن لم نقل بذلك في غيره، وإن كان الاحتياط يقتضى الغسلتين، إذ مع وجود تلك المعارضات واستصحاب النجاسة فإنّ الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه ، كما أنّ الأفضل الغسل ثلاث مرّات، من جهة خبر صحيحه زراره ، قال : « كان يستنجى من البول ثلاث مرّات، ومن الغائط بالمدر والخرق»(١).

والظاهر كون مرجع (كان) أحد الصادقين عليهما السلام ، لا خصوص الإمام الباقر عليه السلام ، كما عن صاحب «المنتقى»، ولا النبيّ صلى الله عليه و آله كما احتمله آخرون بأنّ مرجع قال إلى زراره ، وأما إن كان مرجع قال هو أحد الصادقين عليهما السلام فلا محاله يكون مرجع ضمير كان هو الرسول صلى الله عليه و آله .

وكيف كان، بما أنّ لفظه كان تدلّ على الاستمرار، يفهم منه الرجحان إذا كان الحاكي مثل زراره .

«تتميمٌ للبحث»

إذا عرفت بكون الغسله الواحد في الاستنجاء للبول، كافيّه لتحصيل الطهاره، فلا فرق ظاهراً بين كون المستنجى ذكراً أو أنثى أو خُنثى، لعدم الخصوصيته للفظه (الحشفه) في الحديث ، بل المقصود هو المخرج، إلا أنّ ذكره بالخصوص كان من جهة كون السائل كان رجلاً، فالقول بالتفصيل _ كما عن الحكيم قدس سره والخميني في «التحرير» _ ممّا لا وجه له، لما عرفت ولقاعده الاشتراك.

وما في «المستمسك» بأنّ التعدّي إلى الأنثى يكون تعدياً من حكم موضوع إلى آخر، في غير محلّه، إذا كثر موارد قاعده الاشتراك يكون كذلك، بل المعيار

وغسل مخرج الغائط بالماء حتّى يزول العين والأثر، ولا اعتبار بالرائحة (١)

هو فهم العرف بعدم الخصوصية في نظر الشارع لذكر خصوص هذا الموضوع، كما لا يخفى .

كما لا فرق في ذلك بين من كان سالماً أو كان مقطوع الحشفه أو ممسوحاً أو أغلف، وسواء كان عن المخرج الطبيعي المعتاد، أو عن غيره مع كونه معتاداً له .

بل، قد نقول فيما لا يكون طبيعياً ولا معتاداً، كما لا يخلو الاحتياط فيما قبله عن قوّه ، والسرّ في ذلك كلّهُ هو ما عرفت من عدم إحراز الخصوصية في ذكر الحشفه، إلّا جرياً على ما هو المتعارف من كونه سالماً .

كما لا فرق أيضاً في كفايه الغسله الواحده، في كون المتلّطّخ بالبول خصوص رأس الحشفه، أو ما كان حولها من الغلف، أو حول الفرج في الأنثى، بحسب ما يكون متعارفاً بتلّطّخه عند البول .

نعم ، لو أصاب البول بمساحه أكثر من المتعارف، فلا بدّ في تطهيره بالغسلتين .

(١) لا يخفى عليك بأنّ وجوب الغسل لمخرج الغائط، إذا تلوّث بالنجاسه بالوجوب الشرطى لما يشترط فيه الطهاره _ كالصلاه والطواف _ مسلّم عند المسلمين، من العامه والخاصه، ولا خلاف فيه إلّا عن أبى حنيفه حيث ذهب إلى أنّه سنّه ، والدليل على وجوبه هو الإجماع بكلا قسميه، والأخبار المستفيضه، كما هو واضح لمن راجع .

ما يعتبر في غسل مخرج الغائط

كما لا خلاف ولا إشكال في عدم وجوب الغسل إذا لم يتلوّث المخرج، لبيوسه الغائط، إلّا عن بعض فروع «المنتهى» حيث يظهر منه كون وجوب الغسل تعيّد، ولو لم يتلوّث، ولكنّه ضعيف، لأنّ ما يستفاد منه الوجوب بصوره الإطلاق كان من جهه أنّ الغالب في الخارج هو تلوّث المخرج، فلا بدّ من الغسل

قطعاً، مضافاً إلى ما ورد في حديث ابن بكير: «كل شيء يابس زكّي»^(١)، مع وجود أصل البراءة.

كما لا إشكال ولا خلاف في جواز التمسيل بالماء، إلا عن بعض العامة _ كعطاء وسعيد بن المسيب وابن الزبير وسعد بن أبي وقاص _ من إنكار جواز الغسل بالماء، وهذا ممّا لا يعبأ به قطعاً، لدلاله الكتاب والسنة والإجماع عليه، كدلاله قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^(٢) على المطلوب، منضمّاً مع بعض الأخبار، مثل خبر أمير المؤمنين عليه السلام المروى في «مصباح الهدى»، قال: «الاستنجاء بالماء في كتاب الله «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»^(٣).

وخبر الصدوق، قال: «كان الناس يستنجون بالأحجار، فأكل رجل من الأنصار طعاماً، فلان بطنه، فاستنجد بالماء، فأنزل الله تبارك وتعالى فيه: «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله فخشي الرجل أن يكون قد نزل فيه أمر يسوؤه، فلمّا دخل قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: هل عملت في يومك هذا شيئاً؟ قال: نعم، يا رسول الله صلى الله عليه وآله، أكلت طعاماً، فلان بطني فاستنجدت بالماء، فقال له: أبشر، فإنّ الله تبارك وتعالى قد أنزل فيك: «إِنَّ اللَّهَ - يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»، فكنّت أنت أول التّوابين وأول المتطهّرين.

ويقال: إنّ هذا الرجل كان البراء بن عرور الأنصاري»^(٤).

وقريب من هذا المضمون الاخبار المرويّه عن أبي خديجه وجميل بن درّاج

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلوّه، الحديث ٣١.

٢- سورة البقره: آيه ٢٢٢.

٣- مصباح الهدى: ص ٣٧.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٤.

وحسين بن مصعب^(١) فراجع فالمسألة واضحة بحمد الله، ولا تحتاج إلى مزيد بيان .

المهمّ بيان ما يدلّ على لزوم غسل مخرج الغائط، ومقداره من دلالة الأخبار، فمما يدلّ عليه: خبر إبراهيم بن أبي محمود قال : «سمعت الرضا عليه السلام يقول فى الاستنجاء : يغسل ما ظهر منه على الشرج، ولا يُدخل فيه الأنملة»^(٢).

والظاهر كون الشرح عبارته عن المقعد لوقوعها فى الحفرة، كما فى كتاب «المنجد فى اللغة».

وموثقه عمّار فى حديث الصادق عليه السلام ، قال : «إنما عليه أن يغسل ما ظهر منها _ يعنى المقعده _ وليس عليه أن يغسل باطنها»^(٣) .

فإنّ الاستفادة من هذين الحديثين، وجوب الغسل على نحو اللزوم، غاية الأمر أنّه قد بيّن مقدار ما هو اللازم وهوم ظهر المقعده لا باطنها، كما يستفاد لزوم إذهاب الغائط من حديث يونس بن يعقوب ، قال : «قلت : لأبى عبد الله عليه السلام : الوضوء الذى افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط»^(٤) الحديث .

وخبر حسن بن المغيرة ، عن أبى الحسن عليه السلام قال : «قلت له : للاستنجاء حدّ ؟

قال : لا، ينقى مائمه. قلت : ينقى ما ثمه ويبقى الريح ؟ قال : الريح لا ينظر إليها»^(٥) .

حيث يدلّ على لزوم النقاء عنه، سواء كان بال غسل أو بالاستنجاء .

مع أنّ المشهور فى كلام الأصحاب _ كما عليه الماتن، تبعاً للطوسى فى

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٢٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٢٩.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ١٣.

«المبسوط» _ ذكر الأثر في حيز العين، فوقع الخلاف في بيان حقيقته بعد الاتفاق على وجوب إزالته في الغسل، وعدم وجوبها في الاستنجاء .

والأقوال المذكوره في المقام أربعة أو خمس :

قولٌ : بأنه عباره عن الاجزاء اللطيفه الباقيه في المحل، التي لا تزول إلا بالماء،

والحصر كان في قبال الاستنجاء، وإلا فإن سائر المائعات لها القدره أيضاً على إزالتها .

نعم ، الاستنجاء يزول، إلا أنه مع الممانعه الشديده المستلزمه في بعض الموارد للأذنيه لمحلّ الغائط، وهو خارج عن المتعارف والعادة، وهذا ما عليه الشهيد الثاني، والفاضل الميسي، وإليه يرجع قول المحقق الثاني حيث قال : «ما يبقى في المحل بعد التنشيف والمسح» .

ويردّ عليه بأنه إن كانت الأجزاء اللطيفه غائطاً، فلا إشكال في وجوب إزالتها وكونها نجساً حتى في الاستنجاء ، فكيف يحكم بطهارتها فيه، وإن لم تكن غائطاً، فكيف يحكم بلزوم إزالتها في الغسل .

وقول : بكون المراد هو اللون، نسبه في «المسالك» و«روض الجنان» و«المدارك» و«الدخيره» إلى القيل، ولم يعرف قائله ولا وجهه، ولذلك حمل _ كما في «المنتهى» و«النهايه» _ على اللون الزائل، بأن المبالغه توجب لزوم إزالته، ولا يخفى ما به من الجهل، فهذا القول ممّا لا يعاب به، لأنه من الثابت بين الأصحاب عدم اعتبار زواله، كما ورد في لون دم الحيض ، وهو واضح .

وقول : كما نقله الشيخ الأعظم، كون المراد الرطوبه المتخلّفه الباقيه بعد قلع الجرم.

فهو أيضاً مردود بما قلناه في الأوّل منها ، لأنها إن صدق عليها الغائط، فلا بدّ من إزالته، وإلا فلا، كما لا يخفى.

فضلاً عن الإشكال في التشخيص، إذا انضمّ مع رطوبه الغسل والماء .

وقول : بأن المراد منه هو النجاسه الحكميه بعد زوال عينها، كما يؤيّدّه نصّ نقله الشيخ في كتاب «الطهاره» نقلاً عن كتاب «المعتبر» للمحقّق، عن الحسين بن

أبى العلاء عن الصادق عليه السلام : «عن الثوب يصيبه البول؟ قال : اغسله مرّتين، الأولى للإزالة، والثانية للإنقاء» (١) بكون المراد من الإزالة هو إزالة العين، والإنقاء هو إزالة الأثر .

لكنّه مخدوش ، مضافاً إلى أنّه ليس فى الأخبار من ذلك عينٌ ولا أثر، ولا إشاره لهذا الفارق بين الغسل والاستنجاء، مع أنّه لو كان الأمر كذلك، لكان ينبغى أن يهتمّ به الأئمّه عليهم السلام ويتحدثوا عنه فى أخبارهم، ولا خلاف بين الأصحاب فى عدم لزوم ذلك فى الغائط، بل صريح خبر ابن المغيرة يدلّ على خلافه، بأنّه إذا حصل النقاء فلا حكم بعده، فعدم لزوم تعدّد الغسل مسلّم بينهم فى الغائط .

وقول : وهو لكاشف الغطاء بكون المراد منه هو الأجزاء الصغار التى لا ترى، ولكن تحسّ باللمس وللزوجه، ولعلّه هذا هو المراد من القول الأوّل.

واستقبله الشيخ الأعظم، وجعله من أحسن الأقوال، كما أفتى على طبقه السيّد قدس سره فى «العروه» ، بل لا يبعد استفادته من أكثر المتأخّرين، الذين علّقوا على «العروه» مع إضافه توضيح، بأنّ الإزالة لدى العرف متفاوت بين صورتى الغسل والاستنجاء إذ لا- تحصل فى الأوّل بذهاب أثر العين، بخلاف الاستنجاء حيث يكفى فيه زوال عينه، ولو بقى من لزوجته شيئاً، لأنّ لزوم إزالته موجب للجرح والمشقّه، بل ربّما يوجب الجرح فى المحلّ، كما أنّه من المعلوم كفايه هذا المقدار فى تطهير مثل الأرض للنعل والأحذية.

فعلى هذا لا- يرد عليه الإشكال الذى ذكر فى الوجه الأوّل، لتفاوت معنى الإزالة عرفاً بين الموضعين كما ترى ذلك فى تطهير القدم عن القاذوره وذلك بمسحه بالجدار ثمّ الغسل بالماء .

فمن هنا ظهر ضعف احتمال أن يكون المراد من الأثر، هو الرائحة، وحمله

على الندب والرجحان، كما احتمله المحقق الأردبيلي قدس سره ، لوضوح أنه مخالف لاتفاق الأصحاب على وجوب الإزالة للأثر عند كل من ذكره في كلامه، فكيف يمكن حمله على الاستحباب، فهل هو إلا الحمل على ما هو ضده، فتأمل .

كما أنّ احتمال كون المراد من الأثر مرادف كلمه العين، ضعيف غايته، لوضوح المغايره بين الشيء وأثره، فإنّ الشيء نفسه شيء، وأثره شيء آخر، كما لا يخفى .

وأما الدليل على عدم اعتبار إزاله الرائحة _ مضافاً إلى موافقة الأصحاب _ صراحه خبر حسن بن المغيرة بذلك في قوله عليه السلام : «الريح لا ينظر إليها».

هذا بالنسبه إلى ريح موضع الغائط .

وأما ريح الماء الذى يغسل به، فإنه ينجس إذا كان قليلاً، وإذا شكّ في كون الرائحة للماء أو للمحلّ، فإنه يحكم بطهارته، لأنّ أصله عدم إصابه الريح لكلّ من المحلّ والماء، يعارض مع مثله في الآخر، فيتساقطان، ونعود إلى قاعده أصل الطهاره ، بل العلم الإجمالي بوجود الريح في أحدهما منحلّ بواسطة استصحاب بقاء الريح في المحلّ، وأنّ الرائحة كانت موجوده فيه قبل الإصابه، واستصحاب عدم حدوث الريح في الماء، فلازمه الحكم بطهاره الماء، فلا يبقى حينئذٍ مجال لجريان استصحاب النجاسه ، بل ولا يعارضها .

ولا يعارضها استصحاب النجاسه، لأنه إن جرى كان في المحلّ، فهو محكوم بحكم القاعده لأنّ الشكّ في عود نجاسه المحلّ كان مسبباً عن الشكّ في طهاره الماء وعدمها، فإذا حكم بطهاره الماء، فمقتضى القاعده أن يحكم بلازمها إن لم تكن القاعده موجوده أصلاً، ولازمها الحكم بطهاره كلّ ما يتطهر بذلك الماء، وهو حجّه ومقدّم على الاستصحاب .

هذا كلّه على فرض تسليم كون الماء صار متنجساً وعلم بأنّ الرائحة كانت له دون اليد والمحلّ، وإلا يمكن الإشكال في أصل نجاسته، كما سنذكره لاحقاً.

مع إمكان الإشكال في ذلك بالعموم عنه هنا، كما احتمله الشهيد، وإن أنكر عليه

وإذا تعدى المخرج لم يُجز إلا الماء، وإذا لم يتعدَّ كان مخيراً بين الماء والأحجار، والماء أفضل، والجمع أكمل (١)

الشيخ الأعمش، ولكن الإنصاف أن إنكاره في غير محلّه، لأنّه كما أنّه لا إشكال في أن يعفو الشارع الماء القليل الذي يتنجس بإزالته العين في الاستنجاء، ويحكم بطهارته، بخلاف ذلك في غير الاستنجاء، فلا مانع أن يحكم بذلك في المقام أيضاً، تسهياً على العباد، لاسيما مع وجود المشقة في تشخيص كون الرائحة للماء أو المحلّ، فضلاً عن أنهم لم يتبها إليه أصلاً، ولهذا أطلق الإمام عليه السلام: «والرائحة لا ينظر إليها» ولم يقيّد بكونه للمحلّ، فالحكم بطهاره الماء وأنّ الموضوع ظاهرٌ مطلقاً، حتّى وإن أصابت الريح إلى الماء لا يخلو عن قوّه، وإن كان الأحوط خلافه، خصوصاً مع ملاحظه الأدلّه الدالّة على تغيير الماء بأحد الأوصاف الموجب للنجس، فبعد قبول هذا فالقول بعدم تنجيس الماء للمحلّ _ لأنّ المتنجس لا ينجس، كما احتمله صاحب «الجواهر» قدس سره _ لا يخلو عن وهن، كما حقّقناه في محلّه فلا نعيد .

(١) ففي هذا الفرع جهات من الكلام :

الجهة الأولى : في بيان معنى التعدى هنا وحدود مقداره؟

في حكم الاستنجاء إذا تعدى النجاسة

وتفصيل ذلك: إنّ كلمات القوم مضطربة ومختلفة جداً، فربّما يظهر كون المراد منه هو التعدى عن المخرج، أى أن يتعدى من المقدار المتعارف، وقد صرح به جمعٌ كثير، منهم صاحب «المدارك» والمحقّق الأردبيلي، وأتباعهما من المتأخّرين .

وقد يظهر من بعضهم كون المراد هو التعدى عن المخرج الحقيقي، ولو لم يتعدّ عن ما هو العادة، فهو ظاهر كلام «السرائر» من التصريح بكون المراد هو التعدى عن الشرح (بالتحريك) أى حلقة الدبر، على ما «المصباح» للآمل .

وقد يظهر من بعض أنّ التعدى هو التجاوز بحيث يقع على ظاهر الاليتين أو

باطنهما ، وهو الظاهر من كلام «المعتبر» و«التذكرة» و«الذكري»، أو يكون المراد الذى لم يخرج عن موضع صدق الاستنجااء، فمع التعدي عن ذلك لابد من استعمال الماء، وهذا هو الذى يمكن استناده إلى الأردبيلى، والذى صرح به السيد فى «العروه» ووافقه بعض من تأخر عنه.

وقد ادعى كل واحد الإجماع على قوله، كما أن الأخير هو الأقوى عندنا أيضاً، وعليه السيد الاصفهاني فى تقريراته .

الجهة الثانية : فى ذكر الدليل الذى يدل على عدم كفايه الماء حينئذٍ ، وهو: الأول : التمسك بالروايتين الواردتين عن طرق العامة، ونقلهما المحقق والعلامة فى «المعتبر» و«المنتهى» ، كما أن الحديث الأول منقول فى «المغنى»^(١) و«نهايه اللغه» لابن أثير فى مادّه (ثَلَطَ) فراجع.

والخبر مروى عن عليّ عليه السلام قال : «إنكم كنتم تبغرون بعراً، واليوم تثلطون ثلطاً، فاتبعوا الماء بالأحجار».

والمراد من البعره هنا هو يبوسه المزاج، لأن المتقدمين كانوا يأكلون قليلاً ولكن اليوم قد صارت أفرجتكم رقيقه رجيعة، لكثرة أكلكم.

فالثلط كما فى «النهايه»: عباره عن رقه المزاج، وكنايه عن كثرة الأكل ، فهو يدلّ بلزوم اتباع الماء إلى الأحجار، وعدم كفايه الأحجار فى ذلك .

والحديث الثانى الذى نقله المحقق فى «المعتبر»^(٢) مروى عن عليّ عليه السلام : «يكفى أحدكم ثلاثه أحجار، إذا لم يتجاوز محلّ العاده» ، فدلالته لعدم الكفايه عند التجاوز أوضح من سابقه.

وهذا هو الدليل على ذلك ، فهما يقيد إطلاقا الأدله فى الاستنجااء بأنها

١- المَغْنَى: ١ / ١٥٩.

٢- المَعْتَبَر: ص ١٣٣.

مخصوص لما لم يتجاوز المحل، وإلا لا بدّ من استعمال الماء .

ولقد أورد عليهما أولاً : من جهة ضعف السند، لأنّهما منقولان عن طرق العامّة دون الخاصّة ولا نعثر في كتبهم عنهما عين ولا أثر .

ولكن الجواب هو أنّ ضعف السند منجبرٌ بعمل الأصحاب وشهرتهم، حيث أفتوا على مضمونها، فهو يكفى في الانجبار، خلافاً لصاحب «الحدائق» وتبعه صاحب «الجواهر» .

مضافاً إلى أنّه قد يؤيد بواسطه الخبر الذى نقله الشيخ الأعظم فى «طهارته»^(١) عن كتاب «العدّه» للشيخ الطوسى، عن الصادق عليه السلام قال : «إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما يروى عنّا، فانظروا إلى ما رووه عن على عليه السلام» .

فضعف سندهما يستلزم الإعراض عنهما وإلا يرد هذا الإشكال فى قاعده «الناس مسلّطون على أموالهم» وهو حديث نبوىّ منقول عن طريق العامّة، وليس له ذكرٌ فى كتب الخاصّة، ويستدلّ به فقهاء الإماميّة فى أبواب المتاجرّه، وهو واضح .

وثانياً : فى دلالتها، أمّا فى الخبر الأوّل، لأنّه أمر بالجمع بين استعمال الماء والحجر، فإن كان الأمر استجبائياً فهو المطلوب، لعدم تحصيل ما هو المقصود من عدم كفايه الأحجار بل يدلّ على كفايته ، غايه الأمر يستحبّ إيقاعه بالماء .

وإن كان الأمر وجوبياً، فلا- يمكن أن يصار إليه، لأنّه إن قيل بوجوب استعمال الماء ولزومه من دون الأحجار، فقد خرج عن مضمون الحديث، لأنّه أمر بالمتابعه والجمع ، وإن قيل بوجوب استعمال الماء مستتبعاً للحجر، فهو يطابق مضمون الحديث، إلاّ أنّه مخالف للإجماع، لأنّه قائم على عدم وجوب الجمع بين الماء والحجر، فإثبات خصوص استعمال الماء عن مثل هذا الحديث مشكل جداً .

وأما في الخبر الثاني، لأنّ عدم الكفايه في التجاوز يمكن أن يكون من جهة المقدار والعدد، أى لا بدّ حينئذٍ في النقاء أزيد وأكثر من الثلاث، لأنّه إنّما يكفي فيما إذا لم يتجاوز العاده، فحينئذٍ لا يكون في صدد بيان عدم كفايه الحجر ولزوم استعمال الماء في التجاوز ولا أقلّ من كونه محتملاً لكلا الاحتمالين، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فكيف يجوز التقيّد بمثله، هذا أولاً .

وثانياً: يمكن أن يُقال: بأنّ التجاوز عن محلّ العاده، لا يبعد أن يساوق التجاوز عمّا يصدق عليه الاستنجااء، فعلى هذا لا يكون حينئذٍ مخالفاً لأخبار الاستنجااء، لعدم إطلاق أدلّته بحيث يشمل لما يخرج عن ما يصدق عليه الاستنجااء، فلا يمكن التمسك بهما لإثبات هذا الفرع .

الثالث: من الأدلّه التي يتمسك بها لنفي اعتبار عدم التعدي، هو صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: جرت السنّه في أثر الغائط بثلاثة أحجار، أن يمسح العجان ولا يغسله، ويجوز أن يمسح رجليه ولا يغسلهما» (١).

وجه الاستدلال: كما في «المصباح» للآملي قدس سره بأنّ العجان _ ككتاب على ما في اللّغه _ اسمٌ للمنطقه الواقعه بين الخصيه وحلقه الدبر، ولا شبهه أنّ هذا المقدار خارج عن التحديدات المذكوره، فإذا كان مسح العجان بالأحجار جائزاً، ومما جرت عليه السنّه، فمثل المتجاوز عن مخرج الغائط غير ما لا يصدق الاستنجااء عليه، يكون بجواز المسح أولى، فبذلك يرفع اليد عن مثل الروايتين.

فيكون هذا ثالث الإشكال عليها .

لكنّه مندفع أولاً: بأنّ العجان إن أخذ على ظاهر اللفظ، وكان المسح بالأحجار جائزاً فيه، في أيّ موضع كان منه، فيكون مخالفاً للإجماع قطعاً، لأنّه يخرج حينئذٍ عن حدّ صدق الاستنجااء أيضاً، فلا بدّ أن يتصرّف فيه ويقال بأنّ

المراد منه هو منتهى إليه العجان، الذى يكون عبارته عن نفس حلقه الدبر، فيتحد الخبر بحسب مضمونه مع الأخبار الدالّة على جواز مسح المخرج بالأحجار، فلا يكون معارضاً للخبرين إلا بالإطلاق، بمثل تلك الأخبار .

وثانياً: إنّ هذا الخبر مشتمل على ما لا يساعده فتوى الأصحاب، من تجويز مسح الرجلين بدون الغسل، مع أنّهما خارجان عن موضوع الاستنجاء قطعاً، إلا أن يكون المراد منهما أطراف حلقه الدبر من الإليتين الملتصقتين، حيث قد يتلوّث بالغايط بحسب العادة، فهو حينئذٍ يصحّ مع ما سبق أيضاً، إلا أنه يوجب الحمل على خلاف الظاهر للفظ، فالتمسك به للمعارضه مع الخبرين _ كما فى «المصباح» _ لا يخلو عن تأمل .

الأمر الثانى: لما ذكر من عدم كفايه الأحجار، هو دعوى انصراف أخبار الاستنجاء، مثل خبر بريد بن معاوية عن أبى جعفر عليه السلام: «قال: يجرى من الغائط المسح بالأحجار»(١).

وأمثال ذلك من الأخبار كثيره دالّه على ما لم يتجاوز الغائط عن المخرج .

هذا، لكنّه مخدوش من جهه أنّه إن أريد من التعدى، التعدى عن المخرج الحقيقى الأسمى، أو هو مع حواشيه _ لوضوح أنّ تلوّث أطراف كحواشى الإليتين وأطرافهما خاصّه فى السمان يعدّ من الأمور المتعارفه، فمثل هذا الأمر الخطير كثير الابتلاء، كيف لم يذكروه ولم يتبهوا الناس بلزوم استعمال الماء فى مثل ذلك، فحيث لم يشيروا إليه فإنّه يفهم عدم اعتباره، كما لا يخفى .

نعم، لا إطلاق لمثل هذه الأخبار من تحوّلها لما يخرج عن صدق الاستنجاء، فحيث لا يحكم بطهاره الماء القليل المستعمل فيه لو خرج عنه، كذلك لا يمكن الحكم فيه بكفايه الأحجار، بل لابدّ من استعمال الماء لعدم الدليل على كفايته .

الثالث من الأدلّة: التي ذكرت لعدم الكفاية في المتعدّي، هو الإجماع، كما ادّعاها الأصحاب كثيراً على ذلك، فهو أيضاً مخدوشٌ، لأنّه إن أُريد من دعوى الإجماع على عدم الكفاية في المتجاوز عن المخرج الأصلي، أو هو مع حواشيه من جهة عدم المعلوميّة بين الفقهاء على عدم الكفاية لمثل هذا الغرض في عدم صدق ماء الاستنجاء، فهو مسلّم ومقطوع به بين الأصحاب، فما ادّعاها من الإجماع على عدم الكفاية في مطلق المتجاوز عن المخرج _ كما في «اللوامع» _ لا يخلو عن مسامحة.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ عدم الكفاية مخصوص بصورة عدم صدق الاستنجاء، ووجهه عدم شمول أخبار الاستنجاء لمثله، كما يدلّ الإجماع على خلافه، فلا بدّ في تطهيره من استعمال الماء قطعاً.

الجهة الثالثة: فيما إذا لم يتعد فيما هو المختار من معنى المخرج فهو حينئذٍ يكون مخيراً في تطهيره بين استعمال الماء والأحجار، وإن كان استعمال الماء أفضل، والجمع أكمل.

في حكم الاستنجاء إذا لم يتعدّ نجاسه

أمّا كونه مختاراً فهو لدلاله أخبار كثيره عليه مثل صحيح زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا صلاح إلاّ بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنّه من رسول الله صلى الله عليه وآله» (١) الحديث.

وصحيحه الآخر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جرت السنّه في أثر الغائط بثلاثه أحجار، أن يمسح العجان ولا يغسله» (٢) الحديث.

وخبر يزيد بن معاوية (٣)، ومرسله أحمد بن محمد عن بعض أصحابنا رفعه

١- وسائل الشيعه: الباب ١، أحكام الخلوّه، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٠.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٠.

إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «جرت السنّه في الاستنجاء بثلاثة أحجار أبكار،

ويتبع الماء»(١).

هذا فضلاً عما عرفت من عدم وجوب الجمع قطعاً، فيفهم كفايه الأحجار وحدها، وإن كان دلالة على الجمع بالكمال أولى، كما سنشير إليه .

وخبر الصدوق، عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «كان الناس يستنجون بالأحجار»(٢). وخبر أبي خديجه، عن الصادق عليه السلام، قال: «كان الناس يستنجون بثلاثة أحجار»(٣)، الحديث .

وخبر جميل بن درّاج، عن الصادق عليه السلام، قال: «كان الناس يستنجون بالكسوف والأحجار»(٤)، الحديث .

والخبر الذي نقله الشيخ في «الخلافة»، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ويستنج بثلاثة أحجار»(٥).

وخبر آخر منقول عن سلمان قال: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار»(٦).

هذه جملة من الأخبار التي يستفاد منها جواز الاكتفاء بالأحجار .

فمع انضمامها بما يستفاد منه الاستنجاء بالماء، يفهم الجواز بالاكتفاء بأحدهما، بل كان الماء أفضل لما وقع من التأكيد به في بعض الأخبار، كما ترى

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٤٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٥- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٤.

٦- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ١٠.

فى مثل مرسله أحمد بن محمد (١)، قد عرف متنه من الجمع بالأحجار ومتابعه الماء ، فلا نعيد .

وخبر مسعده بن زياد ، عن جعفر عن أبيه عن آباءه عليهم السلام : «أنَّ النبيَّ صلى الله عليه وآله قال

لبعض نسائه : مرى نساء المؤمنين أن يستنجين بالماء ويبالغن، فإنَّه مطهره للحواشى ومذهبه للبواسير» (٢) .

حيث يفهم من التعليل، لاسيما مع ذكر إذهاب البواسير أنَّه أمر استحبابى، ويكون أفضل .

وخبر عيسى بن عبدالله ، عن أبيه عن جدِّه عن عليِّ عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا استنجى أحدكم فليوتر بها وترأً، إذا لم يكن الماء» (٣) .

للإجماع على عدم وجوب العمل بالشرط _ وهو لزوم كونه فرداً وترأً فى الاستنجاء، وعدم وجوب استعمال الماء، فيكون استحبابياً، ولكن مع ذلك كان من عدم الماء حكمه كذا ، وأما مع وجوده كان استعمال الماء أفضل لا واجباً، للإجماع المذكور على عدم الوجوب، فيكون ذلك استحبابياً .

وخبر هشام بن الحكم ، عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : يا معشر الأنصار أنَّ الله قد أحسن إليكم الثناء فماذا تصنعون ؟ قالوا : نستنجى بالماء» (٤) .

وخبر جميل بن دراج ، عن الصادق عليه السلام قال : «كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار، ثمَّ أحدث الوضوء، وهو خلقٌ كريم، فأمر به رسول الله صلى الله عليه وآله وصنعه، فأُنزل الله فى كتابه : «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (٥) .

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

فإنَّ المراد من الوضوء (بفتح الواو) هو الاستنجاء ، مضافاً إلى وجود الإجماع بكون الماء أفضل، مع أنه مزيل للأثر أيضاً بخلاف الأحجار .

بل كان الجمع أكمل، لما قد عرفت من الأمر بالمتابعه في مرسله أحمد بن محمد (١) ، بل وهكذا في الخبر العامي عن عليّ عليه السلام بقوله : «اتبعوا الماء

بالأحجار» ، مضافاً إلى أنه مقتضى الجمع بين كون الاستنجاء بالأحجار هو ما جرت به السنّه، مع ما عرفت من الإجماع بكفايه استعمال الماء وكونه أفضل، فيلزم أن يكون الجمع أكمل، كما عليه الفتوى في كتب المتقدمين والمتأخرين .

ومن هنا ظهر أنّ ما في بعض الأخبار مثل خبر عمّار الساباطي ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء حتّى صلّى، إلّا أنّه قد تمسّح بثلاثه أحجار ؟ قال : إن كان في وقت تلك الصلاه فليعد الصلاه وليعد الوضوء ، وإن كان قد مضى وقت تلك الصلاه التي صلّى، فقد جازت صلاته، وليتوضأ لما يستقبل من الصلاه» (٢).

من عدم كفايه المسح بالأحجار للحكم بإعادة الصلاه لدى النسيان عند غسل الدبر بالماء . محمولٌ على كون ذلك بالاستحباب، وإلّا كان هذا التفصيل في الوقت وخارجه مخالفاً للإجماع .

كما أنّ عدم الكفايه بالأحجار أيضاً مخالفاً لاتّفاق العلماء، إلّا أن يُحمل على ما هو الخارج عن محلّ العاده، وموضع صدق الاستنجاء فينحصر مخالفته من حيث التفصيل فقط، لأنّه لم يفت به أحد .

ويحتمل أن يكون المراد من الوضوء هو الاستنجاء، لا الوضوء الاصطلاحي، وإلّا يكون الحكم بإعادة الوضوء العرفي من الفرق بين الوقت وغيره مخالفه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، أحكام الخلوّه، الحديث ١٠.

أخرى ، فالأولى حملة على استحباب إعادته الصلاة في الوقت، عند نسيان الغسل بالماء، وإعادته الاستنجاء به، وهو وإن كان بمقتضى الجمع وعدم رفع اليد عن مثل هذا الخبر الموثق، إلا أنه لم يفت على طبق مضمونه أحد من الفقهاء فراجع كلماتهم تلاحظ بُعد هذا الحكم عن أقوالهم، والعلم عند الله .

وظهر ممّا حَقَّقناه : أنه لو انفصل ما هو المتعدّي عن موضع الغائط _ كما لو وقع

شيء من الغائط على الفخذ _ فلا بدّ من تطهيره بالماء، لخروجه عن موضوع الاستنجاء .

وأما لو كان متّصلاً بما هو في المخرج فهل يمكن الاكتفاء بواحد من الأحجار أو استعمال الماء في محلّ العاده _ وبخصوص الماء في المتعدّي عملاً في كلّ منهما بما هو مقتضى دليله _ أو لا بدّ من التطهير بالماء فقط للمجموع، لانصراف هذه الأخبار الدالّة على التخيير عن ذلك؟

في حكم الاستنجاء لو كان الغائط مصاحباً لنجاسه أخرى

وجهان ، بل قولان أقواهما، الأوّل إن أمكن الانفصال في مقام التطهير، لأنّه مشكل جدّاً، ولذلك كان الأحوط هو الأخير .

فرع: ثمّ لا يذهب عليك ؛ بأنّ الماء كان أفضل، والجمع أكمل بالنسبة إلى غير المتعدّي أو المتعدّي بالنسبة إلى موضع العاده، لو جوّزنا الانفصال في الحكم، كما قلنا في سابقه، وأمّا إجراء ذلك في المتعدّي، لموضع التعدّي ممّا لا وجه له، لعدم دليل على حسن الإزالة بالأحجار أوّلاً، ثمّ بالماء ثانياً .

فعلى ما ذكرنا، يكون ظاهر عبارته المصنّف من كون الأفضليّة والأكمليّة لغير المتعدّي حسناً، لو لم نقل بإمكان الانفصال في الحكم في المتعدّي، وإلاّ يجرى الحكمين فيه أيضاً بالنسبة إلى محلّ العاده، كما لا يخفى .

فرع آخر: ثمّ إنّه لو شككنا في التعدّي عن محلّ العاده، فالأصل الموضوعي يقتضى عدمه، فيجوز التطهر تخييراً بأحد من الأمرين .

لا يقال: مقتضى استصحاب موضع النجاسة، يقتضى الحكم بالنجاسة حتّى يطهر بالماء .

لأننا نقول : بأنه محكوم بالأصل السابق، وهو مقدّم عليه موضوعاً، لأنّ بذلك الأصل يرفع الشكّ عنه بعد التطهير بالأحجار، فلا تصل النوبه إلى أصل حكى .

تتميمٌ للبحث: لا يخفى عليك _ كما عرفت _ بأنّ المتعدّي عمّا يصدق عليه الاستنجاء، لا يكفي فيه إلا استعمال الماء، وكذلك يكون الحكم فيما لو أصاب المحلّ نجاسه أخرى غير الغائط ، بل ولو أصاب نفس الغائط بعد خروجه عمّا يصدق عليه حال الاستنجاء .

ففى المسأله صور متعدده، لا بأس بالتعرّض إليها وهى:

تارة : يقطع بإصابه المحلّ بنجاسه أخرى قبل خروج الغائط عنه، فهذا ممّا لا إشكال فى عدم كفايه استعمال غير الماء فى التطهير، بلا- فرق بين القول بأنّ المتنجّس يتنجّس ثانياً أم لا، لوضوح أنّ الأدلّه الوارده فى الحكم بالتخير فى التطهير، لا تشمل إلا ما كان متنجّساً بخصوص الغائط، وهو واضح خصوصاً على القول بعدم تنجّس المحلّ بالغائط ثانياً .

وأخرى: ما لو قطع بإصابه المحلّ بها، بعد تأثر المحلّ بالغائط، فحكمه أيضاً واضح، وهو عدم الكفايه إلاّ بالماء لو قلنا بتأثر المحلّ بالنجاسه الخارجه ثانياً، لأنّ أثره بعد الاستنجاء للغائط باقٍ على حاله إلى أن يتطهر بالماء .

نعم ، يشكل فيما لو قلنا بعدم تأثير النجاسه فيه ثانياً، فتكون نجاسه المحلّ متأثراً بالغائط ، حيث احتمال أن يكون الحكم بالتخير جارياً فيه، كما ذكره وأفتى به السيد الاصفهاني قدس سره على ما فى «الروائع» .

إلاّ أنّ الحقّ _ كما عليه أكثر محشّدى «العروه» بحسب ظاهر إطلاق كلماتهم، وصريح فتوى الخوئى على ما فى «التنقيح» _ عدم الكفايه، إلاّ باستعمال الماء، لأنّ ملاقاه كلّ نجس يوجب ترتّب آثاره عليه، من التعفير أو التعدّد أو غيرهما، فيتبدّل الحكم عمّا كان عليه أوّلاً، فلا بدّ من غسله بالماء .

إذا عرفت هاتين الصورتين، يظهر لك حكم الصوره الثالثه وهى: كون الغائط

مصاحباً مع نجاسه أخرى، كما لو كان فيه الدم، فهو أيضاً على قسمين:

في حكم الاستنجاء في نجاسه أخرى مع الغائط

لأنه تارة يكون قد لاقى النجس الآخر _ مثل الدم _ موضع الغائط، فحكمه ما عرفت من الاحتمالين، ولو كان احتمال حصول التنجس منهما معاً ومنضماً جازياً هنا دون سابقه، فلا يكفي في تطهيره إلا استعمال الماء .

وأخرى: أن يكون الدم في وسط الغائط اليابس، ولم يلاق المخرج إلا نفس

الغائط، فهنا لا يبعد القول بكفايه التطهير بأحد الأمرين، وإن كان الأحوط هو غسله بالماء ، كما لا يخفى .

بقي هنا صورته رابعة : وهي ما لو شك في ذلك، وقد يكون مورد الشك الحالة السابقة على خروج الغائط، فيشك في أنه هل تنجس أم لا ؟

فالدليل هو عدم الإصابه، وهو مقدم على استصحاب نجاسه المحل بعد التطهير بالأحجار، كما احتمله بعض، لأنه أصل موضوعي وسببي يرفع الشك عن أثره، وهو الاستصحاب الحكمي للنجاسه، فلا يبقى له مورد .

لا- يقال : إن المقام مورد إجراء أصل استصحاب الكلّي من القسم الثاني، لأنه بعد تطهيره بالأحجار، يشك في أنه هل كان متنجساً بالغائط حتى يحصل له الطهاره بذلك قطعاً، أو كان متنجساً بغيره قبله بحيث يحصل الطهاره إلا بالماء، فيستصحب بقاء كلّي أصل النجاسه، ونقول بأنه كان نجساً قبل التطهير بها، فالآن كما كان .

لأننا نقول : بأن هنا ليس القسم الثاني من أقسام الاستصحاب الكلّي، لأنه لاشك هنا في حصول النجاسه أو أثره بواسطة وجود الغائط قطعاً، وهو نظير أن يقال : بأننا نقطع بدخول حيوان قصير العمر في الدار، ونطمئن بزواله، وتحقق حيوان طويل العمر قبل القصير، وفي المقام يفيد الأصل عدم حصول النجاسه بغير الغائط قبله فيكون الحكم هنا هو حصول الطهاره بالأحجار أيضاً .

وآخر أن يكون الشك فيه بالنسبه إلى بعد خروج الغائط، فهو القسم الثالث من

ولا- يجرى أقل من ثلاثه أحجار، ويجب إمرار كل حجرٍ على موضع النجاسه، ويكفى معه إزالة العين دون الأثر، وإذا لم ينق بالثلاثه، فلا بدّ عن الزيادة حتّى ينقى، ولو نقى أكملها وجوباً (١)

الكلى بقسميه، لأنّه تارة يشك في ذلك حال الاتّصال بعد خروج الغائط، ولكن يشك في أنّه هل أصاب في زمان تماميته خروج الغائط بنجاسه أخرى، نظير الشك في حصول حيوان الطويل العمر حال موت القصير في الدار، فالأصل حينئذٍ أيضاً يفيد عدم الحدوث، فيحكم بحصول الطهاره بالأحجار، وهو مقدّم على استصحاب النجاسه .

وأخرى: الذى يعدّ في المقام الصوره الثالثه في الشكّ، وهو أنّ يشك في أنّه في زمان خروج الغائط هل كان معه نجاسه أخرى _ من الدم وغيره _ حتّى لا يكون تطهيره إلّا بالماء أم لا؟ ويمكنه تطهيره بالأحجار أيضاً، فالأصل أيضاً عدم حدوث ما هو باق بعد تحقّقه، لما تقدّم من كونه أصلاً موضوعياً ومقدّماً على الأصل الحكمى، وهذا هو القسم الثانى من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلى، ففي جميع موارد الشكوك يحكم بالعدم، كما حكم بذلك _ أى بالإطلاق _ السيّد قدس سره في «العروه» في المسأله الرابعه، فراجع .

ومثله الشك في الإصابه، مع القطع بخروج الدم مع الغائط اليابس، حيث يحكم بالعدم .

ومما ذكرنا ظهر حكم ما لو أصاب الغائط مكاناً غير الذى كان قد أصابه أولاً، فهنا أيضاً يصدق عليه أنّه نجاسه خارجيه، فيكون محكوماً بحكمها، فلا تشمل أدلّه الاستنجااء لمثل ذلك قطعاً .

(١) واعلم أنّ الإجماع بكلا قسميه قائم، على أنّه لو لم ينق إلّا بالثلاثه لا

يجوز حينئذٍ الاكتفاء بالأقلّ منها ، كما أنّ الإجماع أيضاً قائم على عدم الاكتفاء

بالثلاثة، لو لم يتق بها، فلا بدّ بما يوجب النقاء ولو صارت الزيادة بالأربعة والخمسة وما والاهما .

في حكم الاستنجاء بالأحجار

وإنما الخلاف وقع فيما لو حصل النقاء بالأقلّ من الثلاثة، فهل يجب الإكمال إليها تعديداً، ولو كانت الطهاره حاصله بأقلّ منها، كما اختاره صاحب «الجواهر»، لولا مخافه مخالفه الإجماع؟

أو يكون الإكمال واجباً، باعتبار أنه محصّل للطهاره شرعاً، ولو حصل النقاء بالأقلّ؟ نظير حكم الشارع في التطهير للبول بالغسلتين، ولو كان النقاء حصل بغسله واحده، وعلى هذا فتوى المشهور من المتقدمين، كما هو صريح «المقنعه» و«السرائر»، وظاهر «المبسوط» و«الكافي»، والمحكى عن «المراسم»، وصريح الفاضلين والشهيدين والقاضى في «شرح الجمل»، بل وهكذا فتوى مشهور المتأخرين والمعاصرين، كالشيخ والمحقق الهمداني والسيد في «العروه» والشاهرودي والخوئي والحكيم والكلبايگاني والآملى والخونسارى، وإن كان بعضهم _ كالأخير وغيره _ ذهب إلى الاحتياط الوجوبى .

أو يكون الملاك في الطهاره حصول النقاء، ولو كان بأقلّ من الثلاثة؟

فقد ذهب إليه السيد الاصفهاني والخميني، كما مال إليه صاحب «الجواهر» في أوّل كلامه .

والأوسط هو الأقوى عندنا، وذلك لأنه مضافاً إلى وجود شهره محققه بين المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، وإلى وجود الأصل، وهو استصحاب بقاء النجاسه والممنوعيه لما اشترط فيه الطهاره، كالصلاه والطواف لو لم يتمكن الفرار عن تعارض الدليلين، وإثبات اقوائيه أحدهما على الآخر، وإن كان الأمر هاهنا بحمد الله واضح جداً .

فقول: ما يدلّ على لزوم كون التطهير بالثلاثة وعدم كفايه الأقلّ هو ما روى عن

العامة عن سلمان بقوله: «نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نستنجى بأقل من ثلاثة أحجار» (١).

وخبر نبوي آخر وهو: «لا يستنجى أحدكم بدون ثلاثة أحجار» (٢).

وخبر آخر عنه صلى الله عليه وآله وهو: «إذا ذهب أحدكم إلى الغائط، فليذهب ومعه ثلاثة أحجار فإنها تجزى» (٣).

وحديث ثالث عنه صلى الله عليه وآله قال: «ويستنج بثلاثة أحجار أبكار» (٤).

وحديث رابع عنه صلى الله عليه وآله: «استطيب بثلاثة أحجار، أو ثلاثة أعواد، أو ثلاثة خشبات من تراب» (٥).

فهذه الروايات _ وإن كانت عامية _ إلا أنه لا بأس بها إذا كانت معمولاً بها عند الأصحاب وعليه الفتوى .

ومن الأخبار الخاصة صحيحه زراره: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله» (٦).

وصحيحته الأخرى: «قال: جرت السنّة في اثر الغائط بثلاثة أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله» (٧).

وخبر زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن التمسّح بالأحجار؟ فقال: كان الحسين بن علي عليهما السلام يمسح بثلاثة أحجار» (٨).

- ١- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢، أحكام الخلو، ح ١٠.
- ٢- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٦.
- ٣- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٥.
- ٤- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٤.
- ٥- مستدرک الوسائل: الباب ٢٢ أحكام الخلو، ح ٧.
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٩.
- ٧- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.
- ٨- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

وخبر بريد بن معاويه ، عنه عليه السلام أنّه قال : «يجزى من الغائط المسح بالأحجار»^(١) الحديث .

ومرسله أحمد بن محمد رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام قال : «جرت السنّه في الاستنجاء بثلاثه أحجار أبكار»^(٢) .

وخبر الصدوق ، في حديثٍ عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال : «كان الناس يستنجون بالأحجار»^(٣) الحديث .

حيث يكون الجمع المعرّف بالألف واللام أقلّه الثلاثه .

ومثله خبر جميل بن درّاج ، عن الصادق عليه السلام في حديثٍ قال : «كان الناس يستنجون بالكرسف والأحجار»^(٤) .

وخبر أبي خديجه ، عن الصادق عليه السلام قال : «كان الناس يستنجون بثلاثه أحجار»^(٥) .

هذه جملة الأخبار الدالّة على ذلك، حيث أنّ أقواها دلالةً وسنداً، هو صحيحه زراره، لأنّه يدلّ على المطلوب من جهات عديده :

أولاً: - تصدّره بجملة (لا- صلاه إلّا- بطهور)، حيث يفهم منها أنّه ليس المقصود من ذكر ما سيأتى بيان أمر تعيّدى _ بل كما احتمله صاحب «الجواهر» واختاره وإن هابه الإجماع _ ما يحصل به الطهاره،

وثانياً : دلالة قوله: «يجزىك من الإستنجاء»، حيث يفهم منها أنّ الأقلّ منها لا

١- وسائل الشيعة: الباب ٢، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٠.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

يجزى، نظير ما وقع فى النبوى بقوله: «فإنها تجزى بعد حكه بثلاثه أحجار» (١).

وثالثاً: دلالة قوله: «بذلك جرت السنه من رسول الله صلى الله عليه وآله»، حيث يستفاد منه أن الاستنجاء بالثلاثه من طريقته فى ذلك، واحتمال كون المراد من السنه هو

الاستحباب، مدفوع بأن هذه الكلمه قد استعملت فى الأخبار للواجب أيضاً، كما ورد فى الخبر الدال على أن الركعتان الأخيرتان هما ستان من النبى صلى الله عليه وآله، دون الركعه الأولى والثانيه فهما يعدان من فرض الله.

فثبت أن العمل بذلك كان استمرارياً ودائماً.

إذا استفيد ما ذكرناه من هذا الخبر، فسائر الأخبار تكون دلالتها على هذه الخصوصيات أوضح، من جهه كون أقل الجمع ثلاثه، فلا يجوز رفع اليد عن مثل هذه الأدله التامه الدلاله، إلا بما يدل على خلاف ذلك.

وليس لنا فى مقابلتها شىء يعارضها، بما لا يمكن الحمل على وفقها، إلا توهم ذلك فى بعض الأخبار، مثل إطلاق خبر زواره، قال: «كان يستنجى من البول ثلاث مرّات، ومن الغائط بالمدر والخرق» (٢).

وخبره الآخر، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كان الحسين بن على يتمسح من الغائط بالكرسف ولا يغتسل» (٣).

والجواب عنهما أولاً: بإمكان المنع فى كونهما بصدد بيان ما هو اللازم فى استنجاء الغائط، بل المقصود هو جواز الاستنجاء بمثل المدر والخرق والكرسف، وعدم لزوم كونه بخصوص الأحجار، كما ربما يتوهم ذلك من كثره الأخبار الوارده والمذكوره فيها الحجر، لاسيما فى الجزء الثانى من ذكر عدم الاغتسال بعده.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٢٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦، أحكام الخلو، الحديث ٢٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلو، الحديث ٣٥.

وثانياً : لو سلمنا الإطلاق في ذلك، فغاياته التقييد بتلك الأخبار السابقة، من لزوم العدد فيها، ولا يكفي مطلقاً حتى بأقل من الثلاثة ، مضافاً إلى كون الخبر الأوّل منهما مضمراً، وإن كان جلاله قدر زراره يجبره في الجملة، لأنه لا يروياًلاً عن الإمام، ولذلك قال صاحب المنتقى : إنّ المروى عنه وفاعل كان هو أبو جعفر عليه السلام .

ومنها : موثقه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الوضوء الذي

افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط أو بال ؟ قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط، ثم يتوضأ مرّتين مرّتين» (١).

حيث يدلّ على أنّ اللازم في الغائط هو الإذهاب، سواء كان حاصلًا بالثلاثة أو الأقلّ أو الأكثر، ولا يحتاج إلى الغسل بالماء، كما هو الحال في البول هذا .

لكنّه مردودٌ لا- بما ذكره الشيخ الأنصاري قدس سره في «طهارته» _ بأنّ الوضوء الذي وقع في صدره هو التطهير بالماء، نظير وضوء الواقع في خبير جميل بن درّاج ، حيث قال : «ثمّ أحدث الوضوء (بفتح الواو) وهو خلق كريم» (٢).

فيكون هذا قرينه على كون المراد من الإذهاب هو التطهير بالماء، ولكنّه تجبّب عن ذكر لفظ الدبر لاستهجانته، فيكون المقصود هو أنّ اللازم إزالة الغائط وتطهير الموضع بالماء، فلا يرتبط بما نحن بصدده من الإذهاب بالحجر، حتّى يقال إنّ من إطلاقه يفهم كون اللازم هو النقاء فقط ولو بأقلّ من الثلاثة _ لأنه توجيه غير وجيه، لأنه لو سلمنا كون المقصود من الوضوء هو التطهير بالماء _ مع أنّه ممنوع لإمكان أن يكون المقصود هو الوضوء الاصطلاحي، كما قد يؤيّد قوله: «افترضه الله على العباد» وقوله: «جاء من الغائط أو بال» _ أنّه لا ينافي كون المقصود من الإذهاب هو النقاء، سواء كان بالماء أو بالأحجار، فضلاً عن أنّ ما

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

قاله فى سبب عدم ذكره لفظه الدبر غير مستحسن، لأنه استعمل بدله لفظه الذكر وهو إن لم يكن أقبح لا أقل من التساوى.

بل الوجه فى بطلانه أنه ليس بصدد بيان ما هو اللازم فى الإزالة من التعدد وعدمه، كما لا يكون كذلك فى طرف غسل الذكر، حيث قال: «يغسل ذكره» ولم يبين عدده من المره أو المرّتين، وهكذا يكون فى الإزالة.

وأما وجه عدم ذكر الغسل فى الغائط، هو أنه لم يذهب إلى اعتبار خصوص

الغسل بالماء فقط، فعبر بالإزالة حتى يشمل كلا الأمرين من الغسل بالماء والمسح بالأحجار، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلمنا كونه بصدد بيان الإطلاق فإنه يتقيد بواسطه تلك الأخبار، بكون الإذهاب بهذا المقدار _ يعنى الثلاثه _ لا أقل منه، وإن حصل النقاء بالأقل .

ومنها: خبر حسن بن المغيرة وهى العمده، عن أبى الحسن عليه السلام قال: «قلت له: للاستنجاء حد؟ قال: لا، ينقى ماثمه. قلت: ينقى ماثمه ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها» (١).

حيث أنّ الإمام عليه السلام قد نفى الحد للاستنجاء، بل جعل الملاك فيه هو مجرد النقاوه، وكما كان كذلك فى طرف الزيادة، فهكذا كان فى طرف النقيصه، فيتطهر بالأقل من الثلاثه أيضاً، وهو المطلوب .

وقد أورد عليه _ كما عن الشيخ فى «طهارته» _ بأن المراد من الاستنجاء هو الاستنجاء بالماء لا بالأحجار فقط ولا الأعم منها، وذكر لذلك وجهين أو أزيد، لأن الاستنجاء بالماء قد تعارف فى زمن المتأخره من الصحابه والتابعين .

وثانياً: إنّ إسناد النقاء إلى المحلّ مع لفظه (الماء) الموصوله، يقتضى الإزاله لجميع ما يكون فى المحلّ من العين والأثر، وهو لا يتم إلا بالماء .

وثالثاً: بأنّ النقاء إمّا أن يكون بزوال العين أو الأثر، فإن أُريد الاستنجاء

بالماء، فلا يمكن اسناده إلى زوال العين، لعدم كفايته، بل لابد من زوال الأثر أيضاً، وإن أسند إلى الأثر، فلا يصح الاستنجاء بالحجر لذلك، لكفايه زوال العين فيه، فيتعين إرادته أحدهما وليس هو إلا الاستنجاء بالماء، أما للاتفاق بإرادته والاختلاف في إرادته الأعم منه، وأما لأن إرادته خصوص الاستنجاء بالحجر من لفظ الاستنجاء، يكون في غايه الندره، فلا يكون الخبر حينئذ متعلقاً بالاستنجاء

بالحجر حتى يزاحم نصوص الأخبار، مع أن المزاحمه معها يكفى في سقوط الاستدلال به، مضافاً إلى إمكان تقييد الإطلاق بتلك الأخبار، انتهى محصل كلامه .

ولكن الإنصاف عدم تماميته ما ذكره رحمه الله لأن (الاستنجاء) أما أن نحفظ بإطلاقه، حتى يشمل كلاً من الماء والحجر، أو يكون المراد منه هو الاستنجاء بالحجر فقط، بقريته بقاء الريح فيه إذ أنه يكون أكثر من الغسل بالماء، كما أن المراد من النقاء هو معناه العرفي في كل مورد، فإن كان قد فرض الاستنجاء بالماء، فيكون استنجائه ونقاوته بزوال العين والأثر، وإن كان فرض للحجر فنقاوته يكون بزوال العين فقط، كما عرفت سابقاً، فلا يكون هذا اللفظ قريته على كون الاستنجاء وارداً لخصوص الماء كما ذكره .

وأبعد من ذلك إدامه قوله رحمه الله من بقاء الريح بعد الاستنجاء، وهو يفيد أنه كان بالماء، لأنه الذي يوجب بقاء الريح في اليد بعد الغسل، ويمكن استشمامه، بخلاف ما إذا كان الاستنجاء بالأحجار فلا يبقى له أثر على اليد.

وجه الاستبعاد أن المقصود من بقاء الريح هو بقاءه في محل الغائط، وهو يعد قريته أخرى على أن المراد من الاستنجاء هو الاستنجاء بالحجر، لأن بقاء الريح فيه أمر ظاهر عرفي لا يحتاج إلى الأخبار إذ من الممكن إدراكه بلمس الموضع، كما هو واضح .

فالأولى في الجواب أن يقال : إما أن يكون المراد هو السؤال عن حد الاستنجاء في طرف الزيادة، كما يشعر بذلك سؤاله عن بقاء الريح، كأنه أراد أنه

يقول ربّما يستنجدى بأزيد من الثلاثة وينقى ماثمه، وبرغم ذلك لا يذهب الريح فأجابه عليه السلام: «الريح لا ينظر إليها» فلا إطلاق له حينئذٍ في طرف النقيصه .

وإن أبيت عن ذلك، وقلت بالإطلاق لكلا الطرفين من الزيادة والنقيصه، فيقتيد إطلاقه بالنسبه إلى النقيصه، بالأخبار السابقه، ويبقى العمل على طبقه في طرف الزيادة .

واحتمال كون قيد الثلاثة الوارد في الأخبار، وارداً مورد الغالب، فلا مفهوم له،

فيكفي الأقلّ منها .

مدفوع أولاً: بالمنع عن الغلبه في الوجود، إذ قد ينقى بالأقلّ، لاسيّما مع ملاحظه ييوسه أمزجه الأعراب لأكل الرطب وغيره كما أُشير إليه في الخبر .

وثانياً: بالمنع عن كون الغلبه على هذا النحو _ أي حصول النقاء بالثلاثه غالباً دون الأقلّ _ موجباً لحصول المفهوم، مع أنّ المقصود هو استفاده المفهوم من ظهور تلك الجملة في الأخبار، لظهورها في مدخله الثلاثه في حصول الطهاره الشرعيه، فليس هذا إلاّ لما ذكرناه .

فالأقوى عندنا، هو اعتبار الثلاثه في الاستنجاة بالأحجار، وعدم الكفايه بالأقلّ مطلقاً، كما عليه الأكثر .

وأما حكم وجوب إمرار كلّ حجر على موضع النجاسه، فقد ذهب إليه المصنّف في «الشرائع» ناسباً له إلى المفيد كما عن الشيخ الأعظم في «طهارته»، بل عن «المفاتيح» وشرحها نسبته إلى المشهور، ومن المتأخّرين فقد اختاره صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني، وقد احتاط فيه السيّد الاصفهاني، بل هو المختار عندنا، خلافاً لكثير من المتقدّمين من تجويز التوزيع، بل قد عدّ فتواهم بذلك في «الجواهر» مؤيِّداً لما اختاره من عدم لزوم التثليث في الأحجار، لأنّ معناه جواز الاكتفاء في كلّ موضع من النجاسه بالواحد من الحجر .

وقد صرّح بكفايه التوزيع في «المبسوط» و«المعتبر» و«المتنهي» و«التحرير» و«التذكرة» و«القواعد» و«المدارك» و«الذخيره» و«الجامع»

و«نهاية الأحكام» و«الذكرى» و«الدروس» و«البيان»، وشارح الدروس وكثير من المتأخرين كالسيد في «العروه» ومن علق عليها لم يتعرضوا لهذه المسألة، ولعله كان من جهة أنّ النزاع ليس على ما هو عليه، لأنّ من يرى كفايه التوزيع لا يبعد أن يكون هدفه هو أنّه بحسب الظاهر حصول المسح لكلّ حجر على موضع النجاسة بحسب العادة والمتعارف، لأنّ موضع النجاسة عادةً هو حلقه الدبر

المسمّى بالعجان في الأخبار، فيمسح ذلك بكلّ حجر، إلّا أن يتوجّه الإنسان إلى ذلك ويدقق فيه ويحاول التوزيع، وللبحث مجال، لكنّه بعيد أن يكون هذا هو مقصود المتقدمين .

فنتيجة ذلك : أنّه يكفي المسح الظاهر في الاستيعاب بحسب العرف، ولا يلزم أن يدقق في ذلك ويمسح خصوص ذلك الموضوع بثلاثة أحجار، إذ لو اعتبر مثل هذه الدقة لكان على الأئمة عليهم السلام البيان، فعلى هذا يمكن الجمع بين الطائفتين في الجملة، بأنّه يلزم إمرار كلّ حجر على موضع النجاسة حسب العادة ولا يجب ذلك حقيقه، فيكون مقصود الذاهبين إلى الوجوب هو العادة، والقائلين بالعدم هو الدقة .

وكيف كان ، والذي يدلّ على اعتبار الإمرار لكلّ حجر أمور :

أولاً : بأنّه المتبادر من قوله: «أنّ يمسح بثلاثة أحجار» .

وثانياً : بالتصريح الوارد من لزوم كون ذلك بثلاث مسحات، كما صرح بذلك في الخبر المنقول في «عوالي اللآلئ» عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال : «ويستنج بثلاث مسحات»^(١)، ولعله هو المراد من الحديث الذي نقله صاحب «مصباح الفقيه» بقوله : وفي النبوى: «إذا جلس أحدكم لحاجه فليمسح ثلاثه مسحات».

مضافاً إلى ما يفهم ذلك من خبر زراره^(٢) بقوله : «أن يمسح العجان» بعد قوله: «بثلاث أحجار»، ولا يصدق ذلك إلّا بإمرار كلّ واحد منها عليه، وكذلك ببعض ما

١- مستدرک الوسائل: الباب ٩ أحكام الخلوه ، ح ٢٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلوه، الحديث ٣٠.

ذكر في ذلك من الاستحسانات التي ذكرها صاحب «الجواهر».

وثالثاً: مقتضى استصحاب النجاسة عند شك في اعتبار ذلك وعدمه ولو من جهة الاستظهار من الأخبار بكفايه ذلك، فالأقوى ذلك، كما أنه موافق للاحتياط أيضاً.

كما أن الظاهر هو حصول الطهارة بواسطة المسح بالأحجار، لا من جهة أن الموضع نجس لكن الشارع عفى عنها، بل من جهة أن الأحجار تطهر الموضع،

وهذا هو الموافق لظاهر نص «الشرائع»، بل عن الشيخ الأنصاري نسبة الطهارة إلى العلامة والمحقق والشهيد والمحقق الثاني، وظاهر المفيد و«المبسوط»، حيث قال الطوسي في «المبسوط»: «لا بأس بغسل المخرج بالماء المضاف بعد الاستنجاء»، وصريح عبارته «التزهة» لابن سعيد، بل عن العلامة انحصار الخلاف في الطهارة إلى الشافعي وأبي حنيفة.

نعم، فيزماننا هذا قد نقل ثبوت النجاسة مع عفو الشارع عنها من الخميني في «التحرير».

وكيف كان فإن مستندنا على ذلك أولاً: ظهور الأخبار الواردة في الاستنجاء، وكونه مطهراً، لأنه قد عد الاستنجاء بالحجر مرادفاً مع الغسل في كثير من الأخبار، بل قد يؤيد هذا الظهور دلاله صحيح زاراه بقوله: «لا صلاح إلا بطهور ويجزيك من الاستنجاء بثلاثة أحجار»^(١).

بناءً على إرادته العموم من الطهور للحدث والخبث، كما هو الظاهر من سياق ذيله، بل قد يؤيد ذلك بخبر نقله المحقق في «المعتبر»^(٢) عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تستنجوا بالعظم والروث فإنهما لا يطهران».

١- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- المعتبر: ص ٣٣.

ولا يكفى استعمال الحجر الواحد من ثلاث جهات (١)

حيث دلّ بمفهومه على حصول الطهاره لغيرهما من الأحجار .

وثانياً : أنه لولا- طهارته لما كان للحكم بنجاسته أثر، لأنه إن كان نجاسته توجب الحكم بنجاسه ما يلاقيه مع الرطوبه، فيلزم الحكم بعدم جواز الصلاه لمن صلى في سروال أصابه العرق أو الرطوبه الناشئه من الاستنجاء بالماء مرّه بعد استنجائه بثلاثه أحجار، ولا يقبل قبول هذا اللازم لأنه يعدّ نقضاً للغرض، إذ يلزم حصول مشقّه شديده للمكلفين ، فالحكم بالطهاره أولى من الحكم بالنجاسه من جهه سماحه الشريعه وسهولتها.

وإن كان مرادهم من العفو، سريانه لجميع الحالات، حتّى صوره ملاقاته مع الرطوبه، فنقول : أى أثر حينئذٍ يترتب على نجاسته؟ وهو واضح .

هذا كلّه إذا حصل النقاء بالثلاثه، وإلا فلا بدّ من استعمال الحجر إلى أن يحصل النقاء ولو بزيادة عن العدد المعهود، كما يدلّ عليه حسنه ابن المغيره بقوله : «حتّى ينقى ماثمه»، حيث يشمل طرف الزيادة قطعاً، وان تصرّفنا فيه من جهه النقيصه.

وقد استدللّ عليه أيضاً بموثقه يونس من إذهاب الغائط، وهو تامّ إن كان فى صدد بيان ذلك ، لكن قد عرفت الإشكال فيه ، مضافاً إلى وجوب استصحاب النجاسه، بل الإجماع عليه، مع إمكان استفاده ذلك من جهه مناسبه الحكم والموضوع ، لوضوح أنّ تشريع حكم التطهير بالأحجار وغيرها كان لأجل إزاله عين النجاسه الموجهه للطهاره، فما دام لم يزل يكون الحكم باقياً على حاله، ولذلك قال المحقق قدس سره بلزوم الزيادة لو لم ينق بالثلاثه، كما لا يخفى .

(١) وهذا هو الذى اختاره المفيد فى «المقنعه» ، وعن «المصباح» للعلامة الطباطبائى، وصريح «المعتبر» و«الروضه» و«المدارك» و«كشف اللثام» و«الحدائق» و«الرياض» و«كشف الغطاء» ، بل هو الظاهر لمن اقتصر على الثلاثه

«كالخلاف» و«اللمعه» و«المراسم» و«الكافي» و«السرائر» وغيرها ، بل هو مختار كثير من المتأخرين كالشيخ الأعظم، والمحقق الهمداني، والاصفهانى، والآملى، والشاهرودى ، بل حكموا بالاحتياط كما يشاهد فى كلام الحكيم والكلبايگانى والخونى ، خلافاً للعلامة فى كتبه، والشيخ فى «المبسوط» وصاحب «الإشارة» و«الجامع» و«المهذب» و«شرح المفاتيح» ، بل عن «الروض» من نسبه ذلك إلى الشهره، كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه»، حيث اختار كفايه الحجر الواحد ذو الجهات الثلاث .

وتمسكوا فى الدلالة على مذهبهم بأن المراد من المسح بالأحجار، ليس إلا ثلاث مسحات، الحاصله بحجر واحد، كما لو قيل: اضربه عشره أسواط، حيث أن المراد منه عشره ضربات ولو بسوط واحد ، هذا أولاً .

وثانياً : بأن المقصود لذلك الحكم، ليس إلا إزالة النجاسه، فمتى حصلت _ ولو بواحد _ يكفى فى طهارته .

وثالثاً : لو انفصل أجزاء حجر واحد يعدّ كل جزء منه حجراً، فهكذا يكون حال الاتصال، ويستفاد منه عدم خصوصيته فى الاتصال وبالتّصال والانفصال فى الحكم ، بل نقل عن العلامة قدس سره بأنه قال : «أى عاقل أن يفصل بينهما فى الحكم بالطهاره» .

ورابعاً : لا إشكال فى كفايه حجر واحد لثلاثه أشخاص إذا لم يكن منفعلاً فى حال استفاده أحدهم، فأى فرق بين استفاده الثلاثه أو استفاده شخص واحد فى ثلاث مراحل .

وخامساً : ما ورد فى الحديث النبوى: «إذا جلس أحدكم لحاجته، فليمسح ثلاث مسحات» وغير ذلك من المناسبات والاستحسانات .

ولكن الإنصاف عدم حصول الاطمئنان للفقيه بذكر هذه الأمور، لرفع اليد عن ظهور الأخبار فى اعتبار ثلاثه أحجار منفصلات ، بل قد ادعى المحقق الهمداني

صراحه مرسله أحمد بن محمد على ذلك بقوله : «جرت السنّه في الاستنجاة بثلاثة أحجار أبكار، ويتبع الماء»^(١).

ولعلّ وجه صراحته بزعمه، هو ذكر الأبكار في ذيله، الظاهر في التعدّد كالأحجار ، مضافاً إلى ذكر الباء في الثلاثة الموجب لقوّه الظهور في التعدّد .

فاحتمال كون المقصود هو ثلاث مسحات، ولو من دون تعدّد، غير معلوم، بل الظاهر خلافه .

وأما كون المقصود هو الإزاله، فمدفوعٌ بأنّه لو كان كذلك للزم الحكم بجواز الاكتفاء بالأقلّ من الثلاث ، مع أنّ العلامه الذي قال بالكفايه هنا، لم يقل بكفايه الأقلّ من الثلاث.

وأما وجه الفرق بين استعمال ثلاثة أشخاص لحجر واحد أو استعمال شخص واحد لثلاثة أحجار هو صدق الاستعمال لكلّ واحد أنّه استعمل حجراً، بخلاف ما إذا استعمله نفر واحد، حيث يقال إنّ استعمل حجراً واحداً بمسح واحد ، فلا بدّ من أن يتعدّد الأحجار.

وكيف كان، فالقول بعدم الاكتفاء هو الأقوى عندنا، ولو في غير الحجر، لدلاله الأصل عند الشك .

نعم ، حيث كان هذا الأمر متوقفاً على الملاك الجارى عند العرف فحينئذٍ يمكن أن يكون فيما إذا كان الحجر كبيراً، أو الخرقه طويله بحيث تكفى الإزاله بجهاتها الثلاثة القول بالكفايه، وإن كان الأحوط أيضاً ملاحظه التعدّد فيهما أيضاً .

تتميم للبحث: إذا عرفت بكفايه الحجر وغيره من الكرسف والخرق والمدرّ، لدخولها في الروايات، أو بالتصريح بها من استمرار عمل الأئمه عليهم السلام مثل خير زرارته^(٢) الدال على أنّ الحسين بن عليّ عليهما السلام يمسح الغائط بالكرسف أو بقطع

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣، أحكام الخلوّه، الحديث ٣٥.

من المدر والخرق، وهكذا من استمرار عمل الناس في التمسح بمرأى الأئمة عليهم السلام ومنظرهم، دون أن يرد عنهم نهى عن ذلك، يدلّ على الجواز كما أُشير إليه في خبر جميل بن درّاج وأبى خديجه، فإنّه يحصل للفقيه القطع بالجواز في غير الأحجار.

في ما لا يستعمل في الاستنجاء

لكن السؤال هو أنّه هل يتعدّى عنها إلى كلّ جسم طاهر قالع للنجاسه، أو يكتفى بخصوص ما نص عليه في الأخبار؟

والشهره العظيمه قائمه على الأوّل لدى المتقدّمين والمتأخّرين والمعاصرين، خلافاً عن سلّار وابن الجنيد والسيد المرتضى _ على احتمال _ بل وصاحب «الحدائق» حيث توقّف في الحكم .

وكيف كان، يدلّ على ما ادّعيناه _ مضافاً إلى الإجماع المنقول عن «الغنيه» و«الخلاف» وإطلاق خبرى ابن المغيرة ويونس، لو قلنا بكونهما بصدد بيان الحكم من هذه الحيثيه لدالتهما على حكم النقاء والإذهاب الصادق بأيّ جسم حصل _ دلالة أخبار كثيره دالّه على جواز استعمال الكرسف والخرق والمدر، منضمّاً إلى عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها من الأجسام، فضلاً عن دلالة خبر ليث المرادى عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود؟ قال: أمّا العظم والروث فطعام الجنّ، وذلك ممّا اشترطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله . فقال: لا يصلح بشيء من ذلك» (١).

فإنّ استثنائهما من دون العود يُفهم الجواز فيه .

نعم، الاكتفاء بمطلق ما يحصل به النقاء، حتّى وإن كانت بيده أو يد جاريتيه مشكّل، لانصراف الأخبار عنهما، فالحكم بالطهاره بذلك مشكّل جدّاً .

ولا يستعمل الحجر المستعمل، ولا الأعيان النجسه، ولا العظم ولا الروث، ولا المطعوم، ولا صيقل يزلق عن النجاسه، ولو استعمل ذلك لم يطهر (١)

(١) ظاهر العبارة وإطلاق كلامه يشمل مطلق المستعمل من الحجر، سواء كان للإزالة أو التعييد، إن قلنا بوجوده، بل ولو لم يحصل له النجاسه بالاستنجا، كما إذا كان مستعملاً بعد حصول النقاء، حتى بعد حصول الغسل أيضاً، لأنه رافع لصفه النجاسه لا الاستعمال، كما لا فرق بين كونه في الاستنجا الثاني _ أي بعد استعمال الأوّل يستنجى للإزالة أو للتطهير _ كما أنّ إطلاق لفظ (يشمل) يعمّ حتى ما لو كان مستعملاً للتطهير لغير الاستنجا، مثل أن استفاد منه في إزاله النجاسه من قدمه أو باطن نعله، بل وإن كان مستعملاً للنجاسه الحكميه، أو كان مستعملاً لرفع الحدث، أو استفيد منه في رفع النجاسه الخبيثه ثم استفيد منه في الاستنجا به، كالمستعمل بعد زوال العين، أو لتحصيل عدد الوتر التي يستحب أن يؤدّيه، عملاً بظاهر سعه مفهوم هذا اللفظ .

بل هو الظاهر من كلام «القواعد» و«النافع» و«الوسيله» و«المهذب» و«النهايه» و«الجامع» و«الإصباح» و«كشف الغطاء» والمفيد .

والذى يمكن أن يستدلّ عليه هو الأصل _ أي أنّ الأصل يفيد بقاء النجاسه لو شكّ في التطهير به _ ودلاله مرسله أحمد بن محمّد، عن الصادق عليه السلام: «جرت السنّه في الاستنجا بثلاثه أحجار أبكار ويتبع الماء» (١).

حيث اشترط كون الأحجار أبكاراً، مضافاً إلى ضروره كون الحجر المستعمل صغيراً، فشمول إطلاق الاستنجا لمثلها مشكل .

هذا، ولكن الانصاف عدم تماميته ذلك، لأنّ المستعمل بمفهومه الواسع غير

متصوّر قطعاً، يعنى لو استعمل فى أى عمل وأى شىء، فلا بدّ من تخصيصه إلى ما يناسب المقام، بحسب مناسبه الحكم للموضوع، فحينئذٍ ما يقرب إلى الذهن _ كما عليه بعض المتأخّرين ، بل قد صرّحوا به _ كون المراد من المستعمله هو استعماله فى نفس الاستنجا، غايته أنّه يستفاد من الإطلاق شموله حتّى لما استعمله الغير فى الاستنجا، سواء كان للانقاء أو لتكميل العدد ، مع أنّ الإلتزام بهذا المقدار من السعه مشكل أيضاً، فيما إذا كان المستعمل كذلك قد غسل بالماء بعد ذلك، أو لم يكن حجره منفعلاً و متلوّثاً بواسطة الاستنجا، لأنّ العرف لا يفهم من ذلك إلاّ هذا ، مع أنّ إثبات الحكم لغير ما هو المتأثر من النجاسه فى غايه الإشكال، لأنّ الدليل الذى هو أشبه بالتصريح ليس إلاّ المرسله، فهى مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال والرفع فإنّها غير منجره بعمل الأصحاب ولو بالإشاره إليها، مع أنّ البكريّه يحتمل أن يكون المقصود منه نظير البكر المستعمل فى حجر رمى الجمار فى الحجّ حيث اشترط فيه أن لا يكون نجساً بنجاسه الاستنجا أو مطلق الاستنجا أو مطلق النجاسه فى أبعاد الاحتمالات، فلا يشمل ما كان مستعملاً فى تكميل العدد لا للإزاله أو لغيرها، كما لا يشمل لمثل المستعمل فى رفع الحدث ، مع أنّ الخبر مشتمل على أمر استحبابى مثل متابعه الماء للأحجار، فلا يبعد أن يكون هذا الشرط أيضاً من هذا القبيل .

ودعوى عدم شمول الإطلاقات لمثل المستعمل الذى لم يتأثر ولم ينفعل، ممنوعه جدّاً ، فالقول بالجواز مطلقاً للمستعمل، إلاّ فى خصوص المستعمل للإزاله التى استلزم انفعاله _ ولو بالاستنجا للغير _ ولم يقدم على غسله بعد الاستعمال بعد، بخلاف ما لو غُسل فإنّه لا يخلو عن قوّه كما عليه صريح كلام المحقّق فى المعتبر بل نسبته إلى الكلّ بكونه هذا هو المقصود كما عليه صريح كلام المتأخّرين والمعاصرين من اشتراط الطهاره فى الحجر فقط دون البكاره، وإن كان الأحوط ترك استعماله إذا كان مستعملاً فى الاستنجا بأى وجه اتّفق،

كما لا يخفى .

مع أنه لو كان ذلك لازماً حقيقه، للزم أن يهتم بذلك الأئمة عليهم السلام بالتذكّر وأن يؤكّدوا على ذلك ويشدّدوا النكير على مخالفته، خصوصاً مع ملاحظه دعوى الإجماع على الجواز من أكثر المتأخّرين، وإن شئت فراجع الكتب المطوّله في هذا الباب .

فإذا عرفت ممّا ذكرنا من عدم جواز استعمال ما هو المتنجّس بالاستنّجاء، فعدم جواز ذلك بالأعيان النجسه يكون بطريق أولى، كما هو موافق لكلام العلّامه في «المنتهى» و«التحرير» و«الغنيه»، وادّعى عليه الإجماع، خصوصاً إذا قلنا بإمكان تأثر المحلّ بالنجاسه الخارجيه .

ثم إن فعل ذلك وتأثر المحلّ بتلك النجاسه فإنّه يوجب غسله بالماء، ولا- يكفي فيه الأحجار، بلا فرق في ذلك بين كون النجس الذي استنجى به كان غائطاً أو غيره، لأنّه يصدق عليه أنه نجاسه خارجه عن نجاسه الاستنّجاء، كما لا يخفى .

وأما العظم والروث الطاهرين، فقد ادّعى الإجماع على عدم جواز استعمالهما بهما، كما صرّح به في «المعتبر» و«المنتهى» و«الغنيه» و«الروض»، خلافاً للعلّامه في «التذكره» من الحكم بالكراهه، وكذا صاحب «الوسائل»، إلا أنّ صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم قدس سره والسيد في «العروه» وجميع المحشّين - إلا- الكلبيگانی - من الإشكال في حرمة، والخميني بالاحتياط الوجوبي في الترك .

ولعلّ الوجه في الحكم بالحرمة، هو الإجماع مطلقاً، كما في «مصباح الفقيه»، وهو الأقوى عندنا، فلذلك كان الحكم بالاحتياط أولى، لو لم نقل بالحرمة، وذلك من جهه شدّه دلالة بعض الأخبار الضعيفه المنجبره بواسطه الشهره والإجماع وعمل الأصحاب، كما هو المتّبع في مثل هذه الأخبار، والخبر الذي يؤكّد عليه، هو ما رواه أبي داود عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال لرويفه بنت ثابت: «أخبري الناس أنه

من استنجى برجيع، أو عظم، فهو برىء من محمّد صلى الله عليه وآله [\(١\)](#).

حيث أنّ البراءة لا تناسب مع الحكم بالكراهة.

وكذلك الخبر المنقول في «دعائم الإسلام»: «نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء بالعظام والبعر وكلّ طعام، إلا أنّ المروى عنه غير معلوم» [\(٢\)](#).

والخبر المنقول في «مجالس» الصدوق: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يستنجى بالروث والرمه أى العظم البالى» [\(٣\)](#).

حيث إنّ ظاهر النهى هو الحرمه .

والخبر الذى رواه الدارقطنى: «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يستنجى بروث أو عظم وقال: إنّهما لا يطهران» [\(٤\)](#).

والخبر المنقول عن سلمان؛ قال: «أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله أن نستنجى بثلاثة أحجار وليس فيها رجيع ولا عظم» [\(٥\)](#).

نعم بعض الأخبار يشتمل على ما يظهر منه الكراهة، مثل التعليل الموجود فى الخبر المروى فى «كنز العمال» عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنه قال: «لا تستنجوا بالروث، ولا بالعظام، فإنّه زاد إخوانكم من الجنّ» [\(٦\)](#).

وخبر ليث المرادى، عن الصادق عليه السلام: «سألته عن استنجاء الرجل بالعظم أو البعر أو العود؟ فقال: أمّا العظم والروث فطعام الجنّ وذلك ممّا اشترطوا على

١- سنن البيهقى: ١ / ١٠٠.

٢- مستدرک الوسائل: الباب ٢٦ أحكام الخلوه / ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلوه، الحديث ٣٥.

٤- المنتقى لابن تيمية: ١ / ٨٤٠.

٥- سنن ابن ماجه: ج ١ / باب الاستنجاء بالحجارة.

٦- كنز العمال: ٥ / ٨٥.

رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: لا يصلح بشيء من ذلك» (١).

وعن «الفقيه» أنه قال: «لا يجوز الاستنجاء بالروث والعظم، لأن وفد الجنّ

جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يارسول الله متّعنا فأعطاهم الروث والعظم، فلذلك لا ينبغي أن يستنجى بهما» (٢).

مضافاً إلى كلمه (لا ينبغي) و(لا يصلح) الظاهرتان في الكراهه .

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الأحوط _ لو لم نقل الأقوى _ هو الحكم بالحرمة، فإثبات التطهير بهما حينئذٍ مشكل، خاصة إذا لاحظنا بالنهي المذكور، لأنّ الأصل الأوّلى هو عدم التطهير، إلا ما خرج بالدليل، فإذا لم يشمل مثلهما، فيدخل تحت عموم الحكم، مضافاً إلى ما عرفت من صراحه الخبر الذي رواه الدارقطني بأنّهما لا يطهران، فالحكم بعدم حصول التطهير بهما _ كما في «العروه» بل عليه أكثر المتأخّرين _ هو الأقوى، والله العالم .

والظاهر عدم الفرق في عدم الجواز والاحتراز بالعظم بين المأكول وغيره، لإطلاق الأدلّة، واحتمال كون أحكام الجنّ مثل الإنس، وإنّما هو المحرّم علينا محرّم عليهم في غير محلّه، لأنّه أولاً: لم يحرز الوحده .

وثانياً: إنّ الأكل لهم ليس إلا عن طريق الشمّ والاستشمام ظاهراً، فلا يصدق عليه الأكل عرفاً، وحيث لم يعمل به الأصحاب، ولم يحكموا بالمنع، فلا وجه للحكم بالحرمة .

كما أنّ إثبات حرمة التنجيس لمثل العظم مطلقاً _ ولو من غير طريق الاستنجاء _ بواسطة التعليل بأنّه من طعام الجنّ مشكل جداً، ولذلك لم يفت على وفقه أحد .

١- وسائل الشيعة: الباب ١، أحكام الخلو، الحديث ٣٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أحكام الخلو، الحديث ٣٤.

كما أنّ الظاهر هو عدم الفرق في ذلك بين الروث والرجيع والبعر، أي سواء كان الفضله لذات الحافر من الخيل والبغال والحمير ونحوها، أو لذات الظلف والخف مثل الشاه والمعز والبقر، لأنّه يصدق الجميع واحد ويطلق عليه أحياناً بالروث .

مضافاً إلى وجود الرجيع بخصوصه في بعض الأخبار، مثل ما روى من سلمان رحمه الله ، كما أنّ إعراض الإمام عليه السلام في خبر ليث المرادى في الجواب عن البعر إلى الروث، لعلّه من جهه ما ذكرنا من عدم الخصوصيّة لمثل هذا الاسم بكونه بعرّاً ، بل هو متّحد مع الروث من حيث الحكم، لأنّهما يعدّان من سنخ واحد من جهه الحكم في هذه المسأله. فالحكم بالتفصيل _ كما عن صاحب «الجواهر» مشكل جدّاً، كما وافقنا فيما ادّعيناه الأملّى في «مصباحه» .

وأما المطعوم، فلا إشكال في حرمة ، أمّا من جهه دليل خاص قائم عليه كالإجماع المحصّل، ولو كان يفهم ذلك بمقتضى بعض ما يشمله بنحو العموم، كما في بعض الفتاوى، حيث لم يتعرّضوا لخصومه، إلّا أنّه مستفاد من كلامهم من جهات أخرى مثل قولهم بلزوم رعايه حرمة الأطعمه، أو المنقول كما عن ظاهر «الغنيه» و«الروض»، بل في «المنتهى» نسبتة إلى علمائنا .

أو الأخبار الدالّه على ذلك بالخصوص، أو لاشتمالها ما يستفاد منه حرمة أيضاً .

فالأوّل: كما في الخبر المنقول عن «دعائم الإسلام» بقوله : «نهوا عليهم السلام عن الاستنجاء (بالعظام والبعر وكلّ طعام» .

والثاني : هو المستفاد بنحو الأولويّه من التعليل الوارد في العظم والروث بأنّهما من طعام الجنّ، ففي طعام الإنس يكون بطريق أولى .

بل قد يمكن استفاده المنع من الأخبار الواردة في أهل الثرثار (اسم نهر من الأنهار) الذين كانوا يستنجون أطفالهم وصبيانهم بالخبز فحبس الله عنهم ذلك

وابتلاهم بأكل ما كانوا يستنجون به. كما يدلّ عليه ما رواه عمرو بن شمر، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في حديث: إنّ قوماً أفرغت عليهم النعمة، وهم أهل الثرثار، فعمدوا إلى مَخِّ الحنطة فجعلوه خبزاً هجاء، وجعلوا ينجون به صبيانهم، حتّى اجتمع من ذلك جبلٌ عظيم.

قال: فمَرَّ بهم رجل صالح على امرأه وهى تفعل ذلك بصبي لها، فقال: ويحكم

اتَّقوا الله عزَّوجلَّ، لا تغيروا ما بكم من نعمه، فقالت: كَأَنَّكَ تخوِّفنا بالجوع، أما ما دام ثرثارنا يجرى فإننا لا نخاف الجوع، قال: فاسف الله عزَّوجلَّ وأضعف لهم الثرثار، وحبس عنهم قَطْر السماء ونبت الأرض، قال: فاحتاجوا إلى ذلك الجبل، فإنه كان ليقسّم بينهم بالميزان».

وغير ذلك من الأخبار الواردة ذيل قوله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَوِيَّةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ».

بل قد يستفاد من الأخبار الواردة فى لزوم إكرام الخبز والحنطة والشعير الوارد فى كتاب الأُطعمه والأشربة الباب ٧٦ الحديث من «وسائل الشيعة».

إلا أن هذه الأدلة تدلّ على ما هو أعمّ منه، فهى تفيد لزوم رعايه المطعوم وأنه يجب تكريمه وتعظيمه ولا يجوز أن يفعل معه ما يوجب التهتُّك والإهانة، وأى إهانته لدى العرف أعظم من الاستنجا، بل قد يعدّ مع القصد مساوقاً للكفر، كما ورد نظير ذلك فى حقّ الكعبة، حيث روى فى «الروائع» عن الأئمة عليهم السلام أنّ من أحدث حدثاً فى الكعبة يعدّ كافراً ويستحقّ القتل (١).

فعلى هذا، يمكن تعميم حكم عدم جواز الاستنجاء لكلّ شيء يجب احترامه، كتراب الأراضي والبقع المقدسه و تراب قبور الشهداء والعلماء، بل كذلك التراب المجتمع على كتب الفقه والحديث، بل كلّ ما فيه اسم الأنبياء والأولياء، بل عن صاحب «الجواهر» أنه لا حاجة لإقامه الدليل على كلّ واحد منها مستقلاً، لأنّ الفقيه الممارس في أبواب الفقه يفهم تمام ذلك من الأدله، ومنها تكون الأطعمه كما لا يخفى.

والظاهر أنّ الطعام ليس المراد خصوص الحنطه والشعير، الذى يطلق عليه

الطعام فى باب زكاه الفطره، لأنّ مناسبه الحكم والموضوع يقتضى تعميم الحكم لكلّ ما يصير طعاماً، ومحترماً عند العرف، وإن لم يردع عنه الشرع بخصوصه، فإخراج مثل البقول المأكوله واللحوم والفكوه والخضروات عن الطعام، ولأنّها ليست من القوت بحسب العاده _ كما عن صاحب «الروائع» _ فى غايه الإشكال، لأنّه: أوّلاً: بعضها يصدق عليه القوت والطعام عرفاً.

وثانياً: قد عرفت عدم استبعاد تعميمهم الحكم هنا لمطلق ما كان من هذا القبيل، لا سيّما إذا قلنا بلزوم الحرمة لكلّ ما يصدق عليه الاحترام عرفاً، فلا فرق حينئذٍ بين ما يصدق عليه الطعام عرفاً أم لا.

بقى هنا أمر آخر، وهو أنّه إذا كان الاستنجاء بالطعام _ بل كلّ ما يستلزم احترامه من المأكولات _ حراماً فهل هذا الحكم يعدّ حكماً تكليفيّاً فقط، فلو استنجى به جهلاً أو نسياناً أو معتديداً مع علمه بالحرمة حصل به الطهاره، وإن كان قد فعل حراماً، أو لا يحصل بذلك الطهاره؟

وقد فصل صاحب «الجواهر» فيما إذا كان النهى متوجّهاً إلى نفس الاستنجاء بذلك _ كالعظم والروث _ فلا يحصل الطهاره به، بخلاف ما لم يكن كذلك _ كالأطعمه المحترمه _ حيث يكون حالها حال الحجر المغصوب من جهه أنّه لو استعمله يكون قد فعل حراماً إذ النهى لم يتعلّق بخصوص الاستنجاء حتّى يوجب الفساد .

ولكن الإنصاف أن يقال: لا إشكال في أنّ الحكم الأولي في تطهير موضع النجاسة لم يكن إلا الماء، فتطهيره بواسطة الأحجار أو غيرها يكون خلافاً للقاعده، فإن أثبتنا من الأدلة السابقة إمكان الاستنجاء والتطهير بكلّ جسم طاهر قالع للنجاسة حيث يكون عمومه شاملاً للمحرّمات أيضاً فنسبه هذا الدليل مع أدلّه حرمة الهتك والإهانه بها _ ومنها الاستنجاء _ يكون على نحو العموم والخصوص من وجه، لأنّ كلّ جسم قلع طاهر لا يستلزم بالضرورة أن يكون ممّا

يوجب احترامه، ومن جهة أخرى كلّ أفراد المحترم لا يكون جسماً قلعاً، فيتجمع كلاهما في المحترم القالع كما هو الغالب .

فلا إشكال حينئذٍ بأن يكون دليل إمكان التطهير بكلّ جسم قد خصّص الحكم الأولي، وأثبت إمكان التطهير به ولو كان محترماً، غايه الأمر أنّه قد ثبت من دليل خارج بأنّ المحترم يحرم هتكه وهذا لا يوجب رفع اليد عن مقتضى دليل: كلّ جسم قلع مطهر، فتكون النتيجة هي أنّه لو استعمل المحترم في التطهير تكون الطهاره حاصله وبرغم ذلك يكون قد فعل الحرام فلا يقاس ما نحن فيه بمثل العظم والروث، لأنّ الشارع قد نهى عن خصوص الاستنجاء بهما، فهو دليل خاص يخصّص دليل كلّ جسم طاهر، فيدخل الاستنجاء بهما في العمومات الأوليه الدالّه على المنع .

نعم، يأتي هذا الكلام في الطعام وكلّ محرّم أيضاً، لو أثبتنا من الأدلّه المنع بالاستنجاء بهما بالخصوص، كما في خبر «دعائم الإسلام» وقلنا باعتباره، فيصحّ القول فيهما كما قيل في العظم والروث، إلاّ أنّه محلّ إشكال، لأنّه لو ثبت لا يثبت إلاّ في خصوص الطعام، لا كلّ محترم .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ التفصيل الذي ذكره صاحب «الجواهر»، هو الأولي، مع الاختلاف في طريق الإثبات والاستدلال.

والحاصل: أنّ القول بأنّ الطهاره بذلك حاصله، وبرغم أنّه قد فعل حراماً _ لو

قصده متعمّداً _ كان أقوى، خصوصاً إذا كان صدور العمل منه جهلاً أو غفلة ونسياناً حيث لا يكون حينئذٍ حراماً أصلاً، فلا مقتضى للقول بعدم حصول الطهاره.

هذا بخلاف ما لو كان نفس الاستنجاء بالخصوص منهياً عنه _ كما فى العظم والروث _ حيث لا يبعد القول بعدم حصول الاستنجاء ولو جهلاً وغفلة، لكنّه مشكل بعد إثبات كون كلّ جسم طاهر قالع يزيل النجاسه، كما لا يخفى، فلا يبعد القول بحصول الطهاره فى كلّ منها حتّى فى العظم والروث مع النسيان، وما لا

يكون النهى عنه فى حقّه منجزاً، بخلاف ما لو كان فى غيره من العمد والجهل التقصيرى، فإنّه لا يحصل الطهاره بالعظم والروث وما شابههما، ممّا قد تعلق النهى بخصوص استنجائه مع العلم وما قام مقامه، بخلاف ما لا يكون النهى متوجّهاً إلى خصوص الاستنجاء، بحيث يحصل الطهاره به حتّى مع العلم وما شابهه، والله هو العالم بحقائق الأمور .

بقى هنا من كلام الماتن ما ذكره عن الصيقل الذى يزلق عن النجاسه، نظير الزجاجه والحديد والصفيح، حيث أنّ الكلام فيه واضح من جهه موضوعه إذ النهى فيه إرشادى، ويفيد أنّه لا تستنجح به إذ لا يقلع النجاسه، وإلاّ فلا إشكال فى تطهيره بواسطه عموم دليل كلّ جسم طاهر قالع مطهر لموضع النجو على أنّه لم يرد فى حقّه دليلاً خاصاً حتّى نتعرّضه، فصرف الكلام عنه أجدر .

بقى هنا مطلب آخر لا بأس بذكره لكونه فذلكه لمبحث الاستنجاء وهو: قد عرفت من تضاعيف كلماتنا بأنّ تطهير موضع الغائط بالأحجار وأمثالها، إنّما يكون فيما إذا لم يصبه نجاسه خارجيه، وإلاّ فلا يطهره إلاّ الماء، فحينئذٍ يأتى الكلام فى الكافر الذى أسلم، وكان يستنجى فى حال كفره بغير الماء، فهل يجب عليه بعد إسلامه أن يستنجى بالماء _ لإصابه غائطه بدنه الذى كان نجساً ذاتاً فأصابت الغائط نجاسه خارجيه فلا يطهره إلاّ الماء _ أم يكفى الاستنجاء السابق لأنّ الإسلام يجب عمّا سبقه مثلاً؟

أو يقال بما أنّ تطهيره كان موافقاً لتطهير المسلمين _ من الأحجار وما يجوز به وكان مطابقاً لما كان يفعله المسلمون، فلا يحتاج بعد إسلامه إلى تطهيره ثانياً؟ وإلا يلزم _ كما لو تطهر بما يجب احترامه _ أن يعيد تطهير نفسه بالماء؟

ففى «الجواهر»: قد فصل بين ما كان تطهيره على طريقه المسلمين، فلا يحتاج إلى الإعادة وإلا فيعيد، كما أنّ صاحب «الروائع» قد فصل بين ما قلنا بالتأثير، فلا إشكال فى أنه إذا أثرت هذه النجاسة الحاصله من قبل إصابه الغائط

ببدنه _ ولو كان بنفسه نجساً ذاتاً _ فلا إشكال فى حصول الطهاره بالاستنجاء بالماء أو بالأحجار، فلا وجه للحكم بالإعادة بعد الإسلام، وجعل هذا القسم من وجوه الكلام، وإن لم نقل بالتأثير، لكونه نجس العين، فلا وجه لتوهم وجوب التطهير بالاستنجاء، لا فى حال الكفر ولا بعد إسلامه.

هذا، ولكن الذى يخطر بالبال هنا _ والله العالم بحقيقه الحال _ هو أن يقال إنه تارة: يفرض فى الكافر بأن نجاسته كانت حكميه _ أى لحكمه اجتناب المسلمين عنهم وعدم الاختلاط بهم والمعاشره معهم، لا- أن يقول بنجاستهم العييه كالكلب والخنزير _ فعليه كان حكم بدنه من حيث الهيئه والنجاسه المتعارفه كسائر الناس، كما اختاره بعض الفقهاء، فلا إشكال حينئذ أن يكون حكمه كحكم المسلم، فى لزوم الاستنجاء فلا يحتاج إلى إعادته بعد الإسلام، هذا تمام الكلام فى هذا المقام.

وأخرى: يفرض نجاسته عييه كالكلب والخنزير، فلا إشكال حينئذ فى نجاسته، فإذا قلنا بأنهم مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول، فلا- إشكال حينئذ من أن عليهم وجوب التطهير بالماء أو الأحجار وغيرهما كالمسلمين، إلا أنّ التطهير لا أثر لها فى حقهم، لأنّ المفروض نجاسه أبدانهم، لا- يقال: فما لا أثر له فلا تأثير لوجوبه، لأننا نقول: الوجوب منجز فى حقهم، لقدرتهم على تحصيله باختيار الإسلام.

إذا عرفت ذلك، إذا أسلم لابدّ من تطهير بدنه بالماء ، ومن جملة بدنه مخرج الغائط، ولا- فرق في ذلك بين أن يطهّره قبله بالأحجار أو بالماء، لأنّ المفروض نجاسه بدنه بالكفر، ومن ثمّ تماس بدنه مع الرطوبة المائيّه أو العرق يوجبان نجاسته قطعاً.

ثمّ إنّ هذا الفرع قد ثمر في موارد قليلة نادره، كأن يكون الشخص مسلماً، ثمّ يرتدّ ويصير كافراً، ولم يمَسْ بدنه الماء والعرق، فاحتاج إلى أن يقضى حاجته

وعند ذاك أسلم قبل الاستنجاء أو بعد الاستنجاء ، فحينئذٍ يأتي البحث في أنّ استنجائه حال الكفر أو تغوّطه حاله، و تماسّ غائطه مع بدنه مع الرطوبة هل تطهّره الأحجار، أم لابدّ من استعمال الماء؟

فلا يبعد القول بلزوم تطهيره بالماء، لأنّه موافق للاحتياط، وشمول أدلّه التطهير بالأحجار لمثل هذا المورد النادر بعيد جدّاً ، مضافاً إلى جريان استصحاب بقاء النجاسه ، فالأحوط لو لم يكن أقوى، وجوب تطهيره بالماء بعد الإسلام، سواء تطهّر في حال كفره بالماء أو بالأحجار أو غيرهما ممّا يجوز للمسلم أن يتطهّر، أو ممّا لا يجوز من المحترّات، وسواء كان قد تغوّط في حال الكفر وأراد الاستنجاء بعد الإسلام أو غيره ، أم لا.

«في آداب الخلوه وسننها»

إشارة

قوله قدس سره : الثالث في سنن الخلوه: وهي مندوبات، ومكروهات :

فالمندوبات: تغطيه الرأس (١)

(١) والحكم باستحبابها مسلم بين الفقهاء بل عليه الإجماع كما ادّعا في المعتبر والذكري بل عن الفقيه قد علل ذلك بأنه إقرار بأنه غير مبرئ نفسه من العيوب : وبعبارة أخرى هذا العمل نوع استحياء من الله حيث أنعم الله عليه نعمه طاهره وهو يدفعها نجسه كما يشير إلى ما قلناه في الجمله ما في المقنعه (١) قال على ما في الجواهر : إنه سنّه من سنن النبي صلى الله عليه وآله وليأمن بذلك من عبث الشيطان ومن وصول الرائحة الخبيثه إلى دماغه وفيه إظهار الحياء من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد وقّله الشكر منه .

في آداب الخلوه و سننها / تغطيه الرأس

وما في خبر على بن أسباط أو رجل عنه (٢) عمّن رواه عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه (كان يعملهُ) إذا دخل الكنيف يقنع رأسه ويقول سرّاً في نفسه : بسم الله وبالله الحديث ، وما رواه أبي ذر (٣) عن رسول الله صلى الله عليه وآله في وصيته قال : يا أبا ذرّ استحي من الله فأنتي والذى نفسى بيده لأظلّ حين أذهب إلى الغائط متنقّعا بثوبى استحياء من الملكين الذين معى ، يا أبا ذرّ أتحبّ أن تدخل الجنّه ؟ فقلت : نعم فداك أباى وأمى قال : اقصر الأمل واجعل الموت نصب عينيك واستحي من الله حقّ الحياء .

ولا يخفى أنّ الاستفادة من هذه الأخبار هو التقنّع لا التغطيه لأخصيه الأوّل

- ١- وسائل الشيعة: الباب ١، أبواب الخلوه، الحديث ١ و ٢ و ٣.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ١، أبواب الخلوه، الحديث ١ و ٢ و ٣.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ١، أبواب الخلوه، الحديث ١ و ٢ و ٣.

على الثاني على الثانيه واستحباب الأول مسلم بواسطه الأخبار .

وأما الثانيه فلم يقع إلا فى خبر دعائم الإسلام(١) ورووا أى أهل البيت أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا دخل الخلاء تقنّع وغطّى رأسه ولم يره أحد .

وما فى الجعفریات(٢) أخبرنا محمّد حدّثنى موسى حدّثنا أبى عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن علىّ عليه السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أراد أن يتنخّع وبين يديه الناس غطّا رأسه ثمّ دفنه وإذا أراد أن يبرز فعل مثل ذلك وكان إذا أراد الكنيف غطّا رأسه .

وما عن الصدوق(٣) فى «المقنّع»: إذا أراد دخول الخلاء فقنّع رأسك(٤).

يؤيّد استحباب التقنّع كما فى السابق، فلا بأس بالقول باستحباب التغطية أيضاً، إن كان لم يقنّع، كما هو ظاهر جماعه، من جهه دلاله تلك الأخبار، وذلك من باب التسامح فى أدلّه السنن، واحتمال أن تكون التغطية من قصاص الشعر فى الرقبه، فتكون متّحداً مع التقنّع بعيد .

وبالجمله، فالقول باستحبابهما لا- يخلو عن قوّه ، وأما كون مكشوف الرأس مكروهاً ، فغير تام، لأنّه مضافاً إلى أنّ ترك المستحبّ لا يستلزم الكراهه، أنّه يحصل رفعها بتغطيته بعض الرأس، بخلاف استحباب التغطية، حيث لا يحصل إلاّ بستر الجميع، كما لا يخفى .

ومن المندوبات التى لم يذكرها المصنّف، هو أن يطلب موضعاً مرتفعاً للبول،

أو مكاناً رخوه أو منخفضاً، ويتباعد كثيراً عن الناس حتّى لا يرى على ذلك، لما ورد فى أحاديث متعدّده دالّه على ممدوحيه ذلك، مثل ما رواه الصدوق عن

١- المستدرک ج ١ الباب ٣ أبواب أحكام الخلوه الحديث ١ .

٢- المستدرک ج ١ الباب ٣ أبواب أحكام الخلوه الحديث ٢ و ٣ .

٣- المستدرک ج ١ الباب ٣ أبواب أحكام الخلوه الحديث ٢ و ٣ .

٤- المستدرک: الباب ٣ أحكام الخلوه ، ح ٣ .

حمّاد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «قال لقمان لابنه : إذا سافرت مع قوم، فاكثر استشارتهم

إلى أن قال : وإذا أردت قضاء حاجتك فابعد المذهب في الأرض» (١).

وما رواه الطبرسي عن الصادق عليه السلام قال : «ما أوتي لقمان الحكمة... إلى أن قال : ولم يره أحد من الناس على بول ولا غائط قط، ولا اغتسال، لشده تسّره وتحفّظه في أمره ... إلى أن قال : فلذلك أوتي الحكمة ومنح القضية» (٢).

وما رواه الشهيد الثاني مرسلًا في «شرح النفلية» عن النبي صلى الله عليه وآله : «أنه لم ير على بول ولا غائط» (٣).

وخبره الآخر قال : وقال عليه السلام : «من أتى الغائط فليستتر» (٤).

وما رواه علي بن عيسى الإربلي عن جندب عبد الله في حديث، قال : «نزلنا النهران فبرزت عن الصفوف، وركزت رمحي، ووضعت ترسي إليه، واستترت من الشمس، فأنتى لجالس إذ ورد عليّ أمير المؤمنين عليه السلام ، فقال : يا أخا الأزدي معك طهور ؟ قلت : نعم ، فناولته الأداوه، فمضى حتّى لم أراه، وأقبل وقد تطهّر فجلس في ظلّ الترس» (٥).

وقد ظهر من جميع ذلك كون التستر مطلوباً ومستحباً، ولا يحصل ذلك بستر البدن بالعباءة، بل لابدّ من الدخول في موضع لا يراه الناس من بناء كالمبرز، أو الولوج في حفيره، أو التباعد من الناس، بحيث لا يرى شبحه، كما عرفت في خبر

لقمان في وصيته لابنه .

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

وأما استحباب مطالبه مكان المرتفع للبول، أو الرخوه ولو منخفضاً _ مضافاً إلى أنه إذا اختار المكان المرتفع فإن ارتفاعه عن مصب البول يحفظه عن رشه البول ونضحه، وهكذا إذا كانت الأرض رخوه بكثرة التراب _ يمكن الاستدلال على استحبابه _ مع ملاحظته التسامح في أدله السنن _ إجماع المدعى عن «الغنية»، بل أنه المشهور بحديث السكوني عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من فقه الرجل أن يرتاد موضعاً لبوله» (١).

وفي «مجمع البحرين» في مادّه (رود) ذكر هذا الحديث، ففسّره بأن يطلب الموضع السهل اللين، وذلك لئلا يرجع عليه رشاش البول .

وما رواه عبدالله بن مسكان عن الصادق عليه السلام قال : «كان رسول الله صلى الله عليه وآله أشدّ الناس توقياً للبول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض، أو إلى مكان من الأمكنه يكون فيه التراب الكثير، كراهيه أن ينضح عليه البول» (٢).

وما رواه سليمان الجعفرى عن الرضا عليه السلام قال : «بتّ معه في سفح جبل، فلما كان آخر الليل قام فتنجى، وصار على موضع مرتفع، فبال وتوضأ، وقال : من فقه الرجل أن يرتاد لموضع بوله، وبسط سراويله، وقام عليه وصلّى صلاة الليل» (٣).

فيظهر من جميع ذلك استحبابه، كما هو الأظهر، وإن كان المصنّف جعل البول في الأرض الصلبة في عداد المكروهات .

بل قد يمكن الاستظهار للكراهه من حديث زراره عن أبي جعفر عليه السلام، قال : «لا تستحقرنّ بالبول ولا تتهاوننّ به» (٤) الحديث.

١- وسائل الشيعة، الباب ٢٢ أحكام الخلو، الحديث ١ و ٢ و ٣ الباب ٢٣ منها الحديث ١ .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

والتسميه (١)

وخبر حفص بن غياث عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، فى حديث، فيقال له : «ما بال الأبعد قد آذانا على ما بنا من الأذى! هذه مقاله أهل النار»

فيقول : إنَّ الأبعد كان لا يبالي أين أصاب البول من جسده» (٢) الحديث .

وما رواه زيد بن على عن أبيه عن جدّه عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام ، قال : «عذاب القبر يكون من النميمه، والبول، وعزب الرجل من أهله» . ومثله خبر أبي بصير (٣) .

وفى «الجواهر» قال بعد نقل الاستحباب فى الارتياح عن بعض: والأولى الجمع بينهما للتسامح بكلّ منهما ؛ إلا أنّ ذلك غير وجيه، لأنّهما واحد فى الحقيقة، فلا يكون مشتقاً للحكمين، والأظهر ما عليه المتأخّرين كالسيّد فى «العروه» وأصحاب التعاليق من كونه من المستحبات .

فى آداب الخلوّه و سننها / التسميه

(٤) وأما استحبابها ثابتٌ بالإجماع _ كما ادّعاها فى «المعتبر» _ وبما ورد من الأخبار مثل ما رواه على بن أسباط عن الصادق عليه السلام : «أنّه كان إذا دخل الكنيف يقنّع رأسه ويقول سرّاً بسم الله وبالله» (٥) .

وما رواه معاوية بن عمّار عن الصادق عليه السلام ، قال : «سمعتّه يقول : إذا دخلت المخرج فقل : بسم الله اللهمّ إننى أعوذ بك من الخبيث...» (٦) ، وغير ذلك من الأخبار الواردة فى الباب ٥ من أبواب أحكام الخلوّه فى «الوسائل» .

ولا ينافى ما ذكرنا احتمال بعضها من الدعاء، لإمكان القول باستحبابهما .

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٣، أحكام الخلوّه، الحديث ٢ .

٦- وسائل الشيعه: الباب ٥، أحكام الخلوّه، الحديث ١ .

وأما القول باستحباب التسميه عند الكشف عنها، أو استحباب مطلق ذكر الله عند دخول الخلاء بنحو الاستقلال، بأن يكون العامل بها فاعلاً لثلاث مستحبات،

كما يظهر من «الجواهر»، حيث يستدلّ على الأوّل بمرسلة الصدوق الواردة فيها: «وقال أبو جعفر الباقر عليه السلام: إذا انكشف أحدكم لبول أو لغير ذلك، فليقل بسم الله، فإنّ الشيطان يغضّ بصره عنه حتّى يفرغ»^(١).

وللثاني بخبر أبي أسامة عن الصادق عليه السلام في حديث: «أنّه سُئِلَ وهو عنده: ما السنّه في دخول الخلاء؟ قال: تذكر الله، وتتعوّذ بالله من الشيطان الرجيم»^(٢)، الحديث.

وهو لا يخلو عن بُعد، لأنّ الظاهر كونها من الاستحباب بالتسميه الحاصل بذلك، وإن كان بالنظر إلى وسعه رحمته تعالى إلى عباده غير مستبعد، كما لا يخفى. واستحبابها مطلق في الأبناء وغيرها، كما يفهم ذلك من كلام المصنّف وجماعه، بل ومن بعض الأخبار.

«تقديم الرجل اليسرى عند الدخول»

وقد نصّ على استحبابه جماعه، بل في «المدارك» أنّه المشهور بين الأصحاب، وفي «الغنيه» الإجماع عليه كاستحباب تقديم اليمنى عند الخروج والانصراف عكس المسجد، ولا دليل على ذلك من روايه، إلا ما عرفت من بعض الأدلّه، فإن جرت عليها التسامح في أدلّه السنن _ مثل ما يثبت بالفتاوى _ فهو، وإلا فإنّه يصيب. والالتزام به أمر يساعد الاعتبار، كما يساعد ذلك لعدم اختصاصه بالبناء فقط، بل لكلّ مكان يقضى فيه حاجته ولو في البادية، بأن يجعل حين دخوله آخر قدمه هو اليسرى، واليمنى عند خروجه وانصرافه كما عليه العلامه في «نهايه الأحكام»، وتبعه الشهيد الثاني، ورّجحه صاحب

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- الباب ٥ منها الحديث ١٠.

«الجواهر»، وإن كان المتبادر في الذهن الأبني من جهة ظهور لفظ (الخلاء)، والتقديم للرجل عند الدخول .

«والاستبراء»

ظاهر إطلاق كلام المصنّف استحبابه مطلقاً، أى للرجال والنساء، كما صرّح بالإطلاق العلامه في «المنتهى» وكذلك في «النهايه»، ولكن الذى يستظهر من الأخبار في بيان كفيته، مع تصريح بعض الفقهاء اختصاصه بالرجال، وتظهر الثمره في الرطوبه المشتبهه قبل الاستبراء، أو فيما تركه، حيث يحمل على كونه بولاً في الرجال دون النساء، عملاً بمقتضى قاعده الطهاره، واستصحاب الطهاره السابقه قبل خروجها فيها دون الرجال، بخلاف من عممه لها .

وكيف كان، فإن قلنا بالتعميم بواسطه أدله التسامح، فإنه لا نلتزم بالثمره الحاصله بينهما، أى الحكم بالطهاره فيها في المشتبه، وإن كان الاحتياط لا يخلو عن حسن .

وأما استحبابه فعليه المشهور، وإن كان الشيخ في «الاستبصار» وابن حمزه ذهباً إلى الوجوب عملاً بظاهر الأخبار، إذ ورود حكمه بصيغه الجمله خبريه يكون أشدّ دلالة على الوجوب من صيغه الأمر، إلا أن الظاهر كون الجمله في مقام الإرشاد، كما يفهم ذلك من لسان بعض الأخبار، مثل ما رواه محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: قلت له: رجل بال ولم يكن معه ماء؟ قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات، وينتر طرفه، فإن خرج بعد ذلك شيء فليس من البول، ولكنّه من الحبائل» (١).

وصحيح حفص البخترى، عن الصادق عليه السلام: «في الرجل يبول قال: ينتره ثلاثاً فإن سال حتى بلغ الساق فلا يبالي» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١١، أحكام الخلو، الحديث ٢ .

٢- الاستبصار: الباب ٢٨ / الحديث ١ .

حيث يفهم منهما كون الأمر إرشادياً، وإن كان بصورة الجملة الخبرية ، ثم إن قلنا باستجابته في النساء، كانت كفيته هو العصر عرضاً للفرج لا طولاً، كما صرح بذلك بعض كالشهيدي، وكان ذلك للاستظهار من عدم وجود الرطوبة البولية في المجرى، ولا يجرى هنا قاعده الاشتراك في التكليف، لتعدد الموضوع من حيث

أصل الاستبراء كما عرفت ، فالأقوى عندنا هو استجابته لا الوجوب، كما أن الأقوى اختصاصه بالرجال وإن كان القول به في النساء من جهة التسامح في الأدلة لا يخلو عن بُعد، ولا نلتزم بالثمره المترتبة عليه كما عرفت، فلا نعيد .

«والدعاء عند الاستنجا، وعند الفراغ، وتقديم اليمنى عند الخروج، والدعاء بعده»

واستجاب هذه المذكورات ثابتة، لما ورد في الأخبار إلا في تقديم اليمنى حيث قد عرفت وجهه _ وإن شئت ملاحظه الأخبار الدالة عليه فراجع الباب ٥ من أحكام الخلوه في «الوسائل»، مثل خبر معاوية بن عمّار، وأبي بصير، وعبدالله بن ميمون، ومرسلات الصدوق(١) فلا تطيل بذكرها .

وقد أضيف في كتب المتأخرين _ مثل «العروه الوثقى» إلى المستحبات، التنحج، وأن يتكى في حال الجلوس على رجله اليسرى، ويفرج رجله اليمنى، وأن يقدم استنجا الغائط على استنجا البول، وأن يجعل المسحات _ إن استنجى بها _ وترأ، فلو لم ينق بالثلاث فأتى بخامس، حتى يحصل بالوتر، وأن يكون الاستبراء بيده اليسرى، وأن يتفكر ويعتبر فيما سعى واجتهد، وغير ذلك، حيث لم يتعرضها المصنف ، إنا من جهة عدم وجود دليل من الأخبار عليه _ بل عدم وجود الشهره مثل التنحج، وكان داخلاً في الاستبراء، وكالاتكاء على

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، أحكام الخلوه ، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

«مكروهات التخلّي»

إشاره

والمكروهات: الجلوس فى الشوارع والمشارع (١)

اليسرى _ إلاً مرسلأ عن النبى صلى الله عليه و آله كما فى «الذكرى» والعلآمه فى «النهايه»، من أن رسول الله صلى الله عليه و آله علم أصحابه ذلك .

وكيف كان، الالتزام باستحباب جميع ذلك _ إن ذهب إليه الفقهاء _ لا يوجب دخوله فى التسامح فى أدله السنن، وهذا أمر واضح ممأ لا غرو فيه، وإلاً فإن إقامه الدليل الخاص فى بعضها من جهه الأخبار تعد فى غايه الإشكال ، هذا كله فى المستحبات .

(١) فأماً كراهيه البول والغائط فى الشوارع، والشارع هو: جمع الشارع أى الطرق النافذه والمشغوله بالمازه، لا- المتروكه المهجوره، لعدم استلزامها نفره الناس ولعنهم لخروجها عن الاستفاده .

فى مكروهات التخلّي

كما أن الطرق الخاصه، خارجه عن حكم الكراهه، لأنها ملك لأربابها، فيحرم التخلّي فيها بدون إذن صاحبها .

وكيف كان، يدل على كراهيته عدم وجود خلاف إلاً عن «الهدايه» و«المقنعه»، من احتمال الحرمة المستفاد من كلمه (لا يجوز) فى كلامهما، مع إمكان أن يكون مقصودهما هو الكراهه، كما هو الموافق للأصل، والإجماع المدعى فى «الغنيه» باستحباب الاجتناب عنه فى الشوارع، حيث لا يناسب مع الحرمة، وإن كان الاستحباب كذلك غير الكراهه فى الفعل، كما حققنا فرقهما فى محلّه .

يبقى ما يمكن استفادته ممأ رواه حسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن أبيه عن

آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام فى حديث المناهى، قال : «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن

يبول أحد تحت شجره مثمره، أو على قارعه الطريق»(١) الحديث .

وما رواه الصدوق في «الخصال» بالاسناد عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائه: «قال: لا تبلى على المحبّه ولا تتغوّط عليها»(٢) .

فإنّ ظاهر النهى والصيغه وإن كان هو الحرمه، إلّا أنّ الإجماع والشهره تكون قرينه على التصرف في ظهورهما، لاسيّما مع كون هذه الأمور من الآداب وشبهه على بيان حكم الحكم في بعض أخبارها، كما لا يخفى .

وما رواه عاصم بن حميد عن الصادق عليه السلام قال: «قال رجل لعليّ بن الحسين عليهما السلام: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: يتقى شطوط الأنهار والطرق النافذه»(٣) الحديث .

هذا كلّه بالنسبه إلى الشوارع .

وأما حكم المشارع، وهى جمع مشرعه، وهو مورد الماء، كشطوط الأنهار.

وفى «القاموس»: هو مورد الشاربه.

فالكراهه فيها أيضاً ثابتة، لما عرفت من عدم وجود خلاف فيها، إلّا عن «الهدايه» و«المقنعه»، وقد عرفت وجه كلامهما، مضافاً إلى الإجماع المدعى عن «الغنيه»، والشهره المتحققه عليها، مع ما يدلّ عليها من الأخبار مثل ما رواه عليّ بن الحسين عليه السلام ، وقد كان فيه: «تتقى شطوط الأنهار» .

وما رواه السكونى عن جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام ، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يتغوّط على شفير بئر ماء يستعذب منها، أو نهر يستعذب، أو تحت شجره فيها ثمرتها»(٤) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام الخلوه ، الحديث ١٠ .

٢- المصدر نفسه.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه ، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه ، الحديث ٣ .

وتحت الأشجار المثمرة، ومواطن النزال، ومواضع اللعن (١)

وما رواه حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد، عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمّد عن آبائه عليهم السلام في وصيّة النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام، قال: «وكره البول على شطّ نهرٍ جارٍ» (١) الحديث .

ومثله خبر عبد الله بن الحسن، عن أبيه عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام، عن آبائه: (٢).

وما رواه الطبرسي عن الكاظم عليه السلام في حديث: «ويتوقّى أعين الجار وشطوط الأنهار» (٣).

وغير ذلك من الأخبار الكثيره، المستفاد منها كراهه ذلك، بحمل النهى في جميع ذلك على الكراهه، للإجماع ولاشتمال بعضها ما يستظهر كونها من الآداب كما لا يخفى .

(١) وأمّا كراهه هذه الثلاثة فثابته عندهم، لدلاله الأخبار عليها، مثل ما رواه عاصم بن حميد عن الصادق عليه السلام، قال: «قال رجل لعليّ بن الحسين عليهما السلام: أين يتوضأ الغرباء؟ قال: يتقى شطوط الأنهار، والطرق النافذه، وتحت الأشجار المثمره، ومواضع اللعن، فقليل له: وأين مواضع اللعن؟ قال: أبواب الدور» (٤).

ومثله خبر الكابلي (٥).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه، الحديث ١١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أحكام الخلوه، الحديث ٧ .

٤- وسائل الشيعه، الباب ١٥، الحديث ١ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٥، الحديث ٢ .

وكذلك خبر القمي رفعه قال : «خرج أبو حنيفة من عند أبي عبد الله عليه السلام وأبو الحسن موسى عليه السلام قائم، وهو غلام، فقال له أبو حنيفة : يا غلام! أين يضع الغريب

ببلدكم ؟ فقال : اجتنب أفنيه المساجد، وشطوط الأنهار، ومساقط الثمار، ومنازل النزال»(١) الحديث .

وفى حديث السكوني مّا نهى رسول الله صلى الله عليه وآله : «أو تحت شجره فيها ثمرتها»(٢).

وحديث الكرخي عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ثلاث من فعلهنّ ملعون : المتغوّط في ظلّ النزال، والمانع الماء المنساب، وسادّ الطريق المسكوك»(٣).

والمراد بالمنساب، هو الماء المباح الذي تمرّ عليه الماء نوبه، بعد نوبه كما عن «الوافي»(٤).

وحديث الحصين عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عليهم السلام : «أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يتغوّط... إلى أن قال : أو تحت شجره فيها ثمرتها»(٥) .

ومثله خبر الاحتجاج في حديث: «ومساقط الثمار»(٦) .

وحديث الصدوق عن الباقر عليه السلام قال : «إنّما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يضرب أحد من المسلمين خلاءً تحت شجره أو نخله قد أثمرت، لمكان الملائكة الموكّلين بها»(٧) الحديث .

١- وسائل الشيعة، الباب ١٥، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ٤ .

٣- وسائل الشيعة:، الباب ١٥ ، الحديث ٦ .

٤- الوافي: ١٧، آداب التخلّي.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ٧ .

٦- وسائل الشيعة:، الباب ١٥ ، الحديث ٨ .

٧- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ٩ .

واستقبال الشمس والقمر بفرجه (١)

ومثله خبر حمّاد (١)، وخبر عبدالله بن الحسن (٢).

هذه جملة من الأخبار تدلّ بعضها على كراهه التخلّي تحت الشجره ، وأخرى لموضع النزال ، وثالثه لأنّه يعدّ من مواضع اللعن .
والظاهر كون موضع النزال هو كلّ مورد أعدّ لتزول المسافرين والمتردّدين، من ظلّ شجره أو جبلٍ أو جدار مسجدٍ أو غيره، كما أنّ موضع اللعن هو لفظ جماع يشمل كلّ ما يمكن أن يكون كذلك، مثل أبواب الدور أو البستان والحانوت والسوق وغيرها.
والأمر الوارد في بعضها مثل قوله : «اجتنب أفنيه المساجد»، محمولٌ على كراهه فعله لا استحباب تركه، واستعمال الأمر بالاجتناب مكان الكراهه في فعله كثير في لسان الأئمة عليهم السلام كما لا يخفى .
والظاهر كون المراد من اللعن، هو لعن الناس، كما يشهد قوله في جوابه: «أبواب الدور»، فإنّ ظهوره يقتضى ذلك، لا لعن الله والملائكة كما توهمه بعض وإن كان محمولاً على الكراهه، ولو أريد به الثانى أيضاً كما هو كثير في المكروهات، فلا يوجب ذلك حمله على الحرمة .

(١) أى لا بجهتها كما في القبلة، ولذا قيد المصنّف بالفرج إليهما.

والحكم بالكراهه مشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً، ولا خلاف إلّا عن المفيد والصدوق، إلّا أنّه يحتمل أن يكون مقصودهما من عدم الجواز هو الكراهه ، لتعارف ذلك منهم فيما سبق.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ١٠ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ ، الحديث ١١ .

وكيف كان، وما يستظهر منه ذلك، هو خبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن

آبائه: قال: «نهى رسول الله أن يستقبل الرجل الشمس والقمر بفرجه وهو يبول»^(١).

وخبر الكاهلي عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يبولن أحدكم وفرجه باد للقمر يستقبل به»^(٢).

وحديث مرسله الصدوق قال: «وفي خبر آخر لا تستقبل الهلال، ولا تستدبره يعنى فى التخلّى»^(٣).

وفى خبره الآخر فى حديث المناهى، قال: «ونهى أن يبول الرجل وفرجه باد للشمس أو القمر»^(٤).

وخبر مرسله الكليني قال: «وروى أيضاً لا تستقبل الشمس ولا القمر»^(٥) وهذه الأخبار تكفى فى إثبات الكراهه، ولو كان سندها ضعيفاً للتسامح فى الأدله، ولا يثبت بها الحرمه، كما لا يخفى.

والحكم بالكراهه غير مختص بالرجال، وإن ذكر لفظ (الرجل) فى بعض الأخبار، لكن لا موضوعيه فيه، كما يشهد لذلك ما وقع فى خبر الكاهلي بقوله: «لا يبولن أحدكم»، الشامل للرجال والنساء.

كما أنّ الكراهه مخصوصه بتقابل الفرج، كما وقع فى الحديث لا-البول، ولذلك لو ستر فرجه باليد أو بالبناء أو بغيره يرتفع الكراهه.

كما أنّ الحكم مخصوص بالاستقبال، كما عليه الفتوى، ولم يكن فى الأخبار

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٤.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٥، أحكام التخلّى، الحديث ٥.

للاستدبار شيء إلا مرسله الصدوق، مع أنّ الاستدبار إذا عُدّ مكروهاً يشكل ذلك مع ملاحظه حرمة الاستقبال والاستدبار للقبلة، والأمر باستقبال الشرق والغرب، فمع ذلك إن أمكن الاجتناب كان حسناً _ للتسامح في أدلّه السنن _ ويكفي ذلك في جواز العمل بالمرسله.

والكراهه ثابتة في حال البول من بدوه إلى آخره، لا لخصوص تقابل الفرج بدون البول، ولا لبدو الشروع للبول فقط، كما يظهر عن بعض، بل تستمر الكراهه إلى آخر البول.

والحاق الغائط بالبول لا يخلو عن تأمل، لعدم دليل عليه إلا الإطلاقات .

كما أنّ الظاهر عدم خصوصية للفرج المعتاد، بل ما يخرج عنه البول ولو كان غير طبعي، فله حكم من له الفرج، لأنّه يفهم ذلك من مناسبة الحكم للموضوع، كما لا يخفى .

ثمّ الكراهه هل هي ثابتة بالنسبة إلى الصغار قبل البلوغ أم لا ؟

فالأطفال تارة يلاحظ فعلهم بأنفسهم، وأخرى بالنظر إلى أوليائهم الموجهين لهم.

فعلى الأوّل: إن قلنا بكون المرفوع عنهم مطلق الأحكام _ سواء إلزامياً أو غيره _ فلا كراهه حينئذٍ في غير البالغين.

وإن قلنا بأنّ المرفوع عنهم خصوصاً الإلزامي منها، فلا يبعد القول بشمول الدليل لهم، فيكون الحكم بالكراهه لهم أيضاً ثابتاً، خصوصاً إذا قلنا بشرعيه عبادات الصبي .

وأما بالنظر إلى الإقعاد لا يستبعد القول بالكراهه، من جهة مناسبة الحكم والموضوع، وإن كان شمول الأدلّه لتحصيل استقبال الشمس والقمر بالتسبيب خلاف لظاهر الأدلّه، لكن يساعد عليه ذهن العرف، فالاحتياط حسن، خصوصاً إذا كان للمكلف، مثل ما لو كان المتخلّي أعمى فأقعده إلى الشمس والقمر مكلف آخر فإنّه يصدق انتساب الفعل إلى السبب من جهته .

أو الريح بالبول (١)

وأما حكم الخنثى المشكل فلو خرج البول من المخرجين، فلا إشكال في تحقّق الكراهه لو استقبل بهما إلى الشمس، وأما لو خرج من أحدهما، ولم نعتبر كونه فرجاً حقيقه، وقلنا بالكراهه في كلّ ما خرج عمّا هو محلّ خروج للبول، فيشمل المورد .

وأما إن قلنا بأنّ الكراهه كانت بخصوص الفرج دون غيره، ولم نقل بصدق الفرج على كليهما، فإثبات الكراهه بالخروج من أحدهما مشكل جداً، كما لا يخفى .

والظاهر ثبوت الكراهه في استقبال القمر، سواء كان هلالياً أو بدوياً، وسواء كان في الليل أو في النهار، نعم إثبات الكراهه حتّى مع الكسوف بتمام القرص، والخسوف كذلك مشكل، لظهور التقابل إلى نفس الشمس والقمر، لا أيّهما حتّى مع الحاجب كما لا يخفى .

(١) والكلام فيه يقع في أمور:

منها: في حكمه، هل هو مكروه أو مستحبّ، أو واجب أو حرام؟

والذى يستظهر من الأخبار الحرمه، لدلاله ظاهر خبر محمّد بن يحيى المرفوعه: «قال: سئل أبو الحسن عليه السلام: ما حدّ الغائط؟»

قال: لا تستقبل القبله ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» (١).

بناءً على كون المراد من الغائط هو التخلّي، فإنّ وحده السياق مع استقبال القبله يقتضى الحرمه .

ومرفوعه عبد الحميد بن أبي العلاء قال: «سئل الحسن بن عليّ عليهما السلام: ما حدّ الغائط؟ قال: لا- تستقبل القبله ولا تستدبرها، ولا تستقبل الريح ولا تستدبرها» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ الحديث ٦ والباب ٢ الحديث ٦ من أحكام الخلوه .

٢- المصدر نفسه .

وما رواه في «الخصال» عن عليّ عليه السلام : «ولا يستقبل ببوله الريح» (١).

حيث يفيد ظاهر هذه الأخبار الحرمة، إلا أنّ الأصحاب قد أعرضوا عنها، ولم يفت أحد منهم بذلك .

نعم ، نقل عن ظاهر الصدوق في «الفقيه» و«المقنع» الوجوب، لكنّه ضعيف قطعاً، لعدم دليل عليه، فيبقى من الحكم الاستحباب في تركه، كما عليه الشهيد قدس سره في «اللمعة» تبعاً «للغنية»، من دعوى الإجماع على الاستحباب في تركه، أو يكون مبناهم بأنّ المكروه يكون في تركه استحباباً، ولكن قول الأصحاب بالكراهة حفظاً لظاهر لفظ الحديث من النهي، مع حمله على الكراهة بواسطة إعراضهم .

منها : أنّ الكراهة لا تكون مختصّة بالبول فقط، لإطلاق الخبرين المرفوعين، وعدم منافاه خبر «الخصال» من فرض البول فقط، لإمكان الحكم في المثبتين بكليهما. كما أنّ التعليلين الواردين في خبر محمّد بن علي بن إبراهيم بن هاشم: «ولا يستقبل الريح لعلّتين ؛ أحدهما : أنّ الريح ترد البول، فيصيب الثوب، ولم يعلم ذلك، أو لم يجد ماء فيغسله ، والعلّة الثانيه أنّ مع الريح ملكاً فلا تستقبل بالعوره» (٢) .

فإنّه اجتهاد في مقابل النصّ، مع أنّه يمكن أن يكون كلمه (لا) العله المضافه إلى أنّ الغائط بحسب النوع يكون مع البول، فالأقوى هو إلحاق الغائط به، كما أفتى بذلك بعض الأصحاب، خلافاً لآخرين .

ومنها : أنّ الاستدبار للبول والغائط يكون حكمه حكم الاستقبال، لما قد عرفت من الخبرين، ولا بأس بالعمل بهما، خصوصاً في المكروهات التي تجرى فيها التسامح في الأدلّه، فاختصاص الحكم بالبول بخصوص الاستقبال ضعيفٌ عندنا، وإن كان المصنّف تبع بعض الأصحاب في ذلك .

١- المصدر نفسه .

٢- مستدرک الوسائل الباب ٢ أحكام الخلوه ، الحديث ٢ .

والبول في الأرض الصلبه، وفي ثقب الحيوان (١)

(١) أما كراهه الثاني منهما _ مضافاً إلى الإجماع المنقول في «الجواهر» بقوله: «بلا خلاف أجده إلا عن ظاهر «الهدايه» بلا يجوز _ قد عرفت وجهه، لما نهى رسول الله صلى الله عليه و آله أن يبال في جُحْرٍ (١) (بالضمّ والسكون)، المؤيّد بما رواه عبد الله بن سرجين (٢)، مضافاً إلى التعليل في كلمات بعض الأصحاب، من اذاء الحيوان بذلك، ونقلت العامه حكاية بأن سعد بن عباده كان يفعل ذلك بالشام، فاستلقى ميتاً، فسمعت الجنّ تنوح عليه بالمدينه، وتقول :

نحن قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباده ورميناه بسهمين فلم نُخط فؤاده

ولكن هذه حكاية كاذبه عند المشهور من علماء الشيعه، إذ أنّ علّه قتله هي عدم بيعه سعد بن عباده لأبى بكر، فترك المدينه وسافر إلى الشام، وكان هو ممّن يخاف منه، فاحتال عمر فأرسل إليه من رماه بسهم فقتله غيله، ثمّ نسبوا قتله للجن!! (٣) .

ويستفاد منه كون هذا العمل مشهوراً بالكراهه، حيث نسبوا موت سعد إلى ذلك، وهو دليل على ثبوت الكراهه عندهم.

وكيف كان فالحكم بالكراهه فيه أمرٌ ثابت.

أما البول في الأرض الصلبه فإنّه بخلاف السابق فلا ضير فيه من جهه الكراهه .

نعم ، قد ورد في بعض الأخبار السابقه من الأمر بالتوقّي من البول، بأن يرتاد موضعاً معيّناً للبول كما عن الصادق عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه و آله : من فقه الرجل أن يرتاد موضعاً لبوله» (٤) .

١- كنز العمال ج٥، الحديث ١٨٥١ ص ٨٥ .

٢- سنن البيهقي ج ١ ص ٩٩ .

٣- قد ذكر هذه الحكاية في البحار ج ٨ باب غضب الخلافه ص ٣٧ و ٧٠ طبعه الكمپاني .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ ، الحديث ١ و ٢ من أحكام الخلوه .

وفى الماء واقفاً وجارياً (١)

بل عنه أيضاً قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله أشدّ الناس توقياً عن البول، كان إذا أراد البول يعمد إلى مكان مرتفع من الأرض، أو إلى مكان من الممكنه، يكون فيه التراب الكثير، كراهيه أن ينضح عليه البول» (١).

نعم، قد ورد في خبر زراره أنه قال الصادق عليه السلام له : « يا زراره لا تستحقرن بالبول ولا تتهاونن به» (٢).

فيستفاد منه لزوم حفظ النفس عن إصابه رشحات البول التي عادةً إذا صارت على الأرض الصلبة تصيب جسد المتبول.

فالأولى الحكم باستحباب تركه، أو استحباب اختيار موضعاً كان كذلك، والثاني هو الأولى.

وكيف كان، فالقول بالكراهه في ناحيه والاستحباب في أخرى كان محموداً عند صاحب «الجواهر»، للتسامح في الأدله .

(١) والحكم بكراهه في الراكد، عليه كثير من الأصحاب حديثاً وقديماً، بل استفاضت الأخبار في الدلاله على الكراهه، إن لم نقل بتواترها، فلا بأس بالإشاره إليها؛ منها ما رواه في «دعائم الإسلام» عنهم عليهم السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : «البول في الماء القائم من الجفا» (٣).

وما روى في «عوالي اللئالي» بسنده عن فخر المحققين، قال : «قال

١- المصدر نفسه .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أحكام الخلو، الحديث ١ . المستدرک الباب ١٩ / ١ و ٣ . وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب المطلق، الحديث ١، المستدرک ج ١ الباب ١٩ _ ٤ _ ٧ .

٣- المصدر نفسه .

النبي صلى الله عليه وآله : لا يبولن أحدكم في الماء الدائم» (١).

وخبر الفضيل عن الصادق عليه السلام قال : «لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجارى، وكره أن يبول في الراكد» (٢).

فالأخبار في كراهه البول في الماء الراكد كثيرة .

إنما يكون في الجارى، فإن مقتضى إطلاق بعض الروايات كراهه البول في مطلق الماء، مثل خبر «عوالى اللثالى» عن أمير المؤمنين عليه السلام : «أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يبول الرجل في الماء إلا من ضروره» (٣).

وما رواه جامع البزنطى عن الباقر عليه السلام : «لا تبل في الماء» (٤).

وغير ذلك من الأخبار المطلقة الشاملة للجارى أيضاً .

ولكن في مقاله لنا عدّه أخبار تدلّ على الجواز فيه، مثل ما رواه عيينه بن مصعب قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول في الماء الجارى ؟

قال : لا بأس به إذا كان الماء جارياً» (٥).

وخبر سماعه قال : «سألته عن الماء الجارى يُبال فيه ؟ قال : لا بأس به» (٦).

وخبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا بأس بالبول في الماء الجارى» (٧).

مع ما عرفت من خبر الفضيل جعل الكراهه للراكد، وقال : «لا بأس أن يبول الرجل في الماء الجارى» .

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- وسائل الشيعة: باب ٥ من الماء المطلق، الحديث ٢ و ٤ و ٣ .

٦- المصدر نفسه .

٧- المصدر نفسه .

فإن مقتضى الجمع، وإن كان هو نفى الكراهه فيه دون الراكد، إلا أنّ مقتضى عموم بعض الأخبار، بل التعليل الوارد في بعض، بأنّ للماء أهلاً ويؤذى بذلك أو يورث النسيان أو الحصر أو ذهاب العقل، كما ورد هذه الأخبار في الباب ٥ من

أحكام الخلوّه من كتاب «المستدرک»، وفي الباب ٢٤ من أحكام الخلوّه من «الوسائل» حيث يشمل مثل ماء الجارى أيضاً .

بل قد ورد نهى خاص عن البول في الماء الجارى أيضاً، مثل خبر مسمع عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إنّه نهى أن يبول الرجل في الماء الجارى إلا من ضروره، وقال: إنّ للماء أهلاً» (١).

وإثبات الكراهيه فيه أخفّ من الراكد، كما يناسبه الاعتبار، من جهة جريان الماء وعدم ركوده، وأنّه ربما لا يعدّ مضراً بأهله كما هو الحال في الراكد.

وأما الحمل على عدم الكراهه مطلقاً، أو نفى البأس من جهة استعمال ماءه، فبعيدٌ جدّاً، هذا كلّه في البول .

وعن «النهايه» للعلاّمه: أنّ الكراهه بالليل أشدّ، لما قيل من أنّ الماء في الليل للجنّ، فلا يُبال ولا يغتسل فيه حذراً من أن يصاب بأفّه، انتهى.

وهذا ممّا لا بأس به، مع ملاحظه التسامح في أدلّه السنن وإن كان في الاغتسال مشكل .

وأما الحكم الغائط، فقد ألحقه بعضهم بالبول، بل التعليل فيه أشدّ وأولى، فلا يبعد التسليم بذلك _ وإن لم يرد فيه بخصوصه نصّ _ من باب التسامح في أدلّه السنن، ويساعده الاعتبار بالتعليل الوارد في الأخبار .

وأما استثناء المحقّق في «جامع المقاصد» للماء المعدّ للخلاء لأخذ النجاسات، ممّا لا وجه له، لعموم الأدلّه، وعدم ما يوجب ويصلح التخصيص به .

والأكل والشرب (١)

(١) فهل الكراهه مختصه بحال التخلّي أو هي ثابتة مطلقاً، أى ما دام كونه فى بيت الخلاء؟ ظاهر عدّه من الأصحاب فى كتبهم كـ «المهذب» و«المنتهى» و«نهاية الاحكام» و«المصباح» ومختصره هو الأوّل، خلافاً لآخرين حيث أطلقوا فإنّه استفيد من ظهور إطلاق كلامهم _ كما عن «الجواهر» _ أنّه الأوّل، وتبعه الفقهاء المعاصرين، ولكلّ منهما قول.

والدليل على ثبوت الكراهه لا يتمّ إلّا على القول بالتسامح فى الأدلّه، منضمّاً إلى شهره الأصحاب على كراهته، إذ ليس لنا دليل يدلّ على الكراهه إلّا خبرين رواهما الصدوق عن أبى جعفر الباقر والحسين بن علىّ عليهما السلام، وهما: عن الباقر عليه السلام قال: «دخل أبو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمه خبز فى القدر، فأخذها وغسلها ودفعها إلى مملوك معه، فقال: تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج عليه السلام قال للمملوك: أين اللقمه؟

قال: أكلتها يابن رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: إنّها ما استقرت فى جوف أحد إلّا وجبت له الجنّه. فاذهب فأنت حرٌّ، فإنّى أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنّه» (١).

ومثله فى الدلالة الخبر المروى فى «عيون أخبار الرضا عليه السلام» بأسانيد إلى الرضا عليه السلام عن آبائه عن الحسين بن علىّ (٢).

ولكن دلالتها على الكراهه لكلّ مأكول ومشروب مخدوشه، من جهات عديده: أوّلاً: اختصاصه بخصوص الخبز وتعميمه إلى غيره مشكل.

وثانياً: أصعب منه تعميمه لكلّ مشروب أيضاً.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٩، أحكام التخلّي، الحديث ١.

٢- المصدر نفسه.

وثالثاً: من إمكان أن يكون وجه التأخير من الأكل، أنه عليه السلام أراد أن يخرج من الخلاء حتى يطهره ويأكله، لا كون التأخير من حيث الكراهه في الأكل في هذه الحالة.

أو يمكن أن يقال: إن التأخير كان من جهة أن الإمام عليه السلام لم يرد أكله في هذه الحالة، لا للكراهه واقعاً: وغير ذلك من الإشكالات الواردة عليه، وإن كان الأقوى كراهته مع الوصف، مع مساعده الاعتبار، وقيام الشهره عليه.

وهذا المقدار يكفي في إثباتها كما لا يخفى .

(١) والظاهر كون الكراهه ما دام في الخلاء، فيما احتمله شيخ الطائفة، لا حال التخلّي، كما عليه الأكثر، ويستظهر ذلك من وجود كلمه (في) بدل (على) في مرسله «الفيقيه» عن الكاظم عليه السلام قال: «السواك في الخلاء يورث البخر» (١).

حيث يدلّ ظهوره في ظرفيه بيت الخلاء، بخلاف نقل الآخر من وجود كلمه (على) بدل (في)، حيث يكون ظهوره في حال التخلّي أقوى .

وكيف كان فإنّ كراهته مستظهره، خصوصاً في حال التخلّي، للشهره المتحقّقه، كما لا يخفى .

(٢) ففي «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه، سوى ما في «المقنعه» و«المهذب» و«النهايه» بقولهم لا يجوز.

وقد عرف إمكان كون المقصود هو الكراهه، لعدم ما يصلح لإثبات الحرمه، مع أنّ الأصحاب صرّحوا بالكراهه، ويدلّ على ذلك ما رواه يونس عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يستنجى الرجل بيمينه» (٢) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أحكام الخلو، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، في أحكام الخلو، الحديث ١ .

وفيه خاتم عليه اسم الله سبحانه (١)

وما رواه السكوني عنه عليه السلام قال : «الاستنجاء باليمين من الجفاء» (١).

ومرسله الصدوق (٢) مثله ، وخبر آخر للسكوني (٣) مثله .

نعم ، يختص هذه الكراهه ، بما إذا لم يكن في اليسار عله ، وإلا لا كراهه فيه ، لدلاله مرسله الصدوق (٤) ، وقد روى «أنه لا بأس إذا كانت اليسار معتله» ، بل قد يستفاد من مرسله الصدوق كراهه مس الذكر باليمين ، مثل ما رواه الصدوق عن أبي جعفر عليه السلام : «إذا بال الرجل فلا يمسه ذكره بيمينه» (٥) .

فلا يبعد استظهار كراهه الاستبراء والاستنجاء باليمين ، كما هو ظاهر النص والفتوى في «الجواهر» .

ولكن أقول : إن كان الفتوى يدل عليه فهو ، وإلا فإن استفاده ذلك من مثل هذا الخبر مشكل جداً ، إلا أن يكون مستفاداً من حيث الملازمه بين الاستبراء والمس ، فهو وجيه .

(١) وكراهه ذلك ولو للاستنجاء كان مورد عمل الأصحاب ، والمشهور في الأخبار المستفيضه الداله على ذلك ، وأما إثبات الحرمة بالأخبار الناهيه مشكل ، لإعراض الأصحاب عنها ، إلا أن يستلزم هتكاً لاسم الجلاله ، فحينئذ لا إشكال في حرمة ، بل ربّما يستلزم في بعض صوره الكفر ، ولا يبعد إلحاق أسماء الأنبياء

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- المصدر نفسه .

والأئمة عليهم السلام ، بل فاطمه الزهراء عليها السلام باسم الجلاله ، مضافاً إلى مناسبته مع وجوب التعظيم ، حيث أنّ حكم مسّ أسمائهم بلا طهاره يكون حكم اسم

الجلاله ، بل عليه الفتوى ، من أنّه يمكن إثباته بواسطة التسامح في أدلّه السنن ، مع ثبوت الإلحاق عن الأصحاب ، كما عن «الذكري» و«الدروس» و«البيان» و«روض الجنان» و«المقنعه» و«المبسوط» و«المهذب» وغيرهم .

كما أنّ أسماء الله تعالى بأقسامها من المشرّعه والمختصّه ملحقه باسم الجلاله ، كلّ ذلك لمناسبه التعظيم ، ويمكن الاستشعار عن بعض الأخبار ، وحمل أخبار المعارضه الدالّه على الجواز على التقيّه ، كما كان في بعضها قرينه الحمل لكون راويه عامياً ، مثل خبر وهب بن وهب عن الصادق عليه السلام : «قال : كان نقش خاتم أمير المؤمنين عليه السلام : المُلك لله ، وكان في يده اليسرى يستنجى بها» (١) .

وغير ذلك من الأخبار الدالّه على الجواز جميعها ملحقه بخبر وهب ، ولكن الأخبار الدالّه على الكراهه كثيره مثل أخبار الباب ١٧ من أحكام الخلوه من «الوسائل» فنذكر بعضها تيمناً .

مثل خبر حسين بن خالد الصيرفي قال : «قلت لأبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام : الرجل يستنجى وخاتمه في اصبعه ونقشه لا إله إلا الله ؟

فقال : أكره ذلك له ، فقلت : جعلت فداك ، أوليس كان رسول الله صلى الله عليه وآله وكلّ واحد من آبائك يفعل ذلك ، وخاتمه في إصبعه ؟

قال : بلى ، ولكن أولئك كانوا يتختّمون في اليد اليمنى ، فاتّقوا الله وانظروا لأنفسكم» (٢) الحديث .

وخبر علي بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال : «سألته عن الرجل

١- وسائل الشيعة: الباب ١٧ ، أحكام الخلوه ، الحديث ٨ .

٢- المصدر نفسه .

يُجامع ويدخل الكنيّف وعليه الخاتم فيه ذكر الله، أو شيء من القرآن يصلح ذلك؟ قال: لا» (١).

بل قد يستفاد من بعض الأخبار كراهه أصل الدخول في الخلاء، نظير ما عرفت، حيث كان فيه: «ويدخل الكنيّف».

وهكذا خبر أبي أيوب قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى؟ قال: لا ولا تجامع فيه» (٢).

حيث يفهم منه كراهه الدخول في الخلاء، كما يستفاد منه كون كل اسم من أسماء الله هكذا، لإطلاق اللفظ في الاسم على جميع الأسماء، فالمسألة واضحة بحمد الله.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار – كما أفتى به في «المبسوط» و«المهذب» و«التحرير» و«القواعد» و«الذكري» كراهه الاستنجاء باليسار التي فيها خاتم فضّه من حجر زمزم، ولما يدلّ عليه خبر علي بن الحسين بن عبد ربه قال: «قلت له: ما تقول في الفصّ يتخذ من أحجار زمزم؟ قال: لا بأس به، ولكن إذا أراد الاستنجاء نزع» (٣).

وفي الكافي لفظ (زمرد) بدل (زمزم).

ويمكن أن يكون المراد من حجر زمزم المرمي خارج عن المسجد كالقمامه، حتى لا يستلزم الإشكال بعدم جواز إخراجه عنه.

وكيف كان، يستظهر من جميع ذلك أنّ الكراهه في هذه الموارد إنّما هي لمراعاة التعظيم والحرمة، كما لا يخفى.

١- المصدر نفسه.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أحكام الخلوه، الحديث ١ والباب ٣٦ منها، الحديث ١.

٣- المصدر نفسه.

والكلام إلا بذكر الله، وآيه الكرسي، أو حاجه يضّر فوتها(١)

(١) وهي مشتمله على أحكام أربعة :

الأوّل : كراهه الكلام حال التخلّي، سواء كان للبول أو الغائط، والدليل عليه _ مضافاً إلى فتوى الأصحاب _ الأخبار، مثل خبر صفوان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه قال : «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يجيب الرجل آخر، وهو على غائط أو يكلمه حتّى يفرغ»(١).

وخبر أبي بصير قال : «قال لى أبو عبدالله عليه السلام : لا تتكلم على الخلاء، فإنّه من تكلم على الخلاء لم تقض له حاجه»(٢).

وخبر عمر بن يزيد قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التسبيح فى المخرج، وقراءه القرآن؟ قال : لم يرخص فى الكنيف أكثر من آيه الكرسي ويحمد الله وآيه»(٣).

وأما الثانى : وهو عدم كراهه التكلم بذكر الله، لما أفتى به الأصحاب، تبعاً لما ورد فى الروايات من حُسن ذكر الله على كلّ حال، مثل ما رواه أبو حمزه عن أبي جعفر عليه السلام : «قال : مكتوب فى التوراه التى لم تُعَيّر، أنّ موسى سأل ربّه، فقال : إلهى أنّه يأتى علىّ مجالس أعزّك وأجلّك أن أذكرك فيها؟ فقال : يا موسى إنّ ذكركى حسن على كلّ حال»(٤).

وما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال : «لا بأس بذكر الله وأنت تبول، فإنّ ذكر الله حسن على كلّ حال، فلا تسأم من ذكر الله»(٥).

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ و ٧ من أحكام الخلو، الحديث ١ و ٢ _ ٧ و ١ و ٢ و ٣.

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- المصدر نفسه .

وما رواه العمركى عن على بن جعفر، عن أخيه عن أبيه عليهما السلام قال : «إنَّ الله

أوحى إلى موسى : يا موسى لا تفرح بكثرة المال، ولا تدع ذكرى على كلِّ حال، فإنَّ كثرة المال تُنسى الذنوب ، وإنَّ ترك ذكرى يُقسى القلوب»(١).

وغير ذلك من أخبار هذا الباب(٢)، مثل خبر السكونى وداود بن سليمان الفراء وسليمان بن خالد .

بل ربّما يمكن أن يقال : بأنّه يستفاد من هذه الأخبار استحباب الذكر حتّى حال التخلّى، فضلاً عن كراهته، للنهي عن اساءته، وان عنوان الحُسن في كلِّ حال يشملهُ أيضاً .

والثالث : وهو عدم كراهه قراءه آيه الكرسي، لما عرفت التصريح بذلك في خبر عمر بن زيد، بقوله : «لم يرخص في الكنيف في أكثر من آيه الكرسي ويحمد الله وآيه».

بل في خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام قال : «سألته : أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوّط القرآن ؟ قال : يقرؤون ما شاءوا»(٣) .

يدلّ على عدم الكراهه في قراءه القرآن حيث ما شاء .

إلا أنّ في «الجواهر»: لم أعر على مفتّ به، بل صرّح بعضهم بكراهه ما عداها، فيحمل الخبر على إرادته الجواز ولو مع الكراهه ، ولكنّ الإنصاف تماميّه دلالتّه على عدم الكراهه، لو لم يحكم بخلافه بواسطه إعراض الأصحاب عنه .

وعن بعض الحكم بجواز الذكر أو قراءه آيه الكرسي خفاء في نفسه، كما صرّح بذلك صاحب «الوسيله» في آيه الكرسي، وعلل ذلك بقوله: لأنّه يفوت

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧، أحكام الخلوه ، الحديث ٨ و ٩ الباب ٣ منها ، الحديث ٢ .

شرف فضلها لو لم يقرأ فيما بينه وبين نفسه .

ولكن ورد في مرسله على بن اسباط أو رجل عنه، عمّن رواه عن أبي

عبدالله عليه السلام : «أنه كان (يعمله) إذا دخل الكنيف يقنّع رأسه ويقول سرّاً في نفسه : بسم الله وبالله» (١) الحديث .

وإن سلّم ذلك بواسطة هذا الحديث وخبر مسعده بن صدقه (٢) لا يبعد القول بذلك في قراءة القرآن أيضاً، لأنها من الذكر ، بل هي أعظم أجراً وشرفاً منه، فحسبته لا- يخلو عن وجهه ، لكن لا يقتضى ذلك إلا استحباب كونه سرّاً لا الجهر بهما، لعدم دليل يساعد عليه، كما لا يخفى .

والرابع : هو التكلّم بحاجه يضرّ فوتها، حيث يجوز بلا- كراهه، لانتفاء الحرج ، نعم فيما إذا لم يمكن رفع الحاجه ببعض الأفعال كالإشارة والتصفيق ، ولعلّ وجه عدم تقييد المصنّف بذلك، هو استفادته من سياق الكلام، لأنّ من يقدر على إتيان تلك الأمور فليس ممّن يخاف فوتها ، هذا تمام ما أورده المصنّف من المندوبات والمكروهات في التخلّي .

ولكن في الواقع ربّما يكون أكثر من ذلك، حيث يمكن إلحاق بعضها إلى إحداهما ، ودون البعض، فلا بأس بالإشارة إليها ، ولو إجمالاً .

فقول ومن الله الاستعانه:

منها : لا بدّ من استثناء الحمد بعد العطس عن حكم الكراهه ، لما ورد في خبر مسعده بن صدقه عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال : «كان أبي يقول : إذا عطس أحدكم وهو على خلاء، فليحمد الله في نفسه» (٣) .

١- وسائل الشيعة: الباب ٧، أحكام الخلو، الحديث ٩.

٢- المصدر نفسه.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٧، أحكام الخلو، الحديث ٩.

ولعل وجه عدم ذكره، دخوله تحت عموم الذكر الواقع في المستثنى .

وفي «الجواهر»: منه يعرف انسحاب استحباب التسميت، كما صرح به بعضهم، ولكنه مشكل من حيث نفسه _ أي لا استفاد استحبابه من ذلك الحديث _

لأن المراد من التسميت هو مخاطبه العاطس بقوله: يرحمك الله، وهو ليس بذكر .

نعم ، استحباب التحميد بسماع العطس إذا كان في الخلاء لا يبعد، من جهه كونه ذكراً في نفسه، ولعل الاعتبار يساعد على عدم استحباب التسميت لمن كان في الخلاء، ويسمع العطس، كما لا يخفى .

ومنها : استثناء حكاية الأذان أيضاً، كما هو المشهور، للأمر به في عدّه من الروايات، واستفاده استحبابها من العمومات الدالّه على استحباب ذكره، وعدم دخوله في الكلام المنهى عنه، لعدم التبادر منه ذلك ، ولعل وجه تركه هو كونه من الذكر ولو من باب التغليب، حتّى يصح إيراد فقرات الحيّعات، لأنها ليست بذكر، إلا أن يبدّلها بالحولقه، وكيف كان لا كراهه في حكايتها .

ومنها : تطميح الرجل ببوله من سطح أو مكان مرتفع، لنهى النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك، كما ورد في الحديث عن السكوني عن الصادق عليه السلام قال : «نهى النبي صلى الله عليه وآله أن يطمح الرجل ببوله من السطح، ومن الشيء المرتفع في الهواء» (١) .

ومرسله ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : «سألته عن الرجل يطلى فيبول وهو قائم ؟ قال : لا بأس به» (٢) .

حيث أنه يفهم من السؤال أنّ في ارتكاز السائل وجود البأس في ذلك في حاله الاعتياديّه، ولذلك سئل حكم حال الإطلاء.

ومرسله الصدوق قال : «قال: البول قائماً من غير علّه من الجفاء» (٣) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣، أحكام الخلوّه ، الحديث ١ .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

ولا يبعد أن يكون ذلك من جهه صدق كراهه الاطماح، أو كان بنفسه مكروهاً مستقلاً، ولو لم يصدق التطميح .

ومرسله أخرى مشابهه لها(١) كحديث السكوني، وحديث مسمع عن

الصادق عليه السلام قال : «قال أمير المؤمنين عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله ؛ يكره للرجل _ أو ينهى الرجل أن يطمح ببوله من السطح في الهواء»(٢) .

ومثله في الخصال في حديث الأربعمائه(٣) .

وعليه فتوى الأصحاب، لاسيما المتأخرين، كما هو في «العروه» وعند من علق عليها .

ومنها: كراهه البول قائماً، والتخلى على القبر، أو بين القبور، لما ورد في الحديث من النهي عن ذلك، كما عرفت في مرسله الصدوق عن البول قائماً، ولما ورد في حديث محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : «من تخلى على قبر، أو بال قائماً، أو بال في ماء قائماً، أو شىء في حذاء أحد، أو شرب قائماً، أو خلا في بيت وحده، وبات على غمر، فأصابه شىء من الشيطان، لم يدعه إلا أن يشاء الله، وأسرع ما يكون الشيطان إلى الإنسان وهو على بعض هذه الحالات»(٤) الحديث .

وحديث إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن موسى، قال : «ثلاث يتخوف منها : الجنون، والتغوط بين القبور، والمشى في خفّ واحد، والرجل ينام وحده»(٥) .

ولذلك أفتى بعض الأصحاب، وهو يكفي في إثبات الكراهه.

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٦، أحكام الخلو، الحديث ٦.

٥- المصدر نفسه .

هذا، لو لم يلزم هتك قبور المؤمنين وإلا كان حراماً قطعاً .

ومنها : طول الجلوس على الخلاء، لما روى من خوف وقوع الباسور أو الناسور فيه، كما ورد في حديث محمد بن مسلم قال : «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : قال لقمان لابنه : طول الجلوس على الخلاء يورث الباسور ، قال : فكتب هذا على باب الحش» (١) .

وكذلك في مرسلته الأخرى (٢)، ومرسله الصدوق، وكذلك خبر إسماعيل بن أبي زياد (٣) وحديث الطبرسي في «المجمع» في حكم لقمان: «قيل: إن مولاة دخل المخرج فناداه لقمان : طول الجلوس على الحاجه يضجع منه الكبد، ويورث منه الباسور، ويصعد الحرارة إلى الرأس، فاجلس هوناً وقم هوناً ، قال : فكتب حكمته على باب الحش» (٤) .

وعليه فتوى الأصحاب .

ومنها : استصحاب الدرهم الأبيض بغير الصرّه، أى إذا كان فى يده لا فى الكيس، وإلا لا يكون مكروهاً، إذ غالباً ما لا يخلو ثياب الناس من الدراهم.

والذى يدلّ عليه خبر غياث عن جعفر عن أبيه عليهما السلام : «أنه كره أن يدخل الخلاء ومعه درهم أبيض إلا أن يكون مصوراً» (٥) .

وبعضهم قيده بما إذا كان عليه اسم الله، ولعله كان من معروفية حرمة ذلك فى الدراهم السابقه، بكونها منقوشه بمثل ذلك، ولا يبعد أن يكون كذلك إلا أن الروايه مطلقه .

١- المصدر نفسه .

٢- المصدر نفسه .

٣- المصدر نفسه .

٤- المصدر نفسه .

٥- المصدر نفسه .

ومنها: البول في الحَمَام، حيث قد ذكر في «العروه» نقلاً عن صاحب «المستدرک» في «جامع الأخبار» قول النبي صلى الله عليه و آله: «عشرون خصله تورث الفقر... إلى أن قال: والبول في الحَمَام» (١) فهو يكفي في إثبات الكراهة مع انضمام التسامح في أدلّه السنن .

ومنها: كراهة الاستنجاء بالعظم والروث، وهي وإن كانت متعلّقة بباب

الاستنجاء، إلا أنّها يناسب مع حكم التخلّي .

وكيف كان فقد ورد في الحديث عن «دعائم الإسلام» مرسلًا قولهم: «ونها: عن الاستنجاء بالعظام والبر» (٢) الحديث .

وعن «عوالي اللئالي» عن فخر المحققين عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: «لا تستنجوا بالعظم والروث، فإنّها زاد إخوانكم الجنّ» (٣).

وغير ذلك من الأخبار .

هذا تمام الكلام في المكروهات والمندوبات في التخلّي .

قد فرغت من تسويده يوم السبت السادس والعشرون من شهر جمادى الثانية، سنة تسع وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وكان التحرير بيد أقلّ العباد السيّد محمّد علي العلوي، ابن حجّته الإسلام السيّد السجّاد العلوي طاب ثراه .

١- مستدرک الوسائل: الباب ٢٩ نوادر باب الخلاء، ح ٧.

٢- مستدرک الوسائل: الباب ٢٦ أحكام التخلّي.

٣- مستدرک الوسائل: الباب ٢٦ أحكام التخلّي.

قال المحقق قدس سره في «الشرائع»: الثالث في كيفيه الوضوء، وفروضه خمس: :

الأول: التيه وهي إرادته تفعل بالقلب. (١)

(١) واعلم أنه قد اختلف الفقهاء في بيان مقدار الفروض، حيث أنّ المتأخرين كالسيد في «العروه» ومن تبعه جعل فروضه أربعة، وهي عبارته عن الغسلتين والمسحتين، كما هو المنصوص في القرآن في آية الوضوء، وهي قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١).

في فروض الوضوء / التيه

وأدرج السيد التيه في الشروط، وبحث عنها في باب الشروط، خلافاً للمحقق، ووفقاً لصاحب «الجواهر» والشيخ الأ-عظم، والمحقق الهمداني حيث جعلوها خمسة لأنها المنصوص في القرآن _ كما في «الجواهر» _ لاستفادته حكم وجوب التيه من قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (٢) أو عموماً كما عن الشيخ وكان لها وجود مستقل بالوجوب خلافاً للآخرين، حيث تكون قيوداً مأخوذة في الأفعال مثل الترتيب والمواياه والمباشره .

أمّا المحقق في «النافع» جعلها سبعة، بإضافته الترتيب والمواياه، كما أنّ الشهيد في «الذكري» جعلها ثمانية بإضافته المباشره للتيه فيها، واستدلوا لمدعاهم بأنها منصوصه في القرآن .

١- سورة المائدة: آيه ٦ .

٢- سورة البينه: آيه ٥ .

ولكنّ الإنصاف كونها خمسه، كما عليه المشهور، لكون وجوب كلّ جزء يعدّ

أمراً مستقلاً، ولا ينافى عدم كون التيه جزءاً للوضوء، بل تعتبر شرطاً لتحقق الوضوء لكن بوجود مستقلّ، نظير التيه في الصلاه _ لو لم نقل بكونها جزءاً _ لأنها ركن بحيث يوجب البطلان حتّى لو تركت مع الغفله، وكيف كان لا بدّ من البحث عن حقيقه التيه من خلال عدّه أمور:

الأوّل: في معنى التيه.

فقد قيل في تفسيرها تارة: بأنها هي الإراده كما قاله المصنّف، بل في «الجواهر» وفي «طهاره» الشيخ: أنها في اللغه والعرف والشرع، وقد تُفسّر بالقصد والعزم، ففي «الجواهر»: أنّ القصد والإراده بمعنى واحد، بل العزم هو عباره عن الإراده المتقدمه على الفعل، سواء كان قبلها متردداً أم لا، خلافاً «للذكري» في أنّ الإراده المتقدمه غير المقارنه هي العزم، بخلاف التيه حيث تكون مقارنه. وعن فخر المحقّقين بأنّ العزم هو العمل بعد التردّد، بخلاف التيه، حيث أنّها إراده من دون تردّد.

والحقّ أن يُقال: إنّ الإطلاقات العرفيه قد يوجب استعمال كلّ واحد مقام الآخر للمسامحه في تلك المراتب، ولكن مع الدقّه والالتفات، ربما يتفاوت، لأنّ العزم إنّما يطلق على من جزم على احداث الفعل وصمّم على إيجاده ولو لم يكن فعلاً مقارناً به، كما تشهد ذلك في الآيات القرآنيه في قوله تعالى: «إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ» (١) لمدح الصابر على المصيبه، أو في مقام توبيخ آدم في قوله تعالى: «وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» (٢) حيث كان المراد هو التصميم الجدى للفعل من دون ترديد، فإطلاقه على من صمم بعد طول تردّد ليس ببعيد، كما ادّعاه فخر

١- سورة لقمان: آيه ١٧.

٢- سورة طه: آيه ١١٥.

المحققين وتقربه الآيه الشريفه قوله: «فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ» (١).

كما أنّ التيه تطلق على مورد كان العمل مقصوداً فنواه، أى قصد الفعل وسبق منه القصد حتى صار فعلاً اختبائياً ومقصوداً، فاتّصاف الفعل بذلك لا يكون إلا إذا كان القصد محققاً قبل الفعل، ولعلّه لذلك شرطوا المقارنه فى تيه العباده، فليس ذلك لخصوصيه فى العباده، بل لعلّه كان من جهه تحصيل هذا العنوان بكون عمله مقصوداً واختيارياً.

نعم، لا- يعتبر استدامته، لكفايه قصد المجموع فى أول العمل لإستمراره إلى آخره ولو غفل عن تفصيله، ولكنّه لاحظّه إجمالاً وارتكازاً كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى .

لكنّه بعيد جداً، فاستعمال لفظ الإبراده للتيه ليس إلا- لإفهام كون العمل باختياره، وأنّه لم يكن غافلاً ولا ناسياً، وأمثال ذلك، فالمسأله واضحه بحمد الله .

الثانى : فى بيان الدليل على وجوب قصد القربه، وامثال أمر المولى، فى التبعديّات، ومنها الوضوء الذى نبحت عنه الآن، فلا بأس بالإشاره إلى ما استدللّ به من الأدلّه الأربعة، وهى عدّه أمور: منها من الكتاب: قد تمسّكوا - كما فى «الجواهر» وغيره - بقوله تعالى: «وَمَا أَمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» (٢).

حيث معناه أنّ ليس الأمر إلا- ما كان عبادياً خالصاً لله تبارك وتعالى، بأن عليه أن يقصد فى إتيان الأمور به، امتثال الأمر لله تعالى، وهذا لا يعنى إلا وجوب قصد الأمر والقربه، وهذا هو المطلوب .

لكنّه مخدوش من جهات ثلاث وهى:

١- سورة آل عمران : آيه ١٥٩ .

٢- سورة البينه: آيه ٥.

الأولى: من جهة نفسها، لأنه لو كان المقصود هو ما ذكر، لابد أن تكون اللام في قوله: «لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» بمعنى الباء، فيكون معناه أن الأمر لم يتحقق ولم يحصل إلا

بالعبادة، فلازمه انحصار المأمور به الشرعى فى خصوص التعبديات دون غيرها، وهذا، فضلاً عن أن دعواه واضح البطلان لكثرة الواجبات التوضيحية _ كوجوب النفقة للزوجه والأولاد، وأداء الديون، وحقوق الناس، وتجهيز الميت ودفنه، وأمثال ذلك _ أنه مستلزم للاستهجان لكون غيرها أكثر منها، هذا أولاً .

وثانياً: أن ما ذكر من المعنى متوقف على كون المراد من (الدين) هو الطاعة، يعنى بأن يجعل الطاعة خالصاً من جهة قصد القربة وامتنال أمر الله، مع أنه خلاف الظاهر من كلمه (الدين)، لأنه بقريته وحده السياق، مع ما هو المذكور فى ذيله بقوله: «وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» يفهم كون المقصود هو ما يتدين به، لا الطاعة أو الجزاء أو القصد، كما فى «مصباح الهدى» .

فعلى ذلك يثبت أن اللام إمّا أن تكون للغايه كما هو الحال فى قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (١)، أى غايه الخلقه والأمر هى العباده، وهى الاعتراف بالوحدانيه لله، بأن يعبد الله وحده لا الأوثان والطاغوت.

أو تكون اللام مكان أن، هو الحال فى مشابهاها من الآيات، كقوله تعالى: «يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ» (٢)، وقوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ» (٣)، وقوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ» (٤) .

ويؤيده قراءه عبدالله بن مسعود «وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» .

١- سورة الذاريات: آيه ٥٦.

٢- سورة الصف: آيه ٨ .

٣- سورة الأحزاب: آيه ٣٣.

٤- سورة النساء: آيه ٢٦.

كما احتمال ذلك في «مجمع البيان» أيضاً، فيكون مفاده حينئذٍ كسابقه، لأنه تكون حينئذٍ بمعنى النتيجة، أى كإلغائه في كون المقصود هو العبادة فيما نحن فيه، وهو التوحيد لا كون العمل تعبدياً .

الثانية: من جهة دلالة صدرها، لأنه مع ملاحظه بالآيات الواقعة في صدر

السورة، بقوله: «وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ»، حيث أفاد المفسرون في تفسيرها أنها تعنى تفرقهم باختيار غير الله للعبادة، من عبادة الأوثان، أو اتخاذ عُزير وعيسى أبناءً لله _ والعبادة بالله _ والعبادة لهما ولغيرهما من المخلوقين ، ثم تلتها هذه الآية، وهذه قرينه على كون المقصود هو التوحيد لا العبادة التي كانت مورداً للكلام .

الثالثة: من جهة دلالة ذيلها، فمن جهة عطف إقامه الصلاة وإيتاء الزكاة عليه، يفهم أنه من جهة تفرع هذه العبادة البدنيه والعبادة الماليه، اللتين كانتا قرينتين في أكثر آيات القرآن على عبادة الله وتوحيده، فيكون المقصود من مجموع الآيات بيان أصول الدين في عبادة الله فقط ولزوم توحيده والابتعاد عن الشرك به، وبيان فروع الدين الذي هو إقامه الصلاة وأداء الزكاة.

كما قد يؤيد ذلك ذيل الآية: «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» فهي حينئذٍ جامعاً لأصول الدين وفروعه بعمدتها .

فالاستدلال بهذه الآية على المسألة كما في «الجواهر» لا يخلو عن وهن، كما لا يخفى .

ومنها: قوله تعالى: «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ» (١)، بدعوى أن الإطاعة لا تتحقق إلا بقصد الأمر والامتثال، وهما لا يتحققان إلا بأن تكونا عباديتان إلا ما خرج بالدليل، بأنه يكفي الامتثال بدون قصد القربة، فيصير ذلك أصلاً في كل الواجبات .

هذا، لكنّه مخدوش أولاً: أتنا لا نسلّم كون قصد الأمر والامتثال داخلان في مفهوم الإطاعة عرفاً، كما يشهد لذلك أنّه لو امتثل الأمر غافلاً عن الأمر حين الإتيان عدّ امتثالاً عرفاً.

وثانياً: إنّ ترك المعصية والاجتناب عنها أيضاً إطاعه، مع عدم لزوم ذلك القصد في تركها قطعاً، وهذا ما لم يلتزم به أحد، مع أنّه لو كان دخيلاً في أصل الإطاعة، لكان ينبغي أن يذكر.

وثالثاً: إنّ الأمر في آية الإطاعة إرشادي لا مولوي، بل لا يمكن أن يكون مولويّاً، لعدم إمكان الإتيان عمّن انبعث من أمر آخر أو انزجر عن نهى آخر، إذ المنبعث لا ينبعث ثانياً، لأنّه تحصيل للحاصل، إلّا أن يكون تأكيداً وإرشاداً لسابقه، وهذا هو المطلوب.

ورابعاً: إنّ انضمام إطاعة الرسول إلى إطاعة الله مؤيّد لخلاف ما ادّعوه، لأنّه لو كان قصد الأمر دخيلاً في مفهوم الإطاعة، فلازمه عدم صدق إطاعة الرسول، إلّا أن يقصد أمره أيضاً في العبادات، مع أنّه غير لازم قطعاً.

لا- يقال: بأنّ إطاعة الرسول هو إطاعة الله، لدلاله قوله تعالى: «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (١)، فإذا قصد امتثال أمر الله، فقد كان قد امتثل أمر الرسول، فيتحقّق إطاعته أيضاً.

لأننا نقول: قد تتحدّ إطاعة الرسول مع إطاعة الله، فيما إذا لم يوجد أمر مستقل في حقّ النبي صلى الله عليه وآله، بل يعدّ كلّ أمر له أمراً لله تبارك وتعالى، فلا- إشكال حينئذٍ أنّه إذا قصد امتثال أمر الله، فقد أضافه على طاعه الله إطاعة الرسول أيضاً، ولكن قد يتوجّه لنفسه صلى الله عليه وآله أمر بالخصوص، فحينئذٍ هل الإطاعة لأوامره لا بدّ أن يكون مع قصد أمره _ مع أنّه ليس كذلك _ أم لا؟ مع إمكان المنع في الوجه الأول أيضاً

لأنه إذا قلنا بدخاله قصد خصوص أمره في صدق إطااعته، فلا يتحقق هذا المفهوم في كل مورد للانتساب إليه، إلا مع قصده بخصوصه، ولو كان أمره في طول أمر آخر، كما لا يخفى .

وربما قيل: _ كما في «التنقيح» _ بأن دلالة الآية على المدعى، موقوفه على دلالتها على وجوب قصد امتثال الأمر بوجوب غيرى من الجزئيه أو الشرطيه، حتى تقيد بذلك إطلاقات الأدله، على الواجبات، بأنها لا يصدق إلا مع قصد الأمر، وأما لو دلت الآية على وجوب قصد الأمر بوجوب نفسى، فلا يرتبط بالتعبديات، لأنه يصير واجباً نفسياً شرعاً مستقلاً كسائر الواجبات، فلا دلالة فيها على لزوم قصد التقرب في الواجبات، فبأى دليل يثبت المستدل كونه غيرياً لا نفسياً؟

ولكن الإنصاف عدم تماميه ذلك، لأنه لو سلمنا دلالة على أن الإطااعه للأوامر لا تتحقق إلا مع قصد الأمر المتعين، فيرجع معنى ذلك فى الحقيقه إلى أن قصد الأمر واجب فى العبادات أمراً بنحو الجزئيه أو الشرطيه، كما هى فى الأولى، فكيف يمكن أن يكون قصد الأمر حينئذٍ واجباً مستقلاً فى واجب؟ فهل هو إلا - أنه لا - يكون دخيلاً - فى صدق الإطااعه، ومعلوم أنه خلاف المفروض، والعجب من قائله كيف اشتبه الأمر عليه ذلك؟!

فالأولى فى الجواب هو ما ذكرنا، كما أشار القائل أيضاً إلى بعض ما قلناه، ففى ذلك غنى وكفايه .

ومنها: الأخبار الوارده التى استدلل بها على المدعى، مثل ما رواه الكلينى بإسناده إلى أبى حمزه، عن على بن الحسين عليهما السلام قال: «لا عمل إلا بتيه»(١).

وخبر على بن جعفر عن أخيه وعن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن آباءه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى حديث قال: «إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى،

فمن غزى ابتغاء ما عند الله فقد وقع أجره على الله عزوجل، ومن غزى يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلا ما نوى» (١)

وخبر أبي عثمان العبدى عن جعفر عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام قال :

«قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا قول إلا بعمل، ولا قول ولا عمل إلا بتيه، ولا قول وعمل وتيه إلا بإصابه السنه» (٢).

وغير ذلك من الأخبار المشابهة لها من حيث المضمون .

وجه الاستدلال: أنها تنفى التيه إلا- ما كانت صالحه منها، وهي ليست إلا ما كانت مقربه إلى الله، فلا تيه إلا ما قصد به التقرب إلى الله، فيصير الواجب بذلك عبادياً .

ويمكن أن يُجاب عنها: بأن المراد من التيه يمكن أن يكون أحد الوجوه المتصوره ؛ إمّا أن يراد ما هو ظاهرها من نفي العمل حقيقه بدونها، فهو غير صحيح قطعاً ؛ لوضوح بطلانه، لأن العمل صادق ولو لم ينو فيه شيئاً، وهو واضح، مع أنه لا يناسب مع الإصابه بالسنه.

أو يكون المراد نفي الصحه، يعنى لا يكون العمل صحيحاً إلا بها، فهذا هو المطلوب لمن ادعى هذا الأصل.

لكنه فاسد أيضاً ؛ لأنه يلزم أن يكون الواجب منحصرأ فى التعيدى وهو ما قد عرفت بطلانه، أو استلزامه تخصيصاً للأكثر، لأن التوضيحات هي أزيد منها قطعاً، فكيف يمكن الالتزام بخروجها ، أو يكون المراد بأن الفعل والعمل لا يصير اختيارياً للفاعل، إلا ما كان صادراً عن تيه.

لكنه فاسد أيضاً، لأنه أولاً: لا- يدل على المطلوب وهو قصد القربه كما هو المقصود ، وثانياً: ذكر ذلك يعد من توضيح الواضحات، البعيد عن شأن الإمام

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، مقدمات العبادات، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥، مقدمات العبادات، الحديث ٢.

المتصدى لبيان الأحكام لا- مثل ذلك ، وثالثاً : إنَّ قصد العنوان ربّما يكون معتبراً فى بعض الأفعال التى لا تتحقّق عنوانها إلا بقصد التعظيم والإهانة ، والعبادات الشرعيه فهى لاتحتاج إلى قصد العنوان زياده على قصد القربه ، أو يكون المراد من التيه الداعى والمحرّك، فإن كان حسناً فيصير ممدوحاً، وإن كان قبيحاً فيكون

مذموماً، فيصير المعنى أنّ حسن العمل وقبحه مترتب على الداعى والمحرّك، وما قصد من ذلك.

كما قد يؤيد ذلك ما ذكر فى حديث على بن جعفر: «من غزى ابتغاء وجه الله» فى مقابل «من غزى ويريد به عرض الدنيا أو العقال» لا يعطى له إلا ما قصده ، أو يكون المراد هو الجزاء، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره ، فيصير المعنى بأنّه لا يترتب الجزاء على الأعمال إلا- على التيات، نظير كلام الرسول صلى الله عليه و آله من أنّ الناس «مجزون بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر»، فتكون هذه الأخبار مبيّناً بأنّ الجزاء المترتب على العمل يكون بحسب تيه الفاعل، فتكون نظير قوله تعالى : «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»(١)، حيث ورد الخبر فى موردها، مثل خبر سفيان بن عنبسه عن الصادق عليه السلام فى حديث : «والتيه أفضل من العمل، ألا وأنّ التيه هى العمل، ثم تلا قوله تعالى : «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»يعنى على تيته»(٢) .

والذى يقرب إلى الذهن من المحتملات هو أحد الأخيرين، وإن كان كلّ واحد منهما قريب المخرج مع الآخر، فلا تكون الأخبار مرتبطة بباب وجوب قصد القربه فى الواجبات التعبديه أصلاً .

ومنها : ما تمسك به صاحب «التنقيح» وهو خير الصدوق قال : «قال

١- سورة الإسراء: آيه ٨٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥، مقدّمات العبادات، الحديث ٦.

الصادق عليه السلام : الصلاة ثلاثه أثلاث : ثلث طهور، وثلث ركوع، وثلث سجود»(١).

وجه الاستدلال: أنه لا- وجه لجعل الوضوء ثلثاً من الصلاة، إلا فيما هو أظهر آثارها وهو العباديه وقصد القربه فيها، كما أنه لا وجه لكونه من الصلاة - كما وقع في حديث السكوني ، عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن عليّ عليهم السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه و آله : خصلتان لا أحبّ أن يشاركني فيها أحد، وضوئي فإنه من صلاتي»(٢).

الحديث - إلا- من جهه كونها عباده، بل مقتضى هذه الأخبار ترتب جميع آثار الصلاة من الشرائط على الوضوء، إلا ما خرج بالدليل، - كالأستقبال والطمأنينه - حيث نعلم عدم شرطيتها فيه .

هذا، ولكن الإنصاف عدم تماميته الاستدلال على شرطيه قصد القربه فى الوضوء بدلاله هذه الأخبار، لأننا كنا بصدد إثبات وجوب قصد القربه فى كلّ واجب عبادى، منه الصلاة والوضوء ، فإذا ثبت مفروضيه قصد القربه فى الصلاة ثمّ عُيِدّ الوضوء منها، فإنّ إثبات لزوم قصد القربه فيه هو أول الكلام ، هذا أولاً .

وثانياً : عدم معلوميه كون المقصود من الطهور - الذى هو ثلث للصلاه خصوص الوضوء ، بل لعلّ المقصود هو الأعمّ منه، حتّى يشمل الطهاره من الحدث والخبث، فكأنّه أشار إلى شرطيه الطهاره للصلاه .

وثالثاً : إنه ليس فى صدد بيان أنّ الطهور لابدّ فيه من قصد القربه، بحيث لو ورد دليل خارجى على عدم لزوم قصد القربه فى الوضوء مثلاً- كان هذا معارضاً له، حتّى يلزم الجمع بينهما بالتقييد ، كما أنّ المقصود من عدم المشاركه فى الوضوء فى الخبر الثانى، يحتمل أن يكون المقصود هو المشاركه فى العمل، أى التسيب، لا أن يكون المقصود نفي المشاركه من جهه التيه، حتّى يفيد أنه لابدّ له

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

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧٤ الوضوء، الحديث ٣.

من قصد القربه فى العمل، فبدل على المطلوب.

مضافاً إلى ما عرفت من أن الصلاة بنفسها أيضاً مورد للكلام، كما لا يخفى .

ومنها: ما رواه فى «التنقيح» عن استاده المحقق النائنى قدس سره ، حيث استدلل بمضمون خبر فى الوضوء بقوله : «يأتى به بنيه صالحه يقصد بها ربّه».

ولكن لم نعر على مثل هذا الخبر فى باب الوضوء فلا يمكن البحث فى أطرافه .

ومنها: ما تمسك به المحقق الهمدانى فى «مصباحه» ، وهو صحيحه زواره

ومحمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال : «إنما الوضوء حدّ من حدود الله، ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه» (١) ، الحديث.

وإدعى بأنّه صريح فى أنّ المقصود به الإطاعة، وهى لا تتحقّق إلاّ مع القصد كما ستعرف .

ولا يخفى ما فيه، لأنّ الإطاعة والعصيان غير منحصران فى التبعديّات وإلاّ يلزم أن لا تكون التوصليات إطاعة ، بل وهكذا ترك المعصيه والاجتناب، حيث لا يحتاج إلى قصد القربه فى الترك، فيلزم أن لا يصدق عليه الإطاعة، ولا أظنّ أن يلتزم به، فكيف استظهر من هذا الحديث وجوب قصد القربه.

هذا تمام الكلام فى جهه الاخبار التى استدلل بها، وقد عرفت الإشكال فى جميعها .

ومن الوجوه المستدلّ بها، الاستظهار العقلاى من لفظ الأمر الصادر من الأمر، بدعوى أنّ المتبادر من الأمر هو إيجاب الشىء لأجل أمره، فحصول الاجزاء بمجرد تحقّقها فى الخارج لا بداعى الأمر، يعدّ خلاف ظهور الأمر.

هذا، وفيه أولاً: قد يمكن دعوى استحاله أخذ قصد الأمر فى موضوع خطاب الأمر، لأنّ قصد الأمر رتبته متأخّره عن وجود نفس الأمر، كما هو متأخّر عن الموضوع ، فكيف يمكن أن يؤخذ بما هو متأخّر عن الموضوع بمرتبين فى

الموضوع المتقدم، كما تقرّر بحثه تفصيلاً في الأصول، فما لا يمكن أخذه في دليل الخطاب لا يجوز إثباته بظهور دليل الخطاب. كما لا يجوز التمسك بإطلاق دليل الخطاب لإسقاط وجوبه، لأنّ وجوب الإطلاق فرع إمكان الإطلاق، فإذا لم يكن ممكناً _ كما عرفت _ فلا إطلاق له حينئذٍ، كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا إمكان ذلك _ أي أخذ قيد وجوب قصد الأمر في تحصيل

الامتثال _ فمع ذلك نقول: لا بدّ في إثباته من دليل دالّ على الوجوب، _ فهذا الدليل ليس إلا نفس دليل الخطاب _ أو بيانه في دليل مستقلّ آخر، وكلاهما مفقودان .

أمّا الأول لأنّ دليل الخطاب مشتمل على المادّه والهيئه ولا ثالث له، فأما المادّه لا تدلّ إلا على أصل المعنى وهو الوضوء _ مثلاً في فرض مسألتنا _ والهيئه لا تدلّ إلا على طلب هذا المعنى، فلم يبق لنا في مثل الأمر بالوضوء دالّ آخر حتّى يدلّ على لزوم إتيان العمل بداعي أمره .

وأمّا الثاني مفقودٌ لأنّه المفروض في المقام، وإلا لا مجال للبحث، كما لو التزمنا مثلاً وجود الإجماع والضروره على ذلك، فلا غرو حينئذٍ .

ومن الوجوه المستدلّ بها حكم العقل بذلك، بتقريب أن يقال: بأنّه يحكم بوجوب الإطاعه في الواجبات، وهي عباره عن إتيان الأمور به بداعي أمره وقصد امتثاله، ولو لم يكن ذلك معلوماً فغايتة الشك في صدق الإطاعه بدون قصد الأمر، فلازم الاشتغال اليقيني هو البراءه، وهي لا تحصل إلا بالإتيان بداعي قصد الأمر .

هذا، لكنّه مخدوش أولاً: بأنّه لو أريد بوجوب الإطاعه بأنّ الطاعه لا تحصل إلا مع قصد الأمر، فالكبرى ممنوعه، لما قد عرفت منّا سابقاً من صدق الإطاعه في الواجبات التوصلية، وترك المحرّمات، من دون لزوم قصد الأمر والنهي .

وإن أريد بأنّه وإن لم يكن دخيلاً في أصل صدق الإطاعه، إلا أنّه هنا كان لازماً

وواجباً، فالصغرى ممنوعه، لأنّه لم يقد دليل من الفعل على وجوبه هنا، لو لم نقل قيام دليل على خلافه، كما هو الحقّ، لأنّ العقل يحكم بوجوب تحصيل مطلوب المولى حسبما يدلّ عليه دليل الخطاب أو يثبتته من دليل آخر مستقلّ نظير دليل نتيجة التقييد الذى قاله المحقّق النائينى، فإذا فرضنا عدم دلالة دليل الخطاب وعدم وجود دليل آخر يدلّ عليه، فلا يحكم العقل حينئذٍ إلا بوجوب إتيان ما هو المأمور به بحسب ظاهر الدليل، فإذا تحقّق ذات الواجب فى الخارج فإنّه يؤدّى

إلى سقوط الوجوب قهراً، لحصول الإطاعة بالنسبه إلى ما يقتضيه ظاهر الدليل، فلم يبق لنا حينئذٍ دليل آخر حتى يحكم ببقاء الوجوب فيما نحن فيه، فلو كان غرض المولى باقياً بعد إيجاد أصل الواجب، لكان عليه البيان، سواء كان بنفس هذا الدليل _ لو قلنا بإمكانه _ أو بدليل آخر لو استحلناه .

وثانياً : لو سلّمنا كون العقل يحكم بذلك، وزال عنّا التردد، فلازمه حينئذٍ وجوب قصد الأمر فى كلّ واجب إلا ما خرج بالدليل.

وأما لو شككنا فى ذلك ولم نقطع بأحد الطرفين إثباتاً ونفيّاً، فلا نسلّم كون المورد من موارد وجوب الاحتياط أو استصحاب الوجوب لقصد الأمر، لأنّ غاية الأمر _ بعد التسليم لما سبق _ هو كون قصد الأمر من قبيل سائر الشرائط للواجب، فلا إشكال _ كما قد قرّر فى محلّه فى الشكّ فى وجوب شرط فى الواجب _ يكون المرجع هو البراءة لا الاشتغال أو الاستصحاب، لأنّ العقل يحكم بقبح العقاب بلا- بيان، لأنّ المولى إذا رأى بأنّ الغرض يبقى بعد إيجاد أصل الواجب دون قصد الأمر _ لمدخليته فى تحصيله _ ورأى بأنّ عقل العبد لا يحثّه على ذلك، وكان مقدوراً من البيان وكان قادراً على أن يبيّنه بنفس هذا الدليل أو من بدليل آخر، فمع ذلك لم يتبه عليه العبد، فلا- إشكال يعدّ فى كون العقاب حينئذٍ عقاباً بلا- بيان ، مضافاً إلى وجود البراءة الشرعيه، وهو دليل «رفع ما لا يعلمون».

فثبت من جميع ما ذكرنا، أنّ العقل أيضاً لا يكون مساعداً لإيجاب قصد الأمر

وامتثاله في صدق إطاعه الأمر، حتّى يكون ذلك أصلاً في كلّ مورد من الواجبات، كما ادّعى بعض بأنّ الأصل في الواجبات هو التّعدييات، بل لا بدّ في كلّ واجب أن يلاحظ دليل مورده بخصوصه، وأنّه هل يدلّ على وجوب قصد القربة والامتثال فيه أم لا؟ وما نحن فيه يكون من قبيل القسم الأوّل _ لا- بدليل الكتاب أو السنّه أو العقل والعقلاء _ من باب وجود الإجماع محصّياً ومنقولاً مستفيضاً، كما نقله شيخنا

الأنصارى عليه رحمه البارى، بل هو من ضرورات المذهب، كما ادّعه صاحب «مصباح الفقيه»، إذ لم ير مخالفاً في وجوب قصد القربة والأمر _ إلاّ ما هو المنقول عن الإسكافي حيث ذهب إلى استحبابه فقوله مطروح أو مأوّل _، بل قد نقل المحقّق في «المعتبر» عنه خلاف ذلك، _ فوجوب قصد القربة في الوضوء أمرٌ ثابت بين الفقهاء قديماً وحديثاً .

الأمر الثانى: فى أنّ التّيه المعتبره هل يجب كونها مقارنة بصوره تفصيليه متّصله بأوّل جزء من العمل _ كغسل الوجه مثلاً، بحيث لو فرض كونه متذكراً عند مقدّمات الوضوء من أخذ الأبريق وجعله عنده لصبّ الماء _ بحيث لو ذهل عن حضوره التفصيلى حينما شرع بإتيان أوّل الجزء من الوضوء، لبطل عمله لفقد الحضور التفصيلى _ وإن كان له حضور إجمالى بالعمل، بحيث لو سُئل عنه لأجاب بأنّى أتوضّأ _ أم لا؟

وبعبارة أخرى: هل يكفي الالتفات بذلك ولو إجمالاً وارتكازاً بما قد عرفت توضيحه أم لا؟

والذى يقوى فى النظر هو الثانى، كما عليه جماعه من المتأخّرين، بل هو متّفق عليه عند أهل هذا العصر، كما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره، وهو موافق لقول المقدس الأردبيلى، وشيخنا البهائى، والمحقّق صدر الدين الشيرازى، والمحقّق الخوانسارى والشيخ الأنصارى والخوئى والآملى والخمينى والسيد فى

«العروه» وأصحاب التعاليق عليها.

والذى يدلّك عليه هو صدق العباده والطاعه واختياريه الفعل بهذا المقدار من التّيه، كما لا يكفى ذلك الارتكاز والإجمال فى حال استدامته فى أجزاء عمل عبادى كثير الأجزاء، حيث لا يمكن حفظ الحضور التفصيلى فيه إلاّ للأوحدى من الناس، رزقنا الله ذلك إن شاء الله .

فمع ذلك، لا يضرّ عرفاً فقدانه بعبادته العباده وكونها متّصفه بالتّيه، وهكذا

يكون الأمر فى المقام بالنظر إلى المقدمات المرتبطه والمتّصله بالعمل ، مضافاً إلى أنا لو شككنا فى اعتبار التّيه أزيد من ذلك فإنّ المرجع حينئذٍ هو أصل البراءه، كما لا يخفى .

لا يقال : إنّ الدليل على إثبات وجوب التّيه حيث لم يمكن إلاّ الإجماع الفاقد للإطلاق اللفظى من جهة أنّه دليل لّبي، فلا بدّ فى مثل ذلك من الاكتفاء بالقدر المتيقّن من التّيه، وهو ليس إلاّ ما كانت متّصله بأول جزء من العمل لا بالمقدمات، فلازمه إثبات قول المشهور فى المقدمتين من إيجاب الاخطار التفصيلى حين العمل ، هذا .

لأننا نقول : هذا صحيح لو شككنا فى صدق العباده والطاعه للتّيه الإجماليه الارتكازيه، لأنّ المتعيّن من الإجماع هو أنّه يعتبر فى الوضوء صدوره عباده ، فإذا قطعنا بصدقها على مثل هذا القصد الارتكازى _ كما يقطع بالصدق بالارتكازى فى أثناء العمل _ فلا يبقى حينئذٍ شكّ حتّى يؤخذ بالقدر المتيقّن فى التّيه، كما لا- يخفى، كما يشهد لذلك ملاحظه حال الافعال الاختياريه العاديه بين الناس، حيث يصدق على اختياريه العمل الصادر قصده التفصيلى حين اداء مقدماته، من لبس الثياب والذهاب إلى السوق لشراء اللحم مثلاً، ولو لم يكن حين لشراء ملتفتاً تفصيلاً .

الأمر الثالث : فى أنّ التّيه حيث كانت واجبه، هل هى جزء للوضوء والصلاه أم أنّها تعدّ شرطاً؟

وقد ذهب بعض إلى جزئيتها، بتوهم أنه إذا قلنا باعتبار المقارنه بين التيه وأول العمل، فيفيدنا ذلك كونها جزءاً للعباده لا شرطاً، هذا كما عن الشهيد .

لكن الإنصاف كونها شرطاً، كما عليه المتأخرين جميعاً، لأن العقل والنقل يدلان على ذلك، أما الأول لأن صحه الصلاه والوضوء موقوفه على وجوب التيه قبلها، لا تركب الفعل منها ومن غيرها، كما هو الظاهر الأولى من قوله عليه السلام: «لا

صلاه إلا بطهور» كون الطهور شرطاً، وإن استعمل في الجزء أيضاً، كما روى: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، لكنه قد استفيد من دليل خارج أنها جزءاً .

وأما الثاني: يستفاد ذلك من انضمام الإجماع بوجوب التيه في الوضوء، مع ما روى من أن الوضوء عباره عن الغسلتين والمسحيتين، كما نقل في كنز العمال بقوله: «إن الوضوء غسلتان ومسحتان»^(١).

بل وكذلك ما رواه في «المستدرک» عن «كنز الفوائد» عن أمير المؤمنين على بن أبي طالب عليه السلام أنه قال للناس في الرحبه: «ألا أدلكم على وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟

قالوا: بلى، فدعا بقعب فيه ماء، فغسل وجهه وذراعيه، ومسح على رأسه ورجليه، وقال: هذا وضوء لم يحدث حدثاً»^(٢).

بكون التيه خارجه عن حقيقه الوضوء، ولكنها موقوفه على الوضوء كما يفهم ذلك في الصلاه أيضاً، من قوله عليه السلام: «أولها التكبير (أو تحريمها التكبير) وآخرها التسليم» من أن التيه شرطاً فيها لا جزء، فالمسأله واضحه عندنا لا ستره فيها .

الأمر الرابع: في أن التلفظ بالتية هل هو واجب أو مستحب أو مكروه أو حرام؟ وجوه، بل أقوال؛ لأن بعض الشافعيه قد أوجبوه كما في الجواهر، إلا أن الإجماع قائم عندنا على عدم وجوبه، إذ لم يذهب إليه أحد .

١- كنز العمال: ١٠٣ / ٥، الدر المنثور: ٢ / ٢٦٢.

٢- مستدرک الوسائل: الباب ١٥ الوضوء، ح ٦.

وأما الاستحباب قد يظهر من بعض، كما عن «الذكرى» نسبته إلى بعض الأصحاب، مستدلاً له بأنه يكون أشدّ عوناً على الإخلاص.

إلا أنه فيه منع ظاهر، بل في «الجواهر»: أنه استحباب عارض لا ذاتي يكون هذا الاستحباب بحسب حال الناوي، إذ ربما يكون في بعض ذكره باللفظ واجباً لتوقف الإخلاص عليه، وهو لا يرتبط بما نحن بصدد، ولذلك قد يمكن الالتزام بحرمة من تلك الجهة، بالنسبة إلى البعض، إذا كان التلفظ موجباً لزوال إخلاصه .

وأما القول بالكراهة فهو المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» لو لم نقل بدلالته على الحرمة، بقوله: إلا أن الأحوط الترك مع الاختيار، فراراً من التشريع، وإن كان القول بالحرمة منع ظاهر، لوضوح أنه ليس في التلفظ بها قصد التشريع حتى يوجب الحرمة، فحينئذ ينتج الأمر بين كون التلفظ مكروهاً _ كما يظهر القول به من كلام «التنقيح» _ أو استحباب كون التيه بالقلب _ كما صرح به صاحب «التعليق» _، بل قد يحتمل ذلك من كلام المصنف قدس سره في «الشرائع» أيضاً بقوله: وهي إرادته الفعل بالقلب .

في كيفية التيه في الوضوء

وأما القول بالكراهة: لعله كان في الصلاة بلحاظ كون التكلم بين الإقامه والصلاه مكروهاً، لا أن يكون كذلك مطلقاً حتى في مثل الوضوء والحجّ، فمع ملاحظه هذه الخصوصيات قد يكون التلفظ بها حراماً كما في تيه صلاه الاحتياط التي يحتمل أن تكون جزءاً للصلاه، فلا بد بأن تكون خاليه عن المنافيات .

فالأقوى أن يُقال: حيث لا دليل شرعي وارد في ذلك _ في غير الحجّ _ مع كونه ممّا يحتاج فيه كثير من الناس، لما يشهد من كثره السؤال عن ذلك، يفهم أنه يجوز أن يقصده بالقلب، كما يجوز التلفظ به، إلاّ فيما يلزم أمراً مكروهاً _ كما في الصلاه الواجبه الواقعه عقيب الإقامه _ فلا يعدّ حراماً مطلقاً كما عرفت، كما لا يستبعد استحبابه في مثل الحجّ للإشاره إليه في بعض أخباره .

وكيفيتها أن ينوى الوجوب أو الندب والقربة (١)

(١) واعلم أنه قد وقع الخلاف بين الفقهاء في أنه هل يجب قصد الوجه من الوجوب والندب في العبادات _ ومنها الوضوء _ أو لا؟

فقد ذهب إلى الأول عدد كثير من القدماء والمتأخرين، وهم أيضاً بين قائل بالوجوب وصفاً _ أي بأن ينوى الوضوء الواجب أو المندوب _ وقائل به غايةً _ أي ينويه لوجوبه وندبه _ وبين قائل بالوجوب وجهاً كما وقع في كلام السيد في «العروة» والمراد من الوجه هو قصد ملاك الأمر ومصالحته، كما هو أحد المعاني التي فسّر به في قبال أن يكون المراد من الوجه هو ترك المفسده اللزومه من الترك كما عن بعض المعتزله، أو كون المراد هو الشكر _ كما نقل عن الكعبي _ أو مجرد الأمر كما نقل عن الأشعريه؟

والقول الآخر هو التفصيل بين الصلاة، فيجب قصد الوجوب والندب فيه، وبين غيرها فلا يجب وهو الذي يظهر من «الروضه» بدعوى الشهره على لزوم قصد الوجه في الصلاة _ بل عن «التذكرة» وجوب الإجماع عليه، واحتمل صاحب «الجواهر» كون الفارق بين الصلاة وغيرها هو الإجماع .

والقول بعدم الوجوب مطلقاً لا - وصفاً ولا غايةً ولا وجهاً بأي معانيه قصد. فصارت الأقوال أربعة، فالقائلون بالوجوب مطلقاً هم جمع كثير من الفقهاء، كالمحقق في «الشرائع» والعلامة في «المنتهى» و«الإرشاد» و«التحرير» والشهيد في «اللمعه» و«الألفيه»، وهو المنقول عن «الغنيه» و«المهذب» و«الكافي»، وعن الراوندي وابن حمزه وصاحب «السرائر» و«التذكرة» و«جامع المقاصد» .

خلافاً لآخرين مثل المحقق في «المعتبر» والمفيد في «المقنعه» والشيخ في «النهايه»، بل نقله الشهيد في «نكت الإرشاد» عن المرتضى، وظاهر الشيخ الطوسي في «الاقتصاد» وفي «الطبريه» وسائر والجعفي و«النافع» والشيخ في

«المبسوط» وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» والشيخ الأعظم والسيد في «العروه»، وجميع من تأخر عنه من أصحاب التعاليق عليها، كما هو الأقوى عندنا أيضاً .

فالأولى أن يذكر ما يمكن أن يستدل به على الوجوب والجواب عنه، فيثبت المطلوب حينئذٍ قهراً ، والذي يمكن أن يخطر بالبال في الاستدلال لهم أمورٌ غير سديده .

منها : أن كل ما يمكن أن يقع ويتحقق في الخارج، على نحوين من الوجوب والندب، من هذا المكلف أو من غيره، كما كان في الوقت من هذا المكلف أو في غيره، كالوضوء والصلاه ، وقابل لأن يعنون بأحد العنوانين، فلا بد فيه من أن يعين بمعين، وإلا يلزم الترجيح من غير مرجح، وهذا الدليل المحقق رحمه الله في «المعتبر».

لكنه مخدوش أولاً : بأنه لا يعين كيفيه لزوم القصدين، كونه بالوصف أو بالغايه أو بالملاك ، بل مقتضاه _ لو سلمناه _ إثبات أصل الوجوب مطلقاً، وهم لا يقولون بذلك _ أى بالإطلاق _ .

وثانياً : إن الدليل أخص من المدعى، لعدم جريان هذا إلا فيما إذا كان تعيين الأمور به متوقفاً على ذلك، نظير الركعتين لصلاه الصبح ونافلتها، أو أربع ركعات في الذمه من الأداء والقضاء والظهيره والقصريه، ففي كل ذلك لابد من تعيينه لتوقف تعيين الأمور به عليه، وهذا لا يثبت فيما إذا لم يكن للواجب إلا فرداً واحداً، كالصلاه الواجبه في الوقت أو الوضوء كذلك، فإنه حينئذٍ لا دليل على وجوب قصد كونه واجباً أو ندباً في مثله بأي طريق من الأنحاء الثلاثه، لوضوح أنه إذا قصد بيان ما تعلق به أمر المولى بما له من الأجزاء والشرائط، متقرباً به إلى الله، فقد أتى به وامثله ما كان واجباً عليه، سواء قصد كونه واجباً أو مندوباً أم لا ، بل حتى لو قصد خلافه كما لو كان واجباً في الواقع وقصد كونه مندوباً، أو كان في الواقع مندوباً وقصد واجباً .

وبعبارة أخرى: ليس الوجوب والندب من قيود الأمور به، الفصل أو المقوم

فى النوع حتّى ىحتاج فى تحقّقه إلى قصده .

وثالثاً : لا يكون التعيين موقوفاً على تعيين خصوص الوجوب أو الندب، إذ قد يتحقّق بيان صفه أخرى غيرهما، كأن يقصد ذات الوضوء المخصوص، مثل أن يقصد الوضوء الذى ورد الأمر فى الآثار كمسّ كتابه القرآن، ولكن لا يدرى هل الوضوء فيه واجب أم لا ؟ فلا إشكال حينئذٍ فى تعيينه بذلك، من دون تحقّق قصد خصوص الوجوب أو الندب .

ومنها : إنّ الامتثال بإتيان الأمور به لا يتحقّق إلاّ بإتيانه على الوجه المطلوب، وهو لا يحصل إلاّ بإتيان الواجب واجباً والمندوب ندباً، وذلك لأنّه يجب على المكلف أن يتصوّر متعلّق الأمر، حتّى يكون الداعى له فى إتيانه هو القرب الحاصل من فعله، وهو ليس إلاّ ما ذكرنا، لأنّ تصوّر الصلاه بصوره الإطلاق ليس تصوّراً لما هو الأمر به، لاختلاف أفرادها فى نظر الشارع، مثل صلاه الظهر الواجبه على المكلف الفاقد للموانع فى وقت وجوبها، وقد تكون مندوبه كمن قد صلّى فرادى فيعيدها جماعه، أو هى للصبى المميّز لو قلنا بشرعيّه عبادته وصحّتها، وقد تكون محرّمه كما هى بالنسبه إلى الحائض والنفساء.

فهذه الاختلافات ليست إلاّ لاشتغال صلاه الظهر على خصوصيات مختلفه، الموجه لاختلاف حكمها. وحيث كانت الخصوصيه غير معلومه بنفسها، فلا بدّ من تعيينها من كونها واجب أو مندوبه أو محرّمه، على وجه التوصيف، أو الغايه، وهذا هو المطلوب .

وفيه أوّلاً: لما عرفت فى سابقه بأنّه لا يثبت إلاّ أصل الوجوب، أمّا كونه بالتوصيف أو الغايه فلا، كما لا يخفى .

وثانياً : أنّا لا نسلّم كون جهه وصف الوجوب أو غايته مأخوذهً فى الأمور به، لإمكان كونه ناشئاً من الاختلاف فى الأمور، يعنى اختلاف حالات المكلف أوجب ذلك، لا أصل الأمور به .

وثالثاً: لو سلّمنا كون الاختلاف فى أصل المأمور به، ولكن لا نسلم كون هذه الخصوصية مأخوذة فى متعلق الأمر، كى يحتاج إلى قصدتها فى حصول موافقه إرادته الفاعل لما تعين به إرادته الأمر، مع إمكان أن يقال: بأن قصد كونه مطلوباً للمولى بالطلب الثابت فى الواقع يكفى، ولو لم يقصد جهه وجوبه أو ندمه، بل حتى لو قصد كل واحد منهما مكان الآخر جهلاً أو غفله _ بل ولو تعمداً، لو تمشى منه قصد القربه فى ذلك _ فإن أركان العباده حينئذ تكون تامه من جهه التيه .

ومنها: التمسك بقاعده الاشتغال، بأن يقال: لا إشكال فى كون الذمه مشغوله بالواجب قطعاً، ولا بد له من أصل التيه، فيشك أن الواجب هل يحصل بإتيانها كيف ما شاء، أو لا بد من أن يقصدتها مع وصف وجوبه، فلاشتغال اليقيني يقتضى أنواع اليقين، وهذا هو معنى وجوب قصد الوجه فى العباده .

لكنه أيضاً مخدوش أولاً: بأن مقتضى العمل على طبقه، وجوب كل من التوصيف والغايه، حتى يحصل القطع بالفراغ، إلا أن يدعى بأننا نقطع بعدم وجوب كليهما، وأنى لهم بهذا القطع والدعوى .

وثانياً: إن مثل تلك القيود، حيث كانت وجودها متأخره عن أصل وجود الأمر _ نظير قصد امتثال الأمر حيث يكون متأخرًا عن متعلق الأمر برتبتين من تحقيق الموضوع أولاً، ثم وجود الأمر بعده ثم قصد امتثاله _ كذلك تكون فى مثل قصد الوجه، إن قلنا بعدم الاستحاله فى أخذ وجوبه فى أصل الأمر، وكان ذلك ممكناً على المولى، فمع ذلك لم يأخذ ولم يتبه عبده بوجوب ذلك، مع كونه فى صدد بيان الحكم، فلا إشكال حينئذ من إجراء أصل البراءه العقلية من قبح العقاب بلا بيان، بل وكذلك البراءه الشرعيه، لأنه حينئذ يندرج فيما لا يعلم .

وإن قلنا بالاستحاله _ نظير صاحب «الكفايه» ومن تبعه _ فحينئذ لا بد أن يتبه عليه بجعل ثانوى ودليل مستقل، وما دام لم يرد فيه ذكر فإنه يجرى فيه البراءه المذكوره.

فالمقام مقام إجراء أصل البراءه لا الاشتغال.

فبعدما عرفت الإشكال فى تمام الوجوه المذكوره لبيان وجوب قصد الوجه، فلا يبقى لنا دليل على إثباته .

مع أنّ الفقيه بعد الوقوف على أهميه هذه المسأله، وخفائها لعامة الناس _ لأنه ليس ممّا يفهمه عامه الناس بل هو أمر معنوى فى الجملة _ يقف على أنه لا بدّ من الإشاره إليه فى لسان الأخبار، ومع ثبوت هذا الأمر نلاحظ أنه برغم ذلك ليس فى الأخبار والآثار _ مع كثرتها _ إشاره ولا أثر لهذه النكته، فحينئذٍ يطمئنّ الفقيه بعدم وجوبه، ويجوز له حينئذٍ التمسك بأصل البراءه فى مثله، لو عرض له شكّ من تلك الناحيه، فثبت ممّا حقّقناه عدم وجوب قصد الوجه مطلقاً، سواء كان على نحو التوصيف أو الغايه أو الوجه الذى قدّمنا تفسيره .

فإذا عرفت عدم وجوب قصد الوجوب أو الندب _ وصفاً أو غايه _ فعدم وجوب قصد الملاك والمصلحه _ الذى قد وقع فى كلام المتكلمين، ما يوجب توهم وجوب قصده فى العباده _ يكون بطريق أولى، لأنّ وجوب المصلحه والملاك ليس فى جميع الأوامر، لإمكان تحقيق الأمر بدون وجود مصلحه أصلاً فى الأمور، بل ربما كان فيه المفسده، ولكن تحقّق مصلحه فى ذات الأمر يصحّح الأمر، فحينئذٍ ليس فى الواقع شيئاً حتى يقصده، كما لا يخفى .

وممّا ذكرنا فى هذه المسأله تنفّرع عليها فروع، لا بأس بالإشاره إليها، وبيان حكمها :

الأوّل : ما لو أجمل فى إيقاع شىء كان فى الواقع واجباً، ولكن لم يقصد منه إلاّ نفس أمره مع كونه متقرباً به إلى الله من دون انتباهه إلى كونه موصوفاً بالوجوب، أو معيى بغايه الوجوب، أو كان فيه الملاك والمصلحه فلا- إشكال فى صحّته على ما اخترناه، خلافاً لمن اعتبر قصد الوجه، حيث يبطل الفعل عنده قطعاً لفقدان قصد الوجه فيه .

الثانى : ما لو أوقع العمل العبادى كالوضوء الواجب مثلاً، إلاّ أنّه قصد خلاف ما هو الواقع، بأنّ قصد الندب بدل الوجوب، فهو يتصوّر بوجوه ؛ لأنه تارة: يقصده

كذلك خطأً وغفلةً، يعنى كان يقصد الوجوب إلا أنه سهى وقصد الندب مكانه، فهو أيضاً باطل عند من اعتبر قصد الوجه فى خصوص كل فعل. خلافاً لمن لم يعتبره، حيث يحكم بالصحة لتماميه النسبه بركنيها، وهما قصدا الأمر وكونه قريباً، فالوضوء التجديدى يكفى للواقعى لو كشف الخلاف .

وأخرى: اعتقاداً يعنى كان مقصوده الإتيان بما هو الواجب واقعاً، ولكنه اعتقد أنه مندوب أو عكسه، فهو أيضاً كسابقه من الصحة عندنا والبطلان عند من اعتبره، كما قد عرفت بأن ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، وقد عرفت أيضاً جوابه بأن ركنى التيه هنا تام، فلا وجه للحكم بالبطلان .

وثالثه : تشريعاً ، وهو أيضاً يتصور على وجهين ؛ تارة : بأن يكون تشريع فى خصوص وصفه لا فى أصل الأمر ، وهو إنما يكون فيما إذا جوزنا إمكان التفكيك بين الأمر وصفته فى مرحله التشريع ، وقلنا إنه أراد الإتيان بامثال أصل الأمر الواقعى، إلا أنه شرع فى كونه واجباً، فأتى به بعنوان أنه مندوب تشريعاً، فأصل الأمر حينئذ ليس فيه تشريع ، وإنما كان فى خصوص الوصف.

وهذا وإن أوجب الحرمة فى العمل، إلا أنه كان فى وصفه لا فى أمره وموصوفه، فهو فى جوازه باقٍ، فلا يبعد الحكم بالصحة حينئذٍ، كما اختاره الحكيم وصاحب الحاشيه على «المعالم» والآملى .

وأخرى: بأن يكون التشريع فى أصل الأمر، أو قلنا بعدم جواز التفكيك بين الوصف والموصوف فى التشريع الحرام، يعنى إذا كان الوصف متحققاً بصورة التشريع، كان الموصوف أيضاً كذلك، فحينئذٍ يحكم بالبطلان قطعاً .

ورابعه : تقييداً، يعنى أنه كان يقصد امثال أمر المولى، وقصد القربه به أيضاً، إلا أنه زعم بأن الوضوء كان واجباً له، فأتى بذلك على نحو ما لو علم بكونه مندوباً لما فعل .

وبعبارة أخرى : إن داعويه الأمر له كان على تقدير كونه أمراً وجوبياً، فبان الخلاف، وظهر كونه مندوباً، فهل يحكم بالصحة أو

أكثر الفقهاء المعاصرين _ تبعاً للسيد في «العروه» _ يقولون بالبطلان كالكلباينگاني والشاهرودى والآملی والحكيم، أو على إشكال كما عن الخمينی .

أو يحكم بالصحة، كما عليه الخوئی، ولا يخلو عن وجه، لأن المفروض قصده الأمر وامتناله، مع أنه قد أضاف عمله إلى الله متقرباً إليه ، غايه الأمر أنه كان رجلاً لا يحركه أمر ندبى بل يحركه أمر وجوبى، ولكنه بزعم أنه تخيل الأمر الندبى أمراً وجوبياً وتحرك وأتى به مع تمام أركان التيه، فلم لا يصح؟

وإن كان الأحوط هو الحكم بالبطلان، لأن المحرك له ليس إلا أمراً تخيلاً لا واقعياً ، والله العالم .

الثالث : بأن يأتى بالعمل احتياطاً، كما لو شك في الحدث بعد أن تيقن بالطهاره فأراد أن يتوضى ثانياً احتياطاً، فتوضاً كذلك، فبان الخلاف؟

لازم ما ذكرنا من وجود أركان التيه هو الحكم بالصحة، كما عليه الشيخ الأعظم في «طهارته»، وهو الأقوى عندنا خلافاً لآخرين «كالقواعد» للعلامه و«البيان» للشهيد و«جامع المقاصد» للمحقق الكركى، حيث حكموا بالبطلان ؛ لأن المكلف بحسب الارتكاز في هذه الموارد يقصد امتثال الأمر الواقعى، غايته حيث لا يعلم وجوده قطعاً، فيأتى بالعمل رجاءً واحتياطاً لدرك الواقع ، فحينئذ لو صادف الواقع، ولم يمكن مطهراً، فإن ذلك يعدّ امتثالاً وطاعه للأمر الوجوبى، وإلا كان امتثالاً للأمر الندبى التجديدى، فتيه ما فى الذمه من وجود أحد الأمرين مع قصد القربه يكفى فى صحة العمل .

نعم ، لا يكفى ذلك لمن يعتبر الجزم فى التيه لامتنال الأمر، كما نقل عن بعض، ولكن الأقوى عدم اعتبار الجزم فيها، لعدم دليل واضح فى البين .

ثم أنه أشار المصنّف فى كلامه إلى اعتبار قصد القربه، فنقول: لا- يخفى عليك أن التيه المعتره فى العباده، عباره عن قصد الشىء وإرادته، بأن يكون متقرباً به، فالعباده تتقوم بركنين:

أحدهما : الإرادة الموجهه لصيروره الفعل الصادر عنها متّصفاً بالاختيار .

وثانيهما : كون هذه الإراده منبعثه عن أمر المولى، ومأثياً بها بقصد طاعه أمر المولى، المسمّى بذلك أنه داع قُربى، فكانت تسميه نسبه العباده بالقربه من باب تسميه الكلّ بأحد جزئيهما، وهو الجزء الثانى منه، لأنّه العمده فى العباده، أو الجزء الأوّل منهما حيث كان دخيلاً فى اختياريه الفعل .

وحيث كانت الأوامر الصادره من الشارع _ بحسب اعتقاد الإماميه، وفاقاً للمعتزله وخلافاً للأشاعره _ تابعه للمصالح الكامنه فى متعلقاتها، كما أنّ نواهيها أيضاً تابعه للمفاسد الكامنه فى متعلقاتها، وكانت المصالح والمفاسد واقعته فى سلسله علل الأوامر والنواهي ، كما أنّ عنوان الموافقه والمخالفه من العناوين المترتبه على إتيان المأمور به وتركه، أو ترك المنهى عنه، وفعله المترتبه عليها من الثواب والعقاب، بناءً على هذا يمكن أن نقول إنّ لنا هنا أمور ثلاثه :

أحدها: ذات الأوامر الصادره من الشارع .

وثانيهما : الأمور الواقعه فى ناحيه العلل كالمصالح والمفاسد .

وثالثها : الأمور الواقعه فى سلسله المعاليل، كالموافقه والمخالفه، والفوز بالجنّه للثواب، والخوف من النار للعقاب .

فحينئذٍ يقع الكلام فى انبعاث العبد للامتثال من الأوامر، حيث يمكن أن يكون على ثلاثه أوجه، لأنّه: تارة: يكون محرّكه نفس الأمر، أو تكون علّه أخرى، أو معاليله ثالثه، فأماً الأول: فإنّه تارة يكون محرّك العبد نفس الأمر، ومن المعلوم أنّ باعثيه نفس الأمر لا يكون إلاّ من جهه معرفه العبد بأهليه المولى للعباده، وأنّه يجب إطاعته، لوضوح أنّ السؤال عن لميّة الشىء لا بدّ أن يترتب على ما لا يحتاج فيما بعده من السؤال بل يعدّ السؤال بعده قبيحاً، ومن الواضح أنّه لو سئل عن العبد لم يعمل ذلك؟ يقول: لأنّ المولى قد أمرنى ذلك، فلم يكف ذلك عن السؤال، ولهذا لو سئل عنه لم أوجب على نفسك إجابته دعوه المولى ؟ يجيب

بأنه مولاى وأنا عبده، وكان ذلك مقتضى العبودية والمولوية، فإنّ السؤال بعد ذلك بلم كان إطاعه المولى مع العلم بمولويته واجباً؟ يكون لغواً لأنّ اقتضاء المولوية يفيد ذلك عقلاً فلا وجه للسؤال عنه بعده، كما لا يخفى .

ومن المعلوم أنّ داعويّه الأمر بنفسه للتحرّيك، إنّما ينشأ من معرفه العبد بأهليّه المولى للعباده ، غايه الأمر أنّ العمل الذى ينطبق عليه عنوان العباده، تارةً يكون بذاته كذلك، من دون احتياج إلى القصد فى صدق العباده، كالسجود حيث أنّه يكون بذاته خضوعاً وتذللاً من دون حاجه إلى قصد ذلك .

وأخرى : بأن لا يكون كذلك إلاّ بالقصد، كأكثر الأعمال من الأفعال كقراءه القرآن والدعاء ونظائرها، فهذا القسم منه إذا كان المحرّك والباعث لإتيانه هو نفس الأمر، يكون ذلك هو أقوى أقسام العباده، لكونه عباده ناشئه من معرفته بأهليه الأمر، وهى تعدّ عباده الأحرار، كما هو حال عباده مولى الموالى وسيد المتقين أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب عليه السلام بقوله : «ما عبدتك خوفاً من نارك، ولا طمعاً إلى جنتك، بل وجدتک أهلاً للعباده فعبدتك»(١).

وأما القسم الثانى وهو محرّك به الأمر بعليته، وهو يتصوّر على وجهين أيضاً : لأنه تارةً: يكون الملاك المحرّك منضمّاً مع الأمر، لا بأن يكون بنفسه محرّكاً، بحيث لو لم يكن الأمر معه لما كان محرّكاً.

ففى هذا القسم أيضاً لا إشكال فى صحّه العباده، لأنّ المحرّك حقيقه حينئذٍ هو الأمر لا الملاك وحده، هذا كما فى «مصباح الهدى» .

ولكن الإنصاف أنّ الأمر حينئذٍ لا يكون بنفسه محرّكاً، لأنه المفروض، بل هو مع الملاك يكون محرّكاً، فحيث يكون العمل صادراً عن أمر المولى وإطاعته، وكان متقرباً به إلى الله، فيكون محكوماً بالصّحّه، لتحقق ركن التّيه المعبره فى العباده .

وأخرى: ما إذا كان المحرّك هو نفس الملاك، بحيث لولاه لما كان الأمر بنفسه محرّكاً، فهو مورد للخلاف، حيث أنّ المختار عند صاحب «الجواهر» هو عدم الصحّة، حيث استدلّ بأنّ العبادة لا تتحقّق إلاّ بصدق الإطاعة، وهي لا تصدق إلاّ بامتنال الأمر، ولا ربط للملاك في صدق العبادة أصلاً، بل لو أمر المولى بما لا ملاك فيه، أو كان مع المفسده وأتى العبد بما أمره بقصد إطاعه أمره كان عباده وصحيحه، فوجود الملاك وعدمه، وقصد تحقّقه وعدمه، أجنبيّ عن صحّة العبادة.

هذا، خلافاً للآخرين منهم الشيخ الأعظم والآملي، حيث اختاروا القول بالصحّة.

بل قال الشيخ: «بأنّ مدخلية قصد الملاك كان مدخلية في تحقّق الطاعة أشدّ من قصد الأمر نفسه، حيث قاس رحمه الله ذلك بمثال حال عبيدين علما بعطش المولى، مع عدم صدور أمر منه بإحضار الماء، فامتنع الأول عن إحضاره معتذراً بأنّ المولى لم يأمر به، وبادر الآخر بإحضاره لعلمه بعطش مولاه، فلا محاله يكون الأخير أطوع لمولاه من الأول». انتهى ما حكى عنه.

ولكنّ الإنصاف أنّ القياس مع الفارق، لأنّ ما نحن فيه يكون فيما إذا لم يتحرّك من الأمر الموجود بنفسه، بل حرّك عن ملاكه، بخلاف المثال حيث قد فرض عدم وجود أمر فيه، فلا إشكال في أنّ هذا العبد العالم بالملاك والآتى بالماء يعدّ أطوع من الآخر، ولكن الأطوعيّة في فرض مسألتنا مشكل جداً.

كما أنّ الآملي قدس سره أيضاً قد خرج عن فرض المسألة في مقام اختياره، لأنّه قد فرض كون المسبّب للمحرّك هو كلّ واحد من الأمر والملاك، فقال ما هذا نصّه ومحضّله في المقام: «إنّ صحّة الإتيان بالوضوء بداعي ملاك الأمر به، بمعنى أنّه إذا لم يكن مرتبه المكلف في المعرفة والمحبه لمولاه إلى درجه يتحرّك بنفس الأمر، لكنّه من جهه معرفته بأنّ المولى لا يأمر إلاّ بملاك في متعيّن أمره، يتحرّك عن أمره، باعتبار علمه بالملاك، وإن كان علمه به بنفس تعيّن الأمر، ومرجع هذا إلى كون الملاك والأمر المسبّب عنه كليهما موجبين لتحريك العبد، بحيث لو علم

بالملاك من غير ناحيه الأمر لما كان يتحرّك، وكذلك لو علم بالأمر من غير أن يكشف الأمر عن الملاك، لما تحرّك نحو العمل.»

والحقّ أنّ هذا كافٍ في صحّحه العمل العبادي، إذ لولاها للزم بطلان عبادته أكثر من لا ينبعث نحو العمل بمجرد الأمر به، بل إنّما يحزّكهم الأمر لعلمهم بسببه، بما فيه من المصالح والعلل» انتهى كلامه .

فيرد عليه أولاً: بأنّه خارج عن الفرض، لما قد عرفت بأنّ ما فرضه كان هو القسم الأول، وقد عرفت صحّحه عبادته، وما نبحت عنه هو فيما إذا لم يكن الأمر محرّكاً لا بنفسه ولا بانضمام الملاك، بل المسبّب هو الملاك، غايته كان طريق الالتفات إليه بواسطة الأمر، فهل يكفي هذا في صحّحه العباده أم لا؟ فأنّه أوّل الكلام .

وثانياً: ما ادّعاؤه بأنّه لولا صحّحه عبادته من تحرّك بالملاك، للزم بطلان عبادته الأكثرين، لأنّهم منبعثون عن طريق العلم بالملاك، أمرٌ عجيب، لوضوح أنّ أكثر الناس لا يتوجّهون إلى المصالح والعلل .

نعم، ذلك يصحّ للخواص وهم قليلون، كما لا يخفى .

كما أنّ دعوى كثرتهم للمتحرّك عن الملاك والأمر هنا أيضاً لا يخلو عن إشكال، كما هو واضح لا خفاء فيه .

والأقوى أن يُقال في ذلك بأنّه إن اعتبرنا في صحّحه العباده وجود قصد امتثال الأمر _ كما ادّعاؤه البعض _ ولا يكتفى بوجود الملاك ومحرّكته، فلازمه البطلان، كما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره .

وأما لو لم نقل بذلك، وقلنا بكفايه كون العمل محبوباً عند الله، ومشتماً على الحسن الفاعلي والفعلي، وأتى به بقصد القربه، ولم يكن ذات العمل مبعوضاً للمولى، فلا محاله تكون العباده صحيحه.

وهذا، هو الظاهر، وسوف نشير إلى نظائره فيما بعد إن شاء الله تعالى، كما وافقنا عليه السيد الاصفهاني في «الروائع»، بل وكذلك صاحب «الكفايه» على

ما بالي، ولعله هذا هو مراد الشيخ الأعظم قدس سره .

وأما القسم الثالث: وهو ما لو كان المحرّك للعبد المعاليل من الفوز بالثواب والجنّة، والخوف من العقاب والنار، أو الموافقه للأمر، أو الفرار عن المخالفة، فهذا القسم أيضاً يتصوّر على ثلاث صور :

الأولى: ما لو قصد الموافقه للأمر، أو الفرار عن مخالفته ، فالظاهر صحّحه العباده، لأنّ الموافقه والمخالفه ليس إلاّ الإتيان بالمأمور به وتركه، فلا يكون الإتيان به إلاّ بأن يقصد امتثال أمره، فنسبه الموافقه يرجع مآله إلى قصد امتثال الأمر، وهو معنى صحّحه العباده .

الثانية: بأن يقصد الثواب فوزاً بالجنّة والحدود والقصور، أو فراراً من العقاب ونظائره، لكن عن طريق امتثال الأمر، كما هو عباده أكثر الناس، خاصه في الأدعية والصلوات المقامه لأجل قضاء الحاجات، من حوائج الدنيا والآخرة كطلب سعه الرزق ورفع الهمّ والغمّ وشفاء السقم، وغير ذلك .

فهو أيضاً محكوم بالصّحّه، لأنّه فضلاً عن تحليه بما هو شرط في التّيه من قصد امتثال الأمر، وكون العمل عبادياً وقريباً، لا دليل للمنع عن الصّحّه عقلاً ولا نقلاً، بل الدليل على خلاف المنع قائم لما قد عرفت من تماميه أركان التّيه وشرائطها، هذا بحسب العقل .

وأما بحسب النقل، فقد ورودت أخبار كثيره من الوعد والوعيد، لأجل ترغيب الناس لإقامه الصلوات وقراءه الأدعية نيلاً للثواب والجنّة والحدود، أو يرهبونهم عن العقاب والنيران وأمثال ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من قول أمير المؤمنين عليه السلام من تثليث العباده حيث نفى القسمين الآخرين، وهو الخوف عن النار، والطمع إلى الجنّة عن نفسه، المشعر بوجود الآخرين لغيره عليه السلام ، مضافاً إلى ورد الحديث في تقسيم العباده إلى ثلاثه، من عباده الأحرار، وعباده الاجراء، وعباده العبيد، مثل خبر هارون بن خارجه عن الصادق عليه السلام قال : «العباده (إنّ

العباده) ثلاثه قوم عبدوا الله عزوجل خوفاً، فتلك عباده العبيد ، وقوم عبدوا الله تعالى طلب الثواب، فتلك عباده الأحرار ، وقوم عبدوا الله عزوجل حباً له، فتلك عباده الأحرار، وهي أفضل العباده»(١).

فحكم هذه الصوره واضحه .

وثالثه : بأن يقيم العباده طلباً للثواب، أو خوفاً عن العقاب _ دنيوياً كان أو أخروياً _ لكن من دون التفات إلى قصد امتثال الأمر ، بل كان تمام العله في محرّكته ما ذكرناه، بحيث لو لم تكن تلك الآثار مترتبه لما تحرّك نحو العمل ، فقد يمكن أن نقول بالصحه، من جهه ما ذكرناه سابقاً، من كون النهي بنفسه محبوباً عند الله، وذا مصلحه راجحه في الواقع، ومشتماً على الحسن الفعلى والفاعلى، ولا يكون مبغوضاً ومبغداً، فيحكم بالصحه ، ولكن الإجماع المستفاد من كلمات الفقهاء، ولم يشاهد خلافاً من أحد، هو الحكم بالبطلان في هذه الصوره، بلا فرق بين كون المقصود أمراً دنيوياً أو أخروياً ، ولعل وجهه أنه لم يتقرب بذلك إلى الله، إذ لم يقصد إلاّ سعه الرزق مثلاً وهو المحرّك له فقط، من دون قصد الأمر، أو القرب إليه تعالى ، فالحكم بالبطلان في هذه الصوره لا يخلو عن قوه، كما ادعى العلامة في «أجوبه المسائل المهنيّه» اتّفاق العدليه على البطلان في هذه الصوره، كما قاله أيضاً في «القواعد» ونسبه إلى أكثر الأصحاب، كما نقل عن الفخر الرازى الاتّفاق على ذلك من المتكلمين .

نعم ، قد يشاهد الخلاف عن ابن زهره، حيث فسّر القربه بطلب المنزل الرفيعه عند غسل ثوبه .

وعن الحلبي: بالحكم بالاستحباب، أن يرجو المصلّى بفعل الصلاه مزيد الثواب، والنجاه من العقاب.

وهل يجب نيته رفع الحدث، أو استباحه شيء مما يشترط فيه الطهاره؟ الأظهر أنه لا يجب (١) وضعفهما واضح، لو لم يكن مقصودهما القسم الثاني من الأقسام، كما لا يبعد أن يكون كذلك .

في الوضوء / نيته رفع الحدث أو الاستباحه

ولا يخفى عليك أنّ المراد من قصد القربه، هو التقرب إلى الله، سواء كان بواسطة قصد امتثال الأمر، أو كان بلحاظ كون العمل محبوباً عند الله، فأراد إتيانه حباً له ولو لم يكن أمراً في البين، لأجل مزاحمته مع شيء، أو لم يكون إظهاره مصلحه ولكن العبد علم بذلك فأتى به قربه إلى الله، ولعلّه المراد من قوله تعالى: «وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ» (١) وقوله تعالى: «وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصِيْلَاتِ الرَّسُولِ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ» (٢) حيث يكون المقصود هو التقرب إليه بذلك، غايه الأمر حيث كان بحسب النوع يكون الأمر موجوداً في موارد العبادات، فيكون قصد القربه فيها نوعاً منضمّاً مع قصد امتثال الأمر، فلذلك توهم كون معنى قصد القربه هو قصد الطاعه، وامتثال الأمر، كما ذكر صاحب «الجواهر»، وإلا فإنّ دعوى انحصاره فيه كما يستظهر من صاحب «الجواهر» _ لا يخلو عن شيء .

(١) فهل يجب في الوضوء المبيح للصلاه _ لا غيرها للاتفاق بعدم لزوم قصد رفع الحدث والاستباحه فيه، هذا كما عن الشيخ الأعمش في «طهارته»، مع أنه نقل لزوم نيته الاستباحه لغير الصلاه مما اشترط فيه الطهاره كالطواف عن ظاهر «اللمعه»، وكيف كان _ نيته رفع الحدث كما نقل عن بعض كتب الشيخ؟

أم يجب نيته الاستباحه للصلاه وغيرها _ كما هو ظاهر «اللمعه» تبعاً للمحكي

١- سورة العلق: آيه ١٩.

٢- سورة التوبه: آيه ١٠٠.

فى «غايه المراد» عن السيد المرتضى، بل لعله يظهر من الشيخ فى «الخلاف»

و«الاقتصاد»؟ أم يجب أحدهما تخييراً _ كما يظهر عن «المبسوط» وموضع من «الوسيله» و«السراير» مدّعياً عليه الإجماع، و«المعتبر» وأكثر كتب العلامه والشهيد وفخر الدين فى «رساله التيه» _ ؟

أو يجب كلاهما _ كما هو ظاهر «الكافى» و«الغنيه» وموضع آخر من «الوسيله»، وحكى عن «الاصباح» والرازى والقاضى والمصرى _ ؟

أو لا يجب شىء منهما _ كما هو ظاهر «النهايه» والمحكى عن «التبرى» لابن طاووس، ومنهم المصنّف هنا، بل وعليه جماعه من متأخرى المتأخرين، وعليه الشيخ الأعظم والهمدانى وصاحب «الجواهر»، والسيد فى «العروه» وأصحاب التعليقات عليها _ أم لا؟

وجوه وأقوال: فقد استدللّ للأول بأمر لا يمكن الاعتماد عليها لبطان جميعها :

منها: بأنّ الوضوء شرّع لرفع الحدث، فلا بدّ من إتيانه بقصد، حتّى تتطابق الإراده الفاعليه مع إرادته الأمرى، فيتحقّق بذلك الامتثال وإلا فلا .

وفيه: أنّ مجرد كون تشريعه لذلك، لا يستلزم إثبات وجوب نيتها، مع عدم كون رفع الحدث من مشخّصات الوضوء ومقيداته، بل هو من الآثار المترتبه عليه كالاستباحه، حيث أنّها تعدّ من الآثار .

نعم، لو كان القصد المذكور من مقوماته، أو دخيلاً فى عباديه الوضوء، فللشرط وجه، ولكن كليهما ممنوعان لعدم قيام دليل على إثباتهما، لأنّه لو كان المكلف جاهلاً بما شرّع _ كما هو كذلك غالباً _ وأتى به مع قصد القربه كان كافياً فيصحّته .

مع أنّ ظاهر الكتاب من إيجاب الغسلتين والمسحتين، وكذلك السنّه كما فى الوضوءات البيانيه، أقوى شاهد لكفايه العمل وصحّته، من دون حاجه إلى قصد رفع الحدث .

مع أنّ مقتضى سكوت الأئمة عليهم السلام عن ذكر ذلك ممّا للعموم فيه خفاء فى

الجملة، مع كونه مورد الحاجة لهم، يوجب الاطمئنان للفقهاء على الفتوى، بعدم الوجوب، كما هو كذلك بحسب الاعتبار .

مع أنّ مقتضى قاعده البراءة العقلية من قبح العقاب بلا بيان، والبراءة الشرعية هو عدم الاعتبار، مع ما عرفت من الإطلاق المقامى من ظاهر الكتاب والسنة .

ومنها : بأنّ الموضوع مشترك بين ما هو الرفع للحدث وغيره، فلا بدّ من تمييزه بالقصد، وإلا فلا يكون رافعاً .

وفيه: أنّ مجرّد الاشتراك بينهما لا يوجب تعدّد الموضوع فى الحقيقة والواقع، لوضوح أنّ الموضوع ليس إلا حقيقة واحده، ويكون رفع الحدث والاستباحة وغيرهما من الأوصاف اللاحقه له، بحيث لو صادف الواقع بما كان فيه حدثاً واقعاً غير مميّز يرفعه، أو صادف ما يقتضى الاستباحة لما اشترط فيه الموضوع أباحه، وإلا فلا .

وبالجملة : إنّ الأسباب الشرعيّة تكون كالأسباب العقلية مؤثّره، من دون توقّف تأثيرها على قصد موجدتها ، ولذلك نحكم بكفايه كون العمل مأثياً بما له من الأجزاء والشرائط بداعى قربى فى صحته ، فلو جهل كونه رافعاً للحدث، أو اعتقد خلافه، ثمّ ظهر ما هو الواقع فلو توضحاً بزعم أنّه كان متوضّياً، حتّى يكون الموضوع تجديدياً، فظهر كونه رافعاً أو بالعكس _ أى قصد رافعيته للحدث فبان خلافه وصيرورته تجديدياً كان وضوئه صحيحاً، ويؤثر أثره _ فلو كان القصد بخصوصيه كذا دخيلاً فيه، كان اللازم هو الحكم بعدم الكفايه والصحة .

ومنها : بأنّ ذلك لو لم ينو رفعه، لم يرتفع الحدث، لأنّه مقتضى ما ورد فى الحديث بأنّ: «لكلّ امرئ ما نوى وإنّما الأعمال بالنيات» هذا .

وفيه : بأنّه ينافى كون ما قصد فقد وقع له، مع تحقّق رفع الحدث بدون قصده، لأنّ الظاهر من الحديث هو أنّ قصد الموضوع موجبٌ لوقوع الموضوع، وارتفاع

الحدث إن كان محدثاً بالأصغر غير الدائم، وإلا فلا .

هذا، مع إمكان أن يُقال : بأن رفع الحدث إن كان مجرد قصده بنفسه كافياً في تحقّق رفع الحدث الموجود، فحينئذٍ أئى حاجه فى لزوم قصد القربه فى الوضوء، لأنّه قد حصل ما هو شرط الطهاره بدون قصد القربه أيضاً، مع أنّ فساده واضح .

مضافاً إلى أنّه فرق بين أن يكون رفع الحدث من الآثار، فيكون معناه أنّ الوضوء الذى أتى به مع قصد القربه يكون رافعاً للحدث، وبين أن يُقال بأنّ الوضوء الذى كان يقصد كونه رافعاً للحدث أتى به بداع القربه، ويكون صحيحاً، حيث يكون رفع الحدث من القيود ، ومن المعلوم _ ممّا سبق ذكره _ صحّه الأوّل منهما لا الثانى .

مع أنّ القائلين بوجوب قصد رفع الحدث أو الاستباحه، لم يتعرّضوا لكيفيته وجوب نيتهما، وأنّه هل هى بصوره التوصيف، أو بصوره تصوّر الغايه حتّى يتّضح مقصدهم ببيان مطلبهم، فراجع كلامهم .

ويستدلّ للقول الثانى بأمرين :

الأوّل: بقوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١) الآية ، حيث إنّها تدلّ على أنّ الوضوء قد وجب لأجل الصلاه ، فليس المقصود من إيجابه لأجلها إلا حصول الاستباحه للدخول فيها، نظير ما لو قيل: إذا لقيت العدو فخذ سلاحك ، الظاهر فى كون وجوب أخذه كان لأجل لقاء العدو، فيصير ذلك عنواناً مشيراً إليه، أى كان وجوبه لأجل ذلك، فلا بدّ من قصد العنوان حتّى يصير امتثالاً لأمره، وهذا هو المطلوب .

الثانى: صحيح زراره ، عن أبى جعفر عليه السلام قال : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه، ولا صلاه إلا بطهور» (٢) .

١- سورة المائدة: آيه ٦.

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

حيث يدلّ على أنّ الطهور كان لأجل الصلاة، فلو لم ينو إباحه دخوله فيها لم يتحقّق ما هو المأمور به.

هذا، ولكن الإنصاف عدم تماميته كلا الأمرين .

فأمّا الأوّل: _ مضافاً إلى أنّ مقتضى هذا الدليل _ على فرض التسليم _ إثبات الحكم لخصوص الصلاة لأحد قسمي الوضوء ما هو مبيحاً للدخول فيها، وأمّا غير المبيح من الرفع للحدث أو الوضوء التجديدي الذي يكون غير مبيح وغير رافع فلا يشملهما _ أنّه إمّا تدلّ على أنّ الدخول في الصلاة متوقّف على تحصيل الطهاره، وأمّا أنّ تحصيلها لا يكون إلاّ بالقصد، وأمّا نيته فلا ، لعدم وجود دليل يدلّ على ذلك، حيث قد عرفت في رفع الحدث بأنّه والاستباحه تعدّان من الآثار المترتبه على الوضوء قهراً _ سواء قصدهما أو لا ، سواء علم المكلف بهما أو جهلها _ .

لا يقال : ليس الأمر بالوضوء الصلّاتي إلاّ كالأمر بالقيام لإكرام زيد في قوله : قم لإكرام زيد عند مجيئه ، فكما أنّه إذا قام عند مجيئه لا بقصد إكرامه، لا يحصل الامتثال، فهكذا يكون في المقام، حيث أنّ الوضوء بدون الاستباحه لا يحصل به الامتثال .

لأننا نقول: بأنّ القياس مع الفارق، لأنّ الإكرام أمرٌ قصدي، فلو لم يتمّ بهذا القصد لم يكن إكراماً ، هذا بخلاف الإستباحه، حيث تعدّ من آثار الوضوء الواجد للشرائط، لما قد عرفت أنّ هذا الأثر يترتب عليه سواء علم المكلف به أو لا ، وسواء قصده أو لا .

في الوضوء / تنبيهات حول النيّه

وأما الثاني: مضافاً إلى سريان الجواب المذكور في الدليل الأوّل إليه، نقول هنا بأنّه لا يجب علينا حين دخول الوقت إلاّ شيئين، وهما الطهور والصلاه، وكون الطهور لا بدّ أن يتقدّم على الصلاه، لقوله بعد ذلك : «إنّه لا صلاه إلاّ بطهور» .

وأما وجوب كون الطهور مع قصد الاستباحه للصلاه ، فمما لا دليل لفظي ظاهري عليه ، مضافاً إلى ما عرفت بأنّه إن كان قصداً الاستباحه كافياً في تحقّق

الطهاره، فإنه يلزم أن يكون حال الوضوء كحال سائر الواجبات التوصلية من

سقوط أمره بمجرد حصول الطهاره _ كالتوضيحات مثل غسل الثوب _ مع أنه واضح البطلان، لأنه يحتاج إلى قصد القربة، ولا يُغنى قصد رفع الحدث أو الاستباحه عن قصد القربة في المقام قطعاً .

مع إمكان دعوى التلازم بين قصد رفع الحدث وبتيه الاستباحه، ولعلّ لذلك ادعى بعضهم التخيير بينهما، لأنّ قصد أحدهما يكفي عن الآخر، وإن كان هو أيضاً مخدوشاً لمنع الملازمه بينهما واقعاً، لإمكان حصول الاستباحه بدون رفع الحدث، كما في وضوء المسلوس والمبطون والمستحاضه، ولقد مثل الآملى قدس سره لصوره عكسه بوضوء الحائض بعد النقاء قبل الغسل، حيث أنه رافع للحدث الأكبر مع الغسل والاستباحه في الوضوء قبل الغسل .

لكنه لا- يخلو عن شيء لأنه إن كان رافعيته مفروضه مع الغسل، فيكون مبيحاً أيضاً معه، وإن كان المقصود بأنه بنفسه لا يكون مبيحاً لا مع الغسل، فكذلك لا يكون رافعاً للحدث بدون الغسل أيضاً .

ولكن يكفي في نفي التلازم بينهما وجود فرد واحد يفترق بينهما، كما لا يخفى هذا أولاً .

وثانياً: إنّ الملازمه الواقعيه _ لو سلّمناها _ لا يقتضى تحقّق الملازمه في القصد أيضاً، إذ ربما يمكن أن يكون المكلف عارفاً بتوقّف صحّه الصلاه على الوضوء والطهاره، ولا يعرف كونه مبيحاً حتى يقصده .

ومما ذكرنا من الإشكالات الوارده على إثبات كلّ واحد من قصد رفع الحدث والاستباحه، وأنه لا دليل لنا لذلك، يظهر فساد القول الثالث أيضاً، لأنه مبني على أحد الوجوه المذكوره في الطرفين .

كما ظهر ممّا ذكرنا فساد القول الرابع، وهو وجوب الجمع بينهما في القصد بالأولويه، لأنه إذا لم يثبت وجوب كلّ واحد بالخصوص بالأدله السابقه، فبأى

دليل يوجب إثبات وجوب الجمع بينهما .

فلم يبق لنا من الأقوال شيئاً إلا قول الخامس، وهو عدم وجوب قصد رفع الحدث والاستباحه، لعدم وجود دليل يقتضى ذلك من النقل والعقل، بل الدليل على خلافه موجود، كما حَقَّقناه فلا نعيد .

ويتفرَّع على هذا صحَّه الوضوء الذى قصد فيه رفع الحدث، فبان أنه كان متوضِّئاً فيصير وضوءه تجديدياً، كما يصحَّ صورته عكسه، بأن ينوى الوضوء التجديدي، فيظهر بعد ذلك كونه محدثاً، فإنه يكفي فى رافعته للحدث وإن لم يقصده، لعدم اعتباره مع تماميته أركان التيه، من امتثال الأمر مع قصد القربه، كما عليه صاحب «الجواهر» وكثير من الفقهاء، حتى مثل المحقق الذى اعتبر قصد رفع الحدث فى «المعتبر» فإنه قد أفتى بصحَّته هنا، ومما أوجب تعجُّب صاحب «الجواهر» قدس سره .

بقى هنا تنبيهاتٌ حول التيه

لا بد لنا من ذكرها :

الأول : بعدما عرفت من المباحث السابقه، بأن الطهاره الشرعيه بمعنى رفع الحدث وإباحه الدخول فيما يشترط فيها ذلك، وهى لا- تتحقَّق إلا- على فرض تحقُّق الوضوء على نحو العباده ، لكون الوضوء أمراً تعديدياً، ووقوعه كذلك لا- يكون إلا بعد وجود الأمر، ليتمكَّن من قصده وقصد موافقه إرادته الشارع، ولا أمر بالوضوء لأجل الصلاه إلا على الوجوب الغيرى، الذى كان مثل ذلك مختصاً بالمقدِّمات، لأن رفع الحدث أيضاً يعدُّ من إحدى المقدِّمات، فيستلزم الدور، لأن وجود الأمر الغيرى عليه موقوفٌ على اعتبار الوضوء رافعاً للحدث من باب المقدمه، ومقدمته موقوفه على كونه مأتياً به على وجه العباديه، وإتيانه كذلك موقوف على وجود الأمر الغيرى، فالأمر الغيرى موقوف على الأمر الغيرى بواسطه واحده، فهذا هو الدور الصريح .

فقد ظهر من هذا البيان إشكالان : أحدهما : لزوم الدور كما عرفت .

وثانيهما : أنَّ قصد الأمر الغيرى كيف يمكن أن يجعل الوضوء عباديًّا، مع أنَّ الثابت بين الأصحاب هو أنَّ الأمر الغيرى أمر مقدّمى، وهو توصيلى مجعول لأجل الوصول إلى ذيه، وليس بتعديدى، وما لم يصير الوضوء عباديًّا لم يتحقّق شرط الصلاه ونظائرها .

ويمكن أن يقال فى الجواب عن الأوّل: أوّلاً : بأن نلتزم بأمر آخر متعلّق بالوضوء، بعنوان جعله مقدّمه للصلاه فيكون قصد ذلك الأمر الذى ليس بغيرى موجباً لعباديته، لا قصد أمر نفسه الغيرى المترشّح عن أمر ذى المقدّمه، حتّى يرد ما قد عرفت من الدور وغيره .

وإن كان ممكناً، ولكنّه مخدوش بأنّه يكون خلاف الفرض، لأنّه ليس لنا أمر نفسى يتعلّق بالوضوء بعنوان كونه مقدّمه للصلاه وأمثالها، فلا بدّ فى كونه مقدّمه قصد الأمر المتعلّق المشروط به ، وهو واضح .

وثانياً : الالتزام بحصول رفع الحدث قبل ملاحظه الأمر الغيرى _ أى يحصل رفعه بقصد رفعه من قبل تعلق قصد امتثال الغيرى عليه، حتّى لا يوجب الدور _ صحيح ويدفع به الدور، لكن فيه ما لا يخفى، من كونه مخالفاً للإجماع، إذ أنّ رفع الحدث ليس مثل رفع الخبث، فلا يوجب سقوط الأمر بمجرد حصول قصد رفعه من دون قصد القربه وقصد امتثال الأمر، فيعود المحذور كما لا يخفى .

فالأولى فى الجواب أن يُقال أوّلاً : بإمكان الالتزام بكون الوضوء بنفسه مأموراً بأمر استحبابى، ومشتماً على محبوبيه ذاته، فمع ذلك العنوان صار مقدّمه للصلاه وغيرها لا بذاته، من دون رجحان فيه، حتّى تستمدّ المحبوبيه والعباديه عن أمره الغيرى فيلزم الدور بما قد عرفت.

وهذه الدعوى ليست ببعيد، كما ستعرف بيانه عن قريب إن شاء الله .

وثانياً : إنّ هذا الإشكال إنّما يتوجّه بناءً على مذهب من استحال شمول لسان

الأمر لما يكون متأخراً ولاحقاً به من مرتبه أو مرتبتين، مثل قصد القربه، وقصد

امتنال الأمر، كما عليه صاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين .

وأما لو كان ذلك غير مستحيل، لما حَقَّق في محلّه عن بعض المحقِّقين، ولعلّ نحن نتبعه، فلا مانع حينئذٍ أن يفهم ذلك من الأمر بنفسه بأنّ ذات الموضوع لاتعدّ مقدّمه، بل هو مع قصد أمره المتعلّق عليه من الأمر الغيرى، المتولّد عن الأمر المتعلّق بذى المقدّمه، فحينئذٍ لا يستلزم الدور، لأنّ المفروض وجود الأمر حين الامتنال، فيقصده المكلف، فبقصده يصير الموضوع عبادياً، ويوجب رفع الحدث، لأنّ المولى قد رأى في حال لحاظ جعل الموضوع أنّ المقدّمه منه _ هو ما كان سيأتى في محلّه، مع قصد امتثال الأمر الغيرى المستلزم لرفع الحدث به _ فإذا اطلع عليه العبد، وأتى به كذلك، كان صحيحاً من دون لزوم دور أصلاً .

وثالثاً : لو سلّمنا استحاله ذلك، فيمكن إثبات ذلك بأنّ الموضوع لا يعدّ بنفسه وبذاته مقدّمه ، بل يصير عباده من جهه أنه قصد به امتثال الأمر وهذا يستفاد من دليل خارجى آخر، سواء كان ذلك الدليل دليلاً لفظياً أو لئياً _ كالإجماع والسيره وبناء العقلاء _ بل الواقع الخارجى فى باب الموضوع _ بل فى مطلق العبادات _ إنّه كذلك، لما قد عرفت تحقيقه سابقاً من عدم وجود دليل لفظى ومقامى على وجوب التيه وقصد امتثال الأمر، إلاّ الإجماع، فلا يلزم الدور حينئذٍ، لأنّه قد فهم ذلك من دليل خارجى لا من أصل الأمر الغيرى .

هذا كلّهُ هو الجواب عن الإشكال الأوّل.

وأما الجواب عن الإشكال الثانى فبأمر : أوّلاً : إنّا لو سلّمنا عدم إمكان كون قصد امتثال الأمر الغيرى موجباً لعباديه الموضوع، وقلنا بأنّه إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن ذلك العمل بنفسه راجحاً ومحبوباً عند الله ، وأما ما كان كذلك _ كالموضوع للصلاه وغيرها، وكالصوم للاعتكاف _ فلا إشكال فى صحّه العمل حينئذٍ، مع قصد أمر نفسه من المحبوبيه، فالعمل المشتمل على ذلك القصد يكون مقدّمه

لشيء آخر . وقد يمكن الاستشهاد على ذلك بما ورد من الأخبار بأنّ «الوضوء

على الوضوء نوراً» (١).

وحديث محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام : «الوضوء بعد الطهور عشر حسنات، فتطهروا» (٢).

والخبر الذي رواه السكوني عن الصادق عليه السلام قال : «الوضوء شرط الإيمان» (٣).

والخبر الذي رواه الديلمي في «الإرشاد» قال : «قال النبي صلى الله عليه وآله يقول الله تعالى : من أحدث وتوضأ وصلّى ركعتين ودعاني، ولم أجه فيما سألتني من أمر دينه ودنياه فقد جفوته، ولست برّب جاف» (٤).

حيث يفهم أنّ الوضوء بنفسه يكون راجحاً ومحبوباً، فمع وصفه كذلك يصح أخذه مقدّمة للصلاة وغيرها، هذا في مثل الوضوء.

ولكن يرد الإشكال في مثل الغسل والتميم، هل هما بنفسهما محبوبين وراجحين أم لا؟

وقد يمكن قبول ذلك في الغسل أيضاً، لأنه نوع من أنواع الطهور والنظافة، بل ورد في بعض الأخبار التأكيد على إتيان للنشاط والتوبة، وكونه محبوباً بذاته، مع صرف النظر عن الغسل للصلاة بعد الجنابة ونظائرها، فيكون مؤيداً لذلك.

إلا أنّ الإشكال يبقى في مثل التميم، حيث أنّه بنفسه لا يعدّ نظافة عند العرف.

ولكن يمكن أن يُقال فيه أيضاً: أنّه يعدّ من أفراد الطهور لكونه بدلاً عن الوضوء، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى : «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (٥).

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

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨ الوضوء، الحديث ١٠.

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

٤- وسائل الشيعة: الباب ١١ الوضوء، الحديث ٢.

٥- سورة النساء : آية ٤٣ .

ومن الأخبار بآئه: «يكفيك عشر سنين» كما فى خبر السكونى ١٢ / ١٤ أبواب التيمم عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آباءه عن أبى ذرّ رضى الله عنه : «أنه أتى

النبيّ صلى الله عليه و آله فقال : يارسول الله هلكتُ، جامعت على غير ماء ؟ قال : فأمر النبيّ صلى الله عليه و آله بمحمل فاستترت به وبماء فاغتسلت أنا وهى ، ثم قال : يا أبا ذرّ يكفيك الصعيد عشر سنين»(١).

بل ويستفاد من الجملة الواردة التى هى بمنزلة التعليل فى صحيحه محمد بن مسلم قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيّم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء ؟ قال : لا يعيد إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين»(٢).

وكذلك فإنّ قوله : «فقد فعل أحد الطهورين» يفيد كونه راجحاً فى حال الاضطرار، لأنّه فيه الخشوع والخضوع لله فى ذلك العمل، فعلى هذا يصحّ أن يقصد فى كلّ من الطهارات الثلاث أمره النفسى الاستجابى، فبذلك يعدّ مقدّمه للصلاه، ويكون عبادياً قريباً .

وثانياً : أنه يمكن أن يقال بكفايه قصد الأمر الغيرى المقدّمى، لصيروره العمل عبادياً، إذا فرضنا استفاده ذلك من قرينه خارجيه كالإجماع فى المقام، أو الاخبار الواردة فى الصوم للاعتكاف، بأنّ مقدّمتهما ليست بذاتهما كنصب السلم للصعود للسطح ، بل هى مقدّمه إذا أتى بها مع قصد عنوانها عبادةً، فليس المعترى فى العبادة إلّا إتيان العمل مع كونه مضافاً إلى أمر الله، حتّى يكون إتيانه بقصد الأمر، فيمثل سواء كان ذلك الأمر نفسياً أو غيرياً ، ولا مانع أن يكون الأمر الغيرى ذا وجهين بالنظر إلى أن جعله كان لأجل التوصل إلى ذى المقدّمه ، وبما أنه أمر إلهى مولود من الأمر النفسى، فإنّه يوجب حصول عنوان العباده لما قصد

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ التيمم ، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ التيمم، الحديث ١٥.

فيه، لأنه يضيفه وينسبه إلى الله ويأتيه متقرباً إليه تعالى، كما لا يخفى .

نعم ، لا يترتب عليه استحقاق الأجر والثواب، لأنه يعدّ من آثار الأمر النفسى، فإن كانت للمقدّمه أيضاً ثواب _ كما يدلّ عليه بعض الأخبار فى الوضوء

والصوم فإنّما هى بلحاظ محبوبيّتهما الذاتيه، المتعلّق بهما الأمر النفسى الاستجابى، لا بلحاظ أمرهما الغيرى المقدمى للصلاه والاعتكاف .

وثالثاً: أنّه يمكن أن يُقال حتّى لو فرضنا توصليه الأمر الغيرى ، ولكن برغم ذلك فرق بين متعلّقات الأمر الغيرى، لأنّه تارة يكون المتعلّق مقدّمه بذاته من دون لزوم قصد العنوان فيه أصلاً _ كنصب السلم _ وأخرى يكون المتعلّق مقدّمه لا بذاته، بل بما أنّه عباده، أى كان قصد الأمر فيه معتبراً، وفرضنا أنّ المكلف قد علم بهذا الأمر عن طريق الإجماع القائم فى المقام من لزوم قصد الأمر والّتيه فى الوضوء، وبواسطة الأخبار الواردة فى الصوم، فلا إشكال حينئذٍ بأنّ المكلف إذا قصد إتيان ما هو المقدّمه عند الشارع فى الوضوء والصوم، يكون قصداً لهما بما أنّهما عباده بواسطة أمر نفسيهما، ولو لم يكن قد قصد خصوص أمريهما النفسى، لأنّ قصد الأمر المقدمى الموصوف بذلك، لا ينفك عن كونه قصداً لأمرهما النفسى، وهو كافٍ فى عباديّتهما .

ومن هنا يظهر فساد ما ربّما يتوهم فى المقام بأنّ المغروس فى الأذهان، ليس هو قصد أمره النفسى فى الوضوء، حتّى يصير عباده، بل المتعارف هو قصد أمره الغيرى المقدمى، وهو قد عرفت كونه توصلياً، فيكون وضوءهم باطلاً، وهو خلاف الإجماع .

ووجه الفساد هو ما قد عرفت من كفايه قصد أمره المقدمى الكذائى، عن أن يكون قصداً للأمر النفسى، لأنّه قد قصد ما يكون بعنوانه مقدّمه، وهو ليس إلاّ الوضوء والصوم الناويفيهما الأمر النفسى، فيكون الأمر النفسى منوياً إجمالاً، وبذلك يصير عبادياً، نظير ما إذا وقع الشىء المندوب _ كصلاه الليل _ متعلّقاً

للنذر، حيث أنّ الوفاء به لا يتحقق إلا بالقصد بها بما يكون مندوباً لا واجباً بالنذر، وهو واضح لمن كان له أدنى تأمل .

نعم ، بقى هنا إشكال آخر، وهو أنه على فرض كون الوضوء بذاته محبوباً

وراجحاً ومطلوباً بنفسه ، وبرغم ذلك تعلّق به الأمر الغيرى، فيلزم حينئذ اجتماع الحكيم المتضادين، من الوجوب الغيرى والاستحباب النفسى _ إن كان ما يترتب عليه واجباً _ أو الندب الغيرى مع استحباب نفسى _ لو كان ما يترتب عليه مندوباً _ .

فيمكن الجواب عنه، تارة: بالالتزام بزوال الأمر النفسى بحده، عند عروض الأمر الغيرى عليه، وإن كان بذاته وملاكه باقياً، فيصير الحكم حينئذ مؤكداً فى الجمع، ملاكاً وخطاباً .

لكنه مخدوش، بأنه لو زال الأمر النفسى بحده، فإنه يوجب زوال عباديته الوضوء، فيعود المحذور من عدم تحقق ما هو المقدمه لدى المفروض كون المقدمه، هى ما كان عباديه لا-الوضوء بذاته ، مضافاً إلى أنّ التأكيد يحتاج إلى كون ملاك كل من الأمرين متحداً أى أن يتعلّق الأمر الثانى بما تعلّق به الأمر الأول تأكيداً بحسب الملاك أيضاً، كما هو الحال فى اتحاد متعلقهما بحسب العمل كما لا يخفى .

وثانياً : بأن يقال بالفرق بين متعلّقى الحكيم وعدم وحدته، لأنّ متعلّق حكم المتولّد من الأمر النفسى، هو عبارته عن ذات الوضوء، ومتعلّق الأمر الغيرى _ سواء كان وجوبياً أو نديبياً _ هو الوضوء بإتيانه بداعى أمره النفسى . أى بالوضوء العبادى، فيكون نظير الإجاره المتعلّقه بعباده مستحبّه كصلاه الليل ، فكما أنّه لا منافاه بين كون ذات العمل مستحبّه بأمر استحبابى عبادى، وكون الإتيان به بداعى ذلك الأمر واجباً بالأمر الوارد بلزوم الوفاء بعقد الإجاره، فيكون أحدهما بمنزله الموضوع والآخر بمنزله الحكم، كذلك يكون فى المقام، فهذا الإشكال أيضاً مندفع.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحَّه قصد القربه فى الوضوء، ولو بأمر غيرى، ويصير بذلك عباده ومقدمه للدخول فى الصلاه من دون أن يواجه مشكله يصعب حلها والإجابة عنها.

الثانى من التنبيهات: أن المتوضى فى مقام الإتيان بالوضوء، يمكن أن يتصور ويتحقق على أنحاء شتى، لا بأس بالإشارة إليها، وبيان أحكامها، من حيث الصحه والبطلان .

تارة: يأتى بالوضوء من دون قصد غايه من الغايات، ووصف من الأوصاف، لا وجوباً ولا ندباً، بل يأتى به بما أنه محبوب بذاته، وراجحاً بنفسه، مع قصد القربه، فهو محكوم بالصحه، لأن ما يعتبر فيه من التيه _ بكونه محبوباً ومضافاً إلى أمر الله من جهه قصد القربه _ موجود فيه.

فإن قلنا بأنه أيضاً غايه من الغايات فهو، وإلا تعدَّ صحه الوضوء مستلزمه لذلك قطعاً، فينتج حينئذ أنه لو لم يقصد هذا المقدار كان باطلاً قطعاً، لعدم تماميه ما يعتبر فى نيته، كما هو واضح .

وأخرى: يأتى بالوضوء مع قصد جميع الغايات، من الوجوب والندب، كما إذا كان الوقت داخلاً وعليه القضاء أيضاً، وكان قد نذر أن يمس المصحف، وأراد قراءه القرآن وزياره المشاهد وغيرهما، فتوضاً وضوءاً ناوياً للجميع.

والظاهر عدم الخلاف فى كفايه ذلك فى صحه الوضوء، وكونه امتثالاً للجميع، إذا كان كل واحد من الغايات صالحاً للبعث بالاستقلال .

وأما إذا لم يكن كذلك، بل البعث حصل من الجميع بما هو كذلك، أو كان بعضه باعثاً بنفسه دون بعض، فصدق الامتثال للجميع مشكلاً، لعدم داعويته لذلك.

ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا الفعل الصادر منه يكون نتيجة للأوامر، ويعدّ العمل صحيحاً لتماميه أركانه، وهكذا يكون الحكم فى بعضه أيضاً بالنسبه إلى ما لا يكون داعياً بالاستقلال .

نعم، يصدق الامتثال لما يكون محرّكاً له من تلك الأوامر .

وثالثه: إذا كان يقصد غايه معينه، إلاّ أنّه مع قصده لها حصل له الطهاره ورفع الحدث، وكانت هي الشرط لغايه أخرى لم يقصدها، فهنا أيضاً يعدّ العمل

محكوماً بالصحة، وامتثالاً لما قصده من الغايه، وأداءً للغايه الأخرى، وبعبارة أخرى لو قصد في الوضوء غايه الصلاه الواجبه، ثمّ إنّه بعد التوضي حصل له الطهاره التي كانت شرطاً للطواف الغير المقصود، فيصحّ الإتيان به لحصول شرطه وهي الطهاره، وإن كان الامتثال مخصوصاً للصلاه دون الطواف، إلاّ أنّه يصدق عليه الاداء بالنسبه إليه .

فلا بأس هنا لذكر وجه كون النحو الثاني منها امتثالاً للجميع دون الثالثه، وبيان أنّ الأوامر وجهاتها التي ورد بها الأمر والمأمور به كلّها تكون متعدده في النحو الثاني، أو كان التعدّد في ملاكات الأوامر دون الأوامر والمأمور به _ كما عليه الآملي في «مصباحه» خلافاً للسيد في «العروه» حيث نسب القول الأوّل إلى بعض العلماء، وإن نفى النسبه وادّعى عدم معرفته لصدور مثل هذا القول عن أحد سيدنا الحكيم قدس سره في «مستمسكه» _ أو تكون الجهات والأوامر متعدده، دون المأمور به بحقيقته، وإن كانت حيثيته متعدده، أي يصدق أنّه مأمور بكلّ واحد من الأوامر، فيكون مصداقاً للجميع، ومنطبقاً عليه ذلك العنوان برغم تعدده، كما عليه السيد في «العروه» .

وهذا هو الحقّ عندنا، إذا فرضنا صلاحيه كلّ واحد من الأوامر للبعث استقلالاً .

فنحن لإثبات مدّعانا نمثّل بمثال عرفي في الأوامر العرفيه، فرجو من ذلك كشف الحقيقه لاخواننا المحصّلين والمجتهدين فنقول: لو طلب ثلاثه من عبد واحد إحضار الماء في مكان معيّن، ولكلّ حاجته، فالأوّل هو مولاه وطلب منه الماء لأن يشربه، والثاني أباه وطلب منه الماء لمجرّد كينونه الماء في الموضع، والثالث الإمام عليه السلام وطلبه منه من جهة وجود مصلحه ملزمه في وجودان الماء

هناك، والمفروض استقلال كل واحد من الثلاثة في بعث العبد وانبعاثه. فقصد العبد بإتيانه امتثال جميع هذه الأوامر، فلا يخلو حينئذ القول بإحدى الاحتمالات: أمّا القول بعدم صدق الإتيان لواحد منها، وهو باطل قطعاً لعدم

قصور في صدقه، إذ أنّ انطباق الكلّي على أفراد قهريّ، وهو واضح لا خفاء فيه.

أو صدق الامتثال لبعض منها دون بعض، فهو ترجيح من غير مرجح.

أو صدق الامتثال للجميع وهو المطلوب .

لا يقال: بأنّه فرق بين الممثل والممثل به، حيث أنّ الأوامر المتعلقة بالأوّل كان جميعها غيريّاً، بخلاف الثاني فإنّه كان نفسياً ،

لأننا نقول: بأنّ النفسية والغيريّة غير مؤثّرة في الافتراق بينها، في جواز صدق الامتثال للجميع وعدمه ، بل ربّما يوهم كون الغيريّة أهون، يعنى إذا كان صدق الامتثال في النفسية للجميع ممكناً، ففي الغيريّة يكون الصدق بالأولويّة.

فالأولى بيان وجه تعدّد الأوامر والجهات، بل المأمور به حيثاً لا حقيقةً، وذلك لأنّ المفروض تعلّق الأمر الغيري على الوضوء لكل واحد من الغايات، بقوله: تَوْضُأً لِلصَّلَاةِ وَلِلطَّوَّافِ وَلِلكُّونِ عَلَى الطَّهَارَةِ وَلِدخُولِ الْمَسْجِدِ وَنظَائِرِهَا ، فالقول حينئذٍ بعدم وجود أمر أصلاً يعدّ دعوى على خلاف الوجدان والبداهه ، كما أنّ القول بوحده الأمر هنا ممّا لا وجه له، لأنّ تلك الوحدة إن أخذت من واحد هذه الأوامر فهو ترجيح بلا مرجح، وإن أخذت من حيث المجموع، فليس لنا أمر كذائى متعلّق بالمجموع، فلا محيص إلّا القول بتعدّد الأمر الغيري، المترشّح من الغايات .

كما أنّ مقتضى تعدّد الملاكات والمناطق، هو تعدّد ذى الملاك أيضاً ، كما أنّ مقتضى تعدّدهما تعدّد المأمور به حيثياً، لا وجوداً خارجياً وحقيقةً، لأنّ المفروض وحده الوضوء على نحو الحقيقة النوعية، ولا دليل على لزوم تعدّد أفراد الوضوء، إذا علمنا من الخارج بأنّ الملاك في جميع هذه الأوامر هو حصول

الطهاره ورفع الحدث، وهو يحصل بوضوء واحد، فيكون مأموراً به واحداً من حيث الحقيقه الوجوديه، ومتعدداً من حيث الاعتبار الأخرى التي تقتضى تحصيل الامتثال لكل أمر من الأوامر .

إذا عرفت ما تلونا عليك، تعرف عدم صحه كلام المحقق الآملى فى «مصباحه» من ذهابه إلى وحده الأمر والمأمور به، حملة على هذا الاختيار، والذي أوقعه فى هذه الشبهه أمور ذكرها، منها :

أنّ الوضوء مقدّمه لكل ما يكون معتبراً فيه الصحه والكمال، ومقدّميته كانت لوجود خصوصيه دخيله فى صحه ما يعتبر فيه أو فى كماله .

ولا- يخفى أنّ هذا الأمر _ مضافاً إلى عدم مزاحمته لما ذكرنا _ قد يكون وجهاً للتعدد، لأنّ مقتضى دخالته فى صحه ذلك الشئ وكمال، هو كونه مأموراً به وجوباً أو ندباً، لكل واحد منها، وهو واضح .

ومنها : أنّ عنوان المقدّميه يكون حيثه تعليليه لا- تقييديه، يعنى أنّ الأمر المتعلق بالوضوء قد تعلق بذاته بعلة كونه مقدّمه، لا متعلقاً به بعنوان كونه موصوفاً بوصف المقدّمه، حتّى تكون مقدّميته مأموراً بها، ومتعلقه للأمر، حتّى يصير مثل مسأله الاجتماع الأمر والنهى، فيكون مصداقاً للجواز والامتناع، أو تعدد الجبهه وعدمه ، بل الأمر قد تعلق بذاته، وتكون المقدّميه عله لتعلقه بذاته، فيكون التعدد فى جبهه الأمر وعلته، لا فى المأمور به بنفسه ، هذا .

لكنّه مخدوش أولاً : بأنّ ذلك مبنى على كون المقدّمه بذاتها مقدّمه، لا المقدّمه الموصله كما قاله صاحب «الفصول» وبعض آخر، ولا المقدّمه بقصد الإيصال، كما عليه «الكفايه» على ما ببالى، فتكون المقدّمه حينئذٍ مقدّمه بحيثيتها التعليليه لا التقييديه .

وثانياً : لو سلّمنا ذلك، فلازمه عدم كون الوضوء _ فى صورته كونه لغايه واحده أيضاً _ مأموراً به بالأمر الغيرى، فلم يطلق عليه وصف المأمور به، وعنوان ما

يصدق الامتثال لأمره وعدم الامتثال، كما قد وقع في كلام ذلك المحقق كثيراً، فراجع كلامه في «المصباح» (١) ذيل كلامه عن حكم لزوم قصد الغايه في تحقيق

الامتثال للأمر، والملاحظ أنّ السؤال المطروح هو أنّه أيّ فرق بين صورته التعدّد والوحده من تلك الجهه، من كون الموضوع بذاته مقدّمه لا بعنوانها؟

وثالثاً: أنّ الحقّ هو عدم المنافاه بين كون الموضوع بذاته مقدّمه، مع كونه مأموراً بأمر مقدّمى لكلّ واحد منها، غايه الأمر يتداخلان في مرحله المتعلّق، ويكون عمل الواحد مصداقاً لامتثال جميع الأوامر، كما يكون الأمر كذلك في مثل غسل واحد ينوى به امتثال جميع الأغسال المندوبه والواجبه المأمور بها، كما في طواف البيت إذا كان واجباً عليه، فيصدق عليه عنوان التحيه أيضاً، ويكون امتثالاً له، خصوصاً لو قصده، وهو واضح .

ومنها: بأنّ الفرق بين الطلب الوجوبى والندبى ليس بنفس ذاتهما، حتّى يكونان متضادّين، ولا يضعف الطلب الندبى ويشتدّ الوجوبى، حتّى يكون الفارق بينهما من جهه التشكيك، بل الفرق بينهما يكون بضمّ قيد الترخيص فى الترك فى الندب دون الوجوب، الموجب لحكم العقل بلزوم الإتيان بمتعلّقه فى الآخر، فالطلب الوجوبى فيه اقتضاء للمنع من الترك، من ناحيه حكم العقل، بلزوم امتثاله، دون الطلب الندبى الذى لا- اقتضاء فيه، فلا منافاه بينهما، وعند اجتماعهما يكتسب الندبى لون الوجوبى، فيتحد الطلبان والمطلوبان، هذا.

وفيه: أنّه لو كان اجتماع الطلبين مانعاً للانطباق فى مثل ما نحن فيه، فإنّ مجرّد هذا الجواب لا يرفع المحذور أبداً، لأنّه لو سلّمنا اتّحاد الطلبين فى الوجوب والندب لكون أحدهما اقتضائياً دون الآخر، فكيف يكون الأمر فى مثل الجمع بين الطلبين الوجوبيين، حيث يكون كلّ واحد منهما طلباً اقتضائياً

ومتضاداً على حسب الفرض؟

فالأولى أن يقال: بأن الطلب ليس إلا ما هو الصادر بواسطه الأمر بوجود

الملاك في متعلقه، فيكون كل طلب من جهه غايته مستقلاً عن الآخر، غايه الأمر حيث كان متعلق الطلب باعتبار نفس الغايات متعدداً، فيتعدّد بذلك الطلب غيرتاً مقدّمياً من كل واحد منهما، ويتعلق بذات الموضوع الذى كان عملاً واحداً وحقيقه فاردّة خارجيه، فيكون مطلوبيه الموضوع مثل وصف كونه مأموراً به، حيث يكون حيثياً لا حقيقياً، فحينئذ لا بدّ من تحقّق الامتثال لكل واحد من الأوامر _ إذا كان كل واحد منها باعثاً له مستقلاً _ فإذا لم يوجد له مؤاخذاً فى مثل الواجبات، لأجل تركه الغايات المتعدده، ولكن الثواب والعقاب يكون لنفس الغايات لا للمقدمه .

ومنها: ما قيل بأن المحقق لعباديه الموضوع هو الأمر المتعلق بالغايه المعبره فيها الموضوع، لا الأمر الغيرى المتعقب للشخص المتعلق بالموضوع، فما هو قسطه وحظه يكون من ذاك الأمر النفسى المتعلق بالغايه، هذا .

وفيه: قد عرفت إمكان إثبات عباديه الموضوع عن الأمر الغيرى أيضاً، كما يمكن إثباته من الأمر النفسى المتعلق لنفس الموضوع، لكونه راجحاً بنفسه، مع أنّ إثبات قصد الأمر الذى لم يتعلّق بالموضوع وكان موجباً لعباديته من غير طريق الأمر الغيرى مشكلاً جداً .

ثم بعد الفراغ من بيان صدق الامتثال للجميع، إذا عُدّ كل واحد منها محرّكاً مستقلاً، تصل النوبه لبيان أنّه لو لم يكن الجميع محرّكاً، بل كان بعضه كذلك، فهل يصدق الامتثال للبعض _ وهو ما يكون محرّكاً _ دون الآخر _ وهو ما لا يكون كذلك _ وقلنا بأنّه أداء بالنسبه إليه كما عليه السيّد قدس سره فى «العروه» أم لا؟

والذى يظهر من المحقق الآملى أنّه ليس بأداء، بل يكون من باب انتفاء الموضوع، فلا بأس بذكر كلامه ص ٤٤٩ وما يرد عليه بتلخيص منّا، فقال فى ذيل كلام السيّد قدس سره بقوله: «قصد الغايه معتبر فى تحقّق الامتثال ... وما ذكره قدس سره

بظاهره ممنوع، وتحقيق في ذلك يحتاج إلى بسط الكلام، وهو أنّ سقوط الأمر بالشئ يمكن أن يقع على أنحاء: منها: أن يكون بامثاله _ أي بإتيان

ومتعلقه _ على وجه قُربى، سواء كان تعبدياً أو توصلياً لا يتوقف صحته عليه، لكنه أتى به قُرباً .

ومنها: سقوطه بأداء المأمور به ولو لم يكن امتثالاً لأمره، كما في التوصل إلى إذا أتى به لا بداعى امتثال أمره، فإنه أداء للمأمور به ولا يكون امتثالاً .

ومنها: سقوطه بانتفاء موضوعه، كما إذا أمر بقتل كافر أو قاتل فمات الكافر أو القاتل قبل إنزال العقوبة بهما، فالأمر بقتله ساقط بانتفاء موضوعه، من دون امتثال ولا اداء للمأمور به .

ومنها: سقوطه بانتفاء ملاكه، ولو مع بقاء الموضوع، كما في تكليف المستطيع العاجز عن الحج بالاستنابه، المشروط بعدم فعل المتبرّع بناءً على سقوط التكليف بالاستنابه بفعل المتبرّع، حيث أنّ ملاك وجوب الاستنابه مشروط بعدم فعل المتبرّع لا موضوعه، لأنّ موضوعه هو شغل ذمه المستطيع العاجز عن الحج، وهو لا ينتفى بعمل المتبرّع، كما لا ينتفى بعمل النائب أيضاً، بل المنتفى هو ملاك وجوبه مع بقاء موضوعه .

وكما في غسل الميت أو الصلاة عليه بعد غسله، أو إقامة شخص آخر الصلاة عليه حيث أنّ التكليف بالغسل أو الصلاة يسقط عن غير المباشر بانتفاء ملاكه، برغم بقاء موضوعه، وهو الميت .

ولا يخفى أنّ معنى الإتيان بالوضوء لا بداعى الإتيان بالغايه، ليس من باب سقوط الأمر بأداء المأمور به ولو لم يكن امتثالاً، لأنّ الوضوء أمرٌ تعبدى يتوقف صحته على إتيانه على وجه قُربى، وليس مثل غسل الثوب الذى يمكن إتيانه لا بداعى امتثال أمره، لكى يعدّ أداءً للمأمور به لا امتثالاً .

فالتحقيق أن يقال: بناءً على اعتبار امتثال الأمر المتعلق بالغايه فى صحته،

فلا محيص إلا عن إتيانه بداعى امتثال الأمر المتعلق بالغايه المطلوبه، وإن كانت هي الأمر المتعلق بالكون على الطهاره، حيث أنه من الغايات المتعلقة بها الأمر،

وحيثُ يكون امتثالاً للأمر المتعلق بغايته، كما يعدّ أداء للمأمور به، وبناء على الاكتفاء في عباديته بإتيانه بداعى أمره الغيرى المقدمى، يكون إتيانه كذلك أيضاً امتثالاً للأمر المتعلق به، كما أنه يكون أداءً للمأمور به، وعلى كل تقدير يقع التفكيك بين الاداء والامتثال .

والحقّ، أنّ عباديته إنّما هي بإتيانه بداعى امتثال الأمر النفسى المتعلق بغايته، لكن يكفى في إتيانه كذلك قصد امتثال أمره الغيرى، لأنّ امتثال الأمر الغيرى _ بما هو غيرى _ لا ينفكّ عن قصد امتثال الأمر المتعلق بالغير، وتام الكلام عنه في الأصول» انتهى كلامه رفع مقامه .

ويردّ على كلامه من وجوه :

الأوّل : فى جعل امتثال الأمر إتيان متعلقه على وجه قبرى، لأنّ ظاهر كلامه يدلّ على وجود الملازمه بين قصد امتثال الأمر، وكونه على وجه قبرى، فكان من قبيل اللازم والملزوم ، مع أنه ليس كذلك، لأنّه قد يكون النهى قُربياً من دون صدق الامتثال، كما فى عمل محبوب ذاته دون أن يتوجّه إليه الأمر لوجود المزاحمه، كما أنّ قصد الامتثال ربما يكون أعمّ من قصد القربه، إن جعلنا قصد القربه عباره عن طلب القرب المعنوى إلى الله تعالى، نظير ما يقرب الإنسان من الأمكنه، كما احتمله بعض فيما سبق، فلانزم ما ذكرنا عدم انحصار كون الاداء الموجب لسقوط الأمر هو خصوص الأمر التوضيلى كما ذكره قدس سره ، بل يمكن صدق الاداء للمأمور به فى التعيّد أيضاً، حتّى وإن لم يقصد امتثال أمره، وهو كما فى المقام، حيث أنه قد قصد امتثال بعض الأوامر _ مثلاً الذى كان باعثاً دون بعض _ فيعدّ ممثلاً لما قصده ومؤدياً لما لم يقصده، لأنّ قصد القربه فى نفس العمل محقق، ولو من جهه قصد امتثاله أمراً آخر .

وثانياً : أنه قد مثل لانتفاء الملا-ك بفعل المتبرّع للحج المستطيع العاجز عنه، حيث أنه منتف لملا-ك وجود الاستنابه، لأنّ الموضوع هو عباره عن شغل ذمّه

المستطيع، فهو باقٍ ، وهذا أيضاً لا يخلو عن نظر، لأنّ شغل الذمّه إن كان باقياً، فإنّ معناه أنّ التكليف باقٍ، فبقائه مساوٍ مع بقاء الملا-ك، وإلاّ- يلزم خلاف ما ذهب إليه الإماميّة من أنّ الأوامر والنواهي تابعتان للمصالح والمفاسد النفس الامريه، فلعلّ مقصوده من بقاء الموضوع هو نفس الشخص، كما لا يبعد أن يكون كذلك بملاحظه مثاله فى ذيله من غسل الميّت إذا فعله متبرّع آخر، فإنّه يسقط بواسطه ذلك عن المتكفّل لتجهيزه لانقضاء ملاكه دون موضوعه _ وهو الميّت _ .

وهذا أيضاً فيه نظر، لوضوح أنّ موضوع الحكم ليس هو نفس الميّت أو المستطيع العاجز ، بل موضوع حكم الوجوب عباره عن غسل الميّت وحجّ المستطيع بشغل ذمته، فإذا غُسل الميّت بتوسط شخص، فقد حصل الامتثال، ولم يبق موضوع غسل الميّت للآخر، حتى يجب إتيانه، فالمقصود من انتفاء الموضوع هنا هو حصوله وتحققه فى الخارج، وهو حاصل، وهكذا الأمر فى شغل ذمّه المستطيع، إذ بعد إتيانه بواسطه النائب أو المتبرّع، فقد فرغت ذمته عن الشغل لا أنه باق ولا ملاك فيه، كما ادّعا.

وثالثاً : إنّ ما ذكره من كون قصد امتثال الأمر المتعلّق للغايه هنا، موجب لعباديته، ثم جعل الحقّ فى ذيله كفايه قصد الأمر الغيرى فى ذلك، فإنّ هذا أيضاً لا يخلو عن إشكال، لما قد عرفت منه سابقاً من التصريح بعدم كفايه الأمر الغيرى ، بل جعل الوضوء له حظاً وقسطاً من الأمر النفسى المتعلّق للغايه ، مضافاً إلى أنّه قد عرفت بأنّ وجه كفايه الأمر الغيرى ليس بلحاظ كونه قصداً للأمر النفسى للغايه ، بل يكون بلحاظ كونه قصداً لأمره النفسى المتعلّق بالوضوء بخصوصه لمحبوبيته ، أو للوجه الآخر الذى ذكرنا من كون الأمر الغيرى قابلاً للتقرّب به إلى الله، لكونه فى الحقيقه أمراً مضافاً إلى الله.

وفى هذا الوجه لا- يبعد أن يشعر بما ذكره الآملى من كونه أيضاً قصد غايه الأمر النفسى، والله العالم بحقيقه الحال، وعليه الاتكال فى كل مقال .

ورابعه: ممّا يمكن تصويره فى الضوء والذى تعرّضنا إليها فى التنبيه الثانى، هو أن يقصد إتيان الضوء لغايه معيّنه، ولكنه أحضرها لغايه ثانيه، أو لا للغايه الأولى، فهو أيضاً ذو وجوه شتى: لأنه تارة: يعلم فى البدايه أنه لا يأتى بالغايه المقصوده، وحينئذ السؤال أنه هل يجوز له الإتيان بذلك الضوء أم لا؟ فإن أتى به هل يعدّ صحيحاً أو باطلاً أم لا؟ ففيه اختلاف، وصريح جماعه _ كالعلامه فى «التذكره» و«المنتهى» و«النهايه» و«القواعد»، وهكذا المحقق فى «جامع المقاصد» _ هو الجواز، بل نقل صاحب «الحدائق» عن بعض احتمال عدم جوازه، حتّى مع قصد الوجوب، لأنه لا يأتيه، ولا مع قصد الندب لكونه غير شرعى، خلافاً لجماعه أخرى مثل فخر المحققين والشهيد فى «الذكرى»، بل هو ظاهر الشهيد الثانى وجماعه ممن تأخّر عنه، ونسب ذلك إلى المشهور، حيث أنهم أجازوا ذلك مطلقاً، لأنهم صرّحوا بجواز التوضى بتيه الندب، حتّى لمن كان غايه المأتى به واجباً عليه، إلا أنه يصير فى الواقع واجباً، لكون الواجب وجوده متوقفاً عليه، هذا فضلاً عمّن يأتى بقصد الوجوب ثم لا يأتى بنفس الواجب، فإنه صحيح قطعاً .

هذا، وأما مع إتيان الغايه المقصوده به، فلا إشكال حينئذٍ فى إتيان سائر الغايات منضمّاً إليها، لكون الحدث مرتفعاً بها .

والأقوى هو أن يقال إنّ هذا الاختلاف لعلّه كان من جهه أنّ المقدمه المطلقه هل هى واجبه أو موصله أو تكون بقصد الإيصال؟

فمن قال بالأوّل، فيجوز هاهنا لأنه برغم إتيانه مطلقاً لكنه فى الواقع واجب ولو لم يوصله إلى ذى المقدمه.

ولو قصد بالإتيان الندب، فإنه يكون وضوئه صحيحاً لتماثيه أركان التيه، من

وجود الأمر، وقصد القربة، إلا أن يكون قد قصد التشريع، فهو حرام، ويوجب للبطلان .

وأما من ذهب إلى أن المقدمه الموصله واجبه ، فحينئذ لا يكون الوضوء في

الفرض المزبور واجباً لعدم كونه مقدّمه راجعه، فلا بد له الإتيان بما هو المقدمه للغايه المطلوبه المعينه، فلا بد حينئذ من تكرار الوضوء.

والظاهر كون الوجه الأول أقوى، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره في «طهارته» .

ومن هنا ظهر حكم الصورة الثانيه وهو ما لو قصد الوضوء لغايه مندوبه، في وقت الواجب، فالكلام فيه يكون كالكلام فيمن توضع ولم يرد إتيان الغايه به، هذا إذا كان وقت وجوب الوضوء .

الثالثه : بأن يقصد حال الوضوء غايه مندوبه، ولكن لم يكن الوضوء في ذلك الوقت عليه واجباً، فتوضاً لقراءه القرآن مثلاً، ثم لم يتلو شيئاً منه، _ سواء علم من أوله أنه لم يقرأ أو شكّ فيها، أو كان عازماً عليها ثم انصرف بعد التوضي _ فالظاهر كفايه ذلك الوضوء للصلاه، وكان صحيحاً ورافعاً للحدث، لتمايمه الأركان فيه، كما لا يخفى .

ورابعه : بأن يكون الشروع في الوضوء قبل الوقت، وكان مندوباً، ففي أثنائه دخل الوقت، ففي بطلان ذلك _ كما عليه العلامة في «القواعد» _ أو الحكم بالصحة والبناء على الندب باعتبار شروعه فيتم ما شرعه أو الحكم بالتبويض أو عدمه، أقوال: فالمحقق في «جامع المقاصد» جعل الأخير أضعف الاحتمالات ، بل لم نر التصريح به من أحد _ على ما بأيدينا من كتبهم إلا عن مثل الخميني بل لعله كذلك السيد الخوئي _ من جهه أن الوضوء حيث كان مستحباً صار مقدّمه للصلاه، وبرغم أن المقدمه وجوبها عقلي لا شرعي لكن هنا لا تتصف المقدمه بالوجوب _ وان أحضر جميع أجزاء الوضوء في الوقت _ بل تكون مندوبه .

أمّا كفيته الحكم بالتبويض هي بأن يكون ما كان قبل الوقت فمستحب، وما كان بعده يكون واجباً، وهذا هو مختار السيد في «العروه» وأكثر المحشين عليها ،

غايه الأمر أنّ بعضهم مثل الحكيم قدس سره يصرح بأنّ المجتمع بين الوجوب والاستحباب فى الوضوء كان بدايتهما خلافاً
لآخرين كالأملى رحمه الله حيث يقول

بأنّ مفهومهما يكون بحدّيهما وإن لم يكن كذلك بحقيقتهما، فلا ينفك اجتماعهما عن جمع الوجوب والاستحباب بحدّيهما ،
ولكن يحكم بالصّحّه، لأنّ الوضوء تعدّد حقيقته واحده _ غير متعدّده حتّى يتفاوت _ فى الوجوب والندب، فلا مانع من الجمع
بينهما.

أمّا الحكم بأن لا ينوى الوجوب والندب أصلاً، للإشكال فى إمكان الاتّصاف بالوصفين فى عمل واحد، وتشبيهه بمثل الحجّ _
حيث كان شروعه مستحبّاً ولكن يجب إتمامه _ أو الاعتكاف بالنسبه إلى الصوم فى اليوم الثالث ، لعلّه قياس مع الفارق، لأنّ
العرف يرى عمل الوضوء عملاً واحداً، لأنّ تمخّض الوضوء فى الوحده، أشدّ لديهم من الحجّ والاعتكاف، بل كان حكم
الوضوء حكم الصلاه ، فكما لا يصحّ أن يجعل الصلاه بعضها مستحبّاً وبعضها واجباً فكذلك فى الوضوء .

وكما لا يصحّ اتّصافه بالندب فقط _ لدخول بقيه الأجزاء فى الوقت وصيرورته واجباً _ كذلك لا يصحّ إتمامه وجوباً، لعدم
وقوع بعض أجزائه الواقع قبل دخول الوقت واجباً، فلا يتّصفه بشىء منهما، وهذا هو المنقول عن الميرزا عبد الهادى الشيرازى
قدس سره .

والأقوى عندنا هو الصّحّه، ولو قصد الندب لجميعه، حتّى بعد دخول الوقت، خصوصاً لو لم نقل بوجوب المقدّمه إلّا عقلياً _ لا
شرعياً ، كما احتمله عدّه من الأصوليين _.

ووجه الصّحّه هو ما عرفت بأنّ ما جعل مقدّمه للصلاه، ليست ذات الوضوء، بل بما هو عباده، وهى لا تتحقّق إلّا أن يقصد بذلك
كونه على وجه قربى، ولو كان من جهه محبوبيته الذاتيه، فضلاً عمّا كان واجباً واقعاً مثلاً ، فحينئذٍ قد عرفت صحّته حتّى مع قصد
الندب، فيما إذا كان جميع الوضوء بأجزائه فى الوقت

الواجب، ويحكم بالصحة فيه.

ففى المقام من كون بعضه فى داخل الوقت دون بعض، يكون الحكم بالصحة

يكون بالأولويه.

وقياس المقام مع الحج أو الاعتكاف غير وجيه، لأنه وإن صح فى الحج كون بدءه نديباً وختمه وجوباً إذا اختار إدامه العمل، لكن هذا بخلاف المقام، حيث كان دخول الوقت ووجوبه _ إن قلنا به _ غير اختيارى، فلا- يبعد أن يقال بوجوب الحج والاعتكاف بعد الشروع، أو بعد البلوغ إلى اليوم الثالث، وصيروره المجموع واجباً على النحو المشروط المتأخر، وهذا بخلاف باب الوضوء، فإنه كان مستحباً منذ البدايه وإن علم دخول الوقت فى أثنائه .

كما أنه يمكن القول بصحته مع قصد الندب لجميع الأجزاء، إذا قلنا بوجوب _ لا مطلقاً كما عليه المشهور _ المقدمه الموصله أو إذا كانت المقدمه بقصد الإيصال، فحينئذ دخول الوقت لا يؤثر فى وجوب الوضوء، إلا مع قصد الإيصال، أو كان يتوصل بها إلى ذبيها واقعاً بعده.

فالحكم بالصحة قوى جداً، كما أن القول بكونه واجباً ومستحباً لا يخلو عن بُعد .

هذا تمام الكلام فى الغايات، وحيث كان أكثر ما قلنا فيها مشتركاً ومتحدداً مع الوصف، فلذلك أعرضنا عن ذكر حال التوصيف بالخصوص، واكتفينا بما قلناه فى الغايه، فعليك بالدقه والتأمل، وتطبيق المباحث السابقه فيه أيضاً، كما لا يخفى على المتأمل الفطن .

وخامسه : أن يأتى بالوضوء لغايه معينه تقيداً أو وصفاً، ثم بان له عدم وجود تلك الغايه والوصف، أو كان ولكنه لم يترتب عليه تلك الغايه، مثلاً توضأ للصلاه الواجبه مع العلم بأنه لو لم تكن واجبه لما توضى، وقد عرفت منا سابقاً، قوه احتمال الصحة، لأنه محبوب بالذات، وقد أحضره على وجه القربه، فيكفى فى الصحة، إلا- أن نذهب إلى اعتبار قصد امتثال الأمر فيه، فيحكم بالبطلان، لأنه ما

قصده لم يكن واقعاً كذلك، فلا يكون امتثالاً لأمره الشرعى، وحيث لم نعتبره فالصحة قويته، وإن كان الأحوط الإعادة .

الثالث من التنبيهات: من نذر أن يكون على طهر حين تلاوه القرآن ودخوله المسجد بصيغتين، فهل يجب عليه الوضوء متعدداً أم يكفى واحداً؟

فيه خلافتٌ، ذهب الآملى قدس سره إلى الثانى، خلافاً للسيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعاليق التفصيل فى المسأله، بين أن يكون متعلق النذر هو الوضوء للتلاوه وغيرها، فلا بد من التعدد _ يعنى لو قال الناذر: «لله على أن أتوضأ لتلاوه القرآن ومثله لدخول المسجد»، _ وبين أن يكون متعلق النذر هو تلاوه القرآن مع الوضوء ودخول المسجد فلا حازه إلى التعدد.

فى الوضوء / عدم اعتبار النيه فى رفع الخبث

والفارق بين الفرضين أنه فى صورته الأولى، يكون امتثال الأمر النذرى وادائه مستتبعاً، أى كل ما يصدق الامتثال يصدق الاداء، وإلا فلا، فلو توضأ من دون قصد للوضوء النذرى أصلاً، فإنه يرتفع حدثه، ويجوز له الدخول فى المسجد وقراءه القرآن، مع صدق الكمال المترتب عليه، إلا أنه لا يعد ممثلاً للأمر النذرى ولا مؤدياً.

كما أنه لو قصد واحد منهما معيناً، فيصدق الامتثال والاداء لخصوص ما قصده دون غيره، حيث لم يقصده ولم يأت به .

هذا بخلاف الصوره الثانيه، وهى ما لو قصد النذر للتلاوه والدخول مع الوضوء، فحينئذ لو توضأ بدون قصد أحدهما، لا يكون امتثالاً لواحد منهما ولا أداءً لكل منهما وإن كان وضوئه صحيحاً ورافعاً للحدث.

وإن قصد أحدهما دون الآخر، فحينئذ هو ممثل لما قصده مؤدٍ للآخر.

فهذا من موارد التى انفكت قضيه الامتثال والاداء بعضها عن بعض .

فخالف الآملى فى ذاك القسم، وقال بكفايه وضوء واحد لكل واحد من النذرين بحيث يشمل حتى الصوره الأولى أيضاً، إلا أن يكون مفاد نذره مقيداً

ولا تعتبر التيه في طهاره الثياب، ولا غير ذلك مما يقصد به رفع الخبث(١)

بشرط لا، يعنى بأن يتوضأ لكل منهما بخصوصه دون الآخر .

ولكن الحق مع السيد قدس سره ، لأن مقتضى ظهور الصيغه هو التعدد، لأن الظاهر عرفاً في الأولى كون المنذور هو تحصيل الوضوء لكل واحد من القراء والدخول، بخلاف الثانيه حيث أن ظهوره في لزوم التلاوه والدخول حال كونه مع الوضوء .

ويشهد للفرق بينهما، أنه يكفى في الثانيه _ حتى لو كان حال النذر للقراءه والدخول متوضئاً _ أن يتلو بتلك الطهاره التى كانت له، بخلاف الأولى حيث أنه لا بد له من تحصيلها ثانياً وفاءً للنذر.

وهذا أول دليل نقيمه على مدعانا، فالحق ما ذهب إليه الأكثر من القول بالتفصيل ، إلا أن تقام قرينه تفيد خلاف ظاهر الصيغه ، فحينئذ يؤخذ بدلالاتها، وإن كان خلاف ظاهر الجملة في كلا الصورتين، كما لا يخفى .

(١) واعلم أن المصنّف بعدما فرغ عن حكم الطهاره الحديثه، من لزوم قصد امتثال الأمر مع القربه، أراد أن يبين بأن الطهاره الخبثيه لا تحتاج إلى قصد الأمر ولا قصد القربه ولا المباشره، بل ولا التوجه إلى نفس المأتى به، بل يتمشى حتى وإن كان غافلاً عن كونه متعلقاً للأمر ، بل يكفى في حصولها مجرد تحقق ما يزيل النجاسه شرعاً من المطهّرات، حتى لو حصل رغم إرادته للمكلف واختياره أو بلا- توسيط فعل إنسان، كما لو أطارت الريح الثوب النجس وأوقعه في ماء الكرّ، وزالت عنه عين نجاسته، فإنه يطهر، إن لم نقل بحاجته إلى العصر أيضاً كالأجسام الصيقلية ، وذلك كله يستفاد من الأدله المتكفله لبيان تطهير النجاسات مثل ما ورد في خبر الكاهلى: «كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر»(١).

وقوله مشيراً إلى غدِيرٍ من الماء: «إِنَّ هَذَا لَا يَصِيْبُهُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ طَهَّرَهُ».

وقوله: «كَلَّمَا أَشْرَقَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ فَقَدْ طَهَّرَهُ».

وأمثال ذلك .

فبعدما عرفت ظهور تلك الأخبار فيما ادّعيْنَا، فلا وجه لمن ادّعى ظهورها لوجوب المباشرة، المستلزمه للتيه، مع إمكان الإشكال في كليّ ذلك أيضاً، إذ لا ملازمه بين وجوب المباشرة مع لزوم التيه، لإمكان أن يكون المطلوب هو صدوره بنفسه، وإن كان الالتفات مفقوداً من الفاعل حينئذٍ، هذا مع العلم بأنّ الغلبه العرفيه على التفات المكلف لما يقوم به ويصدر عنه.

هذا، فضلاً عن وجود الإجماع والضروره من المسلمين، حيث لم يشاهد ولم ينقل الخلاف _ إلا من أبي سهل من الشافعيه وابن سريج في الحكم بلزوم التيه _ على عدم لزوم التيه والمباشرة ومن هنا ظهر أنّ ما ادّعاه صاحب «المدارك» من التباس الفرق بين الطهارتين، لخلوّ الأخبار عن البيان، ليس في محله .

كما أنّ ما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» من أنّ المقام ليس ممّا يجوز التمسك فيه بظهور الدليل وإطلاقه، لأنّ جواز التمسك بهما فرع إمكان الإطلاق لمثل ذلك _ وهو لزوم قصد الأمر _ وهو مفقودٌ فيما نحن فيه .

ليس بوجيه، لما قد عرفت من ظهور لسان الأدلّه، على كون المطلوب ليس إلا وجوب الطهاره، من أى طريق حصلت، ولو كان بغير اختيار أو بدون شعور _ كالنائم _ بل حتّى المباشرة، فدلالته على عدم وجوب التيه _ ولو بدلاله الاقتضاء والعقل _ كان بطريق أولى.

فالمسأله واضحه بحمد الله، لا تحتاج إلى إطاله الكلام فيها .

ولو ضمَّ إلى نيته التقرب، إرادته التبرّد، أو غير ذلك، كانت طهارته مُجزّية (١)

(١) إنّ المصنّف قدس سره حصر ذكر ضمائم النيّة في باب الوضوء في هذا المقام، لكنّه خصّه بالضمائم المباحه مثل إرادته التبرّد وغيره، فلا بأس أن نبحث في هذا المقام عن جميع أفراد الضمائم وبيان حكمها من الصحّة والبطالان.

فنعول ومن الله الاستعانه :

الضمائم تكون بحسب حال الحكم على ثلاثه أقسام ، لأنها: إمّا تكون مباحه، أو راجحه، أو محرّمه ، وأمّا المرجوحه فلا يبعد أن يكون حكمها متّحداً مع حكم المباحه، ولذا لم نستقلها في البحث.

فيقع الكلام حينئذٍ في مقامات ثلاثه :

المقام الأوّل : في الضميمة المباحه والمرجوحه، كأن يتوضأ لله تعالى ولبروده الماء أو لله ولسخونه الماء بحراره الشمس _ حيث يعدّ مكروهاً _ كما أنّه يجرى في الصلاه في الحّمّام، لو نوى الصلاه لله تعالى مع كونها في الحّمّام الذي يوجب مرجوحيتها ولو بمعنى قلّه الثواب.

فيتصوّر وجوه المسأله، وصورها في الضميمة بأربعة صور، بعد القطع بعدم الإشكال في الصحّة، فيما لو كان داعيه في أصل الفعل والعمل هو التقرب إلى الله تعالى وامتنال أمره، لكنّه حين اختياره المشخّصات الفرديه والخصوصيات المصدقيه اختار مصداقاً مباحاً أو مرجوحاً، حيث كان بناءً على الحكم العقلي الأولى مختاراً في اختياره لأي فرد من الأفراد في الزمان والمكان. هذا فضلاً عن أنّه لا يصدق على هذا الاختيار الضميمة حتّى نبحث عن حكمه، وهو واضح .

والعجب عمّن نقل عنه صاحب «مصباح الهدى» أنّه ذهب إلى التخيير الشرعي، لكون الأوامر لا- تتعلق إلا- بالطبيعه، بلحاظ وجودها في الخارج، فيكون مركز الأمر والحكم هو الفرد والأفراد، فيكون التخيير شرعيّاً لا عقليّاً .

فهذا فضلاً عن فساد أصل مبناه كما قرّر في الأصول، فإنّه فاسد من حيث البناء، يعنى لا يوجب بطلان العمل _ لو سلّمنا المبنى _ لعدم كونه من الضمائم، لما قد عرفت أنّ ما دعاه لإتيان الفعل ليس إلّا أمر الله تبارك وتعالى، وأمّا الخصوصيات الفرديه فهى من التوابع القهريه فى جميع الموارد، كما لا يخفى .

كما لا إشكال فى صحّه الفعل، لو كان قصده مجرد امتثال أمره، من دون ضميمة أخرى معه، فهو أيضاً خارج عن بحث الضميمة .

كما لا إشكال فى البطلان فيما لو أتى العمل لمجرد البروده والسخونه من دون وجود قصد القربه وامتثال الأمر، لأنّه خارج عن البحث المزبور، إلّا أنّه باطل من جهه فقدانه لقصد القربه والأمر، وهما أيضاً واضحان ولا كلام فيها .

وأما صور الضمائم:

الصورة الأولى: ما لو كان الداعى الاستقلالى والباعث الأصلى لصدور الفعل هو أمر الله تبارك وتعالى مستقلاً، إلّا أنّه ضمّ إليه قصد التبريد تبعاً، بحيث لو لم يكن الأمر الإلهى موجوداً، لما كان التبريد محرّكاً له وهذه تعدّ أقوى الصور من حيث الحكم بالصحّه ، بل الإجماع المنقول قائم على صحّته، لعدم منافاته للإخلاص المعتبر فى العباده، لأنّ المفروض أنّ داعيه كان أمر الله تعالى، ومجرد لحوق شىء به لم يكن يضرّ بإخلاصه ولم يكن فى نفسه حراماً لا- يوجب البطلان، فلعلّ القائلين بالبطلان _ كالعلامة فى بعض كتبه تبعاً لجماعه، كما فى «الروض»، وفخر الدّين والشهيدى فى «البيان» و«القواعد»، والمحقّق الثانى وصاحب «الجواهر» _ أرادوا غير هذه الصورة، كما يشعر استدلالاتهم بمنافاته للإخلاص بذلك، إلّا- أن يأخذوا فى معنى الإخلاص أن لا- ينضمّ إلى قصده شيئاً مطلقاً ولو لم يكن باعثاً ومحرّكاً، وهو بعيد، ومن هنا ذهب صاحب «كاشف اللثام» إلى التنزيل وتعلّق إطلاق الأصحاب بالبطلان بغير هذه الصورة .

فدعوى الإجماع لا بدّ أن يوافق مع قوله وتنزيله رحمه الله ، لوجود كثير من

المخالفين بين الفقهاء، فسيأتي بعد ذلك ما يؤيد الحكم بالصحة في الفرض المذكور .

الصورة الثانية : وهي أضعف من سابقتها، وهو فرض كون الباعث والمحرك لإتيان الفعل قابليته كل من الأمر والضميمه مستقلاً، لداعويته نحو الفعل.

فهذه الصورة قد وقع الخلاف بينهم في حكمها، فقد ذهب قوم إلى صحته _ كالمحقق من ظاهر إطلاق كلامه في «الشرائع»، و«المبسوط» و«المعتبر» وبعض كتب العلامة، والسيد الاصفهاني، والسيد في «العروه» وجميع التعليقات الموجودة عندنا _ خلافاً لآخرين حيث حكموا بالبطلان _ كالشهيد في قواعده ، بل وهكذا من عرفت النسبه إليهم البطلان في الصورة السابقه، لو لم نسلم التنزيل، وقلنا بأنهم يقولون بالبطلان في تلك الصورة، ففي هذه الصورة يكون البطلان بالأولويه، ولذلك احتاط الآملي فيها دون سابقتها ، بل صاحب «مصباح الفقيه» قد فصل بين ما لا يقدر على ترك الإتيان بداعويته الميل النفساني، حيث حكم بالصحة، وإلا بالتأمل في صحته مع الإمكان، كما أنّ صاحب «الجواهر» أشكل على صحته _ .

في الوضوء / حكم الضمانم الراجحه في التيه

ولكن الأقوى عندنا هو الحكم بالصحة، لأنّ المعتبر في التيه ليس إلاّ- كون العمل مأتياً به لله تبارك وتعالى، وأن يكون داعيه ومقصوده مستقلاً هو أمر الله تعالى وإن كان في الواقع لو لم يكن قصده لكان آتياً به لداعى التبريد أو غيره.

والقول باعتبار الإخلاص على نحو لا يجمع مع هذا الفرض، هو أول الكلام، لعدم دليل من الكتاب والسنة والإجماع على اعتبار الاخلاص كذلك .

والعجب من صاحب «الجواهر» حيث يدعى خلافه، لما قد عرفت منّا سابقاً بالتفصيل من عدم وجود دليل لفظى على وجوب القصد التيه إلاّ الإجماع، فهو دليل لئى، يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن، وهو إنّما يكون محمولاً على غير مثل هذه الصورة .

فدعوى عدم صدق الداعويه المستقله هنا _ لاستحاله تأثير المؤثر المتعدد

فى أثر واحد، أو للتساقط بين الداعيين من جهة التدافع بينهما، فىصير كل واحد منها جزء العله لإيجاد العمل _ ممّا لا يصغى إليه العرف، وهو مخالف للظهور لأنّه يقال للعبد الذى أتى بالوضوء بقصد أمر الله وداعويته _ إلاّ أنّه لو لم يكن كذلك لأنى به بقصد آخر _ أنّه عبد ممثلّ لأمر الله، ولا ينافى بيته المعلّقه الأخرى مع الإخلاص ، فضلاً عن عدم دليل على لزومه بهذه الشدّه، ومن ذلك يظهر وجه تأييد الصّحه للصوره السابقه أيضاً .

فبقى هنا صورتان الأولى: ما لو كان الداعى إلى الفعل هو مجموع الداعيين، بحيث لو لم يكن كل واحد منهما موجوداً لما كان يتحرّك نحو العمل.

الثانيه: ما لو كان قصد الضميمة له داعياً بالاستقلال، وقصد أمر الله تبعاً له، ولا داعويه له مستقلاً .

فالحكم بالبطان فيهما قوئى لو اعتبرنا شرطيه الاخلاص فى قصد القربه، وإن كان ظاهر إطلاق المحقّق فى «الشرائع» و«المبسوط» و«المعتبر» والعلامة فى بعض كتبه «كالإرشاد» هو الصّحه فيهما أيضاً ، إلاّ أنّه يمكن حمل كلامهم على غير هاتين الصورتين.

وجه البطلان: واضح، لأنّه ينافى الاخلاص الذى قلنا باعتباره بالإجماع، خصوصاً بطلانه فى الصوره الأخيره أوضح من سابقتها، لتبعيه داعويه الأمر الإلهى، كما لا يخفى .

هذا كلّه فى الضمائم المباحه والمرجوحه .

المقام الثانى، فى الضمائم الراجحه: مثل من يتوضّى ويصلّى ويقصد بهما تعليم الغير أو يزكى ومقصوده أيضاً اقتداء الناس به، كإطاله الركوع لانتظار إلحاق المأموم به والجهر فى التكبيره للإعلام وأمثال ذلك .

فى الوضوء / اعتبار الخلوص فى التيه

والظاهر هو اتّفاق العلماء على صحّته، كما نفى الخلاف فى «المدارك» ونقل الاتّفاق فى «الدروس» إذا كان الأمر الإلهى للوضوء مستقلاً والآخر تبعاً، لأنّه

مضافاً إلى عدم منافاته للاخلاص ، قد يؤكده ورود أخبار كثيره فى أبواب مختلفه عن ذلك كوضوء الحسنين عليهما السلام لتعليم من لا يعلم الوضوء ، بل الأخبار الوارده فى أداء الزكاه أنه يستحبّ التظاهر به، حتّى يقتدى به الغير، ويرغب فيها، وأمثال ذلك . فلا إشكال فى صحّحه صورته تبعيّه الضميمه وأصالة العباده، كما لا إشكال فى صحّحه صورته استقلال كلّ منهما ، وإن تنظر فى «الجواهر» فى الصوره الثالثه، وهو ما لو كان المجموع علّه مستقلّه .

بل وهكذا الآملى، لكونه خارجاً ومنصرفاً عنه مورد الإجماع ونفى الخلاف .

بل السيد فى «العروه» وأصحاب التعاليق، حكموا بالبطلان، ولعلّه من جهه عدم صدق داعويه الأمر للعباده له بعلمه مستقلّه.

وإن كان التمسّيك بإطلاق الأخبار لمثله لا يخلو عن وجه، وإن كان الأحوط الذى لا يترك هو البطلان، فإذا كان هذا باطلاً، ففى صورته تبعيّه الأمر العبادى والمستقلّ للضميمه، كان بطلانه بطريق أولى .

هذا كلّه إذا أتى بالضميمه الراجحه بما هى ضميمه راجحه وقد عرفت حكمه.

وأما لو أتى من جهه راجحيّه نفسه وباعثيته لا من حيث الضميمه، فيكون حينئذٍ حكمها حكم الضمائم المباحه، كما لا يخفى .

المقام الثالث فى الضمائم المحرّمه : وهى قد تكون من الرياء وما بحكمه من طلب السمعه ، وأخرى غيره من العُجب .

ثمّ المحتملات فى الرياء ثلاثه: تاره: يعدّ من عمل الجوانح والقلب، وهو القصد إلى المرء والتظاهر بلا سرايه منه إلى العمل الخارجى .

وأخرى: أن يكون العمل الخارجى منطبقاً عليه عنوان الرياء، فيسرى عليه قبحه ويصير حراماً .

وثالثاً: أن يكون الرياء ملازماً للفعل الخارجى لا منطبقاً عليه.

والظاهر كون الرياء من قبيل القسم الثانى _ كما عليه الآملى والحكيم والشيخ

الأنصارى، وظاهر بقية الفقهاء _ خلافاً للسيد الاصفهاني، حيث جعله من القسم الأول، لأنه قال: «من الواضح أنّ صرف القصد من دون العمل لا يصدق عليه الرياء عرفاً، فالرياء عبارة عن العمل الذي قصد به التظاهر والمراء أمام الناس، ويقصد به رضى غير الله» .

فحينئذٍ يكون مركز النهى هو نفس العمل، فإن كان عبادياً يوجب الفساد، بلا- فرق بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهى أو الامتناع، وذلك لوجهين :

أحدهما : بأنه لو قلنا فى تلك المسألة بالجواز، إلاّ أنّه لو استفدنا من الأدلّة التى سنذكرها إن شاء الله بأنّ الخصوص شرط فى تمام أفعال العبادة، نظير الطهارة، فقدانه يوجب البطلان، من جهة كونه فاقداً للشرط، فيكون حينئذٍ حدوث الرياء فيه بمنزله حدوث الحدث فى الصلاة وغيرها من استلزام البطلان.

وثانيها : بأنه يمكن أن يقال بأنّ مسأله اجتماع الأمر والنهى تجرى فيما إذا كان متعلّق الأمر والنهى بحسب طبيعه كلّ منهما منفصلاً عن الآخر ، لكن مقام الامتثال قد حصل بينهما اجتماع نظير الغضب والصلاه ، هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ متعلّق النهى لا- يكون إلاّ- نفس العمل متلوّناً بهذا اللون، فما نحن فيه من النهى عن الرياء نظير النهى عن الصلاه فى وبر ما لا يؤكل لحمه، فكما هو مفسد للعمل ولو قلنا بجواز الاجتماع، هكذا يكون فى المقام لأنّ النهى متعلّق بنفس العباده .

إذا عرفت ما ذكرنا، فلا بأس هنا بذكر الأدلّة التى ادّعى دلالتها على اعتبار الخلوص فى التبعديات، وملاحظه كيفيه دلالتها، وهل أنّها تدلّ على الحرمة وبطلان العمل _ أى وضعاً وتكليفاً _ أو لا يدلّ إلاّ على التكليف والحرمة، أو لا يدلّ شىء منهما؟

فنقول ومن الله الاستعانه فهو خير ناصر ومعين :

استند أصحابنا على اعتبار الخلوص بالأدلّة الثلاثه، من الكتاب والسنة والإجماع .

فأما الكتاب: فقد استدللّ بآيه الاخلاص وهى قوله تعالى : «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا

لِيَعْبُدُوا اللَّهَ - مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» (١)، حيث أنها تدلّ على أنّ العبادة لا تكون مأموراً بها، إلا مع الإخلاص، فما لا إخلاص فيه لا أمر فيه، فيفهم أنّ الخلوص شرط لصحّة العبادة، هذا كما في «الجواهر».

ولكن يمكن الخدشه في دلالتها من جهات:

الأولى: أنّه يلزم على ذلك انحصار الامر في التعدييات، لأنّ مفهوم الآيه يدلّ حينئذٍ على أنّ ما لا إخلاص فيه لا أمر فيه حينئذٍ، مع أنّه واضح البطلان، لوجود الأوامر التوصلية في التبرّع.

الثانية: وجود لفظ (الدين) فيها، يدلّ على كون المراد هو الاخلاص في عبادة الله، في قبال عبادة الأوثان وهو الشرك الجليّ لا الشرك الخفي، حتى يشمل مثل الرياء.

اللهمّ إلا أن يراد من (الدين) هو الطاعة، فيكون معنى قوله تعالى: «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» أي مخلصين في الطاعة، فيدخل المقام فيه.

الثالثة: الآيه الشريفه تخاطب أهل الكتاب، بدلاله صدر الآيه في أوّل السوره، على كون المقصود هو الاخلاص في قبال عبادة الأوثان لا- في قبال الرياء، مضافاً إلى أنّ عطف الصلاه والزكاه اللتين العباديتان عليه يوجب كون المقصود هو ما ذكرناه، وإلاّ يكون من باب ذكر الخاص بعد العام.

هذا فضلاً عن الكلام الذي قيل عنها في تفسير «مجمع البيان» و«البيضاوي» و«النيسابوري»، بل وجزم به شيخنا البهائي في «الأربعين» بأنّ معنى «مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» هو أنّه لا يخلطون بعبادته عباده منّ سواه.

فاذا عرفت ما ورد على دلاله هذه الآيه فإنّه سار في آيات أخرى مثل قوله تعالى: «قُلْ اللَّهُ - أَعْبُدُ مُخْلِصاً لَهُ دِينِي» (٢)، وقوله تعالى: «فَاعْبُدْ اللَّهَ -

١- سوره البينه: آيه ٤.

٢- سوره الزمر: آيه ١٤.

مُخْلِصًا»(١)، وقوله تعالى: «قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ»(٢).

وغيرها من الآيات .

اللَّهِمَّ الْإِلَهَ الَّذِي أَنْ يَتَمَسَّكَ أَحَدٌ بِمَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ فِي «المعتبر» والعلامة في «المنتهى» من وجوب الإخلاص، بعد الفراغ عن كون الواجب هو العبادة، أو يراد من «الدِّين» هو الأعم، فيشمل الطاعة أيضاً، فيدخل ما نحن فيه أيضاً .

لكن دعوى ذلك لا يخلو عن تكلف، والله العالم .

ومن الآيات التي استدلت بها قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»(٣)، أى بأن لا يُدخل في عبادته رضى أحد سوى الله، وأن يكون عمله خالصاً ومخلصاً له تعالى، هذا وإن كانت دلالة للإخلاص لا يخلو عن وجه، لو أردنا من الشراكة ما ذكرناه، ولكن يمكن أن يكون المقصود في قبال المشركين في أصل العبادة مثل عبادة الأوثان، وكيف كان فإن الآيات لا تخلو عن الإشعار بذلك، كما لا يخفى على المنصف المتأمل، لاسيما الآية الأخيرة مع ملاحظه بعض الأخبار، كما سيأتى ذكرها عن قريب .

ومن الآيات التي تمسك بها الأملى، قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا»(٤)، أى بأن تكون العبادة لله وحده، ولا يخلط معها طلب رضى غيره سبحانه، ولكن الإنصاف دلالة على خلاف المقصود _ وهو عبادة الله في قبال عبادة الأوثان أو الشرك _ أقوى، كما لا يخفى .

وأما السنّة، فيمكن الاستدلال بعدّه أخبار صحيحة وغير صحيحة .

١- سورة الزمر: آية ٢.

٢- سورة الزمر: آية ١١.

٣- سورة الكهف: آية ١١٠.

٤- سورة التوبة: آية ٣١.

أما الصحاح مثل ما رواه زراره وحمزان عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لو أنّ عبداً عمل عملاً يطلب به وجه الله والدار الآخرة، وأدخل فيه رضا أحد من الناس كان مشركاً، وقال أبو عبد الله عليه السلام: من عمل للناس كان ثوابه على الناس يا زراره كلّ رياء شرك» (١).

ومنها: خبر علي بن إبراهيم عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سُئِلَ رسول الله صلى الله عليه وآله عن تفسير قول الله عز وجل: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؟

فقال: مَنْ صَلَّى مراءه الناس فهو مشرك، ومن زكى مراءه الناس فهو مشرك، ومن صام مراءه الناس فهو مشرك، ومن حجّ مراءه الناس فهو مشرك، ومن عمل عملاً ممّا أمر الله به مراءه الناس فهو مشرك، ولا يقبل الله عمل مراء» (٢). (٣).

ومنها: خبر جراح المدائني عن أبي عبد الله عليه السلام: «في قول الله عز وجل: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»؟

قال: الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله، إنّما يطلب تزكيه النفس، يشتهي أن يُسمع الناس، فهذا الذي أشرك بعباده ربّه، ثم قال: ما من عبد أسرّ خيراً فذهبت الأيام أبداً حتّى يظهر الله له خيراً، وما من عبد سترّ شراً فذهبت الأيام حتّى يظهر الله له شراً» (٤).

ومنها: خبر مسعده بن زياد عن جعفر بن محمّد عليه السلام عن آبائه عليهم السلام: «أنّ

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ مقدّمه العبادات، الحديث ١١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٣.

٣- أنا لله وأنا إليه راجعون، أصبت بمصائب أعزّ الناس علىّ ألا وهو والدي وهو الشيخ الجليل والسيد النبيل، السيد سجّاد ابن السيد قاسم الكركاني، وكان وفاته يوم الاثنين الخامس من شهر ربيع الثاني، سنة سبع وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّه، رضوان الله تعالى عليه وجعل الجنّه منزله ومأواه».

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

رسول الله سئل فيما النجاه غداً؟ فقال: إنما النجاه في أن لا تخادع الله فيخدعكم، فإنه من يخادع الله يخدعه، ويخلع منه الإيمان، ونفسه يخدع لو يشعر، قيل له: فكيف يخادع الله؟ قال: يعمل بما أمره الله، ثم يريد به غيره، فاتقوا الله في الرياء، فإنه الشرك بالله، إن المرأى يُدعى يوم القيامة بأربعة أسماء: يا كافر، يا فاجر، يا

غادر، يا خاسر، حبط عملك، وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم، فالتمس أجرك ممن كنت تعمل له» (١).

فإن دلالة على الحرمة والبطلان أوضح من الأخبار السابقة، كما لا يخفى على المتأمل في فقراتها.

ومنها: خبر يزيد بن خليفة قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ما على أحدكم لو كان على قلبه جبل، حتى ينتهي إليه أجله، أتريدون أن تراؤون الناس، إن من عمل للناس كان ثوابه على الناس، ومن عمل لله كان ثوابه على الله، إن كل رياء شرك» (٢).

ومثله الخبر الرابع في الباب نفسه.

ومنها: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إن الملك ليصعد بعمل العبد مبتهجاً به، فإذا صعد بحسناته، يقول الله عز وجل اجعلوها في سجين، إنه ليس إتيأى أراد به» (٣).

ومنها: خبر هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يقول الله عز وجل: أنا خير شريك، فمن عمل لي ولغيري، فهو لمن عمله غيري» (٤).

ومنها: خبر أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: يجاء بالعبد يوم

١- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

القيامه قد صلّى، فيقول: يا ربّ قد صلّيت ابتغاء وجهك، فيقال له: بل صلّيت ليقال: ما أحسن صلاه فلان اذهبوا به إلى النار، ثمّ ذكر مثله في القتال وقراءه القرآن والصدقه»(١).

ومنها: خبر علي بن سالم، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال الله تعالى: أنا أغنى الأغنياء عن الشرك، فمن أشرك معي غيري في عملٍ لم أقبله إلا ما كان لي خالصاً»(٢).

ومنها: خبر ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال لعبد بن كثير البصرى في المسجد: «ويلك يا عبّاد! إياك والرياء، فإنّه من عمل لغير الله وكله الله إلى من عمل له»(٣).

ومنها: خبر محمّد بن عرفة، قال: «قال لي الرضا عليه السلام: ويحك يا بن عرفة! اعملوا لغير رياء ولا سمعه، فإنّه من عمل لغير الله وكله الله إلى ما عمل، ويحك ما عمل أحد عملاً إلا رآه الله به إن خيراً فخييراً وإن شراً فشرّاً»(٤).

ومنها: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ثلاث علامات للمرائي: ينشط إذا رأى الناس، ويكسل إذا كان وحده، ويحبّ أن يحمده في جميع أموره»(٥).

فإنّه قد تمسّك به الشيخ الأعظم قدس سره لما نحن بصدده.

هذه جملة الأخبار التي يمكن أن يتمسّك بها للدلالة على بطلان الرياء.

نعم، قد أشار الشيخ الأعظم وغيره إلى إمكان الإستدلال لما نحن فيه بما

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ١٠.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ١١.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٤، مقدّمه العبادات، الحديث ٨.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١.

يتضمّن من توقف الأعمال على التّيه مثل قوله عليه السلام: «لكلّ أمرىء ما نوى»، وقوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيّات»، بأن يكون المراد من التّيه هي التّيه الخاصّه، وهو كونه خالصاً لله في العباده، فينتج بأنّه لا-عمل إلاّ مع وجود هذه التّيه، وهو المطلوب.

إلاّ أنّ الشيخ قدس سره قد أعرض عنها بواسطه ما ذكر في الضمائم المباحه من التجويز فيها، إذا كانت عله التحريك هي الأمر الإلهي، وكان الآخر تبعيّاً، مع أنّ مقتضى الجمود على ما مرّ فيما سبق هو عدم الكفايه فيه، كما لا يخفى.

مضافاً إلى أنّ التصرّف في التّيه وإرادته التّيه الخاصّه، ليس على ما ينبغي.

فالأولى هو الإعراض عن ذلك، والتعرّض لما يستفاد من تلك الأخبار السابقه.

والذي ينبغي أن يُقال فيها هو أمران:

الأوّل: فيما أورد على دلالتها على المقصود، والجواب عنه.

الثاني: بيان مقدار دلالتها، وكيفيتها لإثبات ما هو المقصود فيما نحن فيه.

فأمّا الأوّل: فقد أورد عليها أوّلاً: بأنّها لا تدلّ على بطلان العمل، بل غايتها إثبات عدم قبول العمل الذي فيه رياء، وأنّه مساوق لعدم ترتّب الثواب والجزاء على العمل المرائي، وعدم القبول لا ينافي صحّته، فيمكن أن يكون العمل صحيحاً ولا ثواب فيه، كما ذهب إليه السيّد المرتضى قدس سره في «الانتصار»، بل مال إليه بعض متأخري المتأخّرين، فالأمر حينئذٍ ساقط، ولا يجب عليه الإعاده في الوقت، ولا القضاء خارجها.

إلاّ أنّه غير مقبول، ولا استبعاد فيه، لما ورد في كتاب الله عزّ وجلّ نظير قوله تعالى: «إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ» (١).

ومن المعلوم عدم شرطيه التقوى في صحّحه الأعمال، ولو كانت عباديه فليس المراد من القبول في مثله إلاّ-عدم ترتّب الجزاء والثواب عليه، فهكذا الأمر فيما

نحن فيه من عمل المرأى، حيث يثاب وان كان عمله صحيحاً وهو المطلوب.

وثانياً: بأن الحرام المستفاد من تلك الأخبار، إنما هو إراءه عمله للناس لا نفس العمل الذى يعدّ عبادياً.

وثالثاً: لو سلّمنا كون متعلق الحرام هو نفس العمل، لا-الإراءه، وبرغم ذلك نقول بإمكان القول بجواز اجتماع الأمر والنهى، فيكون العمل المرأى حراماً، لكنّه صحيح ومسقط للإعاده والقضاء، هذا، ولكن جميعها مخدوشه؛ فأما عن الأول: فبأنّ كون عدم القبول هو أعمّ من عدم الصحّة، أى يمكن أن يكون العمل صحيحاً بنفسه ومسقطاً للأمر، إلاّ أنّه غير مقبول وغير مثاب عليه، كما ورد فى

بعض الأحاديث، بأنّ شارب الخمر لا يُقبل عمله أربعين صباحاً، مع أنّه لا إشكال فى صحّة عمله، فإنكار صاحب «المصباح» لذلك بدعوى الملازمه بين عدم القبول وعدم الصحّة، وحمل القبول فى الآيه على القبول بنحو الكامل التام، ليس فى محلّه.

وهذا أمرٌ مسلّمٌ عندنا، إلاّ-أنا ندعى دلالة الأخبار فى المقام على البطلان بخصوصه _ مضافاً إلى أنّ الظهور العرفى الأوّلى فى كلمه (عدم القبول)، هو عدم الصحّة _ مثل خبر على بن إبراهيم عن أبى الجارود بقوله: «من عمل عملاً ممّا أمر الله به مرأاه الناس، فهو مشرك ولا يقبل الله عمل مرأه»^(١).

بل صراحه بعض الأخبار فى حبط العمل وكونه باطلاً، مثل خبر مسعده بن زياد، من الإمر بالأتقاء عن الرياء، بقوله: «فأتقوا الله فى الرياء، فإنّه الشرك بالله... إلى قوله: حَبَطَ عملك، وبطل أجرك، فلا خلاص لك اليوم، فالتمس أجرك ممّن كنت تعمل له»^(٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ١٦.

فبناءً على ذلك، لم يتصرّف في معنى القبول في الآيه والروايه الوارده في شارب الخمر، أى المراد منهما هو صحّه العمل، وكونه مسقطاً للأمر، إلاّ أنّه لا يقبله الله ولا يعطيه الأجر والثواب المرتقب في مثله لغير الشارب فهذا المستفاد من الأخبار أمر معقول، من دون حاجه إلى ضربٍ من التأويل الذى قاله صاحب «الجواهر» في ذيل هذه الآيه.

فأما عن الثانى: فلما قد عرفت منّا سابقاً، بأنّ المحرّم هو نفس العمل الذى كان منطبقاً عليه عنوان الرياء، لا مجرد القصد كما توهمه بعض.

ومن هنا ظهر الجواب عن الثالث أيضاً، لأنّه حينئذٍ يكون نفس العمل العبادى متعلّقاً للنهى، فيكون من قبيل النهى المتعلّق بالعباده الموجب لفسادها، لا أن

يكون متعلّق النهى عنواناً ملازماً للعمل، أو متعلّق النهى أمراً خارجاً عنه كالقصد، حتّى يدخل تحت عنوان اجتماع الأمر والنهى، حتّى يقال بصحّه العمل على القول بالجواز دون الامتناع.

فإذا عرفت دفع الإشكالات عن الروايات، تصل النوبه إلى البحث عن مقدار دلالتها، فنقول: فأما الثانى من الأمرين، فلا إشكال بأنّ المستفاد من مجموع تلك الأخبار هو حرمة الرياء فى الجملة، سواء كان فى العباديات أو غيرها، فلا أقلّ من ثبوتن الحرمة فى الأولى قطعاً، كما عليه الإجماع، بل ولا خلاف فى أصل حرمة، كما يدلّ عليه قوله: «أنّه شرك»، والأمر بالاتّقاء فى خبر مسعده، بل ما ورد من أنّه يُدعى بأسماء خاصّه من الكافر والفاجر والغادر والخاسر، بل وإطلاق الخدعه عليه، وكونه موجباً لسلب صفه الإيمان عنه، وكون العمل فى السجين، وأمثال ذلك من التعابير التى توجب القطع والاطمئنان للفقيه بحرمة.

وهذا أمرٌ مقطوع به عند الأصحاب، لا سيّما فى العباديات لو لم نقل بالحرمة فى التوصلات أيضاً، غايه الأمر أنّه لا أثر فيها إلاّ من جهه نفي الثواب على الامتنال، وترتب العقوبه على أصل الرياء، ولو قلنا بحرمة فيها، وهذا بخلاف

التعبديّات حيث يكون أثره هو البطلان، مضافاً إلى وجود ما سبق من العقوبه ونفى الثواب.

بل وهكذا يستفاد البطلان في التعبديّات من تلك الأخبار، لما عرفت من الظهور العرفي في أنّ عدم القبول هاهنا هو عدم الصحّة، مضافاً على كونه يوجب الحبط في عمله، أو كون العمل لمن عمل له.

هذا فضلاً عن أنه قد بآته إذا سلّم دلالتها على حرمة الرياء، وسلّم كون الرياء منطبقاً عليه للعمل بنفسه، وكونه يوجب الحبط، فلا إشكال حينئذٍ في بطلانه من جهه دلاله النهي في العبادات على الفساد قطعاً.

مع إمكان استفاده البطلان في بعض مصاديقه، فيما إذا كان الداعي في أصل

العمل هو الرياء لا الإمر الإلهي، من جهه كونه فاقداً للإخلاص ومنافياً له المستفاد اعتباره في الجملة من الآيات والروايات، بل يكفي الإجماع الموجود في المقام لو فرضنا عدم دلالتها فضلاً عن الأولوية المستفاده ممّا ذكرناه في الضمائم المباحه، إذا قلنا بفساد العباده في بعضها، ففي مثل الضمائم المحرّمه يكون بطريق أولى.

فثبت ممّا ذكرناه عدم تماميه ما ذكره السيّد الاصفهاني قدس سره _ من انحصار استفاده البطلان من جهه كونه منافياً للإخلاص فقط، كما في الضمائم المباحه، ولا إضافه في الضمائم المحرّمه عن المباحه في هذه الجهه أصلاً _ لما قد عرفت الإضافات فيها، وكون البطلان هنا من جهات شتى، فعليك بالدقه فيما ذكرناه.

نعم، قد اعترض الشيخ الأعظم والسيّد الاصفهاني قدس سره على استفاده البطلان من خبر السكوني (١)، من جهه أنّ ابتهاج الملائكه في تصاعد العمل يفيد كون العمل واجداً للشرائط المعتره والصحّه، وجعله في السجين لا يدلّ على بطلانه،

فلذلك حملة الشيخ قدس سره على عمل مَنْ كان حسناته سيئات الآخرين، كما اشتهر بأنَّ حسنات الأبرار سيئات المقربين، وهذا المعنى من الخلوص غير معتبر في عامه الناس قطعاً.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: بأن وجود أخبار كثيرة دالّة صراحه أو تلويحاً على البطلان يغنينا عن التمسك بمثل خبر السكوني، الذي هو ضعيف سنداً، فلا يمكن المعارضه مع تلك الأخبار، وإن سلمنا دلالته على الصحه، مع أنه مشكل أيضاً بملاحظه لفظ (السجّين)، لوضوح أنه محلّ يوضع فيه الاعمال الباطله والرديئه فلا يعقل أن توضع فيه الأعمال الصحیحه، وكيف كان فالمسأله واضحه بحمد الله.

كما لا يضّرّ بما قلنا المناقشه للمرائي في دلالة الجزء الثاني للسكوني، من

ذكر ثلاث علامات للمرائي _ كما استدللّ به الآملي _ مع أنّ دلالته على البطلان كان بعد الفراغ عن إثباته بدليل آخر، بأنّ الرياء مبطلٌ فهو يذكر علامته، وإلاّ لواه لما يستفاد منه البطلان.

وجه عدم الإضطرار، هو ما عرفت من وجود أخبار كثيره مستفيضه _ لو لم نقل بتواترها في ذلك _ يغنينا عن التمسك بمثل هذه الأخبار، كما لا يخفى.

فإذا ثبت حرمة الرياء ومفسديّته للعباده، تصل النوبه للبحث عن أنّ الضميمة المحرّمه _ مثل الرياء _ هل هي مبطله للعباده مطلقاً _ أي في الأقسام الأربعة المذكوره في الضميمة: من كون الداعي بالاستقلال هو الرياء، والأمر الإلهي تبعاً، وعكسه، وسواء كان كلّ واحد من الداعيين قابلاً للتحريك مستقلاً أو لم يكن كذلك، بل كان المجموع منهما محرّكاً _ أو لا بدّ من القول بالتفصيل بين صورته كون الرياء تبعياً، فيحكم بالصحّه، أو كان بالاستقلال فعلياً أو تقديرياً فيحكم بالبطلان، أو القول بالتفصيل بين كونه مستقلاً فعلياً فيحكم بالبطلان، وإلاّ كان صحيحاً سواء كان تبعياً أو مستقلاً تقديرياً، كما في الضميمة المباحه؟.

وجوه وأقوال.

والذى يظهر من إطلاق كثير من الأصحاب، وصراحه بعض _ كصاحب «الجواهر» و«مصباح الهدى» وكثير من أصحاب تعليقات «العروه» لولا الكَلِّ هو الحرمة والبطلان إذا كان المكلف مرئياً فى عبادته مطلقاً، سواء كان بالاستقلال أو بالاشتراك، أو بالتبعيه، بأن لا يكون الرياء بنفسه قابلاً للتحرىك.

والوجه فى ذلك إطلاق الأدله وعمومها بإدخال رضى الناس فى عمله، الشامل لصوره التبعيه أيضاً.

خلافاً للشيخ الأ-عظم من الترييد والتوقف وعدم الاختيار للصحه أو البطلان، ووجه أنّ إطلاق الإدخال يشمل صوره الداعى المتأكد، لأن للرياء التبعى أيضاً دخاله فى العمل أيضاً.

ومن أنّ ظاهر كثير من أدله الرياء، دخالته على نحو العليه استقلالاً أو جزئياً، لا مثل التأكد، فىكون المراد من الإدخال ذلك، فىصح.

وهذا بخلاف مثل صاحب «مصباح الفقيه» والسيد فى «الروائع» وبعض محققى المتأخرين، كما فى «الجواهر» من الحكم بالصحه فى صوره التبعيه، مبتتياً على أنّ الرياء _ بزعم السيد _ حكمه حكم الضمائم المباحه، بلا- فرق بينهما، إلا- من حيث الحكم بالحرمة والإباحه تكليفاً، وأما من جهه الوضع، فكما لا يفيد الضميمة المباحه التبعيه، فهكذا تكون المحرّمه. أو على أنّ التبعيه معناها عدم دخالتها فى تحقّق العمل، فلا تشملها الأدله، ردّاً على الشيخ، حيث زعم أنّها تشمل الأدله لها بإطلاقها وعكساً بحسنه زواره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «سألته عن الرجل يعمل الشىء من الخير فىراه إنسان فىسرّه ذلك؟

قال: لا بأس، ما من أحد إلا وهو يحبّ أن يظهر له فى الناس الخير، إذا لم يكن صنع ذلك لذلك»(١).

كما في «مصباح الفقيه» حيث يدلّ الخبر على أنّ التبعيّة الموجوده غالباً في الناس لا يوجب الفساد والبطلان.

ولكن الإنصاف أن يُقال إنّ الأدله الدالّه على بطلان العباده بالرياء متفاوتة، إذ بعضها يدلّ على كون الرياء بنفسه حراماً ومنهياً عنه، والنهي المتعلّق بالعباده يوجب الفساد، هذا من غير ملاحظه كون الرياء ينافي الاخلاص أو لا.

وفي بعض آخر كان وجه البطلان، منافاه الرياء للإخلاص.

فعلى هذا التقدير يكون فساد كلام السيّد الاصفهاني في عدم البطلان في مثل التبعيّة، هو ما عرفت منّا سابقاً، من أنّه زعم عدم تماميّة أدلّه حرمة الرياء لإفساد العمل، لاختلاف متعلّق النهي والحرمة مع متعلّق الأمر للعباده، وقد عرفت جوابه

وفساد مبناه.

وأما من حيث البناء، كان كلامه صحيحاً إن لم تناف التبعيّة للإخلاص.

نعم، قد يرد عليه أنّه لو كان الحكم في الرياء، حكم الضميمه المباحه، فلا بدّ من الحكم بالصحّه فيما اذا عدّ الرياء محرّكاً مستقلاًّ تقديراً كما قاله في الضمائم المباحه أنّه لم يصرح بذلك.

وأما من زعم تماميّة أدلّه الحرمة _ كصاحب «مصباح الفقيه» وهو مختارنا فلا ترديد في ثبوت فساد العمل، إلاّ من جهه الإشكال في موضوع الأدلّه، وأنّه هل لفظتي الإدخال والاشتراك للغير، يشمل لمثل دخاله الغير تبعاً أم لا-؟ وإن كان سلّمنا من جهه الإخلاص أنّه غير منافٍ، ولا يكون البطلان مستنداً إليه.

والظاهر الأقوى شمول لسان بعض الأدلّه بمثل التبعيّة أيضاً؛ للترديد في أنه هل يصدق عليه أم لا؟

فإن قيل: إنّه لا يصدق عليه المرائي، فهو قول غير وجيه، وإن سلّم صدق المرائي على مثله فيصدق عليه الإدخال، فتشمله الأدلّه من هذه الجهه، وإن لم تشمله الأدلّه من جهه منافاته للإخلاص.

وما ذكره صاحب «المصباح» من توهم معارضه ذلك مع محتوى حسنه زراره الوارد فيها قوله عليه السلام: «لا بأس فيما إذا سرّه أن يراه الناس»، لا يخلو عن شبهه، لأنّه فرق بين ما كان الرياء دخليّاً على نحو القيد المؤكّد للداعى، غايه الأمر بالاستقلال، وبين ما يكون فعله لله تبارك وتعالى خالصاً لوجهه الكريم، ولكنه يسرّ بأنّ فلاناً يراه على عمل خير، إذ من المعلوم أنّ حاله السرور كامنه في جبلّه الإنسان ويحب الإنسان أن يكون مشهوداً له في عمل الخير، كما يكون متأثراً بما إذا شوهده وهو يفعل القبيح، فعدم إضرار سروره بذلك لا ينافى بطلان عبادته بالرياء التبعي، كما لا يخفى.

فكلام المشهور هو المنصور من كون الرياء محرّماً ومبطلاً للعباده مطلقاً،

حتّى ولو كان تبعياً.

ثمّ يأتي الكلام في السمع التي هي بحكم الرياء، بل لو لم نقل أنّها من أقسام الرياء، لأنّ معنى السمع هو أن يأتي العمل حضور من لا يكون المقصود رؤيته فقط، بل رؤيته لإسماع الآخرين بأنّ فلاناً يعمل كذا حتّى يشتهر بين الناس أنّه يصلّى ويصوم مثلاً، فالدليل على حرمة ومفسديته _ مضافاً إلى شمول أدلّه الرياء بأسرها _ هو إشعار بعض الأخبار السابقه، بل دلالتها بخصوصه لذلك، مثل دلاله خبر محمّد بن عرفه قال: «قال لى الرضا عليه السلام: ويحك يا بن عرفه اعملوا لغير رياء ولا سمعه» (١) الحديث.

وخبر جراح المدائني في تفسير قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا...» في حديث: «إنّما يطلب تزكيه النفس، يشتهى أن يسمع به الناس» (٢).

فهذا الذي أشرك بعباده ربّه فالحكم في السمع أيضاً واضح بحمد الله.

١- وسائل الشيعه: الباب ١١، مقدّمه العبادات، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

«هاهنا فروع فقهية»

الفرع الأول:

لا- يخفى عليك بأن الرياء يتصوّر على أنحاء شتى، لأنه تارة يكون في أصل العمل كما هو الغالب، وأخرى في أجزائه، وثالثة في كفيّاته.

فالرياء في أصل العمل لا إشكال في مبطليته له، إذا كان عبادياً، كما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

وأما إذا كان في أجزائه، فهو أيضاً على قسمين: لأنه تارة: يكون الجزء بنفسه عبادة _ كقراءة القرآن، والسجدة في الصلاة، وكغسل الوجه واليدين في الوضوء _ فلا إشكال أنّ الرياء فيه موجب لبطلان نفس الجزء قطعاً، لكونه عبادة

وقع فيها ما يوجب تعلق النهى بها، الموجب لفسادها.

ولكن يوجب بطلان الجزء بطلان أصل العمل بالكلّ أو لا؟

قد يقال بالأول، لأنّ وقوع الرياء في عمل عبادي، يكون من قبيل وقوع الحدث فيه، فكما أنّه مبطل ومفسد كذلك يكون الرياء، بلا فرق بين أن يتدارك الجزء الواجب بعده أم لا، فهذا هو الذي ذهب إليه السيّد في «العروة» وتبعه جماعه.

كما أنّه يمكن أن يقال بالتفصيل بين ما لا يتداركه أصلاً، فهو مبطل للكلّ، من جهة نقص العمل من الجزء الواجب، لا لأجل عروض الرياء عليه فقط، لأنّ المفروض أن أثره إبطال الجزء فقط لا الكلّ، وبين أن يتداركه خارجاً بعد ذلك، فهو أيضاً على قسمين: لأنه تارة بالتدارك يوجب البطلان أيضاً، لأنه يستلزم وقوع زيادة عمدية في العبادة، وهي مبطله إذا كانت مثل الصلاة، فحينئذ لا مفرّ عن البطلان في هذه الصورة من التدارك وعدمه، لأنه يلزم النقيصه العمديه وزيادتها مع عدم التدارك، لأنه قد فرض بطلان هذا الجزء بالرياء، فهو نقيصه، كما أنّه فرض أيضاً زياده عمدية نقصيه قد فرض عدم تداركه، وكونه بنفسه باطلاً، وزيادته لكونه صار كالكلام الآدمي، فتكون الصلاة على كلّ حال باطله.

وأخرى: لا- ويدب التدارك بطلان العمل _ كما في غَسَل الوجه في الوضوء، حيث أنه لو أدخل الرياء فيه حين غَسَل الوجه وبطل هذا الجزء، فإذا أعاده وتداركه فإنه لا يوجب البطلان أصلاً، لأنه لا يعتبر في غَسَل الوجه كون الموضوع جافاً كما لا يخفى والحكم كذلك في الصلاة، لو لم نقل بكونه زياده عمديه.

وأما إذا لم يكن الجزء الواجب عبادةً _ أى يعتبر فيه قصد القربة _ كما فى مثل عمل الحجّ لبعض نسكه _ إن لم نقل بوجوب قصد القربة فى تمام أجزائه _ فحينئذٍ لا يوجب الرياء فيه البطلان، بل يفيد _ كما عرفت _ صدور حرام منه لو كان حراماً، غايه الأمر حيث أنّ العمل يشتمل على جزء كان مصداقاً للحرام، قد يتوهم كون العمل أيضاً منهيّاً عنه، لكنّه فاسد، فأنّ مجموع العمل لا يكون حراماً

ولا منهيّاً عنه، غايه الأمر كان الجزء بخصوصه كذلك، والمفروض عدم بطلانه بالنهي عنه أيضاً لكونه توصيلياً، كما عرفت.

هذا كلّه فى الجزء الواجب تعبدياً كان أو توصيلياً.

فإنّ كان فى الثانى _ أى من الأجزاء المستحبّه _ فهو أيضاً على قسمين: لأنّه تارة: يكون من جزء الماهيّة.

وأخرى: من جزء الفرد والخارج.

فالأوّل منهما: مثل التكبيرات الواقعة فى الحالات المختلفه فى الصلاة، فإنّها جزء الماهيّة الصلاة، وتعدّ عباده، فلا إشكال فى أنّ الرياء مبطله لها، إلاّ أنّ بطلان الصلاة به متوقّف على صيروره الصلاة باطله بإدخال ما ليس فى الصلاة فيها، وإن أوجب الإخلال فى موالاتها أو صارت كالكلام الآدمى فى كونه مخللاً لها، وإلاّذ لا يوجب البطلان، إلاّ على قول السيّد فى «العروه» بكون الرياء إذا وقع فى الصلاة _ ولو فى أجزائها المندوبه _ كان كوقوع الحدث فيها مبطللاً لها، وليس كنيه القطع حيث لا يضّرّ لو عاد.

وأما الثانى منهما: هو الذى كان جزءً للفرد، وإن لم يكن جزءً للماهيّة، كالقنوت

فى الصلاة، حيث تكون الصلاة ظرفاً لها لا كونها مركبه من القنوت وغيره.

نعم، إذا قنت المصلّى فى الصلاة، يصير القنوت أيضاً جزءً مستحبّاً للفرد، فعدم بطلان الصلاة بالرياء يكون بالأولويه إن قلنا بعدم البطلان فى سابقه، إلاّ أنّ إطلاق كلام السيد يشملهُ أيضاً.

لكن الأقوى خلافه، كما هو كذلك فى سابقه أيضاً.

هذا كله فى الصلاة.

وأما فى غيرها الذى لا يعتبر فيه الهيئه الاتصاليه، ولا يوجب ازدياد شىء خارجى فيه تأثيراً فى ذلك الواجب، فلا يؤثّر فى العمل أصلاً كالوضوء، كما لو أدخل الرياء فى فعل المضمضه والاستنشاق.

نعم، لو أدخل الرياء فى غسله المستحبى الذى يغسله ثانياً، فربما يوجب البطلان إذا كان فى اليد اليسرى، لأنه يستلزم كون الماء خارجياً، فالمسح بنداوته مبطلٌ كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الأجزاء من الواجبه والمندوبه.

والثالث: هو ما لو كان الرياء فى الأوصاف والكيفيات، فهو أيضاً على قسمين: لأنّ الأوصاف قد تكون من الأوصاف الداخليه المتّحده مع الأجزاء.

وأخرى تكون من الخارجيه منها.

فعلى الأول: أيضاً قد لا يكون ذلك الوصف متعلقاً للأمر وهو مثل الكون فى دار زيد أو عمرو لمثل الوضوء والصلاه، فحينئذٍ لو قصد القربه فى أصل الوضوء والصلاه، إلاّ أنه أدخل الرياء فى كونه فى دار زيد، مع عدم كون ذلك الكون متعلقاً للأمر _ لا تعبدياً ولا توصلياً _ ففى بطلان العمل العبادى بذلك محلّ تأمل وإن كان العمل خارجاً متّحداً معه، ويصدق عليه المرائى أيضاً، إلاّ أنه كان مرائياً لاداء الصلاة فى ذلك المكان _ لإمكان عدم شمول أدله الرياء لمثله، لأنّها منصرفه إلى مثل ما يكون ذلك الشىء متعلقاً للأمر، ولو توصلياً، إلاّ أنّ اتحاد العمل خارجاً مع

ما قصد الرياء، وانطباق عنوان المرائى عليه بذلك العمل المتّحد مع خصوصيته، يوجب الإشكال فى الحكم بالصّحه.

والثانى: بأن يكون ذلك الوصف متعلّقاً للأمر أيضاً _ كما يقاع الصلاه فى المسجد، أو فى الصفّ الأوّل وأمثال ذلك _ فهو أيضاً على قسمين: لأنّه قد يكون متعلّقاً للأمر التوصلّى، وقد يكون متعلّقاً للأمر التبعديّ.

فلا- إشكال فى كون التعيديّ منه _ كالجهر فى القراءه مثلاً- لو كان قصد القربه فيه معتبراً _ يستلزم ورود الرياء فيه البطلان كنفس العباده.

وأما لو كان الأمر المتعلّق توصلياً _ كإقامه الصلاه فى المسجد، أو فى الصفّ الأوّل _ فهو أيضاً حكمه حكم ما لا يكون متعلّقاً للأمر أيضاً، لمكان الاتّحاد،

وصدق المرائى على العمل عرفاً، وفقاً للشيخ الأ-عظم، وخلافاً للسيد الاصفهانى، ولو كان ريائه حقيقه فى إيقاع الصلاه فى المسجد.

نعم ما قلناه من حرمه الرياء مطلقاً _ أى حتّى فى التوصلّيات _ فواضح، بل قد عرفت فى صورته سابقه فيما لا يكون مورداً للأمر أيضاً احتمال البطلان لو كان الاتّحاد مع ما يكون رياءياً، فالأحوط ترك الرياء فى أمثال تلك الموارد أيضاً، كما لا يخفى. هذا كلّ فى الأوصاف الداخليه.

وأما على الثانى هو ما لو كان الوصف خارجاً عن العمل، وواقعاً فيه، كأن يُصلّى وينظر إلى صبي ليوهم بأنّه يراقبه ليجنبه الحوادث، أو مراقبه متاع صديقه فى حاله الصلاه ليوهم شدّه اهتمامه ومحبتّه لصديقه.

والظاهر عدم شمول أدلّه الرياء لمثله قطعاً، لعدم الاتّحاد حتّى يوجب السرايه، وعدم الصدق عرفاً بكونه مرائياً، كما لا يخفى.

الفرع الثانى: لا فرق فى كون الرياء حراماً ومفسداً للعمل، بين ما يكون فى ابتداء العمل، أو فى أثناءه، لشمول أدلّته لمثل الأثناء أيضاً، فبعد شمولها يكون حكمه حكم الرياء فى الابتداء.

نعم، يبقى هنا صورته أخرى، وهى ما لو قصد الرياء، ولم يفعل شيئاً مع ذلك القصد، ثم تاب وأتى ببقية الأجزاء من دون إخلال بمولاتها، فهل هو موجب للبطلان أم لا؟

فإن قلنا بمقاله السيد فى «العروه» بكون الرياء فى العباده يعدّ كوقوع الحدث فيها، فذلك يوجب البطلان، ولو لم يتشاغل بعده بإتيان جزء آخر، فيما إذا كان العمل ممّا يعتبر فيه بقاء الاتّصال كالصلاه والصوم.

لكن الحكم بالبطلان حتّى مع كونه كالحدث مشكّل، بناء على المختار من عدم صدق الرياء على مجرد القصد، بل هو العمل المنطبق عليه ذلك، خلافاً للسيد الاصفهاني.

فالأقوى هو الصحّح، وإن كان الأحوط هو خلافها، هذا فيما لا يكون الاتّصال معتبراً.

وأما فيما لا يكون كذلك _ كالوضوء والحجّ _ ففى مثلهما لا يكون للقول بالبطلان وجه، لأنّ المفروض أنّه لم يعمل بواسطه ريائه عملاً، وإن كان التنزيل بكونه كالحدث يوهمه أيضاً، لكن قد عرفت الإشكال فيه.

وإن لم نقل بمفاد كلامه، ولم يكن مثل الحدث قاطعاً، بل المقصود هو عدم إتيان عمل بالرياء، فحينئذٍ يلزم القول بصحّح العمل لو لم يتشاغل بعمل آخر من الأجزاء، فيصير الرياء حينئذٍ بمنزله تيه القطع، ثم العدول عنه قبل إتيان جزء واجب معه، وذلك واضح جدّاً فى أنّه لا يوجب بطلان العمل، والله العالم.

فهاتان الصورتان حكمهما ظهر ممّا قلناه سابقاً.

وأما الصورة الثالثه من الرياء: هو ما لو كان بعد العمل، فهو يمكن أن يقع على نحوين:

أحدهما: بأن يكون مقصوده فى ابتداء العمل هو الله تعالى، إلاّ أنّه كان من قصده فى الحال أيضاً أن يظهر عمله للناس.

فهذا القسم من الرياء لا يبعد أن يشمله الحديث الوارد فى الرياء، لكنّه مشكل لعدم إمكان تصوير اتحاد أن يكون العمل حين ارتكابه كلّه لله وللرياء فى آن واحد.

وثانيهما: هو أن يكون الرياء بعد العمل حقيقه، يعنى أظهر للناس بعدما كان قد فعل فى سابقه، وكان العمل فيهما مخصوصاً لله تبارك وتعالى.

فالظاهر عدم تأثير ذلك، ولا- يوجب البطلان، لعدم شمول أدله الرياء لمثله، وإن كان المستفاد من بعض الأخبار سقوط خصوصية الثواب المترقب منه بواسطته، إذ الثواب يترتب على أداء العمل وابقائه خالصاً لوجهه الكريم.

الفرع الثالث: فيما لو شك في أن عمله العبادى وقع فيه الرياء أم لا؟

فهو يتصور على أقسام ثلاثه: لأنه تارة يكون فى ابتدائه وأنه هل شرع خالصاً أم لا؟ فلا إشكال حينئذٍ فى الحكم بالبطلان، لقاعده الاشتغال لأن العباده لا بد فيها من إحراز شرطها، وهو الخلوص، والمفروض هنا انتفائه.

فى الوضوء / حكم العجب فى العباده

وأما لو لم يكن قصده حين الشروع إلا الخلوص، إنما شك فيه بقاء وفى الأثناء، فلا- يبعد الحكم بالصحة، لأن مقتضى استصحاب بقاء الخلوص، واستصحاب الصحة _ لو قلنا بجريانه _ هو الحكم بالصحة.

وإن كان الشك فيما بعد الفراغ عن العمل أو التجاوز عن ذلك الجزء، فالظاهر هو الصحة، لقاعده التجاوز والفراغ، لأن مرجعه إلى الشك فى أن الجزء أو العمل هل وقع صحيحاً أم لا؟

فمقتضى القاعدتين هو الحكم بالصحة، كما لا يخفى.

إلى هنا انتهى بحث الضمانم بأقسامها الثلاثه، وقد يلحق ببحث الرياء حكم مسأله العجب، فنقول.

فى حكم العجب:

يقع الكلام فيه من جهتين؛

تارة: من حيث الحكم التكليفى بأنه هل هو حرام أم لا؟

وأخرى: من حيث الوضع، بأنه هل يوجب بطلان عمل العبادى أم لا؟

فعلى فرض البطلان فهل هو كذلك مطلقاً _ سواء كان مقارناً مع العمل، أو

لاحقاً _ أو يختص بالمقارن.

فأما الكلام من حيث التكليف: فقد وقع الخلاف فيه، حيث ذهب صاحب «مصباح الفقيه» والسيد الإصفهاني إلى عدم حرمة نفسه، لكونه أمراً غير اختياري، خلافاً للآخرين كـ «الجواهر» والآملى والحكيم، كما هو ظاهر من أفتى بحرمة.

فالأولى أن نتعرض لمعناه أولاً، حتى يتضح بأنه هل يمكن تعلق التكليف عليه أم لا؟

فقد فسّر تارةً بأنه عبارة عن استعظام النفس بواجديتها ما تراه نعمه، ولو لم تكن ذلك واقعاً، والركون إليها مع نسيان إضافتها إلى منعهما، كما قاله علماء

الأخلاق، وذكره بعض الساده المعاصرين لصاحب «مصباح الفقيه».

وأخرى: بأنه إعظام النعمه، والركون إليها مع إضافتها إلى المنعم، كما عليه صاحب «مصباح الفقيه».

وقد رجع ذلك إلى المعنى الأول صاحب «جامع السعادات»، خلافاً لصاحب «المصباح» من بيان تعين الثاني، والإشكال في الأول بكونه كبيراً لا عجباً.

ولكن الأولى أن يُقال: إن ما يستفاد من الأخبار الواردة في العجب، والدقه فيها، هو إما أن استعظام النفس كانت من جهة عظمه النعمه، ولو كان بالإضافة إلى منعهما أى ربما كان جلاله المنعم يوجب عظمه النعمه، فلذلك يولد فيه العجب.

أو كان من جهة نفس استعظام نفسه، ولذلك يظن أن رأيه فائتقاً على جميع الآراء، ولذلك ورد في بعض الأخبار إن: «إعجاب المرء بنفسه (أو برأيه) من الموبقات».

فبناءً على هذا، لا- يبعد القول بكونه أمراً اختياريّاً لأن ما يكون من الخليقه الذى وقع فى كلام السيد قدس سره إنما كان هو ذكاوه نفسه وحذاقه رأيه، فهو أمر خُلقي ذاتى طبعى، لكنّه ليس بعجبٍ، وما يحصل له من تصوّر وجود ذلك فى نفسه وملاحظه تفوّقه بسببه على كثير من الناس، يوجب أن يشمله العجب، فللشارع

أن ينهى عن مثل تلك الحاله المتولمده من أسبابها الاختياريه، لأن ما يكون بالسبب الاختيارى مقدوراً يكون اختيارياً، وقابلاً لتعلق الأمر بالوجود أو النهى عنه، كما لا يخفى.

فإذا ثبت إمكان تعلق النهى به، وكان منهياً عنه ثبوتاً، تصل النوبه إلى مقام الإثبات والاستظهار.

وما يدل على ذلك من الأخبار، مثل خبر سعد الإسكاف عن أبى جعفر عليه السلام قال: «ثلاث قاصمات الظهر: رجل استكثر عمله ونسى ذنوبه وأعجب برأيه»^(١).

وما رواه عبدالرحمن بن الحجاج عن الصادق عليه السلام قال: قال إبليس إذا استمكنت من ابن آدم فى ثلاث، لم أبال ما عمل، فإنه غير مقبول منه: إذا استكثر عمله، ونسى ذنبه، ودخله العجب»^(٢).

وما رواه أبو عبيده عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث استيلاء النوم على العبد المنقاد، لئلا يدخله العجب قوله: «ولو أخلى بينه وبين ما يريد من عبادتى، لدخله العجب من ذلك، فيصيره العجب إلى الفتنة بأعماله، فيأتيه من ذلك ما فيه هلاكه، لعجبه بأعماله ورضاه عن نفسه»^(٣) الحديث.

وما رواه يونس مرسلأ عن بعض أصحابه عن الصادق عليه السلام فى حديث: «قال موسى بن عمران عليه السلام لابليس: أخبرنى بالذنب الذى إذا أذنبه ابن آدم استحوذت عليه؟ قال: إذا أعجبتة نفسه»^(٤) الحديث.

فهو دليل على كون العجب بنفسه ذنباً وأمراً اختيارياً، وإلا لا معنى لأن

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

يوصف بالذنب ما لا يكون اختيارياً.

وما رواه علي بن سويد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن العجب الذى يفسد العمل؟ فقال: العجب درجات: منها: أن يزئ العبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه، ويحسب أنه يحسن صنعا، ومنها: أن يؤمن العبد بربه فيمنّ على الله عزّ وجلّ والله عليه فيه المنّ» (١).

وخبر علي بن أسباط مرفوعاً عن رجل، عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ الله علم أنّ الذنب خير للمؤمن من العجب، ولولا ذلك ما ابتلى مؤمن بذنوب أبداً» (٢).

فيفهم منه أنّ العجب أعظم من الذنب.

وما ورد في أخبار متعدّده بكون العجب من المهلكات، مثل خبر أبي حمزه الثمالى عن الصادق أو عن عليّ بن الحسين عليه السلام منها قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه» (٣).

وخبر عبدالعظيم الحسنى عن الهادى عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «من دخله العجب هلك» (٤).

وغير ذلك من الأخبار مثل الخبر الذى نقله صاحب «مصباح الهدى» عن النبىّ صلى الله عليه وآله قال: «لو لم تذنبوا لخشيت عليكم ما هو أكبر من ذلك العجب العجب» (٥).

وفيه أيضاً فيما روى عن الصادق عليه السلام قال: «العجب كلّ العجب ممّن يعجبُ بعمله، وهو لا يدري بما يختم له... إلى أن قال: والعجب نبات حبّها الكفر،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ١٨.

٥- مصباح الهدى: ٣/٤٦٣.

وأرضها النفاق، ومائها البغي، وأغصانها الجهل، وورقها الضلاله، وثمرها اللعنه والخلود فى النار، فمن اختار العجب فقد بذر الكفر، وزرع النفاق، ولا بد أن يثمر».

بل قد يقال: بإمكان استفاده مبعوضيته من بعض الآيات مثل قوله تعالى: «فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى» (١)، حيث أن العجب منشأ تزكيه نفسه، ومشاهده طهاره الرذائل والصفات الذميمة، وتلك الحاله مبعوضه ومهلكه.

بل قد يوجب العُجب تحقّق صفه الإدلال فى الإنسان، وهو عباره عن مشاهده الإنسان نفسه طالب جزاء وثواب فى مقابل العمل الذى عمله وأعجبه، والمدلّ مذموم فى الأخبار والآثار.

بل قد يستفاد من الآيه مذمّمته كما فى قوله تعالى: «وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا* وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَىٰ

رَبِّى لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا» (٢) حيث أن الرجل العاصى _ مضافاً إلى إعجابه بما فى يده _ قد وقع فى الادلال أيضاً، حيث يرى نفسه أحسن من أخيه، وثم يطالب حيث قال «لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنْقَلَبًا».

بل قد يمكن استفاده مبعوضيته العُجب من قوله تعالى: «الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (٣)، فلا- إشكال فى شمولها لما لا يحسبه مصيباً للواقع، مع إمكان شمولها لما لا يكون خطأً أيضاً، إن كان الذمّ إشاره الى حال المعجب بنفسه حيث يرى نفسه فى أحسن حال، وإن كان فى الواقع كذلك.

١- سورة النجم: آيه ٣٢.

٢- سورة الكهف: آيه ٣٤ _ ٣٥.

٣- سورة الكهف: آيه ١٠٤.

كما يمكن استفادته مبعوضيه الأدلال من بعض الأخبار كخبر إسحاق بن عمّار عن الصادق عليه السلام قال: أتى عالمٌ عابداً فقال له: كيف صلاتك؟ فقال: مثلي يُسئل عن صلاته، وأنا أعبد الله منذ كذا وكذا! قال: كيف بكائك؟ فقال: أبكى حتى تجرى دموعي، فقال له العالم: فإنّ ضحكك وأنت خائف، أفضل من بكائك وأنت مدلّ، إنّ المدلّ لا يصعد من عمله شيء»^(١).

وخير أحمد بن أبي داود عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام قال: «دخل رجلان المسجد أحدهما عابد والآخر فاسق، فخرجا من المسجد والفاسق صدّيق، والعابد فاسق، وذلك أنّه يدخل العابد المسجد مدلاً بعبادته، مدلّ بها فتكون فكرته في ذلك، وتكون فكره الفاسق في التندم على فسقه، ويستغفر الله عزّ وجلّ ممّا صنع من الذنوب»^(٢).

فإذا عرفت كثرة الآيات والروايات الدالّة على مذمّه العجب صراحةً أو تلويحاً، فلا يتردد الفقيه حينئذٍ في الحكم بحرمة لأنّه حاله توجد للنفس بواسطه

عدم مواظبته ما يعرضها من الوسوس الشيطانية، والتسويلات الإبيسيّة، من تزيين أعمالهم فزّين لهم سوء عملهم، فيقع فيما كان هلاك به، فأىّ ذنب أعظم من ذلك، فلا إشكال في حرمة، كما عليه الأكثر والمشهور.

وأما الكلام من حيث الوضع: فبعدما عرفت دلالة الأخبار، من حيث المجموع على حرمة العجب، كما عليه الأكثر، فهل يوجب فساد العمل الطارىء عليه أو لا؟

فهو يتصوّر على ثلاثة أقسام

تارةً يعرضه في أوّل العمل، فإن قلنا بعدم مفسديّته هاهنا، فيكون عدم الإبطال في القسمين الآخرين بطريق أولى.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٩

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٨

والذى يقتضيه القواعد هو عدم مفسديته ومبطليته، لما قد عرفت فى تعريفه من أن العجب هو استعظام النفس بواسطة عظمه النعمه أو عظمه المنعم أو غير ذلك، فهو أمر جوانحى، وموضعه النفس، ولا ينطبق على العمل كالرياء، ولا يتحد معه حتى يوجب تعلق النهى به الموجب للفساد، هذا بحسب القاعده.

وأما بحسب دلالة الأخبار فكثير منها لا يفيد الفساد، ما عدا بعضها حيث يفيد ظاهرها على الفساد، مثل ما رواه على بن سويد عن أبى الحسن عليه السلام قال: «سألته عن العجب الذى يفسد العمل؟ فقال: «العجب درجات: منها أن يزين للعبد سوء عمله فيراه حسناً فيعجبه، ويحسب أنه يحسن صنعاً، ومنها أن يؤمن العبد بربه فيمن على الله عز وجل، والله عليه فى المن» (١).

حيث أن مورد السؤال كان من حيث إفساده للعمل، فأجاب عليه السلام بتزيين العمل عند صاحبه تارة أو إظهار المنه على الله لإيمانه أخرى.

وما رواه يونس بن عمّار عن الصادق عليه السلام قال: «قيل له وأنا حاضر: الرجل يكون فى صلاته خالياً فدخله العجب؟ فقال: إذا كان أول صلاته بتيه يريد بها

ربه، فلا يضره ما دخله بعد ذلك، فليمض فى صلاته، وليخسأ الشيطان» (٢).

حيث يدل بمفهومه المخالف على أن العجب إذا كان فى أول الصلاة يوجب الفساد، وهو المطلوب.

ولكن الإنصاف عدم تماميه دلالة كلا الخبرين فى المطلوب: فأما الأول: فإنه من حيث السند، وإن كان موثقاً فى الجملة، لأن الكلام وقع فى على بن أسباط لكونه فطحى المذهب، لكنه موثق، وأحمد بن عمر الحلال حيث قد توقف فيه صاحب «جامع الرواه» ووثقه غيره.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، مقدّمه العبادات، الحديث ٥

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، مقدّمه العبادات، الحديث ٣

إلا أنّ الإشكال فى دلالتة، لأن ما وقع فى الجواب من العمل لا يكون من قبيل ما يعرضه الفساد المقصود، وهو البطلان، من جهة العبادة، لأنّ فى القسم الأوّل يكون عمله سوءاً وسيئته وليس بحسنه، مثل الصلاة والوضوء، كما أنّ القسم الثانى أيضاً هو الإيمان، ليس ما يرد فيه الفساد المتعارف، فيفهم منه أنّ المقصود والمراد من الفساد هو عدم ترتّب أثر على عمله، إن لم يترتب أثراً سوءاً كما فى القسم الأوّل منه، هذا فى الخبر الأوّل.

وأما الجواب عن الثانى: _ مضافاً الى ضعف سنده بيونس بن عمّار الصير فى حيث لم يوثّقه أحد، وعدم جبرانه بعمل الأصحاب، لأنّ المشهور ذهبوا الى عدم البطلان، فإنّه ربما يكون معرضاً عنه الأصحاب، لأننا لم نجد من أفتى بالبطلان، إلا ما نقله صاحب «الجواهر» عن بعض مشايخه وبعض الساده من ذرارى العلامه الطباطبائى إنّ دلالتة أيضاً مخدوشه، لأنّ المفهوم يفيد أنه إذا لم ينو ربّه فى أوّل بالعمل فصلاته باطله، وذلك من جهة خلوّ الصلاة عن نيّه القربه لا من جهة وجود العجب كما هو المقصود.

بل يمكن دعوى خلافه، بأنّه يدلّ على الصحّه حتّى بالنسبه إلى أوّل العمل

أيضاً، بأن يكون المراد من البعديّه فى قوله: «فلا يضرّه ما دخله بعد ذلك»، أى بعد وجود الخلوص من حيث التيه فى بدء عمله، فلا يضرّه أن يعجبه من تلك التيه، لا بعد دخول العمل حتّى يكون متعلّقاً بما هو فى أثناء العمل كما توهمه صاحب «الجواهر» والآملى والحكيم قدس سره .

فإذا عرفت الكلام فى صورته دخول العجب فى أوّل العمل، تعرف حال الصورة الثانیه، وهى ما لو عرض العُجب له فى أثناء العمل، فإنّه لا يفسده أوّلاً، بالأولويه المستفاده من حكم الأوّل

وثانياً بدلاله المنطوق من هذا الحديث، لو قلنا بكون المراد من البعديّه بعد الشروع فى العمل.

واحتمال أن يكون المراد ما هو يخطر بالذهن، أو يكون المراد هو العموم، حتّى يشمل مثل الرياء والسمعه، خلاف الإنصاف، لأنّ المناسبه بين صدور الجمله والسؤال مع الجواب، افاده أن المقصود هو العجب.

ومن هنا ظهر حال صورته العجب بعد الفراغ عن العمل، مضافاً إلى الأولويّه.

ودلاله الخبر الثانى بالمفهوم الموافق _ أى فحواه _ على الصحّ، لأنّه إذا لم يفسد عروضه فى الأثناء، فعروضه بعد العمل يكون غير مبطلٍ بالأولويّه، مع أنّ ذلك مخالف للإجماع، لعدم قائل به، إلّا عن بعض الساده على ما نقله صاحب «مصباح الفقيه» عنه، من القول بالبطلان لمن يعرضه العُجب بعد العمل.

مع أنّه كيف يمكن أن يلتزم بذلك إذ يلزم بطلان كلّ عمل أتاه فى مده عمره، بل ولما لزمه صيروره العجب أشدّ من الرياء والارتداد، لعدم إبطال العمل بهما إذا عرضا بعد العمل!؟

فى الوضوء / وقت التبه

فالأقوى صحّحه العمل، وإنّ كان الأحوط إعادته الصلاه، إذا كانت فى الوقت، وقضائها إذا كانت فى خارج الوقت، إذا عرض له العجب فى أولها أو أثنائها، وهكذا غيرها، والله العالم.

ثم لا يخفى عليك بأنّ العُجب قد عرفت حرمة فى العبادات، إذ هى القدر المتيقن منه، فهل هو حرام فى غيرها من التوضيحات أم لا؟

فقد ادّعى صاحب «مصباح الهدى» أنّه لم يظهر من أحد الفتوى بحرمة فيها، بل قال: لا يستفاد من الأخبار ما يوجب توهم الحرمة فى غير العبادات.

إلّا أنّ الإنصاف هو أن يُقال: بأنّ دعوى دلاله بعض الأخبار بما لا يخلو عن وجاهه، مثل قوله: «لم أبال بما عمله فإنّه غير مقبول» وأمثال ذلك.

إلّا أنّ قوّه إطلاق بعضها الآخر يكون بحيث يثبت حرمة مطلقاً، مثل قوله عليه السلام فى خبر عبد العظيم عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من دخله العُجب فقد هلك» (١).

ووقت النيه عند غسل الكفّين، ويتضح عند غسل الوجه (١)

بل قد يستفاد من بعضها الحرمة مطلقاً، حتّى في مثل الإيمان، كما في خبر علي بن سويد (١).

وكيف كان، لو لا الإجماع على عدم الحرمة، لكان الحكم بالحرمة مطلقاً قوياً عندنا.

(١) ولا يخفى عليك أن حكم المسألة في أنّ وقت نيته الوضوء، هل هي في أوّل الجزء من الواجب _ وهو غسل الوجه _ أو المضمضه والأستنشاق _ كما عليه ابن إدريس، وقوّاه صاحب «الجواهر» أو غسل الكفّين _ كما عليه المشهور _ أو خصوصيته في جميع ذلك _ كما عليه المتأخّرين _ إذا كان العمل صادراً مع وجود الداعي الإرتكازي للوضوء؟ فإن حكم المسألة موقوف على وضوح المختار في المسألة التي، هل هي الإدارة التفصيلية المتعلقة بالوضوء المسماة بالإخطار _ فلا إشكال حينئذٍ في لزوم إخطارها في أوّل جزء من الواجب _ أم لا؟

فحينئذٍ وقع الخلاف في أنه أي جزء هو أوّل أجزاء الوضوء، هل الأجزاء المستحبه مثل غسل الكفّين أو المضمضه والأستنشاق، أو الجزء الواجب فقط كغسل الوجه؟ أو أنّ النيّة عبارته عن الداعي الإجمالي، وهي كافيّة في صدق العبادة، كما عليه المتأخّرين، فلا إشكال في كفاية تحقّقها ولو تحقّقت قبل الأجزاء الحقيقية من المقدمات القريبة التي ليست من الوضوء أصلاً.

ذهب المشهور إلى الأوّل _ فعليهم النزاع كما عرفت _، وأمّا على المختار من القول الثاني _ كما عليه السيّد في «العروه» وجميع أصحاب التعاليق _ كما ذكرناه مفصّلاً في بحث النيّة، فالمسألة واضحة، بحمد الله.

ولعلّه لذلك قد أسقط بعض الفقهاء هذا الفرع من كتبهم، لعدم حاجتهم إليه، بعد

ذهابهم إلى كفايه وجود الداعى فى صدق العباده، كما يصدق ذلك فى استمرارها أيضاً، فاستدلال صاحب «المستمسك» قدس سره فى كفايته تنزيلاً بكفايته فى استمرار التيه فى غايه المتانه.

فلا يرد عليه كما فى «مصباح الهدى» بكونه قياساً مع الفارق، لإمكان الأفتراق بينهما، من جهه أن تعذر الحكم بلزوم الإخطار فى الأثناء إلى آخر العمل أوجب ذلك، هذا بخلاف ما لو اعتبرنا لزوم الإخطار فى أول العمل حيث أنه مقدور.

لأنه قد عرفت كون الدعوى فى التنزيل والتمثيل، هو فى أصل صدق العباده، بوجود هذا المقدار من التيه فى الأثناء، مع كون العمل قريباً، فكيف لا يكفى فى صدقها فى أوله.

وأما لزوم التيه التفصيليه مضافاً إلى صدق العباده فى الأول ثبوتاً فهو أمر ممكن، ولكن الإشكال فى عدم وجود دليل فى مقام الإثبات، كما لا يخفى.

وأما البحث بأن بدايه أعمال الوضوء، هل هى عباره عن غسل الكفين، أو المضمضه والإستنشاق، أو غسل الوجه أو التفصيل بين الكامل وغيره، _ فالأول للأول أو الثانى للثانى والثانى للثالث _ وجوه: فإثبات أحدها موقوف على كفيته الإستظهار عن الدليل الدال على أن غسل الكفين أو المضمضه والإستنشاق جزءاً من الوضوء إذا أراد كامله.

والذى يقوى فى النظر _ كما عليه الشيخ الأ-عظم، والآملى وصاحب «الجواهر» هو عدم ثبوت كون غسل الكفين جزءاً، لعدم وجود ما يثبتته، إلا- خبر ابن بكير وزراره ابنى أعين: «أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فدعا بطست أو بتور فيه ماء، فغسل كفيه، ثم غمس كفّه اليمنى فى التور...» (١) الحديث.

فإنه وإن أمكن الاستدلال لذلك، من جهة أنه كان عليه السلام في مقام حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، الظاهر كونه عاملاً بما هو جزءٌ مستحبٌ في حال الوضوء.

إلا- أنه يمكن الإشكال فيه، بأنه أعمّ من الجزئية، لإمكان كونه مستحباً بنفسه، ولو في حال الشروع للوضوء، _ نظير القنوت في حال الصلاة _ مع وجود احتمال أن يكون ذلك شرط كمال لمن أراد الوضوء، اتقاءً من النجاسة المتوهمه، حتى يتيقن بالطهاره، أو شرط كمال لذلك تعبدًا، وإن كان قاطعاً بطهاره يده.

وكيف كان إثبات خصوص الجزئية المندوبه بذلك مشكل، خصوصاً مع ملاحظه أخبار أخرى تدلّ على العدم، مثل خبر محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله عليه السلام؟ قلت: بلى، قال: «فأدخل يده في الإناء، ولم يغسل يده، فأخذ كفاً من ماء فصبّه على وجهه» (١) الحديث.

فإنه برغم تشابهه مع الخبر السابق في كونه في مقام حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يفعل صلى الله عليه وآله وسلم ذلك، مضافاً إلى صراحته بعدم غسل يده، مع بعدم غسل يده عليه السلام ، فدلالته على نفي الجزئية _ لو لم يكن دالاً- على نفي شرط الكمال أيضاً _ قويّه جداً، خصوصاً مع ملاحظه نقل ابن أعين في خبر آخر (٢) وضوئه عليه السلام من غير ذكر لذلك.

مضافاً إلى ملاحظه خبر عبد الرحمن بن كثير الهاشمي عن الصادق عليه السلام قال: «بيننا أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالساً مع محمد بن الحنفية، إذ قال له: يا محمد أتنتى بإناء من ماء أتوضأ للصلاة، فأتاه محمد بالماء، فأكفاه فصبّه بيده اليسرى على يده اليمنى، ثم قال: بسم الله وبالله... إلى أن قال صلى الله عليه وآله : استنجي، فقال: اللهم حصن فرجى... إلى قوله: ثم تمضمض» (٣) الحديث.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٦، مقدّمه العبادات، الحديث ١.

حيث أنه لا يدل على استحباب غسل اليدين، لا قبل الأستنجاء _ مع أنه لم يفت به أحد _ ولا بعده، بل لم يكن المقصود هو الغسل، كما هو الظاهر حتى يدل على استحبابه، لا شتمال هذا الوضوء المنقول عن علي عليه السلام على الأدعية المندوبه، الظاهر في كونه في صدد إتيان المندوبات.

اللهم إلا أن يفرق في كونه كذلك للأدعية فقط، لا الأعمال، كما يشهد لذلك تركه مندوبات أخرى وارده في الوضوء.

وكيف كان، فإثبات جزئيه غسل الكفين للوضوء، بواسطه خبر ابني أعين، مع خلو كثير من الأخبار الحاكيه وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله مشكل جداً، فلا يبعد أن يكون إتيانه لكونه أمراً حسناً وهدوداً من النظيفه المطلوبه شرعاً، بل لعله حسن من جهه دفع النجاسه المحتمله أيضاً وأمثال ذلك.

نعم، استحبابه بنفسه بعد البول والنوم والجنابه قوى، لدلاله بعض الأخبار عليه، فراجع أخبار الباب ٢٧ من أبواب الوضوء.

هذا بخلاف المضمضه والأستنشاق، حيث قد ورد في بعض الأخبار ما يمكن استفاده، بل قد تعلق الأمر بهما، ولا يعارضه ما يوجب انصرافه عمياً ذكرناه، فلا بأس بذكر الأخبار الدالّه عليه، وما يعارضه، والجواب عن المعارضه، فنقول: ومما يدل على جزئيتها في الجملة، صراحه خبر أبي بصير قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عنهما» فقال: هما من الوضوء، فإن نسيتهما فلا تعد» (١).

وخبر مالك بن أعين قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن توضعاً ونسي المضمضه والاستنشاق، ثم ذكر بعدما دخل في صلاته؟ قال: لا بأس» (٢).

وخبر أبي إسحاق الهمداني عن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى محمد بن أبي

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء، الحديث ٣.

بكر لَمَّا وَلاَهِ مصر إلى أن قال: «وانظر إلى الوضوء، فإنه من تمام الصلاة، تَمضمض

ثلاث مرّات، واستنشق ثلاثاً، واغسل وجهك، ثم يدك اليمنى» (١) الحديث.

حيث قد أمر بذلك في ضمن ذكره فقرات الوضوء وأجزائه.

مضافاً إلى أخبار كثيرة تدلّ على كونهما من السنن، وأنهما يبعدان القلب عن الحرام، ويمنعان عن استنشام رائحه النار، مثل خبر المجالس (٢) وخبر عبد الله بن سنان (٣) وخبر سماعة (٤) وخبر السكوني (٥) وخبر الخصال (٦) وغير ذلك، فإنها تدلّ على استحبابهما. فمع ضمّها إلى الأخبار السابقة، يظهر أنهما يعدان من الأجزاء المستحبه في الوضوء لا المستحب النفسى.

نعم قد يشاهد في بعض الأخبار خلاف ذلك، مثل خبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المضمضه والأستنشاق ليسا من الوضوء» (٧).

وخبر الآخر عنه عليه السلام قال: «ليس المضمضه والأستنشاق فريضه ولا سنّه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر» (٨).

وخبر حكيم بن حكيم عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن المضمضه والاستنشاق أمن الوضوء هي؟ قال: لا» (٩).

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ١.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ٢.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ١١.
 - ٦- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١٢.
 - ٧- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ٥.
 - ٨- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ٦.
 - ٩- وسائل الشيعه: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ٨.

وغيرها من الأخبار.

لكنّها محموله على عدم كونهما من أجزاء الواجب للوضوء، خلافاً للعامّة حيث يعتقد بعضهم بوجوبها _ كما نقله الشهيد في «الذكري» وصاحب «الوسائل» _ كما قد يؤيد ذلك، وأنها وارده لدفع توهم الوجوب، التعليل الوارد

في بعض الأخبار، بأنّهما يعدّان من غسل الجوف، دون الظاهر حتّى يجب غسلهما، كما عرفت ذلك في خبر زراره بقوله: «إنّما عليك أن تغسلما ظهر» وكذلك في خبر أبي بصير (١) عن الصادق عليه السلام قال: «سألته عن المضمضه والاستنشاق؟ قال: ليس هما من الوضوء، هما من الجوف» (٢).

ومثله خبر أبي بكر الحضرمي (٣).

كما قد يؤيد ذلك خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام: «أنّه سأله عن المضمضه والاستنشاق؟ قال: ليس بواجب، وإنّها تركهما لم يعد لها صلاه» (٤).

فالحكم باستحبابهما من باب كونهما من أجزاء الوضوء قوى، فلو قلنا بمقوله المشهور من لزوم العيّه التفصيليّة في العباده، يجوز الابتداء بها في المضمضه والاستنشاق، لو أراد الإتيان بالوضوء الكامل، وإلاّ عليه التيه حين شروعه في غسل الوجه الذي يعدّ جزءاً واجباً له.

«وتجب استدامه حكمها إلى الفراغ»

وبعد أن فرغ المصنّف عن بحث التيه في الابتداء، شرع فيها بالنسبه إلى الأثناء فقال بما عرفت، والبحث فيها يقع أمور:

الأمر الأوّل: في بيان الاستدامه.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥ الوضوء ، الحديث ١٠.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ الوضوء ، الحديث ١٤.

فقد قيل في تفسيرها على أنحاء مختلفه:

تارة: بما قاله المشهور، وهو المنقول عن الشيخ والفاضلين والمحقق والشهيد الثانيين، وهو عدم الانتقال من ذلك النيه إلى نيه تخالفها، فإذا لم ينتقل كان حكم النيه السابقه وأثرها العقلي والشرعي والعرفي مستمرّاً غير منقطع إلى آخر العمل، وأخرى: ما قاله الشهيد في «الذكرى» في معنى الاستدامه بأنها: البقاء على

حكمها، والعزم على مقتضاها، وثالثه: ما قاله صاحب «الغنيه» و«السرائر»، بأن يكون المكلف ذا كراً لها، غير فاعل لنيه تخالفها.

ولقد تكلف الشيخ الأعظم قدس سره إلى إرجاع هذه الثلاثه إلى معنى واحد، وهو الذي ذكره المشهور.

وهل وجه العدول، أنّهم فسفروه بأمر عدمي؟ وهو غير جائز في تعريف الأشياء، وقد استحسن كلامهم وعدولهم عنه، وردّ من جعل وجه الفرق بين القول الأوّل والثاني وبتضرّر التردّد على الثاني، بخلاف الأوّل، فتصير العباده باطله على الثاني دون الأوّل، وقال: فيه ما لا يخفى.

والإنصاف أنّه بعد التأمل في كلماتهم، يطمئن الفقيه بأن مقصودهم بيان وجوب استمرار تلك الحاله الموجوده في ابتداء العمل ولو حكماً، لعدم إمكان بقاء حقيقته دائماً، كما كان في الابتداء، وبقاء حكمها أمر ممكن، وقابل للقبول، كما أشار إليه المحقق الطوسي قدس سره في «تجريدته» على ما حُكي عنه ما حاصله: «أنّ الحركة إلى مكان تتبع إرادته بحسبها، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلايات وإرادات جزئيه، يكون السابق منها علّه اللاحق، المعدّ لحصول الحركة الأمرى، فتتصل الإرادات في النفس، والحركات في المسافه» انتهى كلامه.

ولذلك ترى أنّ الفال المقداد، مع كونه من تلامذه الشهيد الأوّل، نسب ما ذهب إليه المشهور إلى الفقهاء مشعراً بكونه اتفاقياً، فلازمه وجود الاتفاق بينهم، على أنّه إذا التفت المكلف في الأثناء وتذكر، لا بدّ أن يكون عازماً على البقاء على

التيه السابقه، ولم ينصرف عنها، ولم يرفع يده عنها، وأما إذا رفع يده عنها، ففيه كلام سيشر إليه إن شاء الله تعالى.

ولكن لا- يذهب عليك، بأن من ادعى كفايه وجود الداعي في العباده _ الذى قد عرفت كون مقتضاه، كفايه وجوده في المقدمات القريبه، فضلاً عن الأجزاء المندوبه .. لا يحتاد إلى الالتزام بوجود استمراره حكماً، بل يكفى وجود نفس الداعي، الذى كان يكفيه في ابتداء العمل، ولو على نحو الإجمال والارتكاز.

وهذا بخلاف من ذهب إلى مقاله المشهور، من وجوب التيه الإخطاريه، فإنه حينئذ لا يمكن ملاحظه تلك الحاله بالتفصيل من ابتداء العمل إلى انتهائه، فلا محيص إلا القول بكفايه حيث استمرارها حكماً، كما وقع في المتن.

الأمر الثانى: أنه لو تردّد في أثناء العمل العبادى، أو نوى الخلاف، بأن نوى التبريد في مثل الوضوء فهو أيضاً يتصوّر على قسمين: تارة: لا يأتى مع ذلك شيئاً من الأجزاء، فيعود من دون فصل، وأخرى: يقدم على إتيان بعض الأجزاء معه.

ففى الثانى أيضاً يتصوّر على وجهين: تارة: يمكن التدارك لما فات ويقدم على تداركه، وأخرى: لا يتداركه، إما لعدم إمكانه، أو كان ممكناً ولكنّه لم يفعل.

لا إشكال في أنّ التردّد وتيه الخلاف، قد يكون على نحو يضرّ بالعمل العبادى، لأنّه قد اعتبر في العمل بقائه على الهيئه الاتصاليه العباديه، كما قيل في الصوم، بأنّه لا بدّ أن يكون جميع أوقاته مع التيه الإجماليه، وإن كان الأقوى خلافه، لأنّه يلزم أن تكون التيه المفطره دائماً مبطله للصوم، ولا تصل النوبه إلى نفس عمل المفطر، وهو خلاف ما يستفاد من الأدله الشرعيه.

وكيف كان، فما لا- يكون كذلك، مثل الوضوء أو الصلاه على احتمال، لأنّ المستفاد من بعض الأدله الوارده في الثانى من التعبير بالقاطع والنقض هو أنّ الأكوان في الصلاه أيضاً مثل الأجزاء، في لزوم بقاء التيه فيها، والتحقيق فيها موكول إلى محلّه.

وأما مثل الوضوء، فلو تردّد فيه أو نوى الخلاف، ثم عاد إليه، فحينئذٍ إن لم يأت مع التردّد أو غيره شيئاً، ولم يوجب الفصل الطويل المستلزم لفوات الموالاه، فلا يبطل قطعاً.

وأما لو أتى بشيء من الأجزاء، فلا إشكال في عدم احتساب ذلك المأتي به، فحينئذٍ إن أمكن التدارك وفعله كما في غسل الأول من الوجه، فلا إشكال حينئذٍ

في صحّحه العمل.

وأما لو لم يمكن التدارك _ لإستلزامه الزيادة العمديّة أو كون المسح بماء خارج عن الوضوء بحيث لا يمكن المسح بنداوتته.. فحينئذٍ يحكم بالبطلان قطعاً كما لو كان الماء المستعمل في الغسله الثانيه ليده اليسرى.

الأمر الثالث: فيما لو عرض لنا الشكّ، فمتعلّق ذلك يتصوّر على أنحاء ثلاثه.

لأنه قد يكون متعلّقه في أصل عروض التردّد في التيه، وتيه الخلاف، فلا إشكال حينئذٍ في كون الأصل هو عدم العروض، لكونه شكّاً في الحدوث، فلازمه الحكم بالصّحه، مضافاً إلى وجود استصحاب الصّحه أيضاً.

وقد يكون من جهه الشكّ، في أنّه هل أوجب خروجه عن العمل العبادى أم لا؟ بعد القطع بتحقيق عروض التردّد أو تاليه؟

فقد قيل _ كما في «الروائع» _ يتمسك باستصحاب الصّحه، لو قلنا بجريان الاستصحاب في الشكّ في المقتضى، فيحكم بالصّحه، وإلاّ يتمسك بالبراءه، بناءً على جريانها في الأقلّ والأكثر.

هذا، ولكن نقول بأنّ الاستصحاب إن لو حظ بالنسبه إلى نفس العمل العبادى فقط يمكن أن يقال بكونه استصحاباً في الشكّ في المقتضى، فلا يكون جارياً.

وأما إن لوحظ بالنسبه إلى نفس وصف المانعيه والقاطعيه للتردّد وتاليه، فحينئذٍ يكون جريان الاستصحاب فيه منوطاً بجريانه في العدم الأزلى، لعدم وجود الحاله المتيقّنه السابقه، فهو متردّد بدون هذا الوصف، فله أن يستصحب،

تفريع: إذا اجتمعت أسباب مختلفه، توجب الوضوء، كفى وضوء واحد، بتيه التقرب، ولا- يفتقر إلى تعيين الحدث الذى يتطهر منه (١)

فيكون عدم الوصف مساوياً مع عدم أصل وجود التردد، فعند القول بجريان الاستصحاب فيه، لا تصل النوبه إلى البراءه.

نعم، لو لم نقل بجريان استصحاب العدم الأزلى، فيرجع حينئذٍ إلى البراءه من جهه الشك في مانعيته وقاطعيته، فيتمسك بالبراءه الشرعيه، وذلك يوجب رفع الشك عن صحه العمل العبادى، فلا يحتاج إلى قاعده الاشتغال بالنسبه إلى الشك في أصل صحه العمل.

وبالجملة نتيجة جريان جميع هذه الأصول، صحه العمل، وعدم لزوم الإعادة، كما لا يخفى.

وثالثه: يكون متعلقه من جهه أنه إذا عادت نيته إلى العمل، فيشك حينئذٍ فى أنه هل تحقق بذلك العود حتى يصح إدامته للعمل، أو لا يكون قصد العود مفيداً؟

فحينئذٍ لا إشكال فى كون مقتضى الاستصحاب، هو عدم العود، فلازمه الحكم بالبطلان وعدم الإتيان بما هو الواجب.

اللهم إلا أن يُقال: بأن أصل العود بواسطه التيه أمر وجدانى قطعى، لا شك فيه، وإن أُريد من العود هو المتصف بوصف صحه العمل عنده، فهذا _ وإن كان مشكوكاً _ ليس له الحاله المتيقنه بوجود العود غير المتصف قطعاً، حتى يستصحب، إلا أن يريد استصحاب عدم الوصف بلحاظ عدم الموضوع، أى لم يكن فى الحاله السابقه قبل عوده له عوداً متصفاً بالصحه، من جهه عدم وجود أصل العود، فالآن كذلك، فيستصحب عدم أثره ووصفه، لأن الأثر مترتب عليه، فهو منوط على القول بجريان الأصول وحبجيتها فى عدم الأزليه.

فى الوضوء / وضوء واحد لأسباب مختلفه

(١) ولا يخفى أنه إذا اجتمعت أسباب مختلفه للوضوء _ سواء كان من نوع

واحد أو من نوعين، وأزيد _ كما لو أحدث حدثين من البول، أو من النوم أو حدثت منه أحداث من البول والنوم والغائط يكفى وضوء واحد مع قصد القربة للجميع، إذا قصدها، بل خلاف أجد _ كما فى «الجواهر»، بل عن شيخنا الأنصارى قدس سره أنه موضع وفاقٍ، كما هو كذلك عند المتأخرين، تبعاً للمتقدمين.

فحكم هذه الصورة متفق عليه.

فإذا بلغ الكلام إلى هنا، لا بأس بالإشارة إلى صور المسألة تفصيلاً، وبيان ما هو المختار:

فالصورة الأولى: هى ما عرفت، بأن يقصد بوضوء واحد جميع ما وقع عنه من الأسباب _ سواءً كانت دفعيه أو متعاقبه، متّحده النوع أو مختلفه _ فلا إشكال فى صحّته، إذا أتى به مع ذلك القصد، كونه متقرباً إلى الله، وهو القدر المتيقن لدى العلماء على اختلاف مسالكهم.

الثانية: أن يأتى بالوضوء متقرباً إلى الله، من دون قصد موجه أصلاً، لا تفصيلاً ولا إجمالاً، كما لا يقصد عدم رفعه أيضاً.

فهو محكوم بالصّحّه، لو لم نقل بوجوب قصد رفع الحدث فى الوضوء _ كما هو الحقّ عندنا، وقد مضى تحقيقه _ وإلا فهو محكوم بالبطلان من جهه فقدان ما هو الواجب فيه من نيه رفع الحدث.

الثالثة: أن يقصد بوضوئه رفع الحدث بطبيعته، من دون تعيين موجه بكونه من البول أو النوم، فهو محكوم بالصّحّه مطلقاً، حتّى عند من يعتبر قصد رفع الحدث، لأنّ قصد رفع الطبيعه يعدّ قصداً لرفع فرده، فإثبات وجوب تعيين موجه، مضافاً إلى قصد رفع الحدث، يحتاج إلى الدليل، والظاهر فقدانه، لو لم نقل بظهور الدليل على خلافه.

الرابعة: أن يقصد رفع الحدث من موجه المعين، وكا فى الواقع كذلك، يعنى

بأن كان موجه الحدث هو البول فقط، وقصد رفعه من موجه، فلا إشكال فى

صَحَّتْهُ، حَتَّى عِنْد مَنْ عَاتَبَ قَصْدَ رَفْعِ الْحَدَثِ، بَلْ هُوَ الْقَدْرُ الْمَتَيْقِنُ عِنْدَ الْجَمِيعِ، فِي صَوْرِهِ انْفِرَادَ الْمَوْجِبِ، فَهَذَا وَاضِحٌ لَا كَلَامَ فِيهِ.

الخامسة: هُوَ أَنْ يَقْصِدَ رَفْعَ الْحَدَثِ مِنْ مَوْجِبٍ خَاصٍّ، كَالْبَوْلِ مَثَلًا، مَعَ عَدَمِ قَصْدِ رَفْعِ غَيْرِهِ مَعَ وُجُودِهِ خَارِجًا، وَحَيْثُ أَنَّهُ وَاجِدٌ لَشَرَايِطِ الصَّحَّةِ مِنْ جِهَةِ وُجُودِ قَصْدِ الْقَرْبَةِ، وَقَصْدِ رَفْعِ الْحَدَثِ _ عِنْدَ مَنْ يَعْتَبِرُهُ _ كَانَ مَقْتَضَاهُ هُوَ الْحُكْمُ بِالصَّحَّةِ، إِلَّا أَنَّهُ اِحْتَمَلُ الْعَلَامَةِ فِي مَحْكَى «النَّهَائِيَّةِ» بِطَلَانِهِ، بَلْ هُوَ أَحَدُ وَجْهَيْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ، وَنَقَلَ عَنْهُ دَلِيلُهُ عَلَى عَدَمِ مَشْرُوعِيَّةِ ذَلِكَ الْقَصْدِ بِأَنَّ مَا وَجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ _ مَثَلًا _ مِنَ الْأَسْبَابِ كَانَ مُتَعَدِّدًا بِحَسَبِ نَوْعِهِ أَوْ شَخْصِهِ، فَلَا بَدَّ مِنْ قَصْدِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا بِخُصُوصِهِ، فَاقْصِدْ بَعْضَ الْخُصُوصِ دُونَ بَعْضٍ يَكُونُ خِلَافًا لِلْمَشُورِعِ وَالْمَجْزُوزِ لَهُ، وَإِنْ اِحْتَمَلُ الْعَلَامَةُ أَيْضًا خُصُوصَ الْوُضُوءِ لِرَفْعِ الْحَدَثِ، وَالْإِتْيَانِ بِالْوُضُوءِ لِمَوْجِبَاتٍ أُخْرَى.

وَلَكِنْ الْأَقْوَى صَحَّتْهُ، وَكِفَايَتُهُ عَنِ تَمَامِ الْمَوْجِبَاتِ، سِوَاءِ كَانَ بِحَسَبِ النَّوْعِ مُتَّحِدًا أَوْ مُتَعَدِّدًا.

وَوَجْهُ الصَّحَّةِ هِيَ: بِأَنَّ الْحَدَثَ يَعْذُّ أَمْرًا وَجِدَانِيًّا يَحْصُلُ بِسَبَبِ وَاحِدٍ أَوْ بِأَسْبَابٍ مُتَعَدِّدَةٍ، دَفَعَهُ وَاحِدُهُ، بِأَنْ يُصِيرَ الْمَوْضُوعَ سَبَبًا وَاحِدًا فِي التَّأْثِيرِ لِاسْتِحَالِهِ اسْتِقْلَالَ كُلِّ سَبَبٍ لِمَسْتَبِّبٍ عِنْدَ الْاجْتِمَاعِ عَقْلًا، فَإِذَا نَوَى الْوُضُوءَ مَعَ قَصْدِ الْقَرْبَةِ مَنْضَمًا مَعَ قَصْدِ رَفْعِ الْحَدَثِ، فَإِنَّهُ يُوجِبُ رَفْعَ جَمِيعِ الْأَحْدَاثِ لَا مَجْرَدَ الْحَدَثِ الْحَيْثِيِّ مِنْ خُصُوصٍ مَوْجِبٍ مُعَيَّنٍ.

وَلَا بَدَّ لَنَا لِتَوْضِيحِ ذَلِكَ بَيَانًا مَا هُوَ الْمَهْمُ فِي بَابِ تَدَاخُلِ الْأَسْبَابِ وَالْمَسَبِّبَاتِ، فَإِنَّهُ يَسْتَفَادُ مِنْهُ فِي الْمَقَامِ وَغَيْرِهِ مِنْ أَبْوَابِ الْفِقْهِ الْمَخْتَلَفِ، فَنَقُولُ وَمِنَ اللَّهِ الْاسْتِعَانَةَ: إِذَا رَتَّبَ جِزَاءً مُتَعَدِّدًا لَشُرُوطٍ مُتَعَدِّدَةٍ، مِثْلَ مَا لَوْ قَالَ: «إِذَا جَاءَ زَيْدٌ فَأَكْرَمَهُ، وَإِنْ سَلَّمَ عَلَيْكَ فَأَكْرَمَهُ، وَإِنْ أَكْرَمَكَ فَأَكْرَمَهُ» فَهِيَ صَوْرَتَانِ: فَقَدْ

يَكُونُ الْجِزَاءُ فِي كُلِّ قَضِيَّةٍ مُتَّحِدًا بِحَسَبِ نَوْعِهِ مَعَ الْآخَرِ، كَالْمِثَالِ الْمَذْكُورِ.

وقد يكون الجزاء فى كلّ قضيه مختلفاً بحسب نوعه، مثل أن يقال: «إذا جاءك زيدا فأكرمه وإن سلّم عليك فسلم عليه، وإن أكرمك فأطعمه».

فلا إشكال فى أن لازم القضايا الشرطيه المتعدده بحسب اقتضاءها الأوليه هو تعدد الجزاء بتعدد الشرط، سواء كان الجزاء المتعدد متحد الجنس أو مختلفه، إلا أن الشروط بالنسبه إلى الجزاء قد تكون من الأسباب والمسببات، فهو أيضاً على قسمين: فقد تكون بعض المسببات ممّا لا يقبل التكرّر فى التأثير كالقتل حيث أنه يتحقق مع سبب واحد، ولا يمكن بعد تأثير السبب الأول تأثير سبب آخر فى ذلك.

وقد تكون ممّا يقبل التكرّر، مثل الضرب والإكرام وأمثال ذلك.

وقد يكون من المعزّات للجزآء لا من الأسباب.

أمّا القسم الأول من التقسيم الأول، فلا محيص فى مثله عن تكرر السبب، لأن الأسباب المتعدده إن وجدت دفعه واحده، فلا بدّ أن نلتزم حينئذٍ بأن السبب المؤثر عبارته عن صيروره مجموع الأسباب سبباً مستقلاً فى التأثير، لاستحاله تأثير كلّ واحد مستقلاً.

وأما إن وجدت متعاقبه، فالثابت حينئذٍ هو أن المؤثر عبارته عن السبب الأول، ولا تكون بقيه الأسباب سبباً بالفعل، وإن كان كلّ واحد قابلاً للسبب شأنه كما فى مثل القتل إذا أثر فيه السهم مثلاً، فلا يكون تأثير بقيه الأسباب فيه من الآلات القتاله إلاّ تقديرية، فالتداخل فى مثل ذلك يكون من جهه عدم قابليه المسبب عن قبول التأثير، وإلا كانت الأسباب فى اقتضاءها تامه.

كما أن تعدد الأسباب _ فيما كانت متعدده وقابله فى التأثير بحسب ذاتها _ يقتضى أن يستتبع كلّ واحد منها مسبباً مستقلاً، كما إذا قيل: «إن أفطرت فاعتق رقبه، وإن ظاهرت فاعتق رقبه»، فإنه يوجب تعدد المسبب لأنه قابل للتكرّر.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فنقول: بأنّ الحدث الأصغر يعدّ من قبيل القسم الأول

من التقسيم الأوّل، حيث أنّه غير قابل للتكرّر، ءال نّ الحدث إذا وجد فلا يمكن تحقّقه ثانياً، لأنّه تحصيل للحاصل، وهو محال، فحينئذٍ لا سبيل إلاّ القول بالتداخل من جهه المسبّب، بما عرفت في القسمين من الدفعه والتعاقب، من كون التأثير للمجموع أو للسبب الأوّل فلقط، كما عرفت.

فعلى هذا يكفي في رفع الحدث أن يقصد ما يوجب ذلك _ وهو كما حقّقناه سابقاً _ بأن يأتي بالغسلتين والمسحتين مع قصد القربه، من دون حاجه إلى قصد رفع الحدث مطلقاً، سواء كان بالحدث الطبيعي أو الفردى، فمقتضى ما ذكر هو كفايه الصوره الخامسه، وهى قصد رفع الحدث البولى، أى رفع أصل الحدث ولو لم يقصد رفعه من حيث آخر.

فما احتمله العلامه والشافعى من البطلان أو احتمال لزوم وضوء آخر للحدث الآخر غير الأوّل _ كما احتمه العلامه أيضاً _ ممّا لا وجه له.

غايه الأمر؛ تارة: يقصد فيما إذا كانت الأحداث متعدّده دفعه واحده رفع جميعها، فلا إشكال حينئذٍ فى كون العمل محكوماً بالصحة، لأنّ الحكم بالبطلان ممّا لا- وجه له، إذ على القول بلزوم قصد رفع الحدث عند اتيان الرفع، فإنّه قد تحقّق ذلك، واحتمال لزوم قصده بخصوصه من جهه موجه ممّا لا دليل عليه قطعاً، كما هو الحال كذلك أيضاً فيما لو كان قصده فى صوره الدفعه خصوص الحدث المخصوص، كالحدث البولى فقط، لما قد عرفت بأنّ الحدث أمر وجدانى لا يقبل التكرّر والتجزئه، فأمره دائر بين الوجود والعدم _ كالأمر البسيطه _ فإذا قصد رفعه _ ولو من جهه خاصه _ فإنّه يوجب رفعه مطلقاً، إلاّ أن يدلّ دليل شرعى على عدم رفعه إلاّ منج جهه خاصه، فهو حينئذٍ يعدّ أمراً تعبدياً، لكنّه غير موجود فعلاً، كما لا يخفى.

وأخرى: تكون الاحداث المتعدّده المتعاقبه على قسمين:

الأوّل: يقصد رفع خصوص ما وقع أوّلاً فلا إشكال فى رفعه حينئذٍ، حتّى على

القول بلزوم قصد رفعه حين إتيان الرفع، وهو واضح.

الثانى: يقصد رفع حدثٍ غير الأوّل، فعلى ما ذكرنا من التداخل فى المسببات، من جهة عدم قابليّته للتكرّر، وكونه أمراً وحدائياً، فلا فرق فى حصول رفع الحدث بين أن يقصد ما هو الأوّل منها، أو يقصد غيره من الأحداث، بناءً على ما ذكرناه، ضروره أن نتبع ما ذكره بعض الفقهاء، من أنه إذا أريد من ذلك القصد المتعلّق لفرد خاص الوصول إلى أصل الأمر المتعلّق بذلك، بواسطة وجود الحدث، فيحكم بالصّحّه، وإن لم يكن كذلك، بل قصد أمراً خاصاً بمفرده، فحينئذٍ يشكّل الحكم بالصّحّه، لأنّ الأمر الأوّل _ مثلاً _ هو الذى لا بدّ أن يحركه فى الامتثال، وهذا ما لم يكن قد قصده، فلا يحركه وما لا يكون له خطاب من ناحيه فقد قصده مقيداً به، فلا يكون امتثالاً للأمر، فكيف يكون موجباً لصّحّه الوضوء، فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع!

والوجه فى ذلك هو أنّ خصوصيّة السبب لا دخاله لها فى الحكم بوجوب الوضوء، لوضوح أنّ الحدث إذا وجد _ وإن كان تحقّقه بواسطة الحدث الأوّل _ يعدّ موجباً للوضوء، فقصد كون الوضوء من ذلك السبب أو من غيره لا تأثير له فى إتيان ما هو الواجب عليه، فالتفصيل بين الصورتين ممّا لا وجه له، فالتقييد لا تأثير فيه _ كما اختاره البروجردى وصاحب «الجواهر» والخوئى والكلبائگانى، خلافاً للسيد فى «العروه» والآملى فى «المصباح» وبعض آخر من الفقهاء _ فالأقوى عندنا هو الصّحّه مطلقاً.

السادسه: ما لو توجّباً لخصوص رفع حدث معين مع قصد عدم رفع حدث آخر، فهل هو محكوم بالصّحّه أم لا؟

فعن الآملى قدس سره من القول بالتفصيل بين صورتى الدفه والتعاقب، والحكم بالبطلان فى الأوّل، والصّحّه فى الثانى على تقدير كون قصده المقيد هو الأوّل

دون غيره، وإلاّ يحكم بالبطلان.

فقال فى توجيه الحكمين بأن الحكم بالبطلان فى الأول، كان من جهة أنه إذا قصد رفع حدث معين، مع قصد عدم رفع حدث آخر، فإن التلازم بين الحدثين يقتضى أن يكون رفع أحدهما موجبا لقصد رفع الآخر، كما أن قصد عدم رفع الآخر يوجب عدم رفع الأول، فيرجع القصدان إلى التناقض بين القصدين، فلازمه البطلان، لعدم وجود وجه فى تقدم تبه رفع الحدث الأول على تبه عدم رفع الحدث الآخر، فبالنتيجة يوجب التناقض التساقط. هذا فى الدفعه وهذا هو مختار العلامة فى «النهايه» والشهيد فى «الدروس» و«البيان».

هذا فى الدفعه.

وأما فى التعاقب: فإن كان ما قصد رفعه هو الأول دون ما تعقبه، فالظاهر الصحه، لأنه قصد رفع الحدث المتحقق منه واقعا، ولا تأثير فى قصد عدم رفع غيره، لعدم تحقق غيره، حتى يكون قصد عدم رفعه مخرلا بصحه الموضوع.

وأما لو قصد رفع ما عدا الأول، مع قصد عدم رفع الأول، فالأقوى البطلان، أما بناء على اعتبار قصد رفع الحدث فى صحه الموضوع فواضح، حيث أن الحدث حاصل بالموجب الأول، والمفروض أنه قاصد لعدم رفعه، وما قصد رفعه ليس بواقع.

وأما بناء على عدم اعتبار قصد الرفع فى صحته، فلأن قصد عدم رفع ما وقع بالموجب الأول، يرجع إلى قصد عدم رفع الحدث، والقائل بعدم اعتبار قصد الرفع لا يقول بصحه الموضوع مع قصد عدم رفعه، لأنه يرجع إلى عدم قصد الموضوع، أو إلى عدم قصد الأمر المتوجه إليه، فقصد عدم الرفع موجب للإخلال بالتبه، انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك ما فى كلا الموردين من الإشكال: فأما الأول، فلما عرفت بأن قصد الموجب والسبب لا تأثير له، كما أن قصد عدم رفع الحدث من ناحيته يكون بلا أثر أيضاً إذ كان المفروض قصد رفع أصل الحدث.

نعم، لو رجع قصد عدم الموجب إلى قصد عدم أصل رفع الحدث، فالتأمل فيه

وجه، مع إمكان القول بصحته أيضاً، إذا أتى بالوضوء مع قصد القرية إن كان قاصداً عدم رفعه، ولكن الأحوط عدم الاكتفاء بمثل ذلك الوضوء، هذا أولاً.

وثانياً: فكما لا وجه للحكم بتقدم نية رفع الحدث، على نية عدم رفع الحدث الآخر، كذلك لا وجه للقول بذلك في الجانب المقابل له، إذ لا يعقل الحكم بتقدم نية عدم رفع الحدث الآخر على نية رفع الحدث.

فحينئذٍ لو لم نقل بلزوم قصد رفع الحدث في الوضوء، ولم نقل بإضرار نية عدم رفع الحدث، فلا إشكال حينئذٍ من الحكم بالصحة.

وأما إن قلنا بأحد من الأمرين، فالأحوط حينئذٍ عدم الاكتفاء بمثل ذلك الوضوء، لأجل اقتضاء التلازم التساقط، إذ على اعتبار نية رفع الحدث، فإن منشاء بطلانه واضح، لسقوط هذا القصد، وعلى القول باعتبار عدم قصد رفع الحدث، فلائنه بمجرد وجوده يوجب سلب الاطمئنان، وإن سقط بالتساقط المتحقق من التلازم.

وأما على الثاني، وهو التعاقب: فإن كان ما قصد رفعه هو الأول، فلا إشكال في صحته كما قاله. وأما لو كان ما قصد عدم رفعه هو الأول، فحينئذٍ يكون الحكم بالبطلان وجيهاً لو كان قصد عدم رفعه من جهته مستلزماً لعدم رفع أصل الحدث، فحينئذٍ يكون وجه البطلان أحد الأمرين: إما من جهة فقدان ما هو المعتبر، وهو قصد رفع الحدث على القول باعتباره.

أو من جهة وجدان ما هو المضرّ في الوضوء، وهو قصد رفع الحدث.

وأما لو قلنا بعدم مدخلية قصد عدم من جهة خاصه، في رفع أصل الحدث، فحينئذٍ يتجه الحكم بالصحة، جهة توجه للنهي إليه، مع قصد القرية، وإن كان الأحوط _ كما عرفت _ هو عدم الاكتفاء به في هذه الصورة، والله العالم.

السابعة: ما لو توضحاً عن حدث معين _ كالبول _ مع كون الحدث في الواقع

غيره، فعن الآملي القول بالتفصيل، بين أن يكون التعيين على نحو الداعي للأمر

وكذا لو كان عليه أغسال، وقيل: إذا نوى غسل الجنابه أجزاء عن غيره، ولو نوى غيره، لم يُجْزِ عنه، وليس بشيء (١)

الموجود، فيحكم بالصحة، وبين أن يكون على نحو التقييد، فيكون باطلاً، كما اختار ذلك في الصورة الخامسة وقد مرّ عليك.

ولكنّ التحقيق على ما قلناه سابقاً، هو القول بالصحة مطلقاً، لعدم مدخله تعيين الخصوصية _ ولو كان على نحو التقييد _ لأنّ الملاك المعتبر هو نية رفع الحدث المطلق، أو نفس إتيان العمل مع قصد القربة، فهما كافيان في الحكم بالصحة.

(١) واعلم أنّ مورد هذا البحث هو باب الأغسال لا هنا، ولكن المصنّف لما اختار بحث التداخل في باب الوضوء، وأفتى بكفايه وضوء واحد من الأحداث المتعدّد _ كما ذكرناه تفصيلاً _ أراد ذكر الأغسال هنا وإتمام بحثها، ولذلك ألحق بالباب ما مرّ عليك ذكره، ونحن أيضاً نسير على هذه الوتيرة اقتداءً بأسلافنا الصالحين كصاحب «الجواهر» والشيخ الأنصاري والهمداني، فإنّهم أيضاً تابعوا المحقق رحمه الله في ذلك، ونحن نذكر هذه المسألة إن شاء الله، مع صورها، ووجوها والأمور والأحكام المتعلقة بها.

في الوضوء / غسل واحد لأسباب مختلفة

فقول وعلى الله التكلان: يمكن تصوير وجوه كثيرة في المسألة؛ وهي:

الصورة الأولى: ما لو كان للمكلف حدث معيّن واحد من النوع الأكبر كالجنابه أو الحيض وغيرهما، فلا إشكال في أنّ الغسل المنوي رفع الحدث به يرفعه ويرتب آثار الأغسال عليه بحسب ما يقتضيه، فتاره يكفيه عن الوضوء قطعاً، كغسل الجنابه، وأخرى لا يكفيه عنه كغسل الحيض عند بعض.

ولا فرق في هذه الصورة بين أن يحدث له حدثاً مشابهاً للحدث الأول مرّه واحده أو مرّتين أو مرّات عديدة، لاتّحاد سنخ الحدث _ كالجنابتين والحيضتين

وأمثال ذلك _، وهو واضح.

كما لا فرق في صحّته ذلك الغسل، بين أن ينوى رفع حدث كلّ واحد واحد، أو ينوى المجموع جملة واحده أو ينوى مطلق الحدث المتّصف بالجنابه، أو لا ينوى إلاّ تيه الإستباحه للمشروط بالطهاره _ كالصلاه _ أو ينوى قصد القربه فقط، لعدم دخاله هذه الخصوصيات في ذلك.

وهذا ممّا اتّفق عليه فقهاء الشيعة، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره والشيخ الأنصارى، بل عليه السيّد في «العروه» وجميع أصحاب التعاليق، كما لا يخفى، إلاّ من شدّد عنهم، كالبروجردى وغيره، فهؤلاء ذهبوا إلى لزوم قصد العناوين بخصوصيتها، مع قصد القربه.

لكن هذا القول جار في غير مورد اتّحاد جنس الحدث _ كما هو المفروض _ ومفروض كلام هؤلاء اختلاف جنس الأحداث أو الأنواع من الوجوب والندب وأمثال ذلك، ولولا ذلك لكانوا موافقين مع الجميع.

الصورة الثانية: ما لو كانت الأحداث مختلفه، لكن متّحده من حيث الحكم _ يعنى كلّها كانت واجبه أو مندوبه _ فهي أيضاً تاره.

يفرض إتيانها بقصد رفع الحدث عن الجميع من الجنابه والحيض والاستحاضه والمسّ وغيرها.

وأخرى كذلك في طرف المندوب، بأن يقصد جميع ما كان في ذمّته من المستحبات.

والظاهر اتّفاق الفقهاء على صحّته غسل واحد للجميع، وكفايته عن كلّ منهما.

وهكذا لو نوى الاستباحه فيما يعتبر فيه ذلك، كذلك الحكم فيما قصد القربه في متّحد الحكم، إلاّ أنّه لا يبعد جريان الإشكال المنقول عن البعض هاهنا، بلا فرق في هذه الصورة بين أن يكون الغسل الواحد هو عن الجنابه فيدخل الباقي فيها، أو كان عن غيرها فيدخل الجنابه فيه.

الصورة الثالثه: هي ما لو كانت الموجبات مختلفه من حيث الاحداث

والأحكام، كأن يقصد بغسل واحد جميع ما كان في ذمّته من الأحداث الموجبه

لوجوب الغسل، أو ما كان في ذمته من الأغسال المندوبه.

فالذى يظهر من السيّد في «العروه» ومن كلام كثير من أصحاب التعاليق، هو صحّته، سواء كان قد قصد رفع الحدث في الجميع أو قصد نيّ الاستباحه، أو قصد القربه، بلا فرق بين أن يكون الغسل الواحد الذى أدرج الغير فيه جنبه أو غيرها، إلاّ أنّه قد نُقل عن بعض فقهاءنا الاعتراض على هذا الحكم وذهبوا إلى لزوم قصد العناوين بخصوصيّها وإلاّ فلا يجوز الاكتفاء بالغسل الواحد عن الجميع.

ولعلّ السرف في ذلك، تارة: بلحاظ أنّ الحدث الأكبر الذى يحدثه الانسان قد يكون بحسب بذاته مختلفه من الجنابه والحيض والاستحاضه، وقد لا يكون كذلك من جهه الحديثه، نظير الحدث الأصغر، حيث لا يكون الحدث المضاف إلى البول متفاوتاً مع الحدث المضاف إلى النوم، فكذلك الحكم في الحدث الأكبر.

وأخرى: يكون من جهه أنّه لو سلّمنا كون خصوصيه الاحداث متفاوته، ولكن قد يتداخل من جهه الغسل، بأن يجعل الغسل الواحد رافعاً لجميها وقد لا يتداخل بأن يوجب كلّ حدث غُسل مستقلّ، لأنّ الأحداث كانت متضادّه بعضها مع بعض، وكانت من العناوين القصديه مثلاً، فلا يرتفع إلاّ مع قصد رفعها، كما أنّه قد يثبت من جهه موجبات الغسل _ ولو لم يكن من الأحداث _ مثل حدوث الأيام الخاصه لإثبات الغُسل، كيوم الجمععه نصف شعبان وأيّام القدر ولياليها، ونظائر ذلك من الوجوب كمشاهده المصلوب _ لو لم نقل بكونه حدثاً، وقلنا بوجوب الغسل عند ذلك أو من المندوب، كما مثّلنا.

كما أنّه قد يقال في مقام الثبوت، بأنّ الحدث إذا تحقّق بأي نوع منه، كان أثر الغسل تحصيل الطهاره ورفع الحدث الموجود _ بأيّ قسم منه _ وإن لم يكن يقصده، فلازمه هو إمكان كفايه غُسل واحد لرفع جميع الأحداث ولو لم يقصدها.

قد يقال: بأنّها إذا كانت متضادّه بحسب نوعها _ كما تدلّ اختلاف آثارها على

ذلك _ فلا يرتفع إلاّ ما قصد منها في الغُسل، وأمّا مع عدم القصد _ بالغفله

وغيرها _ لا يرتفع فلا بد حينئذٍ إما التكرار في الغسل، أو قصد كل واحد منها بخصوصه، ومثل هذا الكلام يجرى في الأغسال المندوبه بالموجبات والأسباب، كما لا يخفى.

هذا كله بيان الوجه المتصوره في مقام الثبوت للتداخل وعدمه.

وأما الكلام في مقام الإثبات: فنقول ومن الله الاستعانه: فقد عرفت منّا في البحث السابق، أنّ مقتضى الشرطيه والجزاء، هو لزوم ترتب كل جزء لشرطه في تمام الموارد، إلا أن يدلّ دليل شرعي أو عقلي على التدخل اما العقلي منهما، مثل أن لا يكون الجزء قابلاً للتكرّر، فكلّ ما كان من هذا القبيل، فلا إشكال في لزوم التداخل وهو كما كان مثل تطابق نوع الاحداث الكبرى، كالجنابه إذا تكرّرت، فلا إشكال في كفايه غُسل واحد لها.

وأما إذا اختلف نوع الأحداث الكبرى _ كالجنابه والحيض _ فهل تتفاوت صفه حديثه كل واحد منهما عن الآخر أم لا؟ فهذا ما فيه تأمل وكلام، لأنّه بالنظر إلى الآثار الخاصه لكل واحد منهما من كفايه غُسل الجنابه عن الوضوء بخلاف الحيض، ومن تحريم الوطى ء في حال الحيض دون الاستحاضه، وأمثال ذلك، يوجب توهم التنافي بينهما فلا يجوز الاكتفاء في رفعها بغُسل واحد.

ومن جهه أنّه ورد في بعض الأخبار ما يدلّ على التداخل الذي هو مضمون الدليل الشرعي، وقد يتوهم كونه من جهه اتحاد الماهيه.

وكيف كان، فالأصل الأولي يقتضى عدم التداخل، إلا إذا دلّ الدليل على ذلك، وهو في المقام ملاحظه في المقام الأخبار الوارده في ذلك، فلا بأس بالإشاره إليها، وملاحظه كيفيه دلالتها على ما ذكرنا.

منها: صحيحه زراره قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر، أجزاءك غسلك ذلك للجنابه والحجامه (والجمعه) وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره، فإذا

اجتمعت عليك حقوق (الله) أجزاءها عنك غُسل واحد. قال: ثم قال: وكذلك المرأه

يجزئها غُسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها»(١).

والخبر المذكور مروى بسند آخر عن محمّد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندي، عن حمّاد، عن حريز، عن زراره عن أحدهما عليهما السلام .

ورواه ابن إدريس نقلاً عن محمّد بن علي بن محبوب من «كتاب حريز» عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، فالحديث معتبر قطعاً ولا إشكال فيه.

أمّا دلالته: فتارة نقول بأنّه لا مناقشه في دلالة علي كفايه غُسل واحد عن الأغسال المتعدّده بالصّيراحه، إلّا أنفه هل يدلّ أيضاً على كفايته عنها ولو لم يقصد شيئاً منها، أم لا بدّ في الكفايه من القصد؟

قد يقال: بأنّ الظاهر منه كفايته عنها بالإطلاق، حيث يرد فيه ذكر ولا إشاره إلى لزوم قصد ذلك، فلا يكون الوجه في كفايته إلّا ما قلنا سابقاً، بأنّ نفس الغُسل يحدث الطهاره الرافعه للحدث، والمحصّيه للكمال الذي وقع في ذلك الوقت، فلذلك إذا أوجد غسلاً واحداً كفاه بقيه الأغسال واجبها وندوبها.

ولكن الإنصاف أن يقال: بأنّ ظاهر متن الحديث من حيث السياق واللفظ وإن لم يتعرّض لخصوصيه القصد في الكفايه، إلّا أنّه يستفاد من جهه مناسبه الحكم ولموضوع بأنّ أصل الغُسل الواحد _ مثلاً _ للجنابه _ الذي يأتيه كما لا يتحقّق إلّا بالقصد بخصوصه، فلا يبعد أن يكون الباقي كذلك في التداخل، سواء كان واجباً أو مندوباً، إذ لا يبعد أن يكون من اغتسل للجنابه فقط، وقصده من دون ملاحظه سائر الأغسال _ بل حتّى مع الملاحظه _ ربّما لا يكون متعهّداً بالنسبه إليها في مقام الإتيان ، وبرغم ذلك نقول بكفايه هذا الغسل عن جميع ما في ذمّته من الغُسل الواجب والمندوب وهذا أمر بعيد غايته، فالالتزام بضروره القصد في

الكفايه لا يخلو عن قوّه.

واحتمال الفرق في لزوم القصد وعدمه، من جهة وحده سنخ الحكم، من كون الواجب منها يكفيه بلا- لزوم قصد لمتله، والمندوب كذلك، بخلاف كفايه غُسل الواجب عن المندوب أو بالعكس، حيث إنّه لا بدّ من القصد.

مما لا وجه له يستظهر من الحديث، لأنّ لسان سياق الحديث بالنسبة إلى الجميع واحد، فإن قلنا بلزوم القصد فلا بد من القول به في الجميع، وإلاّ فلا، كما لا يخفى ذلك على المتأمل في الحديث.

فلعلّ ما استظهره الشيخ الأعظم قدس سره من لزوم قصد الجميع، كان من مبتدأ على هذا الأمر وهو أمر حسنٌ. فإشكال السيد الاصفهاني قدس سره عليه، ليس في محله.

هذا، بلا- فرق بين أن يكون الغُسل الذي يجمع الأغسال فيه، غُسلًا للجنابه أو غيرها من سنخه _ كغسل الحيض _ أو من غير سنخه كغسل الجمعه.

نعم، يمكن استظهار كونه في غسل الواجب من الجنابه، وغُسل الحيض من ذكر بعد طلوع الفجر، حيث كيون ذلك قرينه بحسب المتعارف على ما ذكرناه، ولعلّ وجه تكرار لفظ (الغُسل) في الحيض كان لعنايه وللدلاله على أن ما يُجزئ عن الغير، لا بدّ أن يكون من هذا السنخ، ولولا ما استظهرناه يلزم القول بالاجزاء في أيّ غسل كان، ولو مندوباً.

ثمّ إنّ لفظ (الاجزاء) بنفسه قرينه على أنّ كلّ سبب _ سواء كان حدثياً أو غيره، وسواء كان فعلياً أو زمانياً _ يستلزم غُسلًا بنفسه، غايه الأمر قد منّ الشارع على العباد _ تفضلاً منه عليهم _ بتجويز التداخل.

فالقدر المتيقن المستفاد من هذا الحديث هو الإِجْزاء في غُسل الجنابه، ثمّ بعده غُسل الحيض وما شابهه _ لو لكان ذلك من باب المثال _ ثمّ بعده كلّ الأغسال واجبها ومندوبها.

ومنها: مرسله جميل بن درّاج، عن بعض أصحابنا عن أحدهما عليهما السلام، أنّه قال:

«إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر، أجزأه عنه ذلك الغسل من كلِّ غسل يلزمه في ذلك اليوم»^(١).

فهذا الحديث لو عمل بظاهره فإنه يوجب إثبات ما يخالف إجماع أصحابنا، لأنَّ المقصود من ظاهر لفظه: «كلُّ غُسل يلزمه في ذلك اليوم»، هو كلُّ غُسل يجب عليه في ذلك اليوم الذي اغتسل فيه للجنب المذکور في صدره، فيصير معناه حينئذٍ أن من اغتسل للجنبه في أوّل اليوم، يكفيه ذلك إلى عصره وإن أجنب أو استحاض أو مس ميتاً بعد ذلك، وهذا ما لا يلتزم به أحد من الفقهاء.

فلا بدّ إما أن يتصرّف في ظاهره، بأن يجعل المراد من المضارع _ أى يلزمه _ الماضي، ويصير معناه هو كلُّ غسل لزم عليه في ذلك اليوم، ولو كان مثل غسل الحيض ومسّ الميت، فهو بعيدٌ، من جهة أنّه قد فرض فيه وقوع غسل الجنابه بعد طلوع الفجر، فلا يبقى لما قبل الطلوع ما يصدق عليه اليوم، حتّى يحمل على ما لزمه من الأغسال.

أو يتصرّف في معنى الملزوم، بأن يكون المراد من اللزوم _ أى السبب والموجب _ ما يوجهه عن الوقت والفعل، ككونه يوم جمعه وعرفه، أو فعل مثل الزيارة والحلق وغيرهما، لا ما يلزمه من الواجبات، كالحيض والاستحاضه ومسّ الميت وأمثال ذلك.

وهذا حمل صحيح، إلاّ أنّه خلاف ظاهر إطلاقه.

وكيف كان، فلا محيض إلاّ الحمل عليه جمعاً بينه وبين ما هو المسلّم بين الفقهاء.

اللهمّ إلاّ أن يتصرّف في اليوم حتّى يشمل الليلة السابقة فحينئذٍ يصير له وجه.

ثمّ إنّ هذا الحديث لو حمل على ما ذكرناه، لكان دلّالته في خصوص كفايه غسل الجنابه عن غيره، فلا يشمل غيره، كما احتمل ذلك فيما قبله من الحدث.

وإن اخترنا الوجه الأخير في اليوم، وقلنا بأن المراد من «كُلِّ غُسل يلزمه في ذلك اليوم»، هو كفايه غُسل الجنابه عن كَلِّ ما وقع له من الأحداث الموجبات من الوقت وغيره، فيتساوى هذا الحديث مع محتوى الحديث السابق من الحكم بالإجزاء في كَلِّ الحقوق، كما عرفت.

إلا أنّ سريان الحكم من عمل اليوم إلى الماضي بعيداً جداً، فليتأمل.

ومنها: خبر شهاب بن عبد ربه قال: «سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الجنب يغسل الميِّت، أو مَنْ غُسل ميِّتاً له أن يأتي أهله ثمَّ يغتسل؟ فقال: سواء، لا بأس بذلك، إذا كان جنباً غُسل يده وتوضأ، وغُسل الميِّت وهو جنب، وإن غُسل ميِّتاً توضئ ثمَّ أتى أهله، ويجزيه غُسل واحد لهما» (١).

فهو يدلّ على كفايه غُسل واحد لهما، ولم يبيّن فيه بأنّ ما أتى به من الغُسل كان هو من الجنابه فيدخل فيه غُسل مسّ الميِّت، أو بالعكس، أو لم ينو أحدهما بالخصوص ويكون الآخر داخلاً فيه، بل قصد من أوّله إيجاد غُسل لهما من دون أن يتعنون بعنوان خاصّ لأحدهما.

ثمّ الظاهر من الخبر أنه قصد بغُسل واحد الغُسلين، لا كفايه غُسل واحد عن اثنين ولو من دون قصد، كما احتمله بعض.

ولكن مورد هما هو الكفايه عن الغُسل الواجب، فلا يشمل التداخل في المندوب أو المختلط منهما.

ومنها: رواه عثمان بن يزيد عن الصادق عليه السلام قال: «إن اغتسل بعد الفجر كفاه غُسله إلى الليل، في كلِّ موع يجب فيه الغُسل، ومن اغتسل ليلاً كفاه غُسله إلى طلوع الفجر» (٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب الاحرام، الحديث ٩.

والظاهر كونه في مقام بيان تداخل الأغسال المندوبه من الليل والنهار، بأن

يكون التداخل لكل واحد منهما بخصوصه، فالمراد من الوجوب هو الثبوت لا الوجوب الاصطلاحي.

كما أنّ الظاهر كون المراد الأغسال التي كانت أسبابها متحققه في الماضي _ ولو بتحقق أصل اليوم أو الليل الموجبين لإثبات الغسل فيهما _ لا أصل الأغسال الآتية المتجدده بأسبابها بواسطة ذلك اليوم، فالغسل الوارد في يوم عرفه مثلاً قبيل الزوال بساعه أو بعده كذلك، فلا يكفيهِ غُسله عند طلوع الفجر، إلا أن يفيد الدليل محبوبيه الاستعجال في إتيان الأغسال المندوبه، كما قيل بذلك في غُسل الجمعة، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم لا يبعد تحوّل هذا الحديث للتداخل بالمختلفات، لإمكان أن يكون المراد من الإغتسال بعد طلوع الفجر هو الجنابه، فتكون الأغسال الأخرى هي المندوبه. وأمّا شموله للأغسال الواجبه المتجدده في ذلك اليوم، أو ما كان واجباً عليه في ذلك اليوم قبل ذلك، فمحلّ تأمّل، لأنّ محدوديته إلى الليل، وإلى طلوع الفجر، تكون قرينه على إرادته الاستحباب من الأغسال، كما لا يبعد شموله للتداخل في الغسل المندوب لجميع الأغسال المندوبه.

ولكن كلّ ذلك كان مع القصد لا الكفايه عنها من دون قصد، كما لا يخفى.

ومنها: خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام قال: «سئل عن رجل أصاب من امرأه، ثم حاضت قبل أن تغتسل؟ قال: تجعله غُسلًا واحداً» (١).

مثله خبر حجاج الخشاب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع على امرأته فطمثت بعدما فرغ، أتجعله غُسلًا واحداً إذا طهرت، أو تغتسل مرّتين؟

قال: تجعله غُسلًا واحداً عند طهرها»(١).

ومنها: خبر عمّار الساباطى أبى عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن المرأة يواقعها

زوجها، ثمّ تحيض قبل أن تغتسل؟ قال: إن شاءت أن تغتسل فعلت، وإن لم تفعل فليس عليها شيء، فإذا طهرت اغتسلت غُسلًا واحداً للحيض والجنابه»(٢).

ومنها: خبر سماعة بن مهران، عن أبى عبدالله وأبى الحسن عليه السلام قالوا: «فيالرجل يجامع المرأة فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابه. قال: غُسل الجنابه عليها واجب»(٣).

فإنّ ظاهره يفيد وجوب غُسل الجنابه عليها، أى لا يسقط عنها، وذلك لا ينافى إمكان تدخّله مع غسل آخر للحيض.

نعم، يمكن أن يفهم منه أنّ ما هو اللازم عليها أن تنوى غُسل الجنابه، والتداخل كان فى الأغسال الأخرى.

وقد احتمل بعض كون الجواب فى موضع الاستفهام الإنكارى.

ومنها: خبر عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله ٧ قال: «سألته عن المرأة تحيض وهى جنب، وهل عليها غسل الجنابه؟ قال: غسل الجنابه والحيض واحد»(٤).

ومنها: خبر زراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: مئت مات وهو جنب، كيف يغسل، وما يجزيه من الماء؟ قال: يغسل غُسلًا واحداً يجزى ذلك للجنابه ولغسل المئت، لأنهما حرمتان اجتماعاً فى حرمه واحده»(٥).

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤٣، أبواب الجنابه، الحديث ٩.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٣١، أبواب الجنابه، الحديث ١.

والخبر بسنده معتبر معلل ودال على كفايه غسل واحد لهما، وبأن ما ينبغي رعايته قد اجتمع في حرمه واحده _ أى غسل واحد كما يشعر ذلك التعليل في خبر سعيد بن يسار، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم وهي جنب أتغتسل عن الجنابه، أو غسل الجنابه والحيض واحد؟ فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»(١).

فكأنه أراد بذلك بيان أن الإتيان بغسل الحيض _ الذى كان هو أعظم _ يكفى عن غسل الجنب.

فهذه جملة أخبار تدل على الإجزاء والكفايه، إلا أنها كانت مع التيه مطلقاً.

لكن قد روى في الصدوق في «الفقيه» رسالاً ما يظهر منه خلاف ذلك، وهو: «روى من جامع في أول شهر رمضان، ثم نسي حتى خرج شهر رمضان، أن عليه أن يغتسل ويقضى صلاته وصومه، إلا أن يكون قد اغتسل للجمعه، فإنه يقضى صلاته وصومه إلى ذلك اليوم، ولا يقضى ما بعد ذلك»(٢).

فإن هذا الحديث يدل بأن غسل الجمعة بنفسه يكفى عن غسله الواجب، ولو لم يكن حين الاغتسال ناوياً له، والإدخال يكون في الغسل المندوب مع فرض عدم الوقوع إلى آخر الشهر غير ما وقع في الأول.

وعلى ضوء دلالته مثل هذا الخبر أفتى بعض الفقهاء، ولعله كان للاعتماد عليه، ولكن الجزم بذلك بحيث تطمئن النفس ويقدم على الافتاء _ مع دم إفتاء كثير من الأصحاب _ مشكل جداً.

وإن قلنا بمضمونه، فيلزم جواز إدخال الأغسال الواجبه بعضها في بعض،

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الحيض، الحديث ٢٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ ما يصح صومه، الحديث ٢. من لا يحضره الفقيه: الباب ١٣ أبواب الصوم، ح ١٤.

والمندوب كذلك بطريق أولى.

ثم أنه قد عرفت بأن المستفاد من جميع الأخبار، هو كفايه غسل واحد عن الأغسال الواجبه قطعاً، لما دلّ من ذكر غسل الحيض والميت ومس الميت الذى قد أدخل فى غسل الجنابه، أو بإتيان غسل واحد للفردين منها، وهذا حكم مقطوع به عند الأصحاب لو كان المدخول فيه هو غسل الجنابه، وكان قد قصد الأغسال الأخرى.

وأما لو لم تكن مقصوره، فقد ذهب بعض _ كالسيد الأصفهاني وبعض من تقدّم عليه _ بالكفايه أيضاً، بل لا يبعد استفاده الجواز _ لهذه الصورة التى فرض فيها غسل الجنابه مدخولاً فيها _ بالكفايه، كما يدلّ عليه الخبر المروى عن «الفقيه».

كما أنه يمكن استفاده جواز التداخل الأغسال المندوبه فى المندوب إذا كانت مع التيه، مضافاً إلى فتوى الأصحاب بذلك، كما صرح به صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم، ولا يبعد استفاده الجواز عن مثل خبر زراره المشتمل على الحقوق، وخبر عثمان بن يزيد حيث حكم بالكفايه عن كل غسل تحقّق موجه إلى الليل، وإن كان فى اليوم، أو إلى طلوع الفجر إن كان فى الليل.

وأما إذا لم تكن مقصوره، فإن قلنا بالكفايه فى مثل الواجب من دون تيه، فلا يبعد استفاده الجواز فى المندوب أيضاً، وإلا فإن مقتضى الأصل هو عدم التداخل.

وأما فى المختلفات، فإن كان الغسل المدخول فيه هو غسل الجنابه، فلا يبعد كفايته عن جميع الأغسال الواجبه والمندوبه مع التيه، كما يستفاد ذلك من الأخبار، ومن فتوى الأصحاب.

وأما مع عدم التيه فاستفادته من الأخبار عندنا مشكل، وإن كان مجزياً وكافياً عند البعض.

وأما لو كان المدخول فيه غسل واجب غير الجنابه، أو غسل مندوب، فكفايته عن الأغسال الأخرى من الواجبه والمندوبه أشكل مع تيه الجميع، وأشكل منه

إذا كان بلائيه، كما حَقَّقناه.

فالأحوط هو لزوم التَّيِّه في جميع الأقسام.

فها هنا فرعان لا بأس بالإشارة إليهما:

الفرع الأوَّل: أنه لو ثبت عندنا جواز التداخل في جميع الأغسال، أو في بعضها، فهل يكون ذلك على نحو الرخصه، بأن يكون الإتيان بالفعل ثانياً مستقلاً جائزاً، أو يكون على نحو العزيمه، بأن لا يكون التكرار جائزاً، بل إتيانه بقصد

الورود يعدّ تشريعاً محرماً.

والمسألة اختلافيه، إذ ذهب جماعه إلى الأوَّل، بل عن الفاضل القمى قدس سره في بعض مؤلفاته نسبة ذلك إلى ظاهر الأصحاب، وعن بعضٍ نسبته إلى ظاهر الأكثر.

نعم، صرَّح بذلك المقدس الأردبيلي، ولكنَّ يستفاد من صراحه كلام الشيخ الأعظم قدس سره أنَّ الأكثر ذهبوا إلى الثاني، وإن كان قد فضَّل قبله فيما بين ما لو قدَّم غُلَّ الجنابه فيكون عزيمة، ولا يجوز الإتيان بغسل آخر بعده، وبين ما لو قدم غير غُسل الجنابه، من الحيض ومسِّ الميِّت، فحينئذٍ يكون رخصه.

ولم يقتصر الاختلاف المذكور على المتقدمين بل هو موجود عند المتأخرين أيضاً، حيث ذهب السيِّد في «العروه» ويشاهد من بعض الحواشي، كونه عزيمة حيث لم يجوزوا الإتيان بأغسال متعدّده لأحداث موجبات متعدّده خلافاً لكثير من أصحاب التعاليق _ كالبروجردى، والميرزا عبدالهادى الشيرازى، والشاهرودى، والكلبايگانى، والخوئى، والحكيم _ كما أنّ الحقَّ عندنا، بأن يكون التداخل من جهه الرخصه دون العزيمه، بمعنى أنّه قبل الإتيان بالأغسال، يجوز للمكلف أن يقصد امتثال كلّ واحدٍ من الأوامر المتعلّقه بالطبائع من الوجوب والندب، فيتعدد الأغسال خارجاً، ويجوز له التداخل في كلّ مورد أجزائه.

نعم، إذا قصد التداخل مع غُسل من الأغسال، وأتى بذلك الغُسل بهذه التَّيِّه، فيكفى ذلك عن سائر الأغسال أيضاً ويسقط، فلا معنى حينئذٍ للإتيان بغُسل آخر

لأجل موجب آخر، لعدم وجود أمر دال عليه حتى يأتي به، فليس هذا مرتبطاً بمسأله العزيمه والرخصه، لأن جواز الإتيان يعدّ فرع بقاء الأمر، وحيث سقط بالامتنال فلا يبقى مورد حينئذٍ للامتنال ثانياً، وهو واضح، ولا فرق في ذلك بين غسل الجنابه وغيره، فما ادّعه السيد في «العروه» من كون الأغسال جميعها حقيقه واحده، مخالف لظاهر كثير من الأخبار، كما لا يخفى على من راجع الروايات، ولاحظ دلالتها، بل حتى حقائق متعدده، غايه الأمر أنه قد أجاز الشرع

بالتداخل والإجزاء تعبدًا، لكونه خلافًا للأصل المقتضى للتعدد، كما أنّ ظاهر لفظ (الحقوق) و(الإجزاء) أيضًا يفيد ذلك.

الفرع الثاني: الظاهر وقوع الاختلاف بين الفقهاء من جهة اجتماع الحكمين، سواء كانا مثلين أو ضدّين، من الوجوب والندب _ كغسل الجنابه والجمعه _ أو وجوبين _ مثل غسل الجنابه والحيض _ أو نديين _ كغسل الجمعه وعرفه _ والأقوال فيه كثيره: قول بثبوت الوجوب فقط، وسقوط الندب ولغوئته، كما قاله الشهيد.

وقوله بالاكْتفاء بتيه الوجوب، وكون الندب تابع له، وأنّ تيه المتبوع يُغنى عن تيه التابع.

وقول بأنّ إحدى الوضيفتين يتأذى بالأخرى، كما عن صاحب «الذخيره».

ولكن الأولى أن يُقال: بأنّ المستفاد من الأخبار الدالّه على التداخل، هو إمكان التصادق بين الأغسال في جميع أقسامها، فحينئذٍ لا- يتنافى بين أن يكون فرداً واحداً مصداقاً للتكليفين لانطباق العنوانين عليه مثل ما لو قيل: أكرم عالماً، وذكر في دليل آخر: أكرم هاشميّاً، فلا إشكال في صدق العنوانين، وصدق الامتنال فيما لو أكرم رجلاً واحداً كان عالماً وهاشمياً، لأنّه حينئذٍ مجمع للعنوانين، سواء كان الحكمين متمثلين أو كان متضادّين لعدم الفرق بينهما من حيث الامتناع والجواز، كما لا يجوز الجمع بين الحكمين المتضادّين، كذلك الحكم في المتمثلين.

الفرض الثاني: غُسل الوجه: وهو ما بين منابت الشعر في مقدّمه الرأس إلى طرف الذقن طولاً، وما اشتملت عليه الإبهام والوسطى عرضاً، وما خرج عن ذلك فليس من الوجه (١)

ومن هنا يظهر وجه الامتثال عن الأوامر المتعدّده بغسل واحد، بإمكان أن يُقال: بأنّه في بعض الموارد يكون من جهه وحده الحدث، فيرفع ذلك ويوجب كفايه غُسل واحد عنهما، كما لا يبعد أن يكون غُسل الجنبه بالنسبه إلى سائر الأغسال كذلك، فيرتفع به حدث الحيض ومسّ الميّت، إذا نوى بالغُسل غسل الجنبه فقط، إلّا- أنّه يلزم على هذا القول كون كفايته عن سائر الأغسال الحدّثيه من باب العزيمه لا الرخصه، لكنّه قد عرفت في البحث السابق خلافه.

أو يُقال في وجه كفايه غُسل واحد عن سائر الأغسال، وكونه امتثالاً لسائر الأوامر، هو أنّ المعبر في كلف غُسل ليس إلّا إيصال الماء إلى اجزاء البدن مع تبه ذلك الشيء من رفع الحدث أو خطوره في القلب، فإذا حصل هذا العنوان، تحقيق امتثال الأوامر إذا كان قد قصد جميعها، أو امتثال ما قصده واداء الآخر إذا نوى خصوص غُسل الجنبه، وقلنا بكفايته عن الأغسال.

وهذا أمر صحيح، ولكن حيث قد عرفت لزوم تبه الجميع، وقلنا بعدم الكفايه لو لم يقصد، فيلزم حينئذٍ صدق الامتثال لكلّ ما قصده ونواه كما يناسب ذلك مع مذهبنا من اختيار الرخصه أيضاً، وهذا هو الأقوى عندنا.

(١) واعلم أنّ مفهوم الوجه من المفاهيم العرفيه الواضحه، ولا يحتاج إلى إقامه دليل خاص عليه، فاحتمال كون ذكر الحدود له في بعض الأخبار حدّاً لمفهومه الذاتى والعرفى، بعيداً غايته، وإن كان ذلك بياناً لحدّه، فهو من حيث اصطلاح الشرع فيما يقصده من جعله موضوعاً لحكمه بذلك المقدار، لا- أن لا- يكون الباقي منه خارجاً عن الوجه عرفاً، ولذلك ترى أنّ اللغه فسّره بما يواجه

به، وفي «المصباح المنير»: أنه مستقبل كل شيء، ولذلك قال السيد المرتضى في: «الناصریات»: بأنه لا خلاف في كونه اسماً لما يواجهه به.

بل الخلاف وقع في أنه هل يجب غسل كل ما يواجهه به أو بعضه؟ فاحتمال الحقيقة الشرعية فيه ليس في محله.

في غسل الوجه في الوضوء

فإذا بلغ الكلام إلى ملاحظه ما يدل عليه دليل الشرع ما مقدار ما يلزم غسله، فنقول: قد أوجبه نص القرآن في قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»^(١)، ولا تتمكن من معرفه دلالة الآية الشريفة إلا أن نتمسك بأبواب أهل البيت عليهم السلام ففي بيوتهم نزلت الآيات.

ومما يدل على تفسير الآية ما رواه «الفقيه» بسنده عن زراره وكذلك رواه بن أعين أنه قال لأبي جعفر عليه السلام: «اخبرني عن الوجه الذي ينبغي أن يوضأ، الذي قال الله عز وجل؟ فقال الوجه الذي قال الله، وأمر الله عز وجل بغسله، الذي لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه، إن زاد عليه لم يؤجر، وإن نقص منه أثم، ما دارت عليه الوسطى والإبهام، من قصاص شعر الرأس إلى الذقن، وما جرت عليه الإصبعان من الوجه مستديراً، فهو من الوجه، وما سوى ذلك فليس من الوجه. فقال له: الصدغ من الوجه؟ فقال: لا»^(٢).

وخبر الكليني والشيخ مثله، إلا أن في نقلهما زياده قوله: «وما دارت عليه السبابة والوسطى والإبهام».

نعم، في خبر العياشي على ما نقله الشيخ الأعظم في «طهارته» ذكر السبابة فقط مع الإبهام دون الوسطى.

ولا يخفى عليك أنف المقدار بحسب المساحة في الوسطى والإبهام أزيد عن

١- سورة المائدة: آية ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

ما بين السبابة والإبهام، والأصحاب لم يتلفتوا إلى الثاني، بل أفتوا على طبق ما

ورد في «الفتاوى» الخبر صحيح من حيث السند، فعلى هذا لا بد أن يجعل الواو للجمع، لا بمعنى أو كما احتمله بعض، لوضوح الاختلاف بينهما، وعدم عمل الأصحاب به، ومن ذلك يظهر عدم إمكان الاتكال على خبر العياشي، لأنه _ فضلاً عن المناقشه في سنده، وعدم مساعده مساحته _ لم يعمل به الاصحاب الأصحاب حيث عرضوا عنه.

فلا بأس بالإشارة إلى فقه الحديث، بل الورود إلى أصل الدلالة، فنقول: لا يذهب عليك بأن بيان حدّ الوجه فيه ليس بياناً لأصل الوجه العرفي حقيقته، بل المقصود هو بيان ما هو المعتبر في باب الوضوء شرعاً، كما يدلّ عليه تكرار ما يستفاد منه ذلك من ذكر الموصول والصفقه، بقوله: «الذى قال الله وأمر الله بغسله»، وقوله: «الذى لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه»، فحينئذ يصير المعنى في الجملة الوارد ذيله بقوله: «فهو من الوجه» أى من الوجه المعهود الشرعي، المعتبر في باب الوضوء، كما يشهد لذلك أيضاً ذيله بقوله: «الصدغ من الوجه؟ قال: لا».

مع أنّه بناء على كون المراد هو ما بين الأذن والعين يكون من الوجه العرفي قطعاً، وإن كان بعضه خارجاً عن الوجه الشرعي في الوضوء، ثم ذكر أنّه لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه

قد يقال: بأنّ الخبر قد يدلّ على عدم جواز الزيادة، بحيث لو زاد على أنّه من الوضوء كان تشريعاً محرماً، كما احتمله صاحب «الجواهر» لعدم كون الزائد من الوجه.

ولكن احتمال كون ذلك مكروهاً وأنّه لم يستحقّ عليه أجر من دون الإفساد أقوى، لوجهين:

أولاً: ظهور كلمه (لا- ينبغي) فيه، مضافاً إلى تقابل حال الزيادة بالنقيصه، من جعل الزيادة بأنه لم يؤجر عليه، والنقيصه بأنه إثم، ففيهم كون النقيصه مبطلاً، لأنّه

يوجب عدم غسل ما يجب غسله، بخلاف الزيادة.

هذا، ولكن لو سلّمنا دلالة على الإفساد في الزيادة، لكنّه لا ينافى هذا لو غسل أزيد من الوجه المذكور في الحديث، تحصيلًا للمقدّمه العلميه، فإنّه يعدّ فعلاً حسناً لو لم نقل بكونه واجباً، للزوم تحصيل العلم بفراغ الذمّه عمّا هو الواجب عليه.

ثم يأتي الكلام في لفظ (القصاص) بالتثليث في القاف، وهو عبارته إمّا عن منتهى شعر الرأس مطلقاً _ سواء كان مقدّمه أو مؤخره _ أو خصوص مقدمه، كما هو المراد هنا. ولعل وجه تسميته بذلك، لأنّه يؤخذ الشعر بالمقص (بالكسر) وهو المقراض، فيناسب ذلك كونه تسميهً لجميع منتهى شعر الرأس، لولا المقام، لأنّ القرينه المحفوفه داله على ما ذكرنا.

والذقن (بالفتح) هو مجمع اللحيين، الذي ينحدر منه الشعر ويسترسل، وفي «الجواهر»: أنّه لا خلاف فيه، واللحيين تثنيه اللحي كفلس، وهو عظم الحنك، ولعلّ وجه تسميته شعر اللحيه به، كان من باب تسميه الحالّ بأسم محلّه.

وأما الصّدغ (بضم الصاد) فقد يقال: إنه عبارته عن الشعر المتدلى من جانبي النزعتين إلى طرف الأذن، وهو المسمّى بالفارسيه (زلف)، أو كان المقصود محلّ ذلك الشعر، وقد فسّر في اللغه بما بين لحظه العينين إلى الأذنين، فعلى الأوّل يكون خروجه عن حدّ الوضوء واضح، وأمّا على الثاني فلا بدّ أن يقال بأنّ الخارج هو الذي يقرب إلى الأذن، لا ما يكون قريباً إلى العين، فإنّه داخل قطعاً.

بقي أنّ نبحت عن الفقرتين الواردتين وهما: «ما دارت عليه الوسطى والإبهام من قصاص شعر الرأس إلى الذقن»، «وما جرت عليه الأصبعان مستديراً»؟

قد يقال: بأنّ الجملة الأولى تعدّ بياناً للحدّ الطولى من الوجه، والثانيه للعرضى.

هذا ظاهر كثير من الفقهاء كصاحب «الجواهر»، بل نقله عن صاحب «المدرک» أنّه نصّ في المطلوب، فعلى هذا التقدير لا تكون الجملة الثانيه تأكيداً للأولى.

أو يقال: بأن الحدّ الطولي مستفاداً من قوله: «من قصاص الشعر إلى الذقن»،

والحد العرضي من قوله: «ما دارت عليه الوسطى والإبهام»، فتكون الجملة الثانية حينئذٍ تأكيداً للأولى، وهذا هو الذي صرح به المحقق في «الشرائع»، ونسبه إلى أنه معروف بين الأصحاب، وعليه الشيخ الأعظم، وصاحب «مصباح الفقيه» و «مصباح الهدى» للآملي، فيكون الحدّ الطولي مستفاداً من الجملة الثانية عن ما جرت عليه الأصبعان، والعرضي من قوله مستديراً.

ولا يذهب عليك أنّ الجملة الأولى قد اختلفت في ضبطها، إذا المنقول في الصحيح الذي رواه في «الفقيه» هو المذكور سابقاً من دون ذكر السبّابه فيها، فتكون المساحة والمسافه بين الحدّين من الإبهام والوسطى أوسع عمّا عليه بين السبّابه والإبهام الموجود في خبر «تفسير العياشي».

أما الذي رواه الكليني والشيخ فأنّه قد ورد فيه السبّابه والوسطى.

ومع هذا الأختلاف في المقدار، يوجب عدم إمكان جعل كلمه الواو في خبر الكليني والشيخ، (بين السبّابه والوسطى)، بمعنى أو، حتّى يدلّ على التخيير وجوباً، لأنّه يوجب التعارض والتناقض في المقدار المتفاوت بينهما، حيث يدلّ الخبر المنقول عنهما على وجوب غسله، والآخر المنقول عن الصدوق على عدم وجوبه.

نعم، يمكن الجمع بينهما بحمل الأكثر على الاستحباب والفضيله، لكنّه لم يلتزم به أحدٌ من ذلك الباب، وإن ذهب إليه أحدٌ فهو من باب المقدمه العلميه والإحتياط.

فإذا لم يكن الحمل على التخيير ممكناً، فيدور الأمر بين أن يفتى بأحدهما، أو اجراء قواعد باب التعادل والتراجيح من حيث وقوع احتمال الخطأ في نقل الصدوق من جهة حذف السبّابه، أو الذهاب إلى وقوع الخطأ في نقل الكليني بالزياده، وبما أنّ أصاله عدم الخطأ في الزياده تكون جريانها أولى من جريانها في النقيصه _ لكثرة وقوع الخطأ في الثانيه دون الأولى _ فهو يوجب ترجيح خبر الزياده.

إلا أن ما يوهن القول بالترجيح هو صحه الخبر المنقول في «الفقيه» دون

الخبرين الآخرين هذا أولاً: وثانياً: إنّ الأصحاب قد عملوا بخبر الصدوق دون

النقل الآخر، فيكون النقل الآخر قد أعرض عنه الأصحاب.

وثالثاً: إنّ العمل بمضمون خبر الصدوق يوجب القطع بفراغ الذمّه، لأنّه في الواقع إمّا أن يكون هذا المقدار واجباً فهو المطلوب، أو أقل منه _ حتّى يناسب السبابه الموجود في خبر العياشى والكلينى والشيخ _ فتكون الزيادة واقعه للاحتياط ويعدّ مطلوباً.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ العمل على طبق الخبر الصحيح أولى من العمل بخبر الحسن بابن هاشم الذى رواه الكلينى والشيخ والخبر الضعيف للعياشى.

هذا كلّه بالنسبه إلى رجحان إحدى الطائفتين من الأخبار.

وأما الكلام بالنسبه إلى فهم الحديث فى هاتين الجملتين، فقد ذهب شيخنا البهائى قدس سره فى «الأربعين»، والحدّث الكاشانى فى «الوافى» إلى كون المراد فى بيان حدّ غسل الوجه، هو أن يجعل اليد ثابتاً على الوجه، بحيث يجعل محوره على رأس الأنف ثم يدور بيده على الوجه فوق هذا المركز الدائرى، فتكون المساحه الدائره فيها اليد ما بين الابهام والوسطى.

فلا بأس بذكر كلامه فى «الأربعين» قال: «والذى يظهر لى من الروايه أنّ كلاً من طول الوجه وعرضه، هو ما اشتمل عليه الأصبعان، إذا ثبت وسطه وأدير على نفسه، حتّى يحصل شبه دائره، فذلك القدر هو الذى يجب غسله. ثم ذكر أنّ قوله: «من قصاص الشعر» إمّا حال من الجز، وإمّا متعلّق بـ «دارت»، يعنى أنّ الدوران يبتدىء من قصاص الشعر منتهياً إلى الذقن، ولا ريب أنّه إذا اعتبرت الدوران على هذه الصفه للوسطى، اعتبر للإبهام عكسه، تميمياً للدائره المستفاده من قوله: «مستديراً» فاكتمى عليه السلام بذكر أحدهما عن الآخر، وأوضحه بقوله: «وما جرت عليه الإصبعان مستديراً، فهو من الوجه»، فقوله: «مستديراً» حال من المبتدأ، وهذا صريح فى أن كلاً من طول الوجه وعرضه شىء واحد، هو ما اشتمل

عليه الأصبعان عند دورانهما كما ذكرنا، وحينئذٍ فيستقيم التحديد، ولا يدخل فيه

مواضع التحذيف، ولا- الصدغان لأن أغلب الناس إذا طبق الخط المتوهم من انفراج ما بين الإبهام والوسطى ما بين قصاص ناصيته إلى طرف ذقنه، وأداره مثبتاً وسطه، ليحصل منه الدائره، وقعت مواقع التحذيف والصدغين خارجه عنها، فالتحديد المشهور يزيد على ما فهمنا من الروايه بنصف تفاضل ما بين مربعٍ معمولٍ على دائره قطرها انفراج الإصبعين، وتلك الدائره على مثلثين يحيط بكلّ منهما خطّان مستقيمان، وقوس من تلك الدائره، ومواضع التحذيف والصدغان واقعين في هذين المثلثين».

انتهى كلامه رفع مقامه.

فانظر إلى الرسم تجد ما قاله من بيان الحدود، وخروج ما هو الخارج منها.

قصاص

دائره

دائره

ذقن

والسرّ في ذهابه رحمه الله على خلاف المشهور _ على ما صرّح به، ويظهر من كلامه أمور ثلاثه:

الأول: أنه يلزم على التحديد المشهور، من جرى الأصبعين يمن قصاص الشعر منفرجاً إلى الذقن، دخول النزعتين في موضع الغسل، مع كونهما خارجتان إجمالاً.

الثاني: أنه يلزم دخول الصّدغين، لدخولها تحت العرض المارّ بقصاص الشعر من الناصيه، مع خروجها بنصّ الروايه.

الثالث: أنّ ما ذكره المشهور يكون خلاف ظاهر لفظ: (دارت) و(مستديراً)، حيث يكون دالاً على لزوم كونه بشكل الدائره. هذا، وقد اعترض على شيخنا البهائي قدس سره بأمور أربعة، لا ينبغي أن يعتمد عليها وهي:

الأول: بأن ما ذكره الشيخ لا يساعد ظاهر الخبر، حيث قد جعل المبدء هو قصاص الشعر، والمنتهى الذقن فى الحدّ الطولى، مع أنّه لو كان المقصود من ذلك هو الدائره لا مبدء لها ولا منتهى _ لإمكان الاحتساب فى كلّ من الإبهام والوسطى إذ يتعكس الآخر فى كلّ طرف يبتدء به من الأصبعين _ فهو أدلّ دليل يدلّ كون ما فهمه خارجاً عن مستفاد الروايه.

هذا، وفيها أنّه يمكن الجواب عنه: بأن ذكر لفظ (من) و(إلى) هنا، يمكن أن يكون لبيان مقدار الحدّين اللّازم فى الغسل، من إفهام أنّه لا بدّ أن يكون ذلك إلى هذا الحدّ، وجعل القصاص متعلقاً للابتداء والذقن للانتهاء، كان من جهه مؤانسه ذلك لفهم العرف من شرافه الفوق لما دونه، كما يقال عند العرف فى مقام بيان مقدار صبغ الجدار مثلاً بأنّه صبغ من ذا إلى ذاك، ويتعلّق إلى بالسافل خلافاً لمتعلّق من. وليس الابتداء والانتهاء ملاحظين بهذه الخصوصيه فى ذلك، فهكذا فى المقام، وهو أمر متعارف عند العرف، ولذلك لم يذكر فى الحديث ذكر الطول والعرض أصلاً، وهذه العناوين قد ظهرت من كلمات الأصحاب قدّس الله أسرارهم.

الثانى: ما أورده الشيخ الأنصارى قدس سره بأنّ جعل كلّ من الطول والعرض شيئاً واحداً _ وهو انفراج الأصبعين _ غير صحيح غالباً، لأنّ الغالب أنّ ما بين القصاص إلى الذقن يقصر عمّا بين الأصبعين، وإن كان إطلاقهم الطول على ما بينهما، والعرض على ما بين الاذنين، إنّما هو بملاحظه قامه الإنسان.

ولكنّه يمكن الجواب عنه أولاً: بأنّ المذكور لا يقلّ حتّى يوجب المناقشه كما قاله السيّد الأصفهاني فى «روائعه» بقوله: فلم يعلم كون ما بين القصاص إلى الذقن أقصر من طرف عرض الوجه.

وثانياً: يمكن أن يكون الوجه لبيان ذلك الحدّ فى طرف القصاص إلى الذقن، هو لزوم الغسل بذلك المقدار، وإن شمل الإصبعان مقداراً زائداً من انحداب الذقن، لكونه بنفسه منحدياً، فهو لا يوجب المناقشه، بل هو موافق للواقع والاحتياط.

الثالث: إنّ التحديد بالدائره المذكوره، يوجب خروج جزء من جانبى الجبهه، لأنّ خط الجبهه امّا مستقيم أو منحذب قليلاً من انحذاب قوس الدائره، بل قد يوجب خروج جزء من اللحين أيضاً.

فهو أيضاً ممكن الدفع، بعدم معلوميه كون الدائره الكذائيه، أقلّ ممّا يلزم غسله من الجانبين أو اللحين، وإن كان مقدار ما فهمه السيد الاصفهانى أزيد من مقدار ما فهمه البهائى قطعاً، بخلاف المقدار والمساحه التى ذكره الشيخ الأنصارى تبعاً لفهم الأصحاب، فإنّ زيادته عن مقدار ما ذكره البهائى غير معلوم، فلا بدّ لنا لإثبات صحه رأينا أن نذكر كلامهما: يقول السيد: «أن يضع وسط الإصبعين فى حال انفراجهما على الناصيه، على وجه كان الإبهام منفرجاً إلى اليمين، والوسطى إلى اليسار، حال كونهما مسامتين للناصيه، ثم يجريهما منفرجين إلى آخر الذقن» انتهى كلامه.

فلا إشكال حينئذٍ _ بناءً على ما فهمه _ من سعه مقدار المساحه فى طرف الناصيه عن مقداره فى الدائره، وهو واضح.

قال الشيخ فى «الطهاره»: «والظاهر أنّ المراد من دوران الأصبعين إحاطتهما، ولذا اعتبر فى «المبسوط» بما بين الإبهام والوسطى، ويمكن تصوير شبه دائره من مجموع الإصبعين، بأن يوضع طرفاهما منضمّين على وسط الناصيه، ثم تفرّقا، ويجرى الإبهام من اليمين بالوسطى إلى اليسار، إلى أن يجتمعا ثانياً فى آخر الذقن» انتهى كلامه.

وأنت كما ترى فى كلامه لا يكون مقدار مساحته بذلك، زائداً عمّا ذكره الشيخ البهائى، إلا بمقدار يسير.

الرابع: إنّ أعماله الدقه خارج عن فهم عامّه الناس، كما لم يفهموا الأصحاب قدس سرهم ذلك من الروايه، ومن المعلوم أن الأئمه عليهم السلام لا يكلمون الناس إلا على قدر فهمهم، وأنّ الأحكام والأخبار ملقاه إلى العرف العام لا الخاص.

وفيه: أنه لا أساس له أيضاً لأن ذكر هذا الجواب لمثل زراره، الذي كان من فقهاء الأصحاب، ومن خواص الإمام عليه السلام لا يكون مستبعداً أصلاً، مع أنه ليس فيه من الغموض ما يوجب هذه المناقشة فيه، ورود أخبار في أبواب الارث أكثر وغيرهما مما لا يفهمه عامه الناس وتعدّ أصعب في هذا الخبر.

فما فهمه الشيخ البهائي من الروايه، واستقر به المحدث الكاشاني، لا يخلو عن قرب ووجهه، وإن كان ما فهمه السيد من الروايه كان بالإحتياط أقرب، وباطمئنان النفس _ حذراً من مخالفه الأصحاب _ أجدر، وأما إشكال الشيخ لما فهمه الأصحاب غير وجهه، لوضوح أن النزعتان وهما البياضان المكتنفان بالناصيه خارجتان عن الوجه قطعاً على رأى الأصحاب.

كما أن الصدغين الخارجين لا- بد أن يحمل على الشعر، أو محلّه الواقع فيوق العذار الذى هو أيضاً خارج عن الوجه، أو أن يكون المراد فيه هو ما فسّره أهل اللغه من العظم الواقع بين الأذن والعين، بأن يكون ما هو القريب من الأذن خارجاً لا ما هو القريب من العين، فالمسأله واضحه بحمد الله.

ثم يقع الكلام فى الأمور التى وقع البحث والخلاف فى كونها داخله فى وجوب الغسل أو لا:

منها: النزعتان، وهى تشنيه نزع (بالتحريك)، وهى عبارته عن البياض الواقع

فى جنب الناصيه، بياضه لخلوّه عن الشعر، فخروجه عن حدّ الوجه عرفاً وشرعاً واضح، وما نسب البهائي إلى المشهور بالدخول يعدّ توهماً منه بأن القصاص يشمل مجموع شعر مقدّم الرأس، مع أن المراد هنا هو خصوص منتهى منبت الشعر لمقدم الرأس لا مجموعه، فلا إشكال حينئذٍ فى خروج النزعتان عن الحدّ.

منها: الصدغان، تشنيه الصّدغ (بالضم)، فقد اختلف فى تفسيره: قيل تارة: بأن المراد منه هو ما بين الاذنين ولحظه العين، وهو كما فى «الصباح»: عبارته عن الشعر المتدلّى فى ذلك، فعليه لا يمكن القول بخروج جميعه لأنه داخل فى

المحدود ولو ببعضه، فحينئذٍ لا بد أن يحمل ما هو المنصوص بخروجه عليّ خروجه بعضه، ويكون خروجه تخصيصاً للحكم، يعنى أنه من الوجه موضوعاً، لكنّه خارج حكماً.

وقيل أخرى: إنّه عباره عن الشعر المتدلّى من طرف النزعه إلى طرف الاذن، ويكون فوق العذار، والصدغ معرّب (زُلف) الفارسيه، فعليه يكون خارجاً عن الوجه موضوعاً وتخصيصاً، لا تخصيصاً، فإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص، كان الثانى أولى.

ولم ينقل وجوب غسّله عن أحد، إلّا عن الراوندى كما نُقل عن الشهيد فى «الذكرى» ولعلّه أراد المعنى الأوّل، فيكون دخوله باعتبار ما تشمله الاصبعان.

ومنها: العذار، وهو على ما فسّره غير واحد، هو الشعر النابت على العظم المرتفع الذى على سمت الصماخ ووتد الاذن، ويتّصل أعلاه بالصدغ، وأسفله بالعارض.

وقد وقع الخلاف فى دخوله فى الحدّ وخروجه، فقد نسب فى «الحدائق» خروجه إلى الشهره، بل فى «التذكرة» التصريح بأنّه ليس من الوجه عندنا، خلافاً عن محكى «المبسوط» و«الخلاف» والإسكافى والسيد وجده _ والحق _ القول بالتفصيل، بأنّ كلّ ما تشمله الأصبعان من طرف العرض، فهو داخل، وغيره خارج، ولا يجب غسّله، إذ ليس فى الخبر من ذلك أثر حتّى يبحث عنه.

ومنها: العارض، وهو الشعر المنحط عن القدر المحاذى للإذن إلى الذقن، فيكون أعلاه متّصلاً بالعذار، وأسفله إلى طرف الذقن واللحيّه، فما كان داخلاً تحت الإصبعين يجب غسله وإلا فلا.

ومنها: مواضع التحذيف، وهى المروود التى كانت فيها الشعر الخفيف، حيث نجد فى النساء الظريفات، وهو عباره عن الشعر الواقع فى جوانب يتّصل أعلاه بالنزعه وأسفله بالصدغ، أو ما كان فى جواب الأذن من اللحيه من طرفى الخدّ والوجه.

وكيف كان لا إشكال فى كونها خارجاً عن الحدّ فلا يجب غسلها.

ولا عبره بالأنزاع، ولا بالأغم، ولا بمن تجاوزت أصابعه العذار، أو قصرت عنه، بل يرجع كلّ منهم إلى مستوى الخلقه، فيفصل ما يغسله (١)

(١) (والأنزع) هو عبارته عن الأصلح الذي لا شعر له، في القصاص الذي ينبت فيه الشعر حسب العاده، و(الأغم) هو خلافه، فيكون شعره في الجبهه.

وهما يرجعان في الغسل إلى غيرهما من الناس، لأنه المستفاد من انصراف الأخبار، وهو واضح لا خلاف فيه.

وأما الذي غير متعارف في اليد أو الوجه أو في كليهما، فهو: تارة: يفرض فيه بقاء التناسب بين مفهوم الحدّ _ وهو اليد _ ومفهوم المحدود _ وهو الوجه _، يعني إن كانت اليد كبيره كان الوجه كذلك، أو صغيره فهو أيضاً كذلك، فلا إشكال حينئذٍ أنه يراعى ذلك التحديد في الخبر بالنسبه إلى شخص هذا المكلف، فيصير المحدود بحسب الواقع مطابقاً لما هو التحديد في المتعارف، وهو واضح.

وأخرى: يفرض عدم بقاء التناسب بين الحدود والمحدود، فهو أيضاً:

تارة: يفرض كون اليد كبيره على نحو غير متعارف، ولكن وجهه أما متعارف أو يكون غير متعارف بالصغر.

وأخرى: يفرض عكس ذلك، بأن تكون اليد متعارفه والوجه كبيراً، أو صغيراً على نحو غير متعارف.

فحينئذٍ هل يجب الغسل هاهنا باعتبار مفهوم الحدّ في الخبر، بأن يكون الملاك هو مقدار ما بين الإبهام والوسطى، ولو بلغ ما بلغ من جهه الزيادة.

أو يصير أقلّ من المعمول لكون وجهه أكبر.

أو أنّ الملاك هو ملاحظه مفهوم المحدود _ أي الوجه _ فلا بدّ أن يلاحظ فيه ما يكون بحسب المتعارف من الناس من طرف العذار _ بحسب العرض _ بما لا يبلغ إلى الأذن، كما يلاحظ المتعارف في طرف الطول _ وهو قصاص الشعر

ويجب أن يغسل من أعلى الوجه إلى الذقن، ولو غسل منكوساً لم يجز على الأظهر (١)

والذقن _، وإن كان يصدق عليه الانزع والاعتم؟

والذى يظهر من كلام السيد الأصفهاني في «الروائع» (١) هو الثاني، لأنه صرح بقوله: «فحينئذ لو كان وجهه أكبر بحسب تناسب أجزائه، فلا يجب غسله، إلا بمقدار يحيط به إصبعاه، وكذلك العكس».

وهذا هو المختار لكل فقيه من الفقهاء، لولا ذلك لزم خروج ما قطع كونه داخلاً في الوجه، فيما إذا كانت اليد صغيرة والوجه كبيراً، أو دخول ما هو المقطوع كونه خارجاً فيما إذا كانت اليد كبيرة والوجه صغيراً، وهو واضح البطلان، فما ادّعا المصنّف يكون إجماعياً ولا خلاف فيه.

والسرّ في ذلك هو أنه كلما وضع ميزاناً وضابطاً لسائر الأشياء، لا بدّ أن يحمل على ما هو المعمول والمتعارف لدى الغالب، لأنه الذى يمكن أن يحوّل عليه، وإلا يلزم أن يكون إحاله على المجهول، وهو قبيح على الحكيم الذى بصدد بيان الحكم الشرعى، للناس، والاختلاف اليسير الموجود فى المتعارف لا- يوجب الإشكال، لأنّ الأقل ممّا هو الواجب يكون مطلوباً فى أكثره، لأنّ الأكثر يعدّ طريقاً للأقلّ، بخلاف الأقلّ حيث يكون وجوبه واقعياً، كما لا يخفى.

(١) وقد اختلف الأصحاب _ قدس الله أسرارهم _ فى وجوب الغسل من الأعلى فى الوجه، فقد ذهب إليه كثير من الفقهاء، ونسب إلى الشهره، بل إلى الأكثر، بل فى «تبيان» الشيخ نقل الاتفاق عليه، وهو المعتمد عليه عند

المتأخرين والمعاصرين، ولم يخالف معهم إلا قلّه وهم ابنى سعيد، وابن إدريس

وصاحب «المعالم» وشيخنا البهائي قدس سره ، والمقدس الأردبيلي.

فلا بدّ من ملاحظه أدلّه كلّ واحد من الطائفتين:

في الوضوء / وجوب الابتداء بأعلى الوجه

استدلّ من لم يذهب إلى وجوبه بالإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة من الأمر بغسل في الوجه، مثل قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» كما ورد في الأخبار ما هو مطابق للآية.

والغسل عنوان عرفي يصدق على الغسل مبتدئاً بالأعلى إلى الأسفل أو العكس، والقول بأن المتعارف هو الابتداء بالأعلى ممنوع، خصوصاً مع ملاحظه كونه من قصاص الشعر إلى الذقن، فهو أمر غير متعارف جداً.

مضافاً إلى إمكان الاستدلال لذلك بمعتبره حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام: قال: «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»^(١).

تقريب الاستدلال: كون المراد من المسح هو الأعمّ، حتّى يشمل الغسل، فيدلّ صريحه على جواز ذلك مقبلاً ومدبراً.

وما ورد في الأخبار البيّانيّة من حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث كان يبتدئ بالأعلى، لا يدلّ على وجوبه، لاشتمال تلك الأخبار على بعض المستحبات الثابتة، مثل مسح الوجه باليد وغيره ممّا هو مندوب عند الأصحاب، فلا يمكن الاستدلال بها على الوجوب، غايه الأمر إثبات رجحانه، فإثبات الوجوب بتلك الأخبار بحيث يلزمنا رفع اليد عن إطلاقات الكتاب والسنة مشكل جداً.

هذا كلّ أدلّه القائلين بعدم الوجوب في غسل الوجه.

وأما أدلّه القائلين بالوجوب، فقد استدلّوا بوجوبه:

الأوّل: بالأخبار البيّانيّة، وذلك مثل صحيحه (أو حسنه) ابن هاشم عن زراره

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ١.

قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقلنا: بلى، فدعا بقعب فيه شيء من ماء، فوضعه بين يديه، ثم غرف مائها ماء، فوضعها على جبهته، ثم قال: بسم الله وسد له على أطراف لحيته» (١)، الحديث.

ومنها: خبره الآخر قال: «حكى لنا أبو جعفر عليه السلام وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فدعا بقدح من ماء، فأخذ كفاً من ماء فأسدله على وجهه (من أعلى الوجه)، ثم مسح (على) وجهه من الجانبين جميعاً» (٢)، الحديث.

ومثله خبره الآخر (٣).

ومنها: خبر عبد الله بن جعفر الحميري في «قرب الاسناد» عن أبي جرير الرقاضي (الرواسي) قال: «قلت لأبي الحسن موسى عليه السلام: كيف أتوضأ للصلاة؟

فقال: لا- تعمق في الوضوء، ولا- تلتطم وجهك بالماء لظماً، ولكن أغسله من أعلى وجهك إلى أسفله بالماء مسحاً، وكذلك فامسح الماء على ذراعيك ورأسك وقدميك» (٤).

وجه الاستدلال: أن الأمر بالغسل مقيداً بكونه من أعلى الوجه إلى أسفله مسحاً، على فرض كون المسح مفعولاً مطلقاً، فيوجب تقدير فعل من جنسه، فحينئذٍ يوجب كون بيان ذكر الحد من الأعلى إلى الأسفل، بياناً للمسح، أي متى كان المسح باليد فيجب مراعاة هذا الحد. فعليه لا يكون الخبر دليلاً على المسألة، ولكن لا يخفى أن المسح بالكيفية المذكورة لا دليل على وجوبه قطعاً بل هو مستحب، وأما لو جعل مسحاً حالاً لفاعل (إغسله)، يفيد وجوب الغسل من

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢٢.

الأعلى إلى الأسفل، إذا كان الغسل بصورة المسح، أى يكون الوجوب فى الغسل

من الأعلى إلى الأسفل، ولكن المسح لا يكون واجباً، بل هو مستحب، مع إمكان أن يكون (مسحاً) مذكور فى مقابل (اللطم) أى ليس عليه أن يمسح وجهه كمن يطم بل عليه مجرد المسح.

كما أنه يمكن الاستدلال أيضاً بالأخبار البيانية، من جهة أن الإمام بصدد تعليم الوضوء لأصحابه، بحكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، فلا بد أن يكون نفس الحكاية دليلاً على اللزوم والوجوب.

فإن قلت: إن الأخبار مشتملة على المستحبات أيضاً كالمسح، فيمكن أن يكون ذلك _ أى الغسل من الأعلى _ راجحاً لا واجباً، ورسول الله صلى الله عليه وآله يفعل ما هو الراجح فإثبات الوجوب بذلك مشكل.

وتوهم أن الرسول إذا فعل راجحاً فيجب علينا التأسى بفعله، غير مسموع، لأن التأسى فى الراجح يفيد الرجحان لا الوجوب، فلا تدل أخبار الوضوءات البيانية الوجوب.

قلت: يمكن الجواب عنه بأنه يمكن أن يقال إن تلك الأخبار، حيث كانت مقام التعليم والتعلم، فكل ما يقع فيها لابد من حمله على الوجوب، إلى أن يقوم دليل خارجي يفيد الاستحباب، كالتسميه والمسح وغيرهما، فيرفع اليد عن وجوبه، وإلا يبقى ظهور الدليل على الوجوب، والأبتداء بالألى مما لا يدل دليل خارجي على عدم وجوبه، فيحكم به.

ومما استدلل به أيضاً: المرسله التى نقلها المحقق فى «المعتبر» والعلامة فى «المنتهى» والشهيد فى «الذكري» حيث قال الإمام بعدما أكمل تمثيل وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله بأن: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به»، حيث يدل بأن بتلك الكيفيه يكون شرط الصلاة، فغيره مما لا يقبل.

هذا، ولكن أوجب عنه بإمكان أن تكون الإشاره باعتبار أصل الوضوء، يعنى

أنَّ سالصلاه لا تقبل إلاً بذلك، بأن يكون متوضّياً، لا إشاره إلى تمام خصوصياته

حتّى يشمل ما نحن بصددده، هذا فضلاً عن إرسال الخبر. ولكن الإنصاف أنّ دلالته على نفس العمل بماله من الخصوصيات الواجبه _ يعنى غير ما علم من الخارج كونه مستحباً _ لا يخلو عن قوه، كما أنّ إرساله منجبر بعمل الأصحاب والشهره. بل قد يمكن الاستدلال على ذلك بخبر محمّد بن الفضل: «أنّ على بن يقطين كتب إلى أبى الحسن موسى عليه السلام يسأله عن الوضوء؟ فكتب إليه أبو الحسن عليه السلام فهمت ما ذكرت من الاختلاف فى الوضوء، والذى أمرك به فى ذلك أن تتمضمض... ثم أمره بالوضوء على مذهب، إلى أن ارتفع عنه التقيّه»، فكتب عليه السلام إليه ثانياً: ابتداء من الآن يا على بن يقطين، وتوضّأ كما أمرك الله تعالى، اغسل وجهك مرّه فريضه، وأخرى إسباغاً، واغسل يديك من المرفقين» (١) الحديث.

حيث إنه يدلّ على وجوب الأبتداء من الأعلى وهو المرفق فى اليد، فبانضمام ذلك مع عدم القول بالفصل بين الوجه واليد فى ذلك، يتمّ المطلوب، وهو وجوب الأبتداء فى الوجه.

ولكن الإنصاف والدقه فيه، ربما يفيد بأنّ دلالته على خلاف المقصود أتمّ، لأنه إن كان الأبتداء فى الوجه واجباً كاليدين، فكان ينبغى أن يذكر فى هذا الوقت الذى كان وقت الحاجه، ومن المعلوم أن تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح.

اللهمّ إلا- أن يُقال: بأنّ ما هو خلاف المفروض فيه، أمره بالتقيّه فى مثل غسل اليد، وغسل الوجه أزيد من المتعارف، ومسح الاذنين، وجميع الرأس وغسل الرجلين، لا فى مثل وجوب الأبتداء من الأعلى فى الوجه، حتّى يلزم على الإمام التنبيه عليه.

وكيف كان فدلالته على المطلوب ليس بأقوى من سابقه.

ومما استدلّ به أيضاً: القول بأنّ الإطلاقات الموجودة في الكتاب والسنة،

ليس على نحو سائر المطلقات يجوز التمسك بها، لكونها وارده في مقام بيان الأحكام، بل الإطلاق هنا كسائر المطلقات في أبواب التيمّم والصلاه وغيرها تكون وارده في مقام بيان أصل تشريع الوضوء وكيفيه اجزائه من غسل الوجه مثلاً، فعليه إذا لم نسلم دلالة الأخبار على وجوب الأبتداء، أو قلنا برفع اليد عنها _ مع التسليم على دلالتها _ بواسطة المعارضه مع بعض أخبار آخر، فينتج بأنّه لا بدّ من الرجوع إلى الأصول العمليّه، فحينئذٍ قد يقال بالاشتغال، فهو المطلوب، أو يقال بالبراءه في غير المقام، لكنّه هنا حيث الشارع أمرنا الشارع بإيجاد الطهاره للصلاه بقوله: «لا صلاه إلاّ بطهور» _ سواء منها الرفع أو المبيح _ فحينئذٍ لو لم يتدء بالأعلى فإنّه يشك في تحصيل الطهاره، فلا بدّ من الاحتياط والابتداء من الأعلى وإن قلنا بجريان البراءه في غير ما نحن فيه، ولكنّه مخدوش بوجهين:

أولاً: ربما يمكن المنع عن كون الإطلاقات في مقام التشريع فقط، كما ناقش في ذلك سيدنا الحكيم في «المستمك».

وثانياً: أنّ الاحتياط موقوف على كون الواجب عليه تحصيل الطهاره، فحينئذٍ يكون من قبيل الشكّ في المحصّل، ولكنّه ممنوع لأنّ الوضوء ليس إلاّ الغسلتان والمسحتان، ففي ذلك يكون مجرى البراءه لا الأشتغال.

وبالجملة، حيث عرفت أنّ الوضوءات البيانيه كانت أتمّ الأدلّه في هذا الباب بتقرير ما قلناه من جهه، ومن ناحيه أخرى كانت الشهره _ بل اتفاق، الأكثر بل لعلّه صار مورد اتفاق عند المتأخرين _ على الوجوب، فلذلك نفتى به جزماً تبعاً للأصحاب، فما قاله الماتن قدس سره هو الصحيح، والغسل منكوساً يكون غير مجزٍ، كما صرح بذلك بقوله: «ولو نكس لم يجز على الأظهر».

بقي هنا فرعان متفرعان على القول بوجوب الابتداء بالأعلى في الوجه وهما:

في الوضوء / الابتداء بأعلى الوجه فالأعلى

الفرع الأول: هل يجب عليه البدء بالأعلى فالأعلى مطلقاً _ أي سواء كان

بالخطوط الطولية أو العرضيه _ أو خصوص الخطوط الطولية غير المسامت دون

العرضيه حقيقه، أو كان كذلك عرفاً، أو يكفى الأبتداء بالأعلى بيسير، ولو لم يراع فيما بقى؟

وجوه وأقوال، والقول الأخير قد نسبه صاحب «الجواهر» إلى كثير من المتأخرين، ولكن يصعب الاعتماد عليه، حيث لا تساعده الأخبار البيانيه، التي دلت على لزوم مراعاة ذلك من أعلى الوجه إلى منتهاه، فالترتيب لازم كما لا يخفى.

والقول بلزوم مراعاة الخطوط الطولية والمسامت حقيقه، هو القول المحكى عن العلامة فى مسأله: من اغتسل لمعه _ أى موضعاً عالٍ من ما يجب غسله _ قال قدس سره: ولا أوجب غسل جميع ذلك العضو، بل من موضع المتروك إلى آخره، إن أوجبا الأبتداء من موضع بعينه، والموضع خاصه إن سوغنا النكس، انتهى كلامه، بل قد يحتمل من كلامه أنه خصه القول الأول.

وكيف كان، وإن كان مقتضى ظهور الأولى فى الأخبار هو هذا، ولكنّه من جهه استلزام الدقه حصول الحرج والمشقه، للمكلفين، فبرغم ذلك لم ينبه عليه، فيظنّ قوياً عدم كونه مراداً.

ومن هنا ظهر أن القول الأول ليس بصحيح، لعدم كونه مستفاداً من الأخبار بل قد يدلّ على خلافه صراحه بعض الأخبار البيانيه، حيث ورد فيها: «ومسح وجهه من الجانبين جميعاً»، فلا إشكال فى أن المسح كذلك يوجب خروج لزوم مراعاة الترتيب بالخطوط العرضيه، ولذلك نسب صاحب «المدارك» من اختاره إلى القصور، وجعل ذلك من الخرافات البارده، فلم يبق إلاّ الألتزام بالأحتمال الثالث من ملاحظه مراعاة الترتيب بالخطوط الطولية عرفاً لا حقيقه، كما هو المتعارف والمعمول به بين الناس، هذا هو الأقرب والأوفق بمضامين الأخبار البيانيه، وعليه الفتوى.

الفرع الثانى: إذا قلنا بوجوب الأبتداء بالأعلى فالأعلى، فهل يجب مراعاة

ولا- يجب غسل ما استرسل من اللحية، ولا تخليلها، بل يغسل الظاهر ولو نبت للمرأه لحية، لم يجب تخليلها، كفى افاضته الماء على ظاهرها (١)

ذلك فى الخط العمودى، بأن يلاحظ الأعلى فى تمام صفحه الوجه إلى الذقن، بحيث لو غسل الوجه بمقداره معاً _ مثل ما يستوعبه اليد والكفّ مثلاً _ لا يكفى، أو يكفى كون الأبتداء بالأعلى العرفى، بأن يجعل إمرار اليدين فوق الوجه إلى الذقن، ولو استلزم ذلك غسل مقداره معاً مقارنه، حتّى يكون فى قبالة هو غسله منكوساً، كما أجازة السيد المرتضى قدس سره ؟

الظاهر من كلام الماتن، وكثير من الأصحاب، هو الثانى، إذ يلزم على الأوّل الكلفه والمشقه للناس، فلو كانت هذه الكيفيه هى الواجبه للزم الاهتمام لذلك أكثر ممّا ذكر فى الأخبار، مع أنّنا نشاهد أن كثيراً من الناس لا يراعون ذلك من قديم الأيام إلى الآن فعلى الأكتفاء بالوجه الثانى، فلو وضع المتوضى وجهه على ماء الحوض أو الماء الجارى، ونوى وقوع الغسل من الأعلى إلى الأدنى، فإنّه يصحّ وضوءه وإن كان وصول الماء إلى وجهه دفعه واحده.

والظاهر المستفاد من المتفاهم عند العرف، هو الوجه الثانى، كما عليه الأكثر بل الشهره، والله العالم.

(١) ذكر الماتن فروع متعدده وهى:

فى الوضوء / حكم غسل المسترسل من اللحية

الفرع الأوّل: عدم وجب غسل المسترسل من اللحية، وقد ادعى عليه الإجماع فى «الخلافا» و«المدارك» و«كشف اللثام» وسكتوا عن استحبابه، إلاّ أنه نقل عن الأسكافى والشهيد فى «الذكري» استحبابه.

فأما الكلام فى عدم وجوبه، لأنّ المسترسل من اللحية قد يكون تاره عن عرض الوجه وأخرى عن طوله، فبحسب دلاله أخبار الوجه التى وردت فيها

تحديد العرض بأنّه ما دارت عليه الإبهام والوسطى، ومن الطول: من قصاص

الشعر إلى الذقن، فهو التحديد الشرعى الذى أمر الله بوجوب غسله، فما هو الخارج عنهما لا يكون ممّا أمر الله به.

نعم، ربما يتوهم أن مقتضى دلاله بعض الأخبار مثل خبر زراره قال: «قلت له: رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»^(١).

ومثله خبره الآخر^(٢)، وإطلاق أخبار آخر مثل خبر زراره عن أبى جعفر عليه السلام قال: «ليس المضمضه والاستنشاق فريضه ولا سنه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»^(٣).

فإنّ اللحية المترسله أيضاً من الظاهر، فيجب غسلها.

ولكنه مخدوش أولاً: بأنّ المستفاد منها هو وجوب غسل الظاهر، الذى كان مفروغاً عنه فى وجوب غسله، فلا يشمل ما هو الخارج عن حدّ الوجه عرضاً أو طولاً، غايه الأمر أنّ وجوب الغسل متعلّق أولاً وبالذات بمحل نبات الشعر، وثانياً بالعرض، وبدلاله هذه الأخبار تثبت أنّ وجوب غسل الحالّ _ وهو الشعر _ يعدّ بمنزله غسل المحلّ، فكما أن غسل المحلّ لا يحسب إلاّ بمقدار ما حددته الأخبار، فهكذا كان الشعر النابت فيه، وإلاّ يلزم زياده حكم الفرع عن الأصل.

وثانياً: لو سلّمنا دلاله الأخبار بالإطلاق على غسل ما هو الظاهر _ سواء كان داخلياً فى الحدّ أو خارجاً _ فبواسطه الأخبار الداله على التحديد، يكون إطلاقها مضمونها مقيداً بأن لا يكون وجوب الغسل أزيد من المقدار المحدود، كما عليه الفتوى.

وأما الحكم بالاستحباب فقد استدللّ عليه بأمر:

الأول: دلاله بعض الأخبار، مثل خبر زراره الحاكى وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله :

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

«ثم غرف ملائها ماء، فوضعها على جبهته، ثم قال: بسم الله وسدله على أطراف لحيته» (١) الحديث.

في الوضوء / حكم تخليل المسترسل من الشعر

فإن أطراف اللحية يعدّ من الشعر المترسل ويستحب فيه التخليل، فلو لم يكن غسل المسترسل مستحباً لما كان لاستحباب التخليل وجه.

وبالأخبار الكثيره الدالّه على أخذ الماء من نداوه اللحية عند الجفاف، الشامل للمسترسل منه، الظاهر في تقدّمه على غيره، فلو لم يكن غسله مستحباً لم يكن فرق بين هذا الماء والماء الذي كان قد انفصل من الوضوء، فكيف جاز الأخذ منه دونه، فهو يدلّ على كونه مستحباً. وبالأدلة الواردة بمراعاة التسامح أدلّه السنن.

ولكن يمكن الإشكال في جميع هذه الوجوه: فأما عن الأول لإمكان أن يكون المسترسل من أطراف اللحية، هو الذي كان داخلياً في الحدّ، أو ما يشمل زائداً منه، بمقدار ما يحصل به المقدمه العلميه.

وأما شموله لما هو الخارج عن المحدود، حتّى يدخل المسترسل فيه بعيداً، وإن سلّمنا دلالتة وقلنا أنّه مقتضى خبر زراره «لا ينبغي لأحد أن يزيد عليه ولا ينقص منه إن زاد عليه لم يؤجر» (٢)، هو عدم كونه مندوباً، لعدم تعلّق الأجر عليه.

اللهمّ إلّا- أن يقال: إنّه كان بصدد بيان الإتيان بما قصد كونه من الحدّ الواجب وأنّ حكمه يكون هكذا، لا- من باب بيان الاستحباب.

لكنّه خلاف الظاهر جداً، لأنّ إطلاقه يشمل صورته المقام أيضاً.

وعن الثاني أنّه لا ملازمه بين استحباب التخليل، واستحباب غسل المسترسل، لإمكان أن يكون ذلك الإستحباب مخصوصاً لما هو محدودٌ لا مطلقاً، فيمكن القول باستحباب التخليل بخلاف ما نحن بصدد.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

وعن الثالث: بأنه يمكن القول بكونه مخصوصاً لما هو المحدود، فلو سلّمنا

إطلاق أخبارها حتّى يشمل ما هو الخارج، فيمكن أن يكون تجويز ذلك لكونه هو ماء الوضوء المتصل بالعضو، بخلاف الماء المنفصل، فإنّ الانفصال قد قطع تلك العلقه الموجوده.

وعن الرابع: بأنه فرع وجود الدليل على الاستحباب _ ولو ضعيفاً _، فإذا قلنا بعدم دلالة تلك الأخبار، وعدم وجود شيء آخر دالّ عليه، بل وجود ما يدلّ على عدم الاستحباب، كخبر زراره، فإثبات الاستحباب بواسطة التسامح في أدله السنن مشكل جداً.

ولعلّ وجه عدم افتاء الأصحاب كان من جهة ملاحظه إحدى الوجوه المذكوره في الأجوبه، فإثبات الاستحباب عندنا أيضاً مشكل، ولكن إثبات اضرار غسله أيضاً أشكل، فيكون حكم غسله بالنسبه إلى ما هو الخارج عن الحدّين عرضاً وطولاً، هو الإباحه، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: في عدم وجود تخليل الشعر المسترسل.

والدليل عليه هو الأخبار الصحيحه مثل خبرد محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يبطن لحيه؟ قال: لا»^(١).

وخبري زراره على ما رواه الكليني والصدوق بسند صحيح وقد مرّ نصّه في صدر البحث. وخبر آخر لزراره^(٢).

حيث نهى الامام عليه السلام في الخبر الأوّل عن البحث وغسل ما أحاط به الشعر، وحكم بإجراء الماء عليه، وفي الأخير بالأمر بغسل الظاهر من العضو، بل الحكم بعدم الوجوب في الجملة ممّا لا خلاف فيه، كما في «مصباح الهدى».

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٩، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

فحينئذٍ لا بأس بالبحث عن تفصيل صورته المسأله وأقسامها فنقول: تارة يكون الشعر الموجود فى الوجه كثيفاً، بحيث يكون ساتراً ولا يرى البشره مطلقاً

— أى فى تمام الحالات — فهنا لا إشكال فى أنه يتدرج فى القدر المتيقن من الأخبار الخاصه الدالّه على بدليته غسل الشعر عن محلّه وهذا ثابت لا كلام فيه، ومثله فى عدم وجوب الغسل لما تحت نفس الشعر الملتصق بالبشره، وكذلك الشعور الصغار النابتة تحت هذا الشعر، لصدق عنوان الإحاطه على هذه الصوره.

وأخرى: ما يكون مسترسلاً قليلاً، وكان ساتراً لما تحته دائماً، كشعر الشارب، فلا يبعد أن يكون هو أيضاً داخلاً فى مضمون الأخبار، ومعقد إجماع «الخلاف»، لصدق الإحاطه عليه وكونه داخلاً فى المحدود، فيكون حكم بدليته غسل الشعر عن غسل البشره هنا جارياً أيضاً.

وثالثه: وهى الصوره السابقه مع فارق أن نبت شعره كان خارجاً عن الحدّ، فاسترسل الشعر إلى بشره الحدّ قليلاً، نظير استرسال شعر الصدغ أو غيره على الوجه.

فالحكم بعدم وجوب غسل البشره هنا، لإحاطه الشعر المسترسل له، مشكل جداً، لانصراف أخبار الإحاطه إلى الشعور الواقعه فى الحدّ، لا ما كان خارجاً ومتدلياً على الوجه، كما أن شمول معقد الإجماع لمثله أيضاً مشكل جداً، كما لا يخفى.

ورابعه: ما كان الشعر مسترسلاً كثيراً، فى موضع الحدّ، فقد أشكل الشيخ الأنصارى قدس سره فى مثل هذه الصوره، بدعوى صدق الوجه للبشره هنا، ومنه كون معنى الوجه هو المواجهه الشخصيه، فلا أقلّ من الشكّ بين وجوبه ووجوب غسل الشعر، فيكون من قبيل المتباينين، ويلزم فيه الاحتياط.

إلا— أن يقال: بأنّ وجوب غسل الشعر ثابت قطعاً، فالشكّ مخصوص للبشره فقط، لأنّ الشعر من توابع الوجه كاليد، فكأنّه أراد جعله مورداً للبراءه بالنسبه إلى البشره.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الملاك فى جوب الغسل وعدمه، ليس إلاّ الإحاطه، وكونه فى المحدود، وهما موجودان، فمجرد كون الاسترسال كثيراً لا قليلاً لا

يوجب الاختلاف في حكم المسألة، إلا أن لا يكون سائراً دائماً، فيدخل في الصور الآتية. هذا كله في صور الكثافة.

وأما لو كان الشعر خفيفاً، فقد اضطربت كلمات الأصحاب فيه.

فظاهر إطلاق كلام المصنّف _ كما نصّ عليه في «المعتبر» و«التحرير» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«جامع المقاصد» و«الروضه» بل نسبه في «الدروس» إلى الشهره ظاهراً منها اختياره عدم الوجوب.

وقول آخر هو وجود التخليل، وهو اختياره _ عدم الوجوب.

وقول آخر هو وجوب التخليل، وهو اختياره في «القواعد» و«المختلف» و«اللمعه»، كما هو ظاهر ابن الجنيد وابن عقيل والسيد في «الناصرات»، بل عليه السيد في «العروه» وأصحاب التعاليق، فيما إذا لم يكن الشعر محيطاً على البشرة.

والظاهر أنّ وجوب غسل البشرة الظاهره من خلال الشعر، كان واضحاً، لدلاله ظهور صدق الوجه عليه، وعدم وجود البدل له، فستره بالشعر أحياناً وظهوره أخرى، لا يؤثران في عدم خروجه عن هذا الحكم.

في الوضوء / لو نبت للمرأة لحيه

وأما وجوب غسل ما تحت الشعر نفسه إذا كان خفيفاً، فهو دائر مدار صدق عنوان الإحاطه وعدمه، فإن صدق عليه عرفاً، فلا يجب غسله، وإلا يجب.

هذا كله بالنسبه إلى وجوب غسل البشرة.

وأما حكم وجوب غسله، ففي ذلك لا يغنى غسل البشرة عن غسله قطعاً، للاخبار الخاصه من الحكم بوجوب غسل الظاهر.

وأما عدم جواز غسل البشرة حينئذٍ منوط بدلاله النهى في قوله: «لا يبحثوه، وليس للعباد أن يبحثوه» على العزيزه دون الرخصه.

ولكن الإنصاف كونه رخصه، أولاً: لأنه نقل في بعض النسخ بـ(على) بدل اللام بقوله: «وليس على العباد أن يبحثوه»، فيكون ظاهراً في نفى الوجوب.

وثانياً: أنّ النهى عن البحث كان في موضع توهم الأمر والوجوب، فلا يدلّ

على التحريم حتى تفيد العزيمه، فلازم الرخصه هو وجوب الاحتياط، فكل ما يحتمل وجوب غسل بشره لتردد صدق عنوان المخصص، وهو عنوان الإحاطه

على بعض المصاديق، يجب الرجوع إلى عموم وجوب غسل الوجه، الصادق على بشره، أولاً وبالذات، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: هو ما لو نبت للمرأة لحيه، فهل حكمها حكم الرجال من الكثافه والخفّه، أو حكمها وجوب التخليل مطلقاً، لانصراف أدلّه عدم التخليل للغالب المتعارف؟

الذى يظهر من الفقهاء، هو عدم الفرق بينها وبين الرجال، لو حده الملاك في الحكم، وهو الإحاطه.

والانصراف إن كان كان بدوياً، لا يعاباً به، لأنه من جهة قلّه الوجود لا لعلّه الاستعمال، كما لا يخفى، فكل ما يجب غسل تحت الشعر فيه يجب فيها كذلك وكل ما لا يجب فيه ذلك لا يجب فيها أيضاً كما لا يخفى.

فظهر من جميع ما ذكرنا عدّه مسائل؛

منها: عدم الفرق في الشعر الكثيف، في عدم وجوب التخليل بين اللحيه وغيرها، من الحاجب والشارب، كما لا فرق في ذلك بين المرأه والرجل.

ومنها: ظهر وجوب غسل الشعور الصغار غير الساتر للبشره، لصدق أصل الوجه حينئذٍ.

ومنها: عدم كفايه غسل البشره عن غسل الشعر، فيما يجب غسله، وإن كان غسل البشره في جواز غسل الشعر غير ضار، لكون تركه رخصه لا عزيمه.

ومنها: ظهر أحكام أقسام الشعور من حيث الحكم بالكثافه والخفّه والاسترسال وعدمه.

الماء المستعمل في الوضوء غير الراجع للحدث

الفرض الثالث: غسل اليدين

إشاره

قوله قدس سره : والواجب غَسْلُ الذراعين، والمرفقين؛ والابتداءُ من المرفق، ولو غسل منكوساً لم يجز على الأظهر، ويجب البداءه باليمنى (١).

(١) ففي المسأله جهات من البحث، لابد أن يذكر :

الجهه الأولى : فى أصل وجوب غسل الذراعين والمرفقين ، والظاهر أن وجوب غسلهما من الأمور الثابته عند المسلمين ، بل يعدّ من ضروريات الدين، ولم يُسمع الخلاف فى ذلك إلاّ عن بعض العامه، كزُفر وداود، وبعض أصحاب مالِك، وخلافهم محصورٌ فى غسل المرفقين حيث لم يذهبوا إلى وجوبهما، دون الذراعين، فإنّ وجوبهما ثابتٌ كما نصّ عليه الآيه والروايه .

غسل اليدين

الجهه الثانيه : فى بيان نوع ذلك الوجوب فى المرفق هل هو أصلى أم لا؟

ظاهر «التهديب» و«الخلاف» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«القواعد» و«صريح» «جامع المقاصد» وبيان ترجيحه بشهرته بين العلماء، و«الإرشاد» و«التحرير» و«الدروس» و«اللمعه»، وكثير من المتأخرين هو الأول، بل عن الشيخ الأنصارى قدس سره كونه إجماعياً، بقوله : والأظهر الإجماع منعقداً على وجوب غسل المرفق أصالاً ؛ كما عليه صاحب الجواهر وجميع المعاصرين والمتأخرين، غير ما سيظهر خلافه .

خلافاً «للمدارك» حيث نفى البأس عما نسبه إلى العلامة فى «المنتهى» من الوجوب المقدمى، كما عليه الشهيد الثانى، والمحقق الثانى، والشهيد فى «الذكرى»، وإن كان صاحب الجواهر أنكر النسبه بقوله : إنه لم يوجد فى «المنتهى» ذلك، بل الموجود خلافه .

وجوب غسل المرفق أصلى أم مقدمى؟

وكيف كان، فلا إشكال عند الجميع من وجوب غسل المرفق.

ويمكن أن يكون سبب وجوبه أحد الأمور الخمسه : القول بأن المراد من قوله تعالى: «إِلَى الْمَرَافِقِ» في الآية، هو بمعنى (مع)، فيكون الوجوب نفسياً أصلياً .

أو القول بكون (إلى) بمعنى (من)، أى لا ابتداء الغايه، ومع القول بأن ابتداء الغايه داخل في المعنى، أما لو قلنا بخروج انتهاء الغايه عن المعنى، فيكون وجوبه كسابقه .

أو القول بكون (إلى) في المقام، بمعنى انتهاء الغايه، إلا أنه داخل في المعنى هنا، وإن لم نقل بدخوله في سائر الموارد، لدلاله الأخبار عليه، فوجوبه حينئذ أيضاً يكون أصلياً .

أو القول بأن غسل المرفق واجب للإجماع المركب، وعدم القول بالفصل _ بين كون الوجوب أصلياً، أو غيرياً مقديماً _ في كون الغايه داخله في المعنى .

أو القول بالوجوب من جهه كون (إلى) بمعنى انتهاء الغايه، إلا أن يكون المختار في اختلاف دخول الغايه أو خروجها هو الدخول.

ويحتمل سادساً كون وجوب غسله غيرياً مقديماً، كما نُسب إلى بعض ، هذا كله في مقام الثبوت، في مرحله الاحتمالات والأقوال .

ولكن الحق الذي يمكن أن يعتمد عليه، هو ملاحظه ما هو المستفاد من الأخبار الوارده في ذيل الآية، حيث يستفاد من ظهورها كون الوجوب أصلياً تعينياً، لصراحه الأخبار في دخول المرفق في الغسل، كما ترى ذلك في خبر زراره من الموضوعات البيانيه، عن الباقر عليه السلام ، في حديث: (ثم غمس يده اليسرى، فغرف بها ملأها، ثم وضعه على مرفقه اليمنى، فأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه) (١) الحديث .

وخبره الآخر منها، بقوله: «ثم غمس كفه اليسرى فغرف بها عُرفه، فأفرغ على

ذراعه اليمنى، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف» (١) الحديث .

وخبر الهيثم بن عروه التميمي، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ»، فقلت: هكذا، ومسحتُ من ظهر كَفِّي إلى المرفق؟

فقال : ليس هكذا، تنزِيلها إنما هي فاغسلوا وجوهكم وأيديكم (من) إلى المرفق، ثم أمرَ يده من مرفقه إلى أصابعه» (٢) .

وخبر محمّد بن الفضل في قصّه وضوء علي بن يقطين في حديث: «قال موسى بن جعفر عليهما السلام : واغسل يديك من المرفقين كذلك» (٣) ، الحديث .

المراد من المرفق

فتكون هذه الأخبار مبيّنة لمفاد الآيه، إن كان فيها إبهاماً ما وإجمالاً، كما ادّعاها السيد الاصفهاني قدس سره ، على ما في «روائعه».

فعلى هذا التقدير، لا وجه لدعوى كون وجوب غسّله مقدّمياً ، مضافاً إلى أنّ وجوب شيء من باب المقدّمه لا يكون منحصرأ في غسل اليد، حتّى يقع الكلام فيه هنا، بل هو حكم عامّ يجرى في جميع ما كان غسّله واجباً مثل الوجه وغيره ممّا كان واجباً كذلك .

مضافاً إلى أنّ هذا الوجوب حكمٌ عقلي وممّا لا يقع فيه الخلاف، كما هو الحال في المقام، فثبت أنّه كان البحث واقعاً من حيث الوجوب النفسى الأصلي لا المقدّمى .

كما قد يؤيد ذلك أيضاً ما نُقل عن العلامة في «المنتهى»، كما في «الجواهر»، حيث أنّه قد أفتى بوجوب غسل شيء من العضد من باب المقدّمه لدخول

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

المرفق في مثل الأقطع، فهذا بنفسه قرينه على أنّ الخلاف كان في ذلك، فالأقوى وجوب غسله أصالةً .

الجهة الثالثة: إذا عرفت وجوب غسل المرفق بالأصالة، لا بدّ أن يبيّن معنى المرفق حتّى يتّضح مقدار ما هو الواجب من الغسل أصالةً، وما هو الواجب مقدّمه، والذي قيل في معناه من حيث اللغة والفقه، يكون على أقسام متعدّده، تارةً يقال: إنّ مجمع عظمى الذراع والعضد، كما عن «التذكرة» و«الجواهر»، أو موصل الذراع في العضد، كما في «المجمع» و«القاموس» و«الصحاح» و«المطرز» .

أو بالعضد، كما عن «المغرب»

أو رأس عظمى الذراع والعضد، كما في «الحدائق» .

أو الحدّ المشترك، والخطّ الموهوم بين الذراع والعضد، كما استظهره المحقّق القمي في «الغنائم»، من أهل اللغة.

أو أنّه خصوص رأس عظم الذراع فقط .

والظاهر من العرف ومحاورات الشارع ومن الفقهاء، بل استظهره غير واحدٍ من اللّغويين، هو أنّ المراد بالمرفق الأوّل، يعنى مجموعهما ونفس الطرفين المتداخلين، كما قد يؤيد ذلك ما ورد في الأخبار من وجوب غسل المرفق بالاستقلال، حيث أنّه لو كان المراد هو خصوص عظم طرف الساعد، لكان داخلياً في غسل الذراع بنفس اليد، فلا يناسب مع جعل (إلى) بمعنى (مع) الظاهر في المغايره .

كما قد يؤيد ما ذكرنا خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن رجلٍ قُطعت يده من المرفق، كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقي من عضده»^(١).

فإنّ المتعلّق في الجواب محذوفٌ، أي ما بقي من المرفق من ناحيه العضد يُغسل، فهو كالصريح فيما ذكرناه، لأنّه لو كان المرفق هو الخطّ الموهوم، أو طرف

الساعد فقط، أو اسماً لموضع رأس عظمى الذراع، لما كان لهذا الجواب وجهٌ.

وجوب الابتداء بالغسل من المرفق

وحملُ الحديث على استحباب غسل ما بقي، يكون خلاف الظاهر، لأنه كيف يستحب ذلك في الأقطع، مع عدم استحبابه في صحيح اليد!

كما أنّ احتمال كون المقطوع مقداراً من العضد المسمّى بالمرفق، حتى يصير تمام المرفق مقطوعاً، فيكون المراد من ما بقي هو العضد فقط، دون المرفق، يكون أبعد.

فظهر أنّ الأقوى كون المراد من المرفق، هو المجموع من عظمى الذراع والعضد، فيكون وجوب غسله أصلياً .

الجهة الرابعة : فى وجوب الابتداء بالّغسل من المرفق، وعدم كفايه النكس.

فهو صريح كلام الماتن، و«الجمل» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«التحرير» و«القواعد» و«الإرشاد» و«المختلف» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«الإشارة» و«اللمعة»، بل هو منسوب إلى الأكثر، كما عن «التنقيح»، وقد حكى ذلك عن الشيخ الطوسى، وابنى حمزه وأبى عقيل وسالار، وجميع المتأخرين كصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» للهمداني و«المصباح» للآملى وجميع أصحاب تعاليق «العروه» .

خلافاً لابن إدريس فى «السرائر»، فحكم بالكراهه فى النكس، والسيد المرتضى فى أحد قوليّه، باستحباب الابتداء من المرفق.

والأقوى هو الأوّل، والدليل عليه : مضافاً إلى أنّه هو المتعارف عند الناس، فإنّه لو أُحيل الأمر إلى الناس وأنّه يجب عليهم غسل أيديهم لشرعوا فى الغسل بدءاً من المرفق إلى رؤوس الأصابع.

هذا، فضلاً عن أنّ كلمه (إلى) فى الآيه، يكون موضوعاً لبيان حدّ المغسول لا الغسل، وإلاّ فإنّ لازم التعبّد بظاهرها هو ثبوت لزوم غسل اليد من الأصابع إلى المرافق كالعامة، مع أنّه فاسد عند الخاصه قطعاً، فكيف يقال بظهور الأخبار أو

صراحتها في استحباب النكس أو كراهته؛ فالأول كما في الموضوعات البيانية، كما

قد عرفت من قوله عليه السلام: «ثم وضعه على مرفقه اليمنى فأمر كفه على ساعده حتى جرى الماء على أطراف أصابعه».

وخبر على بن يقطين، من الأمر بالغسل من المرفقين كذلك، فإنه كما كان في الوجه مبتدئاً من الأعلى، فهكذا كان في اليد أيضاً.

والثاني كما في خبر زراره، وبكير، في حديث: «ثم غمس كفه اليسرى، فأفرغ بها على ذراعه اليمنى من المرفق، فغسل بها ذراعه من المرفق إلى الكف لا يردّها إلى المرفق»^(١).

وخبر هيثم بن عروه، حيث أنكر الإمام عمل الرجل من مسح يده من الكف إلى المرفق وأمره بعكس ذلك.

وجوب الابتداء باليد اليمنى في غسل اليدين

وخبر زراره على ما في «الفتاوى» من قوله: «ولا ترد الشعر في غسل اليدين»^(٢)، فهذان الخبران يدلان على النهي عن النكس، فمع ذلك كيف يمكن القول بجوازه كراهة، كما عن ابن إدريس، أو القول باستحباب البدء من المرفق كما عن السيد.

بل قد يظهر من بعض الأخبار أنّ تجويز النكس كان للتقية، وهو كما في الخبر الذي رواه العياشي في تفسيره عن صفوان قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، في حديث، قلت: فإنه قال: اغسلوا أيديكم إلى المرافق فكيف الغسل؟

قال: هكذا أن يأخذ الماء بيده اليمنى، فيصبه في اليسرى، ثم يفضّه على المرفق، ثم يمسح إلى الكف، قلت له: مرّه واحده؟

فقال: كان ذلك يفعل مرّتين، قلت: يردّ الشعر؟

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الموضوع، الحديث ٣.

٢- الفتاوى: الباب ١٠، ح ١.

وَمَنْ قَطَعَ بَعْضَ يَدَيْهِ، غَسَلَ مَا بَقِيَ مِنَ الْمِرْفَقِ، وَإِنْ قُطِعَتْ مِنَ الْمِرْفَقِ سَقَطَ فَرَضُ غَسْلِهَا (١).

قال : إذا كان عنده آخر فَعَلْ وإلا فلا(١).

حيث كان المراد هو حضور من يتقى منه، فيردّ الشعر أى يغسله منكوساً للتقيه، وإلا فلا، فثبت أنّ الحقّ هو قول المشهور من وجوب الابتداء من المرفق وعدم كفايه عكس ذلك .

الجهة الخامسة: وفي وجوب الابتداء باليد اليمنى قول فهو ممّا لا -خلاف فيه ولا إشكال، كما سيأتى تفصيله فى بيان وجوب الترتيب، ولعلّ وجه ذكره هنا لدفع توهم وحده العمل فى غسل اليدين، كما قيل فى مسح الرجلين، ولذلك اشتهر بأنّ الوضوء عبارة عن الغسلتين والمسحتين ، فبهذا الكلام أراد إفهام أنّ غسل اليمنى مقدّم على اليسرى، وبقيته الكلام موكول إلى محلّه .

(١) ولا يخفى عليك أنّ فى المسألة صور ثلاث؛ لأنّ القطع: قد يقع فوق المحل المفروض كفوق المرفق فى اليد، وفوق الكعبين فى الرجل ، وقد يقع فى نفس المفصل فى اليد المسمّى بالمرفق، وهكذا فى الكعبين فى الرجل، إلا أنّ المرفق أولى بجريان البحث فيه ، وقد يقع القطع فى محلّ الفرض وهو ما دون المرفق والكعبين .

الصورة الأولى: فالأقوال فيه ثلاثة : قولٌ بالوجوب، أى يجب غسل العضد بتمامه، وهو المنقول عن ابن الجنيّد ، وأمّا فى الرجل فلم يُنقل منه فى ذلك شيء، ولعلّ وجه الفرق هو وجود خبر صحيح على بن جعفر فى اليد دون الرجل ، وإن

احتمل السيد قدس سره وجوب غسل تمام اليد والرجل في «روائعه»، استناداً بخبري رفاعه.

وأما الروايتان المسؤول فيهما عن أقطع اليد والرجل فهما أيضاً مهملان، لاحتمال كون المراد غسل اليد والرجل الباقيين للأقطع، انتهى كلامه.

ولكنّ هذا القول شاذّ نادر، بل الإجماع على خلافه، كما عن «المنتهى» و«كشف اللثام» حيث نقلاً قيام الإجماع المنقول على ذلك، بل تحصيله كذلك، لعدم مشاهدته نقل الوجوب عن أحدٍ غير ما سمعت.

فى من قطع يده من فوق المرفق

ولكن الذى ذهب إليه الأكثر، كما صرّح بذلك فى «نهاية الأحكام» و«الذكرى» بل الشيخ صاحب الجواهر، والمحقّق الهمداني، هو استحباب غسل تمام اليد حملاً لخبر على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام فى حديث: «قال: سألته عن رجل قُطعت يده من المرفق، كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقى من عضده»^(١)، حملاً بجملته الخبرية فى مقام الإنشاء على الاستحباب، مع أنّ التعيّد بظاهره لو تحلّى وطبعه هو الوجوب، كما صرّح بذلك صاحب «مصباح الهدى»، وكان يصحّ لو حمل ما بقى من عضده على القطع من فوق المرفق، فحينئذٍ لا وجه لرفع اليد عن ظاهر الهيئه الدالّه على الوجوب، إلّا كونه مخالفاً للإجماع، مع مقتضى ما ذكرناه سابقاً وهو كون القطع من نفس المرفق، يفيد بأنّه قد بقى مقداراً منه من ناحيه العضد، فهذا الحمل كان أولى لحفظ ظهور الهيئه على حالها، وإن استلزم ذلك التقدير فى الكلام، وهو كون المقصود أنّ المقدار الباقي من المرفق هو من عضده.

ولكن هذا التقدير أمرٌ واضح مستفاد من ظاهر الجملة، فعليه لا يكون غسل العضدين دون المرفق مستحبّاً، فضلاً عن ألا يكون واجباً كما كان غسل العضد باعتبار جزء المرفق منه واجباً، لكونه من الفرض، وهذا هو الأولى عندنا، وإن

كان القول باستحباب غسل العضد موافقاً للاحتياط ، هذا فى اليد ، وأما فى الرجل ، فلا وجوب لمسح ما فوق الفرض ولا ندباً ، لعدم وجود دليل يدل على ذلك ، وعدم شمول أدلته وجوب المسح فى الوضوء لهذه الصورة ، فالتعبد بالبدليه بمسح ما فوق الفرض من دون دليل شرعى ، يعدّ بدعاً وحراماً ، فلا يجوز ، ولذلك لم يقل به أحد ، إلاّ بالاحتمال المنقول عن السيد الاصفهاني ، مع أنه لا يساعده الاعتبار بوجوب مسح الرجل بتمامه إلى المتصل بالطن ، فإذا أراد إسراء حكم ما فى اليد على الرجل فإنه يعدّ إسراءً والتزاماً بما لا دليل عليه ، كما لا يخفى .

فى من قطع يده من دون المرفق

الصورة الثانية: إن وجوب غسل المرفق ، موقوف على المعانى الذى ذكرناه فيه ، فإن قلنا بأن المفصل لا يتّحد مع المرفق ، بل هو عبارة عن نفس رأس عظم الذراع ، أو الحدّ المشترك المسمّى بالخط الموهوم ، فلا وجه للحكم بوجوب غسل رأس عظم العضد الذى كان خارجاً على هذا الفرض .

ولكن قد عرفت منّا ، وفاقاً لكثير من الفقهاء ، كون المرفق هو المجموع ، كما هو مقتضى الاحتياط أيضاً ، فيكون غسل الباقي على العضد الذى كان جزءاً من المرفق واجباً ، كما عرفت بأنّ هذا هو المستفاد من خبر على بن جعفر ، فيكون وجوبه أصلياً لا مقدّماً حتّى يسقط وجوبه فى الأقطع من المرفق ، لعدم وجود ذى المقدمه حتّى يقال بوجوب مقدمته ، وما ذكرناه كان عليه الأكثر من المتقدّمين والمتأخّرين .

الصورة الثالثة: وهى كون القطع من دون المرفق ، فقد نُقل الإجماع عن «كشف اللثام» ، بل فى «المنتهى»: هو قول أهل العلم ، بل فى «الجواهر»: وكأنّه لا خلاف فيه .

ونحن نقول: لم نر أحداً من الفقهاء خالف فى ذلك ، بل صرّحوا جميعاً بوجوب غسله ومسحه ، فالأولى هو التعرّض لدليله ، وما يمكن أن يستدلّ عليه أمور :

الأوّل : هو شمول الأدلّة الأوّليه ، من الآيه والنصوص على وجوب غسل اليدين من المرفقين إلى أطراف الأصابع لمثله ، لأنّ ما بقى أيضاً كان من الحدود ،

فلا وجه لسقوط الدليل بواسطة قطع بعضه، وإلا يقتضى الجمود على الظاهر بكون الدليل منصرفاً على القادر لغسل جميع الحدّ، يلزم القول بوجوب التيمّم هنا، بمحض قطع مقدارٍ قليل، مع أنّه باطل قطعاً، بل حتّى لو لم يكن له إلاّ يداً واحده، فإنّه لا يسقط وجوب الغسل بالنسبه إلى الباقي، ففرق بين عدم القدره على الغسل هنا، وبين عدم قدرته مع الجبيرة، حيث يجب التيمّم فيه، بخلاف المقام .

نعم أفتى الشيخ الأنصارى قدس سره بوجوب الجمع بين التيمّم والوضوء، تحصيلاً لليقين بالطهاره، مع أنّه أيضاً لا يخلو عن تأييل، ولذلك لم نعهد من أحدٍ غيره التصريح بذلك فى المسأله، لشمول الإطلاق لأمثال هذه الموارد، وإن كان الاحتياط بالتيمّم حسناً، لأنّه حسن على كلّ حال .

الثانى : وجود أخبار خاصّه دالّه عليه فى المقام، مثل خبر حسن بن هاشم، عن رفاعه، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأقطع؟ فقال : يغسل ما قطع منه» (١).

وكذلك خبر حسن بن محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال : «سألته عن أقطع اليد والرجل؟ قال : يغسلهما» (٢).

وخبر آخر لرفاعه عن أبى عبد الله عليه السلام، قال : «سألته عن الأقطع اليد والرجل كيف يتوضأ؟ قال : يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» (٣).

ولا إشكال فى خبر محمد بن مسلم، فى دلالة على وجوب غسل باقى اليد المقطوعه، لا محلّ القطع كما قد قيل .

وأما بالنسبه إلى الرجل، فلا بدّ إمّا من حمل الغسل هنا على معناه الأعمّ، حتّى يشمل المسح.

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

أو يكون محمولاً على التقيه، وهو بعيد ، أو يكون المراد هو تبدل الحكم فى

القطع بالنسبه إلى الرجل، من المسح إلى الغسل، لكنّه حيث لم يلتزم به أحد من الفقهاء، فيكون احتمال الأول قوياً .

كما أنّ موضوع الخبر من حيث مكان القطع مجمل، لأنه لم يتعرّض فى الخبر لما ورد القطع عليه، هل هو فى الحدّ أو خارجه، كما أنّ موضوع السؤال فيه من حيث الوضوء والغسل أيضاً غير معلوم، كما أنّ خبر رفاعه الأول أيضاً مثله ، فلا بدّ حينئذٍ من الحمل على كون المورد هو الوضوء لا الغسل .

كما أنّ المورد كان هو محلّ الفرض لا خارجه، لأنهما كان ينبغى أن يُسئل عنهما الإمام، وإلا لا وجه للسؤال عن غسل الأقطع، لأنه لا خصوصيه للقطع فيه ، كما أنّه لا خصوصيه للقطع من خارج الحدّ من السؤال، وإن كان الثانى لا يخلو عن تأمل .

كما أنّ هذا الإجمال موجود فى خبره رفاعه الثانى، إلا أنّ للوضوء فيه تصريح .

وا احتمال كون المقصود هو لزوم غسل موضع القطع، كما قد يؤيده قوله : «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» .

قيل : إنّه ضعيف لمخالفته لفهم الأصحاب ، ولكن الإنصاف أن يقال: بأنّ اللازم هو غسل الباقي من اليد، لدلاله ظهور الخبر الأول المروى عن رفاعه عليه، وهو قوله: «يغسل ما قطع منه»، وغسل موضع القطع أيضاً، لظهور خبره الثانى، وهو قوله : «يغسل ذلك المكان الذى قطع منه» وعليه فلا يبعد أن يكون حينئذٍ مورد السؤال هو محلّ الفرض لا خارجه، كما لا يخفى .

الثالث : دلاله قاعده الميسور، وما لا يُدرك، والاستطاعه على وجوب غسل المتبقي من اليد ، فالنبوى المشهور المستفاد منه الاستطاعه وهو قوله صلى الله عليه و آله : «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم» ، والعلويتان هما: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، و«ما لا يُدرك كلّ لا يترك كلّ»، جميعها تفيد أنّه لا بدّ فى غسل

الوضوء من تحصيل ما هو المقدور من الأقطع، وهو المطلوب .

وفيه: قد نوقش فيها بأن دليل الاستطاعة متعلق بالواجب الذي كان له جزئيات، كما قد يؤيد ذلك مورد نزول هذا الحديث، فإن الخبر وارد فيمن سأل عن وجوب الحجّ مرّه واحده أو مرّات عديده، وألحّ في سؤاله فأجابه صلى الله عليه وآله بأنه: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»، فلا يشمل الواجب ذى الاجزاء كالمقام .

ولكن الإنصاف إمكان الاستدلال، فيما إذا لم يوجب درك المقدور منه خروجه عن حقيقه ذلك الواجب، لاسيما في مثل قاعده الميسور وما لا يُدرّك، إن سلّمنا الإشكال في الاستطاعة، مع تأمل فيها أيضاً.

كما يؤيد ما ذكرناه كلام صاحب الجواهر من فهم الأصحاب في المقام تمسكاً بتلك القواعد، وكون كلمه (منه) تبعيضية لا بيانیه، فيتمسك في الاستطاعة لذوى الاجزاء أيضاً .

الرابع: هو الاستصحاب، بأن يقال بأنّ الباقي كان واجباً في الغسل قبل حدوث القطع وبعده نشكّ في وجوبه فيُستصحب، ويحكم بوجوب غسله.

نوقش فيه كما في «الحدائق»، بأنّ وجوب غسل الباقي كان مشروطاً في ضمن وجوب غسل المجموع، وهو قد انتفى وتبدّل ما هو الواجب، فلا يجرى الاستصحاب مع تبدّل الموضوع.

لكنّه ضعيف جداً، لأنّ وجوب غسل الباقي لم يكن مشروطاً مقيداً، بل كان في ضمن وجوب المجموع، وهذا المقدار المتضمّن لا يوجب تبدّل الموضوع وتغيّره بحيث لا يجرى فيه الاستصحاب .

نعم ذلك يوجب الشك في البقاء، فالاستصحاب يزيله.

هذا كلّّه، مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع نقلاً وتحصيلاً في ذلك، فهو يكفي في إثباته واستصحاب بقاء الحدث حتّى يغسل المقطوع، فالمسألة واضحه بحمد الله .

ولو كان له ذراعان دون المرفق، أو أصابع زائده، أو لحمٌ نابتٌ، وجب غسل الجميع. ولو كان فوق المرفق لم يجب غسله، ولو كان له يدٌ زائده وجب غسلها (١).

(١) ولا يذهب عليك أن ما في المتن يحتوى على ثلاثه صور وهي :

الصورة الأولى : فيما إذا كانت الزيادات الثلاث المذكورات حاصله دون المرفق، فإنَّ وجوب غسل الجميع أمرٌ ثابتٌ ومسلّم بين الفقهاء، ولم يشاهد ولم يُنقل الخلاف عن أحدٍ، بل قد نُقل عليه الإجماع بتعابير مختلفه كنفى الخلاف في «الجواهر»، ودعوى الإجماع عن «شارح الدروس»، ونفى الريب عنه كما في «المدارك»، وأمثال ذلك .

من كان له ذراعان أو أصابع زائده أو لحم نابت

والذى يمكن أن يستدلّ عليه _ مضافاً إلى الإجماع _ أمور :

الأوّل : صدق التبعية عرفاً فى مثل ذلك فى اليد، كما يساعده الاعتبار، فإنّه إذا قيل لأحدٍ اغسل يديك، يفهم بلزوم غسل جميع ما هو الموجود فى اليد بالأصالة وبالتبع. فيشمله دليل نفس الوضوء من الآيه والروايه .

الثانى : دلالة بعض الأخبار ظهوراً لذلك، مثل خبر زراره وبكير فى حديثٍ عن أبى جعفر عليه السلام فى حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله : حيث أمر بغسل اليدين إلى المرفقين ثم قال: «فليس له أن يدع من يديه إلى المرفق شيئاً إلاّ غسله، لأنّ الله تعالى يقول : «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١).

حيث أنّه يؤيد ما ذكرناه من التبعية، فيصدق على الزيادات الحاصلة فى اليد أيضاً أنّها شيء، فيجب غسلها .

وخبر إسماعيل بن جابر عن الصادق عليه السلام عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام

فى حديث: «ثم قال : وأما حدود الوضوء، فعَسَلُ الوجه واليدين ومسح الرأس والرجلين، وما يتعلّق بها، ويتّصل سنّه واجبه على من عرفها وقدر على فعلها» (١). فإنّ دلالته أوضح، لاسيما مع قوله : «ويتّصل» ، حيث يشمل مثل اللحم النابت ونظائره .

الثالث: إمكان إجراء الاستصحاب بقاء الحدث، لأنّه لو لم يغسل هذه القطعه الزائده النابتة يحصل عنده الشكّ فى رفع الحدث، فالاستصحاب يحكم ببقائه، فيجب غسلها .

مع إمكان إجراء قاعده الاشتغال أيضاً لو سلّمنا كون الوضوء من قبيل الشكّ فى المحصّل، لأنّه يجب تحصيل الطهاره الحاصله من الوضوء ، فمع عدم غسل القطعه الزائده لحصل عنده الشكّ فى تحصيلها ، فالاشتغال يحكم بوجوب غسلها، تحصيلاً لليقين بالطهاره .

وقد ذكر لوجوب غسلها بما لا يخلو بعضها عن إشكال، مثل قولهم بأنّ ما يقع فى الحدّ يعدّ جزءاً منه أو كالجزم مثل اللحم الزائد الذى ينبت أطراف الكفّ والذى يُسمّى عرفاً بالفالول (= زجيل)، فإنّه يجب غسله للأمر به من المرفق إلى الأصابع، من غير ذكر استثناء شيء ما فيه، وبأنّه بدلٌ عن المحلّ النابت، وبأنّ ما علاه من الجلد هو جلد محلّ الفرض، فيجب غسله، وأمثال ذلك.

ولكن الإنصاف كفايه الأدلّه السابقه عن التمسك بمثل هذه الأمور التى لا تخلو بعضها عن الاستحسان، كما لا يخفى ، ثمّ لا فرق فى وجوبه بين أن يخرج عن حدود الفرض بالتدلى والانكشاف أو بالطول، كما فى الظفر الخارج عن رؤوس الأصابع، أو لا تصدق لتابعيته عرفاً .

من كان له يد زائده

الصوره الثانيه : ما لو كانت الزياده فيما فوق المرفق أى ما فوق حدّ الفرض،

فالظاهر عدم وجوب غسله، ولا إشكال فيه كما عن «المدارك»، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه وذلك لعدم مشاهدته خلاف فيه من أحد، لاسيما إذا لم يحاذ بالتدلي إلى حدود الفرض، لأن الشافعي أوجب الغسل للمحاذى بالفرض بالتدلي مع أنه ضعيف جداً. ووجه عدم الوجوب، هو عدم وجود دليل يدل عليه، فحينئذ لو شك فالمرجع هو أصل البراءة.

بقي هنا حكم الزائد على نفس المرفق؟

والظاهر أن حكمه حكم المرفق، فمن أوجب غسل نفسه، فيحكم بالوجوب فيه أيضاً، كما هو المختار، ومن لم يجب فيه ففي مثله يكون بطريق أولى، لأنه يعدّ تابعاً للمحل كما لا يخفى، وأما حكم التدلي إلى محلّ الفرض، فقد عرفت أنه لا تأثير فيه، كما أن عكسه أيضاً كذلك ما لم يخرج عرفاً عن صدق التبعية.

الصورة الثالثة: هي ما لو كان له يد زائده، والظاهر أن مراد المصنّف قدس سره هو الزائد عن الكتف لا عن المرفق، لأنه قدس سره قد أدخله بقوله: لو كان له ذراعان.

وكيف كان فالمسألة لها صورتان: تارة: يعلم ما هو الأصلي من اليدين، وأخرى: لا يعلم، وكان مشتبهاً.

فالأولى: قد وقع الخلاف فيها، من حيث وجوب غسل الزائده، بعدما كان الأصلي واجباً قطعاً، حيث أن كثيراً من الفقهاء، كما هو المستفاد من «القواعد» و«التحرير» و«المنتهى»، وظاهر «جامع المقاصد»، وإطلاق قول «المعتبر» و«المبسوط» وصاحب «الجواهر» ذهبوا إلى عدم الوجوب لما فوق المرفق، خلافاً للآملي والشيخ الأنصاري والسيد الأصفهاني والطباطبائي الحكيم، والمحقق في «الشرائع» والعلامة في «المختلف»، وصریح «الإرشاد» و«التلخيص»، ومحكي «التذكرة»، وهذا هو الأقوى عندنا.

وإن كان أكثر المحشّين على «العروه»، تبعاً لصاحبها، ذهبوا إلى عدم الوجوب.

والحجّة على الوجوب هو صدق اسم اليد عليها حقيقة، كما هو المفروض،

فضلاً عن شمول إطلاقات الأدله لها، وإن فرض كونها متميزه عن الأصلية بالقصر والطول والقوه والضعف .

بل لعل وجه تقابل الجميع بما ورد من صيغه الجمع فى قوله تعالى: «وَجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ» مع انتساب ذلك إليهم بقوله (كم)، يفيد أنه يريد غسل كل ما يصدق عليه اسم اليد، ومجرد كون الأخبار قد فسرت الآيه بالثنيه من اليدين، ليس إلا من جهة كون الغالب فى الأفراد المتعارفه كذلك، كما أن صدق زياده أيضاً يلاحظ مع الغالب المتعارف من أفراد البشر، وإلا لولا ذلك كانت هذه يداً أيضاً .

والتأويل فى جميع الأيدى، لكون المخاطب هم المكلفين، فيكون بلحاظ افرادهم.

مع أنه تأويل غير لطيف، نقول: بأن ذلك يفهم من صيغه (كم) الوارده فى الآيه، حيث وردت كلمه اليد بصيغه الجمع، ولو أراد تعالى إفاده التأويل المذكور كان الأولى أن يقول: فاغسلوا وجهكم ويديكم إلى المرافق، فعمل وجه العدول كان لهذه الحكمه، لأنه الحكيم المطلق.

كما نجيب بمثل هذا الكلام فى الوجه أيضاً وأنه لو كان المكلف ذا وجهين، للزم عليه غسل كليهما لما ذكرناه .

ثم إنه قد حقق فى محله بأن ندره الوجود وغلبته لا تؤثران فى الانصراف وعدمه، إذا لم يكن كذلك فى الاستعمال، لأنه الذى يؤثر فيه، حيث يوجب كثرته انصراف الإطلاق إليه، ويعد حجه عرفاً.

مع إمكان أن يقال فى وجه استعمال صيغه الجمع فى الوجه واليد، بأنه مع الانفراد واستعمال كلمتى وجهكم ويديكم ، قد يتوهم ملاحظه الاجتماع من حيث المجموع وأنه يقصد من له وجه ويد، كما نشاهد مثل هذا المعنى فى قوله تعالى: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» حيث قد لوحظ الريح بمعنى الاقتدار، أو السمع الطيبه المترتب على الوحده والاجتماع دون الافتراق ، ولكن

الإنصاف عدم كون ذلك هو الوجه، لأنه قد يفهم بعض المعانى من سياق المورد، وأنّ الصيغه المعينه قد استعملت وأريد منها وجه خاصه دون أخرى، مثل ما ترى فى قوله تعالى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، حيث لا- يتوهم أحد بأن يكون المقصود هو ملاحظه مجموع الأيدى الموجوده فى السارق والسارقه وأنه يجب القطع.

فالأولى أن يقال: إنّ العرب عند استعمال الجمع تطلق الجمع على اليدين أيضاً إذا أسندت إلى الضمير، كما تؤنث الضمير المشار إليها لكونها زوجاً .

وكيف كان، فالأقوى هو وجوب غسل اليدين سواءً الأصليه أو الزائده، وإن كان قد ميّز الأصلي عن الزائد لعدم صحّه سلب اسم اليد عنه حقيقةً، وعدم رفع اليد عن الإطلاق بمجرد ندره وجوده .

نعم لو كانت الزيادة فوق المرفق بحيث لم يصدق عليها اسم اليد مستقله، بل كانت الزيادة بكفٍ أو ذراعٍ أو أمثال ذلك فلا يجب غسله .

وأما لو صدق عليه اليد، فيجب غسلها، سواء كانت لها مرفق أم لا ، كما هو الحال فى اليد الأصليه.

لا يقال: بأنه إذا لم تكن لها المرفق، فلا حدّ لها من حيث المرفق حتّى يجب غسله ، لأننا نقول نقضاً: ما تقول فى اليد الأصليه لو كانت كذلك؟! فهل يمكن أن نحكم بعدم وجوب الغسل أصلاً، بل الواجب حينئذٍ ملاحظه الحكم التقديرى وأنه لو كانت له يد زائده لوجب وجود مرفق فيها فيجب غسلها منه، وهو واضح.

هذا فى معلوم الزيادة من الآثار من جهه القوه والضعف والصغر والطول أو جهات أخرى .

فى غسل البشره مع الشعر فى اليدين

وأما لو فرضنا كون كلّ واحد من اليدين أصلياً، لتساويهما من جميع الجهات، فالظاهر وجوب غسلهما عند جميع الفقهاء، ولم نر من صرّح بعدم الوجوب، إلّا

ما فى «الجواهر» بقوله : وما يظهر من كلمات الأصحاب من المقدمه لليد الأصلية فالظاهر خلافه ، وكيف كان فنحن نقول :
الدليل على وجوب غسله ليس إلا- الآيه والروايات، مع أنّ إشكالهم بكونها بالتثنيه جار هنا، فيعلم أنّه ليس إلا من جهة إطلاق
صدق اسم اليد عليه، ومعلوم أنّ صدق إطلاق الأصلية على كليهما لا يخلو عن تأمل ، وإن تساويا من جميع الجهات.

وتظهر الثمره بين قولنا وقولهم فى القسم الأول منهما فى المسح، بأنّه على المختار يكفى المسح بإحدى اليدين، لكون كل واحد
منهما يداً ومائه ماء الوضوء، بخلاف الأصحاب حيث أنّهم يفتون بوجوب المسح بما هو الأصلى منهما، وإن كان هو الأحوط
عندنا أيضاً .

وأما لو اشتبه الأصلى بالزائده، فالحكم عندنا هو أنّه يجب غسلهما بالأصالة، بخلاف الأصحاب حيث أنّهم يحكمون بوجوب
غسلهما، وذلك من باب المقدمه العلميه لتحقق غسل ما هو الأصلى.

فعلى مختارنا يكفى المسح بأحدهما، وأما على مسلك الأصحاب فإنّه يجب المسح بكليهما.

مع إمكان الإشكال على مسلكهم أيضاً بأنّه يجب المسح بهما مقدمه للعلم بوقوع المسح بماء الوضوء، مع أنّه يلزم القطع بالمسح
بماء الخارج أيضاً، فحيث لا يعلم تقدّم أحدهما على الآخر، فيوجب الشك فى أنّ مسحه هل وقع صحيحاً _ لو كان المسح أولاً
قد وقع بالأصلى _ أم باطلاً _ لو وقع الأول بالزائد _ وهذا يوجب التردد والشك فى أنّ المسح هل حصل ببل ماء الوضوء أم
ببل خارجى.

ومما ذكرنا ظهر صحّه ما يؤيد وجه المختار خلاصاً من هذا الإشكال، إذ لو مسح بكليهما لتيقن أنّ مسحه قد تمّ بماء الوضوء،
نعم ليس له أن ينوى المسح بهما لأنه تشريع منحرّم لورود الدليل على كفايه أحدهما، ولكن له أن يمسخ بهما مع قصد الرجاء
والاحتياط وهو لا يوجب التشريع المحرّم.

بحث فقهي: واعلم أنه قد عرفت في باب غسل الوجه بأن غسل الشعر إذا كان كثيفاً واجب، وهذا بخلاف البشرة، والسؤال هو أنه هل هو كذلك في غسل اليدين، أم يجب غسل الشعر مع البشرة معاً؟ أو يجب غسل البشرة دون الشعر؟ وجوه وأقوال: فقد ذهب شارح «الدروس» إلى الأخير، والأكثر - بل قد نُقل عليه الاتفاق من الشيخ الأعظم و«جامع المقاصد»، بل أنا لم نجد غير من يذكر باسمهم خلافاً - إلى القول الثاني، وقد خالفهم في ذلك كاشف الغطاء، حيث ذهب إلى القول الأول، والذي يمكن أن يُقال في دليل وجوب غسلهما: هو أن الأولى بمقتضى ظهور الدليل وذلك بحسب العرف، هو وجوب غسل البشرة والشعر الذي يعدّ من توابعه، يعني لو أغمضنا عن حكم الشرع وتبعنا العرف في أحكامه فإنه لو قيل لنا أو أمرنا بغسل اليدين، فالذهن يتوجّه إلى وجوب غسل اليد وما يُعدّ منها، بعد عدم الإشكال في وجوب غسل البشرة، كما كان مقتضى هذا الدليل في الوجه أيضاً كان كذلك .

نعم لو طال الشعر على نحو لا يحتسب من توابعه عرفاً، فيخرج عن حكمه فلا بأس من ذكره بخصوصه، ففي اليد أيضاً الحكم كذلك .

فحينئذٍ لا - إشكال في مثل الوجه، من وجود دليل مخرج لخصوص الشعر، إذا كان كثيفاً كما حقّقناه، وإنّما الإشكال وقع في اليدين.

ولكن لا - يذهب عليك أن مقتضى الشبهه والشكّ هو الرجوع إلى عموم وجوب الغسل، لأنّ التمسّك بالعام في الشبهه المصدّقيه للمخصّص يعدّ أمراً جائزاً .

نعم لو شكّ في كون الشعر من توابع اليد أو لا - من جهه الشبهه في مفهوم التابع عرفاً، فيكون من قبيل الشبهه المفهوميه في المخصّص، فقد يستشكل في جواز الرجوع إلى العام، فغايتة الإجمال، ولزوم الرجوع إلى الأصول العمليه من استصحاب الحدث والاشتغال، إن كان من قبيل الشكّ في المحصّل، فلا بدّ أن

نلاحظ أنّه هل لنا دليلٌ على عدم وجوب غسل الشعر أو عدم وجوب غسل

البشره في اليدين أم لا؟

ومما تمسك به صحيحه زراره: «قال: قلت له: رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال: كل ما أحاط به الشعر فليس للعباد أن يغسلوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»^(١).

هذا على نقل الشيخ في «التهذيب»، ولكن لا يمكن الاستدلال بها في المقام لعدم معلوميه الموضوع المسئول عنه والترديد في أنّ هذا السؤال هل كان للوضوء أو الغسل، مع أنّ الجملة الاستفهاميه في صدر الخبر وهي قوله: (أرأيت)، تفيد كون الجملة مسبوقة بسؤال وخصوصيه قبلها، ويبدو أنّ الشيخ قد قطع صدر الحديث لبعض جهات .

ويؤيد حذف صدر الخبر ما نقله الصدوق في «الفقيه»، بقوله في بيان حدّ الوجه فأجاب: «ثم سئل عن الصدغ هل هو داخل؟ فقال: لا، رأيت ما أحاط به الشعر... الخ»^(٢).

مع تفاوت يسير في قوله: ما أحاط به الشعر.

فهذا الخبر قرينه على كون المقصود من الشعر، هو الواقع في الوجه، لا اليدين، مضافاً إلى أنّه هو المتعارف من كونه من التابع دون اليدين، وهو كما عن السيد في «الروائع»، فضلاً عن مناسبه لفظ الجريان مع الوجه، كما عن الشيخ الأنصاري.

وقد جاء في «مصباح الهدى» توضيح كلام الشيخ بقوله: بأنّ عموم الموصول مثل قوله: ما أحاط، يمكن شموله للغسل والمسح، لعدم صدق الجرى في الثاني، فيختصّ بالغسل، وفيه تردّد بين أن يشمل خصوص الوجه، أو هو مع اليدين؟،

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

قال : ليس الثانى بأولى من الأولى ، ولكن الإنصاف عدم تماميه كلامه، لوضوح أنّ حفظ العموم فى الموصول لكلا الغسلين من حيث هو أولى ، إلاّ أنّه يمكن أن

يكون مقصود الشيخ من جهه مناسبه ذكر الجرى، هو ظهور هذا اللفظ فيما كان واقعاً فى الجهه الفوقانيه وجرى عليه الماء إلى غيره، فكأنّه فى الوجه ذلك كان أولى من اليد، فهو مناسب للوجه لا اليدين .

وكيف كان فإنّ هذه الخصوصيه لم تكن بحيث يوجب الاطمئنان للفقيه، بخلاف خصوصيه تذيّله فى ذلك الصدر من الوجه فإنّه لا يبعد ذلك.

إلاّ- أنّه يمكن أن يُجاب عنه أيضاً: بأنّ السؤال فى ذهن السائل وإن كان عن الوجه، إلاّ أنّ عموم الجواب المستفاد من لفظ (كلّ) ما أحاط به الشعر) يفيد العموم، وإفهام أنّه لا خصوصيّة للوجه فقط ، بل يشمل كلّ ما يكون مستوراً به ، غايه الأمر يخرج المسح بواسطه قرينه جرى الماء عليه، حيث أنّه يدلّ على كون مورده الغسل لا المسح، فيكون حكم اليدين بالنسبه إلى البشره كالوجه، فلا يجب غسله .

بل قد يستشعر عدم الوجوب لليدين أيضاً من خبر زراره المروى فى «الفقيه» بقوله: «ولا ترد الشعر فى غسل اليدين»^(١) الحديث

بل وحديث صفوان نقلاً عن «تفسير العياشى» كما جاء فى «المستدرک»: «قلت : يرد الشعر ؟ (أى فى اليد المستفاد من مفهوم الجملة السابقه) قال : إذا كان عنده آخر فعل وإلاّ فلا»^(٢).

فهذان الحديثان وإن كان بحسب ظاهرهما الأوّلى، كون المقصود عدم جواز غسل اليد منكوساً كما هو المتعارف عند العامّة ، ولكن يمكن أن نستشعر من

١- من لا يحضره الفقيه: الباب ١٠ ، ح ١.

٢- مستدرک الوسائل: أحكام الوضوء، الباب ١٨ ، ح ٢.

عدم وجوب تخليل الشعر وتبطينه للماء، كفايه شمول الماء لظاهر الشعر، فيتحد مع مضمون حديث زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: ليس المضمضه والاستنشاق فريضه ولا سنّه، إنّما عليك أن تغسل ما ظهر»^(١).

حيث حكم بوجوب غسل الظاهر فقط.

ولكن الإنصاف عدم ظهور هذا الخبر وما سبقه، على كفايه غسل الشعر فقط، لأنّ ظاهر الخبرين السابقين فى عدم ردّ الشعر هو النهى عن ذلك، ومن المعلوم أنّ المراد لو كان هو التخليل والتبطين، لما كان ذلك حراماً، بل غايته عدم الوجوب، اللهم إلا أن يكون المراد هو النهى فى مقام توهم الوجوب، فيفيد الجواز، وهو غير بعيد.

وأما الجواب عن الخبر الأخير، فنقول: إنّ المقصود من وجوب غسل الظاهر، هو الذى يقابل الباطن والجوف، لا-المقابل للمستور، بقريته المذكور فى صدره من ذكر المضمضه والاستنشاق.

فأحسن خبر يمكن أن يستكشف منه المدعى، هو حديث زراره بروايه الشيخ أو الصدوق، مع ما ذكرنا من التوجيه فى العموم.

وأما خبر ردّ الشعر، حيث أنّه بقريته خبره الثانى يفيد كونه فى مقام بيان التبعيه، وذلك بقوله: «وإن كان آخر فعل»، وإلا فلا يفهم منه كون المراد منه هو احتمال عدم تجويز النكس لا التخليل، كما قلناه.

ولكن الأحوط مع ملاحظه الإجماع بكلا قسميه _ لمعروفيه أسماء المخالفين وأشخاصهم حيث لا تضمر مخالفتهم، فضلاً عن شذوذ قولهم _، ومقتضى الأدلّه الأوليه منضمّاً بما يؤيده من حسنه زراره بقوله: «ليس له أن يدع شيئاً من يديه إلى المرفقين إلاّ غسله»^(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

والخبر الذى رواه الشيخ مرسلأ بقوله: «وقوله عليه السلام : إذا مسّ جلدك الماء فحسبك».

بل وتفيد قاعدتى الاستصحاب والاشتغال القول بوجوب غسل الشعر

والبشره فى اليدين، فيظهر من ذلك حكم وجوب غسل الشعر الخفيف، من جهه مساعده فهم العرف فى لزوم غسل الشعر مطلقاً، مع ندره خروج الشعر عن التابعيه فى اليد دون الوجه، حيث كان بملاحظه اللحيه أمراً كثيراً متعارفاً .

الفرض الرابع مسح الرأس

إشاره

الواجب فيه ما يسمّى به مسحاً، والمندوب مقدار ثلاث أصابع عرضاً (١).

(١) لا إشكال ولا خلاف عندنا بحسب دلالة الكتاب _ ولو بإعلام الإمام عليه السلام وقيام الإجماع هنا على كفايه المسح ببعض الرأس، وعدم وجوب جميعه كما عليه بعض العائمه ، بل ولا يجوز لو أتى به بقصد الورود والتشريع لا بقصد آخر، فإنه جائز ولو كان منضمّاً مع المسح الواجب، لعدم وجود دليل على عدم الجواز كذلك .

في كفايه المسح ببعض الرأس

والدليل عليه هو صحيح زراره: «قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟»

فضحك، فقال: يا زراره قال رسول الله صلى الله عليه وآله ونزل به الكتاب من الله عز وجل، لأن الله عز وجل قال: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» فعرنا أن الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: «وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرنا أنه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثم فصل بين الكلام، فقال: «وَأَمْسِئُوا بِرُءُوسِكُمْ»، فعرنا حين قال برؤوسكم، أن المسح ببعض الرأس، لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، فعرنا حين وصّيلهما بالرأس، أن المسح على بعضهما (بعضها)، ثم فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيّعوه» (١) الحديث . حيث أنه يدل على كون المسح ببعضه لا بجميعه، مضافاً إلى خبر آخر لزراره وبكبر،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

في حديث: (وإذا مَسَحَتْ شَيْءٌ مِنْ رَأْسِكَ أَوْ شَيْءٌ مِنْ قَدَمَيْكَ) (١) الحديث .

مضافاً إلى ظهور أخبارٍ أُخرى، مثل الخبر المروى عن حمّاد بن عيسى حيث أمره الإمام بإدخال يده من تحت العمامة ومسح مقدّم رأسه (٢).

ولعلّ مراد الإمام عليه السلام بقوله: «فضيّعوه»، باعتبار مقدار أصل المسح، حيث عوّضوا البعض بالجميع، أو كان المقصود من جهة تعويض تعيين موضع المسح من مقدم الرأس إلى جميعه، والظاهر هو الأوّل، والمراد من قوله عليه السلام: «ثم فسّر ذلك..»، لا يبعد أن يكون بهذا اللحاظ كما عرفت، أي بأن يكون المسح بالبعض لا بالجميع .

ولكن لا- يبعد حينئذٍ أن يكون المقصود، بأنّ البعض لو لم يستفد من الباء بخصوصه، لا أقلّ يكون هو المقصود هنا حقيقةً أو مجازاً، فحينئذٍ لا يكون القول بعدم ورود الباء للتبعيض حقيقةً أمراً منكرّاً شديداً الإنكار، من جهة كون ذلك يعدّ تفسير رسول الله صلى الله عليه وآله النازل من الله تعالى، لأنّه صلى الله عليه وآله وسلم «مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ» .

لأنّه لولا تفسير الرسول وبيان الإمام عليه السلام، كان لاحتمال كون الباء للإلصاق غير بعيد، لأنّ المسح يكون من الأفعال التي قد يتعدّى بنفسه، فيقال: مسحته، وقد يتعدّى بـ على فيتضمّن فعله حينئذٍ معنى الإمرار عليه، كما ورد في خبر زرارته من قوله عليه السلام: «امسح على المراره». وقد يتعدّى بالباء، فيتضمّن معنى المرور به، كما يقال: «مسحتُ يدي برأس اليتيم» .

ففي «كنز العرفان»: أنّه إذا وردت الباء، فيتضمّن الفعل معنى الإلصاق لا أن يكون الباء بمعنى التبعض، وقوّبه الشيخ ليس على ما هو عليه، لإمكان أن يقال

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ١.

بعدم المنافاه من أنّ الباء مشتمله على إفهام شيئين، من كون الفعل متضمناً

للإلصاق، وكونه للتبعيض، فيفهم الإلصاق بالبعض لا جميع الممسوح .

كما أنّ ما استظهره الشيخ بعدم كونها للتبعيض من جهة خبر زراره الوارد فيه قوله: «وإذا مسحت بشيء من رأسك»، ولا يخفى أنّ الباء فى قوله: «بشياء من رأسك أو بشيء من قدميك» ليس للتبعيض، لأنّ الممسوح شىء منهما، إذ ليس المراد بعض البعض.

واحتمال إرادته للمبالغه من جهة كفايه المسمى، بأن يراد أنّ بعض فرض الرأس يكفى بعضه.

بعيداً جداً، وليس بوجه أوّلاً: لإمكان أن يفهم من هذه الجملة المحفوفه بالقرينه من لفظ الشىء، عدم كونها للتبعيض، وهذا لا تدلّ على عدم ورودها فى غيرها أيضاً .

وثانياً: إمكان أن يكون المستفاد منه، هو إفهام بعض البعض وهو كفايه المسمى، كما هو محلّ البحث، وليس ببعيد، فلا يكون حينئذٍ للمبالغه، لأنّه قد استعمل كلّ بعض لإفهام خصوصيه الخصوصيه من كفايه بعض الرأس لا الجميع، وكفايه المسمى فى البعض لا استيعابه تمام البعض .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الباء، إمّا أن تكون وردت للتبعيض، كما وردت للإلصاق والاستعانه أيضاً كما ادّعاها ابن جنّى، وابن مالك، وابن هشام، وغيرهم كما هو الأقوى، المستفاد من الحديث، فيكون بيان الإمام وتفسير رسول الله صلى الله عليه وآله حينئذٍ قرينه معينه لإفهام هذا الفرد من الحقيقه .

وإلاّ- كانت مجازاً فى التبعيض هنا، وكلام الإمام يكون قرينه صارفه عن معناها الحقيقى ، وفاقاً لسيبويه والعلامة و«كنز العرفان»، وقد مال إليه الشيخ الأنصارى قدس سره ، فالمسأله واضحه إن شاء الله .

فرع: وقع الخلاف فى مقدار الواجب من المسح فى الرأس، على أقوال

خمسه أو ستّه : القول المشهور وهو كفايه المسمّى، ففي «التبيان» أنّه مذهبنا ،

وعن «مجمع البيان» و«آيات الأحكام» للأردبيلي الإجماع عليه ، وفي «التنقيح» أنّه مذهب أصحابنا، وهو الذى عليه المصنّف هنا .

وفى «المعتبر» و«النافع» و«العلامة» فى «التحرير» و«القواعد» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«اللمعه» و«الروضه» و«الجمل» و«العقود» و«السرائر»، وظاهر «جامع المقاصد» وكثير من المتأخرين كالسيد فى «العروه» وجميع أرباب التعاليق عليها .

فى المقدار الواجب من مسح الرأس

قول آخر: للشيخ الطوسى والمفيد وابن أبى عقيل، اعتبار أن لا يكون أقلّ من عرض الاصبع .

قول ثالث للصدوق، وحكى عن مسائل خلاف السيد المرتضى، اعتبار أن لا يكون أقلّ من ثلاث أصابع .

قول رابع: هو التفصيل بين حال الاختيار بوجوب ثلاثه أصابع، والاضطرار كفايه الاصبع، وهو المحكى عن «نهايه» الشيخ، بل واحتمال تفصيل فى المرأه بين صلاه الغداه والمغرب فثلاث أصابع، وفى غيرهما باصبع .

قول خامس: عن الإسكافى من التفصيل فى المرأه بثلاث أصابع والرجل باصبع واحد.

ومنشأ هذه الاختلافات هو اختلاف نصوص الأخبار وكيفيته الاستنباط منها، فلا بأس بذكر أدلّه القول الأوّل، وهو كفايه المسمّى فإنّ تمّت فإنّه يجب حينئذٍ ملاحظه ما يعارضها من الأخبار، فنقول : يستدلّ عليه بما رواه زراره فى تفسير الآيه بقوله فى حديث: «فعرنا حين قال : برؤوسكم أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء»^(١) الحديث .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

وكان سند الحديث بطرق الصدوق صحيحاً وبطريق الكليني حسناً .

وما رواه زراره وبكير بسند صحيح عن الباقر عليه السلام في حديث : «وإذا مسحت بشيء من رأسك أو بشيء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (١).

فإن إطلاق البعض يصدق مع المسمى أيضاً، فبذلك كانت الآية بإطلاقها شاملة لمثل المسمى .

مع أن إطلاق كلام الإمام بقوله: «بشيء من رأسك»، من دون ذكر مقداره في هذا الخبر، وذكر لفظ الإجزاء في ذيله لا يناسب لو كان مقصوده عليه السلام أزيد من المسمى، بل يمكن دعوى كون الأخبار المشتملة على مقدار الاصبع أيضاً كان بلحاظ أنه الغالب في تحقق المسمى، أو كان الغالب في التعبير بالأقل هو الاصبع فيستدل بها لذلك، وهو مثل مرسله حماد بن عيسى عن بعض أصحابه عن أحدهما عليه السلام: «في الرجل يتوضأ وعليه العمامة؟ قال: يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه» (٢).

وخبر حماد عن الحسين قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل توضأ وهو معتم، فثقل عليه نزع العمامة لمكان البرد؟ فقال: ليدخل اصبعه» (٣).

وخبر الحسين بن عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامة باصبعه أجزئيه ذلك؟ فقال: نعم» (٤).

وهناك خبر آخر رواه العياشي عن زراره وبكير تارة (٥)، وأخرى عن زراره

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ١.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
 - ٥- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ١٥، ح ٣.

فقط، وهو: «... فإذا مسح بشيء من رأسه وبشيء من قدميه ما بين أطراف الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزاءه» (١) الحديث .

ولا يخفى عليك أنّ في دلاله الخبرين الأوّلين مع اعتبار سندهما كفايه على إثبات المطلب، وهو كفايه المسمّى .

ولا- يرد عليهما ما يمكن أن يرد في الأخبار الأخرى، مع إمكان الجواب عن ما أورد فيهما أيضاً، مثل ما قيل في خبر حماد بن عيسى بأنّ رفع العمامه لمسح قدر الاصبع، لعلّه كان المقصود هو لزوم كون المسح بقدر الاصبع عرضاً أو طولاً في الرأس، فعليه حينئذٍ لا يكون الخبر مربوطاً بكفايه المسمّى .

ويرد عليه: بأنّ الاصبع قد يكون عرض سطحه أزيد ممّا يماسّ مع الرأس للمسح، مع أنّه قد يكون المسح برأس الانمله، فيناسب مع المسمّى أيضاً، فالتعبير بذلك كان من جهه كون الغالب وقوع المسمّى به، أو يكون هو الأقلّ لما يقع بحسب الغلبه بذلك، فلا ينافى حينئذٍ مع المسمّى .

ونوقش فيهما أيضاً: بأنّ هذا الحديث ليس في صدد بيان ما هو اللازم في مقدار المسح، حتّى يستفاد منه كفايه المسمّى، بل كان في مقام بيان أنّ رفع العمامه لا بدّ أن يكون بمقدار بحيث يدخل الاصبع، وأما بعد دخوله، هل لا بدّ أن يكون بمقدار عرض الاصبع في عرض الرأس أو طول الرأس، أو يكفي المسمّى فلا- دلالة فيه، فإذا لم يكن في مقام الإطلاق فيسقط عن الاستدلال، وهو المطلوب.

ومثل هذه المناقشه لا تختصّ بخبر حماد بل هي جاريه في خبر الحسين بن عبدالله أيضاً.

ولكن الإنصاف أنّه لو كان يشترط في المسح زياده على ما هو المتعارف من المسح، للزم أن يتّبه عليها، إذ من المعلوم أنّ فهم اعتبار مقدار ثلاث أصابع، أو

مقدار عرض سطح كامل للاصبع من عرض الرأس أو طوله من هذه الجملة ، مع وفقه لمثل المسمى أيضاً، كما يستفاد ذلك من إطلاق الآيه والخبرين الآخرين لزراره، بل خبر زراره على ما نقله «المستدرک» من «تفسير العياشي» وغيره كان

في غايه الإشكال، مع أنّ نهايه الأمر هو مجيء الاحتمال لأحد من الاحتمالات المذكوره، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لكفايه المسمى عن مثل ذلك، كما لا يمكن أن يكون هو دليلاً للقائل بلزوم الاصبع، كما ذهب إليه الشيخ الطوسي والمفيد .

فما وقع في «المقنعه» من القول بكفايه الأقل من الاصبع، وإن كان ظاهراً من طبيعه الحكم، إلا أنّ السنّه قد منعت من ذلك .

في غير محلّه، لما قد عرفت من عدم وجود دليل يدلّ ظهوراً على كفايه الاصبع لوجود الاحتمالات فيها .

ومما يمكن أن يرد على خبر الحسين بن عبدالله هو كونه وارداً في مقام الضروره، بقوله : «فثقل عليه نزع العمامه لمكان البرد» ، وبناءً على هذا فضل الشيخ في «النهايه» وذهب إلى كفايه الاصبع الواحد في حال الضروره وثلاث أصابع في حال الاختيار .

مع أنّه أيضاً مندفع أولاً : بأنّ الضروره المسقطه لحكم الواجب في المسح مثل ثلاث أصابع _ لو قلنا بها_ ، أو لزوم الاصبع _ من جهه صدق المسمى وسقوط الأزيد منه ضروره _ غير مكشوف فيه لأنّ لفظ الثقيل يساعد مع الكلفه في الجملة لا- العسر والحرّج، حتّى يفهم الضروره .

وثانياً : بما في «المستمسك» من أنّ الضروره لو كانت، فأى فرق في دخول إصبع واحد أو ثلاث بعد رفع العمامه لأنّه إذا رفعها كما يدخل اصبع واحد تحت العمامه هكذا تدخل الثلاث فلا ضروره لخصوص الاصبع ، ولكنّه غير وارد، لإمكان أن يكون رفع العمامه في الثلاث أزيد من الاصبع الواحد، فلعلّه أراد رفع ذلك الكلفه بالاكتفاء بما يدخل الاصبع ، فظهر أنّ القول بالتفصيل ليس في محلّه،

لمكان المقصود، ولتسهيل الأمر عليه، بأنّ المسح ليس إلاّ بالمسّمي، وهو يحصل بالاصبع ولو برأس الانمله مثلاً، ولذلك أرشده به.

ولو أبيت عنه، فنهايته سقوط الاستدلال عنه بما عرفت .

وأما خبر الحسين بن عبدالله، فلعله ناظر للسؤال عن المسح بالرأس من جهة دخول الاصبع من خلف الرأس، فيكون المسح لمقدم الرأس.

إلاّ أنّه مخالف لما هو المتعارف من المسح بالأعلى إلى قصاص الشعر، فيكون الخبر دليلاً على جواز المسح منكوساً .

أو كان المراد من السؤال هو المسح لخلف الرأس في قبال مقدم الرأس بأن يكون بعض الرأس شاملاً لمثله أيضاً .

وكيف كان، لا- يكون موضوع السؤال والجواب بالاجزاء مربوطاً بما نحن بصدده من كفايه المسّمي، أو لزوم الأزيد منه من الاصبع .

غايه الأمر، لو قلنا بارتباطه من جهة الاصبع أيضاً، فيرجع الكلام فيه إلى ما قلناه في الخبرين الآخرين من الوجوه الأربعة المحتملة، كما لا يخفى، فيسقط الاستدلال فلا تكون هذه الأخبار معارضة لما ادّعيناه .

ومما يحتمل معارضته لما اخترناه، ما يدلّ على لزوم كون مسح الرأس بثلاث أصابع، وهو صحيح أو حسنه زراره قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : المرأه يجزيها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع، ولا تلقى عنها خمارها» (١).

وقد عمل بمضمون هذا الخبر الصدوق وغيره .

لكنّه مخدوش أولاً: بأنّه وارد في خصوص المرأه دون الرجل، وإلحاق الرجل بها بعدم القول بالفصل غير جارٍ هنا، لوجود الفصل، كما نقل عن أبي عليّ بن الحكم بالاصبع في الرجل والثلاث في المرأه .

وثانياً : إنّ مضمونه غير موافق لفتوى أحد من الأصحاب حتّى الصدوق نفسه ، لأنه يقول بالمسح بخصوص نفس ثلاث أصابع مضمومه، لا بقدرها التي يوافق مع اصبع واحد مودياً الذي كان في الحديث، فيكون مضمون هذا الخبر ممّا

أعرض عنه الأصحاب من حيث الوجوب لا الاستحباب .

وأما احتمال كون المقصود هو عدم إبقاء الخمار في المسح، كما حمله عليه الآملي، فغير وجيه، لأنه مشتمل على حكمين، إلا أنّ الثاني منهما وهو عدم إلقاء الخمار يكون متفرّغاً على الأوّل، وهو المسح بثلاث أصابع، فلا يصحّ أن يجعل عدم إلقاء الخمار أصلاً، والمسح فرعاً، كما لا يخفى .

ولكن الظاهر كون الاجزاء هاهنا في قبل الأقلّ منه، أي تجزئ في المرأه أن تزيد في المسح إلى أن تبلغ إلى قدر ثلاث أصابع، فلا ينافي حينئذٍ جواز المسح بالأقلّ مثل المسمّى والاصبع مثلاً، لا الأكثر، لأنّ وجوب المسح بالأزيد من ثلاث مثل الكفّ بجميعه في الرأس ليس له قائل، حتّى يكون معنى الاجزاء هو الكفايه بالأقلّ منها، وهو ثلاث أصابع، فلهذا لا يبعد أن يحمل ذلك على الاستحباب جمعاً بينه وبين الأخبار السابقة، مع أنّ الاستحباب لو كان ثابتاً بذلك، كان في خصوص المرأه بمقتضى هذه الروايه، لا مطلقاً .

واستدلّ بخبر آخر وهو خبر معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام، قال : «يجزئ من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل (الرجلين)»(١).

وهو مخدوش أولاً : بضعف سنده بمعمر بن عمر، حيث لم يوثقه أحد، وثانياً : نوقش في دلالاته لمخالفته مع فتوى الأصحاب، حتّى الصدوق، كما عرفت، وثالثاً : انضمام الرجل إلى الرأس حيث لم يفت بذلك فيهما أحد من الفقهاء إلا القول الذي حكاه ناسباً إياه إلى بعض من لا يعتدّ به.

غايه الأمر بعدما عرفت من كون الاجزاء فى مقابل الأقل لا الأزيد، يكون الجمع بينه وبين الأخبار هو الحمل على الاستحباب، كما لا يخفى.

ومثله الخبر الذى رواه فى «المستدرک» نقلاً عن الكشى عن يونس، قال:

«قلت لحريز يوماً يا أبا عبدالله كم يجزيك أن تمسح من شعر رأسك فى وضوءك للصلاه؟ قال: بقدر ثلاث أصابع، وأومى بالسبابه والوسطى والثالثه، وكان يونس يذكر عنه فقهاً كثيراً» (١).

ومما ذكرناه يظهر الجواب عن بعض من اختار التفصيل بين الصلوات بملاحظه نصوص الأخبار مثل خبر الصدوق الذى نقله النورى فى «المستدرک» عن «الخصال» بسنده عن جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «المرأه لا تمسح ما تمسح الرجال، بل عليها أن تلقى الخمار عن موضع مسح رأسها فى صلاه الغداه والمغرب وتمسح عليها، وفى سائر الصلوات تدخل اصبعها فتمسح على رأسها، من غير أن تلقى عنها خمارها» (٢).

فى المراد من المسح بثلاث أصابع

لعدم علمنا بحكم مسح الرأس فى المرأه فى صلاتى الغداه والمغرب، هل هو المسمى لو قلنا فى الرجال بذلك، أو بثلاث أصابع فتكون المرأه فى خلافه، أو كان المقصود هو إفهام التفاوت مع الرجال من جهه إلقاء الخمار للنساء دونهم؟ لكنّه بعيد، وهذا، وقد ذهب العلّامه والشهيد والمحقق فى هذا الخبر على تأكّد المسح بثلاث أصابع فى النساء لصلاتى الغداه والمغرب، وأمّا صاحب الجواهر على تأكّد الترتيب من الصبح أولاً ثمّ المغرب ثمّ سائر الصلوات.

وكيف كان، فلا إشكال عندنا فى ثبوت استحباب المسح بثلاث أصابع سواء كان فى الرجال أو النساء، دون الوجوب.

١- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٢، ح ١.

٢- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٢، ح ٢.

غايه الأمر يكون الحكم المذكور فيهنّ أقوى، خصوصاً للصلاطين، عملاً بمفاد جميع هذه الأخبار، وأنت ترى أنّ المصنّف أيضاً قال به عَرَضاً بقوله: بقدر ثلاث أصابع .

فرع: ثمّ لو قلنا بحكم المسح بثلاث أصابع وجوباً أو استحباباً، فهل المراد هو عرض نفس الأصابع، أو مقدارها ولو باصبع واحده، أو عرض الممسوح وهو

الرأس، بأن يكون مقدار عرض الممسوح ثلاث أصابع، أو أنّ المقصود طول الأصابع الثلاث؟ وجوه: والشيخ الأنصاري قدس سره مال إلى كون المراد هو عرض الممسوح أو الأعمّ منه وغيره .

كما أنّ الأ-كثريين ذهبوا إلى الأوّل، كما عليه الآملي، خلافاً لظاهر كلام المصنّف و«الجواهر» كما هو المنصور عندنا، من أنّ المراد هو مقدار ثلاث أصابع عرضاً أى عرض الماسح لا الممسوح، مع ملاحظه عرض الممسوح أيضاً بذلك القدر، وفي طول الممسوح بما يوجب صدق مسمّى المسح وإمرار اليد، وذلك بلحاظ الجمع بين الخبرين والاعتبار المتعارف في المسح .

فأمّا الخبران فهما خبر زراره حيث ورد فيه : «أنّ تمسح مقدّمه قدر ثلاث أصابع»^(١)، كما يوافق هذا المضمون مع ما هو الموجود في خبر يونس حيث قال حريز له: بقدر ثلاث أصابع فيفهم من قوله إنّه قصد عرض الماسح ، والخبر الآخر هو لمعمر بن عمر فقد ورد فيه قوله: «موضع ثلاث أصابع»^(٢) الظاهر في كون المراد هو عرض الممسوح.

فمع انضمام الاعتبار في المسح من وقوعه من فوق بمرور اليد بما يتحقّق به مسمّى المسح، يتمّ المطلوب، فعلى هذا يعمل بالاستحباب حتّى لو مسح بذلك المقدار على النحو الخاص باصبع واحده أو باصبعين مثلاً، وهو أمر متعارف عرفي.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

كما قد يؤيد ما احتملناه أنه قد أضيف في خبر معمر الرجل إلى الرأس، حيث لا إشكال في الرجل من جهة الطول، وأنه لابد من الاستيعاب، فلا بد أن يلاحظه بالعرض، وكذلك يكون في الرأس أيضاً، وهو الذي اختاره السيد الاصفهاني قدس سره في «الروائع» .

ثم لو قلنا بكون الواجب من المسح هو المسمى، كما اخترناه، فيكون المسح

بثلاث أصابع مستحباً، لكنّه إذا أتى مع عمل واحد من المسح، يكون هذا أفضل أفراد الواجب، أى واجباً كان مشتملاً على ذى المزيه سواء كان العمل وقع دفعه أو تدريجاً وبلا فصل، لا أن يكون ذلك العمل مشتملاً على امثالين من واجب و مندوب، لأنه خلاف المتفاهم العرفى منه، كما لا يخفى .

ثم لو قلنا بوجوب المسمى، واستحباب ثلاث أصابع، فما هو حكم الزائد عنهما، هل يعدّ حراماً أو مكروهاً أو مباحاً ؟

والظاهر عدم وجود دليل على الكراهه، كما عليه البعض، كما فى «الجواهر»، فيدور الأمر بين الحرمة والإباحه، فنقول: إن أتى بالزيادة من دون قصد زياده وإدخال شىء فى الدين والشريعة، فلا حكم له، فيكون مباحاً، وإن أتى به بقصد التشريع، فيكون حراماً.

ولو نوى ذلك فى ابتداء العمل، فهل يوجب إفساد العمل أم لا ؟

والظاهر نعم، لو قلنا بأنّ غير المسح عمل واحد ووقع دفعه .

وأما لو لم يكن كذلك، فقد يمكن القول بالصحة، إلاّ أنّه خلاف الاحتياط لكونه واقعاً فى عمل عبادى، ومن هنا يظهر حكم تيه التشريع فى الأثناء، فالقول بالاحتياط لا يخلو عن قوه، خصوصاً مع ملاحظه وجود استصحاب الحدث عند الشك، وقاعده الاشتغال للمحصّل والمحصّل، كما لا يخفى .

ويختصّ المسح بمقدم الرأس، ويجب أن يكون بنداوه الوضوء، ولا يجوز استئناف ماءٍ جديدٍ له (١).

(١) لا إشكال ولا خلاف عند الفقهاء قديماً وحديثاً، في لزوم وقوع المسح الواجب والمستحبّ على مقدم الرأس، بل في «الخلاف» و«كشف اللثام» الإجماع عليه، بل في «الانتصار» أنّه بما انفردت به الإمامية، خلافاً للعامّة، حيث لا يوجبون ذلك.

في محلّ المسح من الرأس

والدليل عليه _ مضافاً إلى الإجماع بكلا قسميه _ الأخبار المستفيضة المعتبرة: منها: خبر محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مسح الرأس على مقدمه» (١)، مثله خبره الآخر (٢).

ومنها: خبر حمّاد بن عيسى عن بعض أصحابه عن أحدهما عليه السلام في حديثٍ قال: «يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه، فيمسح على مقدم رأسه» (٣).

ومنها: على احتمال خبر حسين بن عبد الله، منها قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامه باصبعه أيجزيه؟ فقال: نعم» (٤).

بناءً على أن يكون المراد دخول الاصبع من خلف الرأس في داخل العمامه، ووقوع المسح على مقدم رأسه كما قلناه سابقاً، بل الشيخ الطوسي احتمله أيضاً، منها: خبر داود وزراره عن الباقر عليه السلام، في حديثٍ من حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله: «ومسح مقدم رأسه» (٥).

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ورواه الصدوق مرسلًا، إلا أنه قال: «وتمسح على مقدم رأسه» .

منها: خبر زراره قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: المرأه يجزيها من مسح الرأس أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع» (١) ، الحديث ، وغير ذلك من الأخبار الدالّة على هذا المعنى .

فبذلك تقيّد الأخبار المطلقة، التي دلت بإطلاق على كون المسح بالرأس كما في الموضوعات البيانية وغيرها، مثل خبر داود بن فرقد في حديث عن الصادق عليه السلام: «وتمسح برأسك ورجليك» (٢) .

وخبر بكير بن أعين في حديث: «ثم مسح بفضله يديه رأسه ورجليه» (٣) .

وغيرهما ، وكذلك الأخبار التي تدلّ على كون المسح (ببعض الرأس) من تفسير الآيه، أو التعبير (بشيء من رأسك)، مثل خبر زراره بقوله في حديث: «إنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء» (٤) .

وحديث زراره وبكير في حديث، بقوله: «وإذا مسحت بشيء من رأسك» (٥) .

ومثلها ما نقلناه عن «تفسير العياشي» سابقاً.

هذا، وقد وردت أخبار تفيد أنّ المراد من البعض هو المقدم من الرأس لا مطلقاً، حتّى يشمل الجانبين، أو هما مع المؤخر، فما دلت على كفايه المسح على المؤخر والمقدم تحمل على التقيّه وتطرح مثل خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «في مسح القدمين ظاهرهما وباطنهما...» (٦) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، ح ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٦- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

وشواهد التقيه موجوده فيه، كما حملة الشيخ عليها.

ومثله خبر حسين بن أبى العلاء: «امسح الرأس على مقدمه ومؤخره» (١)،

فالمسألة في ذلك واضحة جداً.

والذى ينبغى أن يبحث عنه هو أنه بعد الفراغ عن أن المسح يكون على مقدم الرأس ولا- يجزى غيره، هل المراد منه هو ربع الرأس الواقع في سمت الجبهة، أو المراد هو النصف المقابل، فيكون مقابله هو النصف الأخير، كما احتمله بعض على ما نقله السيد في «الروائع»، أو كان المراد منه هو خصوص الناصيه، وهى الشعر الواقع بين التزعتين إلى قصاص الشعر؟، وجوه وأقوال: والأقوى هو القول الأول، كما عليه المشهور، وجميع المتأخرين، خلافاً لظاهر «الفقيه» و«السرائر» و«المعتبر» و«التذكرة» وغيرها الذاهبين إلى القول الثالث ومستندهم على ذلك هو تفسير بعض أهل اللغة مثل «المصباح المنير» والبيضاوى و«القاموس» - وإن كان في الأخير كون الناصيه أحد معانى مقدم الرأس - وبعض النصوص المصرح فيها بالمسح على الناصيه، مثل خبر زراره في حديث عن أبى جعفر عليه السلام «وامسح ببله يمناك ناصيتك» (٢) الحديث .

وخبر عبدالله بن الحسين عن أبيه في حديث عن الصادق عليه السلام: «وإذا كان الظهر والعصر والمغرب والعشاء تمسح بناصيتها» (٣).

ولكن الإنصاف أنه إذا دار الأمر بين تقييد مطلقات مقدم الرأس - الذى كان مفهومه أوسع من الناصيه، فيجعل الأمر على المسح بالناصيه باقياً على ظهوره من الوجوب - وبين أن يتصرف في هيئة أمر هذين الخبرين، ويحمل على

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

الاستحباب بالناصيه، كان الثاني أولى من الأول لجهات عديده : أولاً : لمساعدته فهم العرف، بأنّ مقدّم الرأس يكون مفهومه أوسع من الناصيه، وكان ذكرها في بعض الموارد من جهه كون الغالب وقوع المسح على الناصيه، لكونها في متناول يدي الماسح نوعاً ، ولعلّ تفسير أهل اللغه بذلك، كان بملاحظه هذه الجهه .

وثانياً : يفيد ظاهر خبر عبدالله بن الحسين أنّ المسح بجميع الناصيه واجب على المرأه، وهو خلاف الإجماع، بخلاف حمله على الاستحباب، حيث لا إجماع على عدم استحبابه.

وهذا منقول عن الشيخ في «طهارته» وعن الآملي، لكنّه لا يخلو عن تأمل، لأنّه قد عرفت منّا سابقاً أنّ القائل بالاستحباب لا يقول بأزيد من ثلاث أصابع، فعدم القول بغيره يدلّ على وجود الإجماع فيه ، مع أنّ المسح على الناصيه يمكن أن يكون المراد هو الأعمّ، بحيث يشمل بعضها، لا أن يكون خصوص الجميع مراداً، فهذا الإشكال غير وارد .

وثالثاً : برغم صحّه سند خبر زراره، إلّا- أنّه حيث كان قبله مشتملاً على الحكم المتعلّق بمقدم الرأس، ثمّ إنّ فعل الإمام كان حكاية عن عمل جدّه، ثمّ ورد ذاك الحكم في ذيله، يفهم أنّه كان من جهه بيان لزوم كون مسح المقدم بيّله اليمنى، لا لزوم وقوع المسح بالناصيه حتّى يعارض تلك المطلقات .

وأما خبر الحسين، فإنّه مضافاً إلى عدم معلوميّته اعتبار سنده، أنّه لم نسمع بفتويه من أصحابنا أفتى بمضمونه من الوجوب والتفصيل بين صلاه الغداه وغيرها من الفرائض، فلا بدّ من الحمل على الاستحباب، كما عليه الفتوى .

ثمّ إنّ ذكر المحقّق قدس سره أنّ الواجب كون مسح الرأس بنداوه الوضوء، ولا- يجوز الاستئناف بالماء الجديد ، فما ذكره يختصّ بصوره ما لو كان الإنسان في حال الاختيار من وجود رطوبه الوضوء في اليد . وأمّا ما لو اضطرّ من جهه جفاف رطوبه اليد فهو أمر آخر، إذ قد يمكن الذهاب فيه إلى جواز استعمال ماء آخر غير نداوه

الوضوء، كما يجوز الحكم بوجوب الأخذ من رطوبه الحاجب واللحيه، كما سيأتي .

فما ادّعه المصنّف متّفق عليه بين فقهاء الإماميّة، ولا خلاف فيه، إلّا ما نسب للإسكافي، وبرغم ذلك فإنّ كلامه لا يفيد الخلاف مطلقاً، بل ظاهر كلامه هو

صوره الاضطرار، وإليك نصّ كلامه كما نقله «الجواهر» عن «المختلف» حيث قال: «إذا كان بيد المتطهّر نداوه، يستبقيها من غسل يديه ومسح يمينه رأسه ورجله اليمنى، ويده اليسرى رجله اليسرى، ولو لم يستبق ذلك أخذ ماءً جديداً لرأسه ورجليه» انتهى كلامه .

فإنّ ذيل كلامه صريحٌ فيما قلناه، فدعوى الاتّفاق في صورته الاختيار لا يكون ببعيد، مع أنّ مخالفته مع معلوميه نسبه غير قادح بالإجماع .

خلافاً للعامّه حيث يوجبون المسح بالماء الجديد، إلّا مالك حيث جوزه .

وكيف كان، فالدليل على المختار _ مضافاً إلى وجود الإجماع بكلا قسميه _ هو إمكان الاستظهار من آيه الوضوء، بحسب ظهور فهم العرف، من كون المسح يكون بالرطوبه الباقيه في اليد، خاصّه وأنّ إثبات وجوب كون المسح بالماء الجديد، يعدّ مخالفاً لسياق الآيه، لوضوح أنّه لو كان هذا المعنى لازماً، للزم التنبيه عليه في الآيه، خاصّه وأنّ الآيه الشريفه بظهورها غير مفيده لإفهام جواز المسح بالماء الجديد، فعدمه دليل على عدم الوجوب.

وأما دلالة الآيه على عدم الجواز فإنّ إثباته مشكل، إلّا من جهة الظهور العرفي الذي قد عرفت وجوده في الجملة .

كما أنّه يمكن الاستدلال على القول المختار بدلاله الأخبار المستفيضه عليه، فلا بأس بالإشاره إليها: منها: صحيح زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، في حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث: «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببله يساره وتبعه ببله يميناه» (١) الحديث .

في اعتبار كون مسح الرأس بنداوه الوضوء

لا- يقال : إنه كان لمسح الرجلين للإشارة إليه بعدهما لا- لمسح الرأس ، لأننا نقول: إنه مخدوش بوجهين : أولاً : بظهور لفظ التبعيّه، أنه كان بعد مسح الرأس بالبله .

وثانياً : إنه لو كان قد مسح الرأس بالماء الجديد، فلا يمكن مسح الرجل بتلك الرطوبه، لاختلاطهما بالماء الخارج المضّر للرجل على الفرض ، فثبت أنّ مفروض الخبر كان في مورد قد مسح الرأس بالرطوبه الباقيه، كما لا يخفى .

ومنها: خبر زراره وبكير: «ثم مسح برأسه وقدميه ببلل كفه، لم يحدث لهما ماءً جديداً» (١) ، الحديث .

ومنها: خبر بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديث: «ثم مسح بفضله يديه رأسه ورجليه» (٢) .

ومنها : خبر عمر بن أذينة عن الصادق عليه السلام ، في حديث: «ثم امسح رأسك بفضله ما بقى في يدك من الماء ورجليك إلى كعبيك» (٣) الحديث .

ومنها : خبر زراره عن الباقر عليه السلام ، في حديث: «ثم يمسح بما بقى في يده رأسه ورجليه ولم يعدهما في الإناء» (٤) .

فإنّه مضافاً إلى الحكم بالمسح به، قد ذكر نفى العود إلى الماء الموجود في الإناء .

ومنها : خبر محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ، في حديث: «ثم مسح رأسه ورجليه بما بقى في يديه» (٥) .

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

منها : خبر أبي عبيده الحذاء عن الباقر عليه السلام : «ثم مسح بفضله الندى رأسه ورجليه» (١).

ومنها : خبر زراره عن الباقر عليه السلام ، في حديثٍ : «ثم مسح ببقية ما بقى في يديه رأسه ورجليه ولم يعدهما في الإناء» (٢).

ومنها : خبر بكير وزراره عن الباقر عليه السلام ، في حديثٍ : «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه لم يجد ماءً» (٣).

فدلالتة على المطلوب أوضح من بقیة الأخبار .

ومنها: خبر أبي بصير في حديثٍ : «فليمسح رأسه من بلل لحيته» (٤).

بل قد يمكن الاستظهار لذلك، بالأخبار التي دلت على أخذ الماء من اللحية والحاجب وأشفار العين، للمسح عند الجفاف أو النسيان، وهو مثل خبر خلف بن حماد عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام ، قال : «قلت له : الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلاة ؟ قال : إن كان في لحيته بلل فليمسح به . قلت : فإن لم يكن له لحيه ؟ قال : يمسح من حاجبه أو أشفار عينيه» (٥).

ومن الواضح أنه لو كان يجوز أخذ الماء من الخارج، لكان ينبغي ذلك في مثل المورد، وبرغم ذلك لم يجوز إلا الأخذ ممّا عرفت .

ومنها: خبر الحلبي عن الصادق عليه السلام ، في حديثٍ : «ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها إذا نسيت أن تمسح رأسك فتمسح به مقدم رأسك» (٦).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٩.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ومنها: خبر زراره عن الصادق عليه السلام: «في الرجل ينسى مسح رأسه حتى دخل في الصلاة؟ قال: إن كان في لحيته بلل بقدر ما يمسح رأسه ورجليه فليفعل ذلك وليصل» (١) الحديث .

وخبر مالك بن أعين عن الصادق عليه السلام، قال: «من نسي مسح رأسه، ثم ذكر أنه لم يمسح رأسه، فإن كان في لحيته بلل فليأخذ منه ويمسح رأسه، وإن لم يكن

في لحيته بلل فلينصرف وليعد الوضوء» (٢).

بل هو على المطلوب أدلّ، لأنّه حكم بإعادة الوضوء في صورته جفاف اللحية، مع أنّه لو كان الماء الجديد موجوداً لما كان للحكم بالإعادة وجهٌ .

وقد نوقش في دلالة أنّه يمكن أن يكون الحكم بالإعادة من جهة فوات الموالاه بذلك، لا العدم جواز استعمال الماء الجديد .

لكنّه يرد عليه: بأنّه لو كان ذلك هو الوجه، فلا يكون ذلك منحصرّاً في صورته الجفاف، بل يكون فوات الموالاه مبطلاً حتى مع وجود البلل في اللحية .

اللهم إلا أن يكون ذلك أماره على الجفاف المفوّت للموالاه، فلا يفيدنا حينئذٍ.

منها: ومثله في الدلالة والمناقشه والجواب الخبر الذي رواه الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلّه وضوءك، فإن لم يكن بقي في يدك من نداوه وضوءك شيء، فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك وأشفار عينيّك، وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يبق من بلّه وضوءك شيء أعدت الوضوء» (٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

فإنَّ الحكم بالإعادة عند عدم بقاء البَلَّة مطلقاً، أى سواء كان من جهة فوات الموالاه أو غيره، يدلُّ على المطلوب من كون وجه الحكم بالإعادة هو عدم وجود البَلَّة، فتأمل فيه تظهر لك الحال ، منها: خبر أبي بصير الوارد فى النسيان، حيث حكم الإمام عليه السلام بالمسح من بلل لحيته(١).

فمع استفاضه هذه الأخبار المدالَّة على ذلك، لا يبقى مجالٌ لما ذهب إليه الإسكافى أو غيره من فقهاءنا، لعدم وجود دليل يدلُّ على ذلك، إلا دعوى وجود

إطلاق الآيه، وقد عرفت ظهورها فى خلافه، مع إمكان تقييدها بما قد عرفت من الأخبار ، التى كانت دلالة بعضها عليه مردوده، مثل خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن مسح الرأس ، قلت : أمسح بما على يدي من الندى رأسى ؟ قال : لا ، بل تضع يدك فى الماء ثم تمسح»(٢).

وصحيح معمر بن خلاد قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام : أيجزى أن يمسخ قدميه بفضله رأسه ؟ فقال : برأسه لا . فقلت : أبعاء جديد ؟ فقال : برأسه نعم»(٣).

وخبر جعفر بن عماره بن أبى عماره قال : «سألت جعفر بن محمّد عليهما السلام : أمسح رأسى ببلل يدي ؟ قال : خذ لرأسك ماء جديداً»(٤).

فأمّا الخبر الثانى (وهو صحيح معمر بن خلاد) فلا يفيدنا، لأنه خارج عمّا نحن بصدد ذكره، وهو مسح الرأس، لأنَّ السؤال كان فيه عن مسح القدمين بفضله ما قد مسح الرأس به .

ولكنّه يفيدنا من جهة أنّه قد فرض فيه وجود البله على الرأس، هذا فضلاً عن صحّحه سنده.

فى اعتبار كون مسح الرأس باليد

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٩.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٥.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

وأما الحكم بلزوم استعمال ماء جديد في مسح القدمين، فهو حكم آخر سيأتى الحديث عنه في محلّه بإمكان حملته على التقيه، كما قد يؤيد الحمل على التقيه إشاره الإمام عليه السلام بالرأس في الجواب عنه نفيًا وإثباتًا .

وهذا بخلاف الخبر الأوّل والثالث، حيث يكون موردهما لخصوص الرأس، إلّا أنّ الإشكال في سندهما من جهه ضعفهما وأنهما غير منجبرين بعمل الأصحاب .

بل قد يشتد ضعفه إعراض الأصحاب عنهما حتّى عن مثل ابن الجنيد، إذ الأوّل منهما قد نهى عن المسح بالندى مع عدم وجود قائل به، وابن الجنيد ذهب

إلى القول بالجواز لا الحرمة، كما أنّ الثاني منهما أيضاً قد أهمله الأصحاب من جهه الأمر بالأخذ من الماء الجديد، الظاهر في الوجوب، فلم يلتزم به أحد.

فلا بدّ إمّا من طرحهما، أو حملهما على التقيه، والثاني أولى، كما لا يخفى .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المستفاد من مضامين الأخبار الكثيره، لزوم كون الماسح هو اليد، هذا فضلاً عن الظهور العرفي المستفاد من قوله تعالى: «وَأَمْسِيْ حُوا بُرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، لاسيّما مع تصديرها بقوله: «فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» فإنّه يفهم كون المسح باليد، هذا فضلاً عن أنّ إطلاق لفظ المسح يبادر إلى الذهن كونه واقعاً باليد، كما لو قيل: امسح رأس اليتيم، فإنّ المتبادر منه هو كون المسح باليد .

ثمّ إنّ الأخبار المستفيضه تدلّ على ذلك: منها: خبر زراره بقوله: «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببّله يساره وبقيته ببّله يمناه»^(١)

ومنها: خبر بكر بن أعين في قوله: «ثمّ مسح بفضله يديه رأسه ورجليه»^(٢) .

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

ومنها: خبر عمر بن أذينة: «ثم امسح رأسك بفضل ما بقى فى يدك من الماء» (١).

ومنها: خبر زراره وبكير: «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعبين بفضل كفيه» (٢). وغير ذلك من الأخبار الواردة الدالّة على الحكم المذكور.

ثم إنّه هل يجب كون المسح باليد اليمنى أم أنّه يستحب ؟

المشهور ذهبوا إلى استحباب ذلك ، بل نقل فى «الحدائق» الإجماع على الاستحباب.

ولكن المحكى عن ظاهر الإسكافى، وعن بعض متأخري المتأخرين، بل فى «العروه» قال : الأحوط أن يكون باليمنى، ووافقهم أصحاب التعاليق .

والذى يدلّ عليه صحيحه زراره (٣) التى مرّت الإشارة إليها، فهى تدلّ على المطلوب من جهتين: أحدهما: قوله : «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببله يساره وبقية ببله يمناه»، حيث أنّ ظهور لفظ (البقيه) لا- يبعد أن يكون بلحاظ كون مسح القدمين بعد الرأس بالنسبة إلى الرجل اليمنى .

فى اعتبار كون مسح الرأس بمادون الزند

وثانيهما : قوله: «تمسح ببله يميناك ناصيتك»، حيث أنّه يوجب تقييد سائر المطلقات، خصوصاً مع صحه سنده ، فالأحوط الذى لا يترك هو وجوب المسح باليد اليمنى، كما عليه أكثر المتأخرين، ومن هنا فإنّه يصعب إثبات إعراض الأصحاب.

ثمّ بعد الفراغ عن إثبات وجوب كون المسح باليد اليمنى، نقول: لا إشكال فى كون المسح لا بدّ أن يكون بما دون الزند من اليد، لأنّه المتعارف فى الأذهان، لكن البحث فى أنّ الوجوب منحصرٌ فى كونه بالكفّ، أو يجوز بالأصابع، أو يجوز وقوعه بأحدهما تخييراً، ولكن الأولى أن يكون بالأصابع وذلك بحسب فهم العرف.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

وجوه: هذا الأخير هو الأقوى ، والوجه في ذلك دلالة الأخبار على جواز أحدهما، جمعاً بين أخبار الأصابع بقوله عليه السلام في خبر حمّاد: «يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه» (١).

وخبر حسين بن عبدالله بقوله: «عن الرجل يمسح رأسه من خلفه وعليه عمامه باصبعه أجزيه ذلك؟ قال: نعم» (٢).

وخبر آخر للحسين بن عبدالله في حديث: «ليدخل اصبعه» (٣).

وخبر زراره في حديث: «أن تمسح مقدمه قدر ثلاث أصابع» (٤).

وخبر معمر بن عمر في حديث: «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث

أصابع وكذلك الرجل» (٥).

كما وردت أخبار تفيد كفايه المسح بالكفّ: منها: خبر بكير وزراره في حديث: «ثم مسح رأسه وقدميه إلى الكعنين بفضل كفيه» (٦).

منها: حديث آخر لبكير وزراره بقوله: «ثم مسح رأسه وقدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماءً جديداً» (٧) الحديث .

فإن مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار، هو ما ذكرنا من أولويه استعمال الأصابع وذلك لكثرة الأخبار المشتمله، ومساعدته ظهور العرفى لذلك .

ثم إنه هل يجب أن يكون المسح بباطن الكفّ والأصابع أم يجوز بها وبظاهرها ؟

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ١٣.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٥.
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ١١.
- ٧- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

الأقوى هو الأوّل، لأنّه المتبادر عند العرف من لفظ (المسح)، حيث إنّهُ ينصرف لدى الإطلاق إلى ما هو المعمول والمتعارف، فيعدّ ظهوراً عرفياً وقد ثبت في الأصول حجّيته.

في اعتبار كون مسح الرأس بباطن الكفّ والأصابع

وما قاله الشيخ الأنصارى قدس سره ، بأنّ التبادر في مثل ذلك، كان لوجود الغلبة خارجاً، فلا يوجب رفع اليد عن المطلقات . نعم ، لو أوجب الشكّ فيه فلا بدّ من الاحتياط الجارى في مثل الصلاة .

فغير سديد عندنا، لأنّه فرق بين ما لو كان الانصراف من جهه غلبه الوجود وقتله، وبين ما يكون من جهه الظهور العرفى في حاقّ اللفظ، يعنى بأن كان مفهوم اللفظ عند العرف مقيداً بجهه خاصه، بخلاف بعض ألفاظ آخر، كما ترى في مثل مفهوم المسح والغسل، حيث أنّ العرف يفرّق فيهما بين الإطلاق والتقييد بجهه خاصه، فإنّه إذا قيل: امسح رأس اليتيم بيدك، فإنّه بحسب مقتضى مفهوم اللفظ يستفاد كون المسح يجب أن يكون بباطن الكفّ والأصابع لا بظاهرهما، بخلاف

ما لو قيل اغسل رأس اليتيم، فإنّه لا يستفاد منه لزوم الغسل بخصوص اليد، ومن هنا لو صبّ عليه الماء وغسله من دون مباشره اليد لصدق عليه الغسل وكان كافياً، فمثل هذا التفاوت والتبادر يوجب الانصراف للإطلاقات، وعدم كونها حجّه بإطلاقها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ مقايسه الشيخ لتأييد كلامه بين المسح والغسل، ممّا لا يخلو عن مسامحه .

وهكذا أثبت أنّ الدليل على ما ذكرنا من لزوم كون المسح بباطن الكفّ والأصابع، هو نفس إطلاق لفظ المسح ، مضافاً إلى أنّ ظهور الأخبار في نفس لفظ الكفّ والأصابع هو هكذا، لاسيّما في الأوّل منها إذ الكفّ لا يطلق على ظهر اليد، وإن كان شمول إطلاق الأصابع على كلا الطرفين غير خاليه عن القوّه، لولا ظهور كلمه المسح في خلافه، كما عرفت.

فحينئذٍ لو عجز الناس عن استعمال باطن الكفّ والأصابع لمرضٍ ومانعٍ آخر نحوه، فهل يجوز المسح بظاهرهما، أو ينتقل إلى الذراع، أو يسقط المسح في خصوص المتعذر ويأتي بالباقي، أو يسقط الوضوء بالكلّ وينتقل الحكم إلى التيمّم؟

والذى ينصرف إلى الذهن في مثل هذه الأمور، هو الرجوع إلى ميسور الشيء، وميسوره عند العرف يكون هو المسح بالظهر لا الذراع، بعد الاتفاق على عدم سقوط الوضوء بمعذوريه بعض الأجزاء، ولا سقوط أصل مسح الرأس بتعذر المسح بباطن الكفّ.

نعم، قد يظهر عن «الذكري» عدم الالتزام بوجوب الترتيب، وجعل المسح بالظاهر أولى، ثم الذراع.

لكنه خلاف ظاهر فتاوى الفقهاء، وصریح صاحب الجواهر والآملی و«العروه» وأصحاب التعاليق عليها كما لا يخفى .

نعم، لو تعذر المسح بالظاهر أيضاً لمرضٍ ونحوه، فينتقل الحكم إلى الذراع،

لأنه الميسور في ذلك، كما ورد في الخبر بأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور .

مضافاً إلى كونه مورداً لجريان استصحاب وجوب المسح ولو بالذراع، والإجماع على عدم سقوط الوضوء بالتعذر، كما هو واضح .

مسح الرأس / في اعتبار جفاف الممسوح

ثمّ إنّه هل يعتبر كون الرطوبة والنداوه حال المسح بحيث يوجب تأثر الممسوح وبالله، أم يكفي وجود نداوه الوضوء أو قطرات منها تقطر من الماسح على الممسوح ثمّ يمرر يده عليها أم لا؟

الظاهر المستفاد من الأخبار هو الأول، لأنه كان قد ورد فيها قوله: «فامسح بيدك ونداوه يدك من الوضوء رأسك» فهذا القول صريح في لزوم وجود النداوه بحيث يتأثر الممسوح بها، وهكذا يتمّ الحكم بعد مراجعته لسان الأدلّة وفتاوى الأصحاب، ويفيدان عدم كفايه وجود النداوه من الوضوء ولو بالتقطير .

كما أنّ الظاهر من الأخبار، لزوم كون تأثير الممسوح بنداوه الوضوء في

الماسح، لأنه قد ورد في قوله: «بفضل ما بقى في يدك من النداهه»، حيث يكون ظاهراً في وجود الرطوبة فيها، وإلا لو لم يكن كذلك لما يصدق كون المسح حصل وتمّ بنداوه الوضوء، وهو واضح لمن تأمل .

ثم إنّه هل يجب أن يكون الممسوح جافاً بحيث يتأثر بنداوه الوضوء، أم لا؟

ذهب إلى الثانى العلامة فى «المختلف» ونقل ذلك عن والده، ووافقه فيه صاحب الجواهر والشيخ الأنصارى والآملى، وصاحب «العروه» وكثير من أصحاب التعاليق _ وإن كان فى «العروه» بأنه يكفى أن يكون الممسوح متأثراً بالنداهه ولعلّ هذا الكلام كان أوسع من تعبير العلامة ومن تبعه ولذا استشكل عليه الحكيم قدس سره _ .

والقول الثالث هو التفصيل: فذهب بعض إلى التفصيل بين ما لو كانت الرطوبة للماسح غالبه على الرطوبة فى الممسوح، فيجوز وإلا فلا، خلافاً للمحقق فى «المعتبر» وابن إدريس فى «السرائر» حيث جوّزا ذلك، ولو كان مع الرطوبة،

بحيث لو كان الشخص قد توسط الماء وأراد أن يتطهر ويتوضأ، فإنه يصح ويجوز له أن يغسل وجهه ويديه، ثم يخرج ويمسح رجله برغم وجود الرطوبة عليها .

والقول الرابع هو لابن الجنيد: وهو أنه يجوز مسح الرجل حال كون القدم فى الماء فيمسحه دون أن يخرج من الماء.

وهذا أردأ الوجوه، لعلّه أفتى بذلك بحسب مبناه من جواز المسح بالماء الجديد .

مع ذلك قد عرفت خلافه من ظاهر كلامه، فلا يعبأ بهذا القول .

أمّا القول الأوّل فإنه قد استدللّ عليه بأنه لا بدّ أن يكون المسح بالنداهه خالصاً من دون أن يختلط مع ماء الخارج، فلا إشكال فى أنّ المسح كذلك يوجب عدم صدق الخلوص فى نداوه الوضوء ؛ إلا أن يكون على نحو يكون مستهلكاً فيه، بحيث لا يصدق فيه كون رطوبه الممسوح داخلاً فيه .

فمجرد صدق كون المسح بالنداهه، غير كافٍ، لما قد عرفت من نهى بعض

الأخبار عن الماء الجديد، ولا فرق في ذلك بين أن يجعل الرجل الماء الخارجى على يده أو يدخل يده فى الماء، كما لا يخفى .
 كما لا يكفى فى ذلك صدق كونه مسحاً بالنداوه، كما قاله البعض، حتى يقال إنه صادق حتى مع وجود رطوبه الممسوح، لما
 قد عرفت من اعتبار الخلوص فى النداوه، مضافاً إلى المسح به ، ومما ذكرنا ظهر فساد وجه قول المفصّلين، لأنهم إن قصدوا
 بالتفصيل أنّ الرطوبه فى الماسح تكون غالبه على الرطوبه فى الممسوح بحيث توجب استهلاك رطوبه الممسوح عرفاً، فهو
 قريب من القول الأول ، وإن قصدوا بأزيد من ذلك، فهو ممنوع، لأنه لا يساعد مع عدم الاختلاط المستفاد من الأخبار، كما قد
 عرفت .

مسح الرأس / فيما لو توضع على نحو الارتماس

كما ظهر فساد ما قيل فى وجه الجواز مع الاختلاط، بأنه يصدق المسح فيشملة الإطلاقات، ولأنه لم يصدق عرفاً أنه استأنف ماءً
 جديداً، على أنه لو كان ممنوعاً لكان ينبغي المنع من الوضوء فى موضع لا ينفك من الرطوبه والعرق
 كالحمام ونحوه .

ووجه الفساد هو ما قد عرفت، بأن صدق المسح بالنداوه غير كافٍ، لأن الأخبار قد منعت عن إدخال الماء الجديد من ذلك
 يفهم المنع عن مثل العرق فى الحمام، والمسألة واضحة.

مع أنه لو شك كان مقتضى الاحتياط واستصحاب بقاء الحدث، هو عدم حصول الطهاره، كما لا يخفى .

نعم ، يكفى التنشيف ولا يجب التجفيف، يعنى يكفى أخذ الرطوبه والماء أو النداوه المتبقيه، وأن فى الجملة يكون الموضع فيه
 نداوه بحسب ذاته، لكنّه يستهلك فى رطوبه الوضوء، وهو كاف فى الصحه ، والله العالم .

ثم إنه لو توضع على نحو الارتماس بأن أدخل يده فى الماء، فحينئذ هل يجب أن تكون النداوه بما يبقى فى اليد حال إخراج اليد
 من الماء، أم يصح ولو كان

ولو جف ما فى يديه، أخذ من لحيته وأشفار عينيه(١).

بالإدخال أو المكث فيه ؟ فيه وجهان ؛

ذهب صاحب الجواهر وجماعه كبيره من الفقهاء إلى الأول، خلافاً للآخرين بكون الارتماس يعدّ غسلاً واحداً فيجوز المسح به مطلقاً.

ولكن الإنصاف أنّ هذه المسألة تعدّ من متفرّعات مسأله أخرى، وهى أنّه لو كانت التيه فى الارتماس دخيلاً فى تجزئه غسله دخولاً- وخروجاً ومكثاً _ كما هو كذلك _ فلا- إشكال فى أنّ الحقّ يكون مع صاحب الجواهر، وإن لم نقل بذلك وعدّ المجموع واحداً بالنسبه، فلازمه جوازه، لكن الأول كان أوفق بالاحتياط فهو أولى .

والظاهر أنّ استمرار إمرار اليد على محلّ الغسل، حتّى وإن كان للاستظهار بكون المسح بما فى اليد من الغسل الواجب أو المستحبّ، كان جائزاً ومطلوباً، ما لم يصل إلى حدّ بحيث يعدّ بحسب العرف خارجاً عن حال الوضوء، فيصير الماء حينئذٍ خارجياً ويضرب بوضوءه.

(١) فى هذه المسأله عدّه فروع :

الفرع الأول : هل يجب أن يكون المسح بخصوص بلّه الكفّ مع الإمكان، فلا-يجوز أخذ الماء من سائر الأعضاء مع الاختيار، حتّى عن اللحية والأشفار أم يجوز لكون الملاك هو كون المسح بنداوه الوضوء، فلا فرق فيه بين اليد وسائر الأعضاء؟

فالمسأله خلافية، ذهب الأكثر من المتقدّمين، بل المتأخّرين والمعاصرين إلى الأول، خلافاً للآخرين كصاحب الموجز وشرحه و«الألفية» و«المسالك» و«الروض» و«المدارك» و«المقاصد العلية» والشيخ الأعظم _ ، وإن أشكل عليه

بعده _ والمحقّق الخميني .

مسح الرأس / فيما لو جف ما فى يديه

والأقوى عندنا هو الأوّل، لصراحه بعض الأخبار فى وجوب الترتيب، وكونها مقيداً للإطلاقات الموجوده فى أخبار أُخرى، وكون القيد وارداً مورد الغالب، وإن كان صحيحاً فى الجملة، إلاّ أنّه لا يوجب الانصراف الذى يضرّ بحكم وجوب الترتيب، مع أنّ ذلك يعدّ جارياً فى الإطلاقات، إذ بحسب النوع كان المسح بالنداوه فى الموضوع فيما إذا كانت النداهه قليله لا مطلقاً حتّى مع بقاء نداوه اليد الذاتيه، فلذلك كان القول بوجوب الترتيب من هذه الجهه أولى، فحيثُ لا بأس بأن نستعرض الأخبار الوارده فى المقام.

أمّا المطلقات فهى عدّه أخبار، منها: خبر مالك بن أعين فى حديث: «من نسى مسح رأسه ثمّ ذكر أنّه لم يمسح، فإن كان فى لحيته بللٌ فليأخذ منه ويمسح به» (١).

فإنّ فى تجويز الأخذ من اللحيه من غير تقييد بجفاف اليد، دال على الجواز، ولو مع بقاء الرطوبه فى اليد .

منها: خبر الصدوق رحمه الله قال: «قال الصادق عليه السلام إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجليك من بلّ ووضوءك، فإن لم يكن بقى فى يدك من نداوه وضوءك شىء فخذ ما بقى منه فى لحيتك، وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك وأشفار عينيّك، وامسح به رأسك ورجليك، وإن لم يكن من بلّ ووضوءك شىء أعدت الوضوء» .

منها: خبر زراره مثله فى الجملة (٢) .

منها: خبر محمّد بن الفضل فى مكاتبه أبى إسحاق لعلّى بن يقطين فى حديث: «وامسح بمقدّم رأسك وظاهر قدميك من فضل نداوه وضوءك فقد زال ما كنّا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

نخاف منه عليك، والسلام»(١).

منها: خبر الحلبي: «ويكفيك من مسح رأسك أن تأخذ من لحيتك بللها»(٢).

وأما الأخبار المقتيدة فهي عدّه روايات: منها: ما ورد في ذيل خبر الصدوق كما عرفت بتفصيله .

منها: خبر زراره في حديث: «ومسح مقدم رأسه وظهر قدميه ببله يساره وبقيه بله يمناه، إلى أن قال: وتمسح ببله يمناك ناصيتك»(٣).

منها: خبر خلف بن حماد عمّن أخبره عن الصادق عليه السلام: «قال: قلت له: الرجل ينسى مسح رأسه وهو في الصلاة؟ قال: إن كان في لحيته بلل فليمسح به .

قلت: فإن لم يكن له لحيه؟ قال: يمسح من حاجبيه أو أشفار عينيه»(٤).

بناءً على أن يكون تجويز أخذ الماء عن اللحية وغيرها بعد التعذر عن بله الكف، فلازمه عدم الجواز مع الإمكان .

منها: خبر آخر لزراره: «وتمسح ببله يمناك ناصيتك وما بقي من بله يمناك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى»(٥).

منها: حديث المعراج: «ثم امسح رأسك بما بقي في يدك من الماء ورجليك إلى الكعبين»(٦).

وقد عرفت أنّ مقتضى القاعده هو تقييد المطلقات بالمقتيدات، واحتمال أن يكون التقييد بلحاظ إفهام كون المسح بالنداوه لا بالماء الخارج .

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

مدفوع، بإمكان أن يقال بالإطلاق من حيث اليد أيضاً، كما ورد في بعض أخبار آخر، مع أنه قد صرح في بعض الأخبار بكون الماء منه ولم يكن من الماء

الجديد، كما أنّ إطلاق أخذ النداهة من اللحية عند النسيان كان بلحاظ أنّ المتعارف في الرجوع إلى غيره لأخذ الماء كان مع جفاف اليد، وإلا لا داعي له من ذلك.

نعم، مع الجفاف بنفسه لا مع الاختيار يجوز الرجوع إلى غير اليد، خلافاً للمحقق الثاني في «جامع المقاصد» من تجويز الرجوع إلى غير اليد حتى مع الاختيار، فيردّه انصراف إطلاق الأخبار إلى صورة العذر لا إلى غيره، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: لو جفت اليد فهل يجوز الرجوع إلى اللحية مطلقاً، أي حتى لو كانت النداهة في مسترسل اللحية الخارج عن حدّ الوضوء، أم لا يجوز إلا بما في الحدّ؟

قد يقال بالإطلاق لصدق كونه نداوة الوضوء، وتمسكاً بظواهر الأخبار، لكنّه مشكل، لأنّه لا بدّ أن يكون مأخوذاً ممّا هو باق في المحدود، وإلا كان يصدق على الماء الذي يجتمع في المحلّ أنّه نداوة الوضوء.

وتوهم أنّه لو كان ذلك لازماً كان عليهم البيان.

مسح الرأس / فيما لو لم يبق نداوة

مدفوع بأنّ الإطلاقات محمولة على ما هو المتعارف المعهود بين الناس من اللحية غير المسترسل، فما يكون نادراً لا يجب التنبيه إليه، مضافاً إلى أنّه موافق للاحتياط الموجود في باب الطهارة مع الشكّ، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: هل يجب مراعاة الترتيب فيما إذا جفّ وذلك بأن يرجع إلى اللحية أولاً، ثمّ إلى الحاجب، ثمّ إلى أشفار عينيه، أم يجوز الرجوع إلى النداهة من محالّ الوضوء مطلقاً، غايه الأمر إرجاعه إلى هذه المواضع، لكونها مظانّ بقاء الماء فيها؟

الظاهر المستفاد من الأخبار، خصوصاً من خبري الصدوق وحمّاد، هو لزوم رعايه الترتيب، إلاّ أنّه حيث لم يفترق به أحد من الأصحاب كما في «الجواهر»، بل قد ادّعى الإجماع على عدم وجوبه، فلذلك يحمل على الأفضلية والاستحباب،

فإن لم يبق نداوه استأنف (١).

كما هو كذلك في «العروه»، فلو كانت النداهه موجوده في غير هذه المواضع فإنه يجوز أخذها.

(١) ولا يذهب عليك أن جفاف باطن اليد إن كان بمقتضى طبيعه الحاله السائده من هبوب الرياح أو الحراره أو طبيعه جسم المتوضى بحيث حدث الجفاف، فإنه يجب الاستئناف وذلك من جهه فقدان الموالاه.

وأما إن لم يكن ذلك لكثرة حراره الهواء أو البدن أو غير ذلك، فحينئذ يدور الأمر بين وجوه أربعة: من سقوط أصل الوضوء، والرجوع إلى التيمم كما عليه الخوئي، بل عن صاحب «حاشيه التحرير» نسبته إلى «التحرير»، أو سقوط المسح من أصله، والاكتفاء بال غسل فقط، أو يقال بالمسح بماء جديد، كما عليه جماعه كبيره من الفقهاء كالعلامة والشهيد وصاحب المدارك، والسيد في «العروه» وكثير من محشّى «العروه»، والآملى والسيد الاصفهاني، أو يقال بالمسح باليد اليابسه فقط، كما احتمله صاحب الجواهر والكلبايگاني والعلامة في «التحرير» والاصفهاني.

وأما وجه سقوط أصل الوضوء والرجوع إلى التيمم، هو عدم إمكان تحصيل الوضوء التام، فيرجع إليه، لكنّه مخدوش قطعاً، لأنّ الرجوع إليه إنّما يكون فيما إذا تعدّر الوضوء ولو بناقصه بما لا يخرج عن صدقه عرفاً بتعدّر بعض أجزائه، فمع إمكان ذلك لا يجوز الرجوع إلى التيمم، وهو واضح البطلان، واحتمال عدم جريان قاعده الميسور في الشرائط _ كما قاله بعض _ ضعيف، إذ العرف يرى جريانها فيها، كما في مثل القيام الذي هو شرط للقراءه في الصلاه، فلو عجز عن ذلك سقط عن شرطيه القيام لتلك القاعده.

كما أنّ وجه سقوط أصل المسح، من جهه تعدّر قيده، وهو كونه بالبلل، ممّا لم

يعهد من أحد من الفقهاء، ولعله أيضاً من جهة جريان تلك القاعدة بالنسبة إلى خصوص المسح أيضاً.

فبقى هنا احتمالان: المسح بماء جديد أو باليد اليابسه، فقد استدلل على القول الأول منهما بالأدلة الأربعة وبدلاله القاعدة، بكون ذلك هو ميسوره، لأن الواجب الأولى هو المسح ببّله الوضوء، فبتعدّر قيد وضوئه يحفظ أصل المسح بالبله، ولو كان بماء جديد، وأما كون المسح بلا رطوبه مقصوداً .

مدفوع بأن التقابل بين المسح والغسل يفيد لزوم وجود البلل، فلا محيص إلا بالأخذ من ماء جديد .

والثاني: كثره الأشخاص ذوات العذر ممن قطعت أيديهم وأرجلهم فإن دليل التتبع شاهد على أنهم عند العجز عن بعض أجزاء الوضوء يكتفون بالمقدور منه.

والثالث: دلالة خبر عبد الأعلى وفيه: «عشرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

حيث يدل على عدم سقوط الوضوء بذلك، والرجوع إلى التيمم، بل يجب استعمال ماء جديد في المسح.

والرابع: استصحاب بقاء وجوب الوضوء، بناءً على جريانه في الناقص بعد تعدّر التام، كما لا يخفى .

ولكن الإنصاف أن بعض هذه الوجوه _ كالأستصحاب، وخبر عبد الأعلى، والوجه الثاني لا يثبت لزوم أن يكون المسح بالماء الجديد، فبقى قاعده الميسور مع ما ذكر في وجهه، وهو ليس في القوه بما يجزم الفقيه بجواز القول بوجوب

المسح بالبلل الخارجى، مع كون المسح باليد اليابسه أيضاً ميسوراً لذلك، فالأحوط هو الجمع بينهما، وأحسن منه هو الجمع بين الثلاثه بضم التيمم، كما لا يخفى .

والأفضل مسح الرأس مقبلاً، ويكره مدبراً على الأشبه (١).

(١) قد وقع الخلاف بين الأعلام في حكم النكس في مسح الرأس، بأن يمسح صعوداً خلاف ما هو المتعارف، فقد ذهب إلى الجواز المصنّف و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«المحقق» و«التحرير» و«الإرشاد» و«القواعد» و«الألفية» و«جامع المقاصد» و«الروضه» وغيرها، بل عن المتأخرين كالعروه وأكثر محشّيها، إلاّ الشاهرودى، خلافاً للآخرين، من المتقدمين والمتأخرين، كما عن الصدوق والمرتضى والشيخين، وصريح «الوسيله» و«الدروس» والشيخ الأعظم والآملى وصاحب الجواهر، وإن قال والأقوى هو الأول.

في حكم النكس في مسح الرأس

ولا يخفى عليك أنّ مقتضى ظاهر حال المسح بحسب المتعارف، هو المسح هبوطاً، وعليه يحمل الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة، بل لا- خلاف في رجحانه، فيحمل عليه فعل المعصوم في الأخبار الواردة في بيان كفيته وضوءات رسول الله صلى الله عليه وآله، خصوصاً مع ظهور بعضها في الاستمرار، والمؤيد بعدم كونه بصورة النكس، الذي يعدّ مرجوحاً فلا- يفعله عليه السلام دائماً قطعاً، لاسيما مع ملاحظه خبر الصدوق، قال: «وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرّه مرّه، فقال هذا وضوء ولا يقبل الله الصلاه إلاّ به» (١).

فيتعيّن المسح هبوطاً، هذا فضلاً عن أنّ المتعارف عند العامّه هو النكس، فيكون الرشد في خلافهم، فتكون النتيجة تقدّم القول الثاني.

فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه ما يدلّ على جواز النكس، وملاحظه مقدار دلالتّه، فعمده ما تمسّكوا به ويستحقّ أن نظرحه ونبحث عنه هو صحيح حمّاد بن عثمان

عن الصادق عليه السلام ، قال : « لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومُدبراً» (١).

حيث يدلّ بإطلاقه على جواز المسح للرأس والرجل مقبلاً ومُدبراً ، هذا فضلاً عن قيام الإجماع المركّب، لأنّه قد اتّفق الكلّ على جواز ذلك في الرجلين، فمن أجاز فيهما أجاز في الرأس أيضاً، لعدم التفصيل بينهما في ذلك ، مضافاً إلى أنّه لو كان ذلك واجباً كان عليهم البيان في أخبار الوضوء، لاسيّما وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، كما تّبّهوا عليه في غَسَل الوجه بلزوم الابتداء من الأعلى ، مضافاً إلى عدم التنبية على ذلك في خبر على بن يقطين (٢) برغم أنّ الإمام عليه السلام كان في مقام بيان ما هو الواجب في الكتاب والسنة .

هذا، ولكن الإنصاف عدم تمامية هذه الوجوه، لإثبات الجواز بالنكس .

فأمّا الجواب عن خبر حماد فهو أنّ الشيخ قدس سره بنفسه قد نقله بهذا السند مع اتحاد الراوى والمروى عنه: «عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومُدبراً» (٣) .

فاحتمال كونهما روايتين في غاية البعد، فيحتمل أن يكون التصحيف من النساخ.

مع أنّ مقتضى الشكّ في الوحده والتعدّد هو الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو كونه في القدمين كذلك، لعدم القطع بالجواز في صورته النكس ، خصوصاً يؤيّد ذلك معتبره يونس قال : «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم، ويقول: الأمر في مسح الرجلين موسّع، من شاء مسح مقبلاً- ومن شاء مسح مدبراً، فإنّه من الأمر الموسّع إن شاء الله» (٤) .

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

فإنّ تصريح الإمام بالتوسعه في مسح الرجلين، ليس إلا من جهه تقابله مع مسح الرأس، وأن لا يقع المكلف في كلفه وتعب من ذلك، وإن كان تقييده بأصل

المسح يمكن أن يكون في قبال الغسل، إلا أنه لا يدفع لغويه قيد الرجل بالخصوص، لو لم يكن فيه خصوصيه، كما لا يخفى لمن تأمل ذلك.

وأما الجواب عن الإجماع المركّب، فهو وجود القول بالتفصيل على عدم جواز النكس في مسح الرأس، وجوازه في القدمين وهو القول المنقول عن الشيخ في «التهذيب»، وظاهر «النهايه» ونقله «كشف اللثام» عن بعض، فمع وجود هذا الاختلاف، فكيف يمكن دعوى قيام الإجماع المركّب .

وأما الجواب عن عدم التنبيه فلما قد عرفت بأن مقتضى الحكم الأولى بحسب المتعارف المنصرف إليه الإطلاق، وعليه عمل الإمام، هو المسح هبوطاً، فلا حاجه للتنبيه على عدم جواز نكسه.

هذا فضلاً عن التنبيه عليه في خبر يونس، كما مرّت الإشارة إليه.

مضافاً إلى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد استظهر ذلك بنكته لطيفه، وهو أنّ لفظتي الإقبال والإدبار تلاحظان بالنظر إلى نفس الإنسان وبدنه، وهو يناسب مع الرجل حيث يكون المسح من أعلى القدم إلى الكعب مقبلاً إلى نفسه وعكسه مدبراً، بخلاف الرأس حيث يكون الأنسب هو الهبوط والصعود لا الإقبال والإدبار .

لكنّه مندفع بإمكان أن يكون استعمال لفظه الإقبال والإدبار في الرأس بملاحظه وجه الإنسان فإن أقبل أقبل إلى الوجه وإن نكس أدبر عنه.

وكيف كان فإنّ مقتضى الشغل اليقيني هو تحصيل البراءه اليقينيّه، مع وجود الشهره المتحقّقه هنا كما لا يخفى ، فالأقوى عدم الجواز في الرأس .

وأما كون الإقبال أفضل كما في المتن، فله وجه وجيه، لأنّه إما أن يكون واجباً كما اخترناه، أو يكون راجحاً في الندب أيضاً ، وأما كراهه الإدبار، فهو غير تامّ على ما اخترناه وهو واضح، وعلى القول الآخر تكون الكراهه صحيحه، لو قلنا

ولو غَسَلَ موضع المسح لم يجز (١).

بأنَّ كلَّ شىء يكون فعله مستحباً فتركه مكروهاً، لكنَّه ليس كذلك، إلاَّ أن يراد من الكراهه قلَّه الثواب لا وجود مفسده غير ملزمه، وهذا وجه لغير القائلين بعدم الجواز، فتأمل .

مسح الرأس / لو غسل موضع المسح

(١) لا إشكال ولا خلاف عند الخاصه بأنَّ الغسل لا يُجزى عن المسح، خلافاً للعامة حيث يذهبون إلى اعتبار الغسل دون المسح.

إنَّما الكلام فى أنَّ الغسل والمسح قد يجتمعان فى موضع واحد، فهل يوجب الإشكال أم لا، أم أنَّه لا يمكن الاجتماع أصلاً لتباينهما مصداقاً، مثلاً قد يقال إنَّهما متغايران ومتباينان مفهوماً ومصداقاً، كما عليه بعض كصاحب الجواهر، حيث قال: «قلت: لا ينبغى الإشكال فى تباين حقيقه الغسل والمسح، وأنَّهما لا يجتمعان فى فرد واحد أبداً، كما هو ظاهر الكتاب والسنة والاجماع والعرف واللغه» .

خلافاً لآخرين مثل الشيخ الأعظم والآملى _ كما هو الحق _ حيث ذهبوا إلى تباينهما مفهوماً لا مصداقاً، فيكون فى المصداق هو العموم والخصوص من وجه، لأنَّ مفهوم الغسل عباره عن جريان الماء على المغسول من جزء إلى جزء آخر، سواء كان بمعونه اليد أو بغيرها، أو بنفس الماء.

وأما مفهوم المسح فهو عباره عن جرَّ الشىء على الشىء على مماسته له، سواء كان الجرَّ بواسطة ماء أو دهن أو لم يكن شيئاً مثل مسح رأس اليتيم باليد .

فحينئذٍ قد يكون المصداق مصداقاً للغسل دون المسح، كما لو جرى وسال الماء على اليد مثلاً بهطول المطر عليه أو فتح الانبوب حيث أنَّه يعدَّ غسلًا لا مسحاً.

وقد يصدق المسح من دون غسل كما فى مسح رأس اليتيم للاسترحام، من دون أن يكون مع يده شيئاً، وقد يجتمعان معاً، كما لو مسح رأسه مع ماء كثير،

فينتقل الماء من جزء إلى جزء آخر، فهذا غسل ومسح .

ومن ذلك يظهر بطلان القول بتباينهما مفهوماً، مع اجتماعهما مصداقاً، كما حُكي ذلك عن الشيخ والسيد، أو أنّ النسبه بينهما هو العموم والخصوص من وجه مطلقاً في المفهوم والمصداق، كما حُكي عن شارح «الدروس» ونسبه في «الحدائق» إلى جماعه، وصرّح به محكي «الذكرى».

وإن أرادوا الصدق والنسبه المذكوره في المصداق فقط لا المفهوم، كانت دعواهم مقبوله .

فإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لو حصل تقارن في العمل بين المسح والغسل ، فحينئذ يتصوّر المسأله من حيث الصحّه والبطلان على وجوه متعدده :

الأوّل : أن يقصد بذلك وقوع المسح دون الغسل، فالأقوى فيه هو الصحّه، لأنّه امثل بإتيان ما تعلّق به الأمر، فيدلّ على أنّ التشبيه دخيله في ذلك. ويدلّ عليه صحيح زراره ، قال : «قال لي : لو أنّك توضّأت فجعلت مسح الرجلين غسلاً، ثمّ أضمرت أنّ ذلك من المفروض، لم يكن ذلك بوضوء. ثمّ قال : «ابدأ بالمسح على الرجلين، فإن بدا لك غسل فغسلته، فامسح بعده ليكون آخر ذلك المفروض»(١) .

حيث أنّه يدلّ على عدم الإضرار لو لم ينو من الغسل الواقع ما هو مفروضه ، مضافاً إلى إطلاقات الكتاب والسنة، من صدق المسح وكفايته ولو اقترن معه الغسل، بل السيره المستمرّه من المؤمنين على عدم تقليل ماء اليد حين المسح وعدم الإقلال منه بالنشف ونظائره، خصوصاً مع ملاحظه وجود الأمر بالإسباغ في الوضوء، المستلزم عادة تكثير رطوبه اليد الموجب لصدق الغسل مع المسح، وهو واضح لا خفاء فيه .

الثاني : أن يقصد وقوع الغسل دون المسح، فلا إشكال في بطلانه، لمنطوق

ويجوز المسح على الشعر المختص بالمقدم، وعلى البشرة (١).

صحيح زراره ، وخبر محمد بن مروان قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : إنه يأتي على الرجل ستون وسبعون سنة ما قبل الله منه صلاه ! قلت : كيف ذاك ؟ قال : لأنه يغسل موضع المسح من دون وجود مسح معه، أو كان معه مسح، إلا أنه قصد وقوع الغسل دون المسح» (١).

كما يجرى هذين الاحتمالين في عبارته الماتن أيضاً، كما لا يخفى .

الثالث : أن لا ينوى شيئاً منهما بخصوصه ، بل يقصد امتثال ما هو المأمور به الواقعي، فأتى بداعيه، فالأقوى فيه الصحه أيضاً، لصدق الامتثال في مثله وعدم إضرار انضمام الغسل معه ،

في مسح الشعر المختص بمقدم الرأس

اللهم إلا أن يأتي به على وجه التقييد بالغسل، يعني إن لم يكن معه هذا الغسل لما كان قد أتى به، فلا يبعد القول بالطلان إن عدّ هذا تشريعاً محرماً ، فوقعه في عبارته موجب لطلانها.

وكيف كان فإن التيه مؤثره في الحكم بالصحه والطلان، ومجرد التقارن من دون تيه أو من دون تيه الخلاف، لا يكون مضرراً أصلاً .

(١) أما جواز المسح على الشعر المقدم في الرأس، بل وهكذا على بشرته، مما تدلّ عليه إطلاقات الكتاب والسنة والإجماع بكلا قسميه ، بل في «الجواهر»: لعله كان من حدّ ضروره الدّين، فتدلّ عليه الأخبار الواقعة في الباب ٢٤ من أبواب الوضوء، من الأمر بالمسح بالأصابع، بل كلّ ما يدلّ على مسح مقدم الرأس والناصيه، مثل: خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ، قال : «مسح

ولو جمع عليه شعراً من غيره، ومسح عليه لم يجز، وكذلك لو مسح على العمامه أو غيرها ممّا يستر موضع المسح (١).

الرأس على مقدمه» (١)، وخبر آخر منه مثله (٢)، وخبر حماد بن عيسى في حديث، قال: «يرفع العمامه بقدر ما يدخل اصبعه، فيمسح على مقدم رأسه» (٣).

وغير ذلك من الأخبار مثل خبر زراره (٤)، فهذا الحكم ممّا لا خلاف فيه، لأنّه يصدق عرفاً في المسح على شعر المقدم أنّه مسح لنفس الرأس .

فلا بدّ حينئذٍ لما يستفاد منه لزوم المسح على البشره من تأويل أو غيره، وهو كما في مرفوعه محمّد بن يحيى عن الصادق عليه السلام: «في الذي يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدو له في الوضوء؟ قال: لا يجوز حتّى يصيب بشره رأسه بالماء» (٥).

وهو مضافاً إلى ضعف سنده وعدم عامل به من حيث وجوب المسح للبشره فقط، أنّه يمكن أن يكون فيما لا يقدر المسح على الشعر لوقوع الحنّاء فيه، وهو حاجبٌ، فإن قدر من المسح على نفس البشره دون الحنّاء فيجب، فالمسأله واضحه بحمد الله .

مسح الرأس / في المسح على ما يستر موضع المسح

(١) لا يخفى عليك أنّ جمع الشعر في المقدم يتصوّر على وجوه: لأنّه تارة: يكون الشعر من غير ناحيه مقدم رأسه، وقد جمع فيه، فلا إشكال في أنّ المسح عليه لا يكون مسحاً على مقدم الرأس، ولا على الناصيه، فيكون باطلاً .

وأخرى: أن يكون الشعر من فوق الناصيه متدلّياً عليها، منتهياً بانتهاها، أو كان

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

زائداً عنها ، فالظاهر عدم كفايه مسحه عمّا هو الواجب، لأنّه أيضاً خارج عن المحدود ووقع فيه .

وثالثه : أن يكون منبت الشعر هو المقدم، إلاّ أنّه قد خرج إلى مؤخر الرأس ، فهو تارةً: يمسح رأس الشعر الذي كان في المؤخر، فلا يكفي قطعاً، لأنّه ليس مسحاً بالمقدم ولا بالناصيه ، وأخرى: يمسح آخر الشعر، فإن كان ذلك مسحاً للبشره، فلا إشكال في كفايته ، وأمّا لو لم يكن كذلك، فمسح الشعر الذي كان كذلك، فهل يعدّ عرفاً مسحاً بالمقدم أو لا لأنّ امتداده كان خارجاً عن المحدود، فلا يصدق أنّه مسح شعر مقدم رأسه، فيه وجهان، فالأقوى هو عدم الكفايه وعلى أقلّ التقادير يجب الاحتياط .

رابعه: كما يقع الإشكال فيما لو كان الشعر مجتمعاً في مقدم رأسه، مع كون منبته هو المقدم، إلاّ أنّه لو امتدّ لكان يخرج عن حدود المقدم.

فقد أشكل عليه بعض وذهبوا إلى أنّ الأحوط عدم الاكتفاء .

والحاصل: والذي يسهّل الخطب، هو صدق عنوان المسح على المقدم، وهو أمر عرفي، فكلّ ما يصدق عليه ذلك يجوز، وإلاّ فلا .

وأما حكم عدم جواز المسح على العمامه أو غيرها من الحواجب، فلاّ أنّ الدليل على عدم الجواز هو عدم شمول إطلاقات الكتاب والسنة لمثل ذلك المسح، كما أنّ الإجماع بكلا قسميه قائم على عدم الكفايه، مع دلاله صراحه بعض الأخبار على عدم الكفايه، هو مثل خبر محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «أنّه سئل عن المسح على الخفين وعلى العمامه؟ فقال: لا تمسح عليهما»(١).

وخبر علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: «قال: سألته عن المرأه هل يصلح لها أن تمسح على الخمار؟ قال: لا يصلح حتّى تمسح على رأسها»(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٥ .

حيث أنه نهى عن المسح على الحاجب، والمراد من عدم الصلاحيه هو عدم الكفايه ظاهراً لا الكراهه .

مضافاً إلى إمكان الاستفاده لذلك من مرفوعه محمّد بن يحيى بقوله : «لا يجوز حتّى يصيب بشره رأسه بالماء»^(١).

فهذه جملة أخبار دالّة على عدم الجواز .

فيبقى هنا ما يستفاد منه الجواز، وهو مثل خبر حسن بن علي الوشاء قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أيجزيه أن يمسخ علي طلاء الداء ؟ فقال : نعم يجزيه أن يمسخ عليه»^(٢) .

وخبر عمر بن يزيد قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدأ في الوضوء؟ قال : يمسخ فوق الحنّاء»^(٣) .

وخبر محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام : «في الرجل يحلق رأسه، ثم يطلّيه بالحنّاء، ثم يتوضّأ للصلاه؟ فقال : لا بأس بأن يمسخ رأسه والحنّاء عليه»^(٤) .

فالجواب عنها: مضافاً إلى كونها مخالفاً للإجماع والأدلة السابقة، يمكن أن يحمل على المسح في أثر الحنّاء والدواء من اللون الموجود في الشعر، أو أن يكون المراد من فوق الحنّاء أي كون الشعر فوق الحنّاء من شعر الرأس المتدلّي على الحنّاء وهو بعيد جداً .

مع إمكان الحمل على التقيه، لكونه مطابقاً لفتوى العامّة من تجويز المسح على الحاجب ، فالحكم واضح لا كلام فيه .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

الفرض الخامس: مسح الرجلين

إشاره

ويجب مسح القدمين من رؤوس الأصابع إلى الكعبين، وهما قبتا القدمين (١).

(١) لا يخفى أنّ في هذه المسأله اختلاف عند الفقهاء وعلماء الإسلام، والأقوال فيها أربعة :

الأقوال في مسح الرجلين

القول الأول : بوجوب المسح في الرجلين فقط، وهو عليه الشيعة الإماميه بالاتفاق من دون مشاهده خلاف، بل وعن بعض العامه مثل أنس بن مالك وعكرمه والشعبي وأبي الغاليه، بل واعتراف فخر الدين الرازي بظهور الآيه على وجوب خصوص المسح، بل وتأسف ابن عباس عن إنكار بعض العامه ذلك، بقوله في حديث أنّه قال: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ الْمَسْحَ، وَيَأْبَى النَّاسُ إِلَّا الْغَسْلَ» (١).

القول الثاني : هو مذهب أئمّه أهل السنّه، وهو وجوب الغسل فقط، كما عليه العمل في الخارج في زماننا هذا .

القول الثالث : التخيير بينهما، كما نقل عن أبي الحسن البصري، وابن جرير الطبري، وأبي علي الجبائي .

القول الرابع: بوجوب الجمع بينهما معاً، كما عن داود والناصر الزائدي .

وأما وجه قول الأخير، فلعلّه من جهه الحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان بهما معاً، لوقوع التردد بين الفقهاء من كون قوله تعالى: «وَأَرْجُلِكُمْ» معطوفه على قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا» أو «وَأَمْسَحُوا»، فيستلزم الاحتياط الجمع بينهما.

ولكنه من أردأ الأقوال، لأنّ العقلاء تابعون للظهورات العرفيه وهي حجّه، فيعتمد عليها، وهي تفيد أحد الأمرين فيتبع، ولذلك قال صاحب الجواهر بأنّ هذا القول قد استقرّ الإجماع على خلافه .

ومن هنا يظهر فساد القول الثالث وهو التخيير، فلا نطيل البحث حوله.

يبقى هنا قولان آخران، من وجوب خصوص الغسل أو المسح فقط. فنقول: إنّ المتعين هو الثانى ، والدليل عليه _ مضافاً إلى قيام الإجماع عند الإماميه محصلاً ومنقولاً، بل هو من ضروريات مذهبهم _ الأخبار المتواتره، بل فى الانتصار أنّها أكثر من عدد الرمل والحصى ، بل واحتجاج ابن عباس على ذلك كما رواه المتقى الهنذى فى «كنز العمال»^(١) بقوله : «افترض الله غسليتين ومسحتين، ألا ترى أنّه ذكر التيمم فجعل مكان الغسليتين مسحتين، وترك المسحتين، وكان يقول: الوضوء غسلتان ومسحتان، ولمّا بلغه أنّ الربيع بنت معوذ بن عفراء الأنصاريه تزعم أنّ النبىّ صلى الله عليه وآله توضأ عندها فغسل رجليه، أتاها يسألها عن ذلك، وحين حدّثه به، قال: _ وهو غير مصدق بل منكرأ _: إنّ الناس أبوا إلاّ الغسل، ولا أجد فى كتاب الله إلاّ المسح» .

بل وخبر أمير المؤمنين بنقل العامه عنه قال : «ما نزل القرآن إلاّ بالمسح»^(٢) .

وظهور آيه الوضوء بقوله تعالى : «وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، سواء كانت القراءه بجزّ (أرجلكم) كما عن ابن كثير وأبى عمرو وحمزه وعاصم على نقل أبى بكير، بل قيل إنّها مجمّع عليها وأنّها القراءه المنزله .

أو قراءه نصبها، كما هو المنقول عن نافع وابن عامر والكسائى وعاصم، على روايه حفص ، فأما على القراءه الأولى كان وجه الخبر هو عطفه على لفظ

١- «الروائع الفقهيّه»: ٢ / ١٣٠ نقلاً عن كنز العمال: ١٠٣ / ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الوضوء، الحديث ٨ .

الرؤوس، فيكون مجروراً كالمعطوف عليه، وكان ذلك أفصح وبالقواعد أوفق ،

وأما على الثانيه، فيكون وجه النصب هو كونه معطوفاً على محل (رؤوسكم)، حيث كان منصوباً بالمفعوليه لإمسحوا.

ولكن الأولى أولى بملاحظه القواعد النحويه، لأن العطف على الظاهر يعدّ أولى من العطف على المحلّ .

وأما كون وجه الجرّ للمجاوره بالمجرور وهو كلمه (رؤوسكم) نظير قولهم : هذا جُحر ضبّ خرب ، حيث أنّ كلمه (خرب) برغم كونه مرفوعاً بالخبريه للجُحر، أو نعتاً له قد صارت مجروره للمجاوره مع النصب، وكون وجه النصب هو عطفه على اليدين، الذى كان منصوباً بالمفعوليه لـ (اغسلوا) فينتج فى كلا الوجهين كون ذلك معطوفاً على الأيدي، فيجب الغسل فى الأرجل أيضاً كالوجه واليد .

مسح الرجلين / آيه: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ)

فمخدوش أولاً: - بأنه خلاف الفصاحه ، بل خلاف القواعد النحويه والأدب العربى، حيث أنه مع إمكان العطف على الأقرب لا يجوز العطف على غيره الأبعد، إلا فى الضروره الشعريه، وهو غير موجود هنا، ولذلك اشتهر قولهم: الأقربُ يمنع الأبعد .

وثانياً : أنّ الجرّ للمجاوره يعدّ معدوداً فى اللحن، كما اعترف وصرّح بذلك الفخر الرازى فى تفسيره ذيل الآيه، فراجعه(١).

مع أنه يصار إليه فيما كان مأموناً عن الالتباس، كما فى المثال، لا فى مثل الآيه، حيث يوجب اللبس من حيث المعنى، من جهه كونه عطفاً على (الرؤوس) المشابه له فى المجروريه، فيوجب المسح، أو كونه عطفاً على (اليدين) الموجب كونه واجب الغسل، ففى مثل ذلك لا يجرى .

فضلاً عن أنّ الجرّ بالمجاوره يتمّ فيما إذا لم يكن حرف العطف موجوداً كما فى المثال، دونما إذا كان موجوداً كما فى المقام، وهو واضح عندنا بحمد الله، وعلى

الخصم إقامه البرهان على مدّعه، وأتى له بإثبات ذلك، فماذا بعد الحقّ إلا الضلال.

مضافاً إلى ما رواه العياشى فى تفسيره كما صرّح بذلك العلّامه النورى أنّه روى عن غالب بن الهذيل، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّوجلّ: «وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ» على الخفض هى أم على الرفع؟

فقال: بل هى على الخفض» (١)، قلت: كذا فى النسخ، والصواب أم على النصب كما فى «التهديب» عنه. نعم قرأ الحسن بالرفع، فالمسأله واضحه بحمد الله، إذ من الواضح حينئذٍ كون العطف على الرؤوس يعدّ عطفاً على الظاهر، وهو الأقرب، بخلاف روايه النصب، حيث يمكن أن يقال بأنّ العطف على ظاهر الأيدي أولى من العطف على المحلّ فى الرؤوس، فيعارض هذه الأولويه مع أولويه الأقربيه، ثمّ إنّ الظاهر، بل عليه الفتوى والإجماع — كما عن «كشف اللثام» وبعض آخرين — هو وجوب المسح لظاهر القدمين لا باطنهما، ولا المركّب منهما، والذى يدلّ عليه مضافاً على قيام الإجماع — نقلاً بل وتحصيلاً لعدم مشاهدته الخلاف عن أحد — هو الظهور الأولى الناشئ عن ارتكاز العرف فى فهم قوله تعالى: «وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، فإنّه وإن كان احتمال كون المقصود هو بيان المحاذاه إلى ذلك ممكناً، فيشمل كلا الطرفين من الباطن والظاهر، كما ادّعاه الأملى قدس سره، وأقام عليه شاهداً واستشهد له بحديث منقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «لولا أنّى رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسخ ظاهر قدميه لظننت أنّ باطنهما أولى بالمسح من ظاهرهما» (٢).

مسح الرجلين / مسح ظاهر القدمين

بأنّ الآيه لو كانت ظاهره فى خصوص الظاهر لما يبقى لكلامه حينئذٍ وجهٌ.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ أصل الاحتمال وإن كان بنفسه موجوداً، إلا أنّ

١- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٣، ح ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٩.

كلامه عليه السلام هذا لا ينافي ظهور الآيه، لما قلناه من إمكان أن يكون مقصود الإمام هو الاستحسان عند الإنسان، كأن الظن يسوقه إلى كون الباطن أولى من الظاهر،

خصوصاً مع ملاحظه أنه عليه السلام ذكر خصوص الباطن لا كليهما، مع أنه لو كان الأمر كما قلتم كان ينبغي أن يذكرهما معاً .

وكيف كان ظهور الآيه كما فى «الجواهر» وغيره وسواء دلت على المسح بالظاهر، كما هو كذلك بالنسبه إلى الموضوعات البيانيه أم لا، فإننا نمتلك أخبار خاصه تدلّ بالصرّاحه أو الظهور على المطلوب وهو وجوب المسح لا الغسل وهى: منها: صحيح زراره فى حديث عن أبى جعفر عليه السلام: «وتمسح ببله يمينك ناصيتك، وما بقى من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى»(١).

منها: خبر أمير المؤمنين الذى قد مرّ ذكره آنفاً من رؤيته ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله .

إذا عرفت ذلك من الأدله الدالّه عليه، فإن قام دليل على خلاف ذلك فإنه يجب طرحه أو تأويله بضرب من التأويل أو حمله على التقيه، مثل خبر مرفوعه أبى بصير عن الصادق عليه السلام: «فى مسح اليدين ومسح الرأس؟ فقال: مسح الرأس واحده من مقدم الرأس ومؤخره ومسح القدمين ظاهرهما وباطنهما»(٢).

وخبر سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا توضأت فامسح قدميك ظاهرهما وباطنهما، ثم قال: هكذا، فوضع يده على الكعب وضرب الأخرى على باطن قدميه، ثم مسحهما (مسحها) إلى الأصابع»(٣).

وحملهما الشيخ الطوسى على التقيه كما يشهد لذلك اشتمال الحديث الأوّل

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

على مسح مؤخر الرأس الذى يوافق مذهب العامه، هذا فضلاً عن كون السند فيهما ضعيفاً بالرفع أو عدم توثيق بعض الرواه فيهما ، مضافاً إلى أنه لو سلمنا عدم ضعف سندهما ودلالتهما وجهتهما، ولكن بإعراض الأصحاب عنهما يستقطن عن الحجية، كما لا يخفى .

ثم يأتي الكلام فى المقدار الذى يجب المسح عليه فى ظاهر القدمين من حيث المساحة طولاً وعرضاً : فأما الطول: فقد ادعى بأن الواجب منه هو الاستيعاب، بوقوع المسح من رؤوس الأصابع إلى الكعبين وأن هذا حكم إجماعى، بل لا خلاف فيه، وإن نسب التردد والميل إلى الخلاف إلى «المعتبر» و«التذكرة» والمحقق الأردبيلي قدس سره ، كما فى «الجواهر» ، ولكن الإنصاف عدم صحه هذه النسبه، لإمكان توجيه كلامهم فى المخالفه فى الاستيعاب للعرض لا الطول .

وكيف كان، فلا بد من أن نلاحظ الأدله فيها، وما يمكن أن يدعى معارضتها معها .

فنقول: قد ادعى أولاً ظهور الآيه فى ذلك، من جهه ذكر غايه ما يجب أن تصل اليد إليه الماسحه وهو الكعبان، مع عنوان الرجل.

مسح الرجلين / مقدار ما يجب من المسح

واحتمال أن يكون المقصود بيان المقدار الذى يمكن أن يمسح عليه الماسح بيده ، لا ما هو الممسوح بالفعل .

فإنه أولاً: ولو سلمنا ذلك، لكن لا يفيد لأن ظهورها فى الاستيعاب من جهه الطول محفوظ لمكان لفظ (إلى) الظاهر فى وجوب وقوع المسح عليه، نظير ما هو كذلك فى طرف الغسل، فى قوله : «إلى المرفق» ، لاسيما مع ملاحظه بعض الأخبار وكلمات الأصحاب، من ذكر حرف الجرّ للابتداء والانتهاه، بقولهم : من أطراف الأصابع إلى الكعبين.

وثانياً : أن أخبار الوضوءات البياتيه ظاهره فى الاستيعاب من التعبير الوارد فيها بأنه صلى الله عليه وآله مسح قدميه إلى الكعبين، حيث يدلّ بظهوره الأوّلى على وجوب الاستيعاب .

وثالثاً : دلالة أخبار خاصه على ذلك، وهو كما يدلّ عليه خبر يونس، قال :

«أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم، ويقول: الأمر في مسح الرجلين موسّع إن شاء الله» (١).

فإنّ الحكم بجواز النكس في المسح أمر موكول إلى محلّه، لكن هذا الخبر يفيد في المقام أنّ المسح يجب أن يكون بالاستيعاب طولاً، وهو واضح.

وكذلك يدلّ عليه خبر عبد الأعلّى مولى آل سام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ، قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»، امسح عليه» (٢).

فإنّ المسح لو لم يكن واجباً على نحو الاستيعاب طولاً، لما كان للسؤال وجهاً، لإمكان المسح بما بعد المراره إلى الكعبين. واحتمال أن يكون وجه السؤال من جهة عدم إمكان الاستيعاب العرضي لا الطولي.

مدفوع أوّلاً: بأنّ القائل بوجود الاستيعاب العرضي في نهاية الشدوذ، مع أنّ القائلين لا يقولون إلّا بمقدار الكفّ، والحال أنّ عرض القدم يعدّ أزيد منه.

وثانياً: لا- يساعد مع ظهور الحديث، لأنّ ظاهر قوله: «فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي» هو وحده الظفر والاصبع، لا كون مجموع أظفار الأصابع مقطوعه، فعلى هذا يمكن أخذ مقدار الكفّ من غير ذلك الاصبع، فيحصل الاستيعاب العرضي، فلم يكن بحاجة إلى التمسك بآيه نفى الحرج، فليس ذلك إلّا من جهة وجوب الاستيعاب الطولي.

وخبر صحيح أبي نصر البزنطي عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «قال: سألته عن

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٩، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفه على الأصابع فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت : جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال بإصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال : لا إلا بكفّه (بكفّه) كلّها» (١).

فإنّ دلالة على الاستيعاب الطولى بعمل الإمام عليه السلام واضحه ، غايه الأمر يمكن أن يكون ذلك مشتملاً على أفضل الأفراد المركّب من الواجب والاستحباب ، هذا، لكنّه مخالف لما هو المسؤول عنه فى الخبر، لأنّ الظاهر كون السؤال عمّا هو الواجب من المسح لا الأعمّ، فدلالته لما نحن فيه تكون قويّه جدّاً .

فبقى هنا أخبار قد توهم دلالته على عدم وجوب الاستيعاب، كما ادعى ذلك، مثل ما رواه محمد بن يعقوب بإسناده عن جعفر بن سليمان عمّه ، قال : «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام ، قلت : جعلت فداك يكون خفّ الرجل مخرقاً فيدخل يده فيمسح ظهر قدميه أيجزبه ذلك ؟ قال : نعم» (٢).

وخبر زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى حديثٍ : «ثمّ مسح على رأسه وعلى نعليه ولم يدخل يده تحت الشراك» (٣).

ومثله خبر الأخوين فى حديثٍ عن أبى جعفر عليه السلام : «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك» (٤) ، الحديث .

وحديث الصدوق قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : مسح أمير المؤمنين على النعلين ولم يستبطن الشراكين» (٥) .

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

وخبر الصدوق الوارد في لزوم الأخذ من نداوه الوضوء للمسح، ولو من اللحية وأشفار العينين ومن الحاجبين، حيث قد تمسح بك الشيخ الأنصاري قدس سره به على عدم وجوب الاستيعاب، وهو كما في خبر الصدوق قال: «قال الصادق عليه السلام: إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجلك من بله وضوئك، فإن لم يكن بقي في يدك من نداوه وضوئك شيء، فخذ ما بقي منه في لحيتك وامسح به رأسك ورجلك، وإن لم يكن لك لحيه فخذ من حاجبيك وأشفار

عينيك وامسح به رأسك ورجلك، وإن لم يبق من بله وضوئك شيء أعدت الوضوء» (١).

وجه الاستدلال بهذا الخبر: بأن نداوه الوضوء في اللحية والحاجب قليل، لا يناسب إلا مقدار مسمى المسح لا بنحو الاستيعاب، كما أن ظاهر خبر عدم الاستيطان، هو عدم وجوب مسح جميع ظهر القدمين، وإن كان اللازم هو الاستيطان، وهكذا في الخف المخروقه فيدخل يده ويمسح بها رجله من دون أن يحصل الاستيعاب.

ولكن الإنصاف عدم تمامية شيء منها للمعارضه، لأن خبر عدم الاستيطان غايته كفايه المسح على النعلين، وهذا لا ينافي وجوب الاستيعاب طولاً بدلاً عن نفس ظهر القدم، كما هو كذلك في المبدل.

مضافاً إلى إمكان أن عقد الشراك تكون واقعه في مركز قبه الكعبين، وهي آخر المسح، فلا يجب ذلك، كما لا ينافي مع ما ذكرنا من خبر الخف المخروقه أيضاً لإمكان أن يكون الاستيعاب فيه واجباً، ولو مع الحاجب وهو الخف.

كما أن خبر البله أيضاً غير ناظر إلى عدم كفايه النداهه لذلك، بل المفهوم منه هو وجوب المسح بالبله، مثل ما يمسح بماء أصل الوضوء الموجود في اليد والاستيعاب، فحينئذ لو لم يكن ذلك البلل كافياً للاستيعاب فإنه حينئذ يدخل

تحت فرض العجز المذكور في آخر فقره الحديث حيث حكم بلزوم إعادته الوضوء حينئذٍ.

فالإلصاف أنّ مسأله وجوب الاستيعاب في الطول واضحه، وعليه الفتوى .

وأما الكلام في وجوب الاستيعاب في المسح عَرَضاً: فقد وقع الخلاف فيه بين الفقهاء، والأقوال الموجوده خمسه وهى :

القول الأول: قول بوجوب المسح بالكفّ، وهو الذى ذهب إليه الصدوق ومال

إليه المحقّق الأردبيلي، وعن «المفاتيح»: أنه لولا الإجماع لجزمنا به، وجعله أحوط ، وعن «الكفايه»: الأولى أن يمسح بتمام كفّه، بل في «المدارك» أنه أحوط، بل عن السيّد الاصفهاني أنه الأحوط من أحوطيه ثلاث أصابع .

والذى يمكن أن يستدلّ عليه صحيح البنزطى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على الأصابع هكذا، فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم. فقلت : جعلت فداك لو أنّ رجلاً قال باصبعين من أصابعه هكذا؟ فقال: لا إلّا بكفّه كلّها» (١).

فإنّ القول بكون هذا الخبر صريح في لزوم الكشف، وأنّه ينفي أقلّ من ذلك _ كما ادّعاه صاحب المدارك _ كان متّجهاً، ولكن التعجّب عن المحقّق البهبهاني في محلّه، لأنّه مضافاً إلى اشتماله على فعل الإمام بعد سؤال السائل، فإنّ الإمام عليه السلام أخبره بنفى الأقلّ من الكفّ، ويأتى الاحتمال في قوله: «ولو أنّ رجلاً قال باصبعين» بكونه ثلاثه أو أربعة ، أمّا أن يكون مراده المسح باصبعين فقط، فإنّه يدفعه جوابه بقوله: «لا إلّا بكفّه» فيفيد أنّ المراد هو اصبع اليد.

وكذلك احتمال أن يكون بمقدار الاصبعين لليد، فإنّه يدفعه جوابه حيث لم يقل بمقدار الكفّ.

وكذلك احتمال أن يكون المراد هو الاصبعين ماسحاً، فقد يكون المقصود أن يمسح بواسطته مقدار الكف، أو كان المراد السؤال عن المسح بنفس الاصبعين، وهو الأقوى، ولذلك يمكن أن نذهب إلى صحّته كلام «المفاتيح» من أنه لولا الإجماع القوي في قبالتنا، لكان القول بوجوبه قوياً جداً.

ومنها: خبر عبد الأعلى (١) حيث حكم بالمسح على المراره وأشار عليه السلام بإمكان التمسك بآيه نفى الحرج للمسح عليه.

وجه الاستدلال: بأنه إنما يكون المسح بالجميع عرضاً واجباً حيث حكم بما عرفت، وإلا- لأمكن الحكم بالمسح على بقيه الأصابع، فلا سبيل إلا أن نقول: إنه حين العلاج والتضميد يكون قد غطت المراره جميع الأصابع، وإن كان المجروح واحداً منها، كما هو المستفاد من ظاهر قوله الظفر والأصبع، فلازم ذلك هو الوجوب ويتم الاستدلال بآيه نفى الحرج في الواجب، وهي تفيد أنه متى عجز الرجل عن المسح على البشره عليه المسح على الجيره.

والإنصاف أن دلالة هذا الخبر أيضاً على وجوب الاستيعاب العرضي لا يخلو عن وجه، لأنه من الواضح أن المحتملات الجارية على ذلك أربعة:

الأول: القول بأن الاستيعاب لا يكون بكلا قسميه.

لكنه لا- يتناسب مع ظهور الخبر، لأنه كان في مورد الوجوب وما يليق بالسؤال الوجوب لا المستحب، مع أنه لو كان مندوباً كان الأولى أن يجاب عنه بأنه مندوبٌ ليس بواجب، لا الحكم بالمسح وترغيبه بأن مثل ذلك يُعرف من كتاب الله .

الثاني: بأن الواجب هو الاستيعاب الطولي دون العرضي كما عليه الأكثر، فهو أيضاً مخدوش، بأنه لو كان الأمر كذلك، لأمكن تحصيله بالمسح بواسطه اصبع آخر غير الذي وقع عليه المراره ، واحتمال أن تكون جميع الأصابع مجروحه لا

يساعد مع ظهور قوله: الأصبع والظفر.

واحتمال أن يكون المجروح واحداً ولكن قد غطت المراره جميع الأصابع.

فهو أيضاً لا يناسب مع ظهور لفظ المراره، الظاهره فى صغرها بحيث لا يمكن أن تغطى جميع الأصابع، فإن المراره عادةً صغيره ولا تستوعب جميع الأصابع. هذا فضلاً عن ملاحظه متن الحديث، بقوله: «فجعلت على اصبعى مراره» كالصريح فى كونه لأصبع واحد فكيف يمكن حمله على الأصابع، فهذا الاحتمال أيضاً غير مقبول .

الثالث: القول بوجود الاستيعاب العرضى غير الطولى.

فهذا أيضاً قد عرفت مخالفته للإجماع، ودلاله غير واحد من الأخبار على وجوب الطولى أيضاً .

الرابع: ويدل عليه خبر عبد الأعلى خاصه وأن الإمام عليه السلام قد تمسك فيه بآيه نفى الحرج ، فاحتمال الشيخ الأنصارى قدس سره ومن تبعه على كونه فى مورد المستحب، بناءً على جريان آيه نفى الحرج فيه، لا يكون فى محلّه هاهنا، ولو سلّمناه ذلك فى موردّه، والبحث موكول إلى ما يناسبه.

أمّا استبعاد جهل مثل البنظى وعبد الأعلى عن وجوب مسح الرجل ، فإنّه غير وارد، مع ملاحظه أنّه ليس كلّ ما يسئل كان للجهل بحكمه، بل لعلّه للإطمئنان أو لإفهام الغير ونحو ذلك .

ومنها: ظهور عدّه أخبار دالّه على وجوب مسح ظاهر القدمين، الدالّه بظهورها البدوى على جميع ظاهر القدم لا المسمّى وأزيد منه، ومن هذه الأخبار الروايات الوارده والمسمّاه بـ_الوضوءات البيانیه وأمثال ذلك، فقوّه هذا القول واضحه، ولا يمكن رفع اليد عنها، ومن هنا يجب الفحص عمّا يمكن أن يعارضها من الأخبار والآيه والإجماع.

القول الثانى: هو وجوب المسح بثلاث أصابع، فى «الجواهر»: لم أعر على

من أفتى بظاهره . نعم حكاه العلامة في «التذكرة» عن بعض ، نعم عن بعض المتأخرين كالمحقق الشاهرودى بل السيد الاصفهاني الحكم بأنه أحوط ، وكيف كان، فإنه لا مستند له إلا خبر معمر بن عمر عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «يجزى من المسح على الرأس موضع ثلاث أصابع وكذلك الرجل (الرجلين)»^(١).

وفيه: مضافاً إلى ما عرفت من عدم وجود قائل به بين أصحابنا فإنّ راويه هو معمر بن عمرو لم يوثقه أحد، وإن كان الخبر قد عمل به الأصحاب في مسح

الرأس، حيث قد أفتى الفقهاء بكفايه مسح ثلاث أصابع فلو سلّمناه فيه، ولكن لا نسلم في مثل مسح الرجلين الذي قد ورد فيه أخبار صحاح على خلافه، بحيث لولا هذه الأخبار لعملنا به أيضاً .

القول الثالث: وهو الذي ذهب إليه صاحب «إشارة السبق» للحلبى و«الغنية» من وجوب المسح بالاصبعين .

القول الرابع: هو المسح بإصبع واحد، وهو الذي ذهب إليه «المقنعه» والراوندى، وظاهر «النهاية».

ولم يعرف ما يدلّ عليهما، لاسيما الأوّل منهما، إلا صدق المسمّى بهما، ومن هنا فإنّ الثانى أقوى، مع أنّ المسمّى يتحقّق بأقلّ من ذلك، إلا أن يكون المقصود من ذكر الاصبع هو أنّ المسمّى بحسب النوع يتحقّق بإصبع واحد، فيرجع هذا القول إلى آخر الأقوال.

القول الخامس: وهو كفايه المسمّى، فلا بدّ من ذكر إقامه الدليل عليه .

فيستدلّ له بإطلاق الآيه، بناءً على عطف (أرجلكم) على (رؤوسكم)، بإتيان الباء عليه، فكما تفيد التبويض في الرأس في مقدّمه، هكذا في الرجل يفيد التبويض في ظهر القدم، غاية الأمر أنّه لولا قيام الإجماع على لزوم الاستيعاب

الطولى، لكان التبعض فيه جارياً أيضاً، فبعد خروجه يبقى صوره الاستيعاب فى العرض باقياً على إطلاقه فلازمه كفايه المسمى فيه .

ومما استدلل به خبر الأخوين الذى كان سنده صحيحاً فقد روى زراره وبكر ابنى أعين، عن أبى جعفر عليه السلام : «أنه قال فى المسح: تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك، وإذا مسحت بشىء من رأسك، أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع فقد أجزأك» (١).

تقريب الاستدلال به للتبعض فى العرض هو أن يقال: بأن الأمر بمسح شىء من القدمين لا يخلو: إما أن يراد التبعض فى الطول والعرض كليهما، أو فى الطول فقط، أو فى العرض فقط، وإما جريان التبعض فى الطول فقط، فإنه مخالف للإجماع والأدلة السابقة، مضافاً إلى ما يأتى من البيان الذى يفهم منه القطع بوجوب المسح بالاستيعاب طولاً .

ومما ذكرنا يظهر حال التبعض فى كليهما، ومع بطلان الاحتمالين تبقى صورته الأخيره وهى التبعض فى العرض فقط، وهو المطلوب.

ولكن الإنصاف أن يقال: إن حمل الحديث على التبعض فى العرض منوط بإثبات أحد من الأمرين: إما بجعل الباء فى كلمه (بشىء) زائده، مع كون قوله: «ما بين كعبيك إلى أطراف أصابعك» بدلاً عن قوله (قدميك)، حتى يصير المعنى: إذا مسحت بشىء ما بين الأصابع والكعبين، فيدل على لزوم الاستيعاب فى الطول لدلاله لفظ الانتهاء إلى نهايته، وكفايه المسمى فى العرض لظهور (بشىء من القدم) فيه، أو كون الباء للإصاق، سواء كان الموصول وهو كلمه (ما) بدلاً عن الشىء الذى كان مدخولاً للباء أو بدلاً عن القدمين، فيصير المعنى: إذا مسحت ملصقاً ككفك بقدميك أو بشىء من قدميك، فيدل على البعض فى الطول والعرض،

فيخرج الطول بالأدلة السابقة فيبقى العرض بحاله .

وأما بناءً على احتمال آخر، وهو أن تكون الباء زائده وكلمه (ما) مع أو بدلاً عن شيء من القدمين، حتى يكون المبدل في حكم الساقط، فيجعل قوله: «ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع» قائمه مقام شيء، فيصير المعنى حينئذٍ: إذا مسحت ما بين الحدين، فلازمه حفظ الاستيعاب في الطول والعرض، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، كما لا يخفى .

ومما استدلل به أيضاً صحيح زراره، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني

من أين علمت وقلت أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك، فقال: يا زراره... إلى أن قال؛ ثم فصل بين الكلام، فقال: «وَأَمْسِ حُوا بَرُّءُ وَسِكْمٌ» فعرفنا حين قال برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء، ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه، فقال: «وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ»، فعرفنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما» (١) الحديث .

تقريب الاستدلال: أنه صريح في كون مسح الرجلين ببعضهما لا- بالاستيعاب، فلو خُلّي وطبعه كان اللازم هو القول بالتبعيض طويلاً وعرضاً، وحيث قامت الأدلة على وجوب الاستيعاب طويلاً، فيبقى العرضي فيه موجوداً، وهذا هو المطلوب . ولكن يمكن أن يجاب عنه بإمكان أن يكون التبعض للرجل، بلحاظ الباطن والظاهر من الرجل، فينحصر المسح بالظاهر فقط لا الباطن، فلا ينافي حينئذٍ مع وجوب الاستيعاب عرضاً للظاهر، لأنه لا ظهور فيه يفيد أن التبعض يختص بالظاهر فقط .

ولكن الإنصاف أنه خلاف الظاهر، لأنه إن أريد بأنه يمكن استفادة الاستيعاب العرضي منه، يلزم أن يقال في مسح الرأس أيضاً من وجوب استيعاب مسح مقدم

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ١.

الرأس، لأنه بعض لمجموع الرأس، مع أنه ليس كذلك.

وإن أريد بأنه ساكت من حيث الاستيعاب عرضاً، ومهملاً من تلك الجهة، قلنا: لا إشكال بأن من مسح بعض رجليه ولو بالمسّمى، كان قد عمل بهذا الحديث، لأنه يصدق عليه أنه قد مسح بعض الرجلين، فيؤخذ به، وفي غيره يكون معارضاً بحسب المفهوم، من حيث عدم الوجوب، مع ما يدلّ على وجوب الاستيعاب عرضاً، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ ظهور جملة (إلى أرجلكم) تفيد وتشير بحسب ظهورها البدوي

لظاهر القدم، ويدلّ على كون التبعض للظاهر فقط، حتّى يكون المقصود من قوله: «إلى أرجلكم» بيان المحاذاه، فيشمل الباطن .

فدلاله الحديث على عدم وجوب الاستيعاب بكلا قسميه قوى، خصوصاً مع اشتماله على خصوصيات توجب حصول القطع للفقهاء بتصريحه بكفايه مسح بعض الرجل، حيث قد شرح كلّ من الوجه بغسل كلّ، واليدين إلى المرفقين، ثم ذكر الرأس والرجل متّصلاً لإفهام اشتراكهما في البعضيه، بضميمه ما وقع في صدر الحديث من نسبه الحكم لرسول الله صلى الله عليه وآله، وأنه نزل به الكتاب، فيعدّ هذا الخبر كالصريح في ذلك.

كما أنّ سنده أيضاً في كمال الاعتبار، من جهة نقله من طرق مختلفه، بل قد حكى عن المشايخ الثلاثة بأسانيد معتبره، فلا محيص إلّا- عن القول بوقوع المعارضه بين هذا المضمون وبين ما استفيد من الأخبار السابقه المعتمره، من وجوب الاستيعاب عرضاً وطولاً، فلا بدّ من إعمال قواعد باب التعارض بين الدليلين الحجّتين، فحيث أنّ السند غير قابل للخدشه في كليهما، فيجمع بينهما بالتصرّف في دلالتها من جهة الموضوع والهيئه، وإن كان هذا النحو من الجمع يعدّ خلافاً للظاهر، لكن لا محيص عنه، فيحفظ الاستيعاب في الطول، حيث يكون مطابقاً لمضمون كلا الدليلين، وأمّا في العرض فيتصرّف في الهيئه، ويقال: بأنه

الكعبيين وهما قبتا القدمين (١).

أفضل الأفراد ، وأما الواجب هو إيقاعه بما يصدق عليه البعض، بل قد يؤيد هذا الجمع، الإجماع الذي ادّعاه النراقي في «مستند الشيعة» على عدم وجوب استيعاب العرضى.

مسح الرجلين / فى المراد من الكعبيين

بل قد نستدلّ عليه ونؤيّد به بالأخبار الواردة فى أخذ البّله من الحاجب وأشفار العينين، حيث أنّه تكفى البّله المأخوذه للمسح بالبعض ولو بالمسمّى، بخلاف ما لو ذهبنا إلى اعتبار الاستيعاب بالكفّ .

وهذا الاستدلال وإن كان لا يخلو عن حسن، وقد يفيد فى مقام البحث عن المؤيد، إلّا أنّه قابل للخدشه بما قد عرفت سابقاً من أنّ هذه الأخبار غير ناظره إلى هذا، مع إمكان أن يقال بالرخصه فى حال الاضطرار بكفايه المسمّى مثلاً بواسطة تلك الأخبار، وهو ما لا يوجب جوازه فى حال الاختيار .

وبالجملة، بعدما عرفت من الوجوه المذكوره، تعلم أنّ الحقّ هو أن يقال بكفايه المسح بالبعض، ولو بالمسمّى عرضاً، وإن كان الأحوط _ ولا ينفى تركه _ هو الإتيان بالاستيعاب عرضاً، عملاً بالأخبار الصحيحه، ومن هنا ظهر أنّ كلام صاحب «المدارك» و«الحدائق» و«المفاتيح» فى غايه المتاننه، بأنّه لولا الإجماع لقلنا بوجوب الاستيعاب عرضاً . ونحن نؤيّدهم فى ذلك ونقول: أنّه إضافه على الإجماع فإنّ الخبر الصريح دالّ على عدم لزوم الاستيعاب، والله العالم بحقائق الأمور.

(١) لا- يخفى عليك أنّه قد وقع الخلاف تارة بين العامه والخاصه فى معنى الكعب، فذهب العامه إلى أنّ القبه هى الواقعه فى طرفى الساق فى كلّ قدم من اليمين واليسار، فعلى هذا يحتوى كلّ رجل على كعبين وقبتين، فتكون النتيجة وجود كعاب أربعة فى قدمى كلّ إنسان، وهذا يقتضى أن يشار إليها بصيغه الجمع

لا التثنيه، وبناءً على هذا كان الأولى لله عزّوجلّ _ والعياذ بالله _ أن يقول:

«فامسحوا براءوسكم وأرجلكم إلى الكعب» لا ما قاله تعالى (إلى الكعبين)!!

أمّا الفرقة الناجية المحقّقة الاثنى عشرية، المعروفة بالشيعة، فإنّهم برغم اختلافهم في معنى الكعب لم يقولوا بمقوله العامّة الباطلة والمنافية لقواعد العربية الفصحى التي نزل بها القرآن الكريم. وسبب خلاف الإماميه حول معنى الكعب هو اختلاف مضامين الأخبار الواردة فيه، والأقوال عندهم على ما وصلت بأيدينا ثلاثة وهى:

القول الأوّل: إنّ الكعب هو قبة ظهر القدم، والمشهور شهره عظيمه، بل قد ادّعى عليه الإجماع عن الشيخ فى «التهذيب» و«المبسوط» و«المهذّب»، كما صرّح بذلك المصنّف فى المتن، و«النافع» والشهيد فى «الروضه» و«التنقيح» ناسباً له إلى أصحابنا، والمفيد فى «المقنعه» و«الإشارة» و«المراسم» و«الكافى» و«السرائر» و«الغنيه»، والشيخ فى «الخلاف» و«الجمل» و«العقود»، كما هو المشهور عند المتأخّرين كما فى «العروه»، وإن احتاط كثير من الفقهاء من لزوم المسح إلى المفصل الذى هو قبة ظهر القدم .

القول الثانى: كون المراد من الكعب هو المفصل بين القدم والساق، وهو كما عليه العلّامه فى كتبه المختلفه، والشيخ البهائى والمقدس الأردبيلى .

القول الثالث: المعنى الذى ذهب إليه المحدّث الكاشانى فى كتابه «الوافى» فى تفسير الآيه الشريفه من أنّ المراد من الكعب هو العظم المائل إلى الاستداره الواقع فى ملتقى الساق والقدم نات عن ظهره يدخل نتوّه فى طرف الساق، كالذى فى أرجل البقر والغنم، وربما يلعب به الصبيان، وقد يعبّر عنه بالمفصل لمجاورته له... إلى آخر كلامه . وقد حمل عليه كلام العلّامه أيضاً.

فصارت الأقوال _ مع قول العامّة _ أربعة، فلا بأس حينئذٍ أن نلاحظ مفاد الأخبار حتّى نقيس الأقوال معها ونفرز القول الموافق معها ليفيدنا فى مقام الفتوى.

فقول ومن الله الاستعانه : والذى يظهر من كلام اللغويين فى تفسيره، أنّ

الكعب معناه الذى يرتفع.

فتارةً: يفسّروه بالارتفاع الحاصل على ظهر القدم، كما ترى هذا المعنى فى المصادر التالية: عن «القاموس» بقوله: الكعب الناشز فوق القدم، وابن الأثير فى «النهاية» بقوله: وكلّ شيء ارتفع فهو كعب، فهو ينطبق بما فى قبه القدم.

ومثله الهروى فى «الغريبين»، وقال: ومنه سمّيت الكعبه كعبه، ونقل الشهيد فى «الذكري» عن الفاضل اللغوى عميد الرؤساء أنّه صنّف كتاباً فى الكعب، وأكثر فيه من الشواهد على أنّه الناشز فى ظهر القدم أمام الساق، انتهى.

وأخرى: فسّروه بما يناسب مع مذاهب العامّة، لمساعدته مع معنى أصل الكعب وهو الارتفاع، وهو كما فى «القاموس» من التصريح بذلك أيضاً، بقوله: والناشزان فى جانبهما.

بل يناسب مع مطلق من يفسّره بالارتفاع، كما وقع فى كلام الهروى و«نهاية» ابن الأثير.

ولكن هذا التفسير يخالف ما أطبق عليه أصحابنا.

والأخبار الدالّة على كون المراد من الكعب هو قبه القدم _ كما عليه المشهور _ هو عدّه أخبار: منها: ما رواه الشيخ بإسناد إلى أبى نصر البزنطى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن المسح على القدمين كيف هو؟ فوضع كفّه على الأصابع، فمسحها إلى الكعبين إلى ظاهر القدم»^(١)، الحديث.

إذ الظاهر أنّ قوله: «إلى ظاهر القدم» بيانٌ أو بدلاً من إلى الكعبين.

ومن الواضح أنّ ظهر القدم ارتفاع ظاهرٌ ويمكن مشاهدته، ومن هنا فإنّه لا يمكن تفسير الكعب بما ذهب إليه العلامة رحمه الله من أنّه ما يكون فى المفصل بين

الساق والقدم، لأنّه قد خرج عن حدود ظهر القدم فى الجملة، فظهوره فى كلام المشهور لا يكاد ينكر.

ومنها: ما رواه الشيخ عن ميسره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الوضوء واحد ووصف الكعب في ظهر القدم»^(١).

وقد عرفت بأن الكعب في ظهر القدم، له ظهور في مقاله المشهور، كما لا يخفى.

وهكذا يمكن أن يستدل بأخبار مسح معقد الشراك حيث يفهم من هذه الأخبار أن السيره كانت معقوده في السابق _ كما هو الحال _ من عقد خيط الحذاء على كعب القد أي يكون معقده قبه ظهر القدم، وهو غير بعيد، فيدل عليه عدد من الأخبار: منها: خبر الأخوين عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال في المسح: «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك»^(٢)، الحديث.

منها: ما رواه الصدوق، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: مسح أمير المؤمنين على النعلين ولم يستبطن الشراكين»^(٣).

منها: ما رواه الشيخ عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام: أن علياً... الحديث^(٤)، بمثل سابقه.

بل قد يمكن الاستئناس لذلك من الخبر الذي رواه الشهيد في «الذكري» عن أبو عمرو الزاهد في كتاب «فائت الجمهره» ونقله المحدث النوري، قال: «اختلف الناس في الكعب، فأخبرني أبو نصر عن الأصمعي، قال: هو الناتئ في أسفل الساق عن يمين وشمال.

قال: وأخبرني سلمه، عن الفراء، قال: هو في مشط الرجل، وقال هكذا برجله.

قال أبو العباس فهذا الذي يُسميه الأصمعي، قال: الكعب هو عند العرب

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

المنجّم، قال: وأخبرني سَلَمَةُ عن الفراء، قال: قعد محمّد بن علي بن الحسين عليه السلام في مجلس وقال: هاهنا الكعبان، قال فقالوا: هكذا، فقال: ليس هو هكذا، ولكنّه هكذا، وأشار إلى مشط رجله.

فقالوا له: إنّ الناس يقولون هكذا؟

فقال: لا، هذا قول الخاصه، وذاك قول العامه، فإنّ المراد من لفظ (المشط)، هو العظم الواقع بين الأصابع وقبّه القدم، فيفهم أنّ المشار إليه في كلام الإمام عليه السلام بقوله: هكذا، هو الكعب بمعنى قبّه القدم، لا المفصل بين الساق والقدم، بقريته المشط لأنّ بينه وبين المفصل فصل، بخلاف القبّه الواقعه في القدم، إذ هي متّصله بالمشط». فدعوى الإجمال في هذا الحديث كما عن صاحب «مصباح الفقيه» خالٍ عن الوجه .

وهكذا يمكن الاستدلال لمسلك المشهور بالأخبار الوارده في حدّ السرقة، حيثُ فيها ما يُفهم كون المراد من الكعب هو قبّه القدم، بل هو المفصل أيضاً، إلّا أنّه مفصلٌ بين الأصابع مع القدم، وإن كان ظهور لفظ المفصل بالنسبه إلى المقطع بين الساق والقدم أزيد، لكن بالقريته يفهم ما قلناه، ومن هذه الأخبار: ما رواه الكليني بإسناده عن سماعه بن مهران، قال: «قال: إذا أخذ السارق، قُطعت يده من وسط الكفّ، فإن عاد قطعت رجله من وسط القدم»^(١)، الحديث .

والظاهر من لفظ القدم، هو مجموع ما يقع على الأرض في المشي، فينطبق وسطه مع مقاله المشهور في الكعب .

فعليه يكون هذا هو المراد من الكعب الواقع في حديث الصدوق الذي رواه بسنده عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث السرقة، قال: «وكان إذا قطع

١- وسائل الشيعة: الباب ٤، أبواب حدّ السرقة، الحديث ٣.

اليد قطعها دون المفصل، فإذا قطع الرجل قطعها من الكعب» (١)، الحديث .

فيكون المراد هو قبه القدم، خصوصاً مع مناسبتها مع موضع الأصابع في اليد، فكما لا يقطع من المفصل الواقع بين الكفّ والزند، هكذا في الرجل لا يقطع من المفصل بين الساق والقدم، بل يقطع من المفصل بين الأصابع والقدم، كما يقطع من المفصل بين الأصابع والكفّ في اليد .

وعليه يُحمل لفظ (المفصل) الوارد في خبر معاوية بن عمّار، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: ثم يقطع من السارق أربع أصابع، ويترك الإبهام، وتقطع الرجل من المفصل ويترك العقب يظاً عليه» (٢)، بما قد عرفت من المناسبه ودلاله خبر سماعه .

ومن هنا ظهر المراد من الكعب في خبر محمّد بن عبدالله بن هلال، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث: «قلت له: جعلت فداك وكيف يقوم وقد قطعت رجله؟ فقال: إنّ القطع ليس من حيث رأيت يقطع، إنّما يقطع الرجل من الكعب، ويترك من قدمه ما يقوم عليه ويصلّي ويعبد الله، قلت له: من أين تقطع اليد؟ قال: تقطع الأربع أصابع، ويترك الإبهام يعتمد عليها في الصلاة، ويغسل بها وجهه للصلاه» (٣)، الحديث .

فهو مضافاً إلى اشتماله للمناسبه المذكوره، تكون أدلّ على معنى الكعب خاصّه مع دلاله قوله: «ويترك من قدمه»، إذ من الواضح أنّه لو قطع من المفصل الواقع بين الساق والقدم، لما بقي من القدم شيء .

فهذه جملة أخبار يمكن الاستدلال من مجموعها على أنّ مقاله المشهور أحسن وأولى في ذلك من مقاله غيرهم .

١- وسائل الشيعه: الباب ٤، أبواب حدّ السرقة، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤، أبواب حدّ السرقة، الحديث ٧ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥، أبواب حدّ السرقة، الحديث ٨ .

فلا بأس حينئذٍ بالإشارة إلى ما يتوهم دلالاته على مقاله العلامة ومن تبعه، وملاحظه مقدار مفاد الحكم، فالذى يمكن أن يستدلوا بها هما: منها: خبر

الأخوين على ما نقله الشيخ الطوسى فى «تهذيبه» بسنده عن زراره وبكير ابني أعين: «أنهما سألا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فدعا بطست... إلى قوله : فإذا مسح بشىء من رأسه، أو بشىء من قدميه ما بين الكعبين إلى أطراف الأصابع فقد أجزأه ، قال : فقلنا : أين الكعبان ؟ قال : هاهنا، يعنى المفصل دون عظم الساق»(١).

وجه الاستدلال واضح، حيث أنه قد فسّر متعلق المشار إليه بالمفصل، وهو مجمع بين الساق والقدم، وهو المطلوب .

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ هذه الجملة، أى التفسير إلى آخره، فيها احتمالات ثلاث: إمّا أن تكون مجموعها من كلام الراوى.

أو خصوص التفسير بالمفصل كان له، ما عدا جملة: دون عظم الساق.

أو كانت الجملة بمجموعها من كلام الإمام.

أمّا احتمال الأخير فضعيفٌ، لعدم مناسبه مع كلمه يعنى بحسب النوع، فيدور الأمر بين الاحتمالين الأخيرين ، ومن المعلوم أنّ تفسير الراوى لا حجّه فيه .

تذيّله بذيّلٍ فى خبر «الكافى» الذى يعدّ الكلينى رحمه الله أضيف من الشيخ، وهو هكذا من بعد قوله : دون عظم الساق، قال : فقلنا : هذا ما هو ؟ فقال : هذا من عظم الساق، والكعب أسفل من ذلك، الحديث .

ولعلّ متعلق المشار إليه فى كلمه هذا، هو المفصل بين الساق والقدم، فيصير الكعب الذى أسفل منه مطابقاً لما قاله المشهور ، مع أنّه لولا ذلك لم يكن لقوله: لكون الكعب أسفل معنى، إلّا أن ينطبق الكعب على الذى فسّره بأنّه العلوّ الناشز

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ ، أبواب الوضوء، الحديث ٣، التهذيب: ١ ، الحديث ٣١.

على جانبى الساق، وهو بعيد، فيصير ذلك مبيّناً للخبر المنقول عن الشيخ قدس سره كما لا يخفى ، مضافاً إلى أنّ خبر «الكافى» يُقدّم لدى المعارضه على نقل الشيخ، لو

سَلّمنا عدم حمله على ما ورد فى «الكافى»، لكونه أضبط فى الحديث .

ومنها : خبر ميسر عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «ألا أحكى لكم وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ... إلى أن قال : «ثمّ مسح رأسه وقدميه، ثمّ وضع يده على ظهر القدم، ثمّ قال : هذا هو الكعب، وقال : أوماً بيده إلى أسفل العرقوب، ثمّ قال : إنّ هذا هو الظنوب»(١).

قال المحدّث الكاشانى فى «الوافى»: «إنّ العرقوب عصبٌ غليظ فوق العقب، والظنوب _ بالمعجمه والنون ثمّ الموحّده _ طرف الساق. ثمّ قال : هذا الحديث أيضاً صريح فى أنّ الكعب هو المفصل»(٢) انتهى كلامه .

ولا يخفى أنّ هذا الحديث، مضافاً إلى أنّه يفيد أنّه لا صراحه فى كلام العلامة وأنّه ظهور فيه ، بل قد يدعى ظهوره فى مقاله المشهور، كما فى «الروائع الفقيهيه»، ولعلّه كان مقصوده من الإشاره إلى أسفل العرقوب، ثمّ قوله بأنّه : هو الظنوب، الرّد لما يقوله العامّه من كون الكعب هو النائى عن يمين الساق وشماله، فيكون وجه ظهوره هو كلمه ظهر القدم، وكان الكعب الواقع فيه وهو القبه مقصود لا المفصل، كما لا يخفى .

ومنها : خبر يونس، قال : «أخبرنى من رأى أبى الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب إلى أعلى القدم»(٣) الحديث ، بأن يكون المراد من الأعلى، هو القبه، فصار الكعب هو المفصل، وهو المطلوب،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٩.

٢- الوافى: ج ١ / باب صفه الوضوء، ص ٤٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

لأنّ الأعلى ظاهرٌ فما يكون مرتفعاً عن حوالبه، وهو لا ينطبق إلا على ما قلناه، فيصير الكعب حينئذٍ عبارته عن المفصل .

هذا، لكن يمكن أن يقال: بأنّ المراد من الأعلى هو رؤوس الأصابع لا القبة،

ولعلّ وجه مناسبة استعمال هذا اللفظ، هو أنّ الإنسان حينما يقعد أو يقوم، ويفسح عن رجليه تصير رؤوس الأصابع إلى الفوق، وتصير أعلى من سائر أجزاء رجليه، ولذلك قيل عنه أنّه الأعلى، فيصير المراد من الكعب حينئذٍ هو القبة، كما قلناه واستظهرناه من سائر الأخبار، أو يكون المراد هو المفصل، فيساعد مذهب العلامة.

فما ذكرناه إمّا يعدّ دليلاً على المختار، أو غايته الإجمال لورود الاحتمالين فيه، وإمّا كون المراد من (الكعب) هو المفصل، ومن (الأعلى) هو القبة، وأنّه يقع المسح بينهما فإنّ لازم هذا القول لم يلتزم به أحد من أصحابنا ومن المخالفين، لأنّ المسح ابتدائه يكون من رؤوس الأصابع كما لا يخفى .

والحاصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقوال الثلاثة في المسألة للخاصّة لا يبعد رجوعها إلى قولين، لأنّ الكعب بالمعنى الذى ذكره صاحب «الوافى» يحاذى حدود ما قاله العلامة من المفصل، ولا يزيد عليه بما يوجب الكلام فيه، ولعلّه لذلك ترى أنّ المحدث المذكور ذهب إلى كلّ واحد منهما، غايه الأمر أنّ اسم الكعب حقيقة فى العظم المنفصل فى داخل المفصل من الساق والقدم، إلاّ أنّه سمى ظاهر الرجل والمفصل باسمه، باعتبار تسميه المحلّ باسم حاله، وهو العظم الداخلى الصغير.

وكيف كان، فيدور البحث حول القولين الآخرين من المفصل والقبة؛ وقد عرفت استظهارنا من بعض الأخبار، خصوصاً ما فيه لفظ (وسط القدم) كون المراد هو القبة لا المفصل، وإلاّ لا بدّ أن نرتكب التقدير، بأن يكون القطع من محاذاه المفصل لا نفس المفصل، وإلاّ يلزم قطع جميع القدم عن الساق، فلا يبقى

عقب القدم، مع أنّ الخبر كان يوصى ببقائه وتركه، فلا بدّ من تقدير شيء فيه كلمه المحاذاه ومعلوم أنّه خلاف للظاهر، هذا بخلاف ما لو قلنا بأنّ المراد من الكعب هو القبه فالقطع عنها يوجب بقاء العقب قطعاً .

ولو تنزّلنا عن ذلك، ولم يتّضح لنا أحد الأمرين في مفهوم الكعب، لاختلاف لسان الأخبار وظهورها، فيكون المورد من موارد تعارض لسان الأدلّه في هذا المفهوم، فإن ثبت الترجيح لأحدهما فهو المقدم، كما هو كذلك في ما نحن فيه، مضافاً إلى كثره الأخبار الدالّه لمقاله المشهور، كما عرفت ترجيحها من جهة كون الشهره قائمه على هذا، بل قد يقال _ كما عن الشيخ الأنصاري قدس سره _ أنّه لم يفت أحد جزماً بوجوب المسح إلى المفصل، غايته الحكم بالاحتياط.

ولو أبيت عن ذلك، وقلت: بأنّ العلامه مثلاً قد ذهب إلى وجوب الحدّ المذكور، وادّعت أنّ الأخبار في كلا الطرفين كثيره، بل بعضها صحيحه في كليهما، فيقع التعارض بينهما، ويتساقطان وتكون الأصول هي المرجح .

والمقام يعدّ من موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين في الشبهه المفهوميه، فإن قلنا بجريان البراءه فيها، فيوجب إجرائها هنا انحلال العلم الإجمالي بوجوب أحدهما وتكون النتيجة لزوم المسح إلى القبه، لأنّه الأقلّ والزائد منه مشكوك فيرجع إلى البراءه، وإن لم نقل بجريان البراءه فيه، فلازم وجود العلم الإجمالي بذلك، ومقتضى الشغل اليقيني _ بل لاسيّما عند من جعل الطهاره في الوضوء من قبيل المحضّل، والمحضّل هو الاشتغال _ هو تنجز العلم الإجمالي، وتنجزه يفيد وجوب إتيان المسح إلى المفصل، فلعلّ هذا هو مستند من احتاط فيه كالسيد الاصفهاني والآملی والاصطبهاناتي.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى هو كفايه المسح إلى القبه، وإن كان الأحوط إدامه المسح بحيث يصل إلى المفصل، خروجاً عن خلاف من عرفت من الفقهاء والأدلّه المستمسكه بها .

تنبيه: لا- يخفى عليك بأنّ الكعبين إذا قلنا بأنّهما عبارته عن المفصل بين الساق والقدم _ كما عليه العلامه وغيره ممّن تبعه _ فحيثنّ يكون الكعب هو الخط الموهوم الواقع في سطح بشره القدم، ولا عرض له ولا مساحه، فحيثنّ لا وجه للكلام عنه والقول بأنّ الكعب داخل في المحدود، حتّى يجب مسحه، أو خارج عنه فلا يجب.

نعم قد يمكن الاستظهار من كلام من قال بوجوب المسح إلى الكعب، مع قوله بأنّ المفصل، هو التوجيه لكلامه بما قاله بعض لإلحاق كلام العلامه إلى المشهور، بأنّه يقصد من المفصل كونه القبه، _ لكونه محلّ القطع في السرقة _ أو المفصل الواقى في الجملة، وإن لم يعرفه عامّه الناس، بل يعلمه الخواص من علماء علم التشريح، مع أنّنا نشاهد صراحه كلام العلامه في «المنتهى» و«التحرير» والمحقّق في «جامع المقاصد» القول بوجوب مسح نفس الكعبين، وهذا أيضاً شاهد آخر يؤيّد كلام المشهور في معنى الكعب .

مسح الرجلين / هل الكعب داخل في الممسوح؟

وكيف كان، فهل الكعب بأيّ معنى من معانيه المتقدّمه الذى جعل غايه للمسح، داخل في الممسوح، حتّى يجب مسحه أصالّه كوجوب غسل المرفق في غسل اليدين، أو خارج عنه ولا يجب مسحه إلاّ من باب المقدّمه العلميه؟ فيه قولان: المحكى عن العلامه في «المنتهى» و«التحرير» والمحقّق في «جامع المقاصد» هو الدخول، خلافاً «للمعتبر» و«المدارك» و«الذكري» _ ، بل في الأخير نسبتبه إلى ظاهر الأصحاب، الظاهر في كونه إجماعياً _ هو عدم الدخول .

وليعلم أنّ منشأ الخلاف الواقع هنا في الدخول وعدمه المستفاد من كلامهم واستدلالاتهم يكون من جهتين :

تارة: يكون بالنظر إلى كلمه (إلى)، من جهه أنّها للغايه، فهل الغايه داخله في المعنى أم لا ؟

وأخرى: بالنظر إلى نفس الأدلّه ومقام الإثبات، وأنّها هل تدلّ على أحد

الأميرين أم لا؟ وإن قلنا أو لم نقل بتعيين أحد الأمرين من جهة حرف (إلى).

فلا بأس أن نتعرض لكلام الموردين فنقول: أمّا الأول: فلا يبعد دعوى عدم دلالة حرف (إلى) لأحد الطرفين بالخصوص، بل نحتاج في إثبات أحدهما إلى

دالّ آخر لمشاهدته استعمالها في كليهما من دون دعوى المجاز من أحد في أحدهما، مثلاً لا إشكال في عدم الدخول في مثل قوله تعالى: «اتَّبِعُوا الصِّبْيَانَ إِلَى اللَّيْلِ» وقوله تعالى: «فَنظَرْنَا إِلَى مَيْسِرِهِ» كما لا إشكال في الدخول إذا قلنا: قرأت القرآن إلى آخره، وأكملت الخبر إلى آخر، مع أنه لو كانت حقيقته في خصوص أحدهما كان الاستعمال في الآخر ولو مع القرينه استعمالاً مجازياً، فعلى هذا إذا لم يكن الكلام محفوظاً بالقرينه يصعب إثبات أحد الأمرين.

والسؤال حينئذ هو أنه هل يحكم بالدخول مطلقاً، أو عدمه مطلقاً، أو يفضّل بين كون الغايه إذا كانت من جنس المعنى فهو داخل، وإن لم تكن فهي غير داخله؟

والذى نصّ عليه ابن هشام في «المغنى» هو الحكم بعدم الدخول مطلقاً، لأن الأكثر مع القرينه هو عدم الدخول، فيجب الحمل عليه عند التردد، انتهى كلامه.

وفيه: أن كون الأكثر داخلاً من جهة وجود القرينه لا يلزم دخول غيره أيضاً حتى مع فقدان القرينه، مع إمكان دعوى خلافه في الجملة، لإمكان أن يدعى بأن الظهور كان في الدخول، ولذلك استعمل في عدم الدخول مع القرينه، وإن لم يكن ذلك بقوى أيضاً.

فإذا لم يمكن إثبات أحد الأمرين، فلازمه هو التوقف عند فقد القرينه، والرجوع في حكم المسألة فقهيّاً إلى سائر الأدلّة الموضوعه لإثبات الحكم من الأصول العمليه، كما لا يخفى.

نعم قد يدعى كون (إلى) هنا بمعنى (مع)، كما هو كذلك في الغسل للمرافق لوحده السياق، لكنّه مخدوش، بأنه مجاز لا يصار إليه إلا مع القرينه، والقرينه في الغسل هي الأخبار، أمّا في المسح فإنه لا توجد قرائن مفيده.

وأَمَّا الكلام في مورد الثاني أعنى البحث في أنّ ما نحن فيه هل يعدّ من الموارد التي وجدت فيها قرينه على الدخول أو على عدمه أم لا ؟

فقد ادّعى قيام القرينه على الدخول وعلى عدمه بوجوه، لا بأس بتعرّضها :

فأما الأوّل كما عليه العلامة ومن تبعه، وقد استدلّ له :

أوّلاً : إنّ وقوع الكعبين بدايه، يفيد الظهور في الدخول قطعاً _ وذلك في حديث يونس (١) فتكون نهايته كذلك، لعدم القائل بالفصل بينهما، وللزوم إسقاط ما يجب في بعض الحالتين لولاه، وهو باطل اتفاقاً .

ولقد أورد عليه بأنّ حديث يونس الذي مرّ ذكره سابقاً وكان فيه: قال : «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب ومن الكعب إلى أعلى القدم» .

فهو وإن يدلّ على أنّ البدايه منه، ولكن البدايه الحقيقيه كالتهايه الحقيقيه لا تقتضى دخولها في المسافه أو خروجها عنها ، هذا كما في «مصباح الفقيه» .

ولعلّه قصد دخوله في بعض الاستعمالات، كما إذا قيل: «قرأت القرآن من سورة البقره إلى سورة العنكبوت»، فإنّه ظاهرٌ في دخول سورة البقره في القراءه، هذا بخلاف ما لو قيل: «حصّل المسافه من المسجد إلى الدار»، حيث لا يفهم منه دخول المسجد في تحصيل المساحه، بل ظاهره عدم الدخول، فهذا الدليل مخدوش ، والنتيجه: سقوط ما هو يقابله من لزوم إسقاط ما يجب في بعض الحالتين، لعدم ثبوت الوجوب في مسح الكعب في الابتداء حتّى يثبت وجوبه في الانتهاء .

وثانياً : بما قد عرفت من كون كلمه (إلى) بمعنى (مع)، بقرينه وحده السياق في قوله: مع المرافق.

وفيه: قد عرفت جوابه بعدم ثبوت ذلك في المرفق، إلّا بواسطة الأخبار

الوارده فيه ، فكيف يصار إليه عند عدم وجود قرينه من الأخبار، فإن دلت قرينه عليه يؤخذ بها، ولكنّه أول الكلام، كما لا يخفى .

وثالثاً: استدّلوا بما دلّ على وجوب غسل ما بقى من محلّ الوضوء فى

المقطوع، الشامل للمسح أيضاً بقرينه السؤال، حيث قد أدخل الرجل وعطف على اليد، وهو كما فى صحيح رفاعه عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع اليد والرجل، كيف يتوضأ؟ قال : يغسل ذلك المكان الذى قطع منه»^(١).

وخبر محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن الأقطع اليد والرجل؟ قال : يغسلهما»^(٢).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّهما ليسا فى صدد بيان أنّ ما بقى من الأقطع يجب غسله كيف ما كان ، بل يكون مورد السؤال فيما كان المفروض فيه وجوب الغسل والمسح، فلا بدّ أولاً من إثبات وجوب المسح للكعب بتمامه أو بعضه، كما احتمله صاحب الجواهر فى حال السلامه، ثمّ يقال بوجوب المسح حينئذٍ لما بقى منه بعد القطع، ولذلك حمل الشيخ الحرّفى «الوسائل» الخبر على ما بقى شىء من العضو الذى يجب غسله أو مسحه.

فظهر إلى هنا عدم ثبوت دليل مقنع لإثبات وجوب المسح للكعب بتمامه .

وأما الدليل على إثبات عدم الوجوب _ كما عليه جماعه من الأصحاب ممّن مرّت أسمائهم _ هو صحيح زراره وبكبير، عن أبى جعفر عليه السلام ، فى حديث: «وإذا مسحت بشىء من رأسك أو بشىء من قدميك ما بين كعبيك إلى أطراف الأصابع، فقد أجزاك»^(٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

ويجوز منكوساً (١).

حيث أنّ الظاهر من كلمه (بين) هو كون الكعب غير داخل في المحدود، لأنه كان أوّل المسح في طرف هو أوّل الكعب، وفي الآخر أطراف الأصابع .

وفيه: أنه كان في صدد بيان كفايه المسح بشيء فيما بين الحدّين ، وأمّا كون الكعبين داخلًا في الممسوح أم لا فلا ، ولكن الإنصاف أنّ ظهور كلمه (بين) في عدم دخول متلوه في الممسوح كان أولى وأظهر من كلمه (من) ، فدعوى دلالتة في ذلك ليس في البعد مثل سابقه من الأدله الواردة في مقابله .

وقد استدلل له أيضاً، بأخبار عدم وجوب الاستبطان في الشراك، بدعوى أنّ الشراك غالباً ما يقع على نفس الكعب، فلو كان هو داخلًا يلزم القول بالمسح على الجبيرة من دون ضروره ، هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوبه .

وفيه: بأنه موقوف على إثبات كون النعال العربي في ذلك العصر هو هكذا، مع إمكان أن يكون الشراك في ذلك العصر واقعاً على حدود المفصل الواقع فوق الكعب بمعنى القبّه، فلا يكون حينئذٍ دليلاً للخصم .

وكيف كان فإنّ ظهور الأخبار والأدله على عدم الدخول أدلّ منه على الدخول، خاصّه إذا لاحظنا قول الأصحاب بأنّ عدم وجوب الدخول في الممسوح قوياً بالأصالة، وإن كان الأحوط دخوله، خصوصاً بملاحظه الوجوب العقلي في المقدمه العلميه، لاسيّما خروجاً عن خلاف من عرفت من الأعيان، ودلاله بعض الأخبار ، والله أعلم بحقيقه الحال .

(١) أي يجوز يمسح من الكعبين إلى رؤوس الأصابع، كما هو مختار «التهذيب» و«الاستبصار» و«الإشارة» و«المراسم» و«المعتبر» و«النافع» و«القواعد» و«التحرير» و«الإرشاد» و«المختلف» و«المنتهى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«الروضه» وغيرهم من المتأخرين، وقال الشيخ في

«المبسوط» و«النهاية» وغيره في «المهذب» و«الجامع» و«الإصباح»، بل في «الذكرى» أنه هو المشهور كما هو كذلك ، بل من المتأخرين أكثرهم كـ «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه» .

غايه الأمر الحكم بالاحتياط الندبي بقولهم لا ينبغي تركه، كما عن البروجردى والشاهرودى وغيرهما .

في مسح القدمين منكوساً

خلافاً لآخرين من المتقدمين وغيرهم كما عن ظاهر الصدوق في «الفقيه»، والمفيد في «المقنعه» و«الانتصار» للسيد، وصريح «السرائر»، ومن ظاهر أبي الصلاح وابنى حمزه وزهره، وعن المتأخرين كالنراقى في «المستند» والكلبيكاني والاصطهباتى من القول بأنه الأحوط بل الأظهر عدم الجواز.

وثالث: حكموا بالجواز مع كون الأولى هو المسح مقبلاً، وهو كما عن «الذكرى» و«الدروس» و«المراسم» .

وكيف كان فقد استدلل للجواز بصراحه الأخبار الواردة على ذلك، وأن بعض هذه الأخبار تدرج في الصحاح.

منها: صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»^(١).

فيصير هذا بياناً لخبره الآخر الصحيح، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «لا بأس بمسح الوضوء مقبلاً ومدبراً»^(٢).

مضافاً إلى كونه هو القدر المتيقن من الجواز، فطرد الخبرين بالكل، والحكم بعدم الجواز مشكلاً جداً، مع اعتبار سندهما وصراحه دلالتهما، وعدم الاشتمال على حكم آخر ، مضافاً إلى دلالة مرسله يونس، قال : «أخبرني من رأى أبى

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠، أبواب الوضوء، الحديث ١.

الحسن عليه السلام بمنى يمسح ظهر القدمين من أعلى القدم إلى الكعب، ومن الكعب

إلى أعلى القدم، ويقول: الأمر في مسح الرجلين موسّع، من شاء مسح مقبلاً، ومن شاء مسح مدبراً، فإنه من الأمر الموسّع، إن شاء الله» (١).

خصوصاً مع ما عرفت من سابقاً، من كون المراد من الكعب هو قبه القدم، وأعلى القدم هو رؤوس الأصابع .

ولكن قد أورد عليه: بأن هذا الحديث مضافاً إلى ضعف سنده بالإرسال، غير تامّ الدلالة لأن من لزوم العمل به يفيد المسح بلا استيعاب طولي، بناءً على كون المراد من أعلى القدم هو القبه، والكعب هو المفصل، فلازمه كفايه المسح من ذلك المقدار، ولا أقل من إجمال معنى (أعلى القدم)، فلا يجوز العمل به .

وقد يجاب عنه: أما ضعف سنده، فإنه مضافاً إلى انجباره بعمل الأصحاب، وقيام الشهره عليه، أنه لا أهميه فيه بعد وجود خبرين صحيحين الذي قد عرفت ظهورهما في جواز ذلك ، وأما دلالته، فإنه بعدما عرفت من تفسير (أعلى القدم)، والمناسبه الموجوده فيه بالنسبه إلى رؤوس الأصابع ، فإنه نقول : لو سلمنا إجماله في ذلك، لكن نقول لا إشكال في دلالته على الجواز على أحد الأمرين: إما من رؤوس الأصابع إلى الكعبين كما نقول وعكسه .

أو بجوازه من القبه إلى المفصل وعكسه.

فمن جمع بين كلا الطرفين في المسح مقبلاً ومدبراً، فقد عمل به قطعاً، يعنى بأن يمسح من رؤوس الأصابع إلى المفصل وعكسه ، على أن القائلين بعدم الجواز يقولون بذلك حتى في هذه الصوره .

فبعد صراحه هذه الأخبار في الجواز، فإن ذلك يوجب صرف الآيه عن كون كلمه (إلى) للانتهاه، إلى كونه انتهاءً للمسوح لا للمسح، حتى يجوز النكس، كما

يكون فعل الإمام عليه السلام نقلاً عن جدّه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كونه إلى هذا الحدّ، مع أنّ

العمل على ظاهر الفعل إنّما يكون فيما إذا لم يصرّح بجواز غيره، فعليه يحمل الفعل حينئذٍ على وقوعه لأفضل الأفراد من الواجب المختير .

فعلى هذا، لا- تقع المعارضه بين تلك الروايات مع الآيه والوضوءات البيانيه، ولا مع خبر البنزطى الوارد فيه أنّه عليه السلام : «وضع كفّه على الأصابع ثم مسحها إلى الكعيبين»(١).

لما قد عرفت توضيحه سابقاً.

كما لا موقع هنا للأخذ بقاعده الاشتغال، بعد جود نصّ صريح صحيح على الجواز، وذهاب كثير من الأصحاب إليه .

نعم لا- بأس من القول بكون المسح مقبلاً- أفضل، وذلك لما دلّت الأدلّه المذكوره على كونه أفضل، وخروجاً عن خلاف من عرفت ، وأمّا إثبات الكراهه للنكس، كما فى «جامع المقاصد» أيضاً محلّ إشكال، لأنّ مجرد الخروج عن شبهه الخلاف لا يثبت الكراهه .

فالأقوى جواز نكس المسح فى الرجلين، وإن كان المسح مقبلاً أفضل .

وينبغى التنبيه على أمرين :

الأمر الأوّل : أنّه هل يجوز التقطيع فى المسح، أم لا؟

بأن يمسخ مقداراً مثلاً من رؤوس الأصابع، ثمّ القطع ومن ثمّ إدامه المسح من موضع القطع، وإدامته حتّى الكعيبين، وكذلك فى نكسه بأن يجوز تقطيعه بالأخذ من الكعيبين بمقدارٍ، ثمّ قطعه، ثمّ إدامته إلى رؤوس الأصابع.

وما قيل: بأنّ بحث التقطيع جرى فى خصوص من أجاز النكس، ليس على ما هو عليه، لعدم الفرق فيه من جهة جواز النكس وعدمه، لإمكان تصوير ذلك فى كلا طرفيه .

نعم ، الذى يختصّ بصوره الجواز فقط، هو التبويض من جهه كيفيه المسح، بأن

يمسح مقداراً من رؤوس الأصابع إلى الوسط، والباقي من الكعبين نكساً إلى الوسط، فهذا لايجرى إلاّ- فى خصوص القول بالجواز .

مسح الرجلين / فى حكم التقطيع فى المسح

وكيف كان، قد يقال بالجواز فيه وفى سابقه، لظهور قوله عليه السلام بأن: «الأمر فى مسح الرجلين موسّع، من شاء مسح مَسِّح مقبلاً ومن شاء مسح مدبراً» لاسيّما مع تأكّده بذيله بقوله: «فإنّه من الأمر الموسّع، إن شاء الله»، فلازمه جواز التقطيع والتبويض .

ولكن الأقوى هو عدم الجواز فى كليهما، لانصراف الدليل عنه، وعدم التفات الذهن عند استماعها إلاّ إلى جواز إيقاع المسح بتمامه مقبلاً- أو مدبراً، خصوصاً مع بيان فعل الإمام عليه السلام فى صدره، بأنّه مَسِّح من أعلى القدم إلى الكعبين، الظاهر فى الاتصال بدون التقطيع والتبويض، فىكون الصدر شاهداً على المراد من قوله: «هو موسّع فى مسح الرجلين»، فلا يشمل صورته التبويض ، فجوازه بحاجه إلى دليل وهو مفقود .

ومن هنا ظهر أنّ ما فى كلام «الجواهر» بقوله: «وليعلم أنّه بناءً على المختار لا فرق بين جواز النكس فى جميع العضو أو بعضه»، ليس فى محلّه، لإمكان أن يقال بأنّ المستفاد بحسب الظهور الأوّلى، هو عدم جواز التبويض فى الكيفيه، وذلك لأنّ الفعل الصادر من الإمام كان فى النكس بتمامه لا ببعضه .

وقد عرفت أنّ المراد من التوسعه الوارد فى الخبر هو المذكور والواقع فى صدر الكلام لا مطلقاً .

فالأقوى هو عدم الجواز ، وإن قلنا بجواز النكس تقطيعاً وتبويضاً، كما استظهر ذلك صاحب الجواهر قدس سره ، وإنّ قال بعده: «إلاّ أنّ الظاهر عدم المنع عنه كما نصّ عليه فى التنقيح».

لكن نحن نقول : هذه الدعوى غير وجيهه، ولكن لا- يخفى أنّ جواز التبويض يكون فرع جواز التقطيع، وإلاّ- لما كان التبويض جائزاً قطعاً، لوجهين: من الدليل،

ومن جهة عدم جواز التقطيع مركباً .

الأمر الثاني : بناءً على المختار من جواز النكس في مسح الرجلين، فهل يجوز أن يمسح من الأصل والعكس، أو لا بد أن يكتفى بأحدهما إما بالإقبال فقط أو الإدبار؟

فقد يدعى جواز الجمع بينهما بظهور الواو في الجمع، في قوله عليه السلام : «لا بأس بمسح القدمين مقبلاً ومدبراً»، وظهور مرسله يونس، من مشاهدته فعل الإمام عليه السلام من الجمع بينهما ،

مسح الرجلين / في الجمع بين الأصل والعكس في المسح

ولكن الأقوى والأظهر خلافه وذلك ، لأنه مضافاً إلى أنّ ظاهر الآيه والروايات البيانية هو الوحده ، فضلاً عن إمكان الجواب عمّا ذكرنا قبل قليل من أنّ الإمام عليه السلام قد فسّر مقصوده من التوسعه بقوله: «من شاء مسح مقبلاً ومن شاء مسح مدبراً» وأنّ ظاهر مقصوده عليه السلام هو جواز انتخاب أحد الأمرين لا الجمع بينهما، كما أنّه يمكن الجواب عن فعل الإمام عليه السلام ، بإمكان أن يكون المرئي عنه هو فعله كذلك في مرحلتين، إحداهما بالمسح من الأعلى إلى الكعب، وأخرى عكسه .

كما أنّه قد يمكن استفادة عدم جواز تكرار المسح كذلك من بعض الأخبار الظاهره في لزوم حفظ الوحده وهي: منها: خبر حمّاد بن عثمان، قال : «كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام ، فدعا بماء فملاً به كفه فعمّ به وجهه، ثمّ ملأ كفه فعمّ به يده اليمنى، ثمّ ملأ كفه فعمّ به يده اليسرى، ثمّ مسح على رأسه ورجليه، وقال : هذا وضوء من لم يحدث حدثاً، يعني به التعدى في الوضوء»(١) .

وأظهر منه في الدلالة بل كان صريحاً فيما ذكرناه، الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «عيون أخبار الرضا» عليه السلام عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام : «أنّه

وليس بين الرجلين ترتيب (١).

كتب إلى المأمون بمعنى الإسلام شهادته أن لا إله إلا الله... إلى أن قال : ثم الوضوء كما أمر الله في كفايه غسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والرجلين مرّه واحده» (١).

فالأقوى على الجواز هو الاكتفاء بأحدهما من الإقبال والإدبار _ لا الجمع بينهما _ لا أقل من موافقته للاحتياط .

(١) فإنه بناءً على ما ذكره الماتن يجوز مسح الرجل اليسرى قبل اليمنى أو معه، كما يجوز تقدّم مسح اليمنى على اليسرى قطعاً، لكونه القدر المتيقن.

وما ذكره هو خيرُه عدّه من الأصحاب قديماً وحديثاً، كما في «المبسوط» و«الغنية» و«المهذب» و«الوسيلة» و«الكافي» و«السرائر» و«التذكرة» و«المعتبر» و«المنتهى» و«التحرير» و«المختلف» و«الإرشاد» و«القواعد» و«التنقيح» ،

مسح الرجلين / في الترتيب بين الرجلين

بل وفي «الذكري» و«المختلف» و«كشف اللثام» وغيرها أنه المشهور ، بل عن ابن زهره في بعض الفتاوى: لا أظنّ مخالفاً منّا فيه ، بل قد تظهر من عبارته «الغنية» الإجماع عليه. وهكذا ظاهر من ذكر وجوب الترتيب في الغسل لليدين دون المسح في الرجلين. والمتأخرين أكثرهم يجوّزون ذلك .

وفي مقابل أولئك جماعه من فقهاءنا الذين يذهبون إلى وجوب مراعاة الترتيب، وهو كما عن «الروضة» والمحكي عن ابن الجنيد وابن أبي عقيل وعليين بابويه، وفي «كشف اللثام»: أنه يقتضيه إطلاق ابن سعيد من وجوب

تقديم اليمين على اليسار، ونحوه الشيخ في «الخلافة» حيث يدعى عليه إجماع

الفرقة ، وفي «الذكرى»: بأن العمل عليه أحوط، وفي الدروس لا يجزى تقدّم اليسرى على اليمنى ولا مسحهما معاً احتياطاً، ولعلّه إليه يرجع كلام «المقنعه».

كما ذهب إلى الاحتياط الوجوبى السيد الحكيم والخوئى .

نعم، قد نقل فى «الذكرى» قولاً ثالثاً، ولم نعرف قائله، وهو وجوب تقدّم اليمنى على اليسرى أو مسحهما معاً، وعدم جواز تقدّم اليسرى، معتمداً فى هذا الحكم على خبر التوقيع الذى سنذكره إن شاء الله .

هذا كلّه بالنسبة إلى أقوال المسأله .

وأما بالنسبة إلى الأدلّه، فنقول: وما استدللّ أو يمكن أن يستدلّ للجواز فى تقديم اليسرى أمور: الأول: من إطلاق الكتاب من الحكم بمسح الرجل إلى الكعبين، من دون إشاره إلى وجوب الترتيب ، بل وكذا السنّه من الوضوءات البيانیه وغيرها، مع كثرتها، حيث ذكر فيها الترتيب فى غسل اليدين، والمسح فى الوضوء، من دون ذكر الترتيب فى نفس مسح الرجلين، فلعلّه بنفسه صار دليلاً على عدم وجوب الترتيب .

مع أنّه لو كان ذلك واجباً، لبان وشاع لعموم البلوى به، وتكرّره فى كلّ يوم مرّات عديده ، مع إمكان الاستظهار لصوره الجمع بين المسحين، من خبر عبد الرحمن بن كثير الهاشمى مولى محمّد بن على، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «بيننا أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالساً مع محمّد بن الحنفية إذ قال له : يا محمّد اتنى بإناء من ماء أتوضأ للصلاه... ، إلى أن قال : ثم مسح رجله فقال : اللهم ثبتنى على الصراط يوم تزلّ فيه الأقدام»(١) ، الحديث .

حيث أنّه ثبت للترتيب فى اليدين دون الرجلين، مع أنّه لو كان منفصلاً بعضهما

عن بعض لنقله. وإن كان احتمال أن يكون دعائه واحداً من دون انفصال لا أصل

العمل، وإلا يلزم أن يكون الجمع أفضل لذلك الخبر، مع أنه غير معلوم، كما أنّ مضمون خبر التوقيع يدلّ بحسب ظاهره على أنّ الأولى هو الجمع بينهما، ولكنّه خلاف الإجماع المركّب، لعدم قائل بين الفقهاء على لزوم الجمع ولو من باب الترجيح، هذا كلّه أدلّه المشهور .

وأما ما استند إليه على وجوب الترتيب، مضافاً إلى نقل الإجماع عن «الخلاف»، وكونه موافقاً للاحتياط، هو ما رواه الكليني بسند حسن أو صحيح _ كما عليه البعض _ عن ابن هاشم عن محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال: «وذكر المسح، فقال: امسح على مقدّم رأسك وامسح على القدمين وبدأه بالشقّ الأيمن» (١).

فإنّه صريح بالأمر بوجوب الابتداء باليمنى .

وما رواه النجاشي، عن عبد الرحمن بن محمّد بن عبيد الله بن أبي رافع _ وكان كاتب أمير المؤمنين عليه السلام _ أنّه كان يقول: «إذا توضّأ أحدكم للصلاة فليبدأ باليمين قبل الشمال من جسده» (٢).

وخبر حسن بن محمّد بن الحسن الطوسي في «مجالسه» بإسناده إلى أبي هريره أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا توضّأ بدأ بميامنه (٣).

بل والتوقيع الصادر عنه عليه السلام خير دليل لمن أراد أن يقدّم إحدى الرجلين على الأخرى، وهو التوقيع الذي رواه الطبرسي في «الاحتجاج» بسنده عن محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام: «أنّه كتب إليه يسأله عن المسح على الرجلين، بأيّهما يبدأ باليمين أو يمسح عليهما جميعاً معاً؟

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الوضوء، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٤، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٤، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

فأجاب عليه السلام : يمسح عليهما جميعاً معاً، فإن بدأ بإحدهما قبل الأخرى، فلا يبدأ إلا باليمين»(١).

فإنه أيضاً يدلّ على وجوب الترتيب لمن لا يريد المسح معاً.

فتقديم اليسرى على اليمنى غير صحيح بحسب هذا التوقيع.

وقد استدللّ على الوجوب المحقق الثانی وتبعه بعض من تأخر عنه، بأن ما وقع في الوضوءات البيانية إما أن يكون بالترتيب فهو الواجب، وهو المطلوب، وإمّا أن يكون خلاف الترتيب، فهو الواجب أيضاً، والثاني باطل قطعاً، لعدم قائل به من وجوب تقديم اليسرى على الأخرى، غايته الجواز، فلازم ذلك تقديم الوجوب الأوّل، لأنّ بيان الواجب واجب، ولقوله صلى الله عليه وآله في حديث الصادق عليه السلام، كما رواه الصدوق في «الفتاوى»، قال : «توضأ النبي صلى الله عليه وآله مرّة مرّة، فقال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلاّ به»(٢)، والقول باحتمال أن يكون ما صدر منه صلى الله عليه وآله هو خلاف الترتيب، لكن لم نحكم بوجوبه لقيام الإجماع على عدم وجوبه.

مدفوع، بأنّ في ذلك تخصيصاً تصريح النبي صلى الله عليه وآله حيث قال: «هذا وضوء...»، وهو خلاف الأصل، وما لزم منه خلاف الأصل.

خلاف الأصل هذه جملة ما يمكن أن يستدلّ للوجوب في المسألة .

ولكن الإنصاف أن يقال : إنّه لا إشكال في أنّ احتمال كون تقديم اليسرى على اليمنى، أو وجوب المسح معاً واجب غير وجيه، لأنّ الأوّل منهما لو لم يكن مكروهاً _ من جهة كراهه تقديم اليسرى على اليمنى في أشباه هذا الأمر وقد تقدّم بعضها مثل دخول المسجد، حيث يستحبّ تقديم اليمنى على اليسرى، حيث يستفاد من بعض الأحاديث أنّ في تقديم اليسرى خصوصيه، وهكذا في الخروج

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٤، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١، أبواب الوضوء، الحديث ١١.

عن بيت الخلاء، من كون تقديم اليمنى محبوباً، فغيرهما هكذا، لاسيما مثل

الوضوء الذى يعدّ أمراً عبادياً ، فلا- أقلّ من كونه مرجوحاً، وبرغم ذلك كيف يمكن أن يكون واجباً، أو أنّ الرسول صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام كانوا مواظبين على فعله على نحو الاستمرار المستفاد من لفظ (كان) فى بعض الأخبار الدالّ على دوام الاستمرار، ولهذا لم يذهب إليه أحد من الفقهاء، كما لم يفت بوجوب المسح معاً، لعدم دليل يدلّ عليه، إلاّ التوقيع السابق الذكر، فهو صريح فى أحد الأمرين منه ومن تقديم اليمنى على اليسرى .

وأما حكاية وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فى الأخبار البياتيّة، حيث كان الفعل دليلاً على الوجوب، ممّا لا يمكن الاعتماد عليه، لاشتغال بعض أحاديثه على الأمر المندوب قطعاً، مثل ما ورد فى ذيل خبر زراره الذى تضمّن صدره نقل كيفيّة وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقد ورد فيه: «قال: ثمّ قال : بسم الله وسدّله على أطراف لحيته» (١). فإنّ البسمله فى الوضوء يعدّ أمراً راجحاً ومندوباً، فيمكن أن يكون عمله بتقديم اليمنى، من باب العمل بما هو الراجح لا خصوص ما كان واجباً .

فيبقى العمده من الأدلّة على الوجوب وهى الأخبار ، كما أنّ العمده منها، هو الخبر الذى رواه الشيخ الكلينى، من الأمر بالابتداء بالشقّ الأيمن فى المسح.

والإشكال عليه _ كما فى «الجواهر» _ بعدم صراحته فى الدلالة على إيجاب مسح تمام الشقّ الأيمن قبل مسح الشقّ الأيسر .

ليس فى محلّه، لوضوح أنّه ليس المراد من الابتداء بالشقّ الأيمن ابتدائه بدوّاً، مع كون المسح لكليهما معاً، أو تقديم اليسرى بالإتمام عن اليمنى .

نعم ، يمكن الإشكال من جهة وقوع المعارضه بينه وبين خبر التوقيع، مع كون سنده أعلى من سند خبر الكلينى، وكونه متعضداً بفتوى الأصحاب أيضاً من

حيث عدم إيجابه الترتيب مطلقاً، وإن كان ظاهره الوجوب في صورته اختيار

تقديم إحداهما على الأخرى ، فعلى هذا، لا بدّ أن يجمع بين الدليلين بالتصرّف في هيئته الأمر الوارد في قوله : «ابدأ بالشقّ الأيمن» بأن تُحمل على الاستحباب، ولو في خصوص المسح معاً، فإذا تصرّفنا فيها كذلك، يكفي حينئذٍ الحكم بجواز تقديم اليسرى أيضاً، لعدم وجود دليل بالمنع عنه على هذا .

ولكن الأقوى أن نقول بإمكان الجمع بينها، مع حفظ وجوب الترتيب، وجواز المسح معاً أيضاً بأن يقال: أن الظهور البدوي الأولى في حديث الكليني، هو وجوب تقديم اليمنى _ سواء كان المتوضّى من أراد حفظ الترتيب بالتقديم والتأخير فيه أم لا، بل يأتي بالمسح ولو معاً _ ، ولكن بعد ورود خبر التوقيع، وحكمنا على حسب مفاده بجواز المسح معاً، يخرج ذلك المصداق عنه، أي عن مفهوم عدم الجواز المستفاد في خبر الكليني، فيبقى فردٌ واحدٌ تحت المفهوم، وهو جواز تقديم اليسرى الوارد في الأخبار، ويكون ذلك بياناً لإطلاق الكتاب والسنة ، غاية الأمر أنه لو لم يكن لنا حديث التوقيع، لقلنا بممنوعيته مسح الجمع أيضاً، إلاّ أنه اعتماد عليه وعلى فتوى بعض الفقهاء _ كما عن السيّد في «العروة» وبعض من أصحاب التعليق عليه _ قلنا بجواز المسح معاً .

فالأقوى عندنا هو وجوب المسح تخييراً بين تقديم اليمنى على اليسرى، أو المسح جمعاً ومعاً، وإن كان الأوّل أولى وأرجح من الثاني، كما قد يستشعر ذلك من خبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديث: «وتمسح ببله يمينك ناصيتك، وما بقي من بله يمينك ظهر قدمك اليمنى، وتمسح ببله يسارك ظهر قدمك اليسرى . قال زراره : قال أبو جعفر عليه السلام : سألت رجلاً أمير المؤمنين عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله ، فحكى له مثل ذلك» (١) .

مسح الرجلين / في كيفية مسح القدمين

فإنَّ ظهور الترتيب فى الذكر من تقديم اليمنى، مع تذيّله بذلك الذيل من كتاب

لرسول الله صلى الله عليه و آله ، يوجب الظنّ للفقيه بكون هذا العمل الذى صدر من رسول الله صلى الله عليه و آله هو الراجح ، كما أنّ سيره المتشرّعه أيضاً تكون كذلك .

تكمّله: بحث عن كيفيّه وقوع المسح فى الرجلين، وبعبارة أخرى هل يجب أن يكون مسح الرجل اليمنى باليد اليمنى واليسرى باليسرى، أم يكفى مطلقاً حتّى وإنّ يمّسح اليمنى باليسرى، أو يحتمل أن يجوز المسح باليد الواحده لكلّ من الرجلين؟

ذهب المشهور إلى جواز كلّ من الفرضين، يعنى يجوز المسح باليسرى لليمنى وكون المسح بيد واحده ، بل فى «الجواهر» أنّه: لم أعرّ على من نصّ على الوجوب، بل عن «مجمع البرهان»: لعلّه لم يقل به أحد، ولكنّ المحكى عن الحلبي، هو تعين مسح اليمنى باليمنى، واليسرى باليسرى ، بل حكى ذلك عن ظاهر ابن الجنيد، ونُسب إلى الصدوق فى «الفقيه»، وإلى رساله أبيه ، ومن المتأخّرين من احتاط فى وجوبه ومن أفتى بذلك مثل المحقّق الآملى قدس سره ، كما أنّ الحكيم والخوئى والاصطهباناتى احتاطوا فى الوجوب، وهذا هو الأقوى، فنحن نفتى بذلك ولا أقلّ من أنّه موافق للاحتياط عندنا.

وهذا مضافاً إلى ظهور الأخبار المشتمله على وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله المعروف بالوضوءات البيانيه، الصريحه فى دلالتها مثل حسنه زراره أو صحيحته(١)، خصوصاً مع ملاحظه ذيلها بما يدلّ على كون وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله أيضاً كذلك، وظهور الأمر فى الوجوب، ورفع اليد عن ذلك الظهور فى الرأس _ لو قلنا به _ والقول بجواز المسح باليسرى، بواسطه دليل آخر خارجى، لا- يوجب رفع اليد عن ظهوره فى الرجل أيضاً، فما ذهب إليه فى «الجواهر» من حمّله على الاستحباب، ليس على ما هو عليه، وقد مرّ عليك نصّ الخبر فراجع.

وإذا قُطِعَ بعض موضع المسح، مَسَحَ على ما بقى، فإن قُطِعَ من الكعب، سقط المسحُ على القدم (١).

فبذلك يمكن تقييد الإطلاقات الموجودة في الكتاب والسنة، من الاكتفاء بالمسح بإحدى اليدين، كما هو ظاهر بعض الأخبار المشتملة لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله، من ذكر مسح الرجلين باليد فقط، من دون تعرُّض لتلك الخصوصية، فضلاً عن كون اليمنى باليمنى واليسرى باليسرى .

وأما استحباب ذلك _ فلو لم نقل بالوجوب _ ممّا لا إشكال فيه، كما صرّح بذلك الشهيد في «النفليه» والآمل في «مصباح الهدى» .

مسح الرجلين / فى مسح الأقطع

(١) قد يكون القطع تارةً من مواضع المسح، فإن بقى منه شيء فلا إشكال فى أنّ مقتضى أصل الدليل، هو بقاء حكم وجوب مسح الباقي، ولا يتبدّل إلى التيمّم، لانصراف نفس الأدلّة إلى وجوبه، بحسب ما يمكن كما مرّ تفصيله فيبحث قطع اليد فيالغسل، والدليل هو الدليل، مع وجود أدلّة الميسور والإدراك والاستطاعه فيالجمله .

وأخرى يكون القطع من الكعب نفسه، فحينئذٍ إن قلنا بدخول الكعب فى وجوب المسح أصاله، فلا إشكال فى وجوب مسح باقيه إن بقى منه شيء، وأما إن قلنا بخروجه عنه، وعدم وجوب مسحه، لا أصاله ولا مقدّمه، أو قلنا بوجوب مسحه مقدّمه فقط، فلا إشكال فى عدم وجوب مسحه، مع القطع بعدم وجود ذى المقدّمه حتّى تجب مقدّمته .

وثالثه : أن يكون القطع من فوق الكعب، بحيث لا يبقى منه شيء، فحينئذٍ يسقط حكم مسح القدم بالنسبه إلى المقطوع، ولكن يسقط أصل الوضوء، كما قلنا وأوضحناه فى مسأله قطع اليد، بل فى «الجواهر» هو ممّا لا خلاف أجده فى شيء من الحكمين ، بل قد يظهر من المصنّف والعلّامه والشهيد والمحقّق الثانى

والفاضل الهندي، كون المسألة من المسلمات، ولعله كذلك.

ونحن نقول: بأنه كذلك لعدم مشاهدته مخالف فيه .

نعم، قد يتوهم من دلالة بعض الأخبار خلاف ذلك، أي وجوب المسح للباقي، حتى ولو كان القطع من خارج الفرض، وهو كما ترى في خبر رفاعه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأقطع؟ فقال: يغسل ما قطع منه» (١).

وخبر محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الأقطع اليد والرجل؟ قال: يغسلهما» (٢).

ومثله خبر آخر عن رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الأقطع اليد والرجل كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ذلك المكان الذي قطع منه» (٣).

بناءً على شمول الغسل للمسح، حملاً على التعميم، كما يؤيده ذكر الرجل مع اليد الذي كان فيه المسح قطعاً.

وجه التوهم هو ترك الاستفصال عن كون محل القطع هو محل الفرض أو غيره.

بل قد يؤيد التعميم حتى لخارج محل الفرض، من الحكم بغسل ما بقي من عضده في اليد، في خبر علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام (٤)، لو لم يحمل على ما بقي من المرفق في العضد، كما قلنا في باب غسل اليد .

إلا أن التوهم لا يمكن التوجه إليه، مع اتفاق الأصحاب على عدم وجوب مسح ما هو الخارج عن محل الفرض، بل عن الشهيد في «الذكري» بعدم عثور على نص يقتضي استحباب ذلك، كما كان موجوداً في اليد.

مسح الرجلين / وجوب المسح على البشرة

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٩، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

ويجب المسح على بشره القدم، ولا يجوز على حائلٍ من خُفٍّ أو غيره (١).

إلا أنه يمكن الاستشهاد لذلك بحديث نقله الصدوق عن الكاظم عليه السلام في غسل الأقطع عضده: قال: وكذلك روى في أقطع الرجلين، ولعله لذلك أفتى الشهيد في «الدروس» بالاستحباب، فإذا كان الحال في الاستحباب كذلك، فكيف يكون حال الوجوب، والأمر فيه سهل.

وأما مسأله كون المسح بنداوه الوضوء، وكون الرجل الزائده، أو اللحم الزائد أو الثالول الواقع في محلّ الفرض، وأمثال ذلك من التردّد بين اعتباره من الأصل أو الزائد، والتخيير فيهما، أو وجوب المسح عليهما؟ فقد مضى تفصيله في المباحث السابقه في غسل اليد، ولا زياده هنا، إلا أنه قد يفترق بين المقامين من جهه أنّ الغسل يجب فيه الاستيعاب، بخلاف المسح حيث لا يجب فيه الاستيعاب إلا طويلاً لا عرضاً، فبذلك يسهل الخطب في الزائد من إمكان خروجه عن مورد وجوب المسح، كما لا يخفى.

(١) فأما وجوب المسح على البشره، فإنه يوافق صراحه فتوى جماعه من الفقهاء، مثل المصنّف و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«الدروس» و«الروضه»، بل في «كشف اللثام»: عندنا حكمه كذا، بل في «المدارك»: وأجمع علمائنا على وجوب المسح على بشره القدمين، بل في «المعتبر»: أنّ عدم جواز المسح على الحائل هو مذهب فقهاء أهل البيت.

وكذلك في «المنتهى»: الإجماع منّا كما في «الذكرى»، بل في «الجواهر»: بأنّ الإجماع في المسأله محصّل، والتصريح في كلمات الأصحاب في الحائل بخصوص الخفّ والجرموق والجورب، والتمسك لا ينافي ما ذكرنا لأنّه كان تلك الأمثله من باب التمثيل كما لا يخفى.

بل المستفاد من بعض الأخبار، أنّ هذا الحكم يستفاد من نفس الآيه، ويكون

تأويلها في تنزيلها، كما سنشير إليه إن شاء الله .

وأما الدليل على وجوب المسح على البشرة: مضافاً إلى ما عرفت من فتوى الأصحاب، وحصول الإجماع بكلامه قسميه، وهو الظهور البدوي من قوله تعالى: «وَأَمْسِيحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»، كون المسح على البشرة . وصرّاحه دلالة الأخبار الكثيره من النهي عن المسح على الخفّين، مثل حسنه زراره أو صحيحه، قال: «قلت له في مسح الخفّين تقيه؟ فقال: ثلاثه لا أتقى فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفّين، ومتعه الحجّ» (١).

قال زراره: ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتّقوا فيهنّ أحداً، وخبر سليم بن قيس الهلالي، قال: «خطب أمير المؤمنين عليه السلام إلى أن قال: وحرّمت مسح الخفّين، وحدّدت على النيذ» (٢) الحديث .

وخبر أبي الورد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام إنّ أبا ظبيان حدّثني أنّه رأى عليّاً عليه السلام أراق الماء ثم مسح على الخفّين، فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول عليّ: فيكم سبق الكتاب الخفّين، فقلت: فهل فيهما رخصه؟ فقال: لا، إلا من عدوّ تّقيه، أو ثلج تخاف على رجلك» (٣).

ومعتبره الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المسح على الخفّين؟ فقال: لا تمسح، وقال جدّي قال سبق الكتاب الخفّين» (٤)، ومثله في النهي الصريح خبري محمّد بن مسلم وأبي بكر الحضرمي (٥).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٣.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٥.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٧.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٨ و ٩.

وملاحظه أخبار هذا الباب، تدلّ على المراد ، فالأخبار في ذلك متواتره، ولذلك لم يسمع الخلاف فيه عن أحد من فقهاء الشيعة الإماميه .

ومن الواضح أنه لا خصوصية في الخفّ فقط ، بل المقصود هو النهي عن المسح على الحائل، كما أنه يمكن الاستظهار لذلك من لسان بعض الأخبار الناهية مثل خبر الكلبي النسابة عن الصادق عليه السلام ، في حديث: «قال : قلت له : ما تقول في المسح على الخفين؟ فتبسّم، ثم قال : إذا كان يوم القيامة وردّ الله كلّ شيء إلى شيء، وردّ الجلد إلى الغنم، فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوءهم»(١).

ومثله في الدلالة مرسله الصدوق، قال : «وروت عايشه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال : أشدّ الناس حسرةً يوم القيامة من رأى وضوءه على جلد غيره»(٢).

حيث يفهم من ذلك أنّ النهي عن المسح على الخفين ليس من جهة خصوصية في الخفّ أو كونه حائلاً، وإنّما من جهة استنكار ما تفعله العامة من اتباع إمامهم عمر بن الخطّاب الذي حرّف الكلم عن مواضعه، ومنها المسح على الخفين، حيث قد أجاز ذلك خلافاً للكتاب والسنة، كما أشار إلى ذلك عليّ بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء في كتابه إلى المأمون في خبر «عيون أخبار الرضا عليه السلام» عن الفضل بن شاذان، أنه عليه السلام كتب إلى المأمون : «ثمّ الوضوء كما أمر الله... إلى أن قال : ومنّ مسح على الخفين، فقد خالف كتاب الله ورسوله، وترك فريضه كتابه»(٣).

ولذلك ترى تأكيد أمير المؤمنين عليه السلام لشيئته في ترك ذلك، بقوله في حديث الصدوق عن حيايه الواليه، قالت : «سمعتة يقول : إنا أهل بيت لا نمسح على

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٧.

الخَفَيْن، فمن كان من شيعتنا فليقتد بنا، وليستنَّ بستنَّا» (١).

ولكن مع الأسف مع كثره سعيهم عليهم السلام لتنبية الناس إلى ذلك، وكون المسح على الخف ضلالاً وإضلالاً لم يسمعوا ولم يقبلوا، وبدل أن يتبعوا الحق، ساروا

خلف الباطل واتبعوه، كما ترى الإشارة إلى ذلك في خبر رقيه بن مصقلة، قال: «دخلت على أبي جعفر عليه السلام فسألته عن أشياء... إلى أن قال: فقلت له: ما تقول في المسح على الخفين؟ فقال: كان عمر يراه ثلاثاً للمسافر، ويوماً وليله للمقيم، وكان أبي لا يراه في سفر ولا حضر. فلما خرجت من عنده فقلت على عتبة الباب، فقال لي: اقبل، فأقبلت عليه، فقال: إن القوم كانوا يقولون برأيهم فيخطئون ويصيبون، وكان أبي لا يقول برأيه» (٢).

ووجه متابعتهم هو ما وردت إليه الإشارة في بعض الأخبار، كما نقله صاحب الجواهر قدس سره، مثل ما يستفاد من معتبره زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبي صلى الله عليه وآله، وفيهم على عليه السلام، فقال: ما تقولون في المسح على الخفين؟ فقام المغيرة بن شعبه فقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله يمسح على الخفين، فقال على عليه السلام: قبل المائدة أو بعدها؟ فقال: لأدرى، فقال على عليه السلام: سبق الكتاب الخفين، إنما انزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثه» (٣).

وكيف كان، فقد ضلوا وأضلوا، فأخذهم الله وعذبهم بما كانوا يفعلون، ولبس ما صنعوا، فتعسا لهم ثم تعسا لهم، وعصمنا الله عن الخطأ والزلل، في تمام الساعات، من الليالي والأيام، بحق محمد وآله الأطهار، وحشرنا معهم، وجعلنا

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٠.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٦.

من التابعين لهم، والمقتفين لآثارهم، آمين رب العالمين يارب العالمين .

إذا عرفت ما ذكرنا من ممنوعيه المسح على الخفّين، بل على كلّ حائل _ لعدم خصوصيه فيه _ إلا ما ذكرنا، فاعلم أنّه يبقى الإشكال في الموردين، لا بأس بالإشارة إلى حكمهما :

أحدهما : هو حكم الشعر النابت على القدم، هل يجوز المسح عليه أم لا بدّ من

التخليل لإيصال الماء والرطوبة إلى البشرة، أو يجب المسح لكلّ من البشرة والشعر ؟

والذى يظهر من المصنّف هنا، كما صرّح بوجوب المسح على البشرة خصوصاً مع ملاحظه كلامه في مسح الرأس، من تجويزه بأحد من الرأس أو الشعر، يفهم أنّه كان ممّن يرى لزوم المسح على البشرة، بل قد عرفت دعوى عدد كبير على الإجماع وكونه مذهب فقهاء أهل البيت عليهم السلام .

مسح الرجلين / في المسح على الشعر النابت على القدم

ولكن اختار في «الجواهر» جواز المسح على الشعر في الرجل أيضاً، تمسّكاً بعموم قول أبي جعفر عليه السلام على حسب نقل زراره، قال : «قلت له : رأيت ما أحاط به الشعر ؟

فقال : كلّ ما أحاط به الشعر، فليس للعباد أن يطلبوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء»(١).

وأنّه يصدق المسح على الشعر كونه مسحاً على البشرة، وندره ذلك لا يضّرّ عموم اللغوى، مع إمكان منع الندره، ولذلك يلحق اللحيه في المرأه إلى الرجل، مع كونها من الافراد النادره .

ولكن الإنصاف عدم إمكان التمسّك بمثل هذا العموم للمورد، لاختصاصه بمورد الغسل في اللحيه واليد، بقريته ذكر جرى الماء في ذيله، كما يشهد لذلك

صراحه خبر آخر لزراره من التصريح بقوله : «فليس للعباد أن يغسلوه»^(١).

كما أن دعوى كون المسح على الشعر مطلقاً، يعدّ مسحاً على الرجل مطلقاً، حتى مع كونه كثير حائلاً أو كان الشعر من الجوانب وواقعاً عليه .

ممنوعه، فلا يبعد القول بالتفصيل، بأنه إن كان الشعر النابت كثيراً، بحيث يكون حائلاً عن وصول الرطوبه على البشره، فإنه حينئذٍ لا بدّ من إزالته، لإيصال النداهه إلى البشره، والالتزام بلزوم تخليل الرطوبه، مع وجود الشعر إلى البشره،

متعسّر أو متعذر، كما عن الشيخ الأعظم في «طهارته» .

وأما لو لم يكن الشعر النابت إلا قليلاً، فيكفي المسح عليه، لأنه يصحّ عرفاً القول بأنه مسح البشره في مثله، ولعلّه لذلك ذهب كثير من المتأخرين إلى كفايته كالأملى والخوئي والسيد الاصفهاني ، وأما لو كان كثيراً، فلا إشكال في كفايه مسح البشره حينئذٍ، إلا أنه حيث كان يصعب وقوع المسح عليه من دون الشعر بحسب الظاهر، فيما لو كان الشعر في محلّ المسح لا في غير ما لا يُقصد مسحه، كما يرى ذلك عن بعض أصحاب التعليق على «العروه»، لأنه خارج عن فرض الكلام قطعاً . فلا يبعد القول بمقاله السيّد في «العروه»، حيث وافقه كثير من الفقهاء، من لزوم المسح عليهما، بمعنى إيصال الرطوبه إلى البشره، مضافاً إلى الشعر، لا بمعنى الإيصال بالمسح حقيقه على البشره، لما قد عرفت أنه غير ممكن .

مع أنه قد يمكن الاستدلال بوجوب مسح الشعر _ لاسيما في قليله، لو لم نقل بدخول كثيره الموجود، والمجتمع فيه، لا ما يجتمع فيه من خارج الحدود _ بخبر إسماعيل بن جابر نقلاً عن «تفسير النعماني» في حديثٍ عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام ، ثم قال : «وأما حدود الوضوء: فغسل الوجه

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٦، أبواب الوضوء، الحديث ١.

واليدنين، ومسح الرأس والرجلين، وما يتعلّق بها ويتّصل سنّه واجبه على من عرفها وقدر على فعلها» (١).

وكون المقصود من قوله: «ما يتعلّق بها» هو الترتيب والموالاه، لا الشعر، كما عن السيد الاصفهاني، ليس على ما هو عليه، لأنّ ظهور قوله: «ما يتعلّق بها»، خصوصاً مع ملاحظه قوله: «ويتّصل»- التي كانت ظاهره لما يكون متّصلاً لموضع الغسل والمسح الذي هو الشعر يثبت ما ذكرناه، فيجب إتيان حدّه من

الغسل والمسح.

مسح الرجلين / في المسح على شراك النعل

فعلى هذا الأحوط هو الجمع بينهما، كما عن السيّد في «العروه» إن لم يختر موضعاً كانت البشرة فقط موجوداً، وإلا لكان كافياً قطعاً، كما أشار إليه العلامة البروجردى في «حاشيته» على «العروه» بأنّه يكفى قطعاً.

هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من الموردين، الذي قد استثنى من المسح عن البشرة، مع ما قد عرفت من عدم صدق الاستثناء في بعض الموارد.

الثاني: حكم شراك النعل الواقع في ظهر الرجل، مع كونه حائلاً؟

قد ورد في بعض الأخبار من عدم وجوب استيطان الماء تحت الشراك، ومن هذه الأخبار معتبره زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «توضّأ علىّ عليه السلام فغسل وجهه وذراعيه، ثمّ مسح على رأسه وعلى نعليه، ولم يدخل يده تحت الشراك» (٢).

ومثله خبر الأخوين، عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال في المسح: «تمسح على النعلين ولا تدخل يدك تحت الشراك» (٣).

ومرسله الصدوق، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: مسح أمير المؤمنين على النعلين

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥، أبواب الوضوء، الحديث ٢٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٤.

ولم يستبطن الشركاءين» (١).

وأيضاً مرسله الصدوق، قال: «روى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله توضأ ثم مسح على نعليه، فقال له المغيرة: أنسيّت يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال له: بل أنت نسيّت هكذا أمرني ربّي» (٢).

فإنّ المستفاد من الجميع أنّ عدم وجوب الاستبطن تحت الشركاء أمرٌ ثابتٌ مفروغ عنه. فالذى ينبغى أن يبحث عنه هو أنّه هل يكون من الموارد التي أجاز الشارع المسح على الحائل، ولو في حال الاختيار، فكأنّه قد احتسب المسح

على الشركاء مسحاً على نفس بشره الرجلين، فهذا هو الذى ذهب إليه بعض من الفقهاء مثل العلامة في «التذكرة»، والمنقول عن الشيخ في «المبسوط» وابن حمزه في «الوسيلة» والسيد الاصفهاني بالنسبة إلى زمان صدور الحديث لا في زماننا.

أو يقال: بأنّ المسح على الشركاء يكون مسحاً خارجاً عن محلّ الفرض، فعلى هذا لو لم يستبطن لكان جائزاً، من دون أن يضرّ بالوضوء، فهذا هو الذى استظهره صاحب الجواهر، وينسبه لابن إدريس، ولكنّه متوقّف على كون المراد من الكعب هو القبّة لا المفصل، وإلاّ لكان الشركاء داخلاً، إلاّ أن يفرض كون محلّ معقد الشركاء واقعاً على المفصل، لكنّه بعيد جداً.

كما أنّ هذا الوجه صحّته منوطه بأن لا يكون تمام الكعب بمعنى القبّة واجباً في المسح، كما اختاره الشيخ الأعظم، وجعل ذلك دليلاً على كلامه، وإلاّ يلزم أن يكون الشركاء داخلاً في محلّ الفرض، كما لا يخفى.

أو يقال: بأنّ الأخبار الدالّة على ذلك كانت وارده في موارد الضرورة، مثل الحروب والغزوات التي كانت فيها خوف العدو، أو البرد والتلج بحيث يخاف

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣، أبواب الوضوء، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٣.

إلا للتقيّه أو الضروره (١).

الرجل على حياته، فتدخل المسأله فى مصاديق ما سيأتى من المستثنيات .

أو كان من الموارد التى كانت منسوخه بالآيه، نظير المسح على الخفين، أى وردت هذه الأخبار قبل ورود سوره المائده ، وأما بعد نزول الآيات فلا يجوز المسح عليه كما وقع فى كثير من الأخبار السابقه، من أنّ الكتاب سَبَقَ مسح الخفين، فيشمل ذلك لمثل شراك النعلين.

هذا إذا كان المراد من النعلين غير عربيين، وإن كان المراد منه هو، فقال الشيخ الطوسى على ما فى «الوسائل» فى ذيل حديث زراره (١) أنّ النعلين العربيين لا يمنعان شراكهما من الماء فى المسح بقدر ما يجب .

وكيف كان حيث أنّ النعلين _ سواء كانا عربيين أو غيرهما _ لم نعرف كيفيتهما وشكلهما الظاهرى فى ذلك الزمان حتّى نحكم عليه، فعلى هذا لا- يمكن الحكم بالتجوز بذلك، ولذلك ترى إعراض جمع من الفقهاء عن حكم هذه المسأله ولم يتعرّضوا لحكمها، وإن كان أحسن الوجوه هو الذى ذهب إليه صاحب الجواهر، حيث عدّ الكعب خارجاً عن محلّ الفرض بجميعة، كما قاله الشيخ، وإن كان بعضه داخلاً أصالاً أو مقدّمه، ولكن الشراك فى كلّ الأحوال كان خارجاً، والله هو العالم بحقيقه الحال .

(١) ولا- يخفى أنّ البحث فى هذين الاستثنائين يحتاج إلى جعل كلّ واحد منهما مورداً للكلام، والنقض والإبرام، لاهمّيتهما ومدخلتيهما فى ثبوت الحكم، فنقول :

الكلام فى التقيّه وحكمها: اعلم أنّ البحث فيها يقع فى مقامين :

تاره : بالقياس إلى التقيّه فى عموم الموارد ، وأخرى : بالقياس إلى خصوص المسح على الحائل .

الكلام فى التقيّه

إشاره

وأما البحث في القسم الأول: فقد صنفوا فيه رسائل كثيرة، أحسنها ما صدر عن الشيخ الأكبر قدس سره والمطبوع في «رسائله»، وخلاصه الكلام فيه أنّ التقيه قد تكون في الفتوى، أو في العمل، أو في كليهما، والتقيه في الفتوى: تارة تكون بلحاظ اتّقاء شخص المفتى نفسه كما إذا كان عند الإمام مخالف، وهو عليه السلام يحذر منه لنفسه، وأخرى: تكون لاتّقاء المستفتى، وهو كما في قضيه وضوء على بن يقطين، إذ سأل عن الكاظم عليه السلام فأمره بأن يعمل ما يوافق مذهب العامّة .

وثالثه: تكون اتّقاء لثالث كان حاضراً في المجلس.

فإذا عرفت هذه التقسيمات، فنقول: يقع الكلام في مطالب: المطلب الأول: في حكم التقيه عند الإفتاء.

لا إشكال في أنّه يجب العمل على طبق فتوى المفتى، ما لم يظهر كون فتواه صادراً على نحو التقيه، كما لا إشكال في عدم جواز العمل بالفتوى، إذا علم أنّه صدر تقيّه، وليس حكمه الواقعي العمل بالتقيه لعدم وجود ما يتقى منه، فحينئذٍ يبطل الحكم الصادر تقيّه لتنجز الحكم الواقعي عليه.

إنّما يقع الكلام في الفتوى الذي لا يعلم أنّه صدر عن تقيّه، وعمل به على طبق التقيه، ثمّ انكشف الخلاف، فهل يجزى ذلك العمل الصادر على طبق التقيه عن العمل المطابق للواقع أم لا؟

الظاهر كون المسألة من مصاديق المأتي به بالأمر الظاهري، فإنّ العامل قد عمل في ذلك بالأصول العقلانيه، وهي أصاله كون الحكم الصادر هو الواقعي، وعدم صدوره عن تقيّه، بلا فرق بين كون فتوى المفتى صادراً عن توريه، أو قلنا بجواز إصداره حكماً على خلاف الواقع لمراعاة التقيه فمن ذهب بالاجزاء في الحكم الظاهري، وإمكانه فيقول هاهنا كذلك، ومن ذهب إلى عدم الاجزاء _ كما

هو مختارنا _ فيقول هاهنا ببطلان الحكم وعدم كفايه العمل، إلا أن يقوم دليل

شرعى على كفايته، كما فى بعض الموارد، فنلتزم به، كما لا يبعد أن يكون بعض موارد التقيه من هذا القبيل .

وإن كان الشهيد الثانى على ما حكى عنه، ذهب إلى التفصيل فى ذلك، بين كون الاجزاء منوطاً على القول بالتصويب، وعدم الاجزاء على التخطئه.

وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه فى علم الأصول .

المطلب الثانى : فيما إذا كانت التقيه فى العمل فى موضوع الحكم الشرعى، مع التوافق فى أصل العلم، كمسأله وقوع الخلاف فى يوم العيد وعرفه والأضحى، حيث أنه لا- مخالفة بيننا وبين العامة فيها فى أصل الحكم من حرمة الصوم فى يوم الفطر، ووجوب العمل بمناسك الحجّ فى يوم عرفه والأضحى ، بل قد يقع الخلاف فى الموضوع الخارجى وهو أنّ هذا الفرد من اليوم يعدّ يوم العيد أم لا-، فلا- إشكال حينئذٍ أنه ليس من موارد التقيه من جهة الحكم، لأنّ التقيه بأدلتها كانت وارده فى الأحكام لا- فى موضوعاتها .

نعم، قد يرجع آخر الأمر إلى التقيه فى الحكم، يوجب أن نعمل بالحكم الذى يتوافق مع مذاهبهم فى الوقوف وغيره، إلا- أنّ التقيه بالأصالة لا تكون فى الحكم، بل تكون فى الموضوع، فعليه يمكن الذهاب إلى عدم الاجزاء فى بعض موارد، كما سنشير إليه بصورة الإجمال ، فنقول ومن الله الاستعانة : وهو يتصوّر على أنحاء متعدّده :

فى التقيه فى موضوع الحكم الشرعى

تارةً : يكون التخالف بيننا وبينهم بالقطع الوجدانى على خلافهم، فى كون اليوم يوم عيد فطر مثلاً، فلا إشكال حينئذٍ أنه لو كان المورد مورداً للتقيه، يجوز للمؤمن أن يفطر من صومه، إلا- أنه يجب عليه القضاء بعد رفع التقيه، لما قد عرفت من عدم كون أصل الحكم مورداً للتقيه ، فأدله لزوم العمل على الحكم بحسب الواقع، باقٍ على حاله، ويجب العمل على طبقه، كما يدلّ عليه الأخبار الواردة من

الأئمة عليهم السلام بلزوم الإفطار على طبق فتوى حكام الجور وقضاتهم، كما صرح

بذلك الإمام الصادق عليه السلام في مرسله رفاعه، عن رجل، قال عليه السلام: «دخلت على أبي العباس بالحيره، فقال: يا أبا عبدالله ما تقول في الصيام؟»

فقلت: ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا، فقال: يا غلام عليّ بالمائدة، فأكلتُ معه وأنا أعلم والله أنه يومٌ من شهر رمضان، فكان إفطاري يوماً وقضائه، أيسر من أن يضرب عنقي ولا نعبد الله» (١).

ومثله خبر داود بن الحصين، وخلاد بن عماره (٢).

وأخرى: ما إذا كان الموضوع لهم قطعاً بخلافنا، حيث لم نقطع على، خلافهم، فهنا:

تارة: قد لا تقوم لنا حجّة شرعية على خلافهم، وهذا داخلٌ فيما يأتي بأنّه هل يكون مجزياً أم لا؟

وأخرى: تقوم لنا حجّة شرعية على خلافهم، فإن قامت لنا حجّة شرعية على خلافهم، فيكون الحكم حينئذٍ كالحكم بصورة القطع بالخلاف، من عدم الاجزاء، كما لو ثبت لنا بالبينة الشرعية دخول شهر رمضان في يوم كذا مثلاً، وهم قاطعون بأنّ ذاك اليوم لا زال من شعبان، فإنّه لا إشكال في وجوب القضاء عليه بعد ذلك، لو كان قد أفطر تقيّه، لشمول أدلّه التقيّه وأدلّه حجّيه الحجج بالنسبة له. فعليه أن يتّقى ويفطر ثمّ إنّ عليه أن يقضى ما فاته من الصوم إعادته العمل بعد رفع العذر.

وأما لو لم تقم لنا حجّة شرعية على خلافهم، ولم نقطع على التخالف، ولكن ثبت الموضوع لهم بدليل غير مثبتٍ لنا، كما لو كان الشاهد فاسقاً، ونحن نقول بعدم قبول شهادته، ولكن لا نقطع بالخلاف، ولا حجّة شرعية عليه، فهل يمكن تطبيق دليل التقيّه على الحكم الظاهري، أعني حجّيه تلك الحجّة التي أقاموها أم لا؟ أو أنّ دليل التقيّه مختصّ بالحكم الواقعي؟ فيه وجهان: قد يقال بالتطبيق من

١- وسائل الشيعة: الباب ٥٧، أبواب الصوم، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥٧، أبواب الصوم، الحديث ٤ و ٦.

جهه عموم دليل التقيه لمثل مورد الحكم الظاهري، لأنه كما يقتضى تقسيمه إلى الحكم الواقعي الأولي، والواقعي الثانوي، كذلك يقتضى تقسيم حكم الظاهري إلى الأولي والثانوي، فالظاهري الأولي هو الحكم الذي تثبت حجته عندنا، والثانوي منه هو الذي تثبت حجته عندهم، ورخصنا دليل التقيه على موافقتهم، والجري عملاً على طبق حجّتهم، لزوماً أو جوازاً .

فإن قلنا بإجزاء الحكم الواقعي الثانوي عن الواقعي الأولي _ كما لا يخلو ذلك عن قوه _ فنقول بإجزاء الحكم الظاهري الثانوي عن الحكم الظاهري الأولي هنا أيضاً، ولزم ذلك إمكان الاكتفاء بالعمل الصادر تقيّة، وعدم الحكم بوجوب الإعادة والقضاء، فلازمه الاجزاء مع عدم كشف الخلاف، لأنّ الحجّجه عندهم تكون كالحجّجه عندنا، فيكون العمل مجزياً .

ولكن اختلف فقهاؤنا في حكم هذه المسأله، وقد مال الشيخ الأكبر قدس سره إلى الاكتفاء، كما يظهر ميله إليه من رسالته في التقيه، خلافاً لصاحب الجواهر، حيث أنه بعد أن يذكر مختار العلّامه الطباطبائي من الاجزاء، يذهب هو رحمه الله إلى الاحتياط، والظاهر أنّ احتياطه استحبابي ويستفاد ذلك من قوله: لا ينبغي تركه.

ولكن الآملي قدس سره قد فهم من كلامه أنّ الاحتياط وجوبى كما هو مختاره في «مصباح الهدى»، لأنّه يقول بعد ذكر الأدله: بأنّ الجزم بجواز الاكتفاء به مشكّل، لمكان عدم إحراز ما عليه الأصحاب من جهه ترك تعرّضهم لهذه المسأله، كما اعترف به صاحب الجواهر قدس سره

إلى أن قال في آخر البحث: وعليه فلا محيص في مثل المقام عن الاحتياط، كما أفاده صاحب الجواهر قدس سره .

فلا بأس حينئذٍ بالتعرّض إلى أدله المسأله، حتّى نقف على مدى ظهورها ودلالاتها فنستفيد منها في مقام الفتوى، فنقول وعليه التكلان: قد استدللّ لذلك بالأدله الأربعة من النقل والسيره العمليه والعقل والاعتبار .

الدليل الأوّل: فقد قيل بأنّ أدلّه التقيّه بعمومها يشمل الأحكام الظاهريه، وهى مثل ما يستفاد من صحيح أبى عمرو الأعجمى، قال: «قال لى أبو عبدالله عليه السلام: يا أبا عمرو تسعه أعشار الدين فى التقيه، ولا دين لمن لا تقيه له، والتقيه فى كلّ شىء إلا فى النبيذ، والمسح على الخفّين» (١).

ومثله فى الجملة الخبر المروى فى «دعائم الإسلام» عن الصادق عليه السلام: «التقيه دنى ودين آبائى، إلا فى ثلاث: شرب المسكر، والمسح على الخفّين، ومتعه الحجّ» (٢).

والأمر كذلك، لو لم يرد دليل آخر يدلّ على عدم الاكتفاء بمثل ذلك العمل الذى أتى به تقيه، وإلاّ لأمكن الجمع بينهما بأنّه يجب التقيه بإتيان العمل على طبق عملهم، وبرغم ذلك لا بدّ من الإعادة بعد رفع العذر، كما لا يخفى .

الدليل الثانى: وهو السيره العمليه على موافقتهم، بل وإحراز عمل الأئمه عليهم السلام على ذلك، حيث لم ينكروا عليهم حجّهم، وكانوا أنفسهم يحجّون معهم، ولم ينقل من أحدهم عليهم السلام إتيان أعمال الحجّ مرّتين لذلك، ولم يأمرُوا شيعتهم به أو بالإعادة، مع أنّه من المعلوم أنّه لو كانوا يقولون بذلك أو يأمرُون أو يعملون لنقل إلينا، لاسيما مع ملاحظه تكرر الحجّ فى كلّ سنه، وكون الغالب مخالفتهم معنا فى ثبوت الهلال، فعدم نقل جميع ذلك، دليل على عدمه، فيثبت بذلك أنّهم كانوا عليهم السلام يفيضون كما أفاض الناس، ويجرون على جريهم، فيكون ذلك دليلاً قطعياً على الاجزاء، وعدم لزوم الإعادة .

الدليل الثالث: وهو دليل العقل، وذلك أنّه لولا الاجزاء فى مثل الحجّ، للزم الحرج الشديد، بل ربما إيقاع النفس فى الخطر بتكرار الأعمال فى يومين أو

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٢.

٢- دعائم الإسلام: ١ / ١٣٣.

أيام، مع ملاحظه حراره هواء الحجاز، وعدم مساعده الوسائل للإقامه والوقوف

فى المواقف، مع ملاحظه منعهم الشديده عنه، بل ولزوم العسر والخرج لأهل البلاد النائية فى إعاده الحجّ فى المستقبل عند الاختلاف، مع أنه يحتمل وجود نفس الاختلاف فى السنه القادمه أيضاً كما هو الغالب، كما أنه قد يتفق اتحادهم مع الشيعة فى ثبوت الهلال، فلازم جميع ذلك لأهل البلاد النائية هو صرف العمر كله أو كثيره فى هذه الأمور لأجل أداء حجّ صحيح، وهذا أمرٌ يتعيّر على عامه الناس إتيانه خاصه مع ملاحظه عدم وجود وسائل النقل فى تلك الأعوام، أو يوجب سدّ باب الحجّ لهم مع تلك العسره، فجميع ذلك ممّا لا يرضى به الشارع، فيطمئن الفقيه بأنه لا يجب إعاده مثل الحجّ لو أتى به تقيّه.

الدليل الرابع: الاعتبار، وهو أنه من المعلوم أنّ مقصود الشارع من تشريع الحجّ للمسلمين هو اجتماعهم واتّحادهم على أداء هذه الفريضه الشرعيه الاجتماعيه، ومثله لا يرضى باختلاف المسلمين، فيما يكون المطلوب اتّفاقهم، وفى مواقف كوقوفهم بعرفات، والوقوف بمشعر، وأعمال يوم النحر ونحو ذلك، وهو أمر يستفاد من لسان الأخبار الوارده فى الحجّ، ولا يعدّ استحساناً محضاً حتّى يعترض بطلان أصل دليّته، كما لا يخفى .

نعم ممّا لا بدّ أن يذكر فى المقام هو أنّ أكثر الأدلّه السابقه، كالعقل، والسيره العمليه، والاعتبار أدلّه خاصه تجرى فى مورد خاصّ كالحجّ وهى غير عامه لتشمل موارد أخرى مثل صوم يوم الشكّ من أوّل شؤال حتّى يحكم بالاجزاء، وعدم وجوب القضاء بمجرد حكمهم بثبوت الهلال ولو من شهاده فاسق فإنّه فى مثل هذه الموارد يصعب الحكم بالاجزاء .

إلاّ أن نستدلّ على ذلك بعموم النقل، وقد ذكرنا دلّته على ذلك، حتّى ولو من جهه عدم وجوب الإعاده والقضاء، فإنّ ثباته كذلك لا يخلو عن تأمل، فالاحتياط فى لزوم الإعاده والقضاء فى غير مثل الحجّ لا يخلو عن قوه، إلاّ فيما ورد فيه

دليل خاص يستفاد منه أنّ التقيّه يعدّ كان مجوّزاً للعمل بها حتّى من تلك الحيشه،

فحيثنّذ نحكم بالاجزاء وعدم الإعاده.

هذا تمام الكلام فى التقيّه بحسب عموم الموارد .

وأما القسم الثانى: وهو التقيّه فى خصوص المورد الذى نبحت عنه، أى المسح على الحائل لتقيّه، كالمسح على الخفين أو الجوراب ونحوهما ، ولا- إشكال بل ولا- خلاف _ إلا عن شردمه _ فى جواز العمل بها، بل فى وجوبها، والحرمة على العمل بخلافها فى بعض الموارد، بل فساد العمل لو لم يعمل بها فى باب العبادات، كما أشار إليه بعضُ، كصاحب «مصباح الفقيه»، بل قد ادّعى على ذلك الإجماع كما عن «مختلف الشيعه»، بل فى «الجواهر» هو محصّل فضلاً عن منقوله، ولم يسمع الخلاف إلا عن الصدوق فى «الهدايه» و«المقنع» و«الفقيه» ومن الفاضل المقداد فى «التنقيح»، وإن كان مخالفه الصدوق محلّ تأمل، لأنّه ينقل فى «الفقيه» أولاً خبر جواز المسح على الحائل عن تقيّه، ثم ينقل ما يدلّ على النهى عنها، حيث أنّه أراد من نقله توجيه الخبر بما سيأتى إن شاء الله ذكره .

وكيف كان، فقد يستدلّ على ذلك بطائفتين من الأدلّه ، مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع بكلا قسميه ، وهما:

فى المسح على الحائل تقيّه

الأدلّه العامّه: من دليل نفى العسر والحرص واليسر والإدراك والاستطاعه ، وأخرى: الأدلّه الخاصّه، من الأخبار الواردة فى المقام.

ثمّ تتعرّض لما يتوهّم منها خلاف ذلك .

فأما الطائفة الأولى: فلا إشكال فى أنّه لو لم يرخص الشارع فى التقيّه فى مواردّها، لاستلزم الحرج، إذ ربّما يوجب ترك المسح على الخفّ المسح على بشره الرجلين أمام العامّه وفى بلادهم، تلف الأموال والضرب والشتم وغيرها ممّا لا يتحمّله الإنسان عادةً ويوجب وقوعه فى العسر والحرص الشديدين

فيشملة قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١).

خصوصاً مع ملاحظته خبر عبدالأعلى مولى آل سام (٢) في بحث المسح من الحكم بالمسح على المراره والحائل، وترغيب الإمام عليه السلام بقوله: «بأنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله» ثم أشار عليه السلام إلى الآيه، وكذلك يمكن الاستدلال بغيره من الأدلّه الضروريه، لأنّ المسح على الحائل تقيه هو الميسور أو المدرك والمستطاع، فلا يترك بمعسوره وغير مدركه ومستطاعه من المسح على البشره، وهو واضح، بل قد ادّعى بعض كصاحب «مصباح الفقيه» بأنّ نفى التقيه في هذه الأشياء على الإطلاق، مخالفٌ لإطلاق الإجماع والضروره، ضروره أنّه لو دار الأمر بين مسح الخفّين أو ضرب الأعناق، لا يجوز الإقدام عليه، ولا يرضى الشارع بفعله، كما يدلّ عليه فحوى ترخيص الشارع بارتكاب المحاذير التي ربّما تكون حرمتها أعظم في نظر الشارع من ترك الصلاه في مظانّ الهلكه، فضلاً عن ترك مباشره الماسح للمسوح.

وأما الطائفة الثانيه من الأدلّه: هي وجود أخبار متواتره في موارد عديده، لاسيما في المقام، سنشير إلى بعضها تميمياً للفائده، والكلام في هذه الطائفة أيضاً ينقسم إلى قسمين: قسم منها: ما يستفاد منه جواز العمل بالتقيه في كلّ ضروره واضطرار بنحو العموم، وآخر منها: ما ورد في خصوص المسح على الحائل.

فأما الأولى منها: وهي عدّه أخبار يعدّ بعضها صحيحاً، كالخبر الذي رواه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «التقيه في كلّ ضروره، وصاحبها أعلم بها حين تنزل به» (٣). وصحيحه معمر بن يحيى بن سالم، ومحمّد بن مسلم وزراره قالوا:

١- سورة الحجّ: آيه ٧٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٩، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ١.

«سمعنا أبا جعفر عليه السلام يقول: التقية في كل شيء يضطر إليه ابن آدم، فقد أحله الله له» (١). وخبر أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: التقية من دين الله، قلت: من دين الله؟

قال: اي والله من دين الله، ولقد قال يوسف «أَيُّهَا الْعَبْرُ إِنِّكُمْ لَسَارِقُونَ» (٢)، والله ما كانوا سرقوا شيئاً، ولقد قال إبراهيم: «إِنِّي سَقِيمٌ» (٣)، والله ما كان سقيماً» (٤).

وخبر عمر بن يحيى، عن الباقر عليه السلام قال: «التقية في كل ضروره» (٥).

بل يستفاد وجوب التقية في بعض الموارد.

وفي خبر الاحتجاج عن العسكري عليه السلام في حديث: «أن الرضا عليه السلام جفا جماعه من الشيعة وحجبههم، فقالوا: يا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله ما هذا الجفاء العظيم، والاستخفاف بعد الحجاب الصعب؟ قال: لدعواكم أنكم شيعة أمير المؤمنين، وأنتم في أكثر أعمالكم مخالفون ومقصرين في كثير من الفرائض، وتنهاونون بعظيم حقوق اخوانكم في الله، وتتقون حيث لا تجب التقية، وتركون التقية حيث لا بد من التقية» (٦).

وغير ذلك من الأخبار العامه التي يجدها المتتبع في كتب الأخبار.

وأما الثانيه: وهي مثل خبر صحيح أبي الورد، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن أبا ظبيان حدّثني أنه رأى علياً عليه السلام أراق الماء، ثم مسح على الخفين.

فقال: كذب أبو ظبيان، أما بلغك قول علي عليه السلام فيكم سبق الكتاب الخفين؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٢.

٢- سورة يوسف: آيه ٧٠.

٣- سورة الصافات: آيه ٨٩.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٤.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٨.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الأمر بالمعروف، الحديث ٩.

فقلت : فهل فيهما رخصه ؟ فقال : لا إلا من عدوّ تقيّه، أو ثلج تخاف على رجلك»(١).

فإنّه صريح في كون جواز المسح على الخفّين كان في إحدى الحالتين ، ومن الواضح أنّ العدوّ يشمل المخالف، خصوصاً مع ملاحظه مورد السؤال، يفهم المقصود من لفظ العدوّ .

هذه جملة من الأدلّة الدالّة على ذلك ، مضافاً إلى استفاده جواز ذلك من مفاد بعض آخر من الأخبار .

نعم ، قد يتوهم المعارضه والمنافاه، مع عدد من الأخبار الناهيه عن العمل بالتقيه، مثل صحيحه زراره أو حسنته، قال : قلت له: «في مسح الخفّين تقيه ؟ فقال : ثلاثه لا أتقى فيهنّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفّين، ومتعه الحجّ ، قال زراره : ولم يقل الواجب عليكم أن لا تتقوا فيهنّ أحداً»(٢) .

حيث أنّه يدلّ على أنّ المسح على الخفّين ليس ممّا يتقى منه .

وخبر أبي عمرو الأعجمي، قال : «قال لى أبو عبدالله عليه السلام : يا أبا عمرو تسعه أعشار الدّين في التقيه، ولا دين لمن لا تقيه له، والتقيه في كلّ شيء إلا في النبيذ، والمسح على الخفّين»(٣) .

والخبر الذي رواه في «دعائم الإسلام»(٤) عن الصادق عليه السلام : «التقيه ديني ودين آبائي إلا في ثلاث : شرب المسكر، والمسح على الخفّين، ومتعه الحجّ» .

فدلّاه هذه الأخبار على استثناء المسح على الخفّين عن التقيه واضحه .

فكيف الجمع بينهما وبين ما سبق من الخبر والإجماع ؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥، أبواب الوضوء، الحديث ٣ و أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٤، الحديث ٢.

٤- دعائم الإسلام: ١ / ١٣٣.

فيمكن أن يجاب بأجوبه لا- يخلو بعضها عن قوّه، كما لا- يخلو بعض آخر من التوجيهات عن الضعف، فالأولى الإشارة إلى جميعها، فنقول: أولاً: فإنّ دلاله خبر صحيح أبي الورد على الجواز تكون بالصراحه، لكونه مورد السؤال من جهه الرخصه فيها، فأجاب عليه السلام بجوازه في موردين، هذا بخلاف الأخبار الناهيه، حيث لا يكون إلا ظاهراً في عدم الجواز، لإمكان الحمل على بعض ما سيذكر إن شاء الله، فيكون التعارض بينهما بالنص والظاهر، فلا إشكال في تقدّمه عليه،

فيحكم بالجواز، كما لا يخفى .

وثانياً: لو سلّمنا ظهور كون كلّ واحد منهما، ولكن نقول بأنّ من الأخبار الناهيه هو خبر صحيح زراره، حيث قد نفى التقيه عن فعل الإمام عليه السلام، ولكنّه لم يحكم بوجوب تركها لجميع المؤمنين، فلعلّه يصير بياناً لحمل خبرين آخرين على ذلك، وإن لم يكن فيهما ما يدلّ عليه، فعليه يكون حكم خبر زراره المجوّز للتقيه خالياً عن الإيراد والتخصيص فيجب العمل على طبقه.

وثالثاً: لو سلّمنا عدم إمكان ذلك الحمل في الخبرين، وأنّه كان الواجب علينا أعمال قواعد باب التعارض في الطائفتين من الخبرين وخبر زراره، لأنّ الخبر المعارض لخبر زراره قد خرج عن كونه طرفاً للمعارضه معه، وذلك بما فهمه زراره من الاختصاص للإمام، فيبقى الخبران الآخرا وهما حديث دعائم الإسلام وحديث أبو عمرو الأعجمي، فأما حديث دعائم الإسلام، فقد حقّقنا في محلّه أنّه لا يعدّ دليلاً ولا يمكن الاعتماد عليه إلاّ من باب التأييد، فهو غير قابل للمعارضه .

فبقى خبر أبي عمرو الأعجمي، لكنّه لم يرد في حقّ الأعجمي مدح في كتب الرجال، بل المذكور في «جامع الرواه» (١) مجرد كنيته دون اسمه، ولم يذكر في

حقه شيئاً من المدح والقدح، كما قال المامقاني صاحب «تنقيح المقال»: «أبو عمر (بغير واو) الأعجمي، روى في المحكى من «الكافي» باب التقيه، عن هشام بن سالم عنه عن أبي عبد الله عليه السلام، ولم أقف على اسمه ولا حاله».

فلا يكون الخبر موثقاً من جهة جهاله راويه، إلا أنه مصحح بنقل ابن أبي عمير الذي يعدّ من أصحاب الإجماع التي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنهم، إلا أنه بما أنّ راوي الحديث قبل ابن أبي عمير كان إبراهيم بن هاشم فقد

أطلق على الخبر أنه حسنه لمكان إبراهيم بن هاشم حيث أنه ممدوح عند الرجالين لكنّه لم يوثق. هذا حال هذه الطائفة من الأخبار.

وأما حال الطائفة المقابلة لها مثل خبر زراره فهو يدلّ على اختصاص التقيه للإمام عليه السلام، فيكون حاله مثل حال خبر أبي عمرو الأعجمي، من جهة وجود إبراهيم في سلسله سنده. وأما بقيه رواه سلسله السند فإنّ جميعهم يعدّون في غايه الوثاقه والصحة.

وأما حال خبر أبي الورد الذي دلّ على جواز التقيه حتى في المسح على الخفين، فإنه لا إشكال في وثاقه رواه سلسله السند الواقعين قبل أبي الورد.

وأما أبي ورد نفسه، فإنّ «جامع الرواه» لم يذكر اسمه، لكن نقل حديثاً دالاً على توثيقه، وأما في «تنقيح المقال» (١) للمامقاني فقد ورد فيه قوله: قال في «منتهى المقال»: «إنّه ربما أجمع الأصحاب على العمل بروايته، كما في المسح على الخفين للضروره، وعدّه في «الوجيزه» ممدوحاً، ثمّ إنّ في كون أبي الورد بن قيس الذي ذكره الشيخ رحمه الله في عداد أصحاب عليّ عليه السلام متّحداً مع أبي الورد الذي ذكره في باب أصحاب الباقر عليه السلام كلاماً، وعن السيد الداماد قدس سره أنّه قال: لم يستبن لي بعد اتحادهما. نقول: لا مانع من الاتحاد» انتهى كلامه.

والحديث الذى نقله «جامع الرواه» وكذلك «تنقيح المقال» فى حقه، هو الخبر المروى عن الصادق عليه السلام من أن من عمل كذلك عاد من حجه مغفوراً له .

وكيف كان فهو مضافاً إلى وثاقه نفس أبى الورد، فإن فى سلسله سنده حماد بن عثمان، وهو يعدّ من أصحاب الإجماع، وهذا ممّا يوجب صيروره الخبر مصححاً فيكون معتبراً، فإذا وقع التعارض بين الطائفتين من الأخبار المجوّزه والناهيه، ولم يمكن الجمع الدلالى بينهما، فنرجع إلى المرجّحات السنديه ، فقد

يمكن أن يقال بأرجحيه سند أبى الورد على سند الخبر الذى يعارضه ، مضافاً إلى كونه مؤيداً بمرجّحات خارجيه من الإجماع والضروره وغيرهما فعلى هذا يكون الحكم بالجواز مقدّماً، كما لا يخفى .

مع أنه ذكر لخبر زراره محامل لا يخلو ذكرها عن فائده ؛

منها : أن يكون وجه اختصاص الحكم بالإمام عليه السلام كونه كان معروفاً عند عامه الناس وخاصه المخالفين وأنهم أئمه ومجتهدون ولا يتبعون غيرهم وأن لهم مذهباً خاصاً، وأما عامه المؤمنين فإنّ المخالفين كانوا يشددون النكير عليهم فى مخالفتهم مع مذاهبهم وفتاوى أئمتهم.

منها : أن يكون المراد بعدم الاتقاء فى الثلاثه أو الاثنين، المذكورات فى الخبر هو معروفه طائفه الشيعه، أى أنّ العامه كانوا يعرفون ويعلمون أنّ الشيعه لا تتقى فى هذه الأمور فلا يشددون معهم فيها، وأما فى غيرها فلا يعرفون ذلك، وكانوا لا يتحملون مخالفتهم معهم.

كما لا ينافى أيضاً جواز التقيه فى إحدى الثلاثه أيضاً لو وقعت فى شرائط خاصه، من التقيه الموجه للخوف على النفس أو المال، حيث يجوز العمل بهذه الثلاثه حينئذٍ من باب التقيه، لانصراف هذه الأخبار عمّا هو المفروض .

منها : أن يكون المقصود من نفى التقيه، هو نفى آثارها الوضعيه، لا- نفى وجوب التقيه تكليفاً، بمعنى أنّ المسح على الخفين المأتى به تقيه غير ممضى

شرعاً، بأن يكون جزءً من الوضوء، فيجب عليه إعادته بعد ارتفاع الضروره، ولا تصح الصلاة معه . هذا كما عن صاحب «مصباح الفقيه» .

وفيه: بأنه لا يجرى هذا الجواز في مثل شرب المسكر، بل ولا في متعه الحج، بما قد عرفت من تفصيلاً، من استفادته الاجزاء مع التقيه في الحج، إن كان من جهه الاختلاف في الموقف، وأما إن كان من جهه الاختلاف في الحكم، كما لو أتى الشيعة النائي في سفره الأول بالحج الافرادى _ الذى هو ملك العامه ويجوز

عندهم ذلك _ بدل حج التمتع الذى هو فرض الشيعة النائي عن الحرم، فإن الحكم بعدم الاجزاء له وجه، لو لم نقل استفادته الاجزاء من عموم دليل التقيه، كما يستفاد منه تبديل الحكم التكليفى .

منها: أن يكون المراد أن هذه الأشياء ليس على حد سائر أحكامهم مما يجوز التدين بها تقيه، ملاحظه للمصلحه النوعيه، من دون إنطاتها بالضرر الشخصى. أو أن يكون المراد عدم مشروطيه هذه الموارد بعدم المندوحه واقعاً، لإمكان إجراء التقيه بغسل الرجلين لا مسح الخفين، لأن العامه أنفسهم يقولون بالتخير بين غسل الرجلين أو مسح الخفين . فهو أيضاً يصح في مثل المسح على الخفين لا فى غيره، كما لا يخفى .

منها: أن يكون المقصود أن التقيه فى هذه الموارد تكون رخصه _ كإظهار كلمه الكفر _ لا عزمه، كما فى غير هذه الموارد، وهو كما عن الشيخ الأعظم قدس سره .

لكنه لا يناسب مع حال التقيه، إذا استلزم الضرر الشخصى عليها فى ترك إحدى الثلاثه، فلا إشكال حينئذ بأن تكون التقيه واجبه قطعاً .

وكيف كان، فإنه فضلاً عما ذكرنا من الضعف فى الأخبار الناهيه ورجحان الطائفه التى فى مقابلها، فإنه نضيف دليلاً آخر دالاً على الضعف وهو ملاحظه اختلاف لسانها من جهه المتعلق، حيث يكون الاستثناء فى بعضها بالثلاثه _ كخبر «دعائم الإسلام» _ وفى غيره باثنين _ كما فى خبر أبى عمرو الأعجمى .

اعتبار عدم المندوحه فى العمل بالتقيه

هذا كله، فضلاً عن أنه يزيد في ضعفها إعراض الأصحاب عن العمل بها.

فثبت أن الحق هو جواز المسح على الخفين لو كان مورداً للتقيه، سواء كان بلحاظ ملاحظه الضرر الشخصي عليه، أو على أهله ومن ينتسب إليه، أو على ثالث من الشيعة الموجب للخطر عليه، ونظائره، كما لا يخفى .

فظهر ممياً ذكرنا عدم تماميه كلام السيد أبي الحسن الاصفهاني في «الروائع»^(١) حيث جعل خبر أبي الورد خارجاً عن أخبار التقيه، وقال : إن المراد

من عدوّ تقيه، هو الاضطراب الشخصي والضروره، لا التقيه عن المخالفين، فيكون المسح على الخفين داخلاً تحت الأخبار الناهيه بلا معارض، فلا يجوز العمل بالتقيه في الثلاثه، إلا أن تتحقق الضروره، فيدخل في أدلتها كسائر الموارد» .

وذلك لأنه أولاً: ورد ذكر موردين من الضروره، وذلك العدو والثلج بالخصوص، مع إمكان ذكر عنوان كلي أمر مستبعد، خصوصاً مع دوران الأمر بين التأسيس في الموردين أو التمثيل أو التأكيد، ومن المعلوم أن الأول أولى .

وثانياً: لو سلمنا خروج خبر أبي الورد عن أخبار التقيه، فيبقى عموم أخبار التقيه شاملاً للثلاثه أيضاً، خصوصاً مع اعتضاد العموم بعمل الأصحاب والإجماع، فضلاً عما سيأتي من ذهاب كثير من الفقهاء إلى عدم اعتبار عدم المندوحه في جواز العمل بالتقيه، وإن كان العمل بالاحتياط في الثلاثه قوياً، لو لم يقتض الضرر الشخصي له علماً أو ظناً قابلاً للاعتماد، فإن حصل له أحد الأمرين، فإن تركه يكون أولى، بل ربّما كان العمل على طبق التقيه واجباً وتركه حراماً، هذا .

هاهنا عدّه فروع :

الفرع الأول: قد وقع الخلاف بين فقهاءنا، في أنه هل يعتبر في جواز العمل

بالتقيّه عدم المندوحه أم لا ؟

فذهب بعض إلى اعتباره، كصاحب «المدارك» وذلك من باب التمسك بمضمون ما تقتضيه الأدله الأوليه في كل شيء ألا وهو العمل على وفق مقتضاها، إلا ما يوجب الضرر الشخصى عليه أو على مثله من المكلفين، فإذا كانت الواقعة ممّا لها مندوحه من دون خوف ضرر، أى إذا كان بإمكان المكلف أداء التكليف من دون أن يضطرّ لمخالفه التقيه الموجب لحدوث الضرر عليه، فيكون الدليل

فى مقتضاه سالماً فيجب العمل على طبقه .

وذهب آخرون وهم كثيرون إلى عدم الاعتبار، كالشهيدين والمحقق الثانى والعلامة الطباطبائى، وكثير من المتأخرين من أصحاب التعاليق على «العروه الوثقى»، بل ولم يشاهد من المحشّين من خالف فيما قلناه، مستدلّين على دعواهم بأنّ إطلاقات الأخبار الواردة فى التقيه، وإشعار بعض الأخبار الواردة فى الحثّ على أداء صلاه الجماعه معهم على نحو الإطلاق، بل المنصوص فى بعضها بأنّ الصلاه خلفهم كالصلاه خلف رسول الله صلى الله عليه وآله ، فإنّ جميعها ممّا يوجب الاطمئنان للفيه على ذلك، وفى «الجواهر» قال : ولعلّه هو الأقوى، وإن ذهب فى آخر كلامه إلى تفصيل بالأصالة أو المقدمه، فإن كان الأولى اتّجه الوجوب وإلا فلا ، ولعلّه عند الشكّ يبنى على الوجوب الأصلى ، انتهى كلامه .

حيث يستفاد منه التفصيل بين مورد المسح على الخفّين من جواز العمل بالتقيه بهذا التفصيل، بأنّه يجوز مع المندوحه بغسل الرجلين، إن قلنا بكون المباشره بالنداوه وجوبها مقدّمى لا أصلى، وإلا إن كان أصلياً، فلا يجوز إلا مع عدم المندوحه.

هذا، وقد نقل صاحب «الجواهر» قولاً بالتفصيل بين ما كانت التقيه بالخصوص مورداً للأمر كالصلاه معهم، فيجوز أن يُصلّى المكلف صلاته تقيّه حتى مع المندوحه، وبين ما لا يكون جواز العمل به إلا بأدله عامه وارده فى

التقية، فلا يجوز إلا مع عدم المندوحة .

وفى «الجواهر»: أنه لم أرَ لذلك وجهاً صحيحاً، ولعلّه كان من جهة دعوى انصراف عموم أدلّة التقيه عمّا فيه المندوحة، هذا بخلاف ما ورد فيه الأمر بالتقيه، حيث كان الظاهر منه الإطلاق حتّى فى صورته وجود المندوحة .

وقول رابع بالتفصيل بين الثلاثه المستثناه فى الأخبار، حيث لا يجوز العمل إلا مع عدم المندوحة، بخلاف غيرها، حيث يجوز حتّى مع المندوحة، وهو كما

يستفاد من فتوى بعض الفقهاء كالعلاّمه فى «التذكرة»، والشهيد فى «الذكرة»، بل الحكم بالتعين فى «الرياض» و«البيان»، بل فى «المدارك»: قطع الأصحاب بجواز المسح على الحائل للتقيه إذا لم تتأدّ بال غسل .

وفى «الحدائق»: أنه صرّح جملة من الأصحاب بتعين الغسل، ولا يجزئ غيره، بل نسب صاحب «الذخيرة» ذلك إلى الأصحاب، لكون غسل الرجلين فى الوضوء أقرب إلى المأمور به، لما فيه من إصاق اليد بالرجل، وكون الرجل من أعضاء الوضوء دون الخفّ .

هذه جملة الأقوال فى المسألة .

فى كيفيّة المسح على الخفّين عند التقيه

ونحن نقول: لا إشكال فى أنّ الوظيفة العمل على طبق مقتضى الدليل الأوّلى فى كلّ موضوع، لأنّه المستفاد منه، وهو اللازم من جهة الخروج عن العهد، فلا يجوز رفع اليد عن مقتضى الأدلّة الأوّليه إلا عند قيام دليل ثانوى يفيد ذلك إمّا من باب النصّ أو الظهور، حتّى يجب العمل بالدليل الثانوى ويرفع اليد عن الدليل الأوّلى .

ففى كلّ مورد تكون الضرورة موجودة فى العمل بالتقيه، وهو ما لا تكون فيه المندوحة، فهو ممّا لا إشكال فيه فى جواز رفع اليد عن الدليل الأوّلى للضرورة، ووجود دليل التقيه، فلا إشكال فيه من دون تفصيل بين الثلاثه المستثناه وغيرها .

وأما ما لا يكون كذلك، فدليل الضرورة غير جارٍ فيه، فيبقى حينئذٍ عموم الدليل الدالّ على جواز العمل بالتقيه، فما ليس فيه دليلاً آخرًا فى قبال ذلك

الدليل _ كغير الثلاثة _ يمكن الحكم بجواز رفع اليد عن الدليل، بدعوى ظهور أدلته التقيه في التوسعه، وكون المصلحه النوعيه فيها هو الجرى على طبق عملهم فى بعض الموارد، كما استفدنا ذلك من الأدله الوارده فى الحجج، وملاحظه سيره الأئمه عليهم السلام معهم، خصوصاً مع التأييد بالشهره المتحققه، لو لم نقل بوجود إجماع منقول فى المورد، بل قد يؤيد من ظهور بعض الأخبار الجواز بالعمل بالتقيه فيما كانت المندوحه موجوده هنا، كالصلاه مع جماعتهم فى مكه والمدينه، وأمثال

ذلك، فيطمئن الفقيه من مجموع ذلك، جواز رفع اليد عن مقتضى الدليل الأولى .

نعم، قد يشكل الأمر فيما إذا كان الدليل بالخصوص وارداً فى عدم جواز التقيه فى موضع معين كالثلاثة المستثناه، فلا يبعد حينئذ الحكم فى هذه الموارد بعدم جواز العمل بالتقيه، بمثل سائر الموارد، بل لابد فيها من صدق الضروره، ولو عرفاً فى جواز العمل بالتقيه، فمن كان قادراً على العمل بغير التقيه وكان بإمكانه ذلك فلا يجوز له العمل بها بمجرد وجود المخالف، وأمثال ذلك .

ولذا قلنا بأنه يجب أن يحتاط فى العمل بالتقيه، ولا يجب عليه العمل بها إلا إذا استوجب عدم العمل بها له العلم أو الظن بالضرر الشخصى أو النوعى، أو كان وقوعهما قوياً، لعدم وجود إجماع فى ذلك بخلاف غيرها من إمكان دعواه، كما لا يخفى .

الفرع الثانى : حيث قد عرفت من جواز المسح على الخفين فى حال التقيه ومع عدم وجود المندوحه قطعاً، أو مع المندوحه على خلاف الاحتياط، فإنه بعد ثبوت ذلك نقول: إنه يجب توفر الشروط، أى عليه أن يراعى فى المسح عليهما ما يجب رعايته فى المسح على البشيره، من كون المسح على ظاهر الخف لا باطنه، ومن كونه فى أعلى الخف لا أسفله، وكونه بالنداوه لا بماء خارجى، وكونه مشتملاً للاستيعاب الطولى، وبعبارة أخرى يقوم الخف مقام البشيره، فكل ما كان ضرورياً وجوده حين المسح على البشيره يجب توفره حين المسح على الخف، بل قد يستفاد وجوب ذلك _ مضافاً إلى أن مقتضى الأدله هو رفع اليد عنها بقدر ما

تحقق فيه التقيه، لا- أزيد _ من الإجماع القائم في المقام، حيث يفهم من كلام العلامة في «المنتهى» بقوله كما نقله صاحب «الجواهر»: أنه لو مسح أسفل الخفّ دون أعلاه، لم يجز عندنا في ضروره الجواز، وهذا مذهب عامّه أهل العلم، إلا ما نقل عن بعض أصحاب الشافعي، وبعض أصحاب مالك، انتهى كلامه .

الفرع الثالث: فيما إذا قلنا بوجوب العمل بالتقيه في مورد وترك الحكم الأول مثل المسح على الخفين، وأنه إذا لم يعمل بها لترتب عليه الضرر الشخصي أو

النوعى، ولكن برغم ذلك فقد أقدم على ترك التقيه والعمل بالحكم الواقعى والمسح على رجله بدل المسح على الحائل من الخفّ وغيره، فإنّ مثل هذا هل يوجب ذلك بطلان الوضوء أم لا؟

قد يقال: نعم، لما فى «الجواهر» بأنّ المسح الذى ليس بمأمور به فى ذلك الحال، بل هو منهى عنه ومأمورٌ بتركه كيف يقع به امتثالاً... إلى آخره.

ولا بأس بالإشارة إلى المسألة تفصيلاً فى الجملة، فنقول: فقد يمكن الاستدلال للبطلان بأمر ثلاثة:

الأمر الأول: أنّ الظاهر من أدلّه التقيه وأوامرها، هو كون العمل بالمأمور به عند وجوبها مقتدياً بكونه على وجه التقيه، فلا يكون المسح على البشره مأموراً به، ولا جزء من أجزاء الوضوء، بل الجزء حينئذٍ ما هو المنطبق عليه التقيه من المسح على الخفين مثلاً، لأنّه الحكم الواقعى الثانوى حينئذٍ، فصار العمل بغيرها موجباً لكون المأتى به غير مطابق للمأمور به، وهو معنى البطلان، وهو المطلوب .

وقد أُجيب عنه «فى مصباح الهدى»: بالمنع عن استفاده تقييد الواقع بما يوافق التقيه، لأنّ الوضوء المشتمل على مسح الخفين ليس هو المأمور به فى حال التقيه، بل المسح عليهما يعدّ الأمر بالواجب فى واجب آخر وهو الوضوء الواقعى فى حال التقيه، نظير حرمه الفعل الخارجى كالنظر إلى الأجنبية فى حال الصلاة، حيث أنّ حرمة لا توجب تقييد الصلاة بعدمه، فكذلك الوضوء لا يقيّد بوجود

المسح على الخفّين، بل الواقع باق على ما هو عليه، إلا أنّ المكلف لا يتمكّن من الإتيان به والوصول إلى مصلحته وملاكه، من جهة ما يترتب عليه من الضرر المترتب على تركه .

هل يصحّ وضوء من ترك التقيّه في الوضوء؟

ثمّ أورد على نفسه بقوله: أنّه بأنّه على ذلك يلزم أن لا- يكون الوضوء باطلاً لو ترك المكلف المسح على الخفّين في حال التقيه، لعدم كونه جزءاً للوضوء، بأن ترك المسح على البشره للتقيه وكان مرخصاً، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف في بطلان في هذه الصورة .

ثمّ أجاب : بأنّ منشأ البطلان إنّما هو ترك المسح في هذا الوضوء المعين الواجب عليه، وذلك حيث أنّ المسح على الخفّين يعدّ مرتبه من مراتب المسح الواجب، كما يشعر به وجوبه عند سائر الضرورات، كما يشير إلى ذلك خبر عبد الأعلى من الأمر بالمسح على المراره عند عدم التمكّن من رفعها، حيث تبّه إلى إفاده الحكم من القرآن وأنّه أفاد بأنّ المسح الواجب في الوضوء ينحلّ إلى مسح، ومباشره للماسح مع الممسوح، فإذا سقط قيد المباشره للخرج _ كما في مورد الخبر _ أو للضرر _ كما في التقيه _ أو سائر الضروب، يبقى وجوب أصل المسح على حاله ، انتهى كلامه . لكنّك خير بما في كلامه :

أولاً: - بأنّه إذا فرض أنّ المسح على الخفّين لم يكن من الجزء الواجب في حال التقيه، بل هو واجب في واجب فحينئذٍ لو ترك ذلك في حال التقيه، وكان ترك مسح البشره مرخصاً فيه بحسب الفرض، فلا وجه للحكم ببطلان الوضوء بما قاله من أنّه قد ترك المسح الواجب، لأنّ ترك واجب غير مرتبط وأجنبي عن واجب آخر، إلاّ- بكونه ظرفاً له، لا يوجب البطلان، بمثل ما لا يستلزم وقوع النظر المحرّم إلى الأجنبيه في الصلاه بطلانها لانفصاله عنها وكونه فيها مظروفاً لها، فالحكم بالبطلان موجب للظنّ بكونه جزءاً في حال التقيه .

ثانياً : لو كان الأمر كذلك في التقيه، فإنّ من الممكن الحكم بمثله في المسح

على المراره، لأن ما هو الواجب الذى كان جزءاً، ليس إلا المسح على البشره، لا المسح على المراره، وهو واجب فى واجب فى حال الضروره.

هذا، مع أن الاستدلال فى ذيله من توقّف معرفته من الكتاب إلى انحلال الواجب إلى المسح ومباشره الماسح للممسوح، يدلّ على كونه جزءاً للوضوء، وإلاّ لأمكن فرض المسح بلا موضع جزءاً له أيضاً كما لا يخفى .

ثالثاً: بأنّ قوله فلو أتى به فقد أتى بما هو واجد للصالح، ليس فى محلّه، لأنّ

مورد التقيه _ كما سيأتى اعترافه بذلك _ يكون من جهه حدوث المفسده المترتبه على تركها، من إراقه الدماء، إذلال المؤمنين الموجب للإضرار الشخصى أو النوعى لهم، فلا- إشكال فى أنّ المسح على البشره المستلزم لمثل هذه الأمور، لا يكون فيه صلاحاً، وما ينطبق عليه مثل هذه المفاسد لا يطلق عليه المصلحه .

وكيف كان، ما ذكر فى وجه الأوّل فى بطلان الوضوء من جهه ترك الجزء الواجب، لا- يخلو عن قوّه، بمقتضى دليل التقيه، حيث قد يجعل الجزء مانعاً، أو المانع جزءاً وشرطاً، كما لا يخفى .

الأمر الثانى: قيل فى وجه بطلانه أنّ الأمر بالتقيه كالمسح على الخفّين، موجب للنهى عن المسح على البشره، ويكون المسح عليها منهيّاً عنه، لأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، والنهى عن عمل عبادى الذى فيه قصد فيه القربه موجب لفساده .

لكنّه مخدوش أولاً: بمنع كون المسح على الخفّين ضدّاً للمسح على البشره فى حال التقيه، لعدم وجود آثار الضديّه فيه، لإمكان اجتماعهما والإتيان بهما، والحال أنّ الضدين لا يجتمعان .

وثانياً: لو سلّمنا كونه ضدّاً لكنّه ضدّ خاص، والاقتضاء إن قلنا به كان فى ضدّ العام لا الخاصّ، ولكن يمكن الخدشه فى كلا الجوابين: إمّا عن الأوّل: بأنّه لا تضادّ بين مسح البشره مع المسح على الخفّين بحسب طبعهما لولا التقيه، بل هما

مختلفان، لكن الملاك في تحقّق الضديّه ملاحظه حال انطباق التقيه على العمل ، فبناءً عليه هل يمكن جمعهما معاً مع عدم كون المسح على البشره ضدّاً للتقيه أم لا-؟ ومن الواضح أنّ التضادّ في الوجود في المسحين، مع حفظ التقيه، موجود قطعاً، يعنى لا يجتمع مسح البشره مع وجود التقيه المنطبقه على وجود المسح على الخفّين وهذا كاف في إثبات عدم التضادّ بينهما.

وأما عن الثانى، بإمكان أن يقال : بأنّه وإن كان المسح على البشره ضدّاً خاصّاً،

إلاّ أنّه ينطبق على ذلك عنوان ترك التقيه، لأنّ معنى قوله: لا تمسح على البشره هو أنّه لا تترك التقيه ، فإذا سلّمنا الاقتضاء في الضدّ العام، فإنّه يشمل ذلك الضدّ الخاصّ المفروض أيضاً .

ولكن الإنصاف عدم تماميته ذلك، لأنّه لو قلنا بذلك، فلازمه تسليم الاقتضاء في تمام موارد الضدّ الخاصّ، لأنّه متّحد معه، ومنطبق عليه الضدّ العام، من جهه ملاحظه ضدّيته، مثل قوله: صلّ ولا تأكل، حيث أنّ الأكل منطبق عليه ترك الصلاه وبطلانه، وهكذا، والحال أنّ الأمر ليس كذلك .

وثالثاً : لو سلّمنا الاقتضاء، إنّما هو ثابت في المأمور به المضيق، لا الموسع، مثل التقيه أو الواجب الذى هو موسّع فيه فلا يجرى فيها كون الأمر بالمسح على الخفّين المطابق للأمر بالتقيه مقتضياً بالنهى عن المسح على البشره، حتّى يوجب كونه منهياً عنه .

وهو أيضاً مخدوش، لأنّه إذا فرض التسليم في أصل الاقتضاء، أى إذا قلنا بجريان النهى عن الضدّ الخاصّ في كلّ مورد وقع فيه أمر وجوبى للضدّ الآخر، وهو المسح على الخفّين، المطابق للتقيه، وقلنا إنّ وجوب العمل بالتقيه ثابت حتّى مع الاختيار ووسعه الوقت، أى وإن جاز له إخراج نفسه عن موردها بترك ذلك المكان أو الزمان، إلاّ أنّه إذا أقام به وأتى بما كان عليه فيه التقيه، لا بدّ أن يترك ما هو موجب لخلافها، فيكون نهيه أيضاً مثل أمره، وحرمة مثل وجوبه، بلا

فرق بينهما، والقول بالافتراق لا يخلو عن مسامحه ، فالأولى هو المنع عن الاقتضاء كما عرفت، وإلا يصح المدعى .

الأمر الثالث : هو أنّ الأمر بالتقيّه كالمسح على الخفين، كما يوجب وجوب ما لا يجب لولا التقيّه كالمسح المذكور، كذلك يوجب حرمة ما لا يحرم لولاها مثل المسح على البشرة، لأنّ مخالفه التقيّه بأيّ شكل تحققت كانت محرّمه، من جهه دلاله الأدلّه على ذلك لا من باب الاقتضاء، حتّى يكون متّحداً مع الدليل السابق،

فالمسح على البشرة حرام لكونه مخالفاً للتقيّه، والتي تكون مخالفتها حراماً أيضاً، ومعلوم أنّ النهي فى العباده موجب للفساد .

فقد أشكل عليه صاحب «مصباح الهدى» بقوله : وأما الوجه الثالث، فهو وإن كان سالماً عن الإيراد، إلاّ أنّه يقتضى بطلان العمل المتروك فيه التقيّه، فيما إذا أتى بما يحرم عليه فى تلك الحال، مثل المسح على البشرة فى المقام، والسجده على التربه الحسينيه فى الصلاه، فيما يجب فيه التقيّه .

وأما إذا لم يأت بالمحرم، وإنّما ترك التقيّه بترك ما كان يجب عليه فى حال التقيّه، كترك التكتّف فى الصلاه، فيما يجب عليه التكتّف تقيّه، فإنّه لا موجب لبطلانه .

ثمّ لا يخفى أنّ البطلان فى الأوّل أيضاً منوط بعدم تدارك المأتى به المحرّم، وإلاّ فلو مسح على الخفين بعد المسح على البشرة، مع مراعاة سائر الشروط من الموالاه ونحوها، فالظاهر هو الصّحّه ، انتهى كلامه .

وفى كلامه إشكال : أوّلاً : أنّ أتى به مثلاً لما لا يكون مخالفته إلاّ بترك الواجب من التقيّه، بمثل التكتّف، حيث لا يأتى بمحرّم فلا بطلان لصلاته، لا يخلو عن تأمل، لأنّ ما يقابل التكتّف هو عبارته عن جعل اليدين على الفخذين، بحسب ما هو المتعارف عند الإماميه والشافعيه، فوضع اليد كذلك بنفسه عمل مخالف للتقيّه وحرام، فيوجب إبطال الصلاه، فكيف جعله مثلاً لما لا يعدّ تركاً للواجب، فلو قلنا بالبطلان والحرمة كان ذلك المثل مشابهاً للمسح على البشرة، كما لا

يخفى، فإن فرض صحّ هذا الكلام، فإنّه لا بدّ أن يفرض فيما لا يكون في قبال ذلك الأمر الذي تعلق به حكم التقيّه إلاّ عدم المحض والترك التامّ، وفرضه مشكل جدّاً .

وثانياً: أنّ إيرادها في ذيل كلامه للقسم الأوّل، بأنّ إبطال المسح على البشره في الوضوء، إنّما كان فيما إذا اكتفى به، لا مع الإتيان بالمسح على الخفّين، لا يخلو عن إشكال، لأنّه إذا سلّمنا كون ذلك حراماً، فيكون منهيّاً عنه، والنهي عنه عبارته عن النهي عن الوضوء المشتمل عليه، والنهي المتعلّق بالعباده موجب للفساد،

والقول بأنّ النهي تعلق بأمر خارج عن الوضوء فلا يوجب الفساد، ليس على ما هو عليه، كما أجابه كذلك في «الجواهر» .

في من يتمكّن حال العمل بالتقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع

وكيف كان، فالحكم بالصحّ، مع العلم بالحرمة وتعمّده في إتيان الحرام غير صحيح ، فالحقّ هو القول بالبطلان، كما عليه الحكيم، والمحقّق الهمداني والخوئي وغيرهم ، والله العالم .

وأما لو أتى بما يوجب خلاف التقيّه، جهلاً أو سهواً أو نسياناً، صحّ وضوئه، وإن كان الأولى في صورته التقصير في الجهل بالعمل بالاحتياط، بأن يحتاط ويقدم على إعادته فعله وأن لا يكتفى بذلك، إلاّ أن يكون الجهل في أصل موضوع التقيّه، لا في حكمها، فحينئذٍ يكون الحكم بالصحّ قوياً.

وتفصيل الكلام موكول إلى محلّه.

الفرع الرابع: أنّه قد عرفت في صدر البحث، أنّ مقتضى الدليل الأولى، هو وجوب الإتيان بما يطابق المأمور به بالأمر الأولى، إلاّ أن يحكم بدليل ثانوي بما يقتضى خلافه .

فعلى هذا، ينتج أنّه يجب العمل على طبق التقيّه، فيما إذا لم يمكنه إيجاد الفعل الصحيح الواقعي حين إرادته امتثال أمره، بمعنى عدم تمكّنه في زمان أو مكان صدور الفعل منه، إلاّ من إيجاده على وجه التقيّه، كما عليه جمع من الفقهاء ، بل قد نفى الريب عنه آخرون.

في من يتمكّن حال التقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع

بل قد يظهر من بعض عدم الخلاف فيه، فلو تمكّن حال العمل بالتقيّه من إيجاده على طبق الواقع، لم يجز إتيانه على وجه التقيّه، كما إذا تمكّن في حال الوضوء من تلبّيس الأمر عليهم، بأن يصبّ الماء من الكفّ إلى المرفق، المعبر عنه في الأخبار بردّ الشعر، من دون أن ينوى الوضوء، لكن ينوى غسل اليد عند رجوع الماء من المرفق إلى الكفّ، وهكذا لو تمكّن عند إرادته التكفير من الفصل بين يديه وعدم وضع بطن إحداهما على ظهر الأخرى، بل يقرب بينهما، فإذا

تمكّن من مثل هذه الأمور فإنّه يجب ذلك ولم يجز العمل على وجه التقيّه، لأنّ الظاهر أنّ عدم التمكّن من إتيان الواقع في هذه المواضع كان من مقومات موضع التقيّه عرفاً، مع إمكان دعوى انصراف مطلقات أخبار التقيّه عن مثل هذا الفرض .

بل ربّما يظهر من بعض الأخبار أشدّ من ذلك، من جهة الحكم بالإتيان بالواقع أيضاً، حتّى مع وجوب التقيّه، وهى مثل خبر البزنطى عن إبراهيم بن شيبه، قال: «كُتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام أسأله عن الصلاه خلف من تولّى أمير المؤمنين، وهو يمسح على الخفّين؟ فكتب: لا تصلّ خلف من يمسح على الخفّين، فإن جامعك وإياهم موضع لا تجد بداً من الصلاه معهم، فأذن لنفسك وأقم» (١) الحديث، والمرسله التى حكاها المحدث النورى فى «المستدرک» نقلاً عن «فقه الرضا»: عن العالم: لا تُصلّ خلف أحد إلاّ خلف رجلين، أحدهما من تثق به وبدينه وورعه، والآخر من تتقى سيفه وسوطه وشرّه وبوائقه وشنعته، فصلّ خلفه على سبيل التقيّه والمداراه» (٢).

وخبر دعائم الإسلام، بسنده عن أبى جعفر عليه السلام: «لا- تصلّوا خلف ناصب ولا- كرامه، إلاّ- أن تخافوا على أنفسكم أن تشهروا، ويشار إليكم، فصلّوا فى بيوتكم،

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٣، أبواب صلاه الجماعه، الحديث ٢.

٢- مستدرک الوسائل: أبواب صلاه الجماعه، الباب ١٥، ح ٣.

ثُمَّ صَلُّوا مَعَهُمْ، وَاجْعَلُوا صَلَوَاتِكُمْ مَعَهُمْ تَطَوُّعًا» (١).

ولنا أخبار أخرى نظير ذلك التي لا تجوز العمل بالتقيه، إلا مع الضرورة القصوى.

إلا أن مقتضى الجمع مع عدد كثير من الأخبار دالّ على جواز العمل بالتقيه أوسع ممّا ذكر حتّى مع وجود مخالف في الموضوع، مثل الخبر الذي نقله في «مصباح الفقيه» (٢) عن العياشي بسنده عن صفوان عن أبي الحسن عليه السلام في غسل اليدين: «قلت له: يردّ الشعر؟ قال عليه السلام: إن كان عنده آخر فعل»، ويقصد بالآخر

المخالف الذي يتقيه، حيث لا يمكن تقييده بما إذا كان الآخر ملازماً له في تمام الأوقات، ولم يتمكن من طرده أو التستر عليه، وكذا الأخبار الآمرة بالصلاة معهم، والحضور في مجامعهم، الدالّ على الحثّ العظيم على الصلاة مع المخالف، ووعد الثواب عليها، حتّى ورد أنّ الصلاة معهم كالصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وغير ذلك من الأخبار، مثل خبر عليّ بن يقطين من الأمر بالوضوء مقتدياً بأنّه لا إعادته عليه (٣)؛ حيث لا يمكن تقييدها بالضرورة، فإنّه يستفاد من جميع ما ذكر أنّه يُحمل تلك الأخبار على الضرورة حال إتيان، العمل بمعنى أنّه لو أراد البقاء في ذلك المكان، أو إتيان العمل في ذاك الزمان، لا يمكنه إلا الإتيان على صورته التقيه».

وذلك لما عرفت بأنّ المستفاد من أخبار التقيه، هو ذلك، لاستبعاد حملها على الضرورة المطلقة، حتّى مع عدم قدره بالخروج عن ذلك المكان، أو استيعاب الضرورة لتمام الوقت، بحيث يفهم معنى الاضطرار المصطلح بين الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم

الفرع الخامس: إذا دار الأمر في التقيه في مسح الخفّين بينه وبين غسل

١- مستدرک الوسائل: أبواب صلاة الجماعة، الباب ٦، ح ١.

٢- مصباح الفقيه: كتاب الصلاة / ص ١٦٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٢، أبواب الوضوء، الحديث ٢.

الرجلين، فهل يتعين عليه الثاني أو يختير بينهما، ولا رجحان لأحدهما على الآخر.

فيه وجهان، بل قولان، فقد نُسب إلى المشهور كما في «شرح النجاه» القول الأول، وهو التعيين، بل عن «الذخيره» نسبتة إلى الأصحاب .

وإدعى في «المدارك» قطع الأصحاب بجواز المسح على الحائل للتقيه، إذا لم تتأد بال غسل .

فيما إذا دار الأمر بين مسح الخفين أو غسل الرجلين

وفي «الحدائق»: أنه خرج جملة من الأصحاب بتعين الغسل، وأنه لا يجوز غيره، وحكى القول بالتعيين عن «التذكرة» و«البيان» و«الروض»، بل عليه جملة من أصحاب التعاليق على «العروه»، تعييناً كما عن البروجردى

والشاهرودى والخمينى، أو احتياطاً وجوباً كما عن آخرين، خلافاً لصاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه»، وإن تنزل صاحب الجواهر فى آخر كلامه من ابتناء المسألة على كون المباشرة مقدّمة للمسح واجباً بالأصالة فيتعين الغسل، أو واجباً مقدّمة، فلا يتعين، ويحمل على الوجوب الأصلي مع الشك أيضاً، فيتحد حينئذٍ مع القائلين بالتعين فى صورته الشك .

وكيف كان، إذا أردنا الاستدلال على عدم وجوب التعيين، بعموم أخبار التقيه وإطلاقها، مع كون المطلوب فى المسح واحداً، فإذا سقط وجوب إيصال الماء إلى بشره مسحاً، وأقيم مقامه الفعلان من مسح الخفين أو غسل الرجلين بأمر واحد، من دون وجود رجحان شرعى لأحدهما على الآخر، لأنّ نسبة الأمر بالتقيه إليهما على حدّ سواء، وتقييد النصّ والفتوى _ بل ومعقد الإجماعات _ فى جواز العمل بالتقيه بما إذا لم يقدر على غسل الرجلين، وإلا _ كان هو أقرب إلى المطلوب، وأمثال هذه التعليقات لا يخلو عن إشكال، ما لم يثبت الإجماع عليه، وهو غير ثابت لأنّ المسألة غير مذكوره إلا عند المتأخرين .

ولكن الأقوى _ كما عليه جمع كثير من الأصحاب الذين قد عرفت مختارهم _ هو التعيين، بل يمكن استناد فهم ذلك إلى الأخبار أيضاً، كما اعترف به صاحب

«شارح المفاتيح» على ما هو المنقول عنه في «الجواهر»، وصاحب «مصباح الهدى»، لأنه لولا خبر عبد الأعلى مولى آل سام، من ترغيب الإمام عليه السلام بقوله: «بأنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله من قوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح على المراره»^(١).

حيث يستفاد منه كون المطلوب في المسح على الرجلين وغيره احداث أمرين: وهما المسح والمباشره بين الماسح والممسوح، فإذا سقط الأول لضروره

أو تقيّه، فإنّه لا دليل على سقوط الثاني عن وجوبه، ففي المقام مثله أيضاً، مع إمكان استفاده ذلك من الظهور العرفي الموجود في الجملة من نفس الآيه، من جهة اتصال المسح بالرجل، حيث يفهم أنّ المقصود هو تعدّد المطلوب، بل قد نستفيد ذلك من توبيخ الإمام عليه السلام للسائل، بأنّ هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله، ولعلّه لذلك يحكم بالجبره في غسل اليدين والوجه وفي المسح واجباً، عند عدم قدره للمباشره، فالوجوب المستفاد من هذا الخبر منضمّاً إلى الآيه يكفي في الحكم بوجوب التعيين، فلا حاجة إلى الاستدلال بخبر النسابه الكلبى الوارد في المسح على الخفين، حيث قال الصادق عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة وردّ الله كلّ شيء إلى شيء، ردّ الجلد إلى الغنم فترى أصحاب المسح أين يذهب وضوئهم»^(٢).

المؤيد بالخبر المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّ أشدّ الناس حسرةً يوم القيامة من رأى وضوئه على جلد غيره»^(٣).

لإمكان الخدشه فيهما، بأنهما في صدد بيان ردع عملهم في قبال عملنا، وبأنّ عملهم غير صحيح، لأنهم يمسحون على ما يكون حاله كذلك يوم القيامة.

فيما إذا كان الحائل على المسح متعدداً

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٩، أبواب الوضوء، الحديث ٥.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ٤.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، أبواب الوضوء، الحديث ١٤.

وأما أنه لا يجوز ذلك حتى مع التقيّه وإمكان غسل الرجلين فلا ، مع أنّ المدعى هنا كان أعمّ من المسح على الخفين في قبال غسل الرجلين، لأنّ المقصود هو المسح على الحائل تقيّه، مع إمكان الغسل، ولذلك ترى السيّد في «العروه» جعل العنوان في المسألة رقم ٤٠ هو المسح على الحائل، الشامل لغير جلد الحيوان أيضاً، ولو كان تمسك رحمه الله بالأخبار الناهية عن التقيّه، في مسح الخفين كان أولى .

كما أنه يمكن الخدشه للاستدلال بالتعيين، بكون المقام من موارد الشكّ في المحضّل، فلازمه الاحتياط بالغسل لا المسح ، بل الاحتياط لازم حتى لو لم يكن

الشكّ شكّاً في المحضّل، لدوران الأمر هاهنا بين التعيين للغسل فقط، أو التخيير بينه وبين المسح على الخفين، واللازم هو التعيين كما في «مصباح الهدى» للآملى قدس سره ، وذلك لأنّه لو لم نستظهر تعدّد المطلوب من الآيه والروايه، بل لو كان الاستظهار على خلاف ذلك، أى على وحده المطلوب، فلازمه حينئذٍ كون الغسل من أحد أفراد متعلّق التقيّه كالمسح، بلا فرق بينهما، ولا خصوصيّة زائده فيه، فكما أنّ التقيّه يجوز لنا العمل بالمسح على الخفين، كذلك يجوز لنا الغسل، فليس في البيان قدرٌ متيقنٌ حتى يقال بدوران الأمر بين التعيين والتخيير، أو يقال: إنّهُ يكون محضّاً للغرض قطعاً دون المسح.

في المسح على الحائل عند الضروره

ومن المعلوم أنّ التخيير بين أفراد عنوان واحد يعدّ من أحكام العقل لا-الشرع ، فالأقوى هو الاكتفاء بما ذكرنا من الاستدلال بالآيه والروايه، فيكون التعيين بالغسل عندنا قوياً، كما لا يخفى على المتأمل .

الفرع السادس : لو قلنا بجواز المسح على الحائل مطلقاً، أو قلنا بعدم إمكان غسل الرجلين، فحينئذٍ قد يكون الحائل واحداً فلا كلام فيه، وأما إذا كان الحائل متعدّداً فهل يجب نزع ما يمكن نزعه أم لا ؟

والمسألة ذات قولين : قول بالوجوب، كما عليه السيّد جمال الكلبايگانی في

«حاشيه العروه» فى المسأله الثالثه والثلاثون ، بل وهكذا الأملى فى «مصباح الهدى»، وإن فصل فى آخر كلامه بين أن تكون الضروره من جهه التقيّه ومن جهه عمل العامّه جاز المسح على المتعدّد ولم يجب عليه نزعه، وبين غيرها فيجب، أى بأن لا تكون الضروره فى التقيّه أو لا يكون عملهم كذلك .

وقولٌ بعدم الوجوب، كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه»، وجميع أصحاب التعاليق عليها من المعاصرين وغيرهم.

وهو الأقوى، لأنّ ظاهر أدلّه التقيّه هو تجويز العمل على مثل هذا المسح، أى سقوط المسح على البشره، وقيام التوضى بالمسح على الخفّين مقامه، فإذا لم

يكن المسح على الحائل مسحاً للبشره، فإنّه لا يؤثّر فى كون الحائل الموجود واحداً أو متعدّداً، رقيقاً أو سميكاً. ولعلّ مقصود صاحب «الجواهر» من إطلاق كلامه بأنّ أدلّه التقيّه مطلقه ومفادها عامّه وأنهما تقيّدان الإجماعات هو هذا المعنى، وهو غير مستبعد.

وأما التفصيل الذى ذكره الأملى، فهو ليس بشىء جديد، لأنّه إن كان يقصد بأنّ نفس التعدّد مورداً للتقيّه بالخصوص، فلا إشكال فى الجواز، وهو خارج عن مورد النزاع.

وإن لم يكن مقصوده ذلك، فمعناه هو القول بعدم الجواز، كما فى هو القول الأوّل .

وأما التفصيل بين الضرورتين فهو أمر آخر، لا بدّ أن يبحث عنه بأنّ سائر الضرورات تكون مثل التقيّه فى هذا المطلب أم لا؟ فمع ذلك يعدّ مراعاة الاحتياط حسناً على كلّ حال .

هذا تمام الكلام فى التقيّه ممّا يناسب المقام.

تمّ تسويد الجزء الثانى من أبحاثنا فى الفقه فى اليوم السابع عشر من رجب المرجّب، من سنه سبع وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبويه الموافق ليوم

الأربعاء السابع والعشرون من شهر اسفند من الشهور الشمسيه، يليه الجزء الثالث ان شاء الله. أسأل الله تبارك وتعالى التوفيق لتدريسه وتفهمه وتفهمه، ورفع الآفات الكثيره المترقبه في هذا العصر، والموانع المتعدده في هذا الدهر، ولقد أحسن ما قيل: «لكل شيء آفة وللعلم آفات»، كذلك نسأل الله تعالى التعجيل لفرج صاحب الأمر والزمان، إذ بظهوره يرفع الهمم والغم، ويكشف الضر والدم، اللهم عجل فرجه، وسهل مخرجه، بحق محمد وآله البرره، آمين رب العالمين.

الفهرست

سُور البغال و الحمير ●●● ٥

سُور الفأره ●●● ٨

سُور الحيه ●●● ١١

فى ماءٍ مات فيه الوزغ و العقرب ●●● ١٥

فى ماءٍ لاقى ما لا يدرك بالطرف من الدم ●●● ١٨

معنى الحدث لغهً و عرفاً ●●● ١٩

ما يطلق عليه الحدث فى لسان الفقهاء ●●● ٢١

البول و الغائط ●●● ٢٥

الريح ●●● ٣٧

الأحداث الموجبه للوضوء ●●● ٤٢

الأحداث الموجبه للوضوء / كلّ ما أزال العقل ●●● ٥١

الأحداث الموجبه للوضوء / الاستحاضه القليله ●●● ٥٥

عدم نقض الطهاره بالمذى ●●● ٥٧

عدم نقض الطهاره بخروج الدم عدا الدماء الثلاثه ●●● ٦٥

عدم نقض الطهاره بالقيى و... ●●● ٦٨

عدم نقض الطهاره بمسّ ذكرٍ و... ●●● ٧١

فى نقض الوضوء بالردّه ●●● ٧٣

أحكام الخلوه / وجوب ستر العوره ●●● ٧٥

أحكام الخلوه / النظر إلى عوره غير المسلم ●●● ٨٢

أحكام الخلوه / فى ستر حجم العوره ●●● ٨٣

أحكام الخلوه / ستر العوره عن الناظر المحترم ●●● ٨٥

فى المراد من العوره هنا ●●● ٨٧

احكام الخلوه / استحباب ستر البدن ●●● ٨٨

أحكام الخلوه / حكم النظر لو رأى عوره مكشوفه ●●● ٩١

أحكام الخلوه / النظر إلى عوره الخنثى ●●● ٩٣

أحكام الخلوه لو اضطر إلى النظر إلى العوره ●●● ٩٦

أحكام الخلوه / استقبال القبلة و استدبارها ●●● ٩٧

أحكام الخلوه / إقعاد الطفل مستقبلاً أو مستديراً ●●● ١١١

أحكام الخلوه / ردع الغير عن الاستقبال و الاستدبار ●●● ١١٣

فى حكم الاستنجاء للوضوء ●●● ١١٧

حكم الاستنجاء / لا يجوز من البول إلا الماء ●●● ١١٩

حكم الاستنجاء للعاجز عن التطهير ●●● ١٢٢

أقل ما يجوز فى غسل مخرج البول ●●● ١٣٠

ما يعتبر فى غسل مخرج الغائط ●●● ١٣٧

فى حكم الاستنجاء إذا تعدى النجاسه ●●● ١٤٣

حكم الاستنجاء إذا لم يتعد النجاسه ●●● ١٤٨

حكم الاستنجاء لو كان الغائط مصاحباً لنجاسه أُخرى ●●● ١٥٢

حكم الاستنجاء في نجاسه أُخرى مع الغائط ●●● ١٥٤

حكم الاستنجاء بالأحجار ●●● ١٥٦

ما لا يستعمل في الاستنجاء ●●● ١٦٩

آداب الخلوه و سننها / تغطيه الرأس ●●● ١٨٢

آداب الخلوه و سننها / التسميه ●●● ١٨٦

مكروهات التخلّي ●●● ١٩٠

فروض الوضوء / التيه ●●● ٢١٥

كيفية التيه في الوضوء ●●● ٢٣١

الوضوء / تيه رفع الحدث أو الاستباحه ●●● ٢٤٥

الوضوء / تنبيهات حول التيه ●●● ٢٤٩

الوضوء / عدم اعتبار التيه في رفع الخبث ●●● ٢٧١

الوضوء / حكم الضمائم الراجحه في التيه ●●● ٢٧٦

الوضوء / اعتبار الخلوص في التيه ●●● ٢٧٧

الوضوء / حكم العجب في العباده ●●● ٢٩٨

الوضوء / وقت التيه ●●● ٣٠٦

الوضوء / وضوء واحد لأسباب مختلفه ●●● ٣١٦

الوضوء / غسل واحد لأسباب مختلفه ●●● ٣٢٤

غسل الوجه في الوضوء ●●● ٣٣٩

الوضوء / وجوب الابتداء بأعلى الوجه ●●● ٣٥١

الوضوء / الابتداء بأعلى الوجه فالأعلى ●●● ٣٥٥

الوضوء / حكم غسل المسترسل من اللحيه ●●● ٣٥٧

الوضوء / حكم تخليل المسترسل من الشعر ●●● ٣٥٩

الوضوء / لو نبت للمرأة لحيه ●●● ٣٦٢

الماء المستعمل فى الوضوء غير الرافع للحدث ●●● ٣٦٤

غسل اليدين ●●● ٣٦٤

وجوب غسل المرفق أصلى أم مقدّمي؟ ●●● ٣٦٤

الممراد من المرفق ●●● ٣٦٦

وجوب الابتداء بالغسل من المرفق ●●● ٣٦٨

وجوب الابتداء باليد اليمنى فى غسل اليدين ●●● ٣٦٩

من قطع يده من فوق المرفق ●●● ٣٧١

من قطع يده من دون المرفق ●●● ٣٧٢

من كان له ذراعان أو أصابع زائده أو لحم نابت ●●● ٣٧٦

من كان له يد زائده ●●● ٣٧٧

غسل البشره مع الشعر فى اليدين ●●● ٣٨٠

كفايه المسح ببعض الرأس ●●● ٣٨٧

المقدار الواجب من مسح الرأس ●●● ٣٩٠

الممراد من المسح بثلاث أصابع ●●● ٣٩٦

محلّ المسح من الرأس ●●● ٣٩٩

اعتبار كون مسح الرأس بنداوه الوضوء ●●● ٤٠٣

اعتبار كون مسح الرأس باليد ●●● ٤٠٧

اعتبار كون مسح الرأس بمادون الزند ●●● ٤٠٩

اعتبار كون مسح الرأس بباطن الكفّ و الأصابع ●●● ٤١١

مسح الرأس / فى اعتبار جفاف الممسوح ●●● ٤١٢

مسح الرأس / فيما لو توضّأ على نحو الارتماس ●●● ٤١٤

مسح الرأس / فيما لو جفّ ما فى يديه ●●● ٤١٥

مسح الرأس / فيما لو لم يبق نداوه ●●● ٤١٨

حكم النكس في مسح الرأس ●●● ٤٢١

مسح الرأس / لو غسل موضع المسح ●●● ٤٢٤

مسح الشعر المختصّ بمقدّم الرأس ●●● ٤٢٦

المسح على ما يستر موضع المسح ●●● ٤٢٧

الأقوال فى مسح الرجلين ●●● ٤٣٠

مسح الرجلين / آيه: (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) ●●● ٤٣٢

مسح الرجلين / مسح ظاهر القدمين ●●● ٤٣٣

مسح الرجلين / مقدار ما يجب من المسح ●●● ٤٣٥

مسح الرجلين / فى المراد من الكعبين ●●● ٤٤٦

مسح الرجلين / هل الكعب داخل فى الممسوح؟ ●●● ٤٥٦

مسح القدمين منكوساً ●●● ٤٦١

مسح الرجلين / فى حكم التقطيع فى المسح ●●● ٤٦٤

مسح الرجلين / فى الجمع بين الأصل و العكس فى المسح ●●● ٤٦٥

مسح الرجلين / فى الترتيب بين الرجلين ●●● ٤٦٦

مسح الرجلين / فى كَيْفِيَّتِهِ مسح القدمين ●●● ٤٧١

مسح الرجلين / فى مسح الأقطع ●●● ٤٧٣

مسح الرجلين / وجوب المسح على بشرته ●●● ٤٧٤

مسح الرجلين / فى المسح على الشعر النابت على القدم ●●● ٤٧٩

مسح الرجلين / فى المسح على شراك النعل ●●● ٤٨١

الكلام فى التقيّه ●●● ٤٨٣

التقيّه فى موضوع الحكم الشرعى ●●● ٤٨٥

المسح على الحائل تقيّه ●●● ٤٩٠

اعتبار عدم المندوحة في العمل بالتقيّه ●●● ٤٩٧

كيفيه المسح على الخفين عند التقيّه ●●● ٥٠٠

صحّه هل يصحّ وضوء من ترك التقيّه في الوضوء ●●● ٥٠٣

من يتمكّن حال العمل بالتقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع ●●● ٥٠٧

من يتمكّن حال التقيّه من إيقاع العمل طبق الواقع ●●● ٥٠٧

دوران الأمر بين مسح الخفّين أو غسل الرجلين ●●● ٥١٠

فيما إذا كان الحائل على المسح متعدّداً ●●● ٥١١

المسح على الحائل عند الضروره ●●● ٥١٢

المجلد ٣

إشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رحمه الله : أو الضروره (١).

(١) أى من المستثنيات عن المسح على البشره، هو حال الضروره، فيجوز فى الضرورات المسح على الحائل، كما حكم به المصنّف فى «المعتبر»، والعلّامه فى «المنتهى» و«المختلف» و«التحرير» و«الإرشاد» و«القواعد» و«الذكري» و«الدروس» وغيرها، وهو الظاهر من عبارته «الفيقه» وصريح «الناصرىات»، بل قد يظهر عن الأخير، دعوى الإجماع عليه، كما هو صريح «المختلف».

بل فى «الحدائق»: أنّ ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه، كما ادّعى ذلك فى «التذكرة» لظاهر كلامه، وذهب أكثر المتأخرين، وأصحاب التعاليق على «العروه» مع السيّد قدس سره فيها على الجواز، إلّا الخوئى، وصاحب «المدارك»، حيث صرح الثانى بالانتقال إلى التيمّم، وحيث لم يجوز ذلك من جهه الاكتفاء به، فالمسأله من جهه الأقوال واضحه، فالأولى الرجوع إلى أدلّه الجواز .

فنقول : قد استدللّ أو يمكن أن يستدلّ لذلك بأموور :

الأمر الأوّل : بصحيحه أبى الورد، فى حديث: «... فقلت : فهل فيها رخصه ؟ فقال : لا ، إلّا من عدوّ تتّقيه، أو ثلج تخاف على رجلك» (١) .

حيث أنّه صريح فى جواز المسح على الخفّين فى حال الخوف، الذى هو عبارته أخرى عن الضروره، وأضف إلى ذلك، أنّه لو كان المسح على الخفّين مع الضروره جائزاً، مع وجود أخبار ناهيه عنه، فغيره من الحائل يكون جائزاً بطريق أولى، لعدم ورود دليل عليه، فدلاله الحديث فى أصل الجواز عند الضروره ولو كانت برداً ثابتة.

كما أنّ سنده أيضاً معتبر وصحيح، كما حقّقناه في صدر المسأله، فراجع.

الأمر الثاني : بالآيه الوارده في نفى الحرج في سوره الحجّ وهى قوله تعالى : «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١)، حيث يدلّ على كون مسح البشره حرجياً، فيجوز المسح على الحائل لرفع الحرج ، لكنّه مخدوش، بأنّ مقتضى ظاهر هذا الدليل هو سقوط وجوب مسح البشره للحرج ، وأمّا أنّ ما يقيم مقامه هل هو المسح على الحائل أو التيمّم، فإنّه لا بدّ أن نرجع إلى الدليل الثانوى الآخر المثبت لذلك الحكم ، أضف إلى ذلك أنّه لو كان دليل نفى الحرج مورداً لتوهم التمسك به، كان دليل لا ضرر أيضاً كذلك إذا كان ترك العمل بمقتضاه موجبا للضرر، فإنّ الجواب هو الجواب .

الأمر الثالث : التمسك بحديث عبد الأعلى مولى آل سام (٢) حيث قد أمر الإمام عليه السلام _ تمسكاً بالآيه المذكوره _ بالمسح على المراره، حيث يفهم منه منضماً مع الدليل الأوّل الذى يقتضى إيجاب جميع أعضاء الوضوء وأجزائه، بحيث لولا هذه الروايه لكان مقتضى حكم وجوب الكلّ، أنّه لو تعذّر بعض الأجزاء لسقط الكلّ، لأنّ المأمور به الواقعى كان تمام الاجزاء والشرائط لا بعضها، فإذا نقض بعضها سقط الوجوب لأنّه لم يكن هو المأمور به الواقعى ، لكن مع ملاحظه هذا الخبر، حيث قد جعل المسح على المراره مكان المسح على البشره، ولم يحكم بالسقوط، يفهم أنّ وجوب الوضوء ببقية أجزائه لا يسقط بتعذّر بعض أجزائه ، بل يتبدّل إلى مثل هذا البدل، وهو المسح على الحائل، كما يستفاد ذلك من الأخبار الوارده فى الأقطع، حيث قد حكم الإمام عليه السلام بأنّه يغسل

١- سوره الحج: آيه ٧٧.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

ما بقى من عضده، أى لا يسقط وجوب بقية الأجزاء .

الأمر الرابع : التمسك بالقواعد الثلاثة المعروفة وهى: قاعده الميسور، وقاعده الإدراك، وقاعده الاستطاعه، لأنّ المسح على الخفين أو الحائل هو الميسور هنا من الوضوء ، كما أنّ المسح على المراره فى خبر عبد الأعلى كان كذلك، ولذلك أشار الإمام عليه السلام فيه إلى الآيه.

هذا، ولكن قد اعترض عليه صاحب «مصباح الفقيه» بقوله: «ليس المسح على الخف عرفاً من نظائر المسح على المراره، لكون المسح على المراره لأجل اتصالها بالرجل، وشده لصوقها بها، وتعسير نزوعها عنها بمنزله المسح على الرجل عرفاً، فيكون المسح عليها من المراتب الميسوره الثابته للمأمور به بنظر العرف، ولعله أحال الإمام عليه السلام معرفه حكمه إلى كتاب الله عزوجل .

وأما المسح على الخف فهو أمر أجنبى عن المأمور به بنظر العرف، إذ ليس المسح عليه فى بادئ الرأى إلا كالمسح على جسم خارجى، فلا يمكن استفاده وجوبه من الآيه، فلا يمكن الاستدلال بتلك القواعد فى المورد، ولا بفحوى أخبار الأقطع والجائر، كما لا يمكن جعل هذه الأمور من المؤيدات لدفع احتمال وجوب التيمم كما فى «المدارك» احتمالاً.

ثم قال: وبهذا ظهر لك أنّ إلحاق ضيق الوقت بالضروره، فى جواز المسح على الخفين، فى غاية الإشكال، لأنّ تعميم الضروره بحيث تعمّ ضيق الوقت، ودعوى استفاده حكمها على إطلاقها من الروايه، قابله للمنع، فإن ثبت فى المسأله إجماع فهو، وإلا فمقتضى الاحتياط اللازم وجوب الجمع بين المسح عليها والتيمم، لأنّ وجوب أحد الأمرين معلوم بالإجماع، إذ الظاهر أنّ جواز تركهما معاً عند ضيق الوقت ممّا لا يلتزم به أحد، فيجب الجمع بينهما تحصيلاً

للبراءة اليقينيّة»^(١)، انتهى محلّ الحاجه .

وفى التأميل فى كلامه مجالاً، لأنّ ميسور كلّ شىء يكون ما يناسب مع وجود ذلك الشىء، ففى مثل الشخص الذى وقع فى ضروره الثلج والبرد، الذى يخاف منهما على رجليه، أو كان وقد تعرّض لخطر العدو الفتاك فى المعركه، بحيث لو أخرج الخفّ فى حال المسح لهجم عليه، وهو عاجز عن دفعه، فإنّ العرف مع وجود هذه الشرائط يحكم عليه بأنّ المسح على الخفّين هو ميسوره، كما يفهم ذلك من حكم الشارع فى موارد الجبيره، فإنّه قد تكون الجبيره مركّبه من عدّه أشياء كالخشبه والجصّ والخرقه وأمثال ذلك فى كسر، اليد حيث أنّ المسح عليها يكون ميسور المسح على البشره، فأى فرق بين هذا وبين المسح على الخفّين، واحتمال الاكتفاء هنا بالتيّم، وسقوط أصل الوضوء، كان أشكل من السابق، لما ترى أنّ الشارع لم يرفع يده عنه فى الموارد المشابهه، والالتزام بالسقوط لكلّ من الوضوء والتيّم، ممّا يلتزم به أحد، والحكم بالوجوب لكلّ واحد منهما لا دليل إثباتى عليه مع وجود هذه الأدلّه، لاسيما مع ملاحظه ما عرفت من نقل الإجماع على كفايه المسح على الحائل فى حال الضروره، وإن كان الحكم بالجمع من حيث الاحتياط فى تمام الموارد لا يخلو عن حسن، إلاّ أنّه ليس على قدر الحكم بوجوبه، كما لا يخفى .

وعلى ما ذكرنا، لا يبعد أن يلحق ضروره ضيق الوقت بضروره الخوف من البرد والثلج، من جواز المسح على الخفّين، كما التزم به بعض، بناءً على أنّ المراد من قوله عليه السلام روايه أبى الورد: «أو ثلجٍ تخافُ على رجليك»، بيان مصداق الضروره لا خصوص ذلك، إذ لا خصوصيه عرفاً فى مثل هذا الخوف ،

وإذا زال السبب، أعاد الطهاره على قولٍ، وقيل: لاتجب إلا لحدثٍ، والأحوط الأول (١).

بل المقصود ذكر أصل الضروره بأى وجه حصلت، سواء كان من العدوّ، أو من الثلج، أو من الاحتراق بالنار مثلاً لو أخرج الخفّين، أو كان لضيق الوقت، وإن كان حُسن الاحتياط بالجمع بين التيمّم والمسح على الخفّ قوياً .

لو أتى بالوضوء على نحو التقيّه أو الضروره ثم زال العذر

كما أنّه قد ذهب إليه هنا من أجاز المسح فى غيره، لأجل ما عرفت من الشبهه فى صدق الضروره الوارده فى خبر أبى الورد لمثله أيضاً، وإن كان إطلاق معقد الإجماع المنقول يشمله كما لا يخفى، فلا يترك الاحتياط، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره .

(١) القول الأول: هو للمصنّف فى «المعتبر» وكذلك فى «المنتهى» و«المبسوط» و«التذكره»، والإيضاح وبعض متأخري المتأخرين وهو ظاهر «كشف اللثام» .

وأما القول الثانى: هو مختار العلامة فى «المختلف» و«الذكرى» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«المدارك» و«المنظومه» و«الجامع» و«الروض» بل ربما قيل إنّه المشهور.

والإشكال فى النظر فى «التحرير» و«القواعد» للحكم بالإعاده، وصاحب «الجواهر» و«المصباح» للهمدانى _ خلافاً للآملى والبروجردى والاصطهباناتى _ وإن كان مذهب أكثر المتأخرين من السيّد فى «العروه» وأكثر أصحاب الحواشى على عدم وجوب الإعاده.

فلا بأس بتقريب المسأله بجميع صورها حتّى يتّضح الكلام والنظر فيها، فنقول :

الصوره الأولى: ما لو أتى بالوضوء على نحو التقيّه أو الضروره، وثمّ صلّى بذاك الوضوء الصلاه التى كانت واجبه عليه، ثمّ بعد ذلك العذر من التقيّه أو الضروره،

فالكلام تارةً في أنه هل يجب عليه تحصيل الوضوء ثانياً، لما يشترط فيها الطهارة، أو يكتفى بالوضوء الناقص السابق؟

والمسألة ذات وجوه، بل أقوال ثلاثة: القول الأول: بأنه لا- يجب عليه الإعادة مطلقاً، سواء كان الناقص من جهة التقية أو الضرورة، أو لوحظ فيه بأن الناقص يكون بدلاً عن العام أم لا، وسواء كان الدليل لسانه مقتضياً بأنه رافع للحدث أم لا؟

وهذا هو المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» ومن سلك مسلكه، حيث تمسك للصحة وعدم وجوب الإعادة بأمورٍ وهي أنه قام بإتيان وضوء صحيح مأمور به، فإذا أدى صلاته به، فإن مقتضى إتيان المأمور به هو الاجزاء، لتطابق المأتي به مع المأمور به، وكذلك يدل على الصحة استصحاب الصحة، لأنه كان قبل زوال المسوغ صحيحاً قطعاً، فبعده يشك في صحته، فيستصحب بقائه .

وكذلك يدل على الصحة أن الوضوء لا ينقضه إلا الحدث، وهو خبر إسحاق بن عبدالله الأشعري، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : لا ينقض الوضوء إلا حدث، والنوم حدث»(١) .

ومن الواضح أن زوال المسوغ، ليس من الأحداث، وبأنه حيث ينوى بوضوئه رفع الحدث، يجب أن يكون قد حصل الطهارة به، لقوله صلى الله عليه وآله : «لكل امرئ ما نوى» .

وبأن مقتضى جواز البدار هو التخيير بين الإتيان بالوضوء الناقص في أول الوقت، وبين الإتيان بالتام في آخره، والحكم بوجوب الإعادة منافع للحكم بالتخيير المذكور .

ولكن قد أورد على جميع هذه الأدلة؛ فأما عن الأول:

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣، الحديث ٤.

بأنّ الإجزاء للتطابق مسلّم ما دام كون العذر باقياً ، وإمّا كذلك حتّى لما بعد زوال العذر فلا ، كما أنّ حكم التيمّم أيضاً كذلك، حيث أنّه مجوّز للدخول فى الصلاة حال وجود العذر، وأمّا بعد وجدان الماء أو رفع العذر لا بدّ من إعادته الطهاره .

ولكن الأولى أن يقال : إنّ الدليل الذى يدلّ على كفايه الوضوء الناقص، إن كان يدلّ على كونه مبيحاً للدخول فى الصلاة فقط لا رافعاً للحدث، أو دلّ على كونه رافعاً للحدث، إلّا أنّ رافعيتيه كانت ظاهريه وصوريه، فلا إشكال فى أنّه بعد رفع العذر لا وجه للحكم بالبقاء .

وأما لو لم يدلّ على ذلك، بل استفدنا من الدليل أنّه رافع للحدث ، غايه الأمر أنّ رافعيتيه فى حال حدوثه، لا بدّ أن يكون مع العذر، وأمّا لزوم بقاء العذر بقاءً فلا ، فالحقّ حينئذٍ يكون مع صاحب «الجواهر» ، فقياس المقام بالتيمّم _ كما عن الآملى _ لا يكون بوجيه، لإمكان أن يكون حكم التيمّم على أحد الأمرين المذكورين بخلاف الوضوء الناقص، فمجرد كون التيمّم أيضاً رافعاً للحدث _ كما تفوّه به صاحب «الهدى» لا يكون رافعاً للإشكال، لإمكان أن يكون رافعاً ما دام العذر باقياً، مع أنّ مورد الإشكال فى غير العذر المستمرّ والمستوعب، فتفصيل الكلام موكول إلى محلّه .

وأما عن الاستصحاب، فقد أورد عليه أولاً، كما عن الشيخ الأعظم قدس سره : أنّ مقتضى استصحاب حكم الخاص، وهو أنّ الوضوء الناقص كافٍ بعد زوال العذر، لا التمسك بعموم العام، الدالّ على لزوم الإتيان بالوضوء التام، والمستفاد من آيه الوضوء ، هو جواز تحصيل وضوء الناقص بعد رفع العذر، ونقض الوضوء الاضطرارى، لا بقاء أثر وضوء الناقص، مع أنّه فاسد جدّاً، ويعدّ مخالفاً للإجماع والضروره .

وثانياً : أنّه يصحّ لو كان هذا الوضوء رافعاً للحدث، ولم نقل بنقص الحدث

زماناً ومورداً، مع أنه غير ثابت، لإمكان أن يكون المقام من قبيل الشك في المقتضى، أى أنه لا يعلم هل أن الوضوء الناقص مبيح للدخول حال بقاء العذر فقط، أو أنه مبيح مطلقاً، إلا أن يكون المقصود من الاستصحاب، هو استصحاب الإباحة لا استصحاب الحكم الخاص .

وقد أُجيب عنه بأنه بالنسبة إلى إباحة الصلاة حال وجود العذر، لا ينفع الاستصحاب، وبالنسبة إلى إباحة كل صلاة مشكوك الحدوث، فالأصل عدمه، فلا ينفع الاستصحاب هاهنا شيئاً .

ولكن الإنصاف عدم تمامية هذه الإيرادات على الاستصحاب : فأما عن الأول: فلأن المقصود من الاستصحاب، ليس هو إثبات بقاء حكم وضوء الناقص عليه، حتى بعد زوال وارتفاع العذر، لوضوح أنه قد رفع برفع العذر، ولا شك فيه حتى يستصحب وجوده، ومعلوم أن الشك يعد من أركان الاستصحاب ، بل المقصود استصحاب أثره، وهو الطهارة الحاصلة منه .

وأما عن الثانى: فلأننا نقول، يستفاد من بعض الأخبار أن تحصيل الوضوء فى حال الحدث يعد محصلاً للطهارة، فإذا كان الإنسان محدثاً بالحدث الأصغر وقام بإتيان الغسلتان والمسحتان فإنه يكون قد حصل على الطهارة، وهذا ما يستفاد من الخبر الذى رواه الصدوق فى «عيون أخبار الرضا عليه السلام» و«العلل» بسنده عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام : قال : «إنما أمر بالوضوء وبدئ به، لأن يكون العبد طاهراً إذا قام بين يدي الجبار»(١) ، الحديث .

لوضوح أنه لو لم يكن الوضوء محصلاً للطهارة للمحدث، لما كان لهذا التعليل وجه. وهكذا من هذه المقدمه ثبت أن كل وضوء للشخص المحدث بحدث

الأصغر رافع للحدث، إلا أن يدلّ صراحه دليل على أنّ مثل هذا الوضوء، لا ينتج الطهاره نظير ما ورد حول الوضوء على الوضوء، حيث لا يكون محصلاً للطهاره، لكونه تحصيلاً للحاصل، ولذلك قال الإمام بأنّ الوضوء على الوضوء يعدّ هو نوراً على نور، فأطلاق المقدمه الأولى تشمل الوضوء الناقص الذى جعله الشارع فرداً من أفراد الوضوء التام، وقال بأنّ المضطرّ يجوز له الوضوء كذلك فيكون وضوءه كوضوء التام، ويعدّ هذا الوضوء أيضاً رافعاً للحدث قطعاً، ولو فى حال وجود العذر، ويصدق عليه أنّه وضوء، فبانضمام خبر إسحاق بن عبد الله الأشعري بأنّ: «الوضوء لا ينقضه إلا الحدث»^(١) يفهم أنّ الحاصل ثابت دائمى لا مؤقت، أى إذا وجد الوضوء، ورفع الحدث، كان ذلك الأثر باقياً، ولا يمكن رفع اليد عنه حتى فى موضع الشكّ، فليس حينئذ الحكم بالبقاء من قبيل الشكّ فى المقتضى، بل يكون من قبيل الشكّ فى الرفع، كما لا يخفى، لعدم وجود دليل يحتمل فيه كون جعل الوضوء الناقص موضع التام بصوره المؤقت، لوضوح أنّه إذا ثبت بمقتضى خبر فضل بن شاذان أنّ كلّ وضوء إذا أتى به المحدث بالحدث يوجب طهارته ورفع الحدث عنه فإنّه يكون دائماً وثابتاً لا مؤقتاً .

غايه الأمر لولا دليل ثانوى لتنزيل الوضوء الناقص منزله التام، كان مقتضى إطلاق الآيه من الحكم بالتوضى لمن أراد القيام إلى الصلاه، هو الإتيان بالوضوء التام لا الناقص، وكان هو الرفع لا الثانى إلاّ أنّه بعد ورود الدليل بكونه أيضاً وضوءاً مثل وضوء التام بواسطه تحقّق العذر والاضطرار، فيؤثّر حينئذٍ فى تحقّق رفع الحدث قطعاً، فيدخل بذلك فى مصاديق كلام الإمام عليه السلام فى خبر إسحاق بن عبد الله، من أنّ الوضوء المؤثّر لرفع الحدث، ومن أراد إثبات عدم دوام الطهاره

الحاصله عليه إبراز دليل آخر وإلا فإن الأدلة مفيدة لذلك وهي تفيد حصول الطهاره وبقاءها إلى أن يأتي بالحدث .

فعلى هذا نقول : لو شككنا فى زوال رفع الحدث بزوال السبب، يكون هذا من قبيل الشك فى الرفع لا- من قبيل الشك فى المقتضى، فيكون الحق مع صاحب «الجواهر» من صحه جريان استصحاب الصحه هنا ، مع أنه لو سلمنا كون المقام من قبيل الشك فى المقتضى، ولكن فى وجود تلك الأدله على عدم الإعاده غنى وكفايه .

وأما دليله الثالث: وهو التمسك بحديث إسحاق المذكور، لإثبات أنه لا- ينقض الوضوء إلا- الحدث لا زوال السبب ، ففى «مصباح الهدى» بأنه غير تام، لأن ما لا ينقض إلا بحدث، إنما يكون هو الوضوء التام لا الناقص ، هذا، ولكن الإنصاف أن يقال : إن هذا الدليل بنفسه، وبلا- انضمام دليل آخر من التنزيل إليه، يكون الإشكال وارداً ، وأما مع ملاحظه ذلك الدليل _ كما أوضحناه _ فلا يكون الإشكال وارداً، كما لا يخفى.

وأما دليله الرابع: من التمسك بالحدث النبوى: «لكل امرئ ما نوى»، بأن ما ينويه فى الوضوء من رفع الحدث لابد أن يتحقق ، فلقد أورد عليه فى «المصباح» أيضاً بأن الاستدلال فرع إمكان كون الوضوء _ وبحسب الشرع _ مقتضياً لرفع الحدث، وهو أول الكلام، إذ بعموم الدليل لا يمكن إثبات ذلك، لأن الحكم لا يصح أن يثبت به الموضوع ، والإنصاف أن الإشكال وارد لو كان الدليل منحصراً فيه، لوضوح أنه ناظر إلى ما هو المشروع، وما يمكن تحققه شرعاً بالنيه، فلا بد أولاً من إثبات كون الوضوء الناقص رافعاً للحدث، ومحصلاً للطهاره، ثم يقال : بأن ما ينويه لابد أن يتحقق، فيصح التمسك به مع الانضمام بما ذكرناه.

لكن لا يخفى عليك، أنه يثبت بواسطه حدوث الطهاره ورفع الحدث ، وأما كونه كذلك، حتى مع زوال العذر، فهو ساكت عنه كما هو واضح من أن يخفى، فليتأمل .

وأمّا دليله الخامس: وهو أنّ جواز البدار، المساوق للتخيير بين الإتيان به ناقصاً في أول الوقت، أو الإتيان به كاملاً في آخر الوقت، ينافي الحكم بالاستئناف بعد زوال العذر.

فقد أورد عليه في «المصباح» بأنّ التخيير بين الإتيان بالناقص مع وجود العذر في أول الوقت، وبين فعل الكامل في آخره عند زواله، لا يوجب الاكتفاء بالوضوء الناقص عند زوال العذر؛ أمّا أولاً: فلكون جواز البدار عندنا فيما عدا التقيه مختصّ بصوره اليأس عن زواله إلى آخر الوقت، وأنّ اليأس سواء كان بالغاً درجه اليقين، أو حاصلًا عن طريق الظنّ القوي طريق إلى بقاء العذر إلى آخر الوقت، فإذا انكشف الخلاف، لم يكن وجه للاجزاء، فإنّه يرجع إلى اجزاء الأمر الظاهري، وهو مناف مع مذهب المخطئه .

نعم إذا كان العذر هو خوف الضرر، وكان ناشئاً عن احتمال، فاعتباره في جواز الوضوء الناقص موضوعي لا طريقي، حسبما استظهرنا من الأدلّه، كما فصلناه في مبحث التيمّم ، انتهى محلّ الحاجه من كلامه .

ولا يذهب عليك أنّ التخيير في البدار مختلف ، فقد يكون فيما يكون البدار موجوداً حتّى مع العلم بزوال العذر، فمع ذلك جوّز الشارع من الإتيان بالناقص في أول الوقت، والكامل في آخره الحاصل منه التخيير، وهو كما في مورد التقيه، أو فيما إذا كان العذر هو الاضطرار، ولم يشترط فيه عدم التمكن إلى آخر الوقت، فيكون الحكم حينئذٍ حال الاضطرار واقعياً ثانوياً، لا طريقيّاً ظاهريّاً، كما قاله ، فعلى هذا يكون الحكم بالاستئناف منافياً للتخيير، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» .

وقد يكون التخيير بلحاظ حال العلم ببقاء العذر إلى آخر الوقت، أو اليأس من الزوال، فحينئذٍ يكون التخيير بمعنى أنّه يجوز له البدار بالناقص في أول الوقت، أو الناقص في آخره، أو الكامل في آخره على احتمال.

فالحق حينئذ يكون مع الآملى، بأنه لا ينافى بين الحكم بالتخيير مع الحكم بعدم الاكتفاء بالناقص، لو ظهر الخلاف .

وكيف كان، فقد عرفت تماميه الأدله السابقه لإثبات جواز الاكتفاء به، ولا نحتاج إلى مثل هذه الأمور إلاّ تأييداً، كما أنه قد يمكن أخذ التأييد من بعض أخبار الجبيره، مثل صحيح حسن بن على الوشاء قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدى الرجل، أيجزیه أن یمسح على طلى الدواء؟ فقال: نعم، يجزیه أن یمسح علیه»(١).

ومثله خبره الآخر(٢) الدال على جواز المسح على الدواء، حيث لم يبين الإمام عليه السلام بأنه إذا زال الدواء هل عليه إعادة وضوء أم لا، لأنه كان الأمر كذلك حال الضروره، مع أنه يعدّ من الأمور التي يتلى الناس عادةً.

بل لم يذكر فى حديث، ولا أشار إليه فى خبر بأنه يجب عليك الإعادة بزوال العذر، قبل حدوث حدث، مع أنه لو كان واجباً لُنقل وبان، كما لا يخفى .

كما قد يؤيد ذلك مشاهدته نظائره فى الفقيه، مثل الأخرس فلو عقد النكاح على امرأه وحصلت بينه وبينهما الزوجيه بهذه الإشاره الصادره منه الدالته على صيغه العقد، ثم إنه إذا برأ عن ذلك لا- يجب عليه إعادة عقده، لأنّ الأثر وهو الزوجيه فى التزويج، والملكيه فى التمليك قد حصل بالإشاره، حال وجود عذره، فمجرد زوال العذر لا يوجب زوال الأثر الذى وقع بما هو واجد لشرائطه حال وقوعه .

لكن بقى هنا إشكال واحد، وهو أنه قد يستفاد من كلام الشيخ الأعظم بأنّ

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١٠.

مقتضى دلالة قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» الآية ، هو وجوب التوضي عند القيام لكل صلاة، فيشمل ما نحن فيه، فلا يجوز حينئذٍ _ أي حال زوال العذر والقيام بأداء صلاة جديدة _ إلا الإتيان بالوضوء التام، فهذا ينتج عدم جواز الاكتفاء بالوضوء السابق .

ولكن يمكن الجواب عنه بأن الآية إما تختص بمن كان محدثاً بحدث النوم، بأن يكون المراد من القيام هو القيام عن النوم كما يستفاد ذلك من مفاد بعض الأخبار وكلمات الفقهاء والمفسرين .

لو أتى بالوضوء الناقص لعذر ثم زال العذر قبل الصلاة

أو تكون محموله على من كان محدثاً أولاً- ثم توضى وصلتي وأراد الصلاة ثانيه، لكن هذا ما لم يلتزم به أحد ، فالطهاره الحاصله من الوضوء الناقص كان حكمها حكم الطهاره التامه، فلا يعقل أن يكون مأموراً بوضوء آخر.

أو تحمل الآية على أنها تدلّ على مطلق الرجحان، مثل قوله: «اغتسل للجمعه والجنبه»، فالأمر بالغسل فيه يفيد طلب إحضار ما هو الراجح، فمن لا- يكون متطهراً يجب عليه الوضوء، ومن كان متطهراً يستحب له إعادته فيكون إطلاق الآية حينئذٍ محفوظ لجميع الأفراد، من دون لزوم تخصيص ببعض الأفراد دون بعض، فالحكم بعدم وجوب الإعادة قوياً عندنا .

الصوره الثانيه : هي ما لو توضأ بالوضوء الناقص لوجود العذر، ثم زال العذر قبل الإتيان بالصلاه التي توضأ لأجلها ؟

ففي «مصباح الهدى»: أنه لا بد من الإعادة، لأن التكليف بالوضوء غيرى لا نفسى، والمجوز للإتيان بالوضوء الناقص هو المجوز للإتيان بما اشترط فيه الطهاره بالوضوء الناقص، والمفروض عدم إتيانه، وبعد زوال المسوغ لا مجوز للإتيان بالواجب النفسى بالوضوء الناقص، واللازم حينئذٍ استئناف الوضوء والإتيان بالفرد الكامل، لوجوب الإتيان بما يشترط بالطهاره حينئذٍ بالفرد

الكامل من الطهاره، والأصل أنّ التكليف الاضطرارى الذى تعلق به فى أول الوقت، إنّما يلاحظ بالقياس إلى الصلاه لا الوضوء بنفسه، فإنّ أمره غيرى لا نفسى ، انتهى كلامه .

ولكن الإنصاف أن يقال : بأنّ جواز الاكتفاء بمثل هذا الوضوء فى المورد وعدمه لا يكون منوطاً بالأمر المتعلق للصلاه، حتّى يقال بأنّ أمر الوضوء غيرى لا- نفسى، والمجوز له هو المجوز للصلاه معه، فإذا زال العذر لا- يكون حينئذٍ له مجوّزاً، وذلك لوضوح أنّ الأمر المتعلق بالصلاه لا- يزيد لسانه إلاّ عن إيجاب تحصيل الطهاره المائيه للصلاه ، غايه الأمر أنّ مقتضى الحكم الأوّلى لكلّ دليل، هو الانصراف إلى الفرد الكامل التامّ من الشرط، فكفايه الناقص عن الكامل مطلقاً، أو فى خصوص حال دون حال، منوطه بملاحظه لسان الدليل الثانوى.

فحينئذٍ، إن كان المورد هو التقيه، فلا يبعد القول بالجواز، وعدم وجوب الإعاده، لما قد عرفت منّا سابقاً من عدم اعتبار عدم المندوحه فى صحّته، بل يصحّ العمل بالتقيه، حتّى مع سعه الوقت ووجود المندوحه، كما يفهم ذلك الإطلاق والسعه من الحديث الذى رواه العياشى بسنده عن صفوان، الذى نقله صاحب «مصباح الفقيه» عن أبى الحسن عليه السلام فى غسل اليدين: «قلت له : يردّ الشعر ؟ قال : إن كان عنده آخر فعل»(١).

لأنّ حمله على من لا يقدر على إجراء الوضوء الصحيح، حتّى فى تمام الوقت خلاف للظاهر، فإذا أتى بالوضوء لأجل الصلاه، فحصلت الطهاره على الفرض، ثم زال العذر قبل الإتيان بالصلاه، فلا دليل لنا يدلّ على بطلان مثل هذا الوضوء، كما صرح بما قلناه السيد الاصفهانى قدس سره فى «الروائع الفقيهيه»، وإنّ كلامه بحسب

المورد كان مطلقاً، أى بلا تقييد بخصوص التقية، ولكن فى إطلاقه كلامٌ سنشير إليه .

لوزال العذر بعد المسح على الحائل و نداوه اليد باقيه

ولا يبعد أن يلحق بذلك، ما لو كان العذر من جهه الضروره، وكان العذر شاملاً ومستوعباً لجميع الوقت، فاضطرَّ إلى الوضوء الناقص للإتيان بالصلاه فى آخر الوقت، ولكن بعد التوضُّأ لم يأت بالصلاه، حتّى خرج الوقت، ومن ثم نوى الإتيان بها قضاءً، فهل يجب الإعادة حينئذٍ أم لا ؟

وجه عدم استبعاد الإلحاق، هو ما عرفت أنّ وظيفته فى آخر الوقت كان الوضوء الذى يحصل له الطهاره وقد حصلت. غايه الأمر قد عصى فى ترك الصلاه فى الوقت أو سهى عن ذلك، فهذا لا يوجب كون زوال العذر موجباً لعدم كفايه هذه الطهاره .

ولكن القول بعدم الكفايه هنا قوئى، لأنّه بعد ترك الصلاه فى الوقت عصيانياً أو نسيانياً، يفهم ويكشف أنّه لم يكن لمثل هذا الوضوء الناقص مضطراً، فيصعب قبول صحّه مثل هذا الوضوء، لما بعد الوقت فى الاضطرار والضروره، وإن كان إطلاق كلام السيّد المذكور يشمله .

كما أنّه لا- يكفى أن نستدلّ على الصحّه بأنّه قد توضّأ فى أوّل الوقت، لكونه مضطراً إليه فى ذلك، حيث كان ينوى الصلاه ولكنّه لم يؤدّ الصلاه لسبب من الأسباب، ومن ثم زال العذر والاضطرار فى الوقت، فبناء على اشتراط استيعاب الضروره لجميع الوقت، أو العلم به أو الظنّ القوئى به الذى كان طريقاً إليه، فبعد كشف الخلاف، لا يكون مجزياً، لأنّه يظهر أنّه لم يكن مكلفاً بالوضوء الناقص كما لا يخفى.

الصوره الثالثه : ما إذا زال المسوّغ بعد المسح على الحائل، لكن حين إمكان المسح على البشره بالنداوه الباقيه على اليد، مع عدم الإخلال بالموالاه.

فقد يقال بالكفايه، لأنّ العمل حين تحقّقه كان مورداً للتقيه، وتمت الأفعال، وتحقّق الوضوء، وحصلت الطهاره، فالحكم بعدم الكفايه مع إمكان تحصيل

الكامل يكون بلا وجه .

في حكم الغايات المترتبة على العمل الفاقد بعد زوال العذر

نعم في الضروره غير كافٍ، لا لخصوص المقام، بل لما قد عرفت من كشف الخلاف عن عدم كونه مَنْ وظيفته هذا .

ولكن في «مصباح الهدى» جعل الحكم بالكفايه وعدمها منوطاً على ما هو مختاره في الصورتين السابقتين، من الاكتفاء وعدمه، فمن لا- يجوز الاكتفاء بهما فلا يجوز هنا بطريق أولى، ومن جوزه فيهما، فهنا يكون وجهان: من القول بالاكتفاء لما عرفت وجه ذلك، أو القول بعدم الكفايه، من عدم شمول أدلّه الكفايه لذلك، ولعلّه كان من جهه إمكان دعوى الانصراف في تلك الأدلّه، سواء كان في التقيه وغيرها عن مثله، خصوصاً بعدما عرفت منّا سابقاً أنّ التقيه لا بدّ فيها من عدم المندوحه حال العمل، ولا أقلّ ففي فرض المسأله يكون العمل الصحيح له حينئذٍ متعدداً، فالإكتفاء بمثل هذا الموضوع مشكل جداً، مضافاً إلى أنّه لو شكّ كان مقتضى استصحاب بقاء الحدث، ومقتضى قاعده الاشتغال، هو الحكم بالإعاده، لو تركها بحيث يعدّ مخللاً بالموالاه أو الحكم، أمّا إذا كان الوقت متسعاً وباقياً فإنّه يحصل المسح الصحيح من دون إخلال بالموالاه، ومن هنا يظهر الحكم .

الصوره الرابعه: وهى ما لو زال العذر في أثناء العمل، كما لو مسح الحائل الموجود على رجليه تقيّه، ثمّ إنّ بعد ذلك زال المسوّغ، فالحكم بعدم الاكتفاء هنا يكون بطريق أولى، لأنّه مضافاً إلى ما عرفت من وجود المندوحه حال الفعل، المضّرّ لمفهوم التقيه، أنّه لم يرتفع الحدث بعد كونه في أثناءه، حتّى يأتى الكلام فيه بأنّه إذا حصلت الطهاره دامت إلى أن تزول بالحدث، كما قلناه في السابق .

ويلحق بذلك في وجوب الاستئناف، ما لو أخذ الماء الجديد للمسح به تقيّه، فزال التقيه قبل المسح، فإنّه وإن كان أخذ الماء مضطراً، إلا أنّ مسحه لا يكون

كذلك، فالإكتفاء بمثل هذا حالٍ عن الوجه وهو واضح .

وبالجملة، أنّ المعتمد صدق التقيه للعمل، بما لا يكون له مندوحة، إلا في حال العمل، والفروض المذكوره خارجه عنه كما لا يخفى .

هذا تمام الصور التي كانت الغايات واقعه بعد زوال المسوغ، ووقع البحث في لزوم الإعادة وعدمها .

وأما الغايات المترتبة على العمل المفروض الواقع فاقداً لشرطه أو واجداً لمانعه بالتقيه أو غيرها من الضرورات، هل يجب إعادته الغايه في الوقت بعد زوال العذر أو القضاء في خارجه أم لا ؟

والذي عليه المشهور هو الأخير، بل قد ادعى عليه الإجماع، ووجه ذلك هو أنّ الامتثال بالفرد الاضطراري حين حدوث الاضطرار كالامتثال بالفرد الاختياري، مقتضى للاجزاء، ولذلك يكون الاضطراري من العناوين الثانويه الواقعيه، وليس حال الضروره والاضطرار حال الحكم الظاهري، ولذلك قام الإجماع على عدم وجوب إعادته الصلاه المأتي بها في حال وجود الضروره، فاقداً لشرط أو واجداً لمانع .

وإن كان احتمال ثبوت التكليف الواقعي الأولى موجوداً، بأن يقال : بأن المقدار الفائت من المصلحه الواقعيه كان لازم الاستيفاء، وكان مقدوراً في ذلك لكنّه مجرد احتمال بحسب الثبوت ، وأمّا في مقام الإثبات فإثباته لا دليل عليه، بل يكون الدليل على خلافه، لأنّه المستفاد من الأدله الثانويه، ولا خلاف في ذلك ظاهراً .

نعم المحكى عن المحقق الثاني في بعض فوائده، هو التفصيل بين ما إذا كان متعلق التقيه مأذوناً فيه بالخصوص، كغسل الرجلين في الوضوء، والتكثف في الصلاه ونحوهما، وبين ما كان متعلقهما ممّا لم يرد فيه نصّ بالخصوص، كأداء الصلاه إلى غير القبلة، والوضوء بالنيذ ونحو ذلك، فأوجب الإعادة في الأخير دون الأول .

واستدلّ لعدم الوجوب في الأوّل بأنّ المكلف قد أتى بالفعل على الوجه المأذون فيه، وبما أقامه الشارع مقام المأمور به في حال التقيه، فيكون الإتيان به امتثالاً مجزياً عن الواقع.

ولو جوب الإعاده في الأخير، بأنّ غايه ما يستفاد من عموم أدلّه التقيه، هو موافقتهم فيما هم عليه، لا بدّليه المأتي عن الواقع، فلا دليل هاهنا على الإجزاء كما كان فيما ورد الإذن بالخصوص على موافقتهم، فإنّ أمكن الإعاده في الوقت وجبت، ولو فاتته الوقت، نظر في دليل القضاء، فإن وجد قيل به، لأنّ القضاء إنّما يجب لفرض جديد.

ولقد أورد عليه صاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وغيرهما، بأنّ المقصود من العمومات، إن كان هو دليل نفى الحرج ودليل لا- ضرر في حال التقيه، أو الأدلّه الوارده الدالّه على وجوب التقيه، لحفظ ما يجب عليه حفظه من النفوس والأموال والأعراض، فإنّها تفيد الإعاده.

ولا يخفى أنّ ما ذكره قدس سره في مثل الأدلّه المذكوره، وإن كان كذلك، إلّا أنّه يردّ عليه أنّ العمومات ليست منحصره فيهما فقط، بل فيها ما يدلّ على الرخصه في الإتيان على وفق التقيه، ورفع المنع المتعلّق به لولا التقيه، سواء كان المنع عنه لولاها متعلّقاً بذات ما يؤتى به تقيه، أو لإخلاله بواجب مشروط بعدمه، فلازم ذلك هو رفع مانعيه المانع لولا التقيه، واجزاء ما أتى به تقيه، كقول الصادق عليه السلام في صحيحه هشام عن أبي عمرو: «تسعه أعيان الدين في التقيه، ولا دين لمن لا تقيه له، والتقيه في كلّ شيء إلّا في ثلاث: شرب المسكر، والمسح على الخفين، ومتعه الحجّ» (١).

فإن استثناء الثلاثة عمّا سبق قرينه على أنّ التقيه مبيحه لكلّ محظور وممنوع شرعاً، سواء كان منعه لنفسه لولا التقيه، كشرب المسكر، أو لغيره كالتكثف في الصلاة، وغسل الرجلين في الوضوء، فمعنى رفع المنع الغيرى ليس بحسب العقل إلا الرخصه فى ارتكابه، المقتضى لصحّه المأتى به فى حال التقيه .

ومثله الخبر المروى عن الباقر عليه السلام : «التقيه فى كلّ شىء يضطرّ إليه ابن آدم، فقد أحله الله» (١).

وما فى موثقه سماعه قوله: «فإنّ التقيه واسع، وليس شىء من التقيه وصاحبها مأجور عليها إن شاء الله تعالى» (٢).

فى مسح الرأس على الحائل عند التقيه أو الضروره

وغير ذلك من الأخبار التى يستفاد منها رفع المنع عن الممنوع لولا- التقيه مطلقاً، سواء كان منعه لنفسه أو لغيره، لاسيّما مع ملاحظه بعض الأخبار من لفظ التوسعه كما عرفت حديثه، فإنّ الحكم بفعل الممنوع وترك الشرط وبعده بالإعاده لذلك ليس من التوسعه، فهو أوّل دليل على الصحّه، فى الوقت كان أو خارجه، فلا وجه لهذا التفصيل أصلاً كما لا يخفى .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ التقيه إذا تحققت فى شىء، فإنّها مبيحه لما تكون هى فى متعلّقها، بحيث يقتضى دليلها إثبات ما هو الأثر المترتب عليها، بحيث لولاها لما ترتّب ، وأما ترتيب الآثار الوضعيه التى كانت لذلك الشىء لولا التقيه لما ارتفع ، بل كانت على ما هى عليها ، مثلاً لو وقع الوضوء مع الخمر مورداً للتقيه ، فحينئذٍ لا إشكال فى أنّ ما هو مورد للتقيه _ وهو شرطيه الماء الطاهر _ حيث قد سقط عن شرطيته للصلاه، فيجوز الانتفاء به فى تحصيل الشرط الذى كان واجباً لما قد

١- وسائل الشيعه: أبواب الأمر بالمعروف، الباب ٢٥، الحديث ٢.

٢- الكافى: ج ٣ / ص ٧.

عرفت أنّ التقيه تحلّ ما هو حرام لولاها .

وأما عدم ترتيب أثر الخمر، وهو نجاسه البدن بذلك بواسطة التقيه فلا ، لأنّ ما هو مورد للتقيه كان مجرد سقوط شرطيه كون المائع ماءً طاهراً مطلقاً مثلاً ، وأما أصل تنجس البدن بذلك الذى يعدّ من آثاره الوضعيه، فلا يرتفع ، فحصول الطهاره الحديثيه من مثل هذا الوضوء مشكل، فأثر التقيه هاهنا هو مجرد رفع الحكم التكليفى منه، يعنى لولا- التقيه لما كان التوضى به جائزاً، لكونه تشريعاً حراماً وتنجيساً لبدنه اختياراً، لإتيان الصلاه التى كانت من شرطها عدم نجاسه البدن، فهذه المحاذير قد ارتفعت بواسطة التقيه .

ومن هنا يظهر، أنّه لو استنجد على الجدار، وفقاً لمذاهب العامه فإنّه لم يحصل بذلك الطهاره الواقعيه، التى كانت شرطاً للصلاه جزماً، والرخصه المستفاده من عمومات التقيه لا- تقتضى إلا- رفع المنع عن الدخول فى الصلاه، واشتمال ملاقيه فيما يشترط بالطهاره حال الضروره .

كما أنّ التقيه لا توجب جعل ما هو الممنوع وجوده للصلاه شرطاً واقعياً لها، كالتكثف مثلاً، بأن يجعله شرطاً حقيقه لها، مثل سائر الشرائط التى جعلها شرطاً لها، لعدم كون ذلك من مورد التقيه، حتّى يستلزم ذلك .

وتظهر الثمره بين ما ذكرناه أخيراً، وما قلناه سابقاً، هو أنّه لو صار التوضى بالخمر فى مورد موضوعاً للتقيه، وكذلك غسل الرجلين فى موضع آخر، فإنّ التقيه فى الأوّل لا توجب إلاّ رفع المنع عن الدخول فى الصلاه مع الخمر التى كان قبله غير جائز، كما يجوز ترك الشرط الذى كان واجباً تحصيله قبلها، وهو الطهاره عن الخبث والحدث ، وأما كون ذلك الوضوء محصياً لالطهاره عن الحدث والخبث واقعاً، بحيث لو ارتفعت التقيه، عدّ بدنه طاهراً، ووضوئه حاصلاً برفع الحدث، فلا .

هذا، بخلاف الوضوء مع غسل الرجلين، حيث قد عرفت حصول الطهاره عن الحدث بالتقيه، وحتّى وإن زالت التقيه فإنّه يجوز الإتيان بما يشترط فيه الطهاره .

ومن ذلك يظهر أنّ التقيه إذا أوجبت الوضوء بالماء النجس، فلا يستلزم ذلك صيروره الماء النجس طاهراً، بأن يجعله طاهراً، وإن تجوز الصلاه مع ذلك الوضوء في حال وجود التقيه، ومثله سائر الموارد التي كانت مشابهه لها .

تتمّيه : إذا عرفت حال التقيه والضروره للمسح على الحائل في الرجلين، كان المسح على الحائل في مسح الرأس مثله، لأنّ العمومات السابقه تشمل هذه الصوره أيضاً، ولا اختصاص لها بمورد دون مورد آخر، مع أنّ بعض الأصحاب حملوا الخبرين القادمين على صوره التقيه، وهما صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل يحلق رأسه ثمّ يطلبه بالحنا، ثمّ يتوضأ للصلاه؟ فقال : لا بأس بأن يمسخ رأسه والحنا عليه» (١).

وصحيحه عمر بن يزيد، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحنا، ثمّ يبدو له في الوضوء؟ قال : يمسخ فوق الحنا على التقيه» (٢) وفيه من البعد ما لا يخفى، لإمكان حمله على حال الضروره غير التقيه، كما حمله صاحب «المنتقى»، أو يكون المراد هو لون الحنا كما حمله صاحب «الوسائل» .

وكيف كان فإنّ عمومات التقيه الشامله لما نحن فيه، كافيّه عن التمسك بمثل هذه الأدله، فلا يصحّ الحكم بوجود الانتقال إلى التيمم، كما حمله بعض المتأخّرين، كما في «الجواهر»، وإن كان الجمع بينهما أحوط .

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٧، الحديث ٣.

مسائل ثمان :

الأولى : الترتيب واجب في الوضوء، غَسَلَ الوجه قبل اليمنى، واليسرى بعدها، ومسح الرأس ثالثاً، والرجلين أخيراً (١).

(١) وأما وجوب أصل الترتيب فهو أمرٌ ثابتٌ بين الفقهاء، ولا يعرف فيه خلاف، وعليه الإجماع تحصيلاً ونقلًا مستفيضاً، كاد أن يكون متواتراً كالتسنة كما في «الجواهر» ،

في الترتيب الواجب في الوضوء

بل قال الشهيد في «الذكري»: بأن الكتاب في آية الوضوء يدل عليه، أولاً: استفادته من (الفاء) في قوله: (اغسلوا)، حيث تدل على وجوب الترتيب بين القيام والابتداء بالوجه، فأضاف في «الجواهر» ذلك بضميمة عدم القول بالفصل بين الترتيب في الابتداء بالوجه، وحفظه في سائر الأعضاء، وإن كان ذيله بقوله: لكن لا يخلو عن نظر .

بل في «الذكري» و«المصايح» للطباطبائي، مضافاً إلى أن (الواو) قد يفيد الترتيب، كما يحكى عن الفراء أن الترتيب الذكري يوجب وجوب الترتيب، لكونه واقعاً في الكلام البليغ الذي لا أبلغ منه، فيراعى فيه نكته التقديم والتأخير.

هذا كما في «المصايح» .

أو يقال: بأن الله قد غيى الغسل في اليد بغايه إلى المرافق، والمسح إلى الكعبين، كما في «الذكري»، فكأنه أراد إن ذكر هذه الغايه يوجب الظهور في كون غَسَلَ اليد بعد الوجه، لرجوع المرفق إليها، الواقع بعد الوجه، كما ترجع كلمه إلى الكعبين إلى الرجل دون الرأس، فيفهم منه الترتيب .

هذا، ولكن الإنصاف أن يقال: إن التمسك بهذه المذكورات من الوجوه والاستحسانات في الآيه الشريفه لاستفاده الوجوب حسنٌ لكن تأييداً لا دليلاً،

حَتَّى يَتَمَسَّكَ بِهَا لِرَدِّ مَا لَوْ فَرَضَ دَلَالَتُهُ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ مَثَلًا، كَمَا لَا يَخْفَى؛ فَالْعَمْدَةُ فِي الْمَسْأَلَةِ هِيَ الْإِجْمَاعُ، وَتَظَايُرُ الْأَخْبَارِ فَلَا بَأْسَ بِذِكْرِهَا: وَمِنْهَا: صَحِيحُ زُرَّارَةَ، قَالَ: «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: تَابِعَ بَيْنَ الْوُضُوءِ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ: اِبْدَأْ بِالْوَجْهِ، ثُمَّ بِالْيَدَيْنِ، ثُمَّ امْسَحِ الرَّأْسَ وَالرَّجْلَيْنِ، وَلَا تَقْدَمَنَّ شَيْئًا بَيْنَ يَدَيْ شَيْءٍ تَخَالَفَ مَا أَمَرْتُ بِهِ» (١) الْحَدِيثُ .

وَمِنْهَا: صَحِيحُ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، قَالَ: «سُئِلَ أَحَدُهُمَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ بَدَأَ بِيَدِهِ قَبْلَ وَجْهِهِ، وَرَجْلَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ؟ قَالَ: يَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ وَلْيَعِدْ مَا كَانَ» (٢) .

مِنْهَا: حَدِيثُ قَرَبِ الْأَسْنَادِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «سَأَلْتَهُ عَنْ رَجُلٍ تَوَضَّأَ فَغَسَلَ يَسَارَهُ قَبْلَ يَمِينِهِ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يَعِيدُ الْوُضُوءَ مِنْ حَيْثُ أَخْطَأَ، يَغْسِلُ يَمِينَهُ ثُمَّ يَسَارَهُ، ثُمَّ يَمْسَحُ رَأْسَهُ وَرَجْلَيْهِ» (٣) .

مِنْهَا: صَحِيحُ أَوْ حَسَنَةُ الْحَلْبِيِّ عَنْ ابْنِ هِشَامِ الْقَمِّيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِذَا نَسِيَ الرَّجُلُ أَنْ يَغْسِلَ يَمِينَهُ فَغَسَلَ شِمَالَهُ، وَمَسَحَ رَأْسَهُ وَرَجْلَيْهِ، فَذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ، غَسَلَ يَمِينَهُ وَشِمَالَهُ، وَمَسَحَ رَأْسَهُ وَرَجْلَيْهِ، وَإِنْ كَانَ إِثْمًا نَسِيَ شِمَالَهُ فَلْيَغْسِلِ الشَّمَالَ، وَلَا يَعِيدْ عَلَى مَا كَانَ تَوَضَّأَ. وَقَالَ: اتَّبِعْ وَضُوءَكَ بَعْضُهُ بَعْضًا» (٤) .

مِنْهَا: مَرْسَلَةُ الصَّدُوقِ، قَالَ: «وَرَوَى فِي حَدِيثٍ آخَرَ فِيمَنْ بَدَأَ بِغَسْلِ يَسَارِهِ قَبْلَ يَمِينِهِ أَنَّهُ يَعِيدُ عَلَى يَمِينِهِ ثُمَّ يَعِيدُ عَلَى يَسَارِهِ» (٥) .

وَنَظَائِرُهَا كَثِيرَةٌ فِي بَابِ ٣٤ وَ ٣٥ مِنْ «وَسَائِلِ الشِّيْعَةِ» فَرَاجِعْ .

- ١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١.
- ٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١٥.
- ٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٩.
- ٥- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١٠.

فدلّاله هذه الأحاديث على وجوب الترتيب، ولزوم الإعادة وتحصيله، سواء ترك بالعمد أو بالنسيان، عالمًا كان أو جاهلاً واضحه.

بل قد عرفت استدلال الإمام عليه السلام في الحديثين الأوّلين بكلام الله، من جهة ما أمر الله به وبدأ به، وهذا يؤيد كون المستفاد من آية الوضوء هو وجوب الترتيب، خصوصاً مع نهى الإمام في خبر زراره، بقوله: «لا تقدّم من شيئاً... الدال على النهى عن المخالفه لما أمر الله به، يدلّ على كون الآية دليلاً على الوجوب لا تأييداً، فكأنّه ينتصر كلام العلمين من الشهيد والعلامة الطباطبائي، في إشكال الاستدلال بالآيه حسب دلّاله الحديثين . وكيف كان فإنّ وجوب مراعاة الترتيب أمرٌ ثابت ولا نقاش فيه.

فالأولى التعرّض لسائر فروع المسأله، فنقول ها هنا مسائل :

المسأله الأولى : ما لو أخلّ المكلف بالترتيب، وأمكن تحصيله بما لا يوجب الإخلال بشيء آخر، بما يجب مراعاته من الموالاه أو التيه، كما إذا كان قبل فوات الموالاه، ولم يأت بما أخلّ فيه الترتيب بقصد التشريع وغيره، فهل يصحّ الاكتفاء بتحصيل الترتيب ومن دون حاجه إلى إعاده الوضوء من رأس مطلقاً، أى سواء كان عن عمد أو عن سهو، كما عليه المشهور من المتقدّمين وجميع المتأخّرين، أم يحتاج كما نقل الخلاف عن العلامة في «التحرير» حيث قد أوجب الإعادة مع العمد مطلقاً، أى ولو لم يفت الموالاه، وعنه في «التذكرة»: «أنّه أوجب الإعادة على الناسى مطلقاً، ولو على صوره عدم تحقّق الجفاف ؟

وقد استدلّ للعلامة على وجوب الإعادة عند العمد مطلقاً:

أولاً: بأنّ الواجب في الوضوء الموالاه، بمعنى المتابعه في الأفعال حال الاختيار، وأما مراعاة الجفاف وعدمه فهى مربوطه بحال الاضطرار لا الاختيار، فمع الإخلال بالترتيب عمداً يترتب الإخلال بالموالاه بالمعنى المذكور .

وثانياً : بمفهوم موثقه أبى بصير، عن الصادق عليه السلام ، قال : «إن نسيت غسل وجهك، فغسلت ذراعيك قبل وجهك فأعد غسل وجهك، ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعك الأيسر قبل الأيمن، فأعد غسل الأيمن، ثم اغسل اليسار، وإن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجليك، فامسح رأسك ثم اغسل رجليك» (١).

فإن مفهومها أنه إن لم تنس فلا تعد غسل وجهك، ولا الأيمن، فعدم الإعادة إما أن يكون من جهه صحه ذلك من دون إعادته، فهو باطل قطعاً، لكونه مخالفاً للإجماع، ولم يلتزم به أحد.

فيما لو أخل بالترتيب فى أعمال الوضوء

أو من جهه بطلان الوضوء من رأس، وهو المتعين المطلوب .

وثالثاً: لعله من جهه أن العامد العالم إذا أخل يعدّ إما متشرعاً أو هازلاً، فيكون قد أخل ببيته .

ويرد على الاستدلال الأول: بأن الموالاه _ كما سيأتى فى محلّه _ عباره عن تتابع الأفعال بما يصدق عرفاً أنه قد أتى ذلك بعده، ولو قد تخلّل بما لا ينافى صدق المزبور _ كما قد فرضنا ذلك فى المسأله من عدم الإخلال بما يوجب فوت الموالاه _ ولا فساداً من جهه التيه من قصد التشريع، أو عدم قصد القربه من اللعب والهزل وغيره، فمجرد تقديم غسل عضو على الآخر لا يوجب إلا إعادته خصوص ما هو المتقدم، لا إعادته أصل الوضوء، كما لا يخفى .

ويرد على الثانى أولاً: بأن القضايا الشرطيه تكون على قسمين : قسم: فيها مفهوم، كما هو الغالب، وهو فيما إذا لم يكن الشرط بنفسه محققاً للموضوع ، بل الموضوع باق فى حال وجود الشرط وعدمه، نظير قوله: إن جاءك زيد فأكرمه،

حيث يكون مفهومه إن لم يجيء زيد فلا تكرمه، فزيد محفوظ في طرفي المنطوق والمفهوم، حيث لم يكن الشرط قد سبق لبيان الموضوع.

قسم آخر: وهو الذى محقق للموضوع، مثل قوله: «إن رزقت ولداً فاختنه»، و«إن ركب الأمير فخذ ركابه»، و«إن نسيت اداء حق زيد فأذه متى ما ذكرت»، إلى غير ذلك مما لا تحصى، ففي هذه القضايا الشرطية فإن القضية لا مفهوم فيها، إذ لا معنى للقول بعدم الختان لو لم يرزق ولداً، وما نحن فيه يكون من هذا القبيل.

وثانياً: لو سلمنا وجود المفهوم هاهنا، فيكون المفهوم موافقاً للحكم الشرعى، لأنه يكون هكذا: «إن لم تنس غسل وجهك ولم تغسل ذراعيك قبل وجهك، فلا تعد»، فهو صحيح لحصول الترتيب حينئذٍ، لا أن يكون المفهوم بأنك إن لم تنس وغسلت ذراعيك قبل وجهك فلا تعد، حتى يكون معناه البطلان من رأسه.

وثالثاً: لو سلمنا دلالة المفهوم على ما ادّعاه، وكان دلالته على أنّ الإخلال بالترتيب مع عدم النسيان يوجب البطلان من رأس، لكن يعارضه الإطلاقات الكثيرة التى تدلّ على عدم البطلان وكفايه إعادة الترتيب بتحصيله، فيقدم تلك الإطلاقات، لكون دلالتها بالمنطوق وتلك بالمفهوم، والترجيح يكون له، وهذا فضلاً عن أنّ كثرتها ووضوح دلالتها، بل صراحه بعضها يوجب تقديمها على المفهوم لورود الاحتمال من التشكيك فى المفهوم وغيره مما تقدم ذكره.

وثالثاً: كون المفهوم معرضاً عنه الأصحاب، بخلاف مفاد الإطلاقات، كما لا يخفى.

ويرد على الثالث أولاً: أنّ العامد يكون أعّم من العالم، لإمكان أن يكون الشخص جاهلاً. مع أنّه لم يحكم بخروجه، فحمل إطلاق كلامه عليه خلاف الظاهر، بقرينه تقابل النسيان.

وثانياً: كون التشريع المحرّم مبطلاً، فرع أن يكون مخللاً بالتيه أو قصد القربه،

وأما إن لم يكن كذلك، أو كان ولكن قلنا بأن النهي يكون متعلقه عنوان ينطبق على العمل، نظير عنوان الغضب بالنسبة إلى الصلاة، وقلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي، فلا يوجب الفساد، لعدم تعلق النهي بنفس الأمر العبادي، بل ينطبق المنهي عنه عليه، وإثبات مثل هذه الأمور هنا مشكل .

وثالثاً: لو أغمضنا عن جميع ما ذكرنا، وقلنا إنه على الفرض لا يكون مخالفاً للمشهور، لما قد عرفت من أنهم يقولون بأنه إذا لم تفت الموالاته ولم يخلّ بالتيه _ كما اشترطنا في ابتداء البحث _ فلا مانع، فظهر ممّا ذكرنا عدم صحّحه التفصيل الذي ذكره .

وأما وجه قوله الثاني، حيث قال بعكس الأول من الحكم بالإعاده من أصله، لو أخلّ بالترتيب نسياناً مطلقاً، حتّى مع عدم الجفاف، كما في «مصباح الهدى»، ولكن الظاهر أنه ليس عكسه، أى القول بالصّحّه في صوره العمد، بل مقصوده الحكم بالبطلان فيه بالأولويه .

وكيف كان، فلم يذكر له وجه يُعبأ به، بل مخالفته للإجماع على الصّحّه، خصوصاً مع عدم الجفاف في حال النسيان والسهو.

ولو سلّمناه في العمد عن جهل، لاسيّما في تقصيره، مع أنه أيضاً محلّ إشكال.

فظهر من جميع ذلك، أنّ كلام المشهور هو الأقوى، لما ستعرف إن شاء الله من وجود أخبار متظافره على الصّحّه وإن كان قد أخلّ بالترتيب، ولكن الاستدراك من غير فقدان شرط، حيث يشمل إطلاقها صورته العمد أيضاً .

المسألة الثانية: إذا أخلّ بالترتيب، فقدّم ما من حقّه التأخير، كما لو غسل يساره قبل يمينه، فهل يجب إعادته خصوص الذي جيء به متقدماً كاليسار مثلاً، أم لا بدّ من إعادته غسل ما هو المتأخّر لو كان قد غسله سابقاً، وهو اليمين أيضاً؟

في المسألة أقوال ثلاثة؛ قول: بعدم الإعادة، كما عليه المشهور قديماً

وحديثاً، بل لا يعرف فيه خلاف بين المتأخرين .

وقول: بوجوب الإعادة، كما نسب إلى الصدوقين والمفيد وابن إدريس .

وقول: بالتخير، وهو المنسوب إلى «الفقيه» للصدوق قدس سره .

وقد استدلل للمشهور بما رواه منصور بن حازم، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن رجل بدأ بالسعي بين الصفا والمروه؟ قال: يرجع فيطوف بالبيت، ثم يستأنف السعي، قلت: إن ذلك قد فاته؟ قال: عليه دم، ألا ترى أنك إذا غسلت شمالك قبل يمينك، كان عليك أن تعيد على شمالك» (١).

حيث قد حكم بإعادة الشمال فقط دون اليمين، فيما إذا قد غسل كليهما، وهو موردها، وإلا لو لم يكن قد غسل اليمين قبله، فلا بد أن يحكم بلزوم غسل اليمين قطعاً، تحصيلاً لما هو الواجب، فيظهر أنه لا يجب إعادته ما وقع متأخراً .

وخبر ابن أبي يعفور، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا بدأت بيسارك قبل يمينك، ومسحت رأسك ورجليك، ثم استيقنت بعد أنك بدأت بها، غسلت يسارك، ثم مسحت رأسك ورجليك» (٢).

حيث قد حكم بغسل اليسار فقط من دون اليمين، مع أنه لو كان ذلك واجباً لكان الأولى أن يقول: يعيد غسل اليمين واليسار .

ومرسله الصدوق، قال: «وروى في حديث آخر فيمن بدأ بغسل يساره قبل يمينه، وقد روى أنه يعيد على يساره» (٣).

هذه جملة من الأخبار التي استدلل بها على قول المشهور .

ولكن يمكن أن يعترض على خبر منصور بن حازم، أولاً: بأنه ليس فيه كون

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١٤.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١١.

المراد من اليمين والشمال هو ما كان في الوضوء، لإمكان أن يكون المراد هو ما في الغُسل، فالترتيب المعبر الذي يستدل به يعدّ خارجاً عن الفرض .

وفيه أنه لا- فرق في ذلك كون المراد هو الغُسل أو الوضوء، من حيث أصل الاستدلال بكفايه غُسل ما هو المتقدّم، لو قلنا بوجود الترتيب في الغُسل كالوضوء .

نعم ، لا يثبت ما نحن بصدده، إلا أن يقال بوجود الملازمه بينهما، وهو أول الكلام.

ولكن لا يبعد أن يكون المراد هو الوضوء كما أُشير إليه بالصرّاحه في خبر قاسم بن محمّد عن علي(١).

وثانياً : بأنه كان فيما لم يأت بغسل اليمين حال تقدّم غسل اليسار كما يشهد لذلك صدر الروايه، من قوله : فمن بدأ بالسعي؟ قال : «يرجع فيطوف بالبيت، ثم يستأنف السعي».

حيث قد استعمل لفظ الاستئناف في السعي دون الطواف، الظاهر في كونه متكرراً دون الطواف ، لا- يقال : فلم لم يذكر في الجواب بلزوم غسل اليمين مع فرض عدم تحقّقه قبله ؟

لأننا نقول: بإمكان أن يكون موكولاً إلى وضوحه بالإتيان في محلّه، مع فرض كون غسل اليمين متحقّقاً قبله أيضاً، كما لا يكون الطواف قبله حاصلاً .

هذا، ولكن الإنصاف أنّ المقصود الأصلي في الحديث، هو بيان عدم كفايه غسل الشمال لتقدّمه، بمثل ما لا يمكن الاكتفاء بالسعي قبل الطواف .

وأما غسل اليمين الذي قد يقع بعد غسل الشمال تارّة، أو لا يقع أخرى، غير مفروض في فرض السؤال، ولذلك أجاب الإمام عليه السلام عن خصوص إعادته الشمال .

نعم قد يستأنس من ذلك، بأنه لو كان تعقّب غسل اليمين بغسل الشمال،

واجباً، كان على الإمام بيانه، لأنه يكون من أحد فرديه، وحيث أنه لم يتعرّض بل أجاب مطلقاً بالإعاده، خصوص غسل الشمال، يوجب قوّه ظهور كلام المشهور من عدم لزوم الإعاده، مضافاً إلى مساعدته الاعتبار مع كلامهم، لأنّ الظاهر أنّ شرط صحّته الوضوء هو الترتيب ومراعاة ما هو حقّه التأخير، كوقوع صلاه العصر بعد الظهر، فلو قدّمت على الظهر، لاستوجب البطلان لفقدان شرطه .

وأما كون اتّصاف الظهر بصفه المتأخّر، موجباً لفقدان شرطيه تقدّمه، هو محض اعتبار ليس ذلك شرط له، كما قد يؤيد ذلك، أنّ فقدان شرط التأخّر يحصل للعصر بإتيانه أولاً، ولو لم يتصف الظهر بعد بوصف التأخّر، وهذا شاهد على عدم توقّف انتزاع وصف كلّ واحد منهما على وجود الوصف الفلاني على الآخر .

وكيف كان، فاستظهار المشهور عدم الإعاده من هذا الحديث لا يخلو عن قوّه .

وأما خبر ابن أبي يعفور فقد استشكل فيه، بأنّه لا- وجه لدعوى ظهوره فيه، إلاّ بلحاظ قوله عليه السلام: «بدأت يسارك قبل يمينك».

ولكن يمكن منع الظهور في الإتيان لكليهما، لاحتمال كون المقصود هو الإتيان باليسار، قبل أن يأتي باليمين مع عدم إتيانها، وأنّ إطلاق القبليه على غسل اليسار، مع عدم تحقّق غسل اليمين أصلاً، كان بلحاظ المحلّ، لا بلحاظ الزمان، مع الإتيان بهما جميعاً .

هذا، ولكنه مخدوش من وجهين، وهما احتفاف الحديث بقرينتين تدلان على أنّ غسل اليمين قد تحقّق، القرينه الأولى: ذكر مسح الرأس والرجل بعده، حيث أنّهما لو تحقّقا بدون غسل اليمين، كان ينبغي أن يذكر نسيان غسل اليمين أيضاً، فعدم ذكره دليل على عدم نسيانه، فمع الإتيان بغسل اليمين متأخراً لم يحكم بإعادته .

القرينه الثانيه: هو أنّه في مقام بيان المسأله والحكم، فقد اكتفى بذكر غسل اليسار، بقوله: «غسلت يسارك»، مع أنّه كان ينبغي أن يقول: غسّلت يمينك

ويسارك ، فدعوى ظهور الحديث لمقاله المشهور، لا يخلو من قوه ، فلا بدّ إذا أردنا الدلاله على تحصيل لزوم غسل اليمين قبل اليسار، من حملة على صوره ما لم يأت بغسل اليمين قبله، كما سنشير إليه إن شاء الله .

ومن هنا يظهر الإشكال فى مرسله الصدوق وجوابه، فلا نعيده مرّه أخرى خوفاً عن الإطاله والإطناب .

وقد استدلّ للقول الآخر _ وهو لزوم إعاده غسل اليمين بعده _ بعدّه أخبار: منها صحيحه زراره الوارده فيها عمّن بدأ بيده قبل وجهه، وبرجليه قبل يديه: «قال : يبدأ بما بدأ الله به، وليعد ما كان»^(١).

وفيه ما لا يخفى، إذ من الواضح أنّه لو غسل وجهه بعد ذلك، كان أحد فردى مصداق ما بدأ الله، وفرده الآخر هو الاكتفاء بغسل اليدين فقط، والاكتفاء بغسل الوجه الواقع قبل ذلك، لأنّه لدى التدبّر يفهم أنّ ما هو الخلاف هنا، ليس إلّا تقديم غسل اليدين على الوجه، لا تأخره عليهما، وهو تحصيل بإعاده غسل اليدين .

منها: خبر منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام: «فى الرجل يتوضأ فيبدأ بالشمال قبل اليمين؟ قال : يغسل اليمين ويعيد اليسار»^(٢).

منها: خبر أبى بصير عنه عليه السلام ، قال : «إن نسيت غسل وجهك فغسلت ذراعيك قبل وجهك، فأعد غسل وجهك، ثم اغسل ذراعيك بعد الوجه، فإن بدأت بذراعيك الأيسر قبل الأيمن، فأعد على غسل الأيمن، ثم اغسل اليسار، وإن نسيت مسح رأسك حتى تغسل رجلك، فامسح رأسك ثم اغسل رجلك»^(٣).

منها: خبر «قرب الاسناد» عن على بن جعفر، قال : «سألته عن رجل توضأ

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٨.

فغسل يساره قبل يمينه كيف يصنع؟ قال: يعيد الوضوء من حيث أخطأ، يغسل يمينه ثم يساره، ثم يمسح رأسه ورجليه» (١).

منها: مرسله الصدوق، بقوله: «وروى في حديث آخر فيمن بدأ بغسل يساره قبل يمينه، أنه يعيد على يمينه ثم يعيد على يساره» (٢).

ولا يخفى أن ظهور خبري أبي بصير ومرسله الصدوق في إعادة غسل اليمين، كان أقوى من الآخرين، لظهور لفظ (الإعادة) على إتيانه سابقاً، كما وقع هذه الكلمه في كليهما، خصوصاً في خبر أبي بصير، وظهور كلمه (قبل) في قوله: «فغسلت ذراعيك قبل وجهك»، في تحقق غسل الوجه بعده أيضاً، فإذا أُجيب عنهما فغيرهما أولى بشمول الجواب لهما.

فنقول: وإن كان لفظ (الإعادة) ظاهرًا في التكرار، إلا أن ظهور صدر حديث أبي بصير من فرض نسيان غسل الوجه، بقوله: «إن نسيت غسل وجهك»، على ترك غسل الوجه، يوجب صرف ظهور الإعادة عن التكرار، إلى كونه إعادة من جهه ما هو محل غسل الوجه، أي ما كان من شأنه أن يؤتى به ثم لم يأت به، فإن عليك غسله تلافياً عما فاتك من غسل المحل في وقته.

لا يقال: بإمكان أن يكون قد لاحظ المحل في متعلق النسيان، فيصير معناه أنه نسي أن يأتى بغسل الوجه في محله، وأتى به في غير محله، وهو بعد غسل الذراع.

لأننا نقول بإمكان هذا الاحتمال في الإعادة أيضاً، فيوجب التعارض بين هذين الاحتمالين، من أن الإعادة تقتضى الإتيان بغسل الوجه، والنسيان يقتضى عدم الإتيان، فيتساقطان، فيسقط عن الاستدلال، مضافاً إلى اشتماله بما هو

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١٥.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ١٠.

مقتضى التقيه، من غسل الرجلين، حيث يوجب الوهن فى الحديث، لعدم إجراء أصاله الجهه، وهى عدم التقيه، لاشتماله بما يوجب حملة عليها، أو حملة على معنى يجامع مع المسح، أو يحمل الحكم بالإعاده على استحبابها، مع حفظ ظهور مادتها فى التكرار، فضلاً عن أنّ مفاد الحكم بوجوب الإعاده، يعدّ مخالفاً لفتوى الأصحاب، بل فى «الجواهر»: لم أجد فيما عليه المشهور خلافاً.

فثبت من جميع ذلك قوه كلام المشهور، كما لا يخفى .

وربما قيل بإمكان الجمع بين الطائفتين من الأخبار، بحمل مثل خبر ابن أبى يعفور(١) على صورته النسيان، فلا يحتاج إلى التكرار والإعاده لكلا الجزئين فى هذه الحالة، وحمل سائر الأخبار الدالّة على لزوم الإعاده من أصله، على صورته العمدة، لأنها إما أن تكون ظاهره فى خصوص العمدة، أو تكون مطلقه شامله له أيضاً، فيقتدّ بواسطه تلك الأخبار، فيحكم بالإعاده فى العمدة دون النسيان، هذا، ويؤيده أنّ فى صورته العمدة يختلّ قصد القربة المعتبر فى العمل، بالنسبه إلى ما يأتى على خلاف الترتيب، فيكون فاقداً لهذا الشرط أيضاً .

انتهى كلامه كما فى «الروائع الفقيهه»(٢).

ولكن يمكن أن يناقش فيه أولاً: أنّه مناف لصريح خبر أبى بصير(٣)، من الحكم بالإعاده فى صورته النسيان .

وثانياً: بأنّه أئ فرق بين إطلاق خبر ابن أبى يعفور، حيث جاء فيه: «إذا بدأت بيسارك قبل يمينك...»، وإطلاق خبر منصور بن حازم(٤)، حيث كان فيه: «يبدأ

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٤.

٢- الروائع الفقيهه: ٢ / ١٨٠.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٨.

٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٥، الحديث ٢.

بالشمال قبل اليمين»، حيث حمل خبر ابن أبي يعفور على النسيان، بخلاف الآخر من الحمل على صورته العمدة، أما بالخصوص أو بالتقييد .

وثالثاً : أنه لم يلتزم به أحدٌ من الفقهاء، لأنَّ العلامة أيضاً قد حكم بالإعادة من أصله ورأسه في صورته العمدة، لا الإعادة للجزئين الذين قد أخلَّ فيهما بالترتيب .

وأما الإخلال بالقصد من التقرب وغيره، قد عرفت الإشكال فيه، وأنه خلاف الفرض. فهذا الجمع أيضاً ليس على ما ينبغي .

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا بأنَّ الترتيب في الوضوء واجبٌ، ويعدُّ الإخلال موجِباً لإيجاب الاستدراك، لو لم يفت الموالاة بالجفاف، ولم يخل بالتيه، ومعنى الاستدراك هو وجوب إعادته ما يحصل به الترتيب، أى من حيث ما أخطأ، كما في روايه على بن جعفر: «وليحصل الابتداء بما بدأ الله»، والإعادة على ما كان كما جاء في حديث زراره .

المراد من الاستدراك فى الإخلال بالترتيب

فعلى هذا، تبتنى صحَّه الوضوء على تكرر النكس فى الغسل والمسح حتى يحصل ما هو الواجب من الترتيب ، فلو أتى بالوضوء بغسل الوجه واليدين معاً دفعةً واحدةً، أو بتقدّم غسل اليمنى عليه، أو بتقدّم جميع الأعضاء عليه، لا يتحقّق فى الخارج من الواجب إلاّ غسل وجهه .

فلو فعل ذلك مرّةً ثانيه، بأى نحو من الأنحاء الثلاثة، من الإتيان دفعةً، أو تقديم عضو واحد، أو جميع الأعضاء على ما يجب الإتيان به، وهو غسل اليمنى مثلاً، فيحصل به غسل اليمنى فقط.

أما الفصل بالأجنبى، بين غسل الوجه وبينه غير ضارّ.

وهكذا لا بدّ أن يتكرر بسّته مراتب، حتى يحصل الوضوء بتمامه، لو قلنا بوجوب تقديم مسح رجل اليمنى على اليسرى، وإلاّ كان بخمس مراتب .

نعم ، يشكل الأمر فى المسح من جهه أنّ التكرار مع ملاحظه أنّ المسح يجب

أن يكون بماء جديد، هو غير جائز، فلا بد أن لا- ينكس في المسح إلا- في نفسه لا- هو مع الغسل، وبعبارة أخرى: إذا بلغ إلى المسح قدّم اليسرى مرّه على مسح الرأس، أو أتى به معه دفعه، أو قدّمه مع مسح اليمنى على مسح الرأس فإنه يحسب مسحاً واحداً للرأس فقط، فلا بدّ من تكراره في المسح حتّى يتحقّق مسح الرجل اليمنى، ثمّ في المرحلة الثالثة يتمّ الوضوء .

كلّ ذلك إذا بقي النداءه والبلل مع التكرار، مع أنّه مشكل أيضاً .

وأما الإشكال من جهه التيه، فإنه يمكن أن يقال: إمّا بكفايه الخطور الذهني المرتكر، أو نقول بكفايه النيه التفصيليه في أول الوضوء ؛ وعدم إضرار الفصل بينه وبين عمله بالأجنبي .

وكيف كان، فالقول في الصحّه في جميع الصور والحالات مشكل، والقول بعدم الصحّه في جميع أقسامه أشكل ، فالأولى ملاحظه كلّ مورد بحسب حاله، ووجود شرائطه، فيحكم بالصحّه وعدمها.

المسأله الثالثه : بعدما عرفت وجوب الترتيب في الوضوء في كلّ عضو، فهل يكون حكم بعض الأجزاء حكم تمام ذلك العضو، من جهه وجوب تحصيل الترتيب فيه فقط وفيما بعده، أو لا بدّ من الإعاده رأساً، فيما لم يجفّ الماء، ولم يخلّ بالتيه أم لا؟

الظاهر كما نقل الإجماع عليه عن بعض في «الجواهر» هو الأوّل، فما عن ابن الجنيد: من أنّه إذا كان المنسى جزءاً دون سعه الدرهم، كفى بلّها من ماء بعض جسده، من غير إعاده لما بعد ذلك العضو، فإنه لم نقف على دليل يعتدّ به .

نعم، قد ادّعى دلالة مرسلتي الصدوق و«عيون أخبار الرضا» ومضمون كلاهما واحد، وهي على روايه الصدوق، قال: «سئل أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام : في الرجل يبقى من وجهه إذا توضّأ موضع لم يصبه الماء؟

الترتيب الحكمي في الوضوء

فقال : يجزيه أن يبله من بعض جسده»(١) ومثله المرسله الثانيه التي رواها الصدوق في «العيون» عن الرضا عليه السلام (٢) على مدعى ابن الجنيد.

لكنه مخدوش، أولاً : بعدم كونه موافقاً لما ادّعاه من الخصوصيات، من كونه بقدر دون سعه الدرهم ، فإنه لم يرد في الخبر ذكر لسعه المورد.

وثانياً : من إمكان أن يكون بلحاظ كفايه تحصيل الترتيب من ذلك، من دون لزوم الإعادة من رأس حيث قال : «يجزيه أن يبله من بعض جسده»، فلا ينافي كون الترتيب مستلزماً لإعادة غسل البقيّه بعده، فيوافق الحديث مع ما قاله المشهور ، كما أنّ الاعتبار أيضاً يساعد مع مقالتهم، لأنّ حكم البعض لا- يكون أدون وأسوء من حال العضو بتمامه، حيث أنّه إذا كان الإخلال بالعضو بتمامه غير مبطل بل يكفي إعادته بما يحصل الترتيب، كذلك يكون الحال في البعض أيضاً بطريق أولى .

وأما إثبات كفايه تحصيل غسل ذلك البعض فقط، لا يناسب مع بطلان غسل ذلك العضو، فيما لو ترك تحصيله حتى الجفاف، وليس هذا إلا- من جهة أنّ بقاء ذلك البعض موجبٌ لفساد ذلك الوضوء، وفساده موجب لفساد الكلّ، فهكذا يكون فيما إذا عقبه سائر الأعضاء بعد هذا العضو الذي لم يتمّ وضوءه.

وكيف كان، فالمسألة واضحة بحمد الله، لا تحتاج إلى كلام أزيد ممّا ذكرناه.

المسألة الرابعه : لا- إشكال في أنّ الترتيب في الوضوء الترتيبي حاصل بنفس العمل خارجاً مرتّباً ، وأمّا الوضوء الارتماسي فإنه يقع الكلام فيه لأنه: تارة: يتوضأ ارتماساً مع مراعاة الترتيب في عمله، بأن يرتمس بوجهه أولاً وباليد

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٣، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٣، الحديث ٢.

اليمنى ثانياً وهكذا، فهو واضح لا كلام فيه .

وأخرى : يرتمس في الماء الجارى، ويقصد تحقّق الغسل في كلّ مرّه لكل عضو بالجريان في الآنات، حتّى يتحقّق ثلاث غسلات بجريان الماء في ثلاث آنات، فيتعدّد الغسله بذلك.

فهو أيضاً صحيحٌ لحصول ما هو الواجب من تعدّد الغسله .

وإنّما الإشكال يقع في الصورة الثالثه: وهى ما لو ارتمس في الماء الراكد، وأراد أن يتعدّد الغسلات بالتيه من دون حركه لليد مثلاً، حيث يسمّى ذلك بالترتيب الحُكمى، فهل يكفى ذلك في صحّه الوضوء، أم يعتبر وجود ترتيب حقيقى، ولا يكفى قبل ذلك؟

فيه خلافتٌ، قد ذهب الشهيد الأوّل في «الذكري» إلى الأوّل، خلافاً للفاضلين، وصاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم والمحقّق الهمداني، لأنّ الملاك في صحّته هو صدق تعدّد الغسل عرفاً، فإذا كان مجرد إدخال اليد في الماء الراكد مع التيه يوجد التعدّد وعدّ كافياً، للزم أن يكون انصباب الماء على الأعضاء دفعه واحده مع تيه إحاطه الماء الثانى على العضو وانغساله به كافياً في الصدق، مع أنّه لا أظنّ أن يلتزم به الشهيد رحمه الله .

هذا كما في «طهاره» الشيخ قدس سره . ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ الشهيد إذا التزم بكفايه التعدّد بالغسله بواسطه التيه في الماء الواقف، ففي مفروض المثال يكون بطريق أولى كافياً، لأنّ نفس انصباب الماء ربما يوجب صدق التعدّد عرفاً .

وكيف كان، صدق التعدّد على الغسله في الماء الراكد مع التيه مشكلاً جداً .

وكذا يعتبر أن يكون وضع يده في الماء على وجه يجرى الماء من المرفق إلى الأسفل ، فلو عكس لا يجرى، فلو قصد حصوله من الأعلى إلى الأسفل، ولكن كان ما فعله على خلاف ذلك، فإنّ مجرد قصد ذلك لا يكفى لأنّ القصد لا يقبل الفعل الخارجى عمّا هو عليه في الواقع، كما لا يخفى .

الثانية: الموالاه واجبه، وهى أن يغسل كل عضو قبل أن يجف ما تقدمه ، وقيل: بل هى المتابعه بين الأعضاء مع الاختيار، ومراعاة الجفاف مع الاضطرار (١).

نعم ، قد استدلل لكفايه الترتيب الحكمى فى الوضوء بالتيه، بخبر على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن الرجل لا- يكون على وضوء، فيصبيه المطر، حتى يتل رأسه ولحيته وجسده ويداه ورجلاه، هل يجزيه ذلك من الوضوء ؟ قال : إن غسله فإن ذلك يجزيه» (١).

الظاهر كونه دالاً على وجوب الترتيب الحقيقى، لإمكان أن يكون فاعل الغسل هو الرجل الممطر، بأن مرر يده على مواضع اغسل والمسح حينما كان يهطل عليه المطر ونوى بفعله هذا الغسل والمسح للوضوء، فيجزيه فيكون الترتيب بالفعل والتيه معاً، لا مجرد التيه، كما هو المقصود، فيمكن أن يكون المراد من قوله: «إن غسله» هو بيان أن المطر إذا كان كثيراً بما يصدق به الغسل، فيجوز وإلا فلا ، لا أنه يريد بيان كفايه عدم الترتيب فى الوضوء أيضاً.

وهذا هو الأقوى عندنا من الوجه الأول .

وكيف كان، فلا يمكن الاستدلال به لكفايه الترتيب الحكمى، كما لا يخفى .

(١) لا إشكال ولا خلاف فى أصل وجوب الموالاه فى الوضوء إجماعى، إجماعاً محصلاً ومنقولاً محققاً ومستفيضاً.

فى المراد من الموالاه فى الوضوء

كما لا- خلاف أيضاً أن الموالاه لغه وعرفاً عباره عن المتابعه فى الأفعال، وتعاقب بعضها بعضاً، وعدم الانقطاع بينها بالفصل المعتد به، أو بتخلل ما ينافيه ،

وإنّما وقع الخلاف في تحديد الموالاه فيما يعتبر منها في الوضوء، اختلافاً شديداً، بحيث يبلغ الأقوال فيها أكثر من خمسه، فلا بأس بالإشاره إليها .

القول الأوّل: وهو القول المشهور في تفسيرها، وهو أن يغسل أو يمسح كلّ عضو قبل جفاف جميع ما تقدّمه، فلو أّخر إلى أن جفّ بلل الأعضاء المتقدّمه عليه جفافاً ناشئاً عن التأخير لا عن عارض آخر، بطل وضوئه، وبطلانه حينئذٍ ممّا لا خلاف فيه .

القول الثاني: وهو الحكم بالبطلان، لو حصل الجفاف للعضو السابق، قبل أن يشرع في الذي بعده، ولو لم يحصل جفاف الجميع.

وهو الذي ذهب إليه السيّد علم الهدى في «الناصرية» والحلّي في «السرائر» وابن فهد في «المهذب البارع» .

القول الثالث: هو الحكم بالبطلان بجفاف عضو من الأعضاء، فالمعتبر عنده هو بقاء البلل في جميع الأعضاء، وهو الذي ذهب إليه ابن الجنيد .

القول الرابع: الموالاه هي التابع بين الأفعال عرفاً في حال الاختيار بحيث لا يفصل بين الأعضاء ، وأمّا في حال الاضطرار فإنّ الموالاه تعنى مراعاة عدم الجفاف، وهو الذي ذهب إليه الشيخ في «المبسوط» و«الخلاف» والمحقّق في «المعتبر» .

القول الخامس: هو القول بعدم الفصل بين الأعضاء في حال الاختيار، إلّا أنّ هذا الوجوب في الموالاه كان وجوباً شرعياً تعبدياً لا شرطياً مستلزماً للبطلان في تخلفه، بل بطلانه متعلّق بحصول الجفاف لجميع الأعضاء السابقه المشروع فيها.

حكى هذا القول عن العلامة في كتبه، وولده في شرح «الإرشاد»، وعن «جامع المقاصد» .

القول السادس: وهو كفايه وجود أحد الأمرين من المتابعه العرفيه وعدم

الجفاف في الصحّة، فالبطلان يحصل على ترك كليهما.

وهذا ما ذهب إليه الصدوقين، وفي «المدارك» و«المشارك» و«الحدائق» والشيخ الأعظم والآملي والسيد في «العروه»، وأكثر المحشّين عليها .

القول السابع: وهو المحكى عن «الرياض» من أنّ معنى وجوب الموالاه هو عدم الجفاف وجوباً تعبدياً زائداً عن شرطيته للوضوء، فيترتب على تركها الإثم مع البطلان .

القول الثامن: الذي نقله الشيخ الأكبر في «طهارته». ويعدّ قولاً مستقلاً لو لم يتحد مع أحد الأقوال السابقة، وهو قول الشهيد الأوّل في «الدروس» حيث قال: لو فرّق ولم يجب فلا إثم ولا إبطال، إلا أن يفحش التراضى فيأثم، انتهى كلامه .

ولكن بعد التأمل يمكن إرجاعه إلى القول السادس، من كفايه وجود أحد الأمرين، وهو عدم الجفاف، ولو كان مع التفريق يصحّ أو يساعد مع القول المشهور إن كان مقصوده عدم جفاف جميع الأعضاء السابقة، أو يناسب مع القول الثاني للسيد وابن إدريس .

والأولى الرجوع إلى أصل الاستدلال، وتعيين ما هو الحقّ عندنا، المستفاد من الأدلّة الأولى والثانوية، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان: إنّ ما يقتضيه الأصل الأوّل في كلّ دليل متوجّه إلى فعل مركّب ذى أجزاء وأعضاء، هو الإتيان بكلّ جزء متتابعاً مع جزء آخر، على نحو التابع والتوالى العرفي، وذلك بأن لا يفصل بينها فصلاً طويلاً، لا يصدق معه كون إلحاق اللّاحق لسابقه إلحاقاً للمركّب، نظير فصول الأذان والإقامة والصلاه، وأمثال ذلك .

نعم والذى لا- ينبغى أن ينكر هو أنّ التابع والتوالى في كلّ مورد بحسب العرف يكون متفاوتاً في المركّبات، يعنى قد يكون الفصل بمقدار يوجب الإخلال في تركيب الصلاه لشده ارتباط أجزاءها بعضها مع بعض، بما لا يضرّ هذا الفصل في

الأذان والإقامة مثلاً، كما يشاهد ذلك في بعض المركبات الشرعيه، وإن كان أصل ذلك أيضاً يرجع إلى ما يستفاد من الدليل الشرعى، إلا أنّ القاضى فى ذلك يكون هو العرف لا محاله.

فعلى هذا التقدير، لابدّ أن يعتبر الموالاه بحسب مقتضى الدليل الأوّلى هو التابع بين الأفعال، بما قد عرفت ، بلا فرق بين حال الاختيار والاضطرار ، كما لا فرق فيه بين حصول الجفاف للأعضاء السابقه أم لا، كما لا فرق فيه بين حصول الجفاف للجميع أو لبعض الأعضاء ، كما أنّ الظاهر كون اقتضاء ذلك الدليل هو البطلان عند الإخلال وإن تأمل المحقّق الهمداني قدس سره فى «مصباح الفقيه» فيه، وفى القائل تأمل .

كما لا فرق فى حصول هذا الإخلال، بين أن يكون ذلك من جهه الفصل الطويل، أو التخلّل بما ينافيه، أى يضرّه حال ملاحظه العرف ذلك معه، وهو أمرٌ ثابتٌ عندنا، بل لعلّه عند كثير من الفقهاء ، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه الأدلّه الثانويه فى ذلك، وهى عبارته عن الإجماع المدعى فى المسأله فى الجمله، وإن كان الخلاف فيها موجوداً، من جهه أنّ مطلق الإخلال بالموالاه _ التى تعنى التابع العرفى _ بأن يفصل بين الأجزاء فى الجمله، لا يكون موجباً للبطلان ، إلاّ أنّه لا يمكن الاعتماد إليه لوجوب الخلاف فيه .

فالأحسن هو الرجوع إلى مفاد الأخبار التى قد استدللّ بها لذلك، وملاحظه مدى وحدود دلالته، فنقول: قد استدللّ عليه بما رواه فى الصحيح عن معاويه بن عمّار، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : ربّما توضّأت فنفسد الماء فدعوت الجاريه فأبطأت علىّ بالماء فيجفّ وضوءى ؟ فقال : أعد» (١).

فإنَّ الحكم بالإعادة، إنّما كان بواسطة فوت الموالاه من جهة الجفاف الحاصل على مواضع الوضوء، الظاهر في جميع ماء الوضوء، لا- خصوص العضو السابق، أو أحد الأعضاء، وكان مورده فيما تأخر من جهة نفاذ الماء الخارج عن قدرته واختياره لا التأخير الاختياري.

بل قد يقال بأنّه يستفاد من حكم الإعادة الذي رتب على الجفاف، أنّه لولا الجفاف لما كانت الإعادة واجبه إنَّ عُدَّ التابع العرفي متروكاً، سواء كان الترك عن اختيار أو اضطرار، ولعلّه لذلك قد ادّعى صاحب «الجواهر» دلالة الحديث على عدم الإثم والبطلان في ترك الموالاه، وإلّا لكان الواجب عليه المسارعة بنفسه لا الاستدعاء من الجارية وانتظارها حتّى يجفّ ماء وضوئه .

واستدلّ أيضاً بموثقه أبي بصير، عن الصادق عليه السلام ، قال : «إذا توضّأت بعض وضوئك، وعَرَضت لك حاجه حتّى يبس وضوئك، فأعد وضوئك، فإنَّ الوضوء لا يبغض» (١).

فإنَّ ظهور لفظ عروض الحاجه الموجه لبيوسه الماء في عدم كون ذلك باختيار عادى، ممّا لا يكاد ينكر، فإنَّ الحكم بالإعادة قد رتب على جفاف ماء الوضوء، ولا يصدق الجفاف بهذا العنوان إلّا بجفاف تمام الأعضاء، كما هو كذلك في خبر معاويه أيضاً.

فظاهر هذا الحديث بحسب صدره هو أنّ ملاك فوت الموالاه ليس إلّا بجفاف للجميع، لا العضو السابق، ولا بعض الأعضاء.

إلّا أنّه يعارض مع إطلاق التعليل في ذيله، من عدم قبول الوضوء للتبغض، أى لا يجوز فيه ترك الموالاه، سواء كان بالاضطرار أو الاختيار، وسواء كان

بالجفاف _ كما وقع في صدره _ أو لم يجفّ، فيتعارض ظهور الصدر _ في كون الغايه جعل الملاك في الإعاده هو الجفاف _ مع ظهور ذيله بإطلاق التعليل، من كون التبويض في الضوء ولو كان من غير جفاف مطلقاً _ عن اختيار أو اضطرار _ غير جارٍ، فكيف يمكن الجمع بينهما؟

وفي «الجواهر» جعل الغايه قوله: «حتّى يبس وضوئك»، قرينه على عدم الإطلاق في التعليل، فيكون المراد من التبويض المنهى عنه، هو التبويض الموجب للجفاف في الجميع، لا غيره، حتّى يشمل بعمومه التفريق من دون جفاف .

خلافاً لمن ادعى كون العبره بعموم التعليل، اللانزم كون التارك للموالاه من دون جفاف أيضاً عمله باطلاً، بل حتّى مع الاضطرار، من تعميم مورد التعليل، مع أنّه لا يمكن الالتزام به .

فالأولى أن يقال: إنّ ظهور الصدر في الجفاف الخاصّ المستلزم للبطلان، يقدّم على ظهور التعليل في الإطلاق لوجهين: أولاً: لأنّه إن أخذنا بإطلاق التعليل، وقلنا بأنّ التبويض _ بمعنى التفريق بين أعضاء الضوء _ مبطل فإنّه يوجب لغويه قيد (حتّى يبس وضوئك)، لأنّه لا- خصوصيه في الجفاف، لأنّه سواء حصل الجفاف أم لم يحصل يكون الضوء بالتفريق باطلاً، مع أنّ ظاهر الصدر يفيد أنّ الحكم بالإعاده منوط بالجفاف .

وثانياً: أنّ مقتضى الأخذ بعموم التعليل، هو البطلان، سواء حصل التبويض بالتفريق مع حصول الجفاف لجميع الأعضاء السابقه، أو مع جفاف بعضها، مع أنّ ظاهر الصدر كون جفاف ماء الضوء صادق على الجميع، لأنّ بقاء رطوبه الضوء في بعض يصدق أنّه لم يجفّ مائه، فالتصرّف في عموم التعليل يكون أولى، فيحمل على صوره التبويض الموجب لجفاف للجميع لا البعض، ولا مطلق التبويض حتّى ما لا يجفّ بعد .

وأما عموم التعليل من حيث كون التبويض حاصلًا بالاختيار، أو بالاضطرار، لا- ينافي مع صدره، لإمكان شمول عنوان قوله: «عَرَضْتُ لَكَ حَاجَهُ»، لحالتي الاختيار والاضطرار، لإمكان أن لا تكون الحاجه ضروريه ، مع أنه لو كان المراد من لفظ (الحاجه) هي الضروره منها، فالحكم بالبطلان بالجفاف بغير الضروره يكون بطريق أولى، فبين الصدر والذيل من تلك الجبهه كمال الملائمه كما لا يخفى .

ثم لا- يخفى عليك أن مقتضى لسان الأدله الأوليه على لزوم الموالاه والتتابع فى الضوء، الذى يعدّ أمراً مركّباً، هو التتابع فى الأفعال، بحيث لو أضّر بذلك بحسب فهم العرف لأوجب البطلان، إلا- أنه بعد ملاحظه الخبرين المذكورين وهما صحيحه معاويه بن عمّار وموثقه أبى بصير، حيث أن الإعاده فيهما قد علقت على الجفاف، يفهم أن الملاك فى البطلان ليس خصوص التبويض فى الأفعال ، بل يكون أحد الأمرين : أمّا التبويض فى الأفعال، ولو لم يحصل الجفاف، إذا كان التفريق موجبا لتفويت الموالاه.

أو التبويض فى الآثار، أى الرطوبه، بحصول الجفاف فى رطوبه الضوء ومائه.

وهكذا ظهر أن الشارع قد وسّع فى مقتضى الدليل الأولى .

أو يقال بوجه آخر: وهو أن الملاك فى البطلان هو التفريق فى الأفعال، كما هو كذلك بحكم الدليل الأولى، إلا أنه من حيث أن الشارع جعل الجفاف موضوعاً للحكم بالإعاده، يفهم أنه ليس لخصوصيه فيه ، بل كان ذلك مأخوذاً من جهه الطريقيه، الكاشفه عن لزوم ما هو المعتبر فى الضوء من الموالاه حيث قد زالت بعده، فلا يكون باقياً.

فعلى هذا يفهم أنه ليس الملاك فى فوت الموالاه إلا- فوت التتابع فى الأفعال فقط، لا هو أو مع فوت الآثار، كما عليه الشيخ الأعظم قدس سره حيث جعل الملاك فى البطلان أحد الأمرين: فوت الموالاه العرفيه، حيث يفوت منه التتابع العرفى، ولو

لم يكن الجفاف حاصلًا، كما إذا توضع في الشتاء وكان في منطقته مرطوبه بحيث لا- تجفّ يده كما هو الحال في المناطق الحارّه.

وحصول الجفاف الذي يحصل منه فوت التتابع في الآثار دون الأفعال.

ولكن الأقوى والأوجه عندنا، هو الوجه الأخير، لأن المقصود من كلمه الجفاف، الإشارة إلى أنه قد حصل من الفصل الطويل، المؤدى والموجب لفوت الموالاه، لا- أن تكون لخصوصيه فيه، ولو حصل لحراره الهواء، أو لحراره المزاج، وأمثال ذلك، خصوصاً إذا كان ماء الوضوء قليلاً، بقدر إمرار اليد بواسطته على اليد مثلاً، لقله الماء في الخارج، حيث أن الجفاف يحصل فيه من دون حصول فوت الموالاه، بل يجيء متتابعاً عرفاً ولا يوجب البطلان .

بل يمكن أن يقال: بأن مقتضى الدليل الأولى، هو جواز الاكتفاء بمثل هذا الجفاف، لإطلاقه الشامل، لما قد عرفت أن غايه ما يفهم منه، ليس إلا لزوم التتابع العرفي، سواء كان التتابع حاصلًا مع عدم الجفاف _ كما هو الغالب بحسب النوع _ أو حاصلًا مع الجفاف _ كما قد يتفق في الفرض المذكور ونظائره _ وإن كان الاحتياط في مثله أيضاً طريق النجاه، وفاقاً لاحتمال الإطلاق في مثل الخبرين المذكورين، حيث قد حكم بالإعاده مع الجفاف مطلقاً، أى حتى مع كون الجفاف في الفرض المزبور كما لا يخفى .

ومما استدلل به لوجوب الموالاه ، بل قد قيل بأن الاستفادة منه هو شرطيه المتابعه في الأفعال بحيث يوجب البطلان في صورته التخلف، ولو لم يحصل الجفاف أيضاً، هو حسنه زراره الذي في طريقها إبراهيم بن هاشم كما في «الجواهر»، إلا أنه يجب أن نعدّ الخبر صحيحه لعدم انحصار السند بإبراهيم بن هاشم حتى يعدّ حسنه بل فيه محمّد بن إسماعيل وعن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى . وإليك الخبر: عن زراره، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: تابع بين

الوضوء كما قال الله، ابدأ بالوجه، ثم باليدين، ثم امسح الرأس والرجلين، ولا تقدّم شيئاً بين يدي شيء تخالف ما أمرت به، فإن غسلت بالذراع قبل الوجه فابدأ بالوجه وأعد على الذراع» (١)، الحديث .

ومثلها صحيحه الحلبي أو حسنته في حديث: «عن الصادق عليه السلام قال : أتبع وضوئك بعضه بعضاً» (٢) .

وخبر حكم بن حكيم، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي من الوضوء الذراع والرأس ؟ قال : يعيد الوضوء إنّ الوضوء يتبع بعضه بعضاً» (٣) .

بل قد يمكن استفادته ذلك ممّا ورد فيه الحكم بوجوب الإعادة لحصول الجفاف في نداوه الوضوء، فيمكن نسيان مسح الرأس أو الرجل بها، وهو كما في مرسله الصدوق، قال : «قال الصادق عليه السلام : إن نسيت مسح رأسك فامسح عليه وعلى رجلك من بلّه وضوئك... إلى أن قال : وإن لم يبق من بلّه وضوئك شيء، أعدت الوضوء» (٤) .

حيث يفهم من جميعها أنّ المتابعة واجبه، بل أنّ وجوبه يعدّ وجوباً شرطياً، كما يدلّ عليه الحكم بالإعادة في صورته الجفاف في مرسله الصدوق ، مضافاً إلى ظهور التعليل في خبر حكم بن حكيم، بقوله : «إنّ الوضوء يتبع بعضه بعضاً»، في كون التابع واجباً أظهر من الجميع .

هذا، ولكن يمكن أن يُجاب عن هذه الأخبار بوجوه، حتّى لا تنافي مع ما دلّ على كون الإعادة منوطاً بفوت الموالاه الحاصل بالجفاف، وهي .

- ١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٤، الحديث ١ .
- ٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٣، الحديث ١ .
- ٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٣، الحديث ٦ .
- ٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٣، الحديث ٥، والباب ٢١، الحديث ٨ .

الأوّل : أنّ المراد من الأمر بالتتابع فيها، كان بملاحظه الترتيب فى الوضوء، لا من حيث فوت الموالاه، كما يشهد لذلك قوله: «كما قال الله عزّوجلّ» الواقع فى خبر زراره، حيث أنّ الذى أمر به الله سبحانه كان هو الترتيب، وكذلك ذكر الأعضاء مرتباً بعضها مع بعض يؤيد ذلك الاحتمال، خصوصاً مع ما ورد فى ذيله من قوله: «ولا تقدّم شيئاً بين يدي شىء تخالف ما أمرت به»، مضافاً إلى ذكر حال غسل الذراع قبل الوجه بالخصوص، فإنّ فى ذيله قرينه على ما ادّعيناها .

الموالاه فى الوضوء حكم تكليفى أو وضعى؟

وثانياً : أنّه لو كان المراد من المتابعه هو الموالاه دون الترتيب، كان اللازم أن يحكم بلزوم الإعادة إذا حصل الخلل بالموالاه فقط لا ممّا يحصل به الترتيب ، مع أنّه قد نصّ فى بعضه من الإعادة بما يحصل به الترتيب .

وثالثاً : لو سلّمنا دلالة هذه الأخبار، على الإخلال بالموالاه لا الترتيب، لكنّه يحمل على المتابعه التى توجب إخلالها بالطلان، وهو ما لو كان الجفاف حاصلًا ليعمّ الخبر الناس وغيره، لأنّه لو لا حملة على ذلك، للزم حملة على البطلان فى غير مورد النسيان، لخروجه نصّاً وإجماعاً عن البطلان لو أخلّ بالموالاه، قبل الجفاف، مع أنّه غير ممكن، لأنّ مورد الحديث كان فى فرض النسيان، بقوله : «فيمن نسى»، فلا- محيص حينئذٍ إلّا- أن نحمل فوت الموالاه على جفاف الأعضاء السابقه، حيث يكون مبطلاً، حتّى مع النسيان، ولا يكون مخالفاً مع فتوى الأصحاب كما لا يخفى .

ورابعاً : لو سلّمنا كون مورده هو فوت الموالاه مطلقاً، يعنى حتّى مع كونه قبل الجفاف، فيكون المراد هو الأمر بالتتابع، ولكن مع ذلك إذا لوحظت هذه الأخبار مع الأخبار السابقه من اعتبار الجفاف فى فوت الموالاه، لا بدّ أن يقال بحكومته الأخبار السابقه عليها، لأنّ هذه الأخبار تحكم بوجود تحصيل المتابعه فى الوضوء، والأخبار السابقه تفيد أنّ الوضوء إذا لم يحصل فيه الجفاف عدّ متتابعاً،

فكأنه قد وسّع في دائره التابع بواسطه تلك الأخبار.

وخامساً: مع إمكان القول بمقاله الشيخ الأعظم قدس سره، بأن بقاء الأثر في الأعضاء السابقه كأنه عباره عن حفظ التابع، فعلى هذا لا يحصل تناف بين مضامين هذه الأخبار مع الأخبار السابقه، حتّى يجمع بينهما، ولكن الإنصاف عدم تماميه هذه مقاله بإطلاقها، لما قد عرفت من وجود مورد كان الأثر في الأعضاء السابقه باقياً، فمع ذلك لم يصدق فيه المتابعه، وهو ما لو توضحى فى الشتاء فى منطقہ رطبہ، ففى الأجوبہ السابقہ علیہ غنى وكفايہ، وإن كان بعضها مختصاً لبعض الأخبار، إلا أن المقصود هو الجواب من حيث المجموع، وهو واضح .

فثبت من جمیع ما ذكرنا: أن ما اخترناه موافق لما ذهب إليه المشهور من كون ملاك البطلان هو فوت الموالاه العرفيه، الحاصل من الفصل الطويل، حيث كان الجفاف بحسب النوع والغلبه طريقاً إلى الفوت، كما عليه فى «الجواهر» والسيد الاصفهاني .

فرع: ثم يأتي الكلام فى أن التأخير المستلزم لحصول الفوت هل يعدّ حراماً فقط، حتّى تكون المتابعه واجباً تعبدياً.

أو يعدّ مبطلاً من غير إثم، حتّى يكون وجوبها شرطياً.

أو لا يندرج فى شىء منهما.

أو كان كليهما؟

ولا يخفى عليك أن ظهور الأدله الأوليه هو الإثبات لكليهما أى الصوره يوجب البطلان الأخيره، لأن ذلك مقتضى تعلق الأمر بالمركب، بحسب فهم العرف، بأنه يجب تحصيله متتابعاً، بحيث لو أخر _ سواء كان عن عمد أو غيره _ يوجب البطلان، إلا أن يأتي دليل يدل على إثبات شىء أو نفيه خلاف ما هو مقتضاه .

فعلى هذا، يلزم أن يكون المستفاد من أدله الموضوع، وجوب المتابعه تعبدياً،

وجوباً شرعياً شرطياً، غايه ما فى الباب أنّ مع ملاحظه إلى الخبرين السابقين من صحيح زراره وموثقه أبى بصير، حيث قد حكما بالصحة إلى حال حصول الجفاف، بل وهكذا الأخبار التي وردت فيمن نسي غسل عضو أو مسحه حتى جف ماء أعضائه الأصليه، فحكم بأخذ الماء من الحاجب وأشفار العينين واللحيه، يفهم أنّ التأخير إلى هذا المقدار فى حال الضروره لا يكون مبطلاً البتّه، وإن أخلّ فى بعض مصاديقه بموالاته عرفاً، كما لو فرض جفاف جميع الأعضاء إلا اللحيه لأنّ مائها يبقى عادة فتره طويله، لاسيّما إذا كان مسترسل اللحيه .

وأما بالنسبه إلى حال العمد فى التأخير، فقد يمكن استفاده جوازه من الخبرين المزبورين أيضاً لأنّ الحاجه التي قد عرضت، ربما لا تكون ضروريه، إذ اللفظ عرفاً يطلق على كلّ من الضروره وغيرها، لاسيّما مع ملاحظه وقوعه فى كلام الإمام عليه السلام فى خبر أبى بصير، من دون إشاره _ ولو بواسطة القرينه _ كون الحاجه ضروريه، فهذا ممّا يوجب الظنّ القوى للفقيه على كون المراد هو التعميم .

بل وهكذا خبر زراره، من جهه أنّ نفاذ الماء فى حال الوضوء، وإن كان ربّما عن غير توجّه والتفات، إلاّ أنّه يستفاد من طلبه من الجاريه ذلك، من دون أن يذكره الإمام عليه السلام بأنّه كان يجب عليك أن تسرع بنفسك، يستفاد أنّه لا يكون التأخير بذلك موجباً للإثم ولا- البطلان، لولا الجفاف، فيتصرّف بواسطة تلك الأدلّه، فى مفاد الأدلّه الأولى، الذى كانت ظاهره فى الوجوب التبعدى الشرعى والشرطى فى الوضوءات الواجبه، أمّا الوضوءات المستحبّه فهى شرطيه فقط.

نعم ، قد يتوهم هنا ويستدلّ بالآيه الوارده فى عدم جواز إبطال الأعمال فى قوله تعالى: «وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ» (١) بأنّ الإبطال للعمل بصوره العمد يعدّ

حراماً بمقتضى النهى الظاهر فى الحرمه، فلازمه عدم جواز التأخير إلى أن يبطل العمل .

هذا، ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً : لو سلّمنا دلالتها على ذلك، لا يستفاد منها عدم جواز التأخير مطلقاً فى حال العمد، بل يثبت تأخير خاص، وهو الذى يوجب البطلان بفوت الموالاه .

وثانياً : شمولها للمقام منوطه على القول بالتعميم، حتى تشمل الأعمال المستحبّه والواجبه، لأنّ الوضوء بنفسه مستحبّ إلا أن يصير واجباً لضيق الوقت فلا إشكال فى حرمة حينئذٍ، لأنّ أصل العمل كان واجباً، والقول بالتيمّم يوجب القطع على خلافه من الشريعة .

وثالثاً : قد أجيب أنه يمكن أن يكون مخصوصاً بالصلاه، لكنّه لا يخلو عن وهن لأنّ الآيه السابقه عليها وارده، فمع قضيه الإطاعه، بقوله تعالى : «أَطِيعُوا اللَّهَ - وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ»، حيث يفهم الأعمّ من الصلاه من مطلق الواجبات .

ورابعاً : إمكان أن يكون ذلك بالنظر إلى الكفر والارتداد، وحرمة قطع الصلاه يستفاد من دليل خارجى، وهذا لا يخلو عن قوّه، بملاحظه آيه الإطاعه، أى أطيعوا الله والرسول فى تحصيل الإيمان، ولا تبطلوا أعمالكم بواسطة الارتداد والكفر، فتكون الآيه إشاره إلى أنّ من يرتدّ عن دينه فقد حبط عمله .

وكيف كان، لا- يمكن الاستناد فى حرمة تفويت الموالاه بمثل هذه الآيه ، فالأقوى عندنا جوازه، حتى مع العمد، إلا إذا كان الوضوء واجباً، فلا- إشكال حينئذٍ فى وجوب الموالاه، لأنّ فى تفويتها المستلزم للبطلان موجب لتفويت الواجب المترتب عليه، فالوجوب حينئذٍ جاء من قبل ذلك الواجب المسمّى بالغايه .

هذا تمام الكلام فى الأدلّه التى استدللّ بها لبيان ما هو اللازم فى الموالاه من عدم حصول الجفاف بحسب النوع الذى جعله الشارع طريقاً إلى فوتها ، وقد

ثبت صحه دلالته وتماميه أسانيدها.

ولكن قد يمكن الاستدلال لذلك، بما لا يخلو عن إشكال إما في سنده أو دلالته أو جهته ، وهو مثل ما هو المروى عن «فقه الرضا» بقوله: «إياك أن تبعض الوضوء، وتابع بينه كما قال الله تبارك وتعالى، ابدأ بالوجه، ثم باليدين، ثم بالمسح على الرأس والقدمين، فإن فرغت من بعض وضوئك وانقطع بك الماء من قبل أن تتمه، ثم أوتيت بالماء فاتمم وضوئك، إذا كان ما غسلته رطباً، فإن كان قد جفّ فأعد الوضوء، وإن جفّ بعض وضوئك قبل أن يتم الوضوء من غير أن ينقطع عنك الماء، فامض على ما بقى جفّ وضوئك أو لم يجفّ»(١).

فإن دلالته على أن المدار في الصحه والبطلان، هو حصول الجفاف لما غسلته وعدمه، الظاهر في الجميع، بقريته ظهور قوله: «فإن كان قد جفّ فأعد الوضوء».

كما يدل أيضاً أن جفاف البعض حال الاشتغال _ بل الكل _ غير مضر، لو لم ينقطع الماء الذي يكفي لإدامه الوضوء، يعنى أن الجفاف الحاصل من العوارض لا من تفويت الموالاه غير ضائر، فدلالته حسنٌ إلا أن الإشكال في سنده، لكن لا بأس بالتمسك به تأييداً لما سبق .

وخير آخر قد نقله الصدوق في كتابه «مدينه العلم» عن حريز عن الصادق عليه السلام ، وأيضاً عن عبدالله بن المغيرة عن حريز من دون إسناد إلى الإمام عليه السلام وهو هكذا: «عن حريز في الوضوء يجفّ؟ قال: قلت: فإن جفّ الأول قبل أن أغسل الذي يليه؟ قال: جفّ أو لم يجفّ اغسل ما بقى، قلت: وكذلك غسل الجنابه؟ قال: هو بتلك المنزله، وابدأ بالرأس، ثم أفض على سائر جسديك، قلت: وإن كان بعض يوم؟ قال: نعم»(٢).

١- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٩ / ح ١.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٣، الحديث ٤.

فإنه يدلّ على أنّ الجفاف الحاصل بالعوارض، إذا كانت الموالاه محفوظه، لا- يوجب البطلان، حيث نفهم منه أنه يمكن أن يكون الجفاف الحاصل من التفريق موجب للبطلان لا مطلق الجفاف .

ولكن أورد عليه: بأنه قد نزل الوضوء بمنزله الغسل، فيلزم أن لا يكون الموالاه في الوضوء واجبه كما لا تكون واجبه في الغسل، خصوصاً مع تصريحه في ذيله بقوله: «وإن كان في بعض يوم»، حيث لا يكون ذلك جارياً في الوضوء، مع أنه يمكن أن يكون قد أحقه بذلك، فلا بدّ أن يحمل على التقية، كما عن صاحب «الوسائل» احتمالاً، وتبعه المحقق الهمداني^١، لأنّ كثيراً من العامّة ذهبوا إلى ذلك .

ولكن الإنصاف دلالة الحديث على المسألة، من دون لزوم حمله على التقية، لأنّ التنزيل الواقع في الحديث للوضوء على الغسل، يمكن أن يكون من جهة بيان أنّ الجفاف الحاصل حال العمل بواسطة العوارض غير ضائر، فهو أمر صحيح قابل للقبول، لا أنه مثله في جميع الجهات، حتّى بالنسبة إلى ما تعرّض إليه في ذيله من جواز الفصل ببعض يوم، بل أراد الترقّي وبيان حكم خصوص الغسل.

فيكون الحديث من الأدلّة الدالّة أيضاً إن ثبت له مفهوم، وإلا- فلا-، حيث أنه يتعرّض لصوره الجفاف حال الاشتغال بواسطة عروض العوارض الخارجيه، وفي الأدلّة السابقه غنى وكفايه بحمد الله، والمسألة واضحة .

ثمّ قد ظهر ممّا ذكرناه وحققناه أنّ الجفاف الواقع في الأحاديث ملاكاً للبطلان، يعدّ طريقاً بحسب المتعارف والغلبه على فوت الموالاه، وليس في وجوده بخصوصه خصوصيته، بل الملاك في الواقع صحّة وبطلاناً هو مجرد فوت الموالاه وعدمه عرفاً، فمتى ما صدق الفوت فهو مبطل، ولو كانت الرطوبه موجوده في الأعضاء، من جهة رطوبه الهواء وشده برودته، وكثره مائه، خصوصاً إذا جوّزنا في التأخير إلى الجفاف بالنسبه إلى مسترسل اللحيه أيضاً، حيث قد يكون الماء

فيه موجوداً لفته طويله، مع أنه لا ترديد في أنّ الفصل بين الموضوع بهذا المقدار مخلّ بالموالاه عرفاً.

وكلمة لا- يصدق الفوت، فلا- يكون الموضوع باطلاً، وإن حصل الجفاف للأعضاء بعوامل خارجيه من شدّه حراره الهواء، وقله الماء، وحراره مزاجه، لأنّ التابع إذا كان حاصلًا فالموالاه العرفيه حاصله، وإن جففت الأعضاء .

فعلى هذا، لا يكون الجفاف الحسيّ مطلقاً دليلاً على البطلان _ كما عليه صاحب الجواهر والمحقق الهمداني وأصرّاً على إثباته _ ولا الجفاف التقديرى مطلقاً دليلاً على ذلك، كما قاله بعض مشايخ المحقق الهمداني قدس سره ، بل الحقّ هو التفصيل كما مرّت الإشارة إليه.

ثمّ لا يذهب عليك أنه بعدما حقّقنا وبيّنا أنّ مقتضى الدليل الأولى من إطلاقات الكتاب والسّنه هو إثبات وجوب المتابعه الفرديه بحدّ المتعارف، ورفعنا اليد عن مقتضاه بواسطه الأدله الثانويه، من تجويز التأخير إلى حصول الجفاف الطريقي، فلا تكون حينئذ المتابعه الفوريه واجبه ، وأمّا رجحانها بالخصوص، حتّى تكون من المستحبات فى الموضوع، كان باقياً فى محلّه.

فيما إذا نذر إتيان الموضوع متوالياً

فما ذكره الشيخ الأعمش فى كتاب «الطهاره»^(١)، بقوله : «فلا- إشكال فى رجحان الموالاه، بمعنى المتابعه لرجحان المبادره والمسارعه إلى الطاعه ، وأمّا رجحانها بمعنى كونها من مستحبات الموضوع، فلا- دليل عليه، إلاّ- الموضوعات البيانيه، بناءً على رجحان التأسى فيما لا يعلم وجهه، خصوصاً أو عمومًا، من حيث وقوعه بياناً لمجمل.

وفى دلالتها على المدعى نظرٌ لاحتمال كون المتابعه فيها من باب جريان

العاده بذلك فى الفعل البيانى فى مقام التعليم ، مع أنه لا يثبت إلا ما هو المتيقن من رجحان المتابعه نفساً، لا كونه من مستحبات الوضوء».

ليس على ما هو عليه، لأنه إذا ورد الدليل فى المركبات على خصوصيته خاصه من التوالى والترتيب، بل وقد عملوا فى مقام التعليم بكيفيته خاصه على ما فى الكتاب، كان ذلك بحسب مقتضى فهم العرف، هو كونه لازماً وواجباً فى العمل، إلا أن يعلم من قرينه خارجيه، أو قرينه داخلية، أن عمله يشتمل على ما هو الواجب والراجح، فيحمل على الأعم، فإذا كان الأمر فى الابتداء كذلك، فلا يكن رفع اليد عن هذا الظهور، إلا بقدر ما يقتضيه الدليل الثانوى ويعارضه، وهو ليس إلا الوجوب ، وأما أصل الرجحان فإنه باقٍ، ويثبت كونه من المستحبات الخاصه لهذا العمل، بل وفى كل عمل يكون مثله مركباً وصدر له البيان كذلك .

نعم يزيد فى صفة الرجحان وكونه مساره إلى الطاعه أيضاً .

وكيف كان فقد ثبت الرجحان وكونه حينئذٍ، فلو تعلق به النذر فى باب الوضوء، كان صحيحاً قطعاً لوجود الرجحان فى متعلقه، إلا أن الثمره بين قولنا وقول الشيخ تظهر هنا، حيث أنه لو كانت عبارته عن استحباب مستقل فى عبادته مثل الوضوء، فلازم التخلف عند إيجاد التفريق فى الوضوء بما لا- يحصل الجفاف، هو تحقق الحث للنذر الموجب للكفاره فقط، فلا طريق إلى القول بأن النذر قد تعلق بالفرد المستحب من العبادته، حتى يمكن أن يدعى أن المستحب الغيرى صار بالنذر واجباً غيرياً، فيقدح الإخلال به فى صحه الوضوء.

هذا، بخلاف ما لو قيل بمقالتنا أن لهذا التوهم طريق، وإن كان أصل التوهم مخدوش عندنا، فلا بأس بالإشاره إلى حكم المسأله تفصيلاً، حتى يتضح الحكم فيه أيضاً .

ولا يخفى أن المسأله _ وهى النذر بإتيان الوضوء متوالياً _ يتصور على وجوه،

لأنه: تارةً: ينذر ذلك في وضوء من دون أن يذكر له حدّاً بكونه بين الزوال إلى الغروب وأمثال ذلك، ففي هذه الصورة لا إشكال في أنّ التخلف في كلّ وضوء لا يوجب البطلان ولا الكفّاره، بل لازمه بقاء الحكم في ذمته إلى أن يأتي بما هو الوظيفة .

وأخرى: يقصد مثله، لكن يحدّد له وقتاً معيّناً كأن ينذر بين الطلوعين، فحكمه أيضاً مثل سابقه، إلى أن يضيق الوقت فيصير له واجباً حينئذٍ ولكن مع ذلك لو تخلف في الوضوء الواقع في آخر الوقت، فإنّه لا يوجب ذلك إلا الكفّاره والإثم، ولا يبقى بعده لإتيان النذر الواجب موضوعاً، لتفويت محلّه، ولا يمكنه التدارك بالنسبه إلى ما قتيده في نذره .

وأما كون عمل الوضوء باطلاً، فلا وجه له، لأنه يكون مأموراً بالأمر النفسى الأصلي، وكون المأتي به مطابقاً لذلك المأمور به، وإن لم يطابق المأمور به بالأمر النذرى، وإن قلنا بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده الخاص، لأنّ غايه مقتضاه النهى عن وقوع الوضوء المنذور، أى لا- يكون الوضوء بما أنّه منذور متحقّقاً فى الخارج، فلا يجوز قصد ذلك لعدم وجود المطابقه فيه، وهو لا يوجب النهى عن أصل الوضوء بواسطه الأمر الأصلي النفسى .

لكنه لا- يخلو عن تأمّل لو قلنا بالاعتضاء، كما وافقنا عليه السيّد الاصفهاني، خلافاً للشيخ الأعظم من التصريح بما قلناه أولاً، لوضوح أنّ هذا العمل _ وهو الوضوء الفاقد للموالاه _ يكون ضدّاً خاصّاً للوضوء المنذور، فيكون منهيّاً عنه، والنهى فى العباده مستلزم للبطلان، ولكن الإشكال فى أصل الاعتضاء .

ومن هنا يظهر حكم الصورة الثالثه، وهى ما لو كان المنذور فى وضوء خاص معيّن خارجاً، بما لا ينطبق على فرد آخر، بلا فرق بين أن يتعلّق نذره على الوضوء الذى وقع فيه الموالاه، أو على التوالى الواقع فى الوضوء، حيث لا- توجب المخالفه إلا الكفّاره والإثم لا البطلان، لما قد عرفت من عدم القول بالاعتضاء، وكون العمل مطابقاً للمأمور به بالأمر النفسى للوضوء، وهو يكفى فى صحّته.

الثالثة: الفرضُ في الغسّلات مرّةً واحدةً ، والثانية سنّه ، والثالثة بدعه (١).

وهذا هو الذى عليه صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم والمحقّق الهمداني، خلافاً لآخرين من الفقهاء من المتوقّف فيه كما فى «الذكري»، حيث جعل الصّحّه مبيّنه على وجهين: من اعتبار حال الفعل، فلا يصحّ لأنّه خالف أمره النذرى، أو أصل الفعل فيصحّ لأنّه امتثل أمره .

أو بالتفصيل فى الصّحّه والبطلان، فيما لو كان متعلّق نذره هو التتابع، فيصحّ أو الوضوء الواقع فيه التوالى البطلان، كما عن «المدارك»، أو القول بالبطلان مطلقاً كما عن «جامع المقاصد»، لأنّ ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد، لأنّ المعتبر فى صحّه النذر هو حاله الذى اقتضاه النذر، ولكن قد عرفت ما هو الحقّ فى المسأله من كون الوضوء فى جميع الصور الثلاثه صحيحاً، فلا يوجب بالتخلّف إلاّ الكفّاره والإثم، لكن فى بعض الصور لا مطلقاً، فراجع وتأمل، حتّى يظهر لك حال المسأله .

(١) لا إشكال ولا خلاف فى أنّ الواجب هى غسله واحده فى الغسّلات الثلاث الواجبه التى هى غسل الأعضاء الثلاثه من الوجه واليدين، بل فى المنتهى نسبته إلى علماء الأمصار إلاّ ما نقل عن الأوزاعى وسعيد بن مسيب من التثليث ، مضافاً إلى أنّ الوحده هى أقلّ مقدار ما يصدق عليها الغسله، حتّى يكون مصداقاً لما فى الكتاب والسنّه من وجوب الغسل فى الوضوء، بقوله تعالى : «فَاغْسِلُوا»، والوضوءات البيانيه التى قد حكى فيها وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام .

فى حكم الغسله الثانيه فى الوضوء

مع قيام التواتر المعنوى فى أخبارنا، من كون الواجب من الغسل مرّه واحده، وستسمع بعضها فيما يأتى إن شاء الله ، وهو واضح لا بحث فيه .

إنّما البحث والكلام فى الغسله الثانيه، هل هى مستحبّه أو بدعه ؟

ثمّ على الاستحباب، هل هو استحبابٌ لأفضل الفردين من جهة وجود جامع مشترك حتّى يكون إسباغاً للغسله الأولى، أو أنّ الاستحباب فرد مستقلّ في قبّال الأولى؟

كما أنّ هذه الغسله الثانيه، لو لم تكن مندوبه، هل هى بدعه وحرام أو تعدّ كُلفه ولكنّها لا تعدّ من البدع، وتكون البدعه حينئذٍ فى الثالثه وهى حرام؟ وجوهٌ وأقوال: والقول الأوّل: هو القول المشهور، بل نقل الإجماع عليه عن جماعه، كونها سنّه كما فى المتن، وهو خيرُه «المقنعه» و«الانتصار» و«التهذيب» و«الاستبصار» و«الخلاف» و«الجمل والعقود» و«الإشاره» و«المراسم» و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«المختلف» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«الذكرى» و«اللمعه» وغيرها من كتب المتأخّرين، بل وعن كتب المتقدمين من «المبسوط» و«الغنيه» و«الوسيله» و«المهذب»، بل قد ادّعى الإجماع فى «الغنيه»، أو لا خلاف فيه بين المسلمين فى «الاستبصار»، بل حكى الإجماع صاحب «السرائر» و«الانتصار» عليه، هذا، مع أنّ متأخري المتأخّرين من صاحب «العروه» وكثير ممّن علّق عليها، ذهبوا إلى ذلك، كما عن الشيخ الأعظم قدس سره من القول بالاستحباب لا مستقلاً، بل إسباغاً للغسله الأولى، خلافاً لصاحب «الجواهر» والآملى والاصفهانى القائلين بالاستحباب المستقلّ.

هذا كلّه بالنسبه إلى الأقوال فى المسأله .

وأما بحسب الروايات التى استدللّ بها على ذلك، فتدلّ عليه عدّه روايات: منها: صحيحه زراره، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «الوضوء مثنى مثنى، من زاد لم يؤجر عليه، وحكى لنا وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فغسل مرّه واحده، وذراعيه مرّه واحده، ومسح رأسه بفضل وضوئه ورجليه» (١).

واحتمال كون المراد من قوله: «مثنى مثنى»، الغسلتان والمسحتان، بجعل غسل اليدين واحداً، أو كون المراد الوضوء التجديدي، أو حملة على التقيه، بعيداً غايته، لأنه لم يتوهم ولم يقل أحدٌ بكون الوضوء أزيد من الغسلين والمسحتين، حتى يكون قوله: «من زاد عليه» ناظراً إلى رده، مضافاً إلى استبعاد فرض وحده الغسلتين في اليدين، كما لا قرينه فيه للحمل على التقيه، وأما حملة على التجديدي فإنه لا يناسب مع ما يدل على جوازه أزيد من الاثنتين، خصوصاً مع استحبابه لكل صلاة، كما سيأتي في محله إن شاء الله، فالأولى حمل الخبر على ما استدلل به من تعدد الغسله من الغسلات الثلاث .

ومنها: صحيح معاوية بن وهب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء؟

فقال: مثنى مثنى» (١).

منها: صحيح صفوان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الوضوء مثنى مثنى» (٢).

منها: مرسله أبي جعفر الأحول عن الصادق عليه السلام، قال: «فرض الله الوضوء واحده واحده، ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله للناس اثنتين اثنتين» (٣).

منها: مرسله عمرو بن أبي المقدم، قال: «حدّثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: إني لأعجب لمن يرغب أن يتوضأ اثنتين اثنتين، وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتين اثنتين» (٤).

منها: مفهوم قول الصادق عليه السلام في خبر عبد الله بن بكير، قال: «من لم يستيقن أنّ واحده من الوضوء تجزيه، لم يؤجر على الثنتين، فمن استيقن بالاجزاء

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢٨.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٢٩.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ١٥.

٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ١٦.

بالوحده كان مأجوراً على الاثنتين»(١) .

منها: المصحح بأحمد بن محمد بن أبي نصر البنزطي، عن ابن أبي يعفور، عن الصادق عليه السلام في الوضوء: «قال : اعلم أن الفضل في واحده، ومن زاد على اثنتين لم يؤجر»(٢) .

منها: خبر يونس بن يعقوب، عن الصادق عليه السلام ، قال : «الوضوء الذي افترضه الله على العباد لمن جاء من الغائط، أو بال، قال : يغسل ذكره ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين»(٣) .

منها: صحيحه زراره وبكير أو حسنتهما في حديث، عن أبي جعفر عليه السلام : «فقلنا : أصلحك الله فالغرفة الواحدة تجزى للوجه وغرفة للذراع ؟ قال : نعم إذا بالغت فيها والثنتان تأتيان على ذلك كله»(٤) .

فظهر الحديث في كون المراد من قوله: «الثنتان»، هي الغرفتان لكل من الوجه والذراع واضح، فما ذكره صاحب «الوسائل» من كون اللام للعهد الذكرى، وإشارته إلى الغرفتان بكون الغرفة واحده للوجه وواحدة للذراع، خال عن الحسن، لأنه تكرر لما سبق، ولا يحسن فيه، كما لا يخفى .

نعم دللته على المطلوب، موقوفه على كون المراد من كل غرفة هي الغسله، وإلا- لأمكن الإشكال في كونهما غسله واحده فريضه، من دون كونها سنه، خصوصاً مع ملاحظه سؤال السائل، حيث يسأل عن حدّ الاجزاء حسبما وردت في السنه، وحدّ الفضل، كما لا يخفى .

-
- ١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٤.
 - ٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: أبواب أحكام الخلو، الباب ٩، الحديث ٥.
 - ٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٣.

منها: وهكذا يدلّ عليه خبران منفصلان منقولان عن بعض أصحابنا، وهما تشتملان على الإعجاز، فلا بأس بذكرهما تفصيلاً تيمناً وتبرّكاً، وهما: خبر حسن بن علي الوشاء، عن داود بن زربي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء؟ فقال لي: توضع ثلاثاً ثلاثاً، قال: ثم قال لي: أليس تشهد بغداد وعساكرهم؟ قلت: بلى، قال: فكنت يوماً أتوضأ في دار المهدي، فرآني بعضهم وأنا لا أعلم به، فقال: كذب من زعم أنك فلاني وأنت تتوضأ هذا الوضوء، قال: فقلت: بهذا والله أمرني» (١).

حيث يفهم منه أنّ الوضوء تثليثاً كان موافقاً للعامّة لا- التشيه، ولكن إثبات الاستحباب للتشيه هنا مشكل جداً، لإمكان القول بكفايه المرّه فقط مثلاً.

هذا بخلاف ما استسمع من الخبرين وهما: خبر داود الرقي، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: جعلت فداك كم عدّه الطهاره؟ فقال: ما أوجه الله فواحد، وأضاف إليها رسول الله صلى الله عليه وآله واحده لضعف الناس، ومن توضأ ثلاثاً ثلاثاً فلا صلاه له، أنا معه في ذا حتى جاءه داود بن زربي، فسأله عن عدّه الطهاره؟

فقال له: ثلاثاً ثلاثاً، من نقص عنه فلا صلاه له، قال: فارتعدت فرائصي، وكاد أن يدخلني الشيطان، فأبصر أبو عبد الله عليه السلام إليّ، وقد تغير لوني، فقال: اسكن يا داود، هذا هو الكفر أو ضرب الأعناق. قال: فخرجنا من عنده، وكان ابن زربي إلى جوار بستان أبي جعفر المنصور، وكان قد ألقى إلى أبي جعفر أمر داود بن زربي، وأنه رافضيّ يختلف إلى جعفر بن محمد عليهما السلام، فقال أبو جعفر المنصور: إنني مطّلع إلى طهارته، فإن هو توضأ وضوء جعفر بن محمد، فإنني لأعرف طهارته حققت عليه القول وقتلته، فاطلع وداود يتهيأ للصلاه من حيث لا يراه، فأسبغ

داود بن زربي الوضوء ثلاثاً ثلاثاً، كما أمره أبو عبدالله عليه السلام، فما تم وضوئه حتى بعث إليه أبو جعفر المنصور فدعاه، قال : فقال داود : فلما دخلت عليه رَحِبَ بي، وقال : يا داود قيل فيك شيء باطل، وما أنت كذلك، قد اطلعت على طهارتك، وليس طهارتك طهاره الرافضه، فاجعلني في حلٍّ، وأمر له بمائه تلف درهم . قال : فقال داود الرقي : التقيت أنا وداود بن زربي عند أبي عبدالله عليه السلام، فقال له داود بن زربي : جعلت فداك حققت دماؤنا في دار الدنيا، ونرجو أن ندخل بمنك وبركتك الجنة . فقال أبو عبدالله عليه السلام : فعل الله ذلك بك وبإخوانك من جميع المؤمنين . فقال أبو عبدالله عليه السلام لداود بن زربي حدث داود الرقي بما مرّ عليكم حتى تسكن روعته. قال : فحدثته بالأمر كله ، قال : فقال أبو عبدالله عليه السلام : لهذا أفئته، لأنه كان أشرف على القتل من يد هذا العدو ، ثم قال : يا داود بن زربي توضأ مثني مثني، ولا تزددن عليه، وأنتك إن زدت عليه فلا صلاح لك» (١) .

والآخر هو خبر المفيد في «الإرشاد» عن محمد بن إسماعيل، عن محمد بن الفضل: «أن علي بن يقطين كتب إلى أبي الحسن موسى عليه السلام يسأله عن الوضوء؟ فكتب إليه أبو الحسن عليه السلام: فهمت ما ذكرت من الاختلاف في الوضوء، والذي أمرك به في ذلك أن تمضمض ثلاثاً، وتستنشق ثلاثاً، وتغسل وجهك ثلاثاً، وتخلل شعر لحيتك، وتغسل يديك إلى المرفقين ثلاثاً، وتمسح رأسك كله، وتمسح ظاهر أذنيك وباطنهما، وتغسل رجليك إلى الكعبين ثلاثاً، ولا تخالف ذلك إلى غيره، فلما وصل الكتاب إلى علي بن يقطين تعجب مما رسم له أبو الحسن عليه السلام فيه، مما جميع العصابة على خلافه، ثم قال : مولاي اعلم بما قال، وأنا أمتثل أمره، فكان يعمل في وضوئه على هذا الحد، ويخالف ما عليه جميع

الشيعة، امتثالاً لأمر أبي الحسن عليه السلام . وسُئِيَ بعلی بن يقطين إلى الرشيد، وقيل : إنَّه رافضى . فامتحنه الرشيد من حيث لا يشعر، فلَمَّا نظر إلى وضوئه ناداه : كذب يا عليّ بن يقطين من زعم أنك من الرافضة، وصلحت حاله عنده . وورد عليه كتاب أبي الحسن عليه السلام : ابتدأ من الآن يا علي بن يقطين وتوضأ كما أمرك الله تعالى، اغسل وجهك مرّة فريضة، وأخرى إسباغاً، واغسل يديك من المرفقين كذلك، وامسح بمقدم رأسك، وظاهر قدميك من فضل نداوه وضوئك، فقد زال ما كنّا نخاف منه عليك، والسلام»(١) .

فدلّاه الخبرين على التشبيه أوضح من سابقتهما، خصوصاً مع ملاحظه ما قاله الإمام وفقاً للعامّة ابتداءً ثم أمره بخلاف ذلك .

منها: خبر التوقيع الصادر من صاحب العصر (عج) إلى العريضي، من أولاد الصادق عليه السلام على ما في «الجواهر» حيث أمر بغسل الوجه واليدين، ومسح الرأس والرجلين واحد، واثنان إسباغ الوضوء، وإن زاد على الاثنین أثم(٢) .

منها: مرسله الصدوق في «المقنع» : «واعلم أنّ الوضوء مرّه، واثنین يؤجر، وثلاثه بدعه»(٣) .

منها: وعن العليل لمحمّد بن إبراهيم: «الغرض من الوضوء مرّه واحده، والمرتان احتياط»(٤) .

هذه جملة من الأخبار الدالّة على أنّ الغسلتان هما السُّنّه، حيث تدلّ عليها منطوقاً أو مفهوماً، حيث تكون القرائن في بعضها دالّة وشاهده على بطلان بعض

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٢، الحديث ٣.

٢- جواهر الكلام: ٢ / ٢٦٩.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٨، الحديث ٢.

٤- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٢٨ / ح ١.

المحامل، أو ضعفها الذى التزم به بعض الأعلام، وهى كحمل الأخبار الدالّة على كون الغسله الثاني سنّه على التقيّه، كما عن «المنتقى»، أو على أنّ المراد من قوله: «مثنى مثنى» هو التجديدى، كما عن الصدوق قدس سره .

أو كون المراد من هذه الجملة هى الغرفتين لغسله واحده، كما عن المحدث الكاشانى، فيكون الفضل فى كلّ غسله عرفتين .

أو كون المراد منها هو الغسلتان والمسحتان، كما قاله الشيعة، لا ثلاث غسلات ومسحه كما زعمها المخالفون، كما عن المحقق البهائى .

أو أنّ المراد هو استحباب إسباغ الغسله الأولى بالثانيه، إذا كانت ناقصه، بكونها على وجه لا يتحقّق بها إلاّ أقلّ مسمّى الغسل المجرى، فيستحب حينئذٍ إسباغها بغسله ثانيه لإكمالها، كما عن «الحدائق» والشيخ الأنصارى قدس سره ، وغير ذلك من المحامل التى لا تتحمل شيئاً منها أو بعض منها، مجموع الأخبار المتقدمه، وإن كان بعض المحامل يناسب مع مفاد بعضها، بل تشهد عليه بعض القرائن.

لكنّ الإنصاف أنّ الأحسن هو الذى ذهب إليه المشهور، من القول باستحباب الغسله الثانيه، خصوصاً لمن استيقن أنّه يجزيه المرّه الواحده فى الوضوء، ولم يكن مبتلى بمرض الوسوسه، وإلاّ لا يؤجر على الغسله الثانيه، كما فى حديث عبدالله بن بكير (١)، أمّا من جهه أنّها بزعمه تكون مكملّاً للغسله الأولى فليست ثانيه حتّى يؤجر عليها ، أو كان نوع تهديد لمثل هذا، بأنّه لا يؤجر على هذه الغسله، لكونه مبتلى بالوسوسه .

وكيف كان فإنّ القول بالاستحباب الاستقلالى لا التتميمى للغسله الأولى _ كما قاله الشيخ الأعظم وصاحب «الحدائق» _ قول قوى عندنا.

وأما المخالف لهذا فإنه لا يعبأ بقوله من جهة إعراض الأصحاب عن بعضهما، لو لم يكن الجميع معرضاً عنه، مع إمكان توجيه كلام بعض من خالفنا، أو رجوعهم عن فتواه في بعض كتبهم، كما يشاهد ذلك في كلام الصدوق، حيث أنه يظهر من كلامه في «الفتاوى» حرمة الثانية، لأنه جعلها تجاوزاً عن حدود الله، ومن يتعدّد حدود الله فقد ظلم نفسه، إلا أنه لو سلّمنا ذلك، فإنه قد يُحمل على جواز الغسله الثانية بلا أجر، كما يوهم كلامه في ذيل هذه الكلمات، كما نقله صاحب «الجواهر» بالتفصيل، وأعرضنا عن نقله خوفاً عن الإطالة .

قلنا: إنه قد صرّح في «المقنع» - كما نقلنا سابقاً - بكون المرّتين يؤجر عليها، أو يحمل على الجواز، لا الاستحباب والحرمة، كما عن «الهداية» للصدوق التصريح بذلك، بقوله: الوضوء مرّه مرّه، ومن توضّأ مرّتين لم يؤجر، ومن توضّأ ثلاثاً فقد أبدع، حيث أنه قد عدّ الغسله الثالث بدعه، فتكون هذه قرينه على عدم حرمة الغسله الثانية عنده، غاية عدم الاستحباب.

ومثل هذه التوجيهات وغيرها يمكن ملاحظتها في كلام البرنظي وغيره كما نسب إليهما.

ولكن بعد ما قلنا، فلا يبقى مورد لكلام صاحب «الحدائق» من التصريح بالحرمة في الغسله الثانية، وهكذا غيره من بعض الأصحاب، كصاحب «المدارك» و«كشف اللثام» .

هذا تمام الكلام بالنسبة إلى الأقوال .

وأما الكلام في الأخبار التي قد تدلّ على خلاف ما قلناه، من الاستحباب الاستقلالي فهي: منها: ما رواه محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الوضوء واحده فرض، واثنان لا يؤجر، والثالث بدعه» (١).

منها: ما رواه يونس بن عمّار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء للصلاه؟ فقال: مرّه مرّه هو» (١).

منها: ما رواه عبد الكريم يعنى ابن عمرو، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء؟ فقال: ما كان وضوء على عليه السلام إلا مرّه مرّه» (٢).

منها: ما رواه حمّاد بن عثمان، قال: «كنت قاعداً عند أبي عبد الله عليه السلام، فدعا بماء فملاً به كفّه فعَمّ به وجهه، ثمّ ملأ كفّه فعَمّ به يده اليمنى، ثمّ ملأ كفّه فعَمّ به يده اليسرى، ثمّ مسح على رأسه ورجليه، وقال: هذا وضوء من لم يحدث حدثاً، يعنى به التعدى فى الوضوء» (٣).

منها: ما رواه الصدوق مرسلأ، عن الصادق عليه السلام، قال: «والله ما كان وضوء رسول الله إلا مرّة مرّة» (٤).

منها: مرسله الصدوق الثانى، قال: «وتوضأ النبي صلى الله عليه وآله مرّه مرّه، فقال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلا به» (٥).

منها: خبر الصدوق، عن الصادق عليه السلام، قال: «من توضأ مرّتين لم يؤجر» (٦).

منها: ما رواه أبى جعفر الأحول مرسلأ، عن الصادق عليه السلام، قال: «فرض الله واحده واحده، ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للناس اثنتين اثنتين» (٧).

-
- ١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٦.
 - ٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٧.
 - ٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٨.
 - ٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ١٠.
 - ٥- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ١١.
 - ٦- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ١٤.
 - ٧- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ١٥.

بناءً على كونه على الاستفهام الارتكازي، _ كما قاله الصدوق _ لا الاخبارى .

منها: ما رواه الصدوق فى «الخصال» عن معاوية بن قرة، عن ابن عمر: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم توضأ مرّه مرّه» (١).

منها: ما رواه فى «عيون الأخبار»، عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام: «إنه كتب إلى المأمون: محض الإسلام شهادة أن لا إله إلا الله... إلى أن قال: ثم الوضوء كما أمر الله فى كتابه، غسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والرجلين مرّه واحده» (٢).

منها: ما رواه إبراهيم بن معرض، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: إن أهل الكوفة يروون عن على عليه السلام إنه بال حتى رغا، ثم توضأ، ثم مسح على نعليه، ثم قال: هذا وضوء من لم يحدث. فقال: نعم، قد فعل ذلك، قال: قلت: فأى حدث أحدث من البول؟ فقال: إنما يعنى بذلك التعدى فى الوضوء، أن يزيد على حدّ الوضوء» (٣).

منها: ما رواه ابن إدريس فى آخر «السرائر» من كتاب «النوادر» لابن البزنطى، عن ابن أبى يعفور، قال: «اعلم أن الفضل فى واحده، ومن زاد على اثنتين لم يؤجر» (٤).

هذه جملة من الأخبار الدالة على كون الغسله مرّه، والاستحباب فى الثانيه، فكيف يمكن التوفيق بالجمع بينها وبين الأخبار السابقه الدالة على كون الغسله هى الثانيه؟

ف نقول ومن الله الاستعانه: يمكن الجمع بينهما بالقول بأن ما يدلّ على كون

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢١.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢٢.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ١٥.

٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢٧.

الوضوء مَرَّه، أو كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى عليه السلام مَرَّه، يحمل على كون الفريضة هي هذه، كما يشهد لهذا الجمع وجود بعض الأخبار الدالة على كون وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله مثنى مثنى، مثل روايه عمرو بن أبي المقدم، قال: «حدثني من سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنني لأعجب ممن يرغب أن يتوضأ اثنتين اثنتين، وقد توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله اثنتين اثنتين» (١).

مضافاً إلى إمكان أن يكون إصرارهم على المَرَّه، إسناداً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلى عليه السلام هو كون الفريضة هي هذا، في قبال العامه، حيث قد جعلوها أثلاثاً، كما قد عرفت أهميه ذلك من الخبرين المفصلين، لا نفى جواز الغسله الثانيه أو رجحانها .

وما يدلّ على أنّ هذا الوضوء: (لمن لم يحدث حدثاً)، يعنى به التعدّي في الوضوء، كما في خبر حماد بن عثمان، وخبر إبراهيم بن معرض أو: (هذا وضوء لا يقبل الله الصلاه إلا به) عن الصدوق، يحمل على من لم يحدث فيه من جهه أركانه وواجباته من كيفيه الغسل والمسح ونفسهما كالعامة، حيث قد أحدثوا في كلتا الجهتين، من جعل الغسّلات الثلاث والمسحه والتصرف في كيفيتهما من التّغسيل ثلاثاً من أطراف الأصابع إلى المرفقين، وتبديل مسح الرجلين إلى غسلهما كما يشير إلى ذلك ما في خبر إبراهيم بقوله: «إن يزيد على حدّ الوضوء»، لأنّ إضافه أمر استحبابي في الوضوء لا يطلق عليه أنّه أضاف في حدّه عرفاً .

وما يدلّ على أنّ الزائد على الاثنتين لا يؤجر عليه، مثل خبر ابن أبي عمير، وخبر ابن أبي يعفور، بل في الثاني: «أنّ الفضل في الوحده»، يحمل على من يأتي بالثانيه، بعنوان عدم كفايه الواحده في الوضوء . أمّا من جهه الوسوسه أو التشكيك فيه، نظراً إلى ما يشاهد من ذهاب العامه إلى التثليث، والشاهد لهذا

الجمع هو مفهوم خبر عبدالله بن بكير، بقوله: «مَنْ لم يستيقن أنّ واحده من الوضوء تجزيه لم يؤجر على اثنتين» .

فبقى لنا تلك الأحاديث التي رخصت الإتيان بالغسله الثانيه ، فهي إمّا كونها نهايه الجواز، لا كونها جزء من الوضوء، كما ذهب إليه صاحب «المدارك»، لكنّه مشكّل من لزوم كون المسح بغير نداوه الوضوء، أى بما ليس جزء له .

أو كون الثانيه إسباعاً للأولى ومكمله لها، لا- أن تكون بنفسها موجوداً بوجود استقلالى فى قبال الأولى، كما احتمله الشيخ الأعظم، و«الحقائق» والسيد الاصفهاني بالاحتياط فى الأخير، فهو لا يساعد مع قوله عليه السلام فى خبر محمّد بن الفضل من قوله عليه السلام لعلى بن يقطين: «اغسل وجهك مرّه فريضه، وأخرى إسباعاً»، حيث أنّ ظهور لفظ المرّه بعد الغسل، كون الغسله مرّه أخرى المنطبق عليها الإسباع أيضاً .

نعم، هذا لا- ينافى رجحان الإسباع فى الأولى أيضاً، بحيث كان مستغنياً حينئذٍ عن الثانيه، كما جاء فى بعض الأخبار، كما فى «الخصال» بأنّ الإسباع فى الوضوء له أجر .

ولعلّ اكتفاء رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمّه عليهم السلام بالواحد، كان من تلك الجهه أى أنّهم يسبغون فى وضوئهم، بخلاف الناس، حيث يُسامحون فيه، خصوصاً فى فصل الشتاء، كما يؤمى إلى ذلك صدر حديث داود الرقى .

تنبيهات عدد الغسلات فى الوضوء

بل قد أفتى بذلك _ أى بأنّ الغسله الثانيه كانت مندوبه لسائر الناس دون الرسول والأئمّه عليهم السلام _ ابن أبى عقيل بملاحظه ذلك الحديث وأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله جعلها اثنتين من جهه مراعاة ضعف الناس، وإن كان الالتزام بعدم الرجحان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمّه عليهم السلام لا- يناسب مع خبر عمر بن أبى المقدم، حيث كان فيه من التعجّب عمّن يرغب عن الاثنتين، مع أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد توضّأ اثنتين اثنتين .

والحاصل : أنّ الأقوى هو قول المشهور، من رجحان الغسله الثانيه فى الجملة، خصوصاً لمن لم يسبغ فى الغسله الأولى ، وأمّا فيها فالأحوط _ خصوصاً فى يد اليسرى، حتّى لا يكون الماء خارجاً عن الوضوء _ ترك الثانيه، والاحتياط ندبى لا وجوبى، والله العالم .

ثمّ هاهنا أمور ينبغى التنبيه عليها :

الأمر الأوّل : ظاهر فتوى الأصحاب هو كون الغسله الأولى واجبه، والثانيه مستحبّه، ولا يجوزون عكس ذلك، كما هو الظاهر المتبادر من النصوص ، بل مقتضى الدليل الأوّل هو أنّ تحقّق الأولى واجبه لترتب ما يصدق به الامتثال لأنه يوجد بأوّل ما يتحقّق به صرف الوجود، وكان جواز الثانيه أو استحبابها أو غير ذلك منوطاً على دلالة الأدله الوارده ثانيه، وحيث قد عرفت بأنّها لاتدلّ ولا يستفاد، إلاّ كون الثانيه مندوبه .

الأمر الثانى : الظاهر كون استحباب الغسله الثانيه بعد تماميه الأولى فى كلّ غسله، لأنّه المتبادر من النصوص، مع ما عرفت من أنّ مقتضى دلالة الدليل هو تكميل الأولى مصداقاً للأمر، ثمّ ينتقل إلى الثانيه لو قلنا بجوازها .

الأمر الثالث : فقد ظهر ممّا ذكرنا أنّاً، عدم جواز التبعض فى خصوص كلّ عضو بأن يجعل بعض العضو مغسولاً بالأولى ثمّ بالثانيه استحباباً، ثمّ ببعضه الآخر بالوجوب ثمّ بالاستحباب، لما قد عرفت من أنّ مقتضى لسان الأدله والأخبار، وكون المتبادر منها هو هذا .

الأمر الرابع : يجوز التبعض فى الأعضاء، بأن يجعل بعض الغسلات مرّتين وبعضها مرّه واحده، لأنّه مقتضى استقلال كلّ غسله فى الوجوب والاستحباب، ولا يستفاد منها لزوم ارتباط كلّ منها مع الآخر فى ذلك، بل قد عرفت كون الاحتياط فى اليسرى، هو ترك الثانيه، كما عليه بعضٌ مثل الاصطهباتى قدس سره فى

حاشيته على «العروه»، خصوصاً لمن كان قصده ترك الثانية في اليسرى هو ترك الثانية في اليمنى أيضاً، دون الوجه حيث لم يتعرّضه .

وكيف كان، يجوز التبويض بذلك ، وإن كان دعوى وحده السياق في الأخبار في تعدّد الغسله في جميع الأعضاء _ لولا هذا الاحتياط _ لا يخلو عن حسن .

الأمر الخامس : لا إشكال في أنّ تحقّق مصداق الغسل موكول إلى فهم العرف، كما لا إشكال في تحقّق ذلك لو كان وقع غسله واحده من دون تعقبها بالأخرى، ولو كان غير قاصد في غسله، لأنه قهري، وعرفاً يصدق تحقّقها سواء قصده أم لا، وسواء كان ذلك بالارتماس في الماء أو بصبّه عليه، وإنّما الإشكال يقع فيما لو تعاقبت الغسلات بأن مكث لمدّه في الماء بحيث صدق عليه حصول تعدّد الغسلات، وحينئذٍ فهل يتحقّق تعدّد الغسله بتعدّد آنات المكث، مع قصد تعدّدها أو بدونه، أم لا يعدّ إلاّ غسلًا واحداً؟

الظاهر كما عليه صاحب «الجواهر» و«المصباح» للآمل هو الثاني، إذ القصد هنا لا يوجب التفكيك، ولا يكون سبباً للتعدّد.

في حكم الغسله الثالثه في الوضوء

وأما في غير الارتماس ففي الجواهر بعد نهيّه عن الارتماس، قال : «وكذا ما يحصل للإنسان من إمرار اليد على العضو مرّات زائده على المقدار الواجب، لكن لعلّ عدم الحكم بالنسبه للأخير، لكونه غير مقصود به غسلًا ثانيًا أو ثالثًا، وإلاّ لو قصد حصل، بخلاف آنات المكث فإنّه وإن قصد لم يحصل لعدم الصدق عرفاً» ، انتهى كلامه .

ووافقه فيه الآمل في «المصباح»، ولا يخلو ذلك عن قوّه، وإن أشكل عليه بعض كالمحقّق الخميني _ سلّمه الله _ بأنّ القصد لا يمكن دخالته في ذلك ، بل الغسله أمر عرفي، إذا تعدّد تصير متعدّداً، حتّى لو كان قاصداً وحدتها لأنّ القصد لا يغيّرهما عمّا هي عليها .

الأمر السادس : فى أنّ المسح كالغسل فى جواز تكراره، واستحبابه أم لا ؟

والذى يظهر من الفقهاء ، بل قد ادّعى عليه الإجماع أنّه لا تكرار فيه، وليس حكمه كالغسل، بلا خلاف عندنا، كما فى «طهاره» الشيخ الأنصارى، أو إجماع علمائنا عليه كما فى «المدارك»، بلا خلاف أجده كما فى «الجواهر»، والإجماع المدعى منقول عن غير واحد كـ «المعتبر» و«المنتهى» و«التحرير» و«التذكرة» و«الخلاف» .

والدليل عليه _ مضافاً إلى الإجماع _ هو الأصل، ولكن حيث كان المصنّف قد تعرّض لبحثه بعد حكم الغسل ، فالأولى هو إحالة البحث إلى محله لئلا نخرج عن اسلوب التعليق على «الشرائع».

فهذا تمام الكلام فى الغسلتين الواجبه والمندوبه .

والآن نشرع فى حكم الغسله الثالثه، فهل هى بدعه محرّمه، أو أنّها تعدّ كلفه زائده غير محرّمه؟

والذى ذهب إليه المشهور هو الحرمة، بل كاد أن يكون إجماعاً، لعدم وجود مخالف إلا ما يتوهم من كلام ابن الجنيد، بقوله : الثالثه زياده غير محتاج إليها .

وما عن ابن أبى عقيل أنّه إن تعدّى المرّتين لا- يؤجر عليه، حيث لا- صراحه فى كلامهما فيه، بخلاف كلام شيخنا المفيد فى «المقنعه»، حيث يصرّح بكون الثالثه كلفه، وهو قوله: أو تثليثه تكلف، ومن زاد على ثلاث أبدع، وكان مأزوراً .

ولكن الإنصاف إمكان دعوى عدم مخالفته أيضاً، لعدم استبعاد دعوى الحرمة من لفظتى البدعه والوزر .

وكيف كان القائلين بالحرمة خصوصاً مع اعتقاد المشروعيه كثيرون جداً، من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، كما فى «الخلاف» و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«المختلف» و«التحرير» و«الهدايه» و«صريح» و«المبسوط» و«ظاهر» و«المقنعه» أنّها بدعه، ونسبه فى «المختلف» إلى أكثر علمائنا،

كما هو مختار «الكافي» و«القواعد» و«الذكري» و«الدروس» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» وصاحب «الجواهر» و«العروه» وأصحاب التعاليق عليها كلهم، والشيخ الأعظم والمحقق الهمداني والآمل والاصفهانى، وغيرهم من الفقهاء، فالمسألة من حيث الأقوال واضحة .

كما أنّها من حيث الأدلّة، قد يقال بوضوحها في الحرمه ، فالأولى التعرّض إلى أدلتها، وهي عبارته عن جملة من الأخبار: منها: مرسله ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام : «الوضوء واحده فرض، واثنان لا- يؤجر، والثالث بدعه»^(١).

فبضمّ مع ما في خبر عبد الرحيم القصير أنّه قال: رسول الله صلى الله عليه وآله : «كلّ بدعه ضلاله وكلّ ضلاله في النار»^(٢).

وخبر الفضل بن شاذان^(٣)، عن الباقر عليه السلام مرفوعاً مثل ذلك .

منها: خبر العريضي السابق، في قوله : «وإن زاد على الاثنين أثم» .

منها: خبر داود الرقي قد وقع في موضعين منه بقوله : «ومن توضأ ثلاثاً ثلاثاً فلا صلاه له»^(٤).

وجاء في ذيله قوله: «فإنك إن زدت عليه فلا صلاه لك» .

منها: خبر إبراهيم بن معرض، منه قال : «قلت : فأى حدث أحدث من البول ؟ فقال : إنّما يعنى بذلك التعدّي في الوضوء، أن يزيد على حدّ الوضوء»^(٥).

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٣.

٢- أصول الكافي: كتاب فضل العلم / ح ١٢، الوافي: ص ٥٧.

٣- أصول الكافي: كتاب فضل العلم / ح ٨.

٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٢، الحديث ٢.

٥- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢٥.

منها: خبر حماد بن عثمان: «هذا وضوء من لم يحدث حدثاً» (١) يعنى به التعدى فى الوضوء .

منها: خبر السكونى، عن الصادق عليه السلام ، قال : «من تعدى فى الوضوء كان كناقضه _ بالضاد المعجمه أو بالصاد المهمله _ ولا إشكال فى صدق التعدى فى الوضوء بإضافه الغسله الثالثه» (٢) .

مضافاً إلى ما ورد فى تعريف البدعه بأنها عباره عن إدخال ما ليس من الدين فى الدين ، والأخبار فى ذلك كثيره فراجع أخباره فى باب البدع والرأى من الجزء الأول من كتاب «الوافى» تجد ما قلناه ، مضافاً إلى جريان الأصل، وهو عدم المشروعيه فى الزياده عن الثانيه، لأنه حادثٌ، والأصل عدمه، كما لا يخفى ، فحرمه الغسله الثالثه من مجموع الأخبار، لاسيما من خبر العريضى من التصريح بالإثم مسلّمه، كما لا خلاف صريح فيها .

فالأولى حينئذٍ أن نبحت أولاً عن أن نتعرض فى أثرها فى أنّ الإتيان بها فى الوضوء موجب للبطلان أم لا ؟

وثانياً: لو قلنا بالبطلان، فما هو الوجه فى ذلك ؟

فنقول : لا إشكال ولا ريب أنّ الغسله الثالثه لا تحتسب من الوضوء جزءاً، لا جوازاً ولا ندباً، فإذا كان الأمر كذلك، فيلزم الحكم بالبطلان فى بعض الصور قطعاً، وهو ما إذا كانت فى اليد اليسرى، لأنّ إيجاد الغسله الثالثه فيها يوجب كون مائها ماءً خارجياً أجنبياً، فلا يقع مسح الوضوء بنداوتيه، إلاّ أنه موقوف على ما لو لم نجوّز أخذ الماء والنداوه للوضوء من عضو آخر ، وإلاّ لو جفّ يده اليسرى

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢٤ .

بعد ذلك، وأخذ النداءه من وجهه ومسح بها ، أو قلنا بجواز المسح باليد اليمنى للرأس والرجلين، ولم تكن الغسله الثالثه متحققه فيهما، فلا وجه للبطلان .

نعم ، لو فرضنا تغسيل جميع الأعضاء الثلاثه بالثلاث، فلا يبقى حينئذٍ نداءه الوضوء وحدها للمسح، فيحصل الاختلاط ، ولكن مع ذلك ذهب المحقق في «المعتبر» إلى صحته في هذه الصوره أيضاً، زعماً منه أن اليد لا تنفك عن نداءه الوضوء، فيجتزئ بالمسح حينئذٍ.

إلا أنه مشكل جداً، لأن المتبادر من الأدله هو لزوم كون المسح بالنداءه الخالصه .

وكيف كان، الحكم بالبطلان من تلك الجبهه موقوف على ما لو كانت الأعضاء مغسوله ثلاثاً كلها، حتى لا يبقى للمسح نداءه .

وأما لو لم تكن الغسله الثالثه لليسرى، بل وقعت في اليمنى وحدها، أو هي مع الوجه، فلا وجه للحكم بالبطلان ، إلا ما ربما يتوهم هاهنا حيث لا يكون بعضه خالياً عن الإشكال، وهو كونه مستلزماً لفوت الموالاه الواجبه في الوضوء، فيكون فعل الغسل في الثالثه حراماً، والحرمة والنهي في العبادات توجب الفساد .

لكنه مخدوش أولاً: بما قد عرفت من سابقاً، من عدم وجوب المتابعه الفوريه، وعدم إحراز فوتها ما لم تحصل فوت الموالاه عرفاً .

وثانياً: عدم حصول فوت الموالاه العرفيه بذلك العمل .

وثالثاً: لو كان كذلك، فمقتضاه وجوب ترك فوت الموالاه، وهذا لا يقتضى كون الفعل _ وهو الغسل _ حراماً، إلا على القول باقتضاء النهى عن ضده، وهو أول الكلام ، فإثبات الحرمة للثالثه من هذا الطريق مشكل جداً ، بل قد يقال : باستحاله إمكان إثبات الحرمة من النهى الوارده في الأدله، عن الإتيان بالغسله الثالثه، لإمكان أن يكون النهى من جهه إيجاب الشرطى للعمل، لا الإيجاب التعبدى الشرعى، حتى يترتب عليه الحرمة، كما يقع كثيراً مثل ذلك في

المعاملات، كقوله : لا تبع ما ليس عندك ؛ ولا تبع النجاسه ونظائرها .

ولكن الإنصاف عدم تماميه ما قيل، لأنه ربّما يكون في بعض الأدلّه صراحه في كون النهى هنا بمعنى الحرمة، مثل ما ورد في خبر العريضي، من قوله : «من زاد على الاثني فقد أثم» ، حيثُ أنّ الإثم صريح في كونه معصيه وحراماً .

نعم ، يمكن أن يكون وجه الحرمة هو من جهه التشريع المحرّم، فلعلّه كان وجه البطلان أيضاً من تلك الناحيه، لكنّه موقوف على كون المكلف الآتي بالثالثه كان معتقداً لذلك، أى أتى بها بقصد التشريع والإدخال في الدين ما ليس منه .

وأما لو لم يأت كذلك، بل أتى بها جهلاً- بالمسأله، أو سهواً من جهه الغفله عن كون الثالثه محرّمه مثلاً، فأتى بها بتخييل أنّها كانت من الوضوء، أو للنسيان والسهو في العدد، فأتى بها بظنّ أنّها ثانيه، مع كونها ثالثه في الواقع، فإثبات الحرمة في هذه الفروض من جهه التشريع مشكل، حتّى يثبت بذلك البطلان، مع أنّه لو سلّمنا الحرمة من جهه التشريع فيما يكن فيه ذلك، ولكن إذا كان اعتقاده بذلك حراماً، أمّا إذا اعتقد كونها نديبه _ لا- أن يكون فعلها محرّمه حتّى يوجب البطلان _، فإنّه لا يوجب الحرمة هذا كما في «الجواهر» نقلاً عن بعض .

لكنّه مخدوش، بأنّ التشريع المحرّم ليس في خصوص الاعتقاد من دون انضمام فعل معه ، بل يكون الفعل محرّماً لأنّه مظهر للتشريع، ومصدّقاً للإدخال في الدين ما ليس منه .

نعم لا يكون مجرّد الفعل بلا اعتقاد كذلك أيضاً، فيكون التشريع المحرّم هو الفعل مع الاعتقاد .

ولكن الإنصاف أن يقال : إنّ الظاهر من بعض الأخبار أنّ الإتيان بالغسله الثالثه، يعدّ من قبيل الإتيان بالتأمين والتكّيف في الصلاه، حيث أنّ العمل بنفسه مستنكر ومنهئٍ عنه وذلك من باب الردّ وإنكاراً لعمل العامه، لا أن تكون

حرمتهما من جهة التشريع فقط، وإن كان هذا العنوان منطبقاً عليه أيضاً، كما يظهر ذلك من لفظ البدعه الموجود في مرسله ابن أبي عمير.

والشاهد على ما ذكرنا هو ملاحظه لسان بعض الأدلّه، مثل خبر العريضي بقوله: «من زاد على الاثنين فقد أثم»، أي كان العمل حراماً، لا بما أنه تشريع، فإذا كان العمل بذاته حراماً وواقعاً في الوضوء العبادي، فلا يبعد القول ببطلانه أيضاً، لأنه ليس من قبيل النظر إلى الأجنبي في الصلاة، حيث يكون أمراً حراماً خارجاً عنها واقعاً في الصلاة، حتى لا يوجب البطلان، بل يكون من قبيل النهي عن قراءة العزائم في الصلاة، حيث أنّ القراءة جزء منها، فلو أتى بها مع النهي عنها كان مبطلاً لها، فيكون المقام حينئذٍ كذلك، لأنه نهى عن الغسله الثالثه من جهه أنّ الإتيان بالثالثه مستلزم للحرمة التكليفية والوضعية، وهو الفساد، كما قطع بذلك في «المدارك»، بخلاف «إشاره السبق» وأبى الصلاح من القول بالفساد مطلقاً، كما يرشد ويؤيد ذلك ما في خبر داود الرقي، من قوله: «من توضأ ثلاثاً ثلاثاً لا صلاه له» فإن تكرار ذلك فيه يفيد البطلان، كما أنّ ظاهره الإطلاق لجميع الأعضاء، أي سواء أتى بالثالثه في الجميع أو في بعضها، كان حكمه ما عرفت .

نعم، لولا- القول بالحرمة عن بعض بصوره الإطلاق، ودلاله خبر العريضي على الإثم الظاهر في الحرمة الذاتية، كان بالإمكان المناقشه فيه من أنّ جهه الإتيان بالثالثه الموجهة للبطلان لا يكون أشدّ من إبطال الوضوء بأمر آخر، حيث لا يكون فعله حراماً، فإذا جوّزنا إبطال الوضوء عمداً وعن قصد في سعه الوقت، فلا حرمة في ذلك، وحينئذٍ فلا فرق في ذلك بين إبطاله بالحدث الاختياري أو بإتيان ما يوجب بطلانه شرعاً كالثالثه، وإن كان حرمة من جهه التشريع محفوظاً في محله .

وأما الالتزام بكون الفاعل لذلك مرتكباً لإثمين، أحدهما التشريع، والآخر

لحرمتها الذاتيه ، ففي غايه الإشكال كما لا يخفى، فيحمل مثل خبر العريضي على الإثم الحاصل من التشريع، كما يؤيد لفظ البدعه في مرسله ابن أبي عمير لا لذاته، والله العالم .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحرمة ثابتة فيما إذا صدق التشريع، كما قد نرى ذلك من أول الوضوء أي إتيانه على الغسلات الثلاث في جميع الأعضاء أو بعضها، فالحكم بالبطلان هاهنا واضح، لعدم وجود قصد القربه والأمر المتعلق عليه .

وأما لو لم يكن كذلك من أول الأمر ، بل قصد الأمر الواقعي والقربه من أول الوضوء وحصل قصد التشريع في الأثناء ، ففي «الجواهر»: أنه محكوم بالصحة.

لكنه مشكل لو أضّر هذا القصد بتية القربه والوضوء الواقعي .

نعم لو لم يضّر بأصل قصده، وكان هذا المنهى عنه أمراً خارجياً عنه لا ذاتياً كما احتملناه، فللحكم بالصحة وجه .

كما لا إشكال في الصحة فيما إذا قصد الوضوء الواقعي، إلا أنه يزعم أنه يكون بالغسلات الثلاث، لتمايمه أركان صحه الوضوء من قصد القربه والأمر وعدم تحقق تشريع حرام.

إلا أن يفرض الإشكال من جهه تقصيره في الجهل الموجب لكون عمله تشريعاً واقعاً، وإن لم يعلم ، إلا أنه لا عذر له في ذلك لتقصيره، فلازمه بطلان العمل حينئذ.

ولكنه لا- يخلو عن تأمّل، لأنّ ظهور أدلّه التشريع هو إدخال ما ليس من الدّين في الدّين عن عمدٍ وقصد، فلا- يشمل مثل المفروض كما لا يخفى .

ثم اعلم أنّ صاحبي «المنتهى» و«المدارك» حكماً بالفرق بين ما نحن فيه من الإتيان بالثانيه بما أنّها جزء للوضوء من الحكم بالبطلان، وبين ما إذا أتى بالمرتين، زعماً بأنّ الأولى مندوبه والثانيه واجبه، حيث حكما بالصحة هنا وإن

مسح بمائها، واستدلّ على ذلك بعدم خروجه عن ماء الوضوء بذلك، خلافاً للشيخ الأنصاري قدس سره حيث قد تردّد في صحّته، ولكن في «الجواهر» استشكل فيه، وفاقاً للعلامة في «التذكرة»، حيث قال: «لو اعتقد وجوب المرّتين أبدع وأبطل وضوئه، لأنّ المسح كان بغير ماء الوضوء لعدم مشروعيتها على إشكال»، انتهى. فذكر فيه وجه الفرق بأنّه لعلّه كان من جهه أنّ تيه الوجوب في مقام الندب مع تشخّص الفعل غير قادحه كالعكس.

لكن اللازم من ذلك حينئذٍ عدم سقوط الأجر عليها، مع تصريحهم بسقوطه، ولعلّه من جهه دلالة قوله عليه السلام: «من لم يستيقن أنّ واحده من الوضوء تجزيه لم يؤجر على اثنتين».

وربما تخرّج هذه الروايه دليلاً على وجوب تيه الوجه، إلّا أنّ اللازم من العمل بهذه الروايه في خصوص المقام، هو ما قاله في «التذكرة»، فالجمع حينئذٍ بين القول بكون مائها ماء وضوء مع عدم الأجر عنها لمكان هذه الروايه، ممّا لا يخلو عن إشكال، سيّما مع البناء على اشتراط تيه الوجه، انتهى كلامه.

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ الحكم في هذا متفاوت، لأنّه: تارة: كان من قصده الإتيان بالأمر الواقعي للوضوء، ولكن أخطأ في تشخيصه، وزعم أنّ الأولى واجبه والثانية مندوبه، أو كليهما مندوبه، أو كليهما واجبه، فالظاهر هو الصحّ، وكون المسح بماء الوضوء أيضاً ولا- وجه للبطلان حينئذٍ، إلّا أن يقال بوجوب تيه الوجه من الوجوب والندب، حتّى في أعضاء الوضوء وشرايطها تفصيلاً، سواء استفيد ذلك من هذا الخبر المنقول عن عبد الله بن بكير (١) من لزوم اليقين بكفايه الواحد في الأجر أو غيرها، كما قيل في محلّه، وهو غير معلوم، لو لم نقل خلافه معلوم، لعدم وجوب قصد الوجه في أصل الوضوء، فضلاً عن أعضائه وأجزائه.

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٤.

ليس في المسح تكرار (١).

وأخرى : يأتي كذلك مع علمه بخلافه، بأن كان بصدد إدخال شيء في الدين ولو من جهة نية الوجوب والندب، فالحكم بالبطان حينئذٍ مبنى على أن جعل الغسله الأولى ثانيه من حيث الوجوب والندب، هل يكون أمراً قصدياً ويبد الناوى، أو كان قهرياً؟

فلو كان من قبيل القسم الثاني، فقصده بأنها واجبه أو مندوبه في الأولى والثانية غير مؤثر، لأن ما يقع أولاً تصير واجبه قهراً، والثانية مندوبه، وإن نوى الخلاف، ولعله لذلك حكم «المدارك» و«المنتهى» بالصحة في هذا الفرض، فكأنه غير قادر على التشريع في مثل ذلك.

ولا يبعد القول بذلك، كما ذهبنا إليه، وإن كان الأحوط عدم الاكتفاء بمثل ذلك الوضوء، خروجاً عن خلاف من عرفت، وعن شبهه إمكان تحقق التشريع في مثله أيضاً، والله العالم .

(١) الظاهر أنه لا خلاف فيه لا وجوباً ولا استحباباً، كما هو مذهب الأصحاب على ما في «المعتبر» ومذهب علمائنا أجمع كما في «المنتهى» و«التحرير» و«المدارك».

في حكم تكرار المسح في الوضوء

وعن «التذكرة»: بل في «الخلاف»: تكرار مسح الرأس بدعه، مدّعياً عليه إجماع الفرقه ، وفي «السرائر»: لا- تكرار في مسح العضوين، فمن كرّر كان مبدعاً ، وعن ابن حمزه أنه من التروك الواجبه، وعليه فتوى المتأخرين من المعاصرين والسابقين عليهم، كما عن «العروه» وأصحاب التعاليق، بل ولم نجد خلاف ذلك عن أحد، وهو كذلك إذا كان التكرار بقصد المشروع، وإلا لما كان لاحتمال الحرمة أو الكراهه أو البطلان فيه وجهاً، كما لو كرّر لليقين بالبراءه بإتيانه صحيحاً .

نعم، هل يكون التكرار حراماً أو مكروهاً؟

يستفاد من البعض الحرمة، كما يفهم ذلك من ابن حمزه، ويُشعر عليه لفظ البدعه الموجود في كلام الشيخ والعلامة الحلّي، خلافاً «للدورس» و«البيان» أنه مكروه، وفي «الحدائق» نسبته إلى الشهره بين الأصحاب. وفي «الجواهر» أنه لم أعثر على دليل خاص يدلّ عليه، ولكن يمكن الذهاب إلى الكراهه، بواسطة فتوى من عرفت، خروجاً عن شبهه التحريم، الذي يقول به بعض بالإطلاق، بل في «شرح الدورس»: أنه لا بأس بالقول بالكراهه، للشهره بين الأصحاب، بل الإجماع ظاهراً، انتهى كلامه.

بل في «الخلافا»: أنه روى أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: «في مسح الرأس والقدمين واحده»، ولكن الموجود في النسخ عندنا هكذا: «في مسح القدمين ومسح الرأس؟ فقال: مسح الرأس واحده من مقدم الرأس ومؤخره، ومسح القدمين ظاهرهما وباطنهما» (١)، المحمول على التقية كما ترى شواهد فيها.

وكيف كان، يمكن أن يُستدلّ على كفايه المرّه _ مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع بكلا قسميه _ إطلاقات الكتاب والسنة، حيث يصدق الامتثال بالمرّه، وجواز تكراره استناداً إلى الشرع بحاجه إلى دليل.

مع إمكان استفاده ذلك من حديث نقله العياشي في «تفسيره» نقلاً عن عليّ بن أبي حمزه، في حديث عن أبي إبراهيم: «قلت: جعلت فداك كيف يتوضأ؟ قال: مرّتين مرّتين، قلت: كذا يمسح؟ قال: مرّة مرّة، قلت: من الماء مرّه؟ قال: نعم، قلت: جعلت فداك فالقدمين؟ قال: اغسلهما غسلًا» (٢).

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٣، الحديث ٧.

٢- مستدرک الوسائل: أبواب أحكام الوضوء، الباب ٢٨ / ح ٤.

فإنه وإن كان مشتتاً على ما يفهم منه التقية، إلا أنه لا يضرّ بالمقصود للمسح، مع إمكان احتمال أن يكون السؤال عن جواز غسل القدمين قبل الوضوء، فأجازه، وإن كان بعيداً جداً للزوم الإشارة إلى تجفيفه قبل المسح .

وحدِيث زيد بن علي، عن آبائه عن عليّ عليه السلام، قال: «جلست أتوضأ فأقبل رسول الله صلى الله عليه وآله حين ابتدأت في الوضوء، فقال لي: تمضمض واستنشق واستنّ، ثمّ غسلت وجهي ثلاثاً، فقال: يجزيك من ذلك المرّتان. قال: فغسلت ذراعي، ومسحت رأسي مرّتين. فقال: قد يجزيك من ذلك المرّه، وغسلت قدمي، قال: فقال لي: يا عليّ، خلّل بين الأصابع، لا تخلّل بالنار» (١).

وهو أيضاً محمول على التقية .

وخبر «عيون أخبار الرضا»، عن الفضل بن شاذان، عنه عليه السلام: «أنه كتب إلى المأمون: محض الإسلام... إلى أن قال: ثمّ الوضوء كما أمر الله في كتابه، غسل الوجه واليدين إلى المرفقين، ومسح الرأس والقدمين مرّه واحده» (٢). حيث أنّ رجوع القيد إلى المسح يكون هو القدر المتيقّن، لو لم نقل برجوعه إلى جميع ما تقدّم .

فمع وجود هذه الأخبار والأقوال، لا محيص إلا أن يحمل ما يوهم جواز التكرار أو رجحانه إلى المرّتين، ممّا يدلّ بأنّ الوضوء مثني، أو الوضوء فرضه واحده، ووضع رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين اثنين، وأمثال ذلك على الغسلات فقط دون المسح، كما هو المنصرف إليه عند العرف، من كون الوضوء هو الغسل لا المسح، كما يساعده كلمه الوضوء لغه أيضاً .

ويحمل ما في خبر يونس، بقوله: «أخبرني من رأى أبا الحسن عليه السلام بمنى

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٥، الحديث ١٥.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣١، الحديث ٢٢.

يمسح ظهر قدميه من أعلى القدم إلى الكعب ومن الكعب، إلى أعلى القدم» (١).

إلى كونه في الوضوءين، أو لتحصيل الاحتياط من الاستيعاب الطولى، كما يرشد إلى الحمل الأوّل ذيله، بقوله: الأمر في مسح القدمين مَوْسَعٌ من شاء مسح مقبلاً، ومن شاء مسح مدبراً، فإنّه من الأمر المَوْسَعُ إن شاء الله .

وكيف كان، يمكن الاستئناس لذلك من القرائن المحفوفة ببعض الأخبار مثل خبر داود الرقى، وعلى بن يقطين، حيث جعل الأصل فيهما هو الغسل، بقوله: «اغسل وجهك مرّة فريضة . وأخرى إسباً، واغسل يديك إلى المرفقين كذلك، وامسح رأسك وقدميك بنداوه وضوئك».

حيث أنّ الإسبغ يناسب مع صبّ الماء والغسل دون المسح.

أو ممّا ورد في حديث داود بأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أضاف اثنتين لضعف الناس، فإنّ ما يتساهل فيه الإنسان الضعيف عادة وبحسب الغالب هو الغسل لا المسح، لبروده الهواء وصعوبة الغسل للناس، بخلاف المسح، فمع ملاحظه جميع ذلك، وانضمام بعضها مع بعض، يطمئن الفقيه بأنّ المراد من النهى عن التكرار يختصّ بالمسح لا الغسل .

ثمّ لو تكرر المسح، فهل يوجب بطلان الوضوء أم لا ؟ فقد ادّعى «المدارك» الإجماع على عدم بطلانه، بل لا خلاف فيه كما فى «السرائر».

إلا أنّ المستفاد عن صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم والسيد الاصفهاني والمحقّق الهمداني، هو التفصيل بين ما لو نوى التكرار من أوّل الأمر فيبطل، وإلاّ فيصحّ، بل المستفاد من الشيخ وغيره هو تفصيل آخر، وهو أنّ التكرار فى الأثناء صحّته مشروطه بما لا يلزم اختلاط نداوه الممسوح فى ماء الماسح فى مثل الرأس، لئلاّ يضرّ بمسح ماء الوضوء للرجل اليمنى، هذا بحسب نقل الأقوال .

الرابعه: يجزى فى العسل ما يسمّى به غاسلاً، وإن كان مثل الدهن (١).

ولكن الأقوى عندنا _ كما عرفت فى الغسل _ هو الصحه فى جميع الصور، حتّى فيما لو قصد منذ البدايه نيّه تكرار المسح، لما قد عرفت من أنّه لو كان على نحو الخطأ فى التطبيق، وكان آتياً بقصد القربه فلا إشكال فيه ، وإن كان بقصد التشريع.

فلا يبعد القول بأنّ ما يقع صحيحاً وواجباً، يكون هو الأوّل، والآخّر زائد لا يدخل فى الوضوء وحيث يعدّ شيئاً خارجاً عنه، ولا يجعل الماء ماءً خارجياً، لأنّ حسب فهم العرف تكون نداوه الموجوده رطوبه الوضوء، ولا يصدق عرفاً أنّه مسح بنداوه خارجيه للرجل، فلا- وجه للحكم بالبطلان، إلّا من جهه أن يفرض الإخلال بقصد قربته فى الوضوء، وهو لا يخلو عن تأمل، كما لا يخلو التفصيل الذى ذكره الشيخ وبعض آخّر، من عدم كون ماء الممسوح على نحو يوجب الاختلاط عن تأمل إذ قد عرفت صدق كون الرطوبه هى نداوه الوضوء عند العرف، ولعلّ لمثل هذه الأمور لم ينقل البطلان عن أحد من الفقهاء، بل قد عرفت دعوى الإجماع على صحته .

ما يجزى فى غسالات الوضوء

وكيف كان، الأحوط عدم الاكتفاء مع التكرار، إذا كان قاصداً لذلك تشريعاً، لاسيما إذا كانت نداوه الممسوح زائده، خروجاً عن شبهه خلاف من عرفت من الفحول ، والله العالم بحقيقه الحال .

(١) لا يخفى أنّ المشهور على اعتبار انصباب الماء بحيث يصدق مفهوم الغسل عرفاً، بل وكذلك لغه، على ما ادّعاه بعض ، بل عن الشهيد الثانى أنّه المعروف بين الفقهاء، بل عن المجلسى قدس سره فى «حاشيه التهذيب» نسبة الاتفاق إلى ظاهر الأصحاب ، وعن «كاشف اللثام» أنّه كذلك فى العرف واللغه، ونحوه الحلّى فى «السرائر» ، بل فى «التنقيح» تحديد أقلّ الغسل، كأن يجزى جزء من

الماء على جزئين من البشرة، إمّا بنفسه أو من يأمره بذلك كما عن المحقّق الثّاني، والشهيد الثّاني مثله .

ما يجزى في غسلات الوضوء

ولكن في «المدارك» في دلالة العرف على لزوم الجريان في الغسل نظرًا، كما استشكل صاحب «الحدائق» والحكيم، بل نقل صاحب «الحدائق» عن بعض تحقيقات الشهيد الثّاني ما هو كلامه أنّ ذلك غير مفهوم في كلام أهل اللغة، لعدم تصريحهم باشتراط جريان الماء في تحقّقه، وأنّ العرف دالّ على ما هو أعمّ، إلّا أنّه المعروف من الفقهاء _ سيما المتأخّرين _ والمصرّح به في عباراتهم ، انتهى كلامه .

بل كثير من متأخري المتأخّرين، من السيّد في «العروه» وأصحاب التعاليق عليها، أنّه يكون إجراء الماء واجباً في الغسل، أى يصدق الغسل بأحد من الأمرين: من إجراء الماء على العضو بنفسه أو بمعونه شيء .

أو الإتيان باستيلاء الماء عليه _ وإن لم تجر عليه _ لكن بشرط صدق الغسل .

ولكن صاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم والمحقّق الهمداني والآملی والسيّد الاصفهاني يعتبرون الجريان في مفهوم الغسل عرفاً ، بل كان كذلك لغه، كما أشار إليه بعضهم، خلافاً لبعض المتأخّرين، الذي لعلّ مراده صاحب «الحدائق» الذي يقول بلزوم الجريان، لكن من جهة دلالة بعض الأخبار، لا لاعتباره في صدق مفهوم الغسل .

والأقوى عندنا، هو اعتبار الجريان في الغسل، حتّى في مثل الاستيلاء والغمس أيضاً، لأنّ هذا الوصف أخذ على نحو الأعم من كونه حاصلًا بواسطة اليد، أو كان وصفًا ذاتيًا.

فعلى هذا لا إشكال في وجود أحد الأمرين في مثل الغمس بأن يغمس يده في الماء، أو يحيط الماء المساق للجريان على يده ، وفي مقابل ذلك يكون المسح بالرطوبة والنداه، والظاهر أنّه مفهوم في قبال مفهوم الغسل، وإن كان قد

يجتمع مع الغسل أيضاً، بأن تكون الرطوبة كثيره مستلزمه لجريانها، الموجب لصدق الغسل أيضاً .

وكيف كان لابد أن يعلم أن منشأ هذا الاختلاف، وجود بعض الأخبار الدالة على كفايه الغسل في الوضوء، ولو كان بمثل التدهين ، فالأخبار الواردة هنا تكون على أنحاء مختلفه .

منها طائفه: تدلّ على لزوم الجريان في غسل الوضوء، أو الغسل، وهو مثل حسنه زراره الذى رواها إبراهيم بن هاشم عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره فقد أجزأه» (١).

وما رواه أيضاً فى الصحيح عنه عليه السلام ، قال : «قلت له : أرأيت ما أحاط به الشعر؟

فقال : كل ما أحاط به من الشعر، فليس للعباد أن يطلبوه، ولا يبحثوا عنه، ولكن يجرى عليه الماء» (٢).

ومثله خبره الآخر (٣) ، بل قد يمكن استفاده ذلك من الأخبار الواردة فى غسل الجنابه، بناءً على وحده الوضوء مع الغسل فى ذلك، وهو كما رواه محمد بن مسلم فى الصحيح عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «سألته عن غسل الجنابه... إلى أن قال : ثم تصب على سائر جسديك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهر» (٤).

ومثله خبره الآخر وهو مضمرة ابن هاشم، قال : «قلت : كيف يغتسل الجنب... إلى أن قال : ثم صب على منكبه الأيمن مرتين وعلى منكبه الأيسر مرتين، فما

١- وسائل الشيعة: أبواب الجنابه، الباب ٣١، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٦، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٦، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة: أبواب الجنابه، الباب ٢٦، الحديث ١.

جری علیه الماء فقد أجزاءه» (١) .

ومرسل محمّد بن أبی حمزه، عن رجلٍ، عن أبی عبد الله عليه السلام: «فی رجل أصابته جنابه، فقام فی المطر، حتّى سال علی جسده، أیجزیه ذلك من الغسل؟ قال: نعم» (٢) .

وغير ذلك ممّا يدلّ علیه تصریحاً أو تلویحاً .

ومنها طائفه أخرى: تدلّ علی كفايه مثل الدهن فی الوضوء والغسل، وهو مثل ما رواه فی صحیح زراره ومحمّد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام، قال: «إنّما الوضوء حدّ من حدود الله، لیعلم الله من یطیعه ومن یعصیه، وأنّ المؤمن لا ینجسه شیء إنّما یکفیه مثل الدهن» (٣) .

وموثقه إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبیه، أنّ علیاً علیه السلام كان یقول: «الغسل من الجنابه والوضوء، یجزی منه ما أجزی من الدهن الذی یبلّ الجسد» (٤) .

ففی بعض النسخ (أجرى) بالراء المهمله، فعلى ذلك تكون من الأخبار السابقه، وإن كان بالراء المعجمه تدرج فی هذا الباب .

وحديث زراره: «الجنابه فی غسل الجنابه یکفیک مثل الدهن» (٥) .

وحديث محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السلام قال: «یأخذ أحدکم الراحه من الدهن، فیملأ بها جسده، والماء أوسع» (٦) .
الحديث .

١- وسائل الشیعه: أبواب الجنابه، الباب ٢٦، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشیعه: أبواب الجنابه، الباب ٢٦، الحديث ١٤ .

٣- وسائل الشیعه: أبواب الوضوء، الباب ٥٢، الحديث ١ .

٤- وسائل الشیعه: أبواب الوضوء، الباب ٥٢، الحديث ٥ .

٥- وسائل الشیعه: أبواب الجنابه، الباب ٣١، الحديث ٦ .

٦- وسائل الشیعه: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٧ .

ومنها طائفه ثالثه: تدلّ على كون مسّ الماء للجسد كافياً للوضوء أو الغسل، وهو مثل ما رواه زراره في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام: «في الوضوء؟ قال: إذا مسّ جلدك الماء فحسبك» (١).

ومصحح أو صحيح زراره، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه... إلى أن قال: «وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» (٢)، الحديث.

وحديث صحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «اغتسل أبي من الجنابه، فقليل له: قد أبقيت لمعه في ظهرك لم يصبها الماء؟

فقال له: ما كان عليك لو سكت ثم مسح تلك اللمعه بيده» (٣).

وحديث زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث، قال: «قلت: رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه؟ فقال: إذا شكّ وكانت به بله وهو في صلاته مسح بها عليه» (٤)، الحديث.

ومنها طائفه رابعه: أخبار كثيره تدلّ على الغسل بصورة الإطلاق في الكتاب والسنة، مثل قوله: «اغسل وجهك واغسل يديك»، من دون إشاره فيها بلزوم الجريان وعدمه، فلا بدّ حينئذٍ ملاحظه ما يمكن الجمع بين هذه الأخبار حتّى لا تقع بينها المنافاه.

أقول: لا يخفى عليك أنّ المحامل الواقعة والمحتمله هنا أربعة، لا بأس بالإشاره إليها حتّى يلاحظ ما هو الأحسن، فينخّتب، فنقول ومن الله التوفيق:

الاحتمال الأوّل: هو ما عليه المشهور، بأن يعتبر الغسل بما له من المعنى

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٥٢، الحديث ٣.

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

٣- وسائل الشيعه: أبواب الجنابه، الباب ٤١، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعه: أبواب الجنابه، الباب ٤١، الحديث ٢.

والمفهوم فى العرف واللغه، لأنه إذا قيل لإنسان: اغسل يديك، لا يفهم منه إلا إجراء الماء على يده لإزاله الوسخ والنجاسه مثلاً، غايه الأمر أن الفرق بين غسل النجاسه وغسل الطهاره عن الحدث، هو عدم اعتبار انفصال الغساله عن محلّ المغسول فى الثانى دون الأول، وذلك كان من جهه أنه أخذ فى غسل النجاسه إزالتها، وهى لا تكون إلا بانفصال الماء المسمى بالغساله عن محلّ المغسول، بخلاف العسل فى الطهاره حيث لا يكون مزيلاً- إلا لنجاسه مفهوميّه، ولعلّه لذلك أشير فى خبر زراره ومحمّد بن مسلم: «بأنّ المؤمن لا ينجسه شيء، إنّما يكفيه مثل الدهن»(١).

أى لا يكون من قبيل النجاسه الخبثيه، حتّى يحتاج فى تطهيرها إلى الانفصال، فيكفيه أن يجرى عليه الماء ولو بمثل الدهن، وأمّا لزوم جريان الماء فى العسل بلا فرديه من النجاسه الخبثيه والحدثيه معتبر عرفاً بل ولغاً .

كما يشهد لذلك وقوع التقابل بين الغسل والمسح فى الكتاب والسنة، حيث أنه لو كان المقصود من الغسل ما لا يحتاج إلى جريان الماء، فيكون معناه حينئذ أنه يكفى فيه المسح بالنداوه، فأى فرق بين صدر الآيه بقوله تعالى: «اغسّلوا وجوهكم وأيديكم» وبين ذيله بقوله: «فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم»، مع أن العرف يفهم كونه غيره، وإن كان المسح قد يجتمع مع الغسل إذا كان الماء كثيراً فى اليد الماسحه، ولذلك قيل: إنّ النسبه بينهما هى العموم والخصوص من وجه، إلا أن ذلك لا يوجب صدق كلّ منهما على الآخر .

ولعلّه لذلك ترى أنّ الإمام عليه السلام وبخ بعض الناس بأنهم يتوضؤون لسنوات عديده ولا يقبل منهم ذلك، وهو مثل حديث محمّد بن مروان، قال: «قال أبو

عبدالله عليه السلام إنه يأتي على الرجل ستون وسبعون سنه، ما قبل الله منه صلاه . قلت : كيف ذاك ؟ قال : لأنه يغسل ما أمر الله بمسحه» (١) .

فليس هذا إلا لعدم صدق أحدهما على الآخر ، فعلى هذا يؤيد ما ذكرنا من وجود أخبار تدلّ على الشرطيه ولزوم الجريان في الماء، الذي لم يكن ذلك إلا لتحقيق مفهوم الغسل في الوضوء والغسل .

هذا، ولكن يبقى هنا الطائفة التي تفيد كفايه الغسل على نحو التدهين، والتي تدلّ على كفايه المسح بالماء ، فيمكن أن يقال فيهما: إنها وارده من جهة لحاظ كفايه الغسل ولو بالماء القليل، الذي لا يجري من جزء إلى جزء من البدن، إلا بمعونه اليد كالدهن، وهذه الأخبار وردت في مقام الردّ على العامّة الذين يكثر في إفاضه الماء على الوجه واليدين، ولا يكتفون بمره واحده ، بل يوجبون ثلاث غرفات، فأراد الإمام عليه السلام إفهام أنه يكفي من الماء بمقدار كفّ واحد، كما يومي إليه خبر محمّد بن مسلم، بقوله : «يأخذ أحدكم الراحه من الدهن، والماء أوسع من ذلك» (٢) .

كما لا يخلو صحيح زراره ومحمّد بن مسلم عن إيماء فيه إلى ذلك، بقوله عليه السلام : «إنما الوضوء حدّ من حدود الله، يعلم من يطيعه ومن يعصيه، وأنّ المؤمن لا ينجسه شيء، إنّما يكفيه مثل الدهن» .

أى لا يلزم في الوضوء من تكثير الماء وإسرافه، كما تفعل العامّة، لأنّ هذه الشروط قد وضعت لامتحان العبد، ولم تكن النجاسه كثيره بحيث تحتاج إلى ماء كثير، بل يكفي مثل الدهن في قلته حتى يصل الماء إلى أجزاء اليد، ولعلّ المرسله

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٥٢، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٧ .

المرويه في «الكافي» وهي: «وروى في رجل كان معه من الماء مقدار كَفِّ، وحضرت الصلاة. قال: فقال: يقسِّمه أثلاثاً؛ ثلث للوجه، وثلث لليد اليمنى، وثلث لليد اليسرى، ويمسح بالبلِّه رأسه ورجليه» (١).

حيث لا ينافي جريان الماء مع قلته، كما قد صرَّح بقلته، بل قد يمكن تأييد هذا المحمل أنه لا بد أن يصدق الغسل بالماء ولو تدهيناً، وهو لا يصدق مع نداوه اليد والمسح بها، إذ من المعلوم تغاير مفهوم الماء مع النداوه عرفاً، كما يتغاير مفهوم البخار مع الماء، بحسب فهم العرف.

فبذلك يعرف مفهوم كلام الإمام عليه السلام بقوله: «إذا مسَّ جلدك الماء فحسبك».

أنه ليس مراده مسح الجلد، بل مقصوده ما يصدق عليه المائه مع المسِّ، فهو عباره عن الغسل، ولعله أراد منه الإشارة إلى أنه لا يحتاج في وصول الماء إلى الجلد الدلُّك، بل يكفي وصوله بنفسه ولو بغير معونه اليد والدلُّك.

وهكذا في خبر زراره بقوله: «كلَّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته»، أي لا حاجة لإيصال الماء إلى الجلد بواسطة الدلُّك وغيره، بل يكفي صبَّ الماء ثمَّ المسِّ حتَّى يصدق الغسل، لأنه يساوق مع الجريان عرفاً، كما لا يخفى.

غايه الأمر إيجاد وصف الجريان، يكون بواسطة اليد، كما هو الغالب، وقد يكون من ناحيه الماء، كجعل اليد تحت الميزان والانبوب والمطر، فالارتماس والغمس في الماء، إن كان من دون حركه وجريان، بأن كانت قبل الوضوء موجوده في الماء، فأراد الوضوء، فلا يصدق غسل الوضوء إلا بالتيه، وتحريك يده حتَّى يطلق عليه أنه غسل غسله واحده للوضوء، للتمييز عما كان يده في الماء قبله، سواء كان هذا الجريان حاصلًا حال خروج اليد عن الماء، أو كان في

الماء حرّك يده بذلك، أو قصد في حال إدخال يده من المرفق إلى الماء، حتّى يحصل الواجب من مراعاة الأعلى إلى الأدنى في الغسل .

فظهر من جميع ما ذكرنا، صحّحه محمل المشهور ولزوم مراعاة الجريان في مفهوم الغسل .

الاحتمال الثاني : هو ما ذهب إليه صاحب «الحدائق» و«المدارك» والحكيم ، على حسب ما وجدنا من الأقوال _ من التمسّك بظاهر الأخبار الدالّة على جواز الاكتفاء بمثل التدهين، الذي يفيد ويوجب التصرّف في أخبار الغسل.

أو يقال كما عن الحكيم: إنّه ليس الجريان مأخوذاً في مفهوم الغسل كما هو الحال في غسل الأخبث .

والجواب: قد عرفت عدم صحّته، ومستندهم الأخبار السابقة من الطائفة الثانية لاسيّما الخبر الثالث، وعلمت الوجه فيهما؛ فلا نعيد .

الاحتمال الثالث : هو ما ذهب إليه «المقنعه» و«النهايه» على ما في «كشف اللثام» نسبته إليهما، من حمل أخبار التدهين على حال الضروره، بأن تكون هذه الأخبار حاكمه على أدلّه الغسل، من عدم لزوم الجريان في الضروره لا مطلقاً، تمسّكاً واستشهاداً بمثل خبر محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر لا يجد إلاّ الثلج ؟ قال : يغتسل بالثلج أو ماء النهر»(١) .

وحديث معاوية شريح، قال : «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده، فقال : يصيبنا الدمق «الدمق هو الريح الشديده فيها الثلج» والثلج، ونريد أن نتوضّأ ولا نجد إلاّ ماءً جامداً فكيف أتوضّأ أدلك به جلدي ؟ قال : نعم»(٢) .

١- وسائل الشيعة: أبواب التيمّم، الباب ١٠، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: أبواب التيمّم، الباب ١٠، الحديث ٢.

وحدیث صحیح علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام، قال: «سألته عن الرجل الجنب أو علی غیر وضوء، ولا یكون معه ماء، وهو یصیب ثلجاً وصعیداً، أيهما أفضل أیتیمم أم یمسح بالثلج وجهه؟

قال: الثلج إذا بلّ رأسه وجسده أفضل، فإن لم یقدر علی أن یغتسل به فلیتیمم» (١).

حیث یفهم من هذه الأخبار سقوط الجریان فی حال الضروره، فیکفی وقوعه بصوره المسح والدلك مع الرطوبه .

هذا، لکنه مخدوش أولاً: بما ذكره المحقق فی «المعتبر» بأنه إن صدق بذلك الغسل، فلا فرق بین حالتی الاضطرار والاختیار، وإن لم یصدق علیه فلا یجتزئ به فی حال الضروره أيضاً، كما لا یخفی .

وثانیاً: إن هذه الأخبار لا ینافی صدق الجریان، لإمكان أن یكون وجه السؤال عن جواز الغسل بالماء المذاب عن الثلج، ولو بجریانه حال مماسیه مع البدن، كما یشهد لذلك اقتران الثلج بماء النهر فی خبر محمد بن مسلم، كما قد یؤید ما ذكرنا من أن یكون المراد ما یصدق الغسل، هو خبر آخر لعلی بن جعفر الوارد فی مثل ذلك الحكم، إلاّ أنه متروك بما یصحّ حمله بما ذكرناه، حیث أن الإمام علیه السلام قد قید المسح بالثلج بصوره ما إذا كان قد بلّ جسده ورأسه، حیث أنه لو كان المراد من البلل هو الرطوبه والنداوه دون الجریان، كان هذا المقدار حاصلًا مع كلّ مسح بالثلج، فلا یحتاج إلى التنبیه علیه، فلا یبعد أن یكون مقصوده هو حصول الجریان ولو بمقدار ماء مذاب من الثلج بالمسح حتی یصدق الغسل .

هذا، مع أنه لو سلّمنا دلالة هذه الأخبار علیه فی حال الضروره، إلاّ أن حمل

أخبار التدهين بحال الضروره غير صحيح، لما فيها من الدلاله على كفايه مثل التدهين فى حال الاختيار، وهو مثل صحيح زراره ومحمد بن مسلم، بقوله: «أنَّ المؤمن لا ينجسه شيء وإتْمَا يكفيه مثل الدهن»^(١).

خصوصاً مع ملاحظه صدره الوارده فيها بأنَّ الوضوء حدّ من حدود الله، فيأبى عن الحمل بحال الضروره ، بل وفى خبر محمد بن مسلم ما يشتمل على أنه كان فى مقام التعريض على العامه، حيث يسرفون فى صبّ الماء واستعماله، بقوله: «يأخذ أحدكم الراحه من الدهن فيملاً بها جسده، والماء أوسع»^(٢).

فبناءً على ما ذكرناه فكيف يحمل على ما ذكره ، فالجريان معتبرٌ فى ماء الوضوء والغسل، لتحقق الغسل عرفاً، ولا يكفى مجرد المسح بالنداوه .

نعم، لا يحدّد بما ذكره الفاضل المقداد فى «التنقيح» بأن يجرى جزءً من الماء إلى جزئين من بشره، بل يكفى ما يصدق عليه الجريان عرفاً، من دون تحديد بحدّ، كما لا يخفى .

كما أن الأقوى عدم وجوب الدلك، وعدم دخالته فى صدق ماهيه الغسل لغهً وعرفاً، كما ادّعى الإجماع على عدم الوجوب عن «الناصرات».

فما عن ابن الجنيد من إيجابه، ممّا لا يلتفت إليه، ولعله أفتى بذلك بواسطه مشاهدته بعض الوضوءات البيانيه من إمرار اليد فى حال غسل الوجه واليدين ، لكنّه محمول على أنّ الإمرار كان بحسب المتعارف، فيقع فى حال الغسل، لا أن يكون دخيلاً فى مفهومه ، مع إمكان أن يكون من جهه توصيل الماء إلى جميع ما هو الواجب ، هذا فضلاً عن معارضه بأخبار كثيره فاقدته لهذا القيد، فلولا الإجماع

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٥٢، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٧.

وَمَنْ فِي يده خاتم أو سيرٌ، فعليه إيصال الماء إلى ما تحته، وإن كان واسعاً استحبَّ له تحريكه (١).

على استحبابه _ كما عن «المعتبر» و«المنتهى» _ لأمكن المناقشه في استحبابه ، لكن لا يبعد الذهاب إليه، ولو من باب التسامح في أدله السنن، إذا ثبت ذلك عن فعل المعصوم، كما يثبت بقوله عليه السلام ، والله العالم بالصواب .

(١) لا- يخفى عليك أنه بعدما عرفت في البحث السابق، إن صدق مفهوم الغسل متوقف على شرطيه جريان وصول الماء إلى البشره _ سواءً بنفسه أو بمعونه اليد _ المستفاد من مفهوم أخبار التدهين وغيرها ، فتعلم حينئذٍ أنه إن لم يكن في البشره مانع عن وصول الماء إليها، فإنه يصل إليه بأحد الطريقتين دون مانع أو رادع .

وأما لو كان في محل ما يجب غسله أو مسحه، ما يمنع عن وصول الماء إليه، مثل الخاتم والسوار والخلخال والدملج في الوضوء والغسل، فيجب حينئذٍ إيصال الماء إلى ما تحتها ؛ إما بنزع هذه الأمور، أو تحريكها لكي يصل إلى ما تحتها الماء ، وما ترى من إيجاب النزع في «المقنعه» و«المراسم» وغيرهما، كان المقصود هو ما ذكرنا، لا أن النزع بخصوصه واجب .

اعتبار إيصال الماء تحت الخاتم ونحوه في الوضوء

وأما إن كان المانع واسعاً يصل الماء بنفسه إلى البشره، استحبَّ له تحريكه، كما نصَّ على ذلك «السراير» و«المعتبر» و«المنتهى» و«الذكرى»، وظاهر «المقنعه» و«المراسم» وغيرها من المتأخرين من الشيخ الأعظم وصاحب الجواهر والمحقق الهمداني والسيّد الاصفهاني .

فلا- بأس لذكر وجه الاستحباب فإنه قد يقال : إنه كان للاستظهار، أى يحصل الاطمئنان واليقين للمتوضي بوصول الماء إليه بتحريكه، كما قبله صاحب «الجواهر» ، بل المحقق في «المعتبر»، وظاهر الثاني وجود الإجماع عليه، لأنه

قال فيه : «ويحرّك ما يمنع وصول الماء إلى البشريه، ولو لم يمنع حرّكه استحباباً، وهو مذهب فقهاءنا» ، الظاهر في الإجماع ، بل في «الروائع» نسبة الاستحباب إلى المحقّق، فيما يعلم وصول الماء إلى البشريه ، ثمّ قال فيها: «وربما يشكّل عليه، بأنّه لا موقع لهذا الاستحباب، لأنّه لو لم يحصل له القطع بالوصول، فيجب التحريك حتّى يحصل القطع، وإن حصل الوصول فلا موقع للاستحباب للاستظهار» (١).

فيمكن أن يجاب عنه: بأنّ مفروض الكلام هو القطع بالوصول ، إلّا أنّ الشارع لم يحيل ذلك إلى علم المكلف ، بل قد استظهر بنفسه، وكان حكمه من الشارع باعتبار أنّ قطع المكلف ربما يخطأ، وربما يحصل له الشكّ بعد ذلك، فيقع في كلفه العود ، ولعلّ هذا هو مراد الشيخ الأعظم بقوله : إنّ المراد هو استحباب إيصال الماء بالتحريك لا استحباب التحريك بالإيصال .

ثمّ أورد عليه بقوله : ولكن فيه ما لا يخفى، لأنّه إذا كان مورد كلامهم في الاستحباب، صورته العلم بالوصول، يتوجّه إليهم السؤال عن وجه الاستحباب ودليله، حيث لم نعرف له دليلاً، وهذا بخلاف ما إذا كان مورد كلامهم صورته الجهل بالوصول، فإنّه بعد فرض كون مورد كلامهم ما إذا كان ما في اليد خصوص الخاتم، مع كونه في خصوص باب الوضوء لا- مطلقاً، يمكن الاستدلال للحكم بعدم وجوب تحصيل القطع بالوصول ، بل استحبابه بروايه على بن جعفر... إلى آخر كلامه ، انتهى موضع الحاجة من كلامه .

في الشك في الحاجب في الوضوء

ونقول في جوابه : فهو قدس سره وإن كان قد قبل كون مورده هو العلم بالوصول لا الجهل به ، لكنّه شكّك في ذلك من جهه تشكيكه في دلاله الخبر ، ولكن نحن نقول : بأنّ ما قاله من السؤال عن وجه الاستحباب، غير تام، لأنّ الاستظهار إذا

كان بنفسه راجحاً، يوجب تحصيل العلم بالفراغ بأعلى درجته، من جهة حسن الاحتياط الذى جعله الشارع فى هذه الموارد لأجل الابتعاد عن الوقوع فى الخطأ وكلفه الإعادة، فهو بنفسه مطلوب ، مضافاً إلى الإجماع المدعى، المستفاد من كلام المحقق فى «المعتبر»، منضمّاً إلى دليل التسامح فى أدلّه السنن، الشامل لفظ (البلوغ) لمثل ذلك، فلا إشكال فى تحقّق الاستحباب التسامحى، لو لم نقل بالاستحباب الذاتى فى التحريك والتدوير بذلك، ولو لم نسلم دلالة الأخبار عليه.

هذا كلّ تامم الكلام فى صورتى العلم بالوصول من استحباب التحريك وعدمه به، من وجوب الإيصال بالتحريك أو النزاع .

بقى الكلام فى صورته الشكّ فى الوصول، فله صور عديده، حيث أنّ بعض الفقهاء قد عنون تفصيل الكلام فى الصور فى هذا المبحث، مثل صاحب «الجواهر»، وبعض آخر عنونه فى باب الشكّ فى أفعال الوضوء، كالشيخ الأعظم قدس سره فى «طهارته»، وبعض آخر عنونه فى مباحث أخرى من شرائط الوضوء، كما عن «العروه» وأصحاب التعاليق، وإن تعرّض لبعض جوانبه فى المسألة التاسعة من مسائل غسل الوجه، لكن جميعهم يشترك فى طرح هذا البحث فى هذا المقام، ذيل كلام المحقق المتعلّق بصور الشكّ، وهما: صورته الشكّ فى أصل وجود الحاجب ، وأخرى الشكّ فى حاجيته الحاجب.

فلا بأس بذكرهما هنا، والبحث عن حكمهما من جهة وجوب الإيصال وعدمه، فنقول ومن الله الاستعانة، لأنّه وليّ التوفيق .

اعلم أنّ مورد الشكّ فى وصول الماء إلى البشّره، له فردان : أحدهما: ما لو كان قد علم وجود أصل الحاجب، ولكن شكّ فى حاجبيه الموجود، كما لو كان الخاتم والسوار موجوداً فى اليد حين الوضوء ، وهكذا فى الدمليج والخلخال فى اليد والرجل فى الغسل، فهل يجب الفحص عنه، والمبالغه فى إيصال الماء، حتّى

يطمئن، أو يعلم أو يظنّ بالزوال، وبوصول الماء إلى البشره الواقعه تحته، أم لا يجب حتّى مع الظنّ بعدم الوصول؟ فيه وجهان :

الوجه الأوّل : أن يقال بعدم وجوب الفحص، لأصالة عدم حاجيّه الحاجب عند الشكّ فيه، مع العلم بأصل وجوده ، مضافاً إلى إمكان دعوى أنّ العقلاء لا يعتنون بهذا الاحتمال، ولا يفحصون عنه، بل يبنون على العدم، لاسيّما في صوره الظنّ بعدم الحاجيّه، فضلاً عن الاطمئنان بالعدم .

ولكنّه مخدوش جدّاً، بل لم نجد قائلًا صريحاً بعدم لزوم الفحص في هذه الصوره عن أحد من الفقهاء، ولو لم نقل بإمكان دعوى الشهره على لزوم الفحص شهره عظيمه دون حدّ الإجماع، لعدم تعرّض جلّ الأصحاب لصوره الشكّ في المسأله، حتّى يدعى _ إثباتاً أو نفيّاً _ موافقتهم ومخالفتهم معه، خصوصاً في صوره الظنّ بوجود الحاجب والحاجيّه.

الوجه الثانى: وجوب الفحص، وإيصال الماء، بالمبالغه فى زوال المانع، حتّى يحصل الاطمئنان بالوصول، ومن ثمّ يحصل فراغ الذمّه والعهده والوظيفه المتيقّنه، لأنّ شغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني .

فيمكن أن يستدلّ على وجوب الفحص بأمر :

الأمر الأوّل : بما قد عرفت من قاعده الاشتغال، ولزوم الخروج عن عهدّه غسل جميع العضو الذى يجب غسله .

الأمر الثانى : استصحاب بقاء الحدث، ولا يعارضه أصاله عدم حاجيّه الحاجب، مع أنّه لا يعارض أصاله عدم وصول الماء، وعدم الفراغ عن العهده، لأنّ جريان عدم الصفه بنفسه لا أثر له، بل أنّ الأثر مترتب على الوصول، فلا بدّ أن يثبت بواسطه عدم الحاجيّه وصول الماء إلى البشره عقلاً، فإذا وصل الماء ترتّب عليه صحّه الوضوء، عن أصل مثبت ولا يكون حجّه .

إلا- أنّ الشيخ قال في «طهارته» عن ذلك الأصل بالنسبة إلى الشكّ في أصل الحاجب: بإمكان أن يقال بخفاء الواسطه، لأنّ وصول الماء إلى بشره، وإن كان من اللوازم الغير الشرعيه، إلا أنّ ما يترتب عليه من الحكم الشرعي، يعدّ في العرف من اللوازم والأحكام الشرعيه لنفس خلوّ البدن عن المانع، بحيث يُلغى في العرف وساطه اللازم الغير الشرعي بين المستصحب وذلك الحكم الشرعي، وقد بيّنا أنّه يثبت المستصحب الأحكام الشرعيه المترتبه على اللوازم الغير الشرعيه الثابته له، إذا عدّت الأحكام في العرف من أحكام نفس المستصحب، وعدم المداقه في توسط اللازم الغير الشرعي بينهما، نظير استصحاب رطوبه الملاقي للنجس، فإنّ الرطوبه لا- يترتب عليها النجاسه، بل هي من أحكام تأثر الملاقي بالنجاسه، وهو لازم غير شرعي للرطوبه، إلا أنّه ملغى في نظر العرف، حتّى أنّ الفقهاء يجعلون التنجس من أحكام ملاقيه الشيء للنجس مع رطوبه أحدهما، لكن هذا أيضاً لا يتمّ في جميع موارد هذا الشكّ، انتهى كلامه .

وأورد عليه الحكيم في «المستمسك»: بأنّه لو كان هذا الخفاء صحيحاً، لجرى في مسألتنا، وهو الشكّ في حاجيّه الحاجب، ولا اختصاص لصوره الشكّ في أصل وجود الحاجب كما قاله فيه فقط .

ولكن يمكن أن يجاب عن إشكال الحكيم قدس سره أوّلاً: بإمكان أن يقال: بأنّه إذا علم بأصل وجود المانع والحاجب، فأصالة عدم حاجيّه الحاجب ليس عبارته أخرى عرفاً عن خلوّ البدن عن المانع، لأنّ أصل وجوده مقطوع على الفرض، فمن الطبيعي الفرض بأنّ وجوده يكون متّصفاً بعدم المانع، بواسطه الأصل الذي كان هو أثراً غير شرعي، وواسطه غير خفيّه بالنسبه إلى أصل الحكم، فلذلك لا يجرى هذا الكلام في المقام .

وثانياً: لو سلّمنا ذلك، فغايتته عدم جريان استصحاب بقاء الحدث للمعارضه،

ولو سلّمنا كون المعارضه غير منحصره بالاستصحاب للحدث فقط ، بل المعارضه يكون مع سائر الأصول من قاعده الاشتغال وأصالة عدم وصول الماء إلى البشره، فبالتعارض تتساقط الأصول كلّها، فلا بدّ لنا أيضاً من إثبات دليل آخر من الأصل أو الحجّه من الإجماع والسّنّه والسيره، على الكفايه بمثل ذلك الوضوء، فلا يوجب الحكم بصحّه الوضوء قطعاً، كما لا يخفى .

مع أنّ الدليل قائم على خلاف ذلك، من ادّعاء نفى الخلاف عليه، كما في «مصباح الهدى»، لعدم الاكتفاء، بل ودلاله الخبر عليه مثل خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأه عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحته أم لا، كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت ؟ قال : تحرّكه حتّى يدخل الماء تحته أو تنزعه . وعن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضّأ أم لا ، كيف تصنع ؟

قال : إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ» (١).

حيث أنّ صدره، بقوله : «لا تدرى يجرى الماء... إلى قوله عليه السلام : تحرّكه حتّى يدخل الماء أو تنزعه» يدلّ على ما ذكرنا، وكان مورده أيضاً ما هو المفروض في المسأله من الشكّ في حاجتيه الحاجب ، فحكم الإمام عليه السلام بوجوب التحريك، أو النزع، للقطع بوصول الماء، أو تحصيل الاطمئنان العرفي، لو لم نقل بكفايه الظنّ بالوصول ، وأمّا في صوره الشكّ المتساوي أو الظنّ بالعدم ، بل وهكذا الظنّ بالوصول، فقد حكم عليه السلام بوجوب الإيصال، فلا يمكن الاعتماد على الأصل مع وجود دليل اجتهادي ونصّ من الأئمّه عليهم السلام .

ولكن قد نوقش في دلاله الحديث، بأنّ دلالتّه على المطلوب موقوفه على

عدم كونها معارضة بما هو خلافها، كما هو كذلك في ذيل الحديث، بواسطة مفهوم الشرط الواقع فيه، لأنّ منطوق الذيل يدلّ على أنّ مع العلم بعدم الوصول، يجب إخراج الخاتم، فيكون مفهومه هو هكذا لو لم يعلم بعدم الوصول، سواء علم بوصول الماء أو شكّ، فلا يخرج، أى لا يلزم إيصال الماء إلى تحته، مع أنّك قد عرفت بأنّ منطوق الصدر كان يدلّ على وجوب التحريك أو الإخراج والنزع عند الشكّ في الوصول، فبالتعارض بين منطوق الصدر ومفهوم الذيل وحصول الإجمال، يسقط عن الحجّيه، فلا يمكن الاستدلال به.

هذا، كما عن الحكيم في «المستمسك» في ذيل المسأله التاسعه من مسائل غسل الوجه من «العروه» .

ولكن أجب عن التعارض بأجوبه :

أولاً:- بما في «الجواهر» بأنّ ما في الصدر منطوق والذيل مفهوم، والمنطوق يكون أقوى دلالة من المفهوم، فيكون المنطوق لخصوص الشكّ، فيكون خاصياً ومقتيداً، والمفهوم عاماً ومطلقاً، إذ له فردان، كما قد عرفت، فيقيّد إطلاقه ويخصّص عمومه، فيكون الواجب في الشكّ هو وجوب الإخراج لحصول القطع بالوصول، ومع العلم بالوصول يكون الباقي في ذيله بعد التخصيص غير واجب الإخراج .

هذا، وقد أجاب عنه صاحب «مصباح الهدى»: بأنّ الذيل لما كان جواباً عن السؤال عن حكم الشكّ في عدم الوصول، فلا يكون قابلاً للتقييد بغير صورته الشكّ، للزوم إخرجه عن مورد السؤال، وهو غير جائز، بل مستهجن .

وأجب عن التعارض ثانياً: بأنّ الصدر منطوق ونصّ في صورته الشاك، بخلاف الذيل، حيث يكون مفهوماً وظاهراً في الشاكّ، لكونه أحد فرديه، فيكون المنطوق مقدماً على المفهوم .

فأجاب عنه صاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»: بأنّ كليهما نصّ في الشاكّ، لأنّ مورد السؤال كان فيه، ولا يجوز إخراج مورد السؤال عنه .

وأجاب «مصباح الفقيه» عن التعارض ثالثاً بقوله: «ولكن الإنصاف قصور المعارض عن المكافئه، لأنّ رفع اليد عن ظاهر الدليل بقريته الصدر أهون من عكسه، حيث أنّ ذيلها جوابٌ عن سؤال مستقلّ، بحيث لولاه لما أجاب به ، فالصدر حال صدوره لم يكن محفوفاً بما يصلح أن يكون قرينه لتعيين المراد ، فاحتمال خلاف الظاهر منه، مدفوع بأصله عدم القرينه ، وأمّا الذيل فلاجل احتفافه بما يصلح أن يكون قرينه على إرادته خلاف الظاهر منه _ وهو ذكره عقيب الحكم الأوّل، بل وكونه سؤالاً عن حكم صورته الشكّ _ إمّا لا ينعقد له ظهور في إرادته نفى البأس بالنسبه إلى حكم الشاكّ، أو ليس بحيث يكافئ ظهور الصدر.

فلعلّ المراد من قوله عليه السلام: «إنّ الماء لا يدخله فليخرجه»، إنّهُ إن علم أنّه ليس بحيث يدخله الماء، على وجه لا يبقى معه الشكّ، فليخرجه، يعنى أنّه إن كان له شأنه أن لا يدخله الماء فليخرجه، فتأمل) ، انتهى محلّ الحاجه .

ولكن الأقوى عندنا أنّه بعد التأمل في الصدر والذيل، يفهم أنّه لا تعارض بينهما أصلاً، لاختلاف موردهما في متن كلام السائل، لأنّه قد فرض في الصدر عدم العلم بالوصول، من دون أن يفرض الضيق في الخاتم والسوار، بل ربما يكون ظهور لفظ (السوار) في إمكان كون ما في اليد واسعاً ، وبرغم ذلك يحتمل الحاجبيه والمانعيه عن وصول الماء إليه ، فأجاب عليه السلام بالتخيير بين التحريك لإمكان الإيصال بذلك، أو النزع .

وأما في الذيل فقد فرض أنّه علم كون الخاتم ضيقاً، وعلم أنّه لا يدخل الماء تحته إلّا بالنزع، فأجاب عليه السلام: بأنّ عليه أن يفعل هكذا، أى يخرج الخاتم حتّى يحصل له القطع بالوصول، فلا يزاحم هذا صورته الشكّ الذي قد عرفت حكمه في

الصدر كما لا يخفى .

وبعبارة أخرى: يكون مورد الذيل في مفروض يكون من القضايا الشرطية التي وقعت وسيقت لتحقق الموضوع، لأنه قد فرض صورته العلم بعدم الوصول بالضيق، فيكون مفهومه مع حفظ الموضوع، هو هكذا: إذا كان الخاتم ضيقاً، ولا يعلم بعدم الوصول، فيساعد مع الشك بالوصول، فلا يجب عليه النزاع خاصه، ولكن هذا لا ينافي وجوب التحريك في هذا الفرض، لأنه فرض ممكن الوصول، فبالتحريك يحصل له القطع بالوصول، ولكن هذا لا يناسب مع فرض كونه ضيقاً، حيث يكون الظاهر في كونه علامه على عدم الوصول، وأما مع فرض العلم بالوصول، فهو خارج قطعاً، لأنه كيف يمكن فرض كونه ضيقاً، مع العلم بوصول الماء بدون التحريك والنزاع، فبالنتيجة يظهر أن المفروض في صدر الخبر هو خصوص حكم الشك دون ذيله، ولا مفهوم لذيله حتى يزاحم الصدر .

ومن هنا ظهر فساد ما يتوهم من كلام السيد الاصفهاني، من جعل مورد الحكم خصوص مجهول الوصول، مع كون المورد هو مجرد قصد الوضوء، لا مطلقاً - مع وجود الخاتم في يده، وحينئذ يستحب تحصيل القطع بالوصول، لدلاله روايه على بن حمزه، لا كونه واجباً .

هذا، ووجه الفساد أنه من الواضع عند العرف أنه لا خصوصيه في الخاتم، ولا الوضوء، وأن العرف يفهم أن الملاك والمناط هو العلم بالوصول أو الاطمئنان العرفي بوصول الماء الحاصل بالنزاع عند الضيق أو التحريك، أو بالنزاع في الموسع، ولو كان الضيق حاصلاً من لبس الدمليج والسوار لا الخاتم ولو كان المورد غسلاً لا وضوءاً .

نعم، الغالب في السوار هو الوسعه دون الخاتم، لكن هذه الغلبه لا دخل لها في حكم المسأله قطعاً .

بل قد يمكن الاستدلال لعدم التفاوت بين الخاتم وغيره، وبين الوضوء والغسل، من دلاله خبر حسين بن أبي العلاء، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال: حدّله من مكانه، وقال: في الوضوء تدره (تدوره) فإن نسيت حتّى تقوم في الصلاة، فلا أمرك أن تعيد الصلاة» (١).

وخبر الصدوق، قال: «إذا كان مع الرجل خاتم فليدوره في الوضوء، ويحوّله عند الغسل، قال: وقال الصادق عليه السلام: فإن نسيت حتّى تقوم في (من) الصلاة فلا أمرك أن تعيد» (٢).

حيث أنّه يفهم من الحديثين أنّ الخاتم لا- خصوصيه فيه، بل ورد ذكره في الخبر لكون السائل كان لابساً له دون السوار والخلخال وغيرهما حيث لم يشر إليهما في الخبر، كما قد صرّح بلزوم التحريك في الوضوء والغسل، ولعلّ وجه الاختلاف في كفيتهما من التدوير في الوضوء والتحويل من مكانه في الغسل من جهة ما هو المتعارف في الاختلاف في الوضوء والغسل، حيث يمزون اليد ويوصلون الماء إلى أعضاء الوضوء، فيكفي التدوير في الخاتم لوصول الماء، هذا بخلاف الغسل، حيث يصبّ الماء على البدن وقد يصل بمعونته .

وأخرى: لا- يكون كذلك، فلهذا أمر الإمام بتحويله أي نقله من مكانه، فلا يبعد أن يكون المقصود هو النزاع والإخراج، لا نقله في محلّ الأنمله .

وكيف كان، يظهر من جميع ما قدّمناه، وجوب إيصال الماء عند الشكّ في حاجيّه الحاجب، وقد عرفت عدم وجدان من صرّح بعدم وجوب الإيصال لدى الشكّ فيه، فيما نحن فيه .

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤١، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤١، الحديث ٣.

الوجه الثانى: _ من الشكّ فى وصول الماء _ هو ما لو شكّ فى أصل وجود الحاجب، كما قد يقع للمتوضّى والمغتسل احتمال أن يكون الدم والقذى للبراغيث والقمل موجوداً فى البدن، فهل يجب عليه الفحص حينئذٍ أم لا؟

فقد وقع الخلاف فيه، فذهب صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» ومن تبعهما، إلى عدم الوجوب.

خلافاً للسيد فى «العروه» والآملى وكثير من أصحاب التعاليق، حيث ذهبوا إلى وجوب الفحص.

وقد فصّل آخرون، كالعلامة البروجردى والسيد الحكيم والاصفهانى وغيرهم، بين ما لو كان للاحتمال منشأً عقلائى فيجب الفحص وبين غيره فلا يجب .

واستدلّ الأول باستمرار السيره التى يقطع فيها برأى المعصوم، على أنه لا يجب على المتوضّى والمغتسل ونحوهما الفحص عن وجود الحاجب على أبدانها حتى عند قيام الاحتمالات غالباً، فضلاً عن عدم نصّ أحد من الفقهاء على إيجاب شىء من ذلك فى الوضوء أو فى الغسل، مع أنه كان من الضرورى التنبيه على ذلك، لمكان قذى البراغيث والقمل ونحوهما من العوارض الغالبة على البدن، فحينئذٍ يتميّك فى نفيه بالأصل، وإن كان الاعتماد عليه، من دون نظر إلى ما قدّمنا، لا يخلو من تأمّل، لمعارضته بأصالة عدم الفراغ من التكليف، وأصالة عدم وصول الماء إلى البشره، انتهى كلامه رفع مقامه .

بل فى «مصباح الفقيه» دعوى السيره العقلانيه بما هم عقلاء، لا بما هم متشرّعه فقط، كما فى «الجواهر»، وقد أضاف إلى ما قاله صاحب «الجواهر» أمور: من دعوى الإجماع على عدم الاعتناء فى «مصباح الفقيه»، بل فيه أنه ربما ينسب من صدر عنه الاعتناء بذلك الشكّ إلى الوسواس، بل فى «مصباح الهدى» مستدلاً له: باستلزام الاعتناء بالشكّ، العسر والجرج، وأصالة عدم الحاجب،

الخروج عن كونه أصلاً مثبتاً، بما قد عرفت من الشيخ الأعظم بخفاء الواسطه ، أو يقال كما عنه في «طهارته»: بأن أصله العدم _ أى عدم الحاجب _ من الأمارات المعتبره من باب الظنّ النوعى، فحالها حال سائر الأمارات الكاشفه عن الواقع، يثبت بها جميع ما يقارن مجريها من اللوازم والمقارنات، لا من باب التعبد بها ظاهراً حتى يقتصر فيها على ترتيب اللوازم الشرعيه .

بل أضاف في «مصباح الهدى» الاستدلال بخبر أبى حمزه، عن الباقر عليه السلام: «أنه بلغه أن نساءً كانت إحداهنّ تدعو بالمصباح فى جوف الليل تنظر إلى الطهر، وكان يعيب ذلك ويقول متى كانت النساء يصنعن هذا؟» (١)

حيث يظهر منه التعبير على الفحص عن مثل وجود نجاسه الحيض، مع حصول الشكّ فى وجوده ، هذا تمام ما استدللّ لذلك .

ولا يخفى عليك ما فى بعض الأدلّه من الإشكال، مثل نقل الإجماع فى المقام، مع ملاحظه عدم تعرّض جلّ الأصحاب للمسأله ، كما أنّ دعوى العسر والخرج، أو كون الأصول العدميه من الأمارات الكاشفه من باب الظنّ النوعى، غير صحيحه، لوضوح أنّ الكلام إنّما كان فيما لم يبلغ إلى العناوين الثانويه ، وإلاّ فله حكم على حده، دائر مدار وجود هذا العنوان من العسر والخرج، لا أن يكون الحكم هو عدم الاعتناء مطلقاً، كما هو المقصود فى المقام، مع أنّ دليل العسر والخرج يعدّ رافعاً للحكم لا أنّه يثبت به الحكم .

كما أنّ دعوى أنّه ينتهى إلى الوسواس، فلا ينفى مقدار ما ينتهى إليه لا مطلقاً، غير تامّ لأنّ الدليل أخصّ من المدعى .

وأما دعوى خفاء الواسطه، فهو ممّا لا بأس بدعواه عرفاً، لعدم استبعاد ذلك

بأن يقال: بأن معنى أصاله عدم وجود الحاجب عرفاً ليس إلا معنى وصول الماء إلى البدن، الذى عبارته عن صحه الضوء، فلا يكون أصله حينئذٍ مثبتاً غير حجّه .

كما أنّ دعوى السيريه من العقلاء بما هم عقلاء، لا بما هم من المتشرّعه، على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب، أمرٌ صحيحٌ، أى يعملون بما فى أيديهم من العمل، ولا يرفعون يدهم بمجرد احتمال الخلاف، إذا لم يكن له منشأ عقلائى، وليس هذا لغفلتهم عنه، أو لاطمئنانهم بعدم وجود الحاجب، كما ادّعى إياهما صاحب «مصباح الهدى»، لأننا نشاهد عدم الالتفات لمجرد الاحتمال، خصوصاً فيما يحتاجون إليه كثيراً، فليس هذا إلا من جهه الاعتناء بالشكّ فى وجود الحاجب بمثل ما لا يعتنون باحتمال وجود القرينه فى رفع اليد عن ظواهر الكلام وأمثال ذلك، بل وهكذا كان عملهم فى أمر معاشهم ومعاملاتهم، حيث لا يعتنون باحتمال موت الموكّل أو عزله أو غير ذلك، إلا أن يحصل لهم الاطمئنان بهذه الأمور، فليس هذا إلا للبناء المذكور، وسيره المتشرّعه وعملهم تكون بما هم من أفراد العقلاء لا بما هم جماعه متشرّعه ومدّينه بالدّين، كما لا يخفى .

هذا، ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ عدم الاعتناء إنّما يكون فيما إذا لم يكن للاحتمال منشأ عقلائى .

وأما فيما إذا كان كذلك، فلا- يبعد القول بالاعتناء، وهو كما لو كان الرجل يعمل بناءً أو جصاصاً أو صبّاعاً يصبغ الأبنيه أو الثياب أو الأعمال التى توجب لصوق الحاجب على البدن، فإذا احتمل لصوق شىء من هذه الأشياء بجسمه أو بشرته، فإنّ الأمر ليس ممّا لا يعتنى به.

ولذلك ترى كثيراً ما يُسئل عن حكم آثار الجُصّ والقيير اللاصقه بالبدن من الأصابع والأظفار، فلو كان عملهم وبنائهم على عدم الاعتناء، فلمّ يسألون عن حكمها فى تلك الموارد . وأما دعوى كون الأصول العدميه من الأمارات، ممّا لا

يمكن الالتزام بها، لعدم كون حجيتها من باب الظن النوعي، لأنها ربّما لا يوجب حصول الظنّ بحسب النوع، كما لا يخفى .

فبقى هنا ما يدلّ عليه حديث أبي حمزة من التعبير بالتجسس عن حالها، الدالّ على أنّه لا يعبأ بالشكّ البدوي، ولا يحتاج إلى الفحص .

إلا أنّه يمكن أن يقال: بأنّ التعيب لعلّه من جهة عدم إمكان الاطمئنان بذلك، لإمكان أن تشتهب مع ما ليس بحيض من الصفره والكدره، فتعمل بغير ما هي وظيفتها، فلذلك نُهي عنه في الليل، كما يقرب هذا ما رواه ثعلبه ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه كان ينهى النساء أن ينظرن إلى أنفسهنّ في المحيض بالليل، ويقول: إنّها قد تكون الصفره والكدره»^(١) .

مع أنّه لو سلّمنا دلالته على ما ذكره، نقول : إنّ ورد في مورد خاص، فلا يدلّ على كونه وظيفته في جميع الموارد، حتّى فيما لو كان له منشأ عقلائي .

وقد يظهر من الشيخ الأعظم في «طهارته» أنّه جعل صحيح على بن جعفر السابق مؤيّداً لوجوب الفحص عن المانع والحاجب، بما له من التوجيهات التي قد عرفت تفصيلها .

ولكن الإنصاف أن يقال : إنّ الحديث كان مورده صورته الشكّ في حاجيته الحاجب، للعلم بوجود الخاتم والسوار في اليد، وقد شكّ في حاجيتهما، ونحن قد حقّقناه سابقاً، بأنّه لا إشكال في وجوب الفحص عنه، وهذا لا يوجب شموله لصورته الشكّ في أصل وجود الحاجب، لا- بالأولوية بل ولا بالسوية، لإمكان الامتنان والتسهيل من الشارع في هذا المورد، وإمضائه لبناء العقلاء فيه، وهو أمر معقول لا مانع منه.

فالأقوى عندنا هو القول بالتفصيل، من وجوب الفحص في الشك في حاجب الحاجب، وعدم وجوبه في الشك في أصل وجوده، كما لا يخفى، والله العالم بالصواب .

ثم الظاهر أنه لا فرق في حكم الحاجب بين أفراده من الخاتم وما يشابهه، وبين غيره من الأوساخ والموانع الأخرى، إذا تجاوز الوسخ عن الحد المتعارف وعُمد سائراً لما تحته من ظاهر البشره الذي يجب غسله ومسحه، ولم يكن إزالته مستلزماً للعسر والحر، فلا إشكال حينئذٍ ظاهراً في وجوب إيصال الماء إلى البشره، مع ملاحظه الأدله الأُوليه .

واحتمال كون حكم الحاجب في هذه الموارد، حكم الشعر في اللحية في الغسل، وشعر الرأس في المسح، فلا تجب إزالته.

غير مقبول، لما قد عرفت منّا سابقاً أنّ مقتضى الدليل الأُولي، هو لزوم وصول الماء إلى البشره، إلا ما خرج بالدليل كالشعر، وليس لغيره ما يدل على الاستثناء المذكور، فأى بيان أقوى منه، فما قيل: إنه لو كان ذلك لازماً لبينوه، ليس على ما هو عليه، ولذلك صرح المحقق في «المعتبر» والعلامة في «القواعد» والشهيد في «الذكري» والمحقق الثاني في «جامع المقاصد» وصاحب «الجواهر» بوجوب الإزالة حتى يصل الماء إلى البشره، فجعل العلامة ذلك في «المنتهى» أقرب، لا يخلو عن ضعف، بل لا دليل عليه، حسب ما عرفت .

وحيث أنه قد عرفت صورتي الشك في الحاجب، من الشك في أصل وجوده أو في صفته، فلا بأس هنا أن نشير إلى سائر أقسام الشكوك وبيان حكمها من الصحه وعدمها، فنقول :

الوجه الثالث : ما لو كان الشك في أصل وجوده أو في صفته، إلا- أنّ الشك لم يكن إلا قبل الفراغ، أى وقع في الأثناء قبل تحقق ذلك المشكوك في الخارج، سواء قبل الشروع في العمل أو في أثناءه، وأما ما لو كان الشك بعد الفراغ في كلا

قسميه، فلا- إشكال في الحكم بالصحة، كما عن جميع الفقهاء الذين قد تعرّضوا المسألة، وجعلوا دليل المسألة _ كما في «الجواهر» _ شيئين، من قاعده الفراغ، لأنه شكّ بعد الفراغ عن العمل، ولا يعبأ بالشكّ بعد الفراغ، للأخبار المعموله بها الدالّه على ذلك، هذا فضلاً عن وجود دليل يفيد لزوم حمل فعل المسلم على الصحة.

ولكن يرد على الثاني منها أنه لو أُريد منه ما هو الظاهر منه، بكون فعل كلّ يصدر منه على النحو الصحيح، وهذه قاعده ثابتة يتمسك بها في موارد مختلف من المسائل الفقهيّه .

ففيه أنّ أصله الصحة كذلك، تجرى في الشكوك المتعلّقه لفعل الغير من المسلمين، لا فعل الإنسان نفسه، كما يستشعر ذلك من الحديث المستفاد من هذه القاعده وهو قوله عليه السلام: «ضع أمر أخيك على أحسنه» .

وإن أُريد منه أنّ كلّ إنسان متشرّع ومتدين بالدين، إذا أتى بعمل يحاول أن يأتي من الفعل على النحو الصحيح، وكان حال العمل وضعه كذلك، فكان العمل الذي أتى به في محلّه، فقد أتى صحيحاً كاملاً، فهو ليس إلّا قاعده الفراغ، لأنّ القول بأنّ الفراغ موجب للحكم بالصحة، ليس إلّا ما ذكر، فلا يكون حينئذٍ دليلاً سوى دليل الفراغ، مع أنّ ظاهر كلامهم كونه دليلاً مستقلاً ، وكيف كان فالحكم بالصحة في هذه الصوره قويّ .

الوجه الرابع : ما لو شكّ بعد الفراغ من أنه قد حاول حين الوضوء إيصال الماء إلى ما يشكّ وصول الماء إليه، مع علمه بوجود الحاجب، وكان الشكّ في حاجبيّه الحاجب أو كان الشكّ في العلاج مع الشكّ في أصل وجود الحاجب حتّى يكون من قبيل تداخل الشكّ بالشكّ ، فهنا أيضاً حكم بالصحة، لقاعده الفراغ، وتمسك أيضاً هنا بدليل حمل فعل المسلم على الصحة، كما في «الجواهر» ، ولكن قد عرفت حاله .

إلا أنّ شبه التعليل الوارد في صحيح بكير بن أعين بقوله: «قال: قلت له: الرجل يشكّ بعدما يتوضأ؟ قال: هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»^(١).

يرشدنا إلى أنّ الأذكريه حال العمل لإتيان ما هو الوظيفة، كان أولى بالالتفات من الشكّ بعد الفراغ عن العمل، فيحكم بالصحة هنا لذلك .

إلا أنّه يستفاد من ذلك التعليل أمر آخر أيضاً، وهو عدم الالتفات حين الاشتغال بالعمل والاعتناء بالشكّ فيما لو علم أنّه لو كان ملتفتاً حال العمل وغير شاكّ في حاله لكان غافلاً عن ذلك قطعاً، فإنّ الأذكريه حينئذٍ ليست جاريه هاهنا، لفرض الغفله وعدم التنبّه.

ولذلك أشكل صاحب «الجواهر» ، بل وهكذا بعض الفقهاء من أصحاب تعاليق «العروه» في صحته، بل وفي العروه أيضاً في المسألة الواحد والخمسون من مسائل الشكوك، من الحكم بالاحتياط في الإعادة .

اللهمّ إلا أن يقال بمقاله صاحب «المستمسك» من عدم لزوم الأذكريه في حال العمل في الحكم بالصحة، كما عليه الآملى قدس سره ، إلا أنّه قد جعل وجهه في «المستمسك» هو استفادة عدم اعتباره من مضمون خبر حسن بن حسين بن أبي العلاء، حيث كان فيه: «وقال في الوضوء تدره فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة، فلا آمرک أن تعيد الصلاة»^(٢).

حيث يدلّ على أنّه على فرض الغفله والنسيان حال العمل عن إيصال الماء وعدمه، فإنّ عروض الشكّ له بعد ذلك من تلك الناحية، يوجب أن لا يعتنى بذلك الشكّ .

فأجاب عنه الآملى: بأنّه يمكن أن يقال بعدم دلاله الخبر المذكور على الحكم

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤١، الحديث ٢.

بالصحة مع الشك في وصول الماء إلى البشرة، إذ يحتمل أن يكون السؤال عن حكم الخاتم في نفسه في حال الغسل والوضوء، وبعد إجابته بلزوم تحويل الخاتم في الغسل وإدارته في الوضوء، والتصريح بعدم وجوب إعادته الصلاة بتركه، فإنه يدل على استحباب التحويل والإدارة، ولو مع العلم بوصول الماء تحته، كما أفتى الأصحاب بذلك، ولعل هذا الاحتمال في الخبر أظهر، ومع المنع عن أظهريته فلا - أقل من مساواته، مع احتمال أن يكون الترك النسياني في مورد الشك في وصول الماء إلى البشرة، ومن ثمه يتمسك فيه بقاعده الفراغ، حتى مع العلم بالغفلة حال العمل، انتهى كلامه .

ولكن الإنصاف أن الإشكال وارد على المعترض والمعترض عليه .

فأما على الأول: لوضوح أن مورد هذا الخبر وما يشابهه مثل مرسله الصدوق الوارد فيها قوله: «قال: إذا كان مع الرجل خاتم فليدوره في الوضوء ويحوّله عند الغسل . قال: وقال الصادق عليه السلام: فإن نسيت حتى تقوم في الصلاة، فلا آمرك أن تعيد» (١). فإنها لا - تدل على استحباب التدوير والتحويل، لأنه يستلزم أن لا يكون وجهاً لبيان حكمه الواقع بعده، بقوله: «فلا آمرك بالإعادة»، لأنه لا يحتمل أحد أن يجوز نقض الصلاة لأمر ندبي، حتى يدفعه الإمام عليه السلام بأنه لا يحكم بالإعادة، وما ترى من تجويز قطع الصلاة لنسيان الإقامة إلى ما قبل الركوع، إنما هو بدليل خارجي استثنائي، وإلا لولاه لما التزم به أحد فيه أيضاً .

فلا بد أن يكون مورد حكم النسيان فيما يقتضى من شأنه، هو الحكم بالإعادة أو احتمالها، فدفعه الإمام بذلك، وليس ذلك إلا من جهة أمر وجوبي قد نسي وقوعه في محله، فحكم الإمام عليه السلام بعدم لزوم الإعادة لتداركه، وهذا الحكم صدر

من جهه وجود قاعده أخرى مصححه له، وهى قاعده الفراغ عن عمل الوضوء ، بل وقاعده الفراغ، أو قاعده لا تعاد بالنسبه إلى الصلاه _ لو عممنا نسيانه لكن تشمل الصلاه عند الفراغ عنها لا خصوص حال الاشتغال بها _ ، فلذلك حكم الإمام عليه السلام بعدم لزوم الإعادة من جهه نسيان التدوير والتحويل، الذى كان مورده فيما يحتمل عدم وصول الماء إلى تحت الخاتم، فيحكم بالصحة هنا .

وليس مورد النسيان ما لو عرض له الشك قبل الوضوء، أو فى أثناءه فنسى، حتى يزاحم الأذكريه، وأن يقال بأنه لا يكون هنا كذلك فيقال بعدم شمول قاعده الفراغ لمثله ، بل كان المقصود فى الحديثين هو نسيان أصل العمل من التدوير والتحويل، الذى كان وقوعهما بحسب شأنهما، لإزالة الشك الممكن العارض للمتوضى والمغتسل، كما يمكن عدم عروضه، فالحديث من تلك الناحيه ساكت، عن أنه قد عرض له الشك ونسى العمل أم لم يعرضه ونسى .

ومما ذكرنا فى الأخير، يظهر الإشكال على المتعرض عليه أيضاً، لأنه قد جعل الحديث دليلاً على عدم اعتبار الأذكريه فى قاعده الفراغ، فى الحكم بالصحة، مع أنه ليس كذلك إلا أن يدعى أن إطلاقه يشمل حتى صوره عدم عروض الشك حال العمل، ومع ذلك نسي العمل، فتحكم بالصحة وعدم لزوم الإعادة، وهذا ما يتعارض مع مفاد دليل قاعده الفراغ من التعليل بالأذكريه .

هذا، ولكن يمكن أن يقال _ مع تسليم ذلك _ أنه لا يكون الحديثين مرتبطين ببحثنا، لأن مورد مسألتنا هو صورته الشك فى العلاج بعد الوضوء، أى لا يعلم أنه قد عالج ما فى يده حتى يصل الماء إلى تحت الخاتم، مع التفاته بأن حال العمل كان غافلاً عن أصله أيضاً .

وهذا بخلاف مورد الحديثين، حيث أنهما صدرا فى حق من يعلم بعد الوضوء أنه قد ترك العلاج نسياناً، فيكون خارجاً عن فرضنا .

اللهمّ إلا- أن يقال : بأنّ موردّهما وإن كان في صورته العلم بالترك لا الشكّ ، إلا أنّه إذا حكم بصحّته العمل في صورته العلم بالترك والنسيان، فصورته الشكّ فيه يكون محكوماً بالصحّته بالأولويّه .

ولكن يمكن الإشكال فيها أيضاً، لأنّه إذا فرض اعتبار الأذكريه حال العمل في شمول قاعده الفراغ، المقتضى لعدم الحكم بالصحّته في مورد الحديث ، إلا أنّه بمقتضى إطلاقهما قد تعارض مع مفاد قاعده الفراغ، وحكمنا بتقديم مفاد الحديثين على ما استظهر من قاعده الفراغ على الفرض، فلا بدّ الاكتفاء بالقدر المتيقّن من التعارض والخروج عن مفاد قاعده الفراغ، وهو صورته العلم بالترك نسياناً، ويبقى صورته الشكّ داخلاً في مقتضى مفاد قاعده الفراغ، من لزوم الالتفات حال العمل، فحيث لا يكون موردنا كذلك، فلا- يحكم بالصحّته ، إلا- أنّ الالتزام بالخروج عن ذلك في صورته العلم، - دون صورته الشكّ - والحكم بالصحّته ولزوم الإعادة، فإنّ إثبات دون ذلك خرط القتاد .

وكيف كان، فثبت أنّ الحقّ مع صاحب «الجواهر» في أنّه لا يمكن الجزم بالصحّته في هذه الصورة، فالحكم بالاحتياط بالإعادة هاهنا لا يخلو قوّه، كما عليه السيّد في «العروه» وأكثر من علق على «العروه»، حيث لم يستشكلوا عليه في حكمه باحتياط الإعادة، كما لا يخفى .

الوجه الخامس: هو ما لو علم بوجود الحاجب، أو شكّ في حاجبيه الحاجب، إلا أنّه لا يعلم تقدّم كلّ واحد منهما على الموضوع أو تأخره عنه، مع كون الشكّ في ذلك حادثاً بعد الفراغ عن العمل، بلا فرق في ذلك بين ما لو علم تاريخ الموضوع دون تاريخ وجود الحاجب، أو تاريخ حاجبيه الحاجب، أو لا يعلم تاريخ شيئاً من الحادثين.

فلا يبعد القول بالصحّته في تمام هذه الفروض، لجريان قاعده الفراغ في

جميعها، لصدق الأذكريه حال العمل في تمامها ، إلا أن يعلم غفلته حاله، فقد عرفت حينئذ الإشكال فيه .

بل يمكن استيناس الحكم بعدم الالتفات بعد العمل، من موثقه عمّار بن موسى الساباطي: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يجد في إنائه فأره، وقد توضع من ذلك الإناء مراراً أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه، وقد كانت الفأره متسلخه ؟

فقال : إن كان رآها في الإناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم يفعل ذلك بعدما رآها في الإناء، فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاه، وإن كان إنما رآها بعدما فرغ من ذلك وفعله، فلا يمسه من ذلك الماء شيئاً، وليس عليه شيء، لأنه لا يعلم متى سقطت فيه.

ثم قال : لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعه التي رآها»(١).

حيث أن التعليل الواقع في ذيله بقوله : «لأنه لا يعلم متى سقطت»، كان وارداً مورد بيان ضابطه كلياً، وإفهام أن ذلك الحكم _ أى عدم الاعتناء _ لا يكون مخصوصاً لخصوص مورد الحديث، بل يجرى في كل ما يكون مشابهاً لذلك، إذ التعليل المذكور في الأدلة يعدّ معممًا ومخصّصاً للحكم، فكأنه أتى به لبيان ما هو ملاك للحكم، فيجرى فيما يمكن أن يكون من نظائره، ففي المقام نقول أيضاً: لعل أصل وجود الحاجب، أو حصول الشك في حاجيته الحاجب، قد تحقّق بعد الوضوء، حيث لا يكون الوضوء حينئذٍ إلا محكوماً بالصحة .

فعلى هذا ثبت أن إجراء حكم مفاد الحديث لما نحن فيه، لا يحتاج إلى ضميمه مقدّمه أخرى المذكوره في «الجواهر»، بقوله في ذيل الحديث: بناءً على مساواه الحائل لنجاسه الماء .

الخامسة: مَنْ كان على بعض أعضاء طهارته جبائر، وإن أمكنه نزعها، أو تكرار الماء عليها، حتّى يصل البشره، وجب (١).

لما قد عرفت من أنّ الحكم المستفاد كان من لسان التعليل، لا من باب تنقيح المناط حتّى نحتاج إلى هذه الضميمة، وقس على هذه الفروض من الشكوك سائر الاحتمالات المتصوّره، من الصحّة والفساد، فليتأمل .

(١) اعلم أنّ الجبائر جمع جبيرة، وهى فى الأصل عباره عن الألواح والأخشاب المشدوده على المكسور، إلّا أنّ الفقهاء قد وسّّعوا حكمها عنها إلى غيرها من الجروح والقروح، بل جعلوا مقصودهم هو الأعمّ ممّا يوضع على المكسور ويشدّ عليه، وممّا يجعل أو يقع على الجروح والقروح والأنامل من الأدويه، سواء ملطّخاً كان أو شدّاً أو ضماداً كما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره فى «طهارته»، فيكون البحث هاهنا من جهه حكم المشدود والمشدود عليه معاً، ولعلّ وجه المناسبه لإتيان الجبائر بصوره الجميع، هو من جهه أنّ الغالب فيما يشدّ به المكسور هو من الخشب واللوح.

فى أحكام الجبائر / المراد من الجبيرة

وكيف كان، قد يمكن الاستيناس لتعميم الحكم لجميع أقسامها، حتّى يشمل الجروح وغيرها، ما يستفاد من مضمون بعض الأخبار، وهى: منها: صحيح عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الكسير، تكون عليه الجبائر، أو تكون به الجراحه، كيف يصنع بالوضوء، وعند غسل الجنابه وغسل الجمعة؟ فقال: يغسل ما وصل إليه الغسل، فما ظهر ممّا ليس عليه الجبائر، ويدع ما سوى ذلك ممّا لا يستطيع غسله، ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته» (١).

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١.

حيث قد أطلق كلمه الجبائر على ما يضع على الجراحه، فجعل الإمام عليه السلام حكم الجراحه المذكوراً مع حكم الكسر في ذلك، فيفهم منه الاتحاد في ذلك، ولعلّه من تلك الجهه قد وسّع الفقهاء وفهموا منه التعميم، لا- أن يكون ذلك من عند أنفسهم، وإن كانت المسأله في مورد الروايه محلّ بحث، سيأتي إن شاء الله .

ثم لا يخفى عليك، أنّ كلام المصنّف يشتمل على أبحاث من الحكم :

تارة: على أنّ وصول الماء إلى البشره واجب أم لا؟

فنقول: لا إشكال ولا خلاف في ذلك، لأنّ مقتضى ما دلّ على وجوب الوضوء التامّ، يفيد وجوب إيصال الماء إليها، إن كان في محلّ الغسل، فحينئذٍ إن لم يكن لذلك مانع فالحكم واضح، ولا ينتقل إلى بدله من الجبيره وغيرها .

وأما إن كان له مانع فلا بدّ حينئذٍ من علاج لتحصيل الواجب، بقدر ما يمكن ذلك، كما يستأنس ذلك من صحيح الحلبي أو حسنته من جهه إبراهيم بن هاشم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء، فيعضّها بالخرقه، ويتوضأ، ويمسح عليها إذا توضأ؟

فقال: إذا كان يؤذيه الماء فيمسح على الخرقه، وإن كان لا يؤذيه الماء فليترع الخرقه، ثم ليغسلها»(١)، الحديث .

حيث يفهم منه أنّ ما هو الواجب فيما لا يؤذيه هو الغسل لنفس البشره، وإن لم يكن ذلك ينتقل إلى بدله .

في أحكام الجبائر إذا أمكن تحصيل الغسل الواجب

وأخرى: يبحث في أنّ تحصيل الغسل الواجب بماذا يتحقّق؟

قد يقال: بأنّه مخير في تحصيله بأمرين، أو أمور ثلاثه من نزع المانع، وإيجاد الغسل على البشره، أو تكرار الماء عليها، حتّى يصل الماء إليها، أو الغمس في الماء .

وحكى ذلك عن جماعه، بل عن «المدارك» دعوى نفى الخلاف فيه ، وعن «الحدائق» ظاهر الإجماع عليه، بل فى «طهاره» الشيخ الأعظم رحمه الله نفى الخلاف.

والإشكال فى التخيير بين الثلاثة .

خلافًا للعلامة فى «التذكرة» من إيجاب النزع والغسل إن أمكن، وإلا فالمسح على نفس البشره، فإن تعذر فإنه يجب إيصال الماء بالتكرير أو الغمس ، فإنه قد جعل الواجب التكرير والغمس بعد المسح على البشره ولم يحكم بالتخيير بين النزع والتكرير، كما ذكره .

فالأقوى أن يقال : قد عرفت مّا سابقاً وجوب الغسل فى الوضوء، وكونه بحسب المفهوم عرفاً بل ولغّه هو فيما إذا جرى الماء على الشىء، فلا بدّ من تحقّق هذا فى مفهومه، وإلاّ- لم يصدق عليه الغسل ، فحينئذٍ، لو نزع وغسل، فالحكم واضح فى أنّه قد أوجد مصداقه لتحقّق الجريان فيه ، وأمّا صورته التكرير أو الغمس فى الماء فإن قطع بحصول الجريان فيهما، فلا إشكال فى كفايتهما، وإلاّ لا يجوز، إلاّ أن يدلّ على جوازه دليل.

ولو لم يتحقّق الجريان معه، كما قد يمكن الاستشعار لذلك من موثقه عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل ينكسر ساعده، أو موضع من مواضع الوضوء، فلا- يقدر أن يحلّه لحال الجبر إذا جبر كيف يصنع ؟ قال : إذا أراد أن يتوضّأ فليضع إناء فيه ماء، ويضع موضع الجبر فى الماء، حتّى يصل الماء إلى جلده، وقد أجزأه ذلك من غير أن يحلّه»(١).

فإنّ تجويز الغمس فى الماء، إمّا محمول على ما يحصل بذلك الجرى المحقّق للغسل، وهو كما إذا كانت الأخشاب غير ملتصقه بالبدن، بل كان من الممكن نفوذ الماء فيها.

أو إن كان إطلاقه يشمل ما لو لم يتحقق فيه الجرى، كما إذا كان الجبر ملتصقاً بالبدن، على نحو لا يصل الماء إلى بشره جرياً، فلا يبعد القول بكفايته في ذلك، وإن لا يصدق عليه الغسل حقيقياً، بل يكون غسلاً حكماً، لأنه قد فرض صورته عدم قدره على الإحلال، فكأن الشارع جعل هذا غسلاً لمثل هذا الشخص .

وما في «الجواهر» بظهور الخبر _ لا سيما ذيله _ في أنه يجزيه ذلك، وإن تمكّن من حلّه.

غير وجهه، لأنه قد فرض في صدره صورته عجزه عن الحلول، فيكون المقصود من ذيله بقوله: «من غير أن يحلّه» إشارته إلى ما هو المتعارف من الكلام، بأنه يصحّ من دون أن يلزم الإحلال، لا- أن يكون المقصود بيان كفايته، حتّى في صورته إمكان النزع وإيجاد الجرى عليه، حتّى يتحقّق الغسل.

فعلى هذا، لا- تكون الموثّقة معارضه لصحيح الحلبي وغيره، لأنّ مورد الحلبي كان فيما هو قادرٌ على إيصال الماء من دون أن يتأذى منه إيصاله البشرة، وأمّا الموثّقة كان لمن لا يقدر الإحلال، إمّا من جهة تأذيه من الماء وأضراره، أو لعدم قدره من جهة جبر الكسير، حيث أنّ حلّه يوجب تكسيره مرّه أخرى، كما هو المتعارف في أمثاله .

ومن الواضح أنّ إيصال الماء كذلك، مع هذا الوصف، بواسطة التكرير أو الغمس، الذي يكون إمّا صادقاً عليه الجرى في الغسل، _ كما قد يتفق لبعض الجبر _ ، أو كان قريباً بذلك، يعدّ أولى بالاكْتفاء من المسح على الخرقه والجبيره، أو الاكْتفاء بالتيّم، كما لا يخفى .

هذا، مضافاً إلى أنّ الترتيب المعتبر في غسل الأعضاء، قد لا يحصل، لعدم صبّه الماء على نحو يكون الماء جارياً من أعلى العضو إلى أسفله، فكيف يمكن الاكْتفاء بذلك، حتّى في حال سهوله النزع وإمكانه بلا عُسر عرفي، فالتخيير

وإلا أجزاء المسح عليها (١).

المذكور صحيح، لو أحرز تحصيل الشروط بالتكرير أو الغمس، وإلا كان النزع مقدماً على الآخرين، كما أنه لو عجز عن إيصال الماء إليه على نحو التكرير والغمس، لإضراره، فيكتفى بالمسح على الجبيرة، كما وقع في كلام المصنّف.

وما ذكرناه من الجميع يساعده فتوى الفقهاء، ولسان الأخبار، لأنه من المستبعد أن يكون مقصودهم من ذلك، التخيير حتى مع العلم بفقدان الشرط أو الشرطين، مع إمكان تحصيلهما، إلا أن لا يقولوا بشرطيه الشرط، كما عليه جمع منهم الحكيم قدس سره والشيخ الأعظم على احتمال، وما ذكرناه يساعده الجمع بين الأخبار، كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

مضافاً إلى إمكان الاستدلال على أولويه مسح البشرة على المسح على الجبيرة، أو الحكم بتقدّم إيصال الماء إلى البشرة الموجب لصدق الغسل الوصولي، دون غيره من الجرى _ بقاعده الميسور والإدراك، بناءً على شمولهما لمثل هذه الأمور، وعدم اختصاصهما بخصوص أجزاء المركب، فيقال في تقريبه للمقام بأنّ في الغسل شيان واجبان: أحدهما: صبّ الماء على البشرة وإيصاله إليها.

والثاني: صدق الغسل بالجرى عليها.

فإذا لم يكن تحصيل الثاني مقدوراً بواسطة عدم إمكان النزع، فلا يوجب هذا العسر سقوط ميسوره وما يمكن دركه، وهو مباشرة الماء للجسد بالوصول إليه، لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك كله.

وهذا هو الأقوى كما عليه صاحب «الجواهر»، بل لا يبعد أن يكون هذا هو مقصود الفقهاء من التخيير بين الأمرين، لا في صورته إمكان النزع وتحصيل تمام الشرائط.

(١) أي وإن لم يمكن تحصيل الغسل الواجب، بما قد عرفت منّا سابقاً، فينتقل الحكم

والواجب إلى المسح على الجبيره، فعدم إمكان الغسل يكون على أقسام؛ لأنه:

تارة: يكون لضروريه الماء بالنسبه إليه ، وأخرى: لعدم إمكان إيصال الماء إلى تحت الجبيره، وعدم إمكان رفعها .

في أحكام الجائر إذا لم يمكن تحصيل الغسل الواجب

وثالثه : لنجاسه الموضع وعدم إمكان تطهيره .

ثم إنّه قد يكون مورد الجبيره، هو محلّ الغسل الواجب أو محلّ مسحه ، ثم في تمام هذه الصور، قد يكون عدم إمكان الوضوء التام من جهه كسر الموضع وكونه مشدوداً بالجبيره. وقد لا- يكون كذلك، أى بأن يكون مكشوفاً ومجرداً خصوصاً في مثل القروح والجروح .

فلا- إشكال ولا- خلاف أنّ ما هو الواجب أولاً- هو الوضوء التام، ثم قد عرفت منّا سابقاً كفايه الغسل الوصولي لو لم يمكن تحصيل الجريان ، وإن لم يمكن ذلك، فهل ينتقل الحكم إلى المسح على الجبيره لو كانت واقعه عليه غسلها، أو يدع غسلها ومسحها، بل يغسل ما حولها، أو يتبدّل الحكم إلى التيمّم؟

وحيث أنّ هذه الأحكام لا بدّ أن يستنبط مع ملاحظه الأخبار الوارده، فلا بأس بذكرها وبيان اختلاف طوائفها :

فطائفه: تدلّ على كفايه المسح على الجبيره عن غسلها، في محلّ الغسل، وعن مسحها في محلّ المسح، وإن كان مساق نصوص كثير من الأخبار بحسب الدلاله هو المسح على الجبيره.

وأخبار هذه الطائفه هي: عن أبي عبدالله عليه السلام : «أنه سيئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء، فيعصّبها بالخرقه، ويتوضأ ويمسح عليها إذا توضأ؟ فقال: إذا كان يؤذيه الماء فيمسح على الخرقه، وإن كان

لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقه، ثم ليغسلها»^(١).

فهى تدلّ على أنّ القرحه كانت فى ذراعه معصّيه بالخرقه، فأجابه الإمام عليه السلام بقوله: «إذا كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه، وإن كان لا يؤذيه الماء فلينزع الخرقه ثم ليغسلها»، الحديث .

منها: حديث كليب الأسدى، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن الرجل إذا كان كسيراً كيف يصنع بالصلاه؟ قال: إن كان يتخوّف على نفسه فليمسح على جبائره وليصلّ»^(٢)، فإنّ إطلاقه يشمل صورتى الغسل والمسح، وإن كان مورده بحسب مناسبه الحكم والموضوع، بل مع ملاحظه تصريح ذيله بالمسح على الجبيره، هو وقوع الجبيره على المكسور، فإنّ مفهومه يشمل لزوم غسل الجبيره ظاهرها لا مسحها مع عدم الخوف .

منها: حديث حسن بن على الوشاء، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدى الرجل، أيجزیه أن يمسح على طلى الدواء؟ فقال: نعم يجزیه أن يمسح عليه»^(٣).

فإنّ مورد الحكم بالمسح فيما لا يقدر غسل الدواء المطلى، لا فيما يمكن ذلك. منها: ومثله ما رواه الصدوق^(٤).

منها: حديث محمّد بن مسعود العياشى فى «تفسيره»، عن إسحاق بن عبدالله بن محمّد بن على بن الحسين، عن الحسن بن زيد، عن أبيه عن على بن أبى طالب عليه السلام، «قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجبائر، تكون على الكسير، كيف

- ١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٢.
- ٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٨.
- ٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٩.
- ٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١٠.

يتوضأ صاحبها وكيف يغتسل إذا أجنب؟ قال: يجزيه المسح عليها في الجنابه والوضوء. قلت: فإن كان في برد يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده؟ فقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله: «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا» (١). فكلمه (الإجزاء) توهم كفايه الغسل لظاهر الجبيرة، لكن لا على نحو التعيين، إلا أن يحمل على الغالب عند عدم الإمكان.

منها: حديث عبد الأعلى مولى آل سام، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: عثرتُ فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مراره فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عز وجل، قال الله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح عليه» (٢).

فالذي يظهر منه كون الظفر المنقطع هو من الرجل لا اليد، بشهادته لفظ عثرتُ حيث يتناسب مع الرجل لا اليد وإن كان يمكن أن يوجب عثوره انكسار ظفر اليد لکنه بعيد، فعليه يكون مورده هو جبيرة موضع المسح لا الغسل، فلا يستفاد منه حكم المسح على الجبيرة، إن كان الكسر في مواضع الغسل، فممكن الذهاب فيه إلى لزوم الغسل لظاهر الجبيرة أولاً، وإلا ينتقل إلى المسح عليها بمقتضى دلالة الآية الشريفة.

كما أن هذا الخبر لا يشمل صورته كون المكسور أو المجروح مجرداً غير ملفوف بشيء من الجبائر، لاختصاص مورده في ذلك، كما هو واضح، هذه هي الطائفة الأولى من الأخبار.

نعم في الخبر الأخير لو عممنا مورده بحيث يشمل ظفر اليد فيكون حكمه

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١١.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

بالمسح فى موضع الغسل مؤيداً لما ادّعوه من المسح لظاهر الجبيره لا الغسل .

وظائفه أخرى: تدلّ على كفايه غسل ما حول الجرح، من دون أن يلزم المسح على الجبيره، ولو بوضع خرقة أجنبيه عليه لإيقاع المسح، والأخبار هي: منها: ما رواه فى الصحيح عن عبد الرحمان بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الكسير، تكون عليه الجبائر، أو تكون به الجراحه، كيف يصنع بالوضوء، وعند غسل الجنابه وغسل الجمعة؟ فقال: يغسل ما وصل إليه الغسل ممّا ظهر، ممّا ليس عليه الجبائر، ويدع ما سوى ذلك ممّا لا يستطيع غسله، ولا ينزع الجبائر ويعبث بجراحته»^(١).

هذا الخبر يدلّ على إيجاب غسل ما يستطيع غسله ممّا لا تشمله الجبائر، فى قبال ما يفيد أنّه لا يجب غسل البشره فيما فيه الجبيره، الذى يطلب حكمه من أخبار أخرى .

منها: ذيل صحيح الحلبي، عن الصادق عليه السلام: «قال: وسألته عن الجرح كيف أصنع به فى غسله؟ قال: اغسل ما حوله»^(٢).

منها: صحيح عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام: «قال: سألته عن الجرح كيف يصنع صاحبه؟ قال: يغسل ما حوله»^(٣).

منها: مرسله الصدوق، قال: «وقد روى فى الجبائر عن أبى عبدالله عليه السلام أنّه قال: يغسل ما حولها»^(٤).

منها: خبر عمّار، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل ينقطع ظفره، هل أن

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٤.

يجوز له أن يجعل عليه علكاً؟ قال: لا، ولا يجعل إلا ما يقدر على أخذه عنه عند الوضوء، ولا يجعل عليه إلا ما (لا) يصل إليه الماء»(١).

فإنَّ الشيخ قد حمّله على حال الاختيار، فأما على الضرورة فلا بأس به.

وفى «مجمع البحرين» قال: العلك كحمل، كلما يمضغ في الفم من لبان وغيره، والجمع علوك وأعلاك وبفتح العين المضع... إلى آخره.

وكيف كان، فإنَّ من المعلوم أنَّ الفلك يمنع عن وصول الماء إلى ما تحته، فهذا الخبر على فرض صحّحه النسخه ووجود كلمه (لا-) فيها، فإنه يستفاد منه أنه يؤتى في محلّ الوضوء بما هو الوظيفة في ذلك، فإن كان في محلّ الغسل عليه أن يغسل الموضع، وفي موضع المسح عليه أن يمسخ، فيكون على هذا دالاً على لزوم غسل الظاهر من الجبيرة، فيخرج حينئذٍ عن هذه الطائفة كما يخرج عنها أيضاً لو صحّحنا كلمه يصل من دون كلمه لا-، حيث أنه يكون خارجاً عن مورد البحث، لأنَّ الظاهر منه حينئذٍ وجوب وصول الماء إلى تحته، فلا يكون حينئذٍ مورده إلا ما قاله الشيخ قدس سره.

وكيف كان الخبر لا يرتبط بهذه الطائفة.

وطائفة ثالثة: ما يظهر منها أنه مع عدم التمكن من غسل الموضع الذي يجب غسله في الغسل فيتبدل حكمه إلى التيمم، ولا حاجة إلى المسح على الجبيرة أو غسلها.

منها: ما رواه في الصحيح عن البرزطي، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «في الرجل تصيبه الجنابه، وبه قروح أو جروح، أو يكون يخاف على نفسه من البرد؟ فقال عليه السلام: لا يغتسل ويتيمم»(٢).

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٧.

منها: ومثله خبر داود بن السرحان(١).

منها: موثقه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «فى الرجل تكون به القروح فى جسده فتصيب جنبه؟ قال: يتيمم»(٢).

منها: مرسله الصدوق، عن الصادق عليه السلام: «المبطون والكسير تؤمان ولا يغسلان»(٣).

منها: حسنه ابن أبى عمير، عن محمد بن مسكين وغيره، عن الصادق عليه السلام، قال: «قيل له: إن فلاناً أصابته جنبه وهو مجدور فغسلوه فمات؟

فقال: قتلوه، ألا سألوا ألا ييمموه، إن شفاء العي السؤال»(٤).

منها: خبر ابن أبى عمير، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام مثله(٥)، إلا أنه لم يذكر فيه التيمم، بل وبخهم فى تغسيل المجدور.

منها: خبر آخر من ابن أبى عمير، عن الصادق عليه السلام، قال: «يتيمم المجدور والكسير بالتراب إذا أصابته جنبه»(٦).

منها: خبر محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يكون به القروح والجراحه يجب؟ قال: لا بأس بأن لا يغتسل يتيمم»(٧).

منها: خبر جعفر بن إبراهيم الجعفرى، عن الصادق عليه السلام، قال: «إن النبى صلى الله عليه وآله

-
- ١- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٨.
 - ٢- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٩.
 - ٣- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ١٢.
 - ٤- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ١.
 - ٥- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٣.
 - ٦- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٤.
 - ٧- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٥.

ذكر له أنّ رجلاً أصابته جنابه على جرح كان به، فأمر بال غسل فاغتسل فكَرَّ فمات ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : قتلوه قتلهم الله إنّما كان دواء العيِّ السؤال»(١) .

هذه جهه الأحاديث الدالّه على الحكم بالتيمّم، عند وجود الجراحه أو القرّح أو الكسر أو الجدرى، من دون تفصيل بين كونها ذات جباثر أو غيرها، ولكن يجب البحث عن كيفيّة التوفيق بين هذه الطوائف .

وقد قيل فى جمعها بأمر ووجوه :

تارةً : على حمل أخبار التيمّم على غير ذى الجبيره، وحمل ما عداها على ذى الجبيره ، ولكن يبعده إطلاق بعض الأخبار الشامل للحكم بالتيمّم لذى الجبيره، لأنّ الكسير بحسب الغالب يكون كذلك، لو لم نقل بذلك فى ذى الجراحه، كما وقع لفظ الكسير فى مرسله الصدوق وحديث ابن أبى عمير .

وأخرى : بحمل أخبار التيمّم على المستوعب، وغيرها على غيره ، ففيه أيضاً: بأنّه وإن كان قريباً بالنسبه إلى الجدرى، إلاّ أنّه لا يناسب مع الجراحه والقرّح والكسير، لأنّ أكثرها لا تكون مستوعباً لجميع البدن .

وثالثه : بحمل أخبار التيمّم على ما لا- يمكن مسحه أو مسح خرّقه تشدّد عليه، وحمل غيرها على ما يمكن ، ففيه أيضاً: أنّه لا يناسب مع مثل الكسير، لاسيما لمثل مسح الخرّقه، لأنّه قلّ ما يتفق بأن لا يقدر المسح على الخرّقه، فيكون حملها على الفرد النادر، وهو قبيح .

ورابعه : بحمل أخبار الطرفين على التخيير فى الغسل والوضوء، بين التيمّم أو المسح على الخرّقه ، هذا، لكن كما صرّح به صاحب «المدارك» بقوله: لولا الإجماع على خلافه، فتحمل أخبار المسح على الجبيره بعد التخيير على الاستحباب .

لكنه ضعيف غايته لعموميّتها الشامله للغسل والوضوء بحسب ملاحظه أصل دليل مشروعيه التيمّم، حيث يكون ممّا لا يقدر على إتيان الوضوء الكامل والناقص، إلّا- أن يدلّ دليل بالخصوص على ذلك، مضافاً إلى إمكان جمع آخر لا يستلزم مثل هذه المخالفه للقاعده، كما لا يخفى .

وخامسه : حمل أخبار التيمّم على صورته التضرّر بالغسل الصحيح، أى بغسل المواضع الصحيحه وحمل غيرها على غير هذه الصوره، هذا هو الذى اختاره المحقّق الهمداني، لكن ما يبعده أنّه لا يناسب مع إطلاق كلّ من الطائفتين فى باب الوضوء _ من المسح على الجبيره، من دون تفصيل _ وباب الغسل من التيمّم _ وهو كذلك، والحال أنّ التضرّر فى كلّ مورد إذا علم حصوله يكون مساوياً من دون فرق بين البابين، كما لا يخفى .

وسادسه : هو القول بالتفصيل بين باب الوضوء وباب الغسل، حيث أنّ الغسل يعدّ أمره أصعب وأقرب إلى خوف التضرّر، كما قد أُشير إلى ذلك فى خبر ابن مسعود العياشى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث قال : «لا تقتلوا أنفسكم فيما إذا خاف على نفسه من برد»، بل قد يومئ إلى ذلك توبيخ الإمام عليه السلام ولعن رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله: «قتلهم الله قد قتلوه»، فإنّ ملاحظه حال النفس من جهه وجوب حفظه وإبعاده عن عروض عارض فى الغسل، كان أشدّ من باب الوضوء، فلذلك قد منّ الله على العباد، وسهّل عليهم الأمر فى باب الغسل من الحكم بالتيمّم بأدنى خوف عقلائي، وهذا بخلاف باب الوضوء حيث أنّه لا- يكون التضرّر فيه قريب الوقوع إلّا بواسطة الغسل بالماء بنحو الصبّ لا بالمسح على الجرح والقرح، لو لم يكن نجساً، أو على الجبيره لو كان مشدوداً، حيث لا يتبدّل إلى التيمّم بسهولة فى الغسل.

ولعلّ بملاحظه هذه الجبهه يمكن الاستشهاد لهذا الجمع بخبر محمّد بن

مسلم (١) من القول بعدم البأس في ترك الغسل والإتيان بالتيّم، أي يجوز الاكتفاء بالغسل أيضاً لو لم يكن عالماً بالضرر، إلاّ أنّه يجوز له التيمّم حينئذٍ بواسطة حصول الخوف له، فبذلك يمكن أن يقال: إنّ الخبرين الواردين وهما خبر صحيح عبد الرحمان بن الحجّاج (٢). وخبر ابن مسعود (٣) حيث كانا مشتملين على حكم الجبيرة في الغسل أيضاً، لا- يكونان متنافيين مع أخبار التيمّم، لأنّه يمكن أن يكون محمولاً- على مراتب حال الإنسان من الخوف، أي يكون حال الغسل أخفّ مؤونه من باب الوضوء، فيجوز لمن كان كسيراً أو به الجراحة في الغسل أن يلاحظ حاله، إن كان مأموماً عن الضرر بالإتيان بوضوءه الجبيرة، والمسح عليها، فإنّها كذلك، وإلاّ فإنّه لو احتمل حدوث الضرر، فله التيمّم ولا يحتاج إلى حصول الاطمئنان بذلك، هذا بخلاف باب الوضوء، حيث أنّه لا يجوز التبديل إلى التيمّم، إلاّ أن يطمئن بعدم إمكان تحصيل الوضوء الناقص، فيجوز له الإتيان بالتيّم حينئذٍ .

بل لعلّ الحكم بالتخيير بين المسح بالجبيرة أو التيمّم - وإن كان الأولى مستحبّاً- كان في باب الغسل كذلك لا في باب الوضوء، فإن كان يقصد صاحب «المدارك» من التخيير في باب الغسل والوضوء كليهما، فالأخبار تدفعه .

فلا- بأس حينئذٍ أن تتعرض لخصوص الكسير والمجروح من حيث الحكم في باب الوضوء، بملا-حظه الأخبار واختلافات حال المتوضّئ، فنقول ومن الله الاستعانة :

أولاً: إذا لم يتمكّن المجبور أو المجروح من إتيان الوضوء الكامل، وذلك بإيصال الماء إلى بشره بأن ينزع الجبيرة، ويغسل موضع الجرح أو إيصال الماء

١- وسائل الشيعة: أبواب التيمّم، الباب ٥، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١١.

بالتكرار أو بالغمس، وكان المفروض من عدم الإمكان أو الإمكان مع المشقة المسقطه، هو كون الماء مضرّاً بجبره وجراحته مثلاً ، فلا إشكال حينئذٍ من سقوط وجوب غسل البشرة اللازم في الوضوء، إن فرض كون مورده ذا جبيرة، بل لا بدّ من مسح الجبيرة، وهو يكفى عن غسل البشرة ومسحها.

وهذا هو القدر المتيقن في حكم الجبائر بين الفقهاء، والمستفاد من لسان الأخبار، لدلاله الصحيح عن الحلبي بتصريحه عليه بقوله : «إذا كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه»^(١).

وصحيحه كليب الأسدي بقوله : «إن كان يتخوّف على نفسه فليمسح على جبائره وليصل»^(٢).

وخبر ابن مسعود بقوله : «يجزیه المسح عليها في الجنابه والوضوء»^(٣).

حيث يكون مورد الفرض هو القدر المتيقن، مضافاً إلى إشعار ذيله بذلك من قوله : «إذا كان في برد يخاف على نفسه إذا أفرغ الماء على جسده».

حيث أنّه وإن كان ظهوره في الغسل لا يخلو عن قوّه، لو لم نقل بإطلاقه وشموله للوضوء أيضاً، بل ويمكن استفادة الحكم المذكور من حديث عبد الأعلى^(٤) على كلا الاحتمالين، من كون الظفر المقطوع من اليد أيضاً، أو كان لخصوص الرجل، لأنّ المورد قد فرض فيه كون مسح البشرة من العسر والهرج بمكان، فلو كان مورد الحديث _ فرضاً _ هو لخصوص الرجل، إلا أنّ قوله: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله» يوجب سرايه الحكم إلى غير مورده، فالحكم في هذه

-
- ١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٢.
 - ٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٨.
 - ٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١١.
 - ٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٥.

الصورة واضحة، ومورد وفاق بين الفقهاء، بل في «الجواهر»: بلا خلاف أجده بين القدماء والمتأخرين، بل في صريح «الخلافا» و«المتنهي» و«التذكرة»، وظاهر «المعتبر» وغيره، دعوى الإجماع عليه .

ثانياً: هي الصورة المذكورة، إلا كان وجه عدم الإمكان أو المشقة من جهة نجاسه موضع الجراحه، حيث لا يمكن تطهيرها، أو كان ذو عسره وخرج، فهل يتبدل الحكم حينئذٍ إلى التيمم، أو يغسل ما حوله ويدع موضع الجراحه والنجاسه، أو يضع الجبيره والخرقه الطاهره عليه ويمسح عليها؟

وجوه وأقوال : القول الأول: لصاحب «الجواهر» من أن حكم النجاسه كان كحكم عدم الإمكان للضرر، واستدل على ذلك بأن ما دل على اشتراط طهاره ماء الوضوء يقتضى ذلك، والمشروط عدم شرطه فيكون غير متمكن من الغسل، لأن الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً فيدخل في معقد إجماعهم، من أنه إن لم يتمكن من الغسل أجزاء المسح على الجبيره، بل حكى عن «المدارك» وظاهر «جامع المقاصد» عدم الخلاف في ذلك .

خلافاً لصاحب «كشف اللثام» حيث يفصل فيما بين صورته تضاعف النجاسه بالمسح والغسل وعدمه.

فالحكم حينئذٍ، كما ذكره صاحب «الجواهر»، وإلا يجب الوضوء التام لأصالة عدم الانتقال من الغسل إلى المسح على الجبيره، فيتبدل إلى التيمم .

خلافاً للشيخ الأنصارى، حيث أنه ذهب إلى ما قاله «الذكري» من كفايه غسل ما حوله، وجعله قريباً، وإن احتاط بوضع الخرقه الطاهره والمسح عليها، وغسل ما حولها، بل ومسح الجبيره النجسه إن كانت موضوعه .

وجه ما قاله، أن الدليل الأولى يحكم بوجود الوضوء التام، فكل مورد ورد فيه دليل على كفايه الوضوء الناقص _ كما في المجروح والمكسور اللذين فيهما

الجبيره _ فلا إشكال في كفايه المسح عليها ، وأما مع عدم وجود دليل يشملها _ كما لو كان المجروح نجساً مجرداً _ فالحكم بوضع الخرقه الطاهره الأجنبيه لتحصيل خصوص المسح عليها غير مفيد إذ لا دليل عليه، خصوصاً مع إمكان التشكيك في صدق الجبيره عليها، لأنها ترفع بعد الوضوء، فوضعها لخصوصه لا يوجب صدق هذا الوصف ، ولذلك ترى أنّ العلامه في «التذكره» قد حكم بوجوب التيمّم في مثل المورد جزماً .

فبقي هنا من الأدله التي يمكن أن يستدلّ بها أمور :

الأوّل : هو الذي أشار إليه صاحب «الجواهر» من دليل شرطيه طهاره الماء للوضوء، المقتضى بأنّ الممنوع الشرعى كالممتنع العقلي، فحيث أنّ معدوميه الشرط موجب لمعدوميه المشروط _ وهو الوضوء _ فحكم بوضع الخرقه الطاهره عليه والمسح عليها .

ولكن وفيه أنّ مقتضى هذا الدليل، ليس إلاّ صدق تعذّر تحصيل الشرط، وهو طهاره الماء لحال الوضوء، لا الحكم بوضع الجبيره الطاهره، خصوصاً مع ما عرفت من الإشكال في صدق الجبيره على مثل هذا الوضع لخصوص الوضوء ، بل يكون مقتضى القواعد الأوّليه، هو الحكم بالتيمّم، للتعذّر المذكور، كما عليه العلامه في «التذكره» .

الثاني : أن يقال بشمول أخبار المسح على الجبيره على مثله، مثل خبر الحلبي وكليب الأسدی، وصحيح ابن الحجاج، حيث ورد فيها وجوب المسح على الجبائر، فيشمل بإطلاقها بأنّ ما كان فيه الجبيره فيمسح عليها، وما ليس فيها فيجب تحصيلها لتحصيل ما هو مقدّمه للواجب _ وهو المسح على الجبيره _ فيوجب الحكم بما ذهب إليه صاحب «الجواهر» .

لكنّه مخدوش، بأنّ تلك الأخبار كان موردها الكسور أو الجروح غير

المجرّده، كما قد صرّح بذلك فى بعضها كالحلبى، حيث قال فى ذيله : «بأنّه إن لم يكن يؤذيه الماء فلينزع الخرقه» .

فإدخال مثل المورد الذى قد عرفت الإشكال فى صدق الجبيره عرفاً على مثل هذا الوضع ، يكون فى غايه الإشكال .

الثالث : التمسك بالإجماع، ونفى الخلاف، كما عن «المدارك»، وظاهر الشهيد والعلامة فى غير «التذكرة» .

لكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع فى مثل هذه المسأله، مع وجود الاختلاف الشديد، وتشتت الأقوال، يكون فى غايه الصعوبه .

الرابع : والذى يمكن أن يستدلّ بها هو خير عبد الأعلى مولى آل سام من جهة قول الإمام عليه السلام : «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» امسح عليه»(١) .

حيث يدلّ على أنّ قاعده الميسور _ ما لا يكون حرجياً _ يقدم على مثل التيمّم، فلا بدّ أن يلاحظ ذلك فى المقام، وهو ليس إلّا وضع الخرقه الطاهره والمسح عليها .

ومن ذلك يظهر التمسك بقاعده الميسور، حيث أنّ المسح كذلك يكون ميسور المسح التام، أو الغسل كذلك .

هذا، ولكن الإنصاف أنّ استفاده وجوب وضع الخرقه على الجراحه وجوباً تكليفاً شرعياً، لتحصيل ذلك من قاعده نفي الحرج والميسور، مشكل جداً، لإمكان أن يكون ذلك حاصلًا بفرد آخر، وهو الاكتفاء بغسل ما حوله من دون لزوم وضع شيء أجنبي عليه .

نعم لو كانت الجبيرة موضوعه فيه، فالحكم بالمسح عليها له شأن، لأنه يكون هو الميسور وما لا حرج فيه، هذا بخلاف إيجاب وضع شيء خارجي لخصوص الوضوء، فإنه يحتاج إلى دليل خارجي .

ويؤيد ما ذكرناه ما يستفاد من صحيح ابن سنان وصحيح الحلبي المتماثلان والوارد فيها: «سألته عن الجرح كيف يصنع صاحبه؟ قال: يغسل ما حوله» (١).

فالحديثان يتطابقان في النص، إلا في نصّ خبر ابن سنان حيث ورد فيه (يغسل) مطلقاً.

وجه الاستدلال أنّ المنصرف إليه في ذلك، هو نجاسة الجراحه، وعدم إمكان تطهيرها نوعاً، فأجاب عن ذلك، وكأنه أراد بيان أنّ الاكتفاء بغسل ما حوله يكون هو الفرد الميسور وما لا حرج فيه، فيكون هذا مقدماً على مثل التيمم، ولعله لذلك جعل الشيخ الأكبر هذا الاحتمال قريباً .

مع إمكان أن يقال: لعل وجه السؤال عن كفيته ما صنع صاحبها، كان من جهه ملاحظه نجاسه الجراحه نوعاً، حيث لا يمكن تطهيرها، لخوف أن يتحقق بغسلها سرايه الجرح، فتوجب حصول العسر والجرح، ولذلك يسهل الأمر في هذه المترله بالاكتفاء بغسل ما حولها.

والقول بأنّ الحكم الوارد في الجواب مجمل من جهه أنه هل كان لمراعاة النجاسه، أو كان من جهه احتمال الضرر عند وصول الماء إليه لا لأجل النجاسه، وحينئذ يسقط الخبر عن الاحتجاج به بواسطة الإجمال، كما عن الحكيم في «مستمسكه»، لا يخلو عن وهن، لأنّ الجراحه بحسب النوع تعدّ نجسه، فاحتمال الضرر فيها ينشأ أيضاً من جهه تطهيرها، وإزاله نجاستها، خصوصاً إذا

كان يخرج الدم من الجرح لا من جهة خصوص وصول الماء إليه من دون ملاحظته التطهير ، فالاستدلال بإطلاقه من هذه الجهة لا يكون خالياً عن قوّه، فيصحّ التمسك بالعموم الأحوالى تمسكاً بترك الاستفصال من الحكم بغسل ما حوله، بين أن لا يكون مقدوراً لغسلها لأجل النجاسة، أو لإضرار الماء بها من غير تلك الناحية .

فلا يبقى للحكم بوجوب وضع خرقة طاهره على الجرح دليلٌ يدلّ عليه عدا ما استفيد من صحيح الحلبي حيث كان في سؤال السائل: «أنه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصّبها بالخرقة ويتوضأ ويمسح عليها إذا توضأ» (١) الحديث .

بناءً على أن يكون المراد هو تعصّب ذراعه للوضوء، بأن يكون حرف الواو في قوله: (ويتوضأ) هو الواو المستتبع بأن المقدره المصدره، أى تعصّب ذراعه للوضوء، فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «إن كان الماء يؤذيه ولو لأجل تطهيره فيجوز المسح على الخرقة، ولو بوضعها فيه».

الذى كان مفروض سؤاله، فيدلّ الحديث على المطلوب ، وأمّا إن كان المراد من قوله: (فيعصّبها) الحكاية عمّا هو الواقع فى الخارج، من وجود الخرقة عليها، وأنه نقل فعل نفسه فى حال الوضوء، فلا يكون مربوطاً بما ذكرناه، كما لا يخفى .

ولكن هذا البيان بنفسه وإن لا يكون ببعيد ، إلا أنه مع ملاحظته ذيل الحديث بقوله : «وليتزع الخرقة إن كان يؤذيه الماء»، يشعر بكون الخرقة كانت موجوده فى القرحة لنفسها لا أن تكون موضوعه فيها لأجل الوضوء، كما استدللّ به الخصم ، فالأقوى عندنا هو ما ذهب إليه الشيخ، إن سلمنا كون قوله فى الحديث:

«اغسل ما حولها» كان وارداً لمثل ذلك الحكم، لا لدفع توهم عدم سقوط الوضوء من رأس، كما احتملناه سابقاً، وإلا لما كان الحديث ناظرًا _ بالنظر إلى حال المسح _ إلى الجبيره أو غيرها.

وحيث كانت المسألة لا تخلو عن إشكال على كل حال، كان الحكم بالاحتياط فى الجمع بين الثلاثه، من مسح الجبيره الظاهره الموضوعه عليها، وغسل ما حولها ثم أخيراً التيمم قوياً جداً، لعدم إمكان الاعتماد والاطمئنان بواحد منها قطّ ، والله هو العالم بالصواب .

ومن ذلك يظهر حكم الجبيره النجسه غير القابله للتطهير، من احتمال لزوم وضع خرقة طاهره عليها، أو الاكتفاء بغسل ما حولها، وإن كان الاحتياط فيه أقوى .

ثالثاً: ما لو كان الكسر أو الجراحه طاهره ومكشوفه، ولكن كان غسلها فى موضع الغسل معذوراً، أو قد يكون فى موضع المسح كذلك .

فأما الأوّل، فلا إشكال ولا خلاف فى وجوب غسل أطرافه، لشمول الأخبار المتضمنه لغسل أطرافه لهذا المورد قطعاً، مثل ذيل حسنه الحلبى وابن سنان وغيرهما، ممّا يستفاد ذلك منه بالخصوص أو بالإطلاق، الشامل لباب الوضوء .

وأما نفس الجرح إذا أمكن مسحه دون غسله، فهل يجب مسحه كذلك، أو لابدّ من وضع خرقة عليه والمسح عليها، أو الاكتفاء بغسل ما حوله من دون ضروره لمسح نفس الجراحه مطلقاً، أو الانتقال إلى التيمم؟ وجوه ، ففى «المدارك» القطع بكفايه غسل ما حوله، ونسبه فى «جامع المقاصد» إلى نصّ الأصحاب، المشعر بدعوى الإجماع عليه، واستدلّ له بالخبرين المذكورين وما شابههما، وظهورهما الواضح فى الجرح المكشوف، خصوصاً ذيل خبر الحلبى، كان متصدراً لسؤال حال القرحة المتعصّبه، حيث يفهم أنّ المقصود من السؤال فى ذيله عن الجراحه المكشوفه لا المستوره، فصّرّح بكفايه غسل ما حولها .

فاحتمال إطلاق ذيله بحيث يشمل صورته المستوره، فيكون حكمه كفايه غسل ما حولها خلافاً لما عليه الأصحاب، من لزوم المسح على الجبيره وكفايته.

ليس على ما ينبغي، لما عرفت من ظهورها في المكشوفه دون غيرها .

ولكن في «مصباح الهدى»: أنه لا- تنافى بين الحكم بكفايه غسل ما حوله، مع ورود دليل على وجوب مسح نفس الجراحه، إذا كانت مجزّده، لأنّ دلالتة على كفايه غسل ما حوله، وعدم لزوم مسحها بنفسها، كان من جهة عدم التعرّض لحال نفس الجراحه ، إلا أنّ الدليل على وجوب مسح نفس الجراحه مفقود، فيقدّم حكمه .

والظاهر عدم تماميته ما ذكره، لأنّ ما قاله يستلزم أن لا يكون الإمام قد أجاب بما هو وظيفته وحكمه في أصل الجراحه ، بل أجاب عن حكم ما هو ثابتٌ وجوبه في الجملة، أي بأنّه لا يسقط حكم غسل أطراف الجرح بواسطة الجراحه المذكوره ، ولكن بعد الدقّه والتأمّل، يفهم عدم استبعاد دعوى التنافى بينه وبين الحكم بوجوب مسح الجراحه، فالأولى أن يحمل هذان الخبران على صورته العجز عن مسح نفس الجراحه ، إمّا لنجاستها، أو لاحتمال إضرار الماء بها ، فحينئذٍ لا يوجب الحكم بكفايه غسل ما حوله، لزوم التنافى مع الحكم بوجوب مسح نفس الكسر أو الجرح، بأن يعلم عدم الإضرار به، ووجود النجاسه المانع عن ذلك.

"فما ذكره صاحبي «المدارك» و«جامع المقاصد» لا ينبغي أن يلتفت إليه في الفرض المذكور .

وأما احتمال وجوب وضع خرقة طاهره عليه، والمسح عليها ، ففي «الجواهر»: أنه ينبغي القطع بعدمه، لوضوح الأولويه وغيره، كالقطع بفساد الانتقال إلى التيمّم معه، لظهور اتّفاق الأصحاب هنا على عدمه ، انتهى كلامه .

ولكن المذكور في «مصباح الهدى» في وجه وجوب المسح على الخرقة

الأجنبيه الموضوعه، قوله: بأنّ المسح عليها يكون بدلاً عن تعذّر غسل البشره مطلقاً، لا مشروطاً بوجود الجبيره، فتكون الجبيره من مقدّمات الواجب لا الوجوب، فيجب تحصيل الجبيره عند عدمها، كما فى المقام .

ولكن قد عرفت عدم دليل يدلّ على كونها من مقدّمه الواجب لا الوجوب، فضلاً عمّا عرفت منّا الاستظهار من لسان الأخبار، كون حكم المسح على الجبيره فى مواردّها يكون فى موضع كانت الجبيره موجوده ، بل فى «المستمسك» جعل عدم وجوب المسح على الجبيره أوفق بالخبرين المذكورين، من صحيح ابن سنان والحلبى، حتّى مع تعذّر المسح على نفس الجراحه، فضلاً عمّا هو بصدده من إمكان مسحها .

نعم أجاز ذلك فى صورته تعذّر مسح نفس الجراحه، من جهه أصاله الاحتياط، لكون الشكّ فى الوضوء من قبيل الشكّ فى المحضّل .

وكيف كان، الأقوى عندنا _ كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» _ هو وجوب مسح الجراحه ، بل أفتى به المحقّق فى «المعتبر» والعلّامه فى «التذكره» و«النهايه» والشهيد فى الدرّوس ، بل السيّد فى «العروه»، وهو الأحوط عند الشاهرودى والكلبايگانى ، كما أنّ الجمع بين مسح البشره ومسح الجبيره كان عند الخوئى هو الأحوط ، والدليل عليه عنده هو مساعده العرف والاعتبار، حيث أنّ المسح بالرطوبه يكون رتبه نازله للغسل، يعدّ أقوى من المسح على الجبيره الأجنبيه، لو لم نقل بذلك فى الجبيره الموضوعه للجراحه، حيث أنّ الأخبار دلّت على كفايتها ، ولعلّ هذا المعنى هو المراد من الأولويه فى كلام النائينى بهذا القول ، مضافاً إلى استدلالهم بأنّ المسح على البشره يعدّ أقرب إلى المأمور به من الغسل من غيره، كما لا يخفى .

ولقد اعترض عليه الآملى فى «مصباحه» بقوله : ولا كلام فى أولويته، لأنّه

مسح على بشره ، ولعل وجه أقربيته إلى المأمور به، هو دعوى تضمّن الغسل للمسح بادّعاء كونه مسحاً مع زياده، وعند تعذّر الزيادة لا يسقط المزيد عليه الميسور بقاعده الميسور ، ولا يخفى ما فيه، حيث أنّ الغسل والمسح عند العرف من المتباينين، ولا يكون المسح عندهم ميسوراً من الغسل .

وأما الأولويّه، فهي وإن كانت مسلّمه، إلاّ أنّها غير كافيه في إثبات تعيّن وجوب المسح على بشره عند إمكانه وتعذّر الغسل ، انتهى كلامه.

ويوافقه في ذلك السيّد الحكيم قدس سره في «مستمسكه»، قال : بأنّ كون النسبه بين الغسل والمسح هو العموم من وجه، غير كاف في إثبات وإجراء قاعده الميسور، لوجوب المسح عند تعذّر الغسل، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث أشار إلى كلا الأمرين من الأولويه والأقربيه، كما يمكن استفاده ذلك من «الذكري» على ما هو المحكى في «طهاره» الشيخ الأعظم ، بل قد يستفاد من الشيخ استرضائه بنفسه لذلك، وإن لم يفتم به صريحاً .

ولكن يمكن أن يقال : بأنّ المسح والغسل، وإن كان بحسب متفاهم العرف مفهومين متغايران، وكانت النسبه بينهما عامين من وجه، _ كما ادّعاء الحكيم قدس سره _ لا التباين الكلّي، كما يظهر من المحقّق الآملي ، لوضوح أنّه لو كان من قبيل الثاني للزم استحاله اجتماعهما في مصداق واحدٍ ، مع أنّه ليس كذلك قطعاً .

ولكن التباين الجزئي بينهما في المفهوم، لا- يوجب عدم صدق الأقربيه إلى ما هو الواجب عرفاً، من حيث الحكم، يعني أنّ العرف يرى بأنّ مسح نفس بشره يكون أقرب إلى المطلوب، من لزوم إيصال الماء إليها، من المسح على الجبيرة، فإجراء قاعده الميسور بالنسبه إلى ما هو المقصود والمستفاد من الأدلّه، أمرٌ عرفي يقبله الذوق السليم .

مضافاً إلى إمكان أن يقال _ كما في «طهاره» الشيخ _: بأنّ وضع الجبيرة

بحسب النوع، يستلزم ستر مقدار من مواضع حول الجرح قطعاً، فالحكم بكفايه المسح على الجبيره بالنسبه إلى تلك المواضع ، مع فرض إمكان غسلها عند مسح الجرح، ممّا لا يخلو عن تأمل .

فثبت ممّا حقّقناه قوّه القول بوجوب مسح البشره فى الجرح المجرد الطاهر، مقدّمًا على المسح للجبيره ، نعم كان الأحوط، هو الجمع بينه وبين المسح على الجبيره التى توضع عليه، كما أنّ الأحوط انضمام التيمّم إليه ، وأمّا غسل ما حوله، فقد يحصل ذلك بإيجاب المسح على نفس الجرح، كما عرفت، فلزوم إتيانه عندنا كان مسلّمًا لا بمعنى الاكتفاء به فقط _ كما عليه بعضٌ مثل صاحب «المدارك» و«جامع المقاصد» .

هذا كلّه فى حكم الجراحه فى موضع الغسل .

وأما حكم الجرح المجرد فى موضع المسح، فلا- إشكال فى أنّه إذا أمكن ذلك كان هو مقدّم على المسح على الجبيره، لأنّ قاعده الميسور جاريه هنا، من دون لزوم ما يلزم فى سابقه، كما لا يخفى ، مع أنّه ليس بميسور، بل هو الواجب بنفسه إذا أمكن، فيكون وجوبه بحسب مقتضى الدليل الأوّلى، كما لا يخفى .

رابعاً: ما لو فرض كون المسح على الجرح المجرد متعذراً، سواء كان فى موضع الغسل أو موضع المسح ، وأمّا فى الأوّل ففى لزوم وضع خرقة طاهره عليه، والمسح عليها مع الرطوبه، _ كما عليه السيّد فى «العروه»، وهو المحكى عن «التذكرة» و«النهايه» و«المنتهى» و«الدروس» ونفى عنه الخلاف فى «الرياض» _ فهذا ما لم يقم عليه دليل من الصحيح وغيره. وفى «الحدائق» نسبته إلى الأصحاب، وقال: لعلّهم اطّلعوا على ما لم نطلع عليه ، بل واختاره صاحب «الجواهر» .

ولكن المحكى عن «الذكري» و«البيان»: هو الاكتفاء بغسل ما حولها، كما عن «جامع المقاصد» نسبته إلى نصّ الأصحاب .

وقد يستدلُّ للقول الأوَّل بأمرٍ :

منها : بما رواه الحلبي في الصحيح أو الحسن عن الصادق عليه السلام : «أنه سئل عن الرجل تكون به القرحة في ذراعه أو نحو ذلك من مواضع الوضوء فيعصبها بالخرقة، ويتوضأ ويمسح عليها إذ توضأ؟ فقال : إن كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه» (١).

بناءً على أن يكون التعصيب للوضوء به لا لأجل احتياج القرحة إلى التعصيب، فيكون تقرير الإمام للسائل في محله ويستفاد من تعليق الحكم على الإيذاء وعدمه، أنه يجوز المسح على الخرقه المجعل له للوضوء .

لكنه مخدوش بما قد عرفت من سابقاً، بأن الخبر، وإن سلمنا دلالة في الجملة على كون التعصيب للوضوء لا القرحة، إلا أن ذيل الحديث تكون قرينه على انصراف الصدر عما يتوهم، لأن الإمام عليه السلام حكم بوجوب نزع الجبيره عند عدم خوف الأذى، الظاهر في كون الجبيره كانت موضوعه قبل ذلك، لأجل القرحة، وإلا كان ينبغي أن يقال إن كان لا يتخوف الأذى فلا يوضع الخرقه، بل يمسح أو يغسل البشرة .

كما قد يؤيد ذلك ظهور ذيله في السؤال عن الجرح المكشوف، بقوله : «وسألته عن الجرح كيف أصنع في غسله؟ قال : اغسل ما حوله».

حيث يكون بقرينه التقابل بينهما ظاهراً في كون حال صدرها عن الجراحه المستوره لأجل القرحة، لا لأجل الوضوء .

ومنها : ما يدل على لزوم المسح على الجبائر مطلقاً، مثل ما رواه كليب الأسدي، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل إذا كان كسيراً كيف يصنع

بالصلاه ؟ قال : إن كان يتخوّف على نفسه، فليمسح على جبايره وليصلّ» (١).

حيث يكون جواب الإمام له بالإطلاق الشامل للجبيره الموضوعه للقرحه أو للوضوء ، مضافاً بما فى «الجواهر» بأن الأصل فى الواجب أن يكون مطلقاً، فيجب تحصيلها إن لم تكن موجوده ، ولكن أورد عليه أولاً : بإمكان الإشكال فى صدق الجبيره على الموضوعه لخصوص الوضوء والرفع بعده .

وثانياً : انصرافه إلى ما هو الموضوع للكسر، كما هو المتعارف فى مثل ذلك، لأنه قلّ ما يتفق أن يعرض الكسر للعظم فى الإنسان ولم يجبره بمثل الجصّ والخشب والخرقه، فإطلاقه لصوره ما نحن فيه مشكل جداً .

ومنها : كما فى «الجواهر»، أنه يستفاد من مجموع الأدله _ سيما خبر المراره لعبد الأعلى ونحوه _ أن الحائل بدل عند تعذر غسل البشره، فيجب تحصيله، خصوصاً مع ملاحظه اختلاف حالات الإنسان بالنسبه إلى الجروح والقروح، من كونها مشدوده أو غير مشدوده فى أول الوقت، يكون على حال دون آخر ، وأمثال ذلك ، مع أن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وهو منحصر فيما نقول، لأن احتمال وجوب التيمم فى المقام فى غايه الضعف .

بل قد يؤيده ويؤكدّه، بما قيل من اتفاق الفتاوى على أنه لو كان ظاهر الجبيره نجساً، وضع عليها خرقة طاهره ومسح عليها ، بل قد سمعت نفي الخلاف فيه عن «المدارك» إذ فى دخول هذه الخرقة الجديده فى مثل ما يوضع على الجبيره النجسه، يقتضى أن يقال به فيما نحن فيه قطعاً، لأنه أقرب إلى اسم الجبيره واقعاً ممّا فرضوه، كما لا يخفى على المتأمل .

ولكن الإنصاف أن يقال : إن ملاحظه الأدله الوارده فى مسح الجباير، إن

لوحظت كل واحد واحد منها بالخصوص، لا يكون دعوى انصرافه إلى صوره الجبيرة الموضوعه ببعيد كما عرفت ، إلا أنه مع ملاحظه مجموعها في مواردنا المختلفه، من حكم الإمام عليه السلام بالمسح على الحائل، لاسيما مع ملاحظه ترغيب الإمام عليه السلام لعبد الأعلى، وإلى مضمون آيه الحرج، بقوله عليه السلام : «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله من قوله تعالى : «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» .»

يوجب الظن القوي للفقيه، بأن يكون ميسور الوضوء الكامل التام، هو الإتيان بما يشبهه من وصول الماء لجميع ما يجب غسله ، غايه الأمر إمّا بوصول الماء إلى نفس البشره مع الإمكان ، أو بوصوله إلى بدنه، وهو الجبيرة المستفاد من الأدله الوارده في موضع الغسل والمسح .

ولعله كان أولى من القول بالاكْتفاء بغسل ما حوله، الموجب لعدم وصول الماء لجميع ما يجب غسله أو مسحه .

لاسيما يكون هذا المعنى والاحتمال قوياً، لو أجزنا في الجبيرة النجسه الواقعه على الجراحه، بوضع الخرقه عليها، والمسح عليها، لأنه لو كانت جبيرة كانت بلا- واسطه، بخلاف هناك حيث أنها جبيرة على الجبيرة، فعدم صدق الجبيرة عليها، يكون أقرب بالقبول من الجبيرة فيما نحن فيه .

نعم ، هذا فيما إذا لم يستلزم وضع شيء من الجبيرة على موضع الصحيح، وإلا كان الاكْتفاء به وحده مشكلاً ، بل لا بد أن ينضم إليه غسل ما حولها، لأنه أيضاً أحد فردي الميسور للوضوء الكامل ، ولعله لذلك قد فصل بعض _ ك_ «الرياض» _ في المسأله، في وجوب وضع الخرقه، فيما إذا لم يوجب استتار بعض مواضع الصحيح، لأن الإجماع والأخبار قائمان على وجوب غسل موضع الصحيح .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بوجوب غسل ما حولها، والاكْتفاء بذلك من دون انضمام وضع الخرقه _ اعتماداً على خبر صحيح ابن سنان ، وذيل حسنه الحلبي _

كان مشكلاً، لما قد عرفت منّا سابقاً بأنّ المقصود من ذلك بيان دفع توهم عدم سقوط حكم الوضوء بذلك، ولا بدّ من غسل أطرافه .

وأما عدم لزوم غسل موضع الجراحه حتّى يبدله كالخرقه مثلاً فلا ، وحيث أنّ الجزم على أحد الأمرين فى المسأله كان فى غايه الإشكال، خصوصاً مع شدّه الاختلاف بين الفقهاء، ولسان الأخبار، كان الحكم بالاحتياط هنا قوياً، بالجمع بين الأمرين، وإن كان الأحوط منه هو انضمام التيمم إليهما، كما لا يخفى .

خامساً : ما لو فرض كون وضع الخرقه الطاهره عليها غير ممكن، وإن كان فرضه فى غايه البعد، فهل يجب حينئذٍ غسل أطرافه فى موضع الغسل ومسحها فى موضع المسح، أو ينتقل الحكم إلى التيمم؟

فيه وجهان: من أنّ الأصل فى حال تعذّر غسل موضع عضو من الوضوء أو مسحه، هو الانتقال إلى التيمم، يوجب الحكم بتقدّم الثانى ، ومن أنّ مقتضى خبرى الحلبي وابن سنان، هو غسل أطرافه الشامل لمثل هذه الصوره قطعاً، لأنّه القدر المتيقّن منه ، مضافاً إلى ما عرفت منّا بكونه أحد فردى الميسور للوضوء، فمع إمكان الإتيان بميسوره لا يجوز الاكتفاء ببدله وترك الوضوء رأساً، فالأقوى هو القول بغسل ما حوله، وإن كان انضمام التيمم إليه كان أحوط كما لا يخفى .

نعم، قد يشكل الأمر فى المسح، لأنّ الدليل المذكور _ من خبرى الحلبي وابن سنان _ كان وارداً فى الغسل وحده، فيكون فرض تعذّر وضع الخرقه للمسح باقياً بلا دليل، لعدم شمول هذين له، فهل يحكم فيه بالتيمم جزماً أو يقال بسرايه ذلك إلى المسح أيضاً، بأن يكون مسح ما حولها مقدّماً على التيمم أم لا؟

لا- يبعد أن يقال بقوّه الحكم بالتيمم هنا، لأنّ الجراحه الواقعه فى موضع لا يخلو عن إحدى الحالتين : إمّا أن تكون مستوعبه لجميع موضع المسح، أى شاملاً لمقدار ما يجب عليه المسح، ولو بالمسمى، فلا إشكال حينئذٍ أنّ الحكم

الصحيح هنا هو لزوم التيمم.

اللهمّ إلا أن يقال بسقوط المسح عن ذلك العضو فقط، ووجوب الإتيان ببقية أفعال الوضوء لسائر الأعضاء، كما قيل بذلك في الأقطع اليدين أو إحداهما أو الرجلين، فالقول بذلك حينئذٍ لا يرتبط بمضمون الخبرين المذكورين، لأنّ الحول لم يكن باقياً له حتى يكون مورده محلاً للمسح في هذا الفرض .

وأما أن لا تكون مستوعبه، بل بقى مقدار ما يجب مسحه، فلا إشكال في أنّ حكم الدليل الأوّلي، من وجوب المسح يشمله، وقاعده الميسور هنا جارٍ، لأنّ ما هو الواجب إذا لم يمكن إتيانه بجميع ما يجب فيه، فلا يسقط الميسور منه بمعسوره، وإلا ليس لنا دليل آخر في المسألة إلا الحكم بالتيمم.

فالحكم بالجمع بين الوظيفتين من التيمم والمسح بأطرافه، من باب الاحتياط _ أى من جهة احتمال وجوب أحدهما من حيث العلم الإجمالى بينهما _ قوى جداً، وإن كان شمول قاعده الميسور للمورد أيضاً قابل للقبول، كما لا يخفى ، والله العالم بالصواب .

في أحكام الجائر / المراد من المسح في أخبار الجبيرة

ومن هنا ظهر حكم صورته أُخرى، وهى ما لو لم يقدر على المسح والغسل لأطرافه، فالحكم بالإتيان لسائر الأعضاء، وسقوط غسل خصوص هذا العضو ومسحه، أو الحكم بالتبديل إلى التيمم ؟

فإنه بما أنّ الوجهين المذكورين فى السابق جارٍ هنا، فالحكم بالاحتياط هنا أيضاً قوى جداً، فلا بدّ من الجمع بين الوضوء الناقص مع التيمم .

هذا تمام الكلام فى أحكام الجبيرة، فى باب الوضوء، وحكم الجراحه المكشوفه بتمام أقسامها والمجبوره بأنواعها.

والذى ينبغى أن يبحث فيه أمورٌ :

الأمر الأوّل : أنّ المسح الواقع فى أخبار الجبيرة، هو المسح المقابل للغسل،

أى ما يكون بإمرار اليد على الممسوح، من دون جريان الماء من جزء إلى آخر ، بأن يكون المسح بنداوه الوضوء، أو لعلّ المراد منه هو الغسل الخفيف، بأن يكون لفظ المسح فى الأخبار، كناية عن إبلاغ أنّه لا يلزم المداقه فى الجبیره بالغسل، حتّى يصل الماء إلى جوفها وتحتها ، بل يكفى أقلّ ما يصدق به الغسل، بمسح اليد عليها مع الماء ، فقد ذهب عدّه من الفقهاء من المتقدّمين إلى زمن العلامه إلى الأوّل . وهناك من المتأخّرين من ذهب إليه مثل صاحب «الجواهر» والحكيم فى «مستمسكه» والشاهرودى والخوئى وغيرهم، كما قد ذهب إلى القول الثانى آخرون مثل العلامه فى «نهايه الأحكام» و«كاشف اللثام» والوحيد البهبهانى فى «شرح المفاتيح»، والآملى والسيد الاصفهانى والخمينى ، بل هو المستفاد من ظاهر كلام السيد فى «العروه» وفاقاً للكلبيانى وغيرهم .

وقد اختار بعض الإتيان بما هو القدر المشترك، بأن يكون المراد من المسح هو مجرد إيصال البلل، ولو لم يكن بإمرار اليد، ليكون مسحاً، ولا- بنحو الغلبه والجريان ليكون غسلًا، وهو مختار الشيخ الأعظم وظاهر الشهيدين ، بل محتمل كلام السيد فى «العروه» .

وجه الاختلاف: أنّه لا إشكال فى أنّ المسح المستعمل فى الجبیره فى موضع المسح، يكون مستعملاً فى معناه الحقيقى، لوحده مورد استعمال اللفظ بين البدل والمبدل منه، ولا- كلام فيه ، وإنّما الكلام فى المسح على الجبیره، فى موضع الغسل ، فهل هو أيضاً يكون بالمعنى المقابل للغسل، حتّى يصير الحكم فى الجبیره منقلباً عن الغسل إلى المسح ، أو يكون المراد منه هو الغسل، ويكون التعبير عنه بالمسح لأجل إفهام أنّه لا يعتبر فى الجبیره الغسل اللازم فى البشره، بل يكفى مسمّى الغسل حتّى لا يتضرّر به فى إيصال الماء إلى تحت الجبیره ؟

ففيه وجهان : من ملاحظه ما هو الواقع فى أخبار الجبیره من لفظ (المسح)،

فمقتضى الجمود على ظواهر الأخبار والفتاوى، كونه مقابلاً للغسل، ومن ملاحظه حال الاعتبار، من أنّ الواجب أولاً هو غسل البشرة، ومع العجز فغسل الجبيرة، التي تكون بدلاً عن البشرة، غايه الأمر بقدر ميسوره، وهو ليس إلا غسلها بالمسّمى، حيث يقع فى طول حكم غسل البشرة، عند تعذّر غسلها، كما يدلّ عليه لسان بعض الأخبار، كما سيأتى ذكره إن شاء الله، فيقتضى ذلك القول والاحتمال الثانى .

والظاهر كون الثانى هو الأولى .

ولا- يخفى أنّ المسح والغسل مفهومين متباينين كليّين، إن جعلنا الجريان مأخوذاً فى الغسل، وعدمه فى المسح، فلازم التعبد بظاهر اللفظ، هو عدم إمكان اجتماع المفهومين فى مصداق واحد .

وأما إن جعلنا الجريان مأخوذاً فى الغسل، بخلاف المسح، حيث لا يكون عدم الجريان مأخوذاً فى مفهومه، فلازمه حدوث التباين الجزئى بينهما، وهو العامان من وجه، فيكون فى مورد مصداق الغسل بدون المسح، وهو ما إذا كان جريان الماء موجوداً من دون إمرار اليد، وقد يكون فى مورد آخر مصداق للمسح من دون جريان أصلاً، بل كان المسح بالنداه، فلا يكون فيه الغسل، وقد يجتمعان فى مورد واحد، مثل ما لو كان إمرار اليد مع جريان الماء، حيث أنّه مورد للجمع بين المفهومين، وهذا هو الأقوى .

فعليه يمكن أن يقال : إنّ الواجب أولاً- هو غسل البشرة، وحيث لا- يمكن ذلك فلا بدّ من جعل البديل مقام المبدل منه، وهو مركّب من أمرين أحدهما ؛ الغسل، والثانى هو البشرة، فالتعذّر قد يعترض كلا الجزئيين، أى الغسل والبشرة، فينتقل بديل كلّ منهما مقام المبدل منه فلازمه كون المسح على الجبيرة قائماً مقام غسل البشرة، وأما لو كان أحدهما متعذراً دون الآخر، فقد يكون خصوص البشرة

متعدراً دون غسلها، فحينئذٍ لا بد أن يكون غسل الجبيره قائماً مقام غسل البشره، لا مسح الجبيره .

كما أنه قد يكون معكوساً، بأن يكون الغسل متعدراً دون البشره، فالقاعده تقتضى كون المسح للبشره يقوم مقام غسل البشره، لا تبديله إلى مسح الجبيره .

وما ذكرناه يوافق مع قاعده نفى الحرج، منضمّاً مع الأدلّه الأوليه، وكذلك مع قاعده الميسور وغيرهما ،

فى أحكام الجبائر / كيفيه المسح

فمقتضى ما ذكرناه أنه لولا الدليل الخارجى لما أمكن رفع اليد عن ظهور القاعده، وحيث أن المقام يعدّ الموارد التى ورد دليل على أنه لو تعدّر غسل البشره تبدّل الحكم إلى مسح الجبيره، ولم يحكم بغسلها، فلا بدّ حينئذٍ إمّا القول بأنّ مواردّها كان عند العجز عن غسل الجبيره، كما هو الغالب بل الأغلب من عدم القدره على غسل الجبيره، لأنّ الجبيره بحسب النوع فى الأزمنه السابقه كانت من الخرقه ونظائرها، حيث لا يمكن غسلها، لأنّها تجذب الماء بنفسها، فيوجب الإضرار بالجرح أو الكسر من حيث سرايه الرطوبه إليهما .

أو القول بأنّ الحكم بالمسح على الجبيره، كان فى ما يمكن غسلها، وبرغم ذلك حكم به تعديداً، حتّى يكون خلافاً للقاعده المذكوره فى السابق.

ولا- إشكال فى أنّ الحمل على الفرض الأوّل هو أولى، لأنّه مؤيّد بروايه عبد الأعلى من ترغيب الإمام عليه السلام للسائل بملاحظه قاعده نفى الحرج وإجرائها، بقوله: «هذا وأشباهه يعرف من كتاب الله «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» .»

بل، وهكذا مؤيّد بما هو فى حادث فى الواقع الخارجى من غلبه التعدّر وعدم إمكان الغسل خارجاً، كما قلنا ولذلك أجاب الإمام عليه السلام بحسب حال المسح من دون إشاره إلى غسل الجبيره، لعدم إمكانه غالباً، ووجوده ندره فى حكم المعدوم.

فى أحكام الجبائر / إذا كانت الجبيره فى موضع المسح

كما قد يؤيد ذلك بلفظ الإجزاء الواقع في بعض الأخبار، كما في خبر حسن بن علي الوشاء بقوله: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل أجزيه أن يمسح على طلي الدواء؟ فقال: نعم يجزيه أن يمسح عليه» (١).

ومثله خبره الآخر، حيث وقع في جوابه: «نعم يمسح عليه ويجزيه» (٢).

وخبر محمد بن مسعود العياشي في «تفسيره» حيث وقع في الجواب، بقوله: «يجزيه المسح عليها في الجنابه والوضوء» الحديث.

حيث يفهم أنّ الوظيفة أولاً- هو الغسل، فجعل المسح بدله، بل قد يؤيد بخبر ابن مسعود بناءً على نقل آخر في نسخه أخرى، حيث ذكر فيه في جوابه بقوله: «يجزيه المسح بالماء عليها»، بدل قوله: «المسح عليها»، حيث يكون لفظ الماء والمسح مؤيداً لما ذكرناه.

فعلى هذا، لو فرضنا إمكان غسل الجبيره، ولو بإجراء الماء عليها، لا يكون مضرّاً، بل ربّما يكون الإتيان بصوره الغسل حينئذٍ أحوط من المسح. ويكفي فيه أقلّ مصداق الغسل، وهو جريان الماء من جزء إلى جزء آخر، نعم، وإن كان الاحتياط أن يأتي بما يمكن صدقه على المسح والغسل، ويقصد الامتثال بما هو الواجب في ذمته من المسح أو الغسل، خصوصاً بعدما عرفت من عدم التباين الكلي بين المفهومين، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: هل يجب أن يكون المسح بباطن الكف، أو يجب أن يكون المسح بالبله، وكون البله من ماء الوضوء أو لا يعتبر شياً منها؟

ففيه احتمالان: من جهة أنّ المسح هنا عبارته عمّا هو واجب في مسح الرأس

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١٠.

والرجلين، فما يجب فيهما ممّا ذكر سابقاً، يجب في المقام .

ومن جهة أنّ إثبات كلّ واحد منهما بحاجه إلى دليل بالخصوص، ففي مسح الرأس أو الرجلين كان الدليل فيهما موجوداً بخلاف غيرهما.

والظاهر أنّه لو التزمنا كون المسح هنا عبارته عن أقلّ مقدار الغسل، _ كما اخترناه _ فاعتبار بعض ما ذكر لا وجه، لأنّ حكم البدل لا يكون أشدّ من المبدل منه، _ وهو غسل البشرة _ فيجب في الجبيرة ما يجب في غسل البشرة، إن كان في موضع الغسل، ويجب في مسح الجبيرة إن كان الواجب مسح الجبيرة في موضع المسح فلزوم كون المسح، بالكفّ فضلاً عن باطنها ممّا لا دليل عليه، إن كان في موضع الغسل، كما أنّه يعتبر كون المسح بالماء لا بالنداوه، لأنّ المفروض كونه غسلًا لا مسحاً اصطلاحياً، فيصحّ الوضوء بالماء الخارجى بالمسح على الجبيرة، لكونه غسلًا كنفس البشرة، ولا يجب أن يكون من ماء الوضوء بغير ذلك الجزء .

وأما لو اخترنا كون المسح هنا هو المسح الاصطلاحى فى الرأس والرجلين، فيعتبر فيه هنا كلّ ما يعتبر فى أصل المسح، مثل أن يكون المسح بالبله دون الماء الخارجى، حتّى لا يخرج عن مفهوم المسح المعتبر فى موضوع الحكم، وأما كونه بباطن الكفّ أو غيره، فلا بدّ من إثبات ذلك بدليل، لأنّه لم يؤخذ فى مفهومه، فإن ثبت من الخارج أنّ المسح هنا عبارته عمّا يجب فى مسح الرأس والرجلين فيجب، وإلا فلا.

والأكثر ذهبوا إلى عدم الاعتبار، من جهة عدم قيام دليل يدلّ عليه .

ونحن نقول : لعلّ عدم قيام دليل لذكر بعض الأمور، يكون شاهداً آخرًا على أنّ الأمر هنا موكول إلى ما هو الواقع فى غسل البشرة فى موضعه، والواقع فى موضع المسح، كما لا يخفى .

فى أحكام الجبائر / لو كانت الجبائر متعدّده

الأمر الثالث : هل يجب الاستيعاب فى مسح الجبيرة، أم يكفى المسح ولو ببعضها؟

الظاهر المستفاد من النصوص والفتاوى هو الأول، كما عن «الخلاف» و«المعتبر» و«التذكرة» و«نهاية الاحكام» و«الرياض» و«كشف اللثام» و«الدروس» و«الذخيره» و«الحدائق» و«شرح المفاتيح».

بل فى الأخير أنه ممّا لا ريب فيه، وفاقاً فى ذلك مع المتأخرين كصاحب «الجواهر» والآملى والسيد فى «العروه»، وأصحاب التعاليق، ولم يشاهد التصريح بالخلاف فى ذلك عن أحد، إلا عن الشيخ فى «المبسوط»، واستحسنه الشهيد فى «الذكري» من كون الاستيعاب موافقاً للاحتياط المستفاد منهما تجويز غيره.

والأقوى عندنا وجوب الاستيعاب، لما قد عرفت أنّ المتبادر من أخبار الجبيره، أنّها تكون بدلاً عن غسل البشره ومسحها، فلا بدّ أن يلاحظ فيها كلّ ما يجب فى البدل، إلا أن يأتي دليل من الخارج على إلقاء بعض شرائطه فى بدله، فما احتمله بعض — كـ «الذكري» — من أنه يصدق المسح ولو بمسح بعض الجبيره، كما يصدق ذلك فى مسح الرأس والرجلين وأمثال ذلك .

لا يخلو عن إشكال، لما قد عرفت من أنّ الإشكال، ليس فى أنه كيف يصدق المسح، ومتى يصدق، أو لا يصدق؟ حتى يقال بمقالته، بل الملاك هو ملاحظه، لسان الأخبار بأنّ الملاك فى جعل المسح على الجبيره هل هو مثل موضع مثل غسل البشره أو مسحها فيجب فيه ما يجب فى موضعه أم لا؟ كما لا يخفى .

ولذلك يجوز المسح بالنداوه الموجوده على الجبيره، إن كانت الجبيره واقعه فى اليد الماسحه للرأس والقدمين، وهو ليس إلاّ من جهه الدليل الأولى، وإلاّ لم يرد فيه دليل بخصوصه يدلّ على ذلك، وهو واضح لا خفاء فيه .

ومن هنا يظهر أنه يجرى فى البدل ما كان واجباً فى المبدل منه أو مستحبّاً، من كون الابتداء بالمرفق، وكون التثنيه فى الغسل مندوباً، واعتبار الموالاه، وغير ذلك ممّا اعتبر فى غسل البشره ومسحها .

هذا كله من جهة مفاد الأدلة والاستظهار منها .

وأما من جهة حال الشك وعروضه، فلا إشكال أن ما قلناه يكون معتبراً، لأن مقتضى استصحاب بقاء الحدث والشغل اليقيني، خصوصاً إذا قلنا بأن الوضوء يكون من قبيل الشك في المحصل، _ والمحصل هو الإتيان بما يحتمل اعتباره في المبدل _ ، فلا يكفي المسح بالبعض قياساً للمقام للمسح بالرأس والقدمين ، مع أن الحكم فيهما بكفايه البعض كان من جهة مكان الباء في الآيه، لا من اقتضاء نفس لفظ المسح لذلك، حتى يقال به في المقام، كما لا يخفى .

الأمر الرابع: فيما إذا كانت الجبيرة في موضع المسح، ولا يمكن نزعها، فهل يكفي مسح ظاهر الجبيرة، مع إمكان تكرّر صبّ الماء حتى يصل أخيراً إلى البشرة، أو الغمس فيه، أو لا يجب حتى مع الإمكان ؟

فيه وجهان بل قولان : الظاهر من إطلاق كلام المحقق والعلامة وغيرهما، هو الوجوب، أي لزوم تكرار صبّ الماء أو الغمس فيه، حتى يصل إلى ظاهر البشرة، كما عن السيد في «العروة» من الحكم بوجوب الاحتياط في الجمع بينهما ، خلافاً للسيد الاصفهاني والشاهرودي والخوئي والكلبايگاني، وظاهر قول الخميني والآملی، حيث ذهبوا إلى كفايه مسح ظاهر الجبيرة، كما هو صريح كلام صاحب «الجواهر» .

في أحكام الجبائر / لو كانت الجبائر منصوبه

ولعل وجه كلامهم بوجوب التكرير أو الغمس، هو الالتزام بوجوب ما كان واجباً أولاً، وهو مسح البشرة بوصول الماء إليها مع إمرار الماسح، فمع فقد قيده الثاني يكتفى بقيده الأول، وهو وصول الماء، لأن الميسور لا يسقط بالمعسور .

هذا، ولكن الأقوى عندنا هو كفايه المسح على ظاهر الجبيرة، حتى مع إمكان إيصال الماء إلى تحت الجبيرة، والوجه فيه هو ظهور النصّ والفتوى في ذلك، لأن لسان الأخبار الواردة في المسح على الجبائر فيها إطلاق من تلك الناحية، فهي

تفيد بقدرته على إيصال الماء أو عدمه فحكم بقوله: «امسح على الجبائر»، مع أنه لو كان ذلك الأمر لازماً في الجبائر، لكان على الإمام عليه السلام ولو في مورد من الموارد، وإن كان ظهور بعض الأخبار في عدم إمكان الإيصال واضحاً _ كالمراره في خبر عبد الأعلى، إن قلنا بإطلاقه بالشمول لمثل ظفر الأصابع في اليد، حتى يدخل فيه مسح موضع الغسل أيضاً، وإلا لا إطلاق له _ إلا- أن ذلك لا يوجب حمل سائر أخبار الجبائر على خصوص مثل هذه الجبيرة، خصوصاً مثل الخرقه ونظائرها الموجوده في بعض الأخبار، كخبر الحلبي(١) الظاهر فيما يمكن إيصال الماء إلى تحت الجبيرة، ومع ذلك قال عليه السلام: «امسح على الجبائر» .

وإن كان بحسب نوع الجراحه والقرحه والكسر هو عدم الإمكان، من جهة وجود خوف الضرر بذلك، ولو من جهة لزوم سرايه الجرح الموجه لتأخير البرء والعافيه .

وكيف كان، لعل هذا الأمر كان هو الحكمه المقتضيه لأن يسهل الشارع حكم العباد ولم يأمرهم بإيجاد هذا العنوان بالتكرار أو الغمس، وكان ذلك منه على العباد، لأن الله رؤوف بالعباد .

الأمر الخامس : لو كانت الجبائر الواقعه على الجرح والكسر متعدده، فهل يجب تقليلها وتخفيفها، أم يصح المسح عليها على ما هي عليها؟

والذى يظهر من العلامه في «نهايه الأحكام» من الإشكال في جواز المسح على ظاهرها لو كانت متكثره، خلافاً لصاحب «الجواهر» من التصريح بعدم وجوب التخفيف تمسكاً بإطلاق الأدله، وبأن التقليل لا يوجب رفع الحائل، فلا تأثير لذلك.

هذا، ولكن الأقوى عندنا هو التفصيل بين ما إذا كان التعدد أمراً ضرورياً للجراحه والتسريع في بدءها بحسب المتعارف، فلا إشكال في جواز مسح ظاهرها، لأنّ إطلاق الأدلّه يشملها قطعاً .

وأما ما لا- يكون كذلك، فلا- وجه لإلحاقه، لانصراف الأدلّه عن مثله، لأنّ مقتضى الحكم الأوّلى هو عدم جوازه، فيرفع اليد بمقدار ما يقتضيه لسان أخبار المسح على الجبائر، وهو ليس إلاّ ما قلنا.

فالحقّ يكون مع السيّد في «العروه» في المسأله الرابعه والعشرون من بحث الجبائر، حيث ذكر هذا التفصيل ، كما أنّ إشكال العلامه في الجواز مع التعدد، أو الحكم بوجوب التقليل في «الرياض» تحصيلاً لما هو الأقرب إلى الحقيقه مطلقاً، ليس في محله .
ومنه يظهر أنّه لا يجوز وضع شيء آخر على الجبائر في صوره عدم الحاجه إليها، ممّا يعدّ خارجاً عن المتعارف .

وأما لو عدّ بعد الوضع عليها جزءاً منها بحسب العرف، وكان ذلك متعارفاً، فلا يبعد الجواز، وإلاّ فلا، لكونه حائلاً ومانعاً عن الصّحه .

الأمر السادس : لو كانت الجبيره مغصوبه، هل يجوز المسح عليها أم لا ؟

ففي «الجواهر»: أنّه لو كانت ظاهره فلا- إشكال في المنع ، وأما لو كانت باطنه من جهه وضع شيء محلّل عليه، حتّى يكون المسح واقعاً عليه، قال : فيه وجهان، ينشئان من أنّ الغصب في الباطن من الجبيره كالظاهر أو لا ، ولكن في المسأله السادسه عشره من «العروه» في باب الجبيره قد فضّل فيه بين ما لم يعدّ المسح عليه تصرّفاً في المغصوب فيجوز، وإلاّ فلا يجوز ، والأقوى هو الثانى، بل لعلّه هو مراد صاحب «الجواهر» من كونه ملحقاً بالظاهر، أى من صدق التصرّف وعدمه ، هذا إذا أمكن نزعه والردّ على صاحبه ، وأما إن لم يمكن رفعه: فتارةً يستلزم تلفه

أو الإضرار به ، وأخرى لا يكون التلف منطبقاً عليه ، فلا إشكال في الأخير من وجوب تحصيل رضی المالك بالشراء أو الإجاره أو غيرهما، وإن لم يمكن شىء منهما، ففي «العروه» أنه يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء بالاعتصار على غسل أطرافه، وبين التيمم، فكأنه جعل المورد من قبيل أن الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى .

هذا ، ولكنه مشروط بأن لا يكون التيمم كذلك _ أى ذات جبره فى موضعه _ وإلا كان حاله كحال الوضوء، ولما كان لهذا الاحتياط وجهاً، بل كان التصرف فيه بالمسح عليه خلافاً للاحتياط ، بل لابد على القاعده حينئذٍ من الاكتفاء بغسل ما حوله فى الوضوء، حتى لا يدخل فى محذور التصرف فى مال الغير.

مع إمكان القول فى هذه الموارد من الاستئذان من الحاكم الشرعى للتصرف فيه، ولو من جهه شرائه أو إجارته، لخروج المكلف عن الأذى والضرر بذلك، لو كان مالكة يابى عن المعامله والإجاره، أو كان ممن لا يقدر الاستئذان عنه، لعدم معلوميه مكانه وأمثال ذلك .

فالأحوط حينئذٍ الرجوع إلى الحاكم للاستئذان منه فى ذلك .

وأما لو صدق عليه التلف، أو استلزم رفعه الضرر، ففي «العروه» قد حكم بجواز المسح عليها، مع كون عوض التالف عليه، واحتاط بلزوم تحصيل رضی المالك .

وقد استشكل عليه فى كلا مورديه : أمّا عن الأول، بأن ما ذكره مبنى على كون التلف موجباً لصيروره التالف ملكاً للغاصب قهراً بالمعاضه القهریه، فىكون عوضه ملكاً للمغضوب عنه، فىكون المسح حينئذٍ مسحاً لما هو ملكه، ولا يحتاج إلى استرضاء مالكة، لخروجه عن ملكه .

لكنه مخدوش، بأن التلف لا يخرج التالف عن المملكه، بل يكون العوض الواجب عليه الغرامه والضمان، فىكون باقياً فى ملكه، فلا بد فى المسح عليه من

الاسترضاء عنه بأحد الطرق المذكوره فى المتن، فىكون حكم وجوب الاسترضاء أشد من الاحتياط .

وأما عن الثانى لوضوح أنّ بعض التضرّر لابد أن يتحمّله الغاصب لتحصيل ما هو الواجب فى الوضوء من المسح الواقع على الملك ، فالقول بجواز المسح عليه خوفاً من التضرّر، وتبديل الحكم إلى ردّ العوض بصوره الإطلاق، لا يخلو عن إشكال، كما عن الخوئى .

ولكن يمكن أن يقال : إنّ المقصود من ذلك ليس الضرر على نحو الإطلاق ، بل منصرف إلى ما هو المفروض بما لا يجب تحمّله عليه، فلا- يشمل مثل ما ذكره وأمثال ذلك ، وأمّا الإشكال الأوّل، فلا- يخلو عن وجه، كما أشار إليه الآملى والحكيم وغيرهم من المحشّين على «العروه»، كالشاهرودى والكلپايگانى والخوئى ، هذا كلّ فى صورته عدم إمكان النزع .

وأما لو أمكن النزع من دون تلف، فإن كانت ظاهره، فلا إشكال فى وجوب النزع عنه ، فحينئذٍ إن أمكن غسل موضع الجبيرة أو مسحها، فيغسل ويمسح بلا إشكال.

وإن لم يمكن ذلك ، فهل يجب تبديله بجبيرة مباحه عليه، لو لم تكن تحت الجبيرة المغصوبه جبيرة، وإلاّ يجب المسح عليها لصدق الجبيرة على المحلّله لموجوده تحتها، إن كانت محلّله، فىكون داخلاً تحت حكم دليل الجبيرة وإلاّ فلا ، أو يكتفى بغسل ما حوله لكونه داخلاً- تحت عنوان الجرح المكشوف، وقلنا بذلك فيه ، أو يكون من قبيل الجراحه المتعصّبه بالنجسه، حيث يكتفى بغسل ما حولها مثلاً ؟

قد يقال بتبدّل الحكم إلى التيمّم، للإشكال فى كلّ من الوجهين السابقين، لعدم دخوله فى الجرح المكشوف، لأنّ دليله منصرف إلى ما كان كذلك بطبعه، لا ما يجعله كذلك لأجل الوضوء، ولا يكون داخلاً فى الجبيرة النجسه، لأنّ الحكم

يتغير بتغير موضوعه، فليس هو من مصاديقه ، فلا يمكن الحكم بكفايه غسل ما حوله، لأنه مربوط بأحد من المذكورين، كما لا يمكن الحكم بوضع خرقة مباحه عليه لعدم دليل على ذلك في أصله، فضلاً عن مثل المقام، فيتبدل إلى التيمم ، إلا أن الاستفادة من دليل نفى الحرج والميسور، وحديث عبد الأعلى، قيام وضوء الناقص مقام الكامل ، وإن كان الأحوط هو الجمع بين غسل ما حوله، ووضع شيء عليه والمسح عليه ، وأحوط منه ضمّ التيمم إليه، إن لم يستلزم هذه المحاذير فيه ، وإلا يجب عليه مراعاة ما يراعى في الوضوء أيضاً، سواء كان في الماسح أو الممسوح، كما لا يخفى .

ومن هنا ظهر حكم ما لو يتلف، إلا أنه لا يمكن نزعها، فإنه من حيث عدم إمكان نزعها يكون ملحقاً بالجبره، فيقال : إمّا بالمسح على شيء محلل موضوع عليها، أو يكتفى بغسل ما حولها، نظير حكم الجراحه المجزّده أو يضمّ إليها التيمم من باب الاحتياط .

وأما الحكم بكفايه التيمم فقط دون الوضوء الناقص، ففي غايه الإشكال .

مع أنك قد عرفت وجوب تحصيل رضا من المالك بأحد من الوجوه المذكوره، ولو عن طريق الحاكم الشرع ، مع إمكان القول بلزوم إعطاء بدل الحيلولة، لو احتمال حصول إمكان ردّه لصاحبه صحيحاً، إن أمكن الردّ عليه، وإلا يستأذن من حاكم الشرع .

وكيف كان، يجب استخلاص نفسه عن هذا المحذور، لتحصيل ما هو الواجب في الوضوء .

الأمر السابع : ما لو كانت الجبره ممّا يحرم لبسها للرجال _ كالحرير والذهب _ أو يحرم استعمال ذلك في حال الصلاه للمصلّى، _ كأجزاء غير المأكول _ فهل يصحّ الوضوء بالمسح على مثل هذه الجبره أم لا ؟

فقد يشاهد عن بعض، مثل صاحب «شرح النجاه» من الإشكال فيه، حيث قال: بأن النهي وإن كان متعلقاً بأمر خارج، ولكن ما به المخالفه في المقام متّحد مع المأمور به في الوجود، وهو المسح على المحرم استعماله، فيكون هذا الاستعمال _ وهو إمرار اليد على الجبيره _ مثل استعمال المال المغصوب حراماً .

هذا ، ولكن كلامه لا يخلو عن مناقشه:

في أحكام الجائر / لو التصق شيء بمحلّ الوضوء والغسل

أولاً: هذا الإشكال إنّما يجرى في مثل الحرير والذهب، لا ما يكون من أجزاء ما لا يؤكل، ولذا أضاف السيد في «العروه» بقوله: بمثل الحرير والذهب ، فالإشكال في مثل ما لا يؤكل غير وجيه من أصله ؛ لعدم إمكان الاجتماع حال نهييه مع حال أمره، لأنّ حال النهي يكون حال الصلاه دون غيرها، فمثل حال الوضوء لا يكون الاستعمال منهياً عنه .

وثانياً: لو سلّمنا كونه مثل الحرير، فنقول: إنّ ما هو موردٌ للنهي يكون أمراً خارجاً عن ما هو المأمور به، لأنّ المحرم هو لبسها، سواء حصل الإمرار عليه أم لا ، فلا يكون مطلق الاستعمال _ حتّى بإمرار اليد عليه في غير لبس مثلاً _ حراماً، حتّى يقال باتحاد الموردین ، بإمرار اليد عليه، وإن كان مصداقاً للاستعمال أيضاً، إلاّ- أنّه كان في ضمن وجود استعمال آخر منهى عنه، وهو اللبس، فلا يضرّ بصحّه الوضوء، كما عليه الفقهاء جميعاً من المتأخّرين ، وهو واضح، فلا يكون حكم الغصب جارياً هنا، كما لا يخفى .

الأمر الثامن: فيما لو التصق شيء بمحلّ الوضوء والغسل، بحيث لا يمكن نزعها، كبعض الأجسام المستحدثه التي كانت كذلك، فهل يجوز الاكتفاء بالوضوء الناقص من مسح ذلك الحاجب، أو لابدّ من غسله لا مسحه، أو لابدّ من الحكم بالتبديل إلى التيمّم مطلقاً، أو الحكم بالاحتياط بالجمع بين الوضوء والتيمّم، أو يفرق بين العضو وغيره؟ وجوه وأقوال: لا بأس أولاً بذكر الأدلّه التي تمسكّ بها

على الحكم بكفائه أحدها، ثم التعرّض لما هو الحقّ من بينها.

فقد استدللّ على جواز الاكتفاء بالوضوء الناقص بدلاً عن المسح على الحاجب بأمور: منها: بخبر عمر بن يزيد، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحناء، ثم يبدو له في الوضوء؟ قال: يمسح فوق الحنّاء» (١).

وحديث محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام: «في الرجل يحلق رأسه، ثم يطلّيه بالحنّاء، ثم يتوضّأ للصلاة؟ فقال: لا بأس بأن يمسح رأسه والحنّاء عليه» (٢).

حيث يستفاد منهما جواز المسح على الحاجب كالحنّاء .

لكنّه مخدوش، أولاً: بإمكان أن يكون المراد هو لون الحناء لا نفسه، وثانياً: أنّ موردهما يكون فيما يمكن نزعهما، والحكم بجواز المسح على الحائل فيما يمكن نزعه من دون ضروره لم يعهد التزامه من أحدٍ، فلا بدّ أن يحمل على حال الضروره .

فغايه هذين الخبرين إثبات الجواز في حال العذر، لا مطلقاً، كما كنّا نتحدّث عنه هاهنا، فإثبات الحكم منها مشكل جدّاً، كما لا يخفى، خصوصاً مع ملاحظه مرفوعه محمد بن يحيى (٣) من عدم تجويز ذلك إلا فيما إذا أصاب البشره الماء.

ومنها: الاستدلال بخبر حسنه الوشاء، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الدواء إذا كان على يدي الرجل، أيجزّيه أن يمسح على طلي الدواء؟ فقال: نعم يجزّيه أن يمسح عليه» (٤).

ومثله خبره الآخر (٥) حيث يمكن الاستدلال بهما بأنّ الدواء الواقع على البدن

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٧، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٧، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٧، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ٩.

٥- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٣٩، الحديث ١٠.

قد يزيد على مقدار الجراحه، ويغطي على أطراف الموضع، فيكون من قبيل ما نحن بصدده .

هذا، ولكن الإنصاف عدم إمكان الاستفاده منهما لمطلق الحاجب، حتى بلا عذر، لأنّ موردهما كان في المعذور والضروره، ولو بواسطه وضع الدواء على الجراحه، فشمولهما لغير موردهما في غايه الإشكال .

ومنها: الاستصحاب، بيان أنّ الوجوب كان للوضوء قبل عروض هذا الحاجب، فبعده يشكّ هل أنّه انتقل الحكم إلى التيمّم من جهه انتفاء الكلّ بانتفاء أحد أجزائه أم لم ينتقل، فإنّ استصحاب وجوبه يحكم بوجود الوضوء بمسح الجبيره الملتصقه .

هذا، ولكن يمكن أن يناقش فيه أولاً: بأنّه قد تغير موضوع الحكم، لأنّ الوضوء الكامل كان موضوعاً للمستصحب، فالآن بعد جريان الاستصحاب يثبت الوضوء الناقص، وهو غيره، اللهم إلاّ- أن يقال: إنّ المستصحب ليس الموضوع مع وصفه، بل المقصود استصحاب أصل الحكم، وهو الوجوب .

وثانياً: أنّ الاستصحاب بعد تسليم جريانه، فإنّه يكون من قبيل القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، وهو أنّ الوجوب المتعلّق للكامل قد انتقى قطعاً، ولكن يشكّ في أنّه قام مقامه الناقص حين زوال الكامل حتى يبقى وجوبه أم لا؟ فيستصحب، وحبّيه هذا الاستصحاب مشكل، كما لا يخفى .

إنّ مقتضاه يكون أعمّ من إثبات المسح على الجبيره، لإمكان وجود صورته أخرى، وهو الاكتفاء بغسل ما حوله، أو غسل الشئ الملتصق لا مسحه، فتعيين خصوص المسح - كما هو المقصود - غير مستفاد من لسان الاستصحاب، كما لا يخفى، فهذا الدليل لا يغني لإثبات ما قصدوه .

ومنها: قد استدلّ بخبر عبد الأعلى مولى آل سام (١)، حيث أنّه بعد السؤال عن أنّه عثر فانقطع ظفر يده _ على احتمال _ أو رجله وأنّه جعل عليه المراره، يسأل عن حكم وضوئه فأجابه عليه السلام بقوله: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله امسح عليه» .

حيث أنّ وجه السؤال ليس عن حكم مقطوع الظفر قبل إيقاع المراره ، بل كان السؤال عن حكم الوضوء بعدما جعل عليه المراره، وكان يظنّ أنّ رفع المراره من على ظفره المكسور يوجب العسر والحرّج، فيسئل أنّه كيف يصنع؟ فأجاب الإمام عليه السلام: إنّه وأشباهه يعرف من كتاب الله، أى لا حاجه إلى السؤال، لأنّ كلّ ما يكون فعله حرجياً فحكمه مرفوع، فيتبدّل إلى ما لا يكون كذلك، فأخذ المراره يعدّ من هذا القبيل، فالواجب أن يمّسح عليه.

فعلى هذا يفهم منه أنّ كلّ ما يكون رفعه مستلزماً للعسر والحرّج، يكون من هذا القبيل، سواء كان اقتضائه للحرّج من جهه وجود الجراحه أو المرض، أو كان لأجل أمر آخر من حيث عدم إمكان رفعه، فيستفاد منه جواز الوضوء الناقص ولو بالمسح عليه .

نعم، مقتضى ذلك قيام غسل الجبيرة _ كالقير وأمثاله _ مقام غسل البشره لا مسحه بدل غسلها، كما هو المقصود، والمستفاد من ألسنه الفقهاء .

وكيف كان، فإنّ حديث المراره يدلّ على جواز المسح على الجبيرة الكذائيه أو غسلها ، لما قد عرفت منّا سابقاً أنّه مع إمكان الغسل فهو يكون أولى من مسحها، ولا يبعد الالتزام به، لأنّه قد عرفت أنّ ذلك أولى بالتقديم فى أصل الجبيرة، فضلاً عمّا هو قائم مقامه .

ولقد نوقش فيه أوّلاً: بما فى «الجواهر» بقوله: مع الغضّ عمّا فى سنده، إذ لم

أقف على توثيق لعبد الأعلى ، وبما فى «طهاره» الشيخ الأعظم بقوله: مع كون الروايه غير نقيّه السند .

هذا، ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأنّ الواقع فى سلسله سند الحديث وقع فيه حسن بن محبوب الذى يعدّ من الأركان الأربعة، بل هو من أصحاب الإجماع على ما صرّح بذلك الكشّى بقوله: أنّه ممّن أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصحّ عنهم وتصديقهم وأقروا له بالفقه والعلم ، هذا، كما فى «جامع الرواه» فى ترجمته، فراجع .

وهكذا يثبت توثيق من وقع بعده، من على بن الحسن بن رباط، وعبد الأعلى لو كانا غير موثّقين، بشهادته تصريح الكشّى بذلك.

وثانياً: بما أجاب صاحب «مصباح الفقيه» من عمل أصحاب الفقه بهذا الحديث فى باب العبادات والمعاملات، وأنّه كان مورد اعتمادهم فىكون معمولاً به لدى الأصحاب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين .

ثمّ نوقش فيه ثانياً كما فى «الجواهر» و«طهاره» الشيخ بقوله: لا صراحه فى الحديث بذلك، إذ قد يكون المراد منه الاستدلال على سقوط غسل المتعدّر غسله، وهو لا كلام فيه، إنّما الكلام فى الحكم بعد ذلك، هل هو سقوط الوضوء أو غيره؟

ثمّ أضاف: وبالجملة، فالبناء على مراعاة ما تضمّنته ظاهر روايه عبد الأعلى، من أنّ تعسّر القيد لا يوجب سقوط المقيد، خصوصاً فى مثل قيد المباشرة، التى هى فى الحقيقة من قبيل التقدم للفعل المأمور به لا التسلّم له، مقطوع الفساد، وارتكاب التخصيص فيها كما ترى... إلى آخره .

أو المناقشه فيه بما فى «المصباح» الذى نقل عن بعض، بأنّ مقتضى العمل على طبق مفاد الحديث وبعمومه _ أعنى سقوط شرطه الشرط المتعدّر كقيد المباشرة فى المسح _ وإيصال الماء إلى البشره فى الغسل، كما هو مقتضى إحاله الإمام معرفه حكمه إلى آيه النفى والخرج، لزوم تأسيس فقه جديد، حيث أنّ

اللازم ارتفاع مشروعيه التيمم، بالنسبه إلى المتضرر بالغسل، لبرد أو مرض أو نحوهما، لأن كل مريض متمكن بالمباشره أو بمن يتولى له ذلك، من مسح ما عليه من اللباس الساتر لبدنه، بل من مسح بدنه تدريجاً بيده الرطبه ، انتهى كلامه.

هذا، ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأن الظاهر من خبر عبد الأعلى، هو بيان ملاك تبديل الحكم من الوضوء الكامل بالمسح على البشره وغسلها، إلى مسح الجبيره، وكون المورد من الموارد التي يستلزم العسر والحرج، لو أريد رفع الحاجب، بلا فرق في هذا الاستلزام بين أن يكون من جهه المرض، أو كان بملاك آخر، كما فيما نحن فيه .

وأما كون المستفاد من الآيه فقط هو سقوط ما هو الواجب _ وهو المباشره _ دون بيان ما يقع في موضعه ، فصحيح لو لم يكن الإمام عليه السلام قد ذكر حكم ما هو بدله بعده، بقوله : امسح عليه .

وأما بعد ملاحظه ذلك، وعدم جعل شيء آخر مثل الاكتفاء بالمسح على ما حوله في موضعه ، نفهم أن المقصود من جعل البدن هو من هذا القبيل .

وثانياً : ما أجاب عنه صاحب «مصباح الفقيه»: بأن لسان حديث عبد الأعلى وإن كان خصوص نفى وجوب المباشره، إلا أنه ينضم بما هو المغروس في الأذهان من قاعده الميسور في ذلك، وهو يكون المسح على الجبيره، فثبت مع انضمام كل واحد منها مع الآخر، وجوب المسح على الشيء الملتصق ، مضافاً إلى ما في «الجواهر» من استفاده ذلك، من الحكم بالمسح على الجبيره من الأخبار الوارده فيه، على حسب اختلاف موارد، كما لا يخفى .

وأما الجواب عن النقض بلزوم تأسيس فقه جديد، من عدم مشروعيه التيمم ...، فنقول : بأن غسل ظاهر اللباس واللحاف أو مسح بدنه تدريجاً بيده المبتله، لا يعد عرفاً من مصاديق ميسور ذلك العمل المتعذر، حتى يقال به ، هذا بخلاف

المسح على الملتصق بدلاً عن المسح على نفس البشرة، حيث يكون هو ميسوره عرفاً وهو يكفى في الافتراق بينهما .

ومن هنا ظهر إمكان استفاده ذلك، من قاعده الميسور في مورد آخر من أحدهما، في أصل عدم سقوط الوضوء، وعدم تبديله بالتيّم، بمجرد تعدّد غسل البشرة، لإمكان غسل سائر الأعضاء .

وثانيهما : في كون المسح على الشىء الملتصق، أو غسله، هو الميسور عرفاً، عن مسح نفس البشرة وغسلها، وأنه يعدّ مجزياً عنه، صحيح بلا إشكال .

فالأقوى عندنا هو الحكم بإجراء حكم المسح على الجبيره المتعارفه هنا، وكفايه مثل هذا الوضوء، وإن كان الأحوط هو ضمّ التيمّم إليه، إن لم يكن الالتصاق في موضع التيمّم أيضاً، وإلا لا فرق في كون المسح واقعاً على أى حال على الشىء الملتصق ، ولكن برغم ذلك بعدّ الجمع بينهما أحوط، جمعاً بين أحد الوظيفتين المتردّتين، الذى كان مقتضى العلم الإجمالى بهما، والشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، لو لم يقنع بما ذكرناه من الأدله .

هذا، كما أنّ الأحوط منه هو الإتيان بالغسل لا المسح، كما التزمنا بذلك في أصل المسح على الجبائر المتعارفه، فضلاً عن مثل الملتصق الذى يكون فرعاً كما لا يخفى .

في أحكام الجبائر / لو لم يمكن المسح على الجبيره

الأمر التاسع : ففي «العروه»: «وإن لم يمكن المسح على الجبيره لنجاستها، أو لمانع آخر، فإن أمكن وضع خرقة طاهره عليها ومسحها، يجب ذلك، وإن لم يمكن ذلك أيضاً فالأحوط الجمع بين الإتمام بالاقتضاء على غسل الأطراف والتيمّم» ، انتهى كلامه .

ولكن في «المستمسك» جَعِلَ الأحوط فيما لو تعدّد تطهير الجبيره، ووضع خرقة طاهره عليها، هو المسح على الجبيره وغسل ما حولها والتيمّم، لا الجمع

بين الأخيرتين كما ذكر في المتن .

ولكن الإنصاف عدم تماميه ما ذكره من الاحتياط، لأنه من الواضح أنه لو كان موضع الجبيره في غير عضو الأخير، فلا إشكال في أن مسح الجبيره النجسه يستلزم فقدان شرط الطهاره في الماسح وسرايه النجاسه لسائر الأجزاء والأعضاء، كما يفتقد ذلك الشرط لنفس هذا العضو، وإن كان في العضو الأخير، فالشرط في نفسه مفقود ولا إشكال في شرطيه الطهاره لماء المسح في الطهاره ، فاحتمال لزوم المسح على الجبيره النجسه ضعيف جداً .

فبقي هنا وجهان الآخران، فقد يقال : بأن دليل لزوم الغسل حولها كان وارداً في الجراحه المكشوفه، فلا يشمل الجرح الملفوف بخرق زائده، أو لا- أقل من الشك في الشمول ، ودليل التيمم كان وارداً فمن لا يقدر على الوضوء مطلقاً، أى ولو ناقصه، ففي مثل المقام إمّا أن لا- يكون داخلياً- أو كان مشكوكاً، مع القطع بأن مثل هذا الفرد لا يكون داخلياً في فاقد الطهورين، فيكون المورد ممن يقطع بالشغل اليقيني المقتضى للفراغ اليقيني، وهو مقتضى العلم الإجمالي، فلازم ذلك هو الحكم بوجوب الإتيان بكليهما، تحصيلاً لما هو في ذمته من الطهاره المائيه أو التراييه، فيكون الحكم بالاحتياط حينئذٍ من قبيل الفتوى بذلك، لا من قبيل الاحتياط، الحاصل من عدم العلم بالدليل .

هذا، ولكن يمكن أن يقّرر بوجه آخر يُثبت حكم لزوم الإتيان بغسل ما حوله، وهو من جهه التمسك بقاعده الميسور بأن يقال: إن الإتيان بالوضوء الناقص يكون ميسوراً للوضوء الكامل، فيقدم عليه خصوصاً مع ملاحظه أنّ دليل التيمم إنّما يكون فيما إذا لم يقدر على الوضوء فلا يشمل لمثل المورد، فلا أقلّ من الاحتياط بالتيمم، منضمّاً إلى الوضوء ، مع كون الحكم بالوضوء مقدّماً، فيكون الحكم بالاحتياط هنا متفاوتاً مع الاحتياط السابق، وهذا هو الأقوى عندنا من الوجه الأول .

في أحكام الجبائر / لو اعتقد الضرر في غسل البشره ثم تبين خلافه

الأمر العاشر: قد عرفت حكم مسأله مسح الجبيره فى جزء من أجزاء عضو واحد، أو فى جزء من كلّ عضو، وأمّا لو فرض الاستيعاب فى عضو واحد، أو فى جميع الأعضاء، فهل يجب المسح على الجبيره فقط، أو يكتفى التيمّم، خصوصاً فى الاستيعاب لجميع الأعضاء، أو يكون مخيراً بينهما _ كما عن «كشف اللثام»، أو يجب التفصيل بين الاستيعاب لعضو واحد، فيجوز الاكتفاء بالمسح على الجبيره، بخلاف المستوعب للجميع، حيث أنّه لا بدّ من الجمع بينهما، أو القول بالتفصيل بين الوضوء بجواز الاكتفاء بالمسح، بخلاف الغسل حيث يتبدّل بالتيمّم؟

وجوه وأقوال: والذى يظهر عندنا _ كما عليه المحقّقين _ كالمحقّق فى «المعتبر» والعلّامه فى «التذكره» والشهيد فى «الذكري» والشيخ الأعمش فى «طهارته» _ بجواز الاكتفاء بالمسح، لإمكان إلغاء الخصوصيه عن كون المسح فى جزء من العضو فقط، وكون الحكم للأصل وجود الجبيره، بلا- فرق بين الاستيعاب وعدمه، بل فى عضو واحد أو فى جميع الأعضاء، خصوصاً مع ملاحظه شدّه حاجه الناس بذلك فى مثل الكسر، كما عن صاحب «الجواهر» من جهه أنّ الكسر بحسب النوع يستلزم الجبيره لجميع العضو، فمع ذلك لم يفسّر ذلك فى كلامهم عليهم السلام، خصوصاً مع ملاحظه قاعده الميسور .

أمّا فى أصل كون المسح على الجبيره يعدّ ميسور غسل العضو ومسحه بالبشره _ كما ذكره السيّد الاصفهاني قدس سره _ فعليه تجرى القاعده، حتّى فى الاستيعاب لجميع الأعضاء .

أو إجراء قاعده الميسور، بلحاظ أصل الوضوء من مكان غسل البشره ومسحها، بالنسبه إلى سائر الأعضاء دون الوضوء المستوعب الموجب للشبهه فى شمول دليل التيمّم لذلك، فعليه تكون القاعده بذلك المعنى جارياً فى صوره استيعاب عضو واحد ونظائره، ولا تشمل صوره الاستيعاب لجميع الأعضاء .

فعلى هذا، يكون الحكم بكفأيه الاكتفاء بالمسح على الجبيره قوياً، وإن كان الأحوط ضمّ التيمم إليه، خصوصاً فى الاستيعاب لجميع الأعضاء، وحذراً عن مخالفه من عرفت من الفقهاء، واحتمال عدم تماميه الدليل، والله العالم بحقائق الأمور .

الأمر الحادى عشر : جاء فى «العروه» فى المسأله الثالثه والثلاثون، قوله: «إذا اعتقد الضرر فى غسل البشره، فعمل بالجبيره، ثم تبين عدم الضرر فى الواقع ، أو اعتقد عدم الضرر، فغسل العضو، ثم تبين أنه كان مضرّاً، وكانت وظيفته الجبيره، أو اعتقد الضرر، ومع ذلك ترك الجبيره، ثم تبين عدم الضرر، وأن وظيفته غسل البشره، أو اعتقد عدم الضرر ومع ذلك عمل بالجبيره، ثم تبين الضرر، صحّ وضوئه فى الجميع، بشرط حصول قصد القربه منه فى الأخيرتين، والأحوط الإعاده فى الجميع» ، انتهى كلامه .

أقول : فلا بأس بالإشاره إلى كلّ واحد منهما مستقلاً ، وأما الصوره الأولى: حيث حكم السيد بالصحه فيها، كما حكم بالصحه فى الباقي، خلافاً للأعلى والسيد الحكيم قدس سره ، وإن فصل فيها المحقق الخوئى بين ما لو فرض اعتقاد الضرر كسراً فى الواقع، فيحكم بالصحه، وإلا يحكم بالبطلان .

ولكن الأقوى أن يقال بالبطلان هنا، لأن اعتقاد الضرر لا يؤثّر فى الحكم الواقعى، لأن تكليفه ووظيفته فى الواقع كان هو غسل البشره، ولم يأت به، فما أتى به لا- يكون تكليفه واقعاً، وإن كان وظيفته بحسب الظاهر والاعتقاد هو هذا، وكان مجزياً لو لم يكشف الخلاف .

فى أحكام الجائر / لو غسل البشره ثم تبين الضرر

وأما الكلام فيما بعد كشف الخلاف، حيث أن الاعتقاد والعلم والظن كان طريقيّاً لا- موضوعيّاً ، فالمسأله تدخل فى بحث الاجزاء، بأن الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يكفى عن الأمر الواقعى أم لا ؟

وحيث أن مختارنا فى ذلك البحث هو عدم الاجزاء، فلا بد من الحكم

بالبطلان هنا، فالقول بالصحة لا يكون إلا من جهة أن الاعتقاد بالضرر كان كافياً بالبطلان هنا، فالقول بالصحة لا يكون إلا من جهة أن الاعتقاد بالضرر كان كافياً في الحكم بالصحة، لأنه قد أتى بالمأمور به بالأمر الظاهري، فيكون تمثيلاً لقول الإمام عليه السلام: «إن كان يؤذيه الماء فليمسح على الجبيره»، أى لو علم ذلك .

ولكن قد عرفت أن الأمر الواقعي هو الوضوء التام، فبعد الكشف لا يمكن الحكم بالصحة . وأما الصورة الثانية وهي ما لو اعتقد عدم الضرر، فغسل ثم تبين خلافه، حيث أن الحكم بالصحة هنا كان من جهة كون الاعتقاد بعدم الضرر موضوعاً للحكم بجواز إتيان وضوء الكامل، وإن كان في الواقع مضراً، أو قلنا بأن ملاك صحة الوضوء مع الجبيره، هو الضرر الواقعي، إلا أنه لا يرفع حكم ملاك الوضوء الكامل التام، ولعله كان وجه تجويز الوضوء الناقص هو التسهيل والمنه على العباد، فرخص لهم .

نعم، هذا لا- يوجب جواز الإتيان بالوضوء الكامل، حتى مع العلم بالضرر، لإمكان أن يكون ذلك من باب حرمه الإقدام على الإضرار بالنفس .

هذا، بخلاف ما لو اعتقد خلافه، وأتى بال غسل على اعتقاده ، فالأولى في هذه الصورة هو الحكم بالصحة، كما عليه السيد الحكيم قدس سره في «المستمسك» .

وأما الصورة الثالثة: وهي ما لو اعتقد الضرر وبرغم ذلك أقدم على غسل عضوه، فبان عدم الضرر، فإن عمله بحسب الواقع كان صحيحاً، وإن كان بحسب ظاهر اعتقاده خلافاً، فلا وجه للحكم بالبطلان، إلا القول بأنه لم يقصد امتثال أمره، لأنه كان بحسب اعتقاده هو الوضوء الناقص، أو كان وجه البطلان هو عدم تحقق قصد القربة، لأنه كان مشرعاً في دينه، لأنه يعلم عدم وجود أمر بالوضوء الكامل، وبرغم ذلك أقدم على إتيانه بهذا النحو.

ولكن الإنصاف صحه عمله، لأنه قد أتى بعمل كان مطابقاً للأمر الواقعي وإن

وإذا زال العذر، استأنف الطهاره على تردّد (١).

كان لا يعلمه ، مضافاً إلى محبوبيته ذات العمل واقعاً، فإنّهما يكفیان في صحّته .

كما أنّ قصد القربه قد يتمشّى، إمّا لكونه جاهلاً معذوراً، أو ربّما كان عمله كذلك لشده تقدّسه في الدّين، كما نشاهد ذلك في كثير من العوام ، بل قد يشاهدان المريض الذى وظيفته الشرعيه الإفطار فهو يفطر وبرغم ذلك يرى نفسه مذنباً، فمثل هذا كيف يرضى أنّ يُنسب إليه أنّه قد قصد التشريع .

في أحكام الجبائر بعد زوال العذر

نعم ، قد يبقى الإشكال من جهة أنّ الإقدام على إيراد الضرر مع علمه بذلك، إن لم يكن كذلك في الواقع، ربما يكون محرّماً إمّا معصيه أو من باب التجزّى، وهما ينافيان قصد القربه المعتبره في العباده .

ولكن الإنصاف أنّ المورد كان من قبيل التجزّى لا المعصيه، والتجزّى لا يكون حراماً، حتّى ينافى مع قصد القربه، خصوصاً مع ما عرفت من حال بعض الأشخاص، فالحكم بالصّحه في هذه الصوره قوئى .

الصوره الرابعه: ومن هنا يظهر الحكم بالصّحه في الصوره الرابعه، وهى ما لو اعتقد عدم الضرر، فمع ذلك عمل بالجيره، فكشف خلافه وعرف أنّ عمله كان مطابقاً للوظيفه، وهو الأمر بالوضوء الناقص، فلا- وجه للحكم بالبطلان إلا- ما عرفت في الصوره الثالثه، وقد علمت ما قلنا في جوابه، فالحكم بالصّحه هنا أيضاً قوئى، وإن كان الاحتياط هو الإعاده، فراراً عمّا عرفت من الإشكالات.

لكن الاحتياط فيها استحبابى، بخلاف صوره الأولى، حيث أنّ الحكم بالبطلان فيها أجدر وأولى، فيكون الحكم بالإعاده فيها واجبه.

(١) بحث في أنّ زوال العذر هل يوجب استئناف الطهاره أم لا؟

يتصوّر على وجوه ستنّى، لأنّه:

تارةً: يلاحظ بالنسبة إلى الأعمال السابقة بما يشترط فيها الطهارة، كالصلاة والطواف .

وأخرى: يلاحظ بالنسبة إلى الأعمال اللاحقة .

وثالثه: يلاحظ بالنظر إلى حال الاشتغال، أى لو زال العذر حين تحصيل الطهارة. فلا بأس بالإشارة إلى كل واحد منها على حده ، فنقول:

أما القسم الأول: فهو أيضاً قد يكون فيما قد عمل بوظيفته، ثم زال العذر، وهو كما لو تطهر في آخر الوقت مع الجبيرة، ثم زال بعد الصلاة، أو تطهر في أول الوقت مع علمه ببقاء العذر إلى آخره، أو حصل اليأس عن الزوال، وقلنا بجواز البدار في كليهما، ثم زال العذر بعد الصلاة.

فتارةً يكون الزوال بعد خروج الوقت، فلا- استئناف ولا- إعادته ، وأخرى يزول في الوقت فهو محلّ كلام بلزوم الإعادة أو جواز الاكتفاء بما سبق؟

فإن قلنا بأن العمل على الوظيفة يكفي، ولو انكشف الخلاف، فلا إعادته فيه وإلا عليه الإعادة.

وقد لا- يعمل بوظيفته، كما لو أتى بالطهارة بنحو الجبيرة في أول الوقت، من دون حصول العلم ببقاء العذر، أو حصول اليأس بالزوال، ولم نقل بجواز البدار له: فإنه تارةً يكون بعد الإتيان بوضوء الجبيرة، ثم زال عنه العذر بعد الصلاة، وبعد خروج الوقت، فهو داخل في المسألة السابقة من الفروع المتقدمه، من حصول الخلاف لما اعتقده، أو صادف صحّحه ما أتى به للواقع، فهل يكون العمل مكفياً عن الواقع أم لا ؟

لأنه قد ظهر أنّ العذر كان باقياً إلى آخر الوقت، غايه الأمر لم يعمل بالوظيفته بحسب الظاهر .

وأخرى يكون زوال العذر في الوقت، فلا بدّ من الإعادة للصلاة المأتى بها

قطعاً، ففتوى بعض الفقهاء كالسيد في «العروه» بالصحة، وعدم الإعادة بالنسبة إلى الأعمال السابقة، وإن كان زوال العذر في الوقت بصورة الإطلاق أو نقل الإجماع بالصحة وعدم الإعادة _ كما عن «المستند» و«المنتهى» و«شرح المفاتيح» و«الإيضاح» بصورة الإطلاق _ ليس في محلّه، إلا أن يحمل كلامهم على ما إذا كان قد عمل بوظيفته ظاهراً، وهو المقصود من كلامهم وإن لم يصرّحوا بذلك .

وأما القسم الثاني: وهو زوال العذر بعد تحصيل الطهارة ناقصاً، وقبل الإتيان بما يشترط فيه الطهارة، فهل يجب الاستئناف حينئذٍ أم لا ؟

فيه وجهان، بل قولان: قول : بوجوبه، لأنهم استدّلوا عليه بأمر :

الأول : بأنّ التكليف الأولى كان هو الوضوء والغسل الكاملين ، غايه الأمر رخص الشارع في تبديله إلى الناقص ما دام العذر باقياً لا مطلقاً، بلا فرق في ذلك بين القول بكون الوضوء الناقص رافعاً للحدث أو محصّياً للطهارة، أو مبيحاً للصلاة مثلاً ، فعلى هذا يكون جواز الاكتفاء به ما دامته لا دائميته، لأنّ الضروره تقدّر بقدرها .

الثاني: إنّه يكون مثل التيمّم منقوضاً بحصول الزوال، كما ينقض التيمّم بوجود الماء، لأنّ حكم الأولى باقٍ بحاله، إذ الأدلّه الدالّه على تجويز الإتيان بالناقص أو التيمّم، منصرفه لما يزول العذر في الوقت ويقدر على الإتيان بالوضوء الكامل .

الثالث : لو شكّ في صحّته ذلك، فيقال بأنّ الشغل اليقيني بالعمل المشروط فيه الطهارة كالصلاة يستدعي الفراغ اليقيني .

وقول آخر: بصحّته ما أتى به من الطهارة، ولا يحتاج إلى الاستئناف، إذا كان عمله على طبق وظيفته، والدليل على ذلك هو: أولاً : بأنّ الشارع قد جوّز لمن كان معذوراً عن الإتيان بالوضوء الكامل أن يأتي بالناقص، وظاهر الأدلّه أنّه

يكون مثله في جميع الآثار، سواء كان رافعاً للحدث أو محصّياً لألّطهاره، أو مبيحاً للصلاه، فبعد زوال العذر لا يؤثر في رفع أثره ،
والتتمثل بالتيمم بالنقض بعد وجدان الماء، يعدّ قياساً، لأنّ الحكم بذلك كان من جهه لسان الدليل، حيث لا يقتضى بدليه إلاّ
حال فقدان الماء.

هذا بخلاف المقام، حيث أجاز التوضّي ناقصاً حال وجود العذر عند العمل، فبعد حصول الطهاره لا تزول .

وثانياً : يتمسك بالاستصحاب، لأنّه قبل زوال العذر كان متطهراً قطعاً، فبعد زواله يشكّ في بقائها فيستصحب.

إلاّ- أنّه قد يورد على الاستصحاب، بأنّه يكون من قبيل الشكّ في المقتضى، لاحتمال أن يكون حصول الطهارة ما داميه من أوّل
الأمر لا دائميّه، فلا يكون حجّه لمن لا يعتقد بحجّيه مثل هذا الاستصحاب .

وثالثاً : يتمسك بمعتبره إسحاق بن عبدالله الأشعري، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «لا ينقض الوضوء إلاّ حدث، والنوم
حدث»^(١).

حيث يدلّ بأنّ الوضوء بأيّ حال تحقّق، سواء قلنا بكونه رافعاً للحدث أو محصّياً لألّطهاره أو مبيحاً للصلاه، اثره لا ينقض إلاّ
بالحدث، ومن المعلوم أنّ زوال العذر ليس من الاحداث، ولذلك ذهب إليه جمع كثير من الفقهاء كالشهيدين في كتبهما،
والمحقّق في «جامع المقاصد» ، بل وكثير من المتأخّرين كالسيد في «العروه»، وأكثر أصحاب التعاليق، وصاحب «الجواهر»
و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، وإن كان ظاهر كلام الشيخ الأعظم خلافه، لأنّه قد أورد على الحديث بقوله: أوّلاً : بأنّه
منصرف إلى الوضوء الكامل، فلا يشمل الناقص .

وثانياً: أنّ المراد من الوضوء _ بقرينه نسبته النقض إليه _ هو الوضوء المؤثر في رفع الحدث، لأنه المستعد للبقاء أبداً، إذا لم يرفعه رافع، والكلام في كون الوضوء الناقص كذلك، وإطلاق النقض على بطلان التيمم بوجود الماء في بعض العبادات والروايات، توسّع لا يصار إليه عند الإطلاق .

وأما جعل إسناد النقض إلى الوضوء المطلق، قرينه على كون مطلق الوضوء قابلاً للنقض، يستبعد البقاء أثره أبداً ما لم يرفعه رافع ، فهو فاسدٌ، لأنّ الظاهر في نظائره العرفيه، كون خصوص الفعل مقيداً لإطلاق متعلقه، فتأمل ، انتهى كلامه .

ولكن يمكن أن يناقش فيما ذكره: إمّا عن الانصراف، بأننا لا نسلم ذلك لأنّ ظاهر لفظ الوضوء كونه عنواناً لكل ما يمكن أن يكون مصداقاً حقيقه أو تنزيلاً، أى كلّ ما يقبله الشارع كونه وضوءاً صحيحاً، ولذلك تمسكنا بقاعده الميسور لأنه يصدق عرفاً لمثل وضوء الجبيره أنه وضوء حقيقه، كالصلاه جالساً ، غايته كونه وضوءاً تنزيلاً شرعاً، للتوسعه في مفهوم الوضوء، بحسب اصطلاح الشرع، للشمول لمثله، فالانصراف المدعى غير مقبول .

وأما عن الثانى، فلاّنا لا نسلم أولاً صحّه نسبه النقض إلى الوضوء الرافع فقط ، بل تصحّ هذه النسبه بالنسبه إلى كلّ وضوء، ولو كان مبيحاً أو محصّلاً للطهاره .

وثانياً: كون هذا الوضوء غير رافع للحدث _ ولو بنحو الموقت _ ممنوع، لأنّ ظهور الأدلّه في كون هذا الوضوء يكون مثل الوضوء الكامل ممّا لا يستنكر .

ومن هنا يظهر الإشكال فى ثالث اشكاله، من كون خصوص الفعل مقيداً لإطلاق متعلقه، لما قد عرفت من عدم اختصاص الفعل _ وهو الوضوء _ بالرافع فقط، مع ما عرفت من صحّه نسبه النقض حتّى لما لا يكون رافعاً للحدث ، ولعلّه بملاحظه ما ذكرناه حكم رحمه الله بالتأمل فى آخر كلامه.

فلاستدلال بالحديث حسن، كما استدللّ به السيّد الاصفهاني فى «الروائع»،

فالأقوى عندنا هو هذا القول .

ومن هنا ظهر حكم ما لو زال العذر حال الاشتغال بالعمل الذى يشترط فيه الوضوء، كالصلاه والطواف، من عدم لزوم بطلانه، وعدم وجوب إعادته، لأنه إذا قلنا بصحّهُ وضوئه وبقائه بعد إتمام الوضوء، فى حال كونه معذوراً ومجازاً به ولو لم يشتغل بعمل المشروط به، فبعد الاشتغال أيضاً لو زال عذره فإنه يكون غير مؤثّر قطعاً. والدليل عليه هو ما عرفت من الحديث وظهور الأدلّه .

فما ادّعه الشيخ الأعظم قدس سره من لزوم الحكم بالاستئناف، وبطلان الصلاه _ بل كان البطلان أولى من إتمامها وإعادتها بعدها، تحصيلاً للجزم فى التيه، الذى اعتبره بعض الفقهاء، وإن لم يذهب إليه نفسه الشريف _ ، لا يخلو عن وهن، من حيث المبنى كما عرفت، وإن كان صحيحاً من حيث البناء، لأنه إذا التزم أنّ الوضوء الناقص رافع مادامى أو محصل مادامى أو مبيح مادامى كالتيمم، فلانزومه الحكم بالفساد فى كلّ ما يزول عذره، كما يبطل التيمم متى ما يوجد الماء ولو كان فى حال الصلاه وغيرها .

وأما القسم الثالث: وهو ما إذا زال عذره فى الأثناء، فهو أيضاً يتصوّر بوجهين أو وجوه ثلاثه : تاره: يزول عذره قبل أن يفرغ عن مسح الجبيره، ولكن نفس العمل باقٍ ، وأخرى: ما لو زال قبل وقوع المسح على الجبيره ، وثالثه: لو زال حال وقوع المسح على بعض الجبيره .

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» قدس سره هو الحكم بالصحّهُ، وعدم لزوم الاستئناف، مع التأمل فى الأخير، بخلاف الأوّل منها .

ولكن الإنصاف عدم صحّهُ وضوئه فى جميع هذه الصور، وأنّ عليه الاستئناف إن فاتت الموالاه، أو إعادته غسل البشره والمسح عليها، عند عدم الفوت، لعدم صدق الوضوء الاضطرارى عليه، لأنّ ظاهر الأدلّه لزوم ذلك مع كون العذر باقياً

السادسه: لا يجوز أن يتولّى وضوئه غيره مع الاختيار، ويجوز مع الاضطرار (١).

إلى آخر العمل، لا- ما كان كذلك في أوّل العمل، فما اختاره السيّد في «العروه» والآملى وكثير من أصحاب التعاليق من الاستئناف حكم صحيح كما لا يخفى .

هذا كلّه فيما إذا علم عذره المستوجب لإيجاب المسح على الجبيرة عليه .

وأما القسم الرابع: وهو ما لو كان عمله السابق من المسح على الجبيرة مشكوكاً فيه، ولذلك جمع بينه وبين التيمّم ، فحينئذ لا بدّ من الاستئناف، بعد زوال العذر، لإمكان أن يكون تكليفه السابق هو التيمّم دون الوضوء الناقص، فإذا زال عذره خرج عن حكم الطهاره، لأنّ الوضوء يحتمل أن لا يكون وظيفته .

وأما التيمّم فقد قطع بزواله، فالآن لا- يكون قاطعاً بوجود الطهاره لنفسه، فإتيان الواجب المشروط بالطهاره، بمثل هذه الطهاره المشكوكه، لا يوجب القطع بالفراغ اللازم تحصيله، لمن كان شاغلاً قطعاً ، ففتوى السيّد في «العروه» بالاستئناف هنا كان حسناً .

(١) فالكلام فيه يقع في مقامين :

أحدهما: في عدم جواز التوليه في حال الاختيار، فنقول هنا يجب البحث عن عدّه أمور وهي:

في وجوب المباشرة في الوضوء

الأمر الأوّل : لا يخفى أنّ المراد من التوليه هنا، ليس بأن يتوضّأ المكلف بيد نفس المتولّى، لأنّه حينئذ لا يكون الوضوء منسوباً إلى المكلف حتّى يصدق التوليه ، بل المراد أن يعينه في تحصيل وضوئه بيد نفس المكلف، نظير الإطافه في طواف الحجّ، بأن يغسل وجهه بيد نفس المتوضّئ بإعانه المتولّى، ولكن لا بدّ أن يعلم أنّه لو منعنا التوليه على نحو الثاني، ففي الأوّل يكون بطريق أولى، هذا بخلاف ما لو قلنا بالمنع في الأوّل، فهو لا يوجب المنع في الثاني ، كما أنّه قد

يمكن تصوير صورته ثالثه، هي ما لو أعانه على صبّ الماء على يده فهل يكون هذا ممنوعاً أيضاً أو لا يكون هذا القسم داخلاً تحت ذلك الحكم؟

ثم إنّه هل المراد من عدم جواز التولية، الواقع في كلام المصنّف، هو الحرمة التكليفيّة أو الوضعيّة _ أي لو تولّى كان وضوئه فاسداً _ أو التنزيهية _ أي يكون مكروهاً _ أو المراد هو الجامع بينهما، بأن يكون بعض مصاديقه موجباً للفساد وبعض آخر موجباً للكراهة؟

والظاهر عدم وجود قائل بالحرمة التكليفيّة كما في «الجواهر» فأمره دائر بين أحد الأمرين الآخرين .

الأمر الثاني : إنّ إسناد الفعل إلى غير المباشر يكون على ثلاثه وجوه :

تارة: يكون بالوكاله، بأن يفوض سلطنته على المال للوكيل، فلا إشكال في أنّ الدليل حينئذٍ يقصد حال العمل وقوع الشيء للموكل، فبذلك يسند الفعل إلى الموكل، كما لو باع الوكيل دار الموكل فيصح أن يسند البيع إلى موكله .

وأخرى : ما يكون بالنيابة والاستنابة، بأن يأتي النائب عملاً عن المنوب عنه، كنيابة الحجّ عن الأب وغيره، وهو أيضاً يتصوّر بوجهين : تارة : يأتي بالنيابة من جهة أنّه بنفسه استناب شخصاً عن نفسه، لإتيان عمل ما، كما هو الحال في بعض العبادات .

وأخرى : يكون جعل النيابة من ناحيه الشارع لشخص من دون أن يتدخّل في اختياره المنوب عنه، وهو كالأولياء للأطفال .

فلا إشكال في هذه الموارد بأنّ الغائب يقصد حال العمل وقوعه عن المنوب عنه، ولو لم يكن المنوب عنه ملتفتاً، بل قد لا يقدر على تصوّر ذلك وفهمه كما هو الحال في الأطفال الصغار، إذا أراد وليه بيع داره مثلاً، وهو واضح .

وثالثه: ما يكون بالتسيب، وهو أيضاً مختلف باختلاف مواردّه، إذ في الجنایات والضمانات يكون فيما إذا كان المباشر بلا إرادته وكان في حكم آله

مخضه حين العمل.

فلا ترديد حينئذٍ أنّ الضمان مستند إلى المسبب دون المباشر، كما لو أعطى حربه بيد الصغير فضرب بها آخر فقتله، فلا بد حينئذٍ من إعطاء الديه وهي على ذمه المسبب لا المباشر .

وآخر ما صدر الأمر من الأمر النافذ قوله وإرادته وكان المباشر غيره كما ورد في قوله تعالى: «يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا» (١) حيث أنّ البناء ينسب إلى المسبب، لأنه وقع بأمره، وإن لم يكن بنفسه مباشراً .

إذا عرفت ذلك، فلا بد أن يعلم أنّ التولية في الموضوع من الأفعال التي لا يمكن أن تكون من باب الوكاله، فإنّ وضوء المتوضّئ ليس من الأمور التي يتصور فيها التوكيل نظير أكل الأكل والشرب من الأكل والشارب، لما قد عرفت أنّ التوكيل إنّما يكون في الأمور التي تكون أمر نفوذه بيد الموكل، بحيث يكون له السلطه عليه، وأمّا في الأمور التي هي خارجه عن مدار السلطه الوضعيه فلا، والوضوء يعدّ من هذا القبيل .

فإسناد الوضوء إلى المكلف بتوليه الغير لا يصحّ، إلا بالاستنابه أو التسبيب، ومع الاستنابه تعتبر التيه من المتولّى، وعلى التسبيب من المتوضّئ نفسه .

هذا تمام الكلام في مقام التصوّر والثبوت .

الأمر الثالث: إنّما يكون الكلام في مقام الإثبات والاستظهار، وبيان أنّه هل يمكن استظهار جواز التولية بالتسبيب أو الاستنابه من الأدلّه الأوليه أو الثانويه أم لا ؟

هذا بعد الفراغ عن إمكان دخولهما في نفسه في الوضوء .

فنقول: أمّا الأدلّه الأوليه فاستفاده الجواز منها موقوف على إثبات مقدّمتين :

المقدّمه الأولى : إمكان تصوّر جامع بين صدور الفعل من المكلف مباشرة، وبين صدوره عن الغير بالاستنابه أو التسبب ، وقد يتوهم عدم إمكان إثبات تصوّر جامع بينهما، بناءً على أنّ المطلوب من كلّ مكلف إتيانه بنفسه، بحيث يكون إصدار الفعل مستنداً إليه، بداهه أنّ الفعل الصادر عن الغير _ بأيّ وجه كان من النياه أو التسبب _ لم يكن من جهه الإصدار منسوباً إلاّ إلى المباشر لا إلى المسبّب أو المنوب عنه .

غايه الأمر، حيث أنّ النائب أو المسبّب قصد وقوع الفعل عن المنوب عنه أو المسبّب، وسلب وقوعه عن نفسه، صار ذلك موجّباً لصحّه انتسابه إلى المنوب عنه أو المسبّب، ولكن كان هذا من جهه العمل الخارجى .

وأما من جهه حيثيه الإصدار، فإنّه لا يمكن تصوّر جامع بين الصدور من المكلف المباشر، وبين النسبه الوقوعيه عن النائب أو المسبّب، حتّى يكون هو المطلوب بالتكليف المتوجّه إلى المكلف .

ثمّ قال المتوهم _ وهو السيّد الاصفهاني فى «روائعه»(١) _ : نعم، قد يفهم من الأدلّه الخارجيه أنّ الغرض من التكليف هو حصوله فى الخارج، ولو من غير المكلف ، بل المقصود هو حصول المكلف به ولو بلا- دخل لفعل إنسان له أصلاً، كما فى غالب التوصليات ، إلاّ أنّه لا ربط له بكون متعلّق التكليف هو الأعمّ، فلا يدلّ ذلك على وجود جامع فى الواقع، الذى كان هو متعلّق التكليف المتوجّه إلى المكلف ، بل هو دليل على عدم اختصاص سقوط الأمر عن المكلف بإتيانه بالمباشرة ، بل كما يسقط بما طلب منه، كذلك يسقط بفعل الغير أيضاً، لحصول غرضه، فتصوّر الجامع الخطابى بين الفعل المباشرى والفعل الانتسابى

والتسبيبي، _ بأن يكون هو المطلوب بالخطاب والتكليف فى الثبوت _ فى غاية الإشكال . انتهى كلامه .

وما ذكره قدس سره ممّا لا يقبله الذوق السليم، لأنّه لا مانع أن يقول المولى بأنّ المطلوب هو وجود شيء فى الخارج، ولا يكون لخصوصيه مباشره المكلف فيه دخيلاً، فلو استفدنا ذلك من أدلّه النيايه فتصوّر الجامع من هذه الناحيه لا إشكال فيه، ولذلك عاد الاصفهانى رحمه الله عن مقاله بعد ذلك، واستظهر الجواز من أدلّه مشروعته النيايه، إلّا أنّه استدرك بما لا يخلو عن وهن وإشكال، وقال بما حاصله: بأنّ تسبيب الوضوء خارج عن التسبيبات المصحّحه لاستناد الفعل إلى السبب، لأنّ الملاك فى التبيان هو أن لا يكون المباشر مختاراً فى إيجاد الفعل، ولا صادراً عن إرادته الاختياريه، بل صدر الفعل عنه إمّا بإكراه الغير له عليه، أو بأن يكون مالكاً لعمله بحيث كان المباشر للعمل بمنزله المجبور، هذا بخلاف المقام الذى استدعى المكلف من الغير أن يوضئه، فإنّه لا يوجب صحّه استناد العمل إلى السبب أصلاً، فلا يتصوّر جامع فى مقام الثبوت هنا ، انتهى كلامه .

ويرد عليه أولاً : أنّ الإنصاف عدم تماميه ما ذكره، لأنّه من الواضح أنّ طبيعه الحال يقتضى أنّ الغير قد تسبّب بالعمل، وهو الذى أحدث الوضوء له وإن كان ذلك باستدعاء المكلف ، لكن تكليف الغير له لا يوجب عدم صحّه الانتساب إليه، بل لعلّ وجه عدم الانتساب إلى المسبّب ونسبته إلى المكلف، هو أنّ نفس العمل _ أى الوضوء _ حيث وقع بيد المكلف _ وإن كان بإعانه المتولّى _ ولذلك ينسب إليه، وهذا لا يوجب عدم صحّه تصوير جامع بين الفعل المباشر والتسبيبي .

وكيف كان، فثبت من جميع ما ذكرنا إمكان إثبات تصوير الجامع هنا، وأنّ التكليف يمكن أن يتوجّه إليه .

وأما المقدّمه الثانيه: وهى ملاحظه ما تقتضيه الأدلّه الأولى، هل يكون هو

الإتيان بالفعل مباشرة، أو يشمل ما هو الأعمّ من فعل الغير، سواء كان بالنيابة أو الوكالة أو التسبب ؟

والظاهر أنّ المستفاد من الأدلّة هو الأوّل، لوضوح أنّ مقتضى ظهور الخطاب المتوجّه إلى المكلف، هو إتيانه بنفسه ، فالوضوء بحسب مقتضى الدليل الأوّلي يجب على المكلف إحضاره بنفسه، فجواز التولية فيه أو فى غيره، لا بدّ أن يستفاد من دليل ثانوى، بمثل ما يمكن إثبات الجواز فى حال الاضطرار من دليل الإجماع أو غيره، وإلاّ لما أمكن جوازه فى تلك الحالة أيضاً، بمقتضى ظهور الدليل الأوّلي .

نعم ، قد نستفيد فى بعض الموارد من القرائن الخارجيه أو من الدليل الثانوى أو غير ذلك، أنّ المطلوب فيه هو تحصيل المأمور به، بأىّ وجه اتّفق، أى ولو كان من غير المكلف، كالتولية فى المضطرّ ، بل قد يكون المطلوب هو حصوله فى الخارج لا تحصيله، كتطهير المتنجّسات من الألبسه والأجسام، حيث يفهم من قول الإمام عليه السلام : «اغسل ثوبك من النجس» ، هو مجرد حصول الغسل بأىّ طريقه ووسيله كانت، حتّى ولو كان عن غير اختياره كما لو وقع المطر على الثوب النجس فطهره، هذا بخلاف سائر التكاليف حيث قد أخذت فيها المباشرة بالفعل، من دون فرق فيما ذكرنا بين التوصليات والتعبديات .

ومن هنا ظهر فساد كلام السيّد الاصفهانى قدس سره فى «الروائع»^(١)، تبعاً للمسالك» حيث قال: «إنّ المستفاد من قوله تعالى : «اغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأمسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين» ، ليس إلاّ كون المطلوب هو تحقّق انغسال ما يجب غسله، ومسح ما يجب مسحه خارجاً،

كما يستفاد ذلك من الأمر بغسل الثوب أو البدن في باب تطهير عن النجاسه الخبيثه .»

غايه الأمر اعتبار في الوضوء إيجاد المطلوب عبادياً، فإذا فرض تحقّق ذلك بفعل النائب الذي استنابه المكلف، أو رضى بفعله مع قصد النائب تقرب المنوب عنه به، فقد تحققت عباديتها عن المكلف، فلازمه سقوط الأمر عنه، فلا مجال للقول بعدم جواز التولية في حال الاختيار، إلاّ بدعوى الإجماع على عدم كفايتها . انتهى كلامه .

وجه الفساد: هو ما قد عرفت، أنّ المستفاد من القرائن الخارجيه في باب أدلّه النجاسات وتطهيرها، هو حصولها بأيّ وجه اتفق، كما قد يشاهد في لسان بعض الأخبار من الحكم بحصول الطهاره بوقوع الجسم النجس في الماء، أو إذا لاقى المطر أو الكثر شيئاً نجساً فقد طهر وأمثال ذلك، يوجب رفع اليد عن ظهور الخطاب المستلزم كونه بالمباشره .

هذا بخلاف الطهاره القريبه ونظائرها، حيث ليس في الأدلّه ما يدلّ على هذا المعنى، ولذلك يجب الحكم بلزوم المباشره، ومن هنا وبملاحظه الذي ذكرناه نرى أنّ السيّد رحمه الله قد رجع عن كلامه.

إذا عرفت هاتين المقدمتين، تعلم أنّ مقتضى الدليل الأوّلي، هو عدم جواز التولية في الوضوء، لا لأجل عدم إمكان تصوير جامع فيه كما زعمه السيّد، بل لأجل استظهار لزوم المباشره من الأدلّه، إلاّ أن يفيد دليل ثانوي على الجواز، وهو مفقود في حال الاختيار، وموجود في حال الاضطرار .

نعم، ربّما يستدلّ على عدم جواز التولية بالآيه والروايات الدالّه عليه، وأمّا الآيه: وهى قوله تعالى: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (١).

فهى تدلّ على أنّه لا يجوز إدخال الغير وأشركه فى العمل العبادى، ومنه الوضوء، كما قد يؤيد ذلك استدلال بعض الأئمة عليهم السلام على الابتعاد عن الشرك فى الأفعال بهذه الآيه الشريفه، كما فى حسنه الحسن بن على الوشاء، قال: «دخلت على الرضا عليه السلام وبين يديه إبريق يريد أن يتهياً للصلاه، فدنوت منه لأصبّ، عليه فأبى ذلك، فقال: مه يا حسن، فقلت له: لمّ تنهانى أن أصبّ على يديك، تكره أن أؤجر؟ قال: تؤجر أنت وأؤزر أنا، فقلت: وكيف ذلك؟ فقال: أما سمعت الله عزوجل يقول: «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»، وها أنا ذا أتوضأ للصلاه وهى العباده فأكره أن يشركنى فيها أحد» (١).

والحديث الذى رواه الشيخ المفيد فى «الإرشاد» قال: «دخل الرضا عليه السلام يوماً والمأمون يتوضأ للصلاه، والغلام يصبّ على يده الماء، فقال: لا تشرك يا أمير المؤمنين بعباده ربك أحداً، فصرف المأمون الغلام، وتولّى تمام وضوئه بنفسه» (٢).

حيث لا يبعد أن يكون مقصود الإمام عليه السلام من هذا التعبير هو الإشارة إلى الآيه المذكوره .

وجه الاستدلال بها: أنّ الآيه المباركه فى مقام النهى عن التشريك فى العباده، أى لايجوز أخذ المكلف شريكاً له فى عبادته ربّه التى أمر بها، والتولية تشريك فيها، أمّا عن قيام حلولى على المكلف وقيام صدورى على المتولى إذا كان التشريك فى جميع أفعال الوضوء .

وأما من جهة قيام بعض الأفعال بالمكلف وبعض آخر بالمتولى، فيما إذا كان

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٧، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٧، الحديث ٤.

التشريك في بعض منه .

وكيف كان فهو تشريك في العباده ويكون النهى فيها مقتضياً لفساده .

هذا غايه ما يقال في تقريب الاستدلال .

ولا- يخفى أنّ ظاهر الآيه مع قطع النظر عن التفسير الذى وقع فى بعض الأخبار _ هو النهى عن التشريك فى العباده، فى مقابل الإخلاص الذى يعدّ من الأصول أى الخلوص فى المعبوديه لا فى العابديه، كما أنّ المراد بحسب الظاهر من قوله : «فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا» هو الإتيان بالواجبات والمستحبات التى كانت من الفروع، ولا- يرتبط بالنهى عن التشريك فى العباده ، ثمّ المراد من الخلوص ونفى التشريك فى العباده، ليس على ما زعمه الشيخ الأعظم فى «طهارته» بقوله :

إنّما تدلّ على النهى عن الإشراك فى العباده، بأن يدخل غيره معه فى الفعل بقصد العباده والأجر من الله تعالى، ليشتركا فى عباده الله عزّوجلّ، وهذا لا يكون إلاّ إذا كان الفعل مستحباً فى حقّ كلّ منهما، وهذا ليس مُحَرَّمًا ولا مكروهاً، وأمّا محلّ الكلام هو مجرد صدور الفعل بينهما معاً، وإن لم يقصد شريكه العباده، بل أعانه لغرض آخر من طمع أو خوف، فلا يدخل تحت المنهى عنه ، ألا- ترى أنّ الاشتراك مع الغير فى بناء المسجد لاجره جعلت له، أو لغرضٍ آخر غير التقرب إلى الله تعالى، لا يعدّ من الإشراك فى العباده ، انتهى كلامه رفع مقامه .

حيث أنّ المستفاد من كلام الشيخ، أنّه أراد نفي التشريك من حيث نفس العمل، كما يشهد لذلك فرض كونه مستحباً لهما ومثل بناء المسجد .

مع أنّ المستفاد من ظاهر الآيه هو نفي التشريك فى التيه والقصد، من جهه أن يأتى العمل بنفسه، إلاّ أن يقصد بذلك الله وغيره من الناس من السمع والرياء، وإفهام الناس بعمل نفسه، وغير ذلك من الأغراض المترصده من الناس، كما

يشهد لذلك قوله تعالى : «بِعِبَادِهِ رَبِّهِ»، حيث جاءت كلمه العباده بلفظ الباء لا بدونه مع أنّ الثاني أشدّ مناسبه مع كلام الشيخ قدس سره .

فما ذكرنا في معنى الآيه يساعد مع ما هو الموجود في حديث جراح المدائني، عن الصادق عليه السلام في تفسير الآيه: «أنّ الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله تعالى، إنّما يطلب تزكيه النفس ليشتهي أن يسمع به الناس، فهذا الذي أشرك بعباده ربّه» (١).

وحديث عليّ بن إبراهيم في تفسيره، قال في روايه أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «سئل رسول الله صلى الله عليه و آله عن تفسير قول الله عزّوجلّ «فَمَنْ كَانَ» الآيه ؟ فقال : مَنْ صَلَّى مرآة الناس فهو مشرك.... إلى أن قال : ومن عمل عملاً ممّا أمر الله به مرآه الناس، فهو مشرك، ولا يقبل الله عمل مرآء» (٢).

فعلى ما استظهرناه من الآيه، لا تكون الآيه مرتبطة بما يأخذ عمل الغير في عمل نفسه، ومنه التوليه في الموضوع، سواء كان إشراكه للغير في تمام عمله أو في بعض العمل .

هذا بخلاف ما استظهره الشيخ قدس سره ، فيمكن الاستدلال بها للمقام ؛ إمّا بأن يكون أنّ الآيه سيقّت لبيان الحكم الوضعي، وهو الفساد ابتداءً، باعتبار كونه تفريراً على ما أفاده أولاً، من اعتبار الإخلاص في العمل المستفاد من قوله تعالى : «فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»، حيث قد فسّر الصالح من العمل، بالخالص عن الشرك، فيكون النهي عن الشرك إرشاداً إلى ما يستفاد من العمل الصالح .

وأما باعتبار كون النهي المتعلّق بالعباده _ ولو تكليفاً _ يدلّ على الفساد، لا من

١- وسائل الشيعه: أبواب المقدمه العبادات، الباب ١٢، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: أبواب المقدمه العبادات، الباب ١١، الحديث ١٣.

حيث إبطال التشريك بنفسه للعمل، كما ذكر في الأول .

ولكن قد عرفت أنه خلاف ظاهر الآيه، والله العالم .

نعم، إن لوحظت الآيه مع ما في الأخبار من التفسير والتوجيه، فقد يتفاوت المعنى ، بل قد تتعارض، لأنه قد وردت في عدّه من الأخبار بكون المراد من النهي عن التشريك، هو التشريك في ذات العمل، من دون أن يقصد الشريك في إعانته العباده ، بل كان قصده أخذ الأجره أو الخوف، أو تحصيلاً للثواب من الله من دون قصد القربه ، اللهم إلا أن يقال إنه يصير بهذا القصد عبادياً أيضاً .

وهذه الأخبار هي: منها: خبر الحسن بن علي الوشاء، والروايه التي رواها الشيخ المفيد في «الإرشاد»، كما مرّ عليك.

منها: مرسله الصدوق، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا توضأ لم يدع أحداً يصبّ عليه الماء، ف قيل له : يا أمير المؤمنين لم لا تدعهم يصبون عليك الماء؟ قال : لا أحبّ أن أشرك في صلاتي أحداً، وقال الله تعالى : «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا» الآيه»(١).

منها: حديث السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : خصلتان لا أحبّ أن يشاركني فيها أحد: وضوئي فإنه من صلاتي، وصدقتي فإنها من يدي إلى يد السائل، فإنها تقع في يد الرحمان»(٢).

ومنها: خبري جراح المدائني، وعلي بن إبراهيم، عن أبي الجارود .

ومن المعلوم أنّ مقصود النهي من التشريك في الآيه، لا بدّ أن يكون شيئاً واحداً لا اثنين أو أزيد، لعدم جواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى واحد .

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٧، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٧، الحديث ٣.

فعلى هذا لا محيص إلا القول بكون المراد هو نفى التشريك فى العبودية، أو فى العبادية، أو يلاحظ جامع فى البين، حتى يكون هو متعلق النهى، فيشمل كلا القسمين، بل الأقسام الثلاثة، بإضافه ما لو شاركه فى العمل، ولو من دون قصد العباده، فى قبال من يشاركه فى العمل فيما كان الشريك أيضاً يقصد العباده .

فعن الشيخ الأعظم فى «طهارته»: عدم إمكان تصوير جامع فيما بين العنوانين، فلا بد أن يكون مورد الآيه أحدهما، من المشاركه فى المعبوديه _ كما هو ظاهرها _ أو المشاركه فى العباديه لكلا قسميها، كما تدل عليه بعض الأخبار .

ثم إنه رحمه الله برجح الأول منهما، بدعوى أنه أوفق بظاهر النهى والعموم.

ونحن نزيد ، بل قد يؤيد هذا الاحتمال، أن ظاهر الآيه هو التحريم، فهو يساعد مع التشريك فى المعبوديه، لوضوح أن الرياء فى العمل مفسد للعباده، بل لا يبعد القول بحرمة فى نفسه، هذا بخلاف التشريك بالمعنى الثانى، حيث أن الفقهاء ذهبوا إلى كراهته ، فصرف ظهور النهى عن التحريم إلى التنزيه مشكل .

هذا، ولكن الإنصاف عدم تماميه ما ذكره الشيخ قدس سره ، لما قد عرفت من تمسك الأئمه عليهم السلام بالآيه صراحه للدلاله على المشاركه فى العباديه، فكيف يمكن الالتزام بعدم دخولها فى الآيه، فلا بد حينئذ من بيان حتى تكون جميع أقسام المشاركه داخله فيها .

والذى ينبغى أن يقال فى تصحيح ذلك يكون بأحد من الوجهين :

الأول: إمّا القول بوجود جامع واقعى يشترك بين جميع الأقسام، بأن يقال بكون الجامع هو العمل الذى يأتى به المكلف خالصاً من جميع الجهات، عباده وإعانه لكلا قسميها، فالخلوص الكلى يكون فى مقابل الشرك الكلى، ومما يساعد هذا المعنى _ مع الخلوص المستفاد من صدر الآيه _ قوله تعالى: «عَمَلًا صَالِحًا»، أى عملاً خالصاً لله من جميع الجهات، من دون شرك فيه بشىء من

أقسامها، فحينئذٍ قد استعمل اللفظ في معنى واحد كلى له أفراد مشككته، ويوافق مع جميع ما أستفيد من الأخبار الذي قد استشهد فيها بالآيه .

وأما من حيث الحكم، فيحفظ ظهور الآيه في التحريم في جميع أفرادها، إلا ما قام الدليل على كونه مكروهاً كالإعانه في المقدمات، حيث قام عليه الإجماع ، فضلاً عن بعض الأخبار مثل خبر أبي عبيده الحداء، قال : «وضأت أبا جعفر عليه السلام بجمع وقد بال، فناولته ماء فاستنجى، ثم صببت عليه كفاً، فغسل به وجهه (وكفاً غسل به ذراعه الأيمن)، وكفاً غسل به ذراعه الأيسر، ثم مسح بفضله الندى رأسه ورجليه»(١).

هذا، وقد روى شيخ الطائفة الخبر في موضعين بهذا المتن والسند، إلا أن لفظه عنده: (ثم أخذ كفاً) بدل (ثم صببت عليه كفاً).

فهذا الخبر يدل على الجواز، حيث يكون حاصل جمعه مع الآيه وبعض أخبار آخر، هو الحمل على كراهه الإعانه ، وهذا لا يوجب رفع اليد عن ظهور التحريم في التشريك في المعبوديه، كما عليه الفتوى والأخبار، كما لا يخفى.

وهذا هو الوجه الأحسن والأوفق بظاهر الآيه والروايه .

الثانى: أو يقال بأن النهى فى الآيه استعمل فى الجامع، وهو رجحان الشرك ، فبالأدله الواردة على حرمه الشركه فى المعبوديه يحمل عليه، وكذلك بالأدله الواردة على كراهه الإعانه عليه ، أو القول بوجه آخر: هو أن ظاهر الآيه كان لخصوص الشركه فى المعبوديه، وكان هذا الظاهر _ حيث الحكم وهو التحريم _ باقياً بحاله، إلا استفاده الإمام عليه السلام من الآيه على نفى التشريك فى العابديه بكلا قسميهما، كان من باب الاستعانه بإحدى المعانى التى يتضمّنهما القرآن، حيث ورد فى الحديث أن القرآن له سبعة أو سبعون بطناً، ولعلّ ما ذكره الإمام عليه السلام يعدّ

إحدى البطون، فلا- ينافي حينئذٍ أن يكون ذلك بنحو التنزيه لا- التحريم، حتّى يساعد مع الإجماع، بخلاف المشاركة في المعبودية، حيث كان تحريماً، فيكون استعمال اللفظ في القرآن في معنى واحد محفوظاً بحاله، بلا إشكال .

نعم، يبقى الكلام حينئذٍ في مسأله التوليه في الوضوء، فهل هو يعدّ من قبيل الإعانه في بعض المقدمات، مثل إتيان الماء وتسخينه أو الصبّ على الكفّ، فيكون داخلاً- تحت حكم الكراهه الذى قد عرفت دلالة قيام الإجماع عليه أم لا؟ وقد ذكرنا أنّ بعض الأخبار أيضاً تدلّ على الكراهه، كما هو الحال في خبر حسن بن على عن الرضا عليه السلام: «تؤجر أنت وأؤزر أنا»، حيث من المعلوم أنّه لو كان ذلك الصبّ حراماً لما كان إعانه الغير للحرام له أجر أصلاً، بل يكون حينئذٍ من الإعانه في الإثم، مضافاً إلى ظهور كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام بقولهما: «لا أحبّ أن يشاركنى فيها أحد» .

فضلاً عن استدلال رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله: «أنّ وضوئى من الصلاه»، وقول الرضا عليه السلام: «بأنّ الصلاه هى العباده»، حيث يفهم أنّ الوضوء بنفسه لم يعدّ من العباده، وإنّما يعدّ مقدّمه للعباده، فيكون من قبيل الإعانه في المقدّمه، لا في أصل العباده فيدخل في الكراهه.

فجميع ذلك يوجب توهم كون التوليه _ وهى أن يوضأ الغير مكلفاً بيد نفس المكلف لغسل أعضائه ومسحها _ من قبيل الإعانه في المقدمات، فتكون مكروهه.

ولكن هذا لا يتناسب مع فتوى المشهور على عدم جواز التوليه، بل قد ادعى عليه الإجماع، كما عن غير واحد من الأعلام، بل قد قيل: إنّ نقل الإجماع على عدم الصحه مستفيض، ولم يُنقل الخلاف عن أحد إلاّ الإسكافى، فلامحيص إلاّ القول بخروج مثل التوليه عن مفاد تلك الأدلّه، ودخولها أمّا في موضوع الآيه، فتكون التوليه حراماً _ كما هو ظاهر الآيه _ فيشكل حينئذٍ من جهه عدم التزام

في تولي وضوء العاجز

أو يقال إنه وإن كان داخلاً تحت عمومات الإعانة الدالّة على الكراهة، إلا أنّ وجه كون التولية باطلاً ومبطلاً للعمل، هو ما عرفت في صدر المسألة من اقتضاء الدليل الأوّلي على لزوم المباشرة في أصل العمل، إلا ما خرج بالدليل على جوازه لبعض الإعانة في المقدمات، حيث قام الإجماع على أنّه مكروه، ولا يكون مبطلاً.

فثبت من جميع ما ذكرنا بأنّ التولية تعدّ مبطله للوضوء في حال الاختيار، وأما الإعانة في المقدمات فهي تعدّ مكروهة، ولا شكّ في حرمة التشريك في المعبودية.

وأما الإعانة بصوره صبّ الماء على نفس الأعضاء من الوجه واليدين، برغم أنّ الغسل والمماسّه تكونان بعهدته المكلف، فهل هي مبطله أو مكروهه أم لا؟ وجهان: والظاهر أنّ المراد من الصبّ المتعارف الواقع في الأخبار، غير هذا، كما يؤمى إليه الخبر: (بأني صببت الماء على كفه)، فدخوله في التولية لا يخلو عن وجه، فالحكم بالاحتياط الوجوبي في ترك مثل هذه الإعانة لا يخلو عن وجه. والله هو العالم بالصواب.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو جواز التولية _ بل وجوبها _ حتّى مع الأجره في حال الاضطرار، فقد يستدلّ عليه بأمور:

الأمر الأوّل: الإجماع بكلا قسميه، كما في «الجواهر» بقوله: بلا خلاف أجده، بل في «التحرير» عليه اتّفاق الفقهاء، وكذا في «المعتبر» و«المنتهى»، ولم نجد إلى الآن من ذهب إلى خلافه من المتقدّمين والمتأخّرين والمعاصرين.

فالإجماع، لو لم يكن مدرّكه معلوماً _ كما نذكره لاحقاً _ لكان حجّة برأسه، ولا أقلّ يكون مرجحاً ومؤيداً لما يستدلّ به، كما لا يخفى.

الأمر الثاني: هو مراجعته قاعده الميسور والإدراك، فإن قلنا بأنّ القاعده تشمل

لما يكون من قبيل الشرط لاجزاء الواجب ، أو قلنا بشمولها للشرط الذى كان لجزء المركب الذى ليس بنفسه مأموراً به ، بل كان محصياً لآله _ كالوضوء والتميم ونظائرها _ فهى تكون من الأدلة ، وإلا مع الإشكال فيها بأحد من الوجهين المذكورين ، فلا يمكن التمسك بها ، ولكن الأقوى عندنا شمولها للشرائط بكلا قسميه ، سواء كان شرطاً لجزء نفس المركب المأمور به ، أو شرطاً لما يكون محصلاً له ، وإن خالفنا فى ذلك الآملى والسيد الأصفهاني .

الأمر الثالث : الأخبار الخاصه الواردة فى الغسل والتميم ، المستفاده منها جواز التوليه مع الاضطرار : منها : ما رواه فى الصحيح سليمان بن خالد ، وعبدالله بن سليمان جميعاً عن الصادق عليه السلام : «أنه سئل عن رجل كان فى أرض بارده ، يتخوف إن هو اغتسل أن يصيبه عنت من الغسل ، كيف يصنع ؟ قال : يغتسل وإن أصابه ما أصابه ؟ قال : وذكر أنه كان وجعاً شديداً الوجع ، فأصابته جنابه ، وهو فى مكان بارد ، وكانت ليله شديده ، ليله شديده الريح بارده ، فدعوت الغلمه ، فقلت لهم : احمولوني فاعسلوني ، فقالوا : إننا نخاف عليك ، فقلت لهم : ليس بئد ، فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فاعسلوني» (١) .

منها : ما رواه ابن عمير فى الصحيح أو الحسن عن محمد بن مسكين وغيره ، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «قيل له : إن فلاناً أصابته جنابه ، وهو مجدور فغسلوه فمات ، فقال : قتلوه ، ألا سألوا ألا يمموه ، إن شفاء العي السؤال» (٢) .

منها : مثله خبره الآخر (٣) .

بناءً على أن يكون المراد من التويخ بالتغسيل والترغيب إلى التيمم من التوليه

-
- ١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٨، الحديث ١ و وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ١٧، الحديث ٣.
 - ٢- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ١.
 - ٣- وسائل الشيعة: أبواب التيمم، الباب ٥، الحديث ٣.

فى ذلك، كما هو ظاهر الجهه، من قوله: «فغسلوه، أو ألا يّمموه» لا الأمر بالتيّم .

والإشكال فى هذين الحديثين، باحتمال كون المراد هو الأمر بذلك ، مخدوش بوجهين:

أولاً: بقرينه لفظ (غَسَلُوهُ) فإنّه وارد على نحو الحكايه ويقصد بالأمر التوليه فى الغسل، فيكون المراد من قوله: (ألا يّمموه) هو التوليه أيضاً ، وثانياً : أنّه لو كان المراد منه هو الأمر، لكان الأولى التعبير بمثل ما عبّر عنه فى حديث جعفر بن إبراهيم الجعفرى، عن الصادق عليه السلام قال : «إنّ النبىّ ذكر له أنّ رجلاً أصابته جنابه على جرح كان فيه، فأمر بالغسل فاغتسل فكثّر فمات.

فقال رسول الله صلى الله عليه و آله : قتلوه قتلهم الله، إنّما كان دواء العىّ السؤال»(١).

فدلالة الحديثين الواردين فى التيمّم على جواز التوليه واضحه، ولا يعبأ بالإشكال المذكور. كما أنّ دلالة حديث سليمان على ذلك كانت كذلك .

إلاّ أنّه يستشكل فيه: باشتماله بما لا يعتقد به الإماميه من عروض الاحتلام للإمام عليه السلام ، إن كان المراد من قوله: إصابته جنابه) هو الاحتلام.

وان كان قصد بهذا القول تعمّده عليه السلام الجنابه مع علمه عليه السلام بفقدان الماء أو تعدّره من استفادته لبروده الهواء، فلا يمكن الاستدلال به للمقام.

هذا كما عن الشيخ الأعظم فى «طهارته» والآملى فى «المصباح» .

وفى الثانى أيضاً أنّ الاحتمال بكون جنابته عليه السلام لضعف الأعصاب ونحوه أيضاً بعيد ، ومع مخالفته مع القاعده الموجوده فى التيمّم، حيث أنّه يتعيّن التيمّم مع الوجع الشديد ، مضافاً إلى أنّ الخبر وارد فى الغسل، وإسراء الحكم من الغسل إلى الوضوء محتاج إلى عدم القول بالفصل، وهو فى معنى الإجماع، الذى قد

عرفت المناقشه فيه ، انتهى كلامه .

ولكن لا يخفى عليك ما فى بعض ما ذكره، لإمكان أن يكون المراد من قوله: أصابته جنابه)، هو التعمّد من دون استبعاد ، أمّا وجه ظهوره فيه: لما قد عرفت من تنزّه الإمام عليه السلام عن الاحتلام، كما يدلّ عليه أخبار الإماميّة ، ولذلك ادّعى صاحب «الوسائل» فى ذيل هذا الخبر ظهورها فى التعمّد .

وأما وجه عدم الاستبعاد هو إمكان أن يكون الإمام فى صدد بيان جواز ذلك، ردّاً على توهم حرمه ذلك، مع العذر عن استعمال الماء، أو كان فى حال احتمال الضرر المستلزم للتبديل إلى بدله، وهو التيمّم .

وأما الاحتياج إلى الإجماع فى التسريه والتعميم، فيمكن أن يجاب عنه بأنّه غير محتاج إليه، لإمكان استفادة جواز التوليه فى الوضوء فى حال الاضطرار بالأولويه، إذا استفدنا جواز التوليه فى الحدث الأكبر كالغسل، والحدث الأصغر البدل وهو التيمّم، لوضوح أنّ الوضوء ليس أسوء حالاً منهما .

كما أنّ إشكال الآملى أيضاً بدعوى معارضه الخبرين الواردين فى باب الغسل مع صحيح محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابه فى أرض بارده ولا يجد الماء، وعسى أن يكون الماء جامداً؟ فقال: يغتسل على ما كان حدّته رجل أنه فعل ذلك فمرض شهراً من البرد، فقال: اغتسل على ما كان، فإنّه لا بدّ من الغسل ، وذكر أبو عبد الله عليه السلام: أنّه اضطرّ إليه وهو مريض فأتوه مسخناً فاغتسل، وقال: لا بدّ من الغسل»(١). انتهى كلامه .

ليس على ما ينبغى، لأنّه رحمه الله توهم أنّ المراد من قوله عليه السلام: «لا بدّ من الغسل» هو إعادته، وإلا لو كان المراد منه ما هو المفهوم من ظاهره من إيجاب الغسل مع

ملاحظه جميع ما ذكره السائل من المصائب، فلا يكون معارضاً لخبر سليمان ، بل يساعده لما فيه أيضاً وإن أصابه ما أصابه .

ولذلك ترى أنّ الفيض قدس سره في «الوافي»^(١)، نقل عن مشايخه، أنّ معنى الخبر محمولٌ على صورته تعميده الجنابه، حتى يكون من قبيل التعذيب والكفّاره ، أو كان مورده فيما إذا كان البرد خفيفاً لا شديداً.

ولعلّ مقصود الآملى قدس سره من معارضته، هو مباشرته عليه السلام بغسله، مع كونه قد مرض واضطرّ إلى ذلك.

ولكن يردّ عليه: بإمكان أن يكون الاضطراب متفاوت في الموردين، حيث كان الاضطراب في الحديث من جهة خوف مرضه مع بروده الماء ، فلذلك سخنوا الماء ، وأما الاضطراب في حديث سليمان كان من حيث عدم إمكان مباشرته الغسل .

وكيف كان فإنّ دلالة هذه الأخبار الخاصّه على جواز التولية في حال الاضطراب في الغسل والتيمّم في غايه المتانه ، وتعميم الحكم إلى باب الوضوء بالأولويه الظنيه لولا كونها قطعيه ، ليس ببعيد .

الأمر الرابع : ما هو بمنزله الروح للقاعده بل هي العمده في المسأله، كما اعترفوا بذلك، هو حكم العقل ومساعدته العرف، بلزوم الإتيان بما يمكن من الأمور به، بعد عدم التمكن من الإتيان به، بما له من الاجزاء والقيود، إذا كان الفاقد يعدّ من مراتب الفرد الكامل في حال الاضطراب، كالقيام مع الانحناء ممّن عجز عن القيام الكامل، ولا يتبدّل الحكم إلى القعود، فهكذا يكون في المقام، فمع إمكان التولية في الوضوء _ خصوصاً مع وقوع الغسل والمسح بيد المكلف نفسه _ لا يتبدّل الحكم إلى التيمّم عرفاً ، فالمسأله واضحه بحمد الله .

الأمر الخامس : التمسك بالحاله الثانويه بإمكان، استفاده جواز التوليه ووجوبها فى حال الاضطرار من بعض الأخبار الوارده فى الضروره والعذر.

منها: خبر موسى بن بكر، قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : الرجل يغمى عليه يوماً أو يومين أو الثلاثة أو الأربعة، أو أكثر من ذلك، كم يقضى من صلاته ؟ قال : ألا أخبرك بما يجمع لك هذه الأشياء، كلما غلب الله عليه من أمر فالله أعذر لعبده» (١).

منها: حديث على بن مهزيار: «أنه سأله _ يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام _ عن هذه المسأله؟ فقال : لا يقضى الصوم ولا يقضى الصلاه ، وكلما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر» (٢).

بل قد زاد فى الحديث الأول غيره كما فى «الوسائل»: «أن أبا عبدالله عليه السلام ، قال : هذا من الأبواب التى يفتح كل باب منها ألف باب» (٣).

ونظائر ذلك.

منها: حديث عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام قال : «كلما غلب عليه فليس على صاحبه شيء» (٤).

بناءً على شمول الأحاديث بنفى الشيء، أو تثبيت الاعتذار لكل من الحكمة التكليفية والوضعية، أى من حيث العقوبة، ومن حيث الإعادة والإبطال، كما هو المقصود هنا، من جهة تعذر المباشرة فقط، أى لا يوجب تركها بطلان الوضوء ووجوب إعادته، ولا- العقوبة على تركها، فيثبت صحه الوضوء مع التوليه، إذا لوحظت مع الدليل الأولى، من وجوب أصل الوضوء وسقوط هذا الشرط منه،

١- وسائل الشيعة: أبواب القضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: أبواب القضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة: أبواب القضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعة: أبواب القضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٢٤.

وهذا هو المطلوب ، وقد أشار صاحب «الجواهر» قدس سره إلى هذه الأحاديث ، وهكذا الشيخ في «طهارته» ، ولكن الشيخ قال :
بأنه لا يستفاد منها إلاّ عدم وجوب المباشرة، لا وجوب التولية .

ولكن الجواب عند بما قد عرفت من إمكان استفاده وجوب التولية بمقتضى الجمع بين هذه الأحاديث، مع ما يقتضيه الدليل
الأوّل، من إيجاب أصل الوضوء، فلا يمكن إلاّ بالإتيان كذلك .

نعم، لا- ينافى ذلك فيما لو دلّ دليل الدال على البديل وهو التيمّم، على أنّ وجوبه منوط بعدم إتيان الوضوء الكامل،
حيث أنّه على فرض ذلك لا يمكن إثبات وجوب التولية حينئذٍ، بل حتّى جوازها في حال العجز عن المباشرة ، بل يتبدّل الحكم
حينئذٍ إلى التيمّم ، اللهمّ إلاّ أن يقال : إنّ قد أُستفيد من ملاحظه الموارد المتعدّده في الأعدار _ كالجباير، وسقوط غسل العضو
المقطوع في الأقطع، أو المسح كذلك ونظائرها_ أنّ البديله لا تكون ثابتة وخاصّه بمورد العجز عن الوضوء الكامل فقط ، بل
هى ثابتة فيه وفي الناقص، فعلى هذا لا يبعد الحكم بذلك في المقام، والقول بوجوب التولية تحصيلاً للوضوء الناقص الواجب .

مضافاً إلى إمكان استفاده وجوب التولية عن مثل حديث عبد الأعلى المشتمل على القاعدة الكلّيه بقوله : «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي
الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» فالآيه تفيد سقوط وجوب المباشرة في المسح عند تعذّر ذلك، وكذلك يستفاد من تعميمه بقوله عليه السلام :
«يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله»، مباشره الوضوء على الفاعل.

وأما إثبات وجوب التولية، فقد عرفت الدليل عليه سابقاً فلا نعيده.

فالمسأله من حيث الأدلّه في غنى وكفايه ، ونسأل الله الإرشاد والهدايه .

ثمّ لا يخفى عليك أنّ المحكّم في صدق الاضطرار وعدمه _ حتّى تجب التولية أو لا تجب _ هو العرف، وإن كان في بعض
مصاديقه يقع الشكّ في الصدق

والكذب، فلا بدّ من الاحتياط إثباتاً لمقتضى الدليل الأوّلى، إلا ما خرج منه بالحجّه الشرعيه .

ثمّ لا- فرق فى حكم من يتولّى، بين أن يكون بالغاً أو غير بالغ، بل قد يمكن جواز ذلك حتّى من غير الإنسان كالحيوان المعلّم لأنّ المباشر فى هذه الموارد حكمه حكم الآله ، ولهذا قلنا بأنّ التّيه تعتبر فى نفس المكلف لا المتولّى ، بل لو اكتفى به كان باطلاً .

كما لا يعتنى بالشكّ فى الصحّه وعدمها، أو فى أوصافها، إلا بالنسبه إلى نفس المكلف لا المتولّى ، نعم إن أوجب الشكّ فى المتولّى شكّاً فى نفس المكلف فيعتنى به بما أنّه شكّ للمكلف، لا- بما أنّه شكّ للمتولّى، فيترتب على شكّه ما يترتب على الشاكّ فى الوضوء الكامل، فلا يجب على المتولّى قصد القربه والتّيه، بخلاف العاجز .

ومن هنا ظهر أنّه لو تعارض بين قطع المتولى، وقطع المكلف، يحكم بتقدّم الثانى ، كما أنّ شكّه أيضاً مقدّم على الآخر عند التعارض .

نعم ، لو وقع التعارض بين قطع المتولّى والشكّ فى العاجز، فيحكم بتقدّم قطع المتولّى، من جهه بناء العقلاء على جريان أصله الصحّه، فيما إذا كان قطعه بالإتيان ، هذا كما فى «المصباح» .

ولكن القول بجريان أصله الصحّه فى مثل هذا العمل، الذى كان طرف العمل نفس الشاكّ مشكلاً، ولكن يمكن القول بجواز الاعتماد على قطع القاطع هنا لكونه يعدّ عرفاً طريقاً إلى ما هو مقصوده، كما يرجع الشاكّ إليه فى غير المقام، فنتيجته ذلك هو ترتيب أثر قطع المتولى من الصحّه فيما يصحّ، والبطلان فيما يبطل على العمل .

وأما لو اختلف مورد شكّهما، كما لو كان شكّ المتولّى متعلّقاً بما بعد الفراغ

فيحكم بالصحة، وشك المتوضى في الأثناء فيحكم بالبطلان، أو بالإتيان مثلاً أو غير ذلك من الآثار فهل العبره بشك المتولى أو غيره؟

ففى «المصباح» للآملى، من الفرق بين كون التولية نيابةً أو تسبباً، ففى الأول يعتنى بشك المتولى بخلاف التسبب، وحيث أنّ المختار هو الثانى، فلا عبره بشك المتولى، كلامه هذا فى غايه المتانته، إلا أنّ احتمال كون العبره هنا بحال المتوضى دون المتولى مطلقاً _ حتى على القول بالنيابة _ قوى، لما قد عرفت من أنّ العمل عرفاً هنا قائم بالمتوضى لا المتولى .

وكيف كان، فذهاب بعض إلى كون العبره فى القطع والشك حال المتولى مطلقاً، ليس فى محله، كما لا يخفى .

ثم لا يخفى عليك أنّ السيد فى «العروه» فى مسأله الثالثه والعشرون من بحث شرائط الوضوء، قال :

فى ما يجب فيه المباشره فى الوضوء

ولو أمكن إجراء الغير بيد المنوب عنه، بأن يأخذ يده ويصب الماء فيها ويجريه بها، هل يجب أم لا ؟

الأحوط ذلك، وإن كان الأقوى عدم وجوبه، لأنّ مناط المباشره فى الإجراء واليد آله، والمفروض أنّ فعل الإجراء من النائب .

نعم، لا بدّ فى المسح من كونه بيد المنوب عنه لا النايب، فيأخذ يده ويمسح بها رأسه ورجليه، وإن لم يمكن ذلك أخذ الرطوبه التى فى يده ويمسح بها، ولو كان يقدر على المباشره فى بعض دون بعض، لبعض . انتهى كلامه .

لا يخفى عليك أنّ هذه العبارة تتحدّث عن ثلاث مسائل وهى :

المسأله الأولى : فى أنّ الواجب هى المباشره فى الصب والإجراء معاً، أو أنّ الواجب هو الصب فقط وأما اليد فهى تكون مجرد آله لا غير؟

ذهب الشيخ الأعظم، والمحقق الهمدانى، والآملى، وكثير من المحشّين لولا

كلهم على إلى وجوب الثاني ، غايه الأمر أنه احتاط بعضهم كالأملي والسيد في خلافه، والظاهر كونه استحباباً .

ولعل منشأ شبهه هو أن صب الماء من المتولّى على نفس كون الإجراء بيده، يصدق أن فعل الوضوء قد أحدثه المتولّى، أو أنه منسوبٌ للمتوضّى وهو المكلف ، فعلى الأوّل يشكل الصحه، لو كان قادراً على جعل الماء مصبواً على يده ثمّ يستمرّ في الصبّ بعده على الأعضاء، بخلاف ما لو كان عمل الوضوء منسوباً إلى المكلف، لكون الإجراء بيده، فعليه يكون الصبّ من المتولّى على نفس العضو غير ضائر .

وحيث أنك قد عرفت بأنه يصدق عليه الإعانة في الوضوء في الجملة ، وعرفت ذهابنا إلى الاحتياط الوجوبي في تركه، مع قدره على مباشره المكلف لذلك حتى يخرج عن التولية المنهى عنها، فيجب هنا أيضاً حفظ ذلك .

ولكن الظاهر من كلام الشيخ الأعظم أنه يجوز وقوع الغسل والإجراء بيد المتولّى أيضاً، لأنه قال :

في كيفية تولّى وضوء العاجز

وأما الغسل فلا يجب كونه بيد العاجز، والفرق بينه وبين المسح، أن اليد في الغسل مجرد آله، بخلافها في المسح ، انتهى كلامه .

المسألة الثانية: هل يجوز أن يكون الغسل بيد المتولّى، أم لا بدّ أن يكون بيد العاجز ابتداءً إن أمكن وإلا ينتقل إلى غيره ؟

لا- يخفى أن الإجراء إن كان مأخوذاً في مفهوم الغسل، فلا إشكال في أنه يجب أن يكون بيد المكلف مع الإمكان، لأنّ التعليل بكون اليد هي الآله من غير وجه، لأنّ المفروض هو كون الإجراء واجباً، فضلاً عن أنه مأخوذ في مفهوم الغسل، فلا إشكال في أنه يجب حتى المقدور تحصيل ذلك بالمباشره، ويعدّ هذا الوجوب واجباً أولياً .

اللهمّ إلا أن يقال : بأنّ فعل الإجراء بأيّ وجه تحقّق _ أى سواء كان بيد العاجز بأخذ يده وجريه على الوجه واليدين ، أو كان بيد المتولّى _ يكون منسوباً للمتولّى، لأنّه المتحرّك حقيقةً ، بلا فرق فى ذلك بين كون الإجراء مأخوذاً فى مفهوم الغسل أم لا .

ومن هنا لو لاحظنا التعليل المذكور من أنّ الإجراء كان مستنداً إلى المتولّى، واليد كانت آله محضه فلا أثر لها ، فيما أنّ هذه الدعوى عرفاً غير معلومه من ناحيه ، ومن ناحيه أخرى لا بدّ من تحصيل أفعال الوضوء بالمباشرة حتى المقدور بالنسبه إلى تمام خصوصياتها .

ومن جانب آخر قد مضى وجه الاحتياط الوجوبى، فى ترك مثل صبّ الماء على نفس الأعضاء، مع لزوم الغسل بالمباشرة لاتصال مثل هذه المقدمه لنفس الفعل .

فى حكم مسّ القرآن للمحدث

فبملاحظه جميع الأمور كان الحكم بالاحتياط الوجوبى بضروره لزوم حفظ المباشرة بيد نفس المكلف هنا قوياً، خصوصاً إذا قلنا بأنّ الجرى مأخوذ فى مفهوم الغسل، كما هو المختار فيما سبق ذكره.

اللهمّ إلا أن يقوم الإجماع على عدم الوجوب، من جهه أنه لم يفتى فقيه بوجوبه بالخصوص، فيصير الاحتياط حينئذٍ استحبائياً .

المسأله الثالثه : فى حكم المسح، فلا إشكال فيه من جهه لزوم كونه بيد العاجز مع الإمكان، وإلاّ يجب كونه مأخوذاً من رطوبه يده ثمّ المسح بها رأسه ورجليه، لأنّه المستفاد من الأدلّه، إذ المسح بيده يعدّ مقوماً لتحقّق مسح الواجب، كما هو صريح خبر النهدى، بقوله: «امسح بيدك رأسك ورجليك بنداوه وضوئك» .

المسأله الرابعه: وهى صورته التبعض إذا كان بعض ما ذكر مقدوراً دون بعض فإنّه ممّا ذكرنا فى المسأله السابقه يظهر حكم هذه المسأله، فإنّه يجب حفظ شرط المباشرة فى بعض، لأنّه الواجب أولاً .

السابعة: لا يجوز للمحدث مسّ كتابه القرآن، ويجوز له أن يمسّ ماعدا الكتابه (١).

(١) هذه المسأله تشعب إلى مسائل متعدده :

مسأله : هي حرمه مسّ كتابه المصحف لغير المتطهر شرعاً، كما عليه جمع كثير من الفقهاء كالشيخ في «الخلاف» و«التهذيب» و«ظاهر الفقيه»، وعن «الكافي» و«أحكام» الراوندى وابن سعيد و«النافع» و«المنتهى» و«المختلف» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الذكرى» و«الدروس» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» والشيخ الأعظم، وصاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني وصاحب «العروه» وجميع أصحاب التعاليق عليها، بل هو المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل في «الخلاف»: الإجماع عليه، كما عن ظاهر «التبيان» و«مجمع البيان» خلافاً للشيخ في «المبسوط» وابن إدريس وابن البراج.

بل هو المنقول عن ابن الجنيد، ومال إليه جماعه من متأخري المتأخرين، فالأولى التعرض لأدله المسأله، فنقول: ومن الأدله التي تمسكوا بها، الإجماع، كما عرفت نقله في كلمات القوم .

ولكنه ضعيف، لما قد عرفت من ذهاب كثير من الفقهاء على خلافه، ولذلك لا يمكن الاعتماد إليه بخصوصه، كما ضعفه الشيخ الأعظم قدس سره في «طهارته»، إلا أن يكون مأخوذاً بنحو التأييد لسائر الأدله، لأن المحصل منه غير حاصل، والمنقول منه غير مقبول، خصوصاً ما هو الموجود في «الخلاف»، حيث أنه نقل الإجماع في قبال العامه، كما قاله شيخنا البروجردى قدس سره .

ومما استدلل به قوله تعالى: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ* فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ* لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ* تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (١)، بناءً على أن يكون مرجع الضمير

فى قوله: (لا- يمسه) هو القرآن لا الكتاب المكنون، وأن يكون المراد من (المطهرون) هم المتطهرون عن الأحداث، أى الطهاره عن اختيار، لا ما تكون حاصلًا من ناحيه إعطاء الغير لهم كالمعصومين والملائكه، كما ورد بذلك فى الأخبار والآثار .

وأن يكون المراد من النفى بقوله : (لا- يمسه)، هو النهى والزجر الفعلى لا- الحكايه والخبر، وأن يكون المراد من المسّ هو المماسه بالبدن، لا- تحصيله علمًا كما احتمال ذلك ، وأن يكون المراد من (القرآن) أيضاً هو المنقوش والمكتوب والمخطوط الواقع ما بين الدفتين، لا ما هو الموجود فى الكتاب المكنون .

فالاستدلال بمثل هذه الآيه _ لولا الرجوع إلى الأخبار المفسره لها مع كثره هذه الابتئات _ مشكل جدًّا، ولذلك أشكل الشيخ فى دلاله الآيه وذهب إلى أنّ مرجع الضمير إن كان هو القرآن، يستلزم الاستخدام فى الضمير، لأنّ ما فى الكتاب المكنون يكون غير المنقوش الموجوده فى الدفاتر، فإنّ للقرآن وجودات مختلفه باعتبار وجوده العلمى واللفظى والكتبى، فالأولى إسناد المسّ إلى الموجود فى الكتاب المكنون .

كما أنّ ظاهر (المطهرون)، هو من المطهّر من قبل الغير لا- من تطهّر فى نفسه، فىكون المراد هم المعصومون من الأئمّه عليهم السلام والملائكه ، والمراد من (المسّ) هو العلم والإدراك، كما يؤيّد ذلك وصف القرآن بأنّه: «تنزيلٌ من ربّ العالمين»، فإنّ المنزّل هو ما فى الكتاب المكنون، أو الكلام الجارى على لسان النبىّ صلى الله عليه وآله ، لا نقشت صورته فى الدفاتر . انتهى حاصل كلامه .

قلنا : بأنّ الاعتماد على الآيه بنفسها _ لولا الأخبار مع الاحتمالات الموجوده مشكل جدًّا، وإن كان يمكن الجواب عن بعضها، كما يمكن الجواب عن الاستخدام بأنّ الضمير يرجع إلى القرآن الموجود فى العباده بصوره الاستقلال،

فليس هذا من الاستخدام، وإن كان أصل القرآن موجوداً في الكتاب المكنون، كما أنّ كون المراد من المس هو العلم والإدراك يكون خلافاً للظاهر، بحسب المستفاد من ظهور الجملة، فإنّ توصيف القرآن بالتنزيل لا ينافي أن يكون المراد هو ما في الدفتين جنساً لا شخصاً خارجياً، فإنّ الإسناد كذلك إلى الله أمر عرفي متعارف، ولذلك يقال: إنّ القرآن نزل من عند الله، ويشير إلى ما هو الموجود لا بشخصه، كما لا يخفى.

كما أنّ توصيف القرآن بأنه كريم، لا يوجب كونه هو هذا الموجود، لإمكان كون الكرامه لما في الكتاب المكنون.

وكيف كان، الأولى الرجوع إلى الأخبار الدالّة إن تمسّينا بالآيه الشريفه: منها: خبر إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام قال: «المصحف لا تمسه على غير طهر، ولا جنباً، ولا تمس خطّه، ولا تعلقه إنّ الله تعالى يقول: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»»^(١).

منها: خبر الفضل بن الحسن الطبرسي في «مجمع البيان» عن محمّد بن علي الباقر عليه السلام، في قوله: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»، قال: «من الأحداث والجنابات، وقال: لا يجوز للجنب والحائض والمحدث مسّ المصحف»^(٢).

حيث قد تمسّيك في الروايتين بالآيه الشريفه لإثبات لزوم الطهاره عن الحدث لمسّ المصحف وخطّه أو تعليقه، لكن ذهب الشيخ الأ-عظم إلى عدم تماميه دلالة الآيه لاشتمالها على الأحكام التي لا يمكن الالتزام بحرمتها في جميع خصوصيات القرآن من الخطوط والورق والجلد، إذ كان المراد من القرآن كلّ ما

١- وسائل الشيعه: أبواب القضاء الصلوات، الباب ١٢، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: أبواب القضاء الصلوات، الباب ١٢، الحديث ٥.

هو المجموع في الخارج .

مضافاً إلى الرواية، حيث قد عمم الحكم بالنسبة إلى مس الخط والتعليق، فالرواية موهونه بواسطة الاستدلال بالآية .

ولكن يمكن أن يقال: بما قلنا في قوله تعالى: «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»، فإن يكون المراد من النهي عن المس _ لو سلمنا كون النفي في مقام النهي _ استعماله في رجحان الترك، حيث يكون في طرف مس نفس المنقوش منضمّاً مع المنع من الفعل وهو الحرمة، وفي الخط والورق والتعليق مع الإذن في الفعل، وهو الكراهة، لقرينه هذه الأخبار حيث استشهد فيها الآيه الشريفه .

أو يقال: بأن ظاهر الآيه دالّ على حرمة المس، أو في خصوص العلم والإدراك المختصّين بالمعصومين، إلّا - أنه من جهه استشهاد الإمام عليه السلام يفهم أنه يكون من بطون القرآن، وبعبارة أخرى: يعدّ هذا التفسير من الإمام عليه السلام للآيه، تفسيراً مأخوذاً من باطن القرآن، فيندرج تفسيره عليه السلام في أنه بطن من بطون القرآن السبعة أو السبعين كما في الأخبار.

وكيف كان، لا يبعد إمكان القول بصحّه الاستدلال بالآيه على إثبات الحرمة كما تمسّكوا بها في كتبهم .

مضافاً إلى وجود بعض أخبار آخر يستفاد منها ذلك: منها: مرسله حريز عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان إسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام عنده، فقال: يابئني اقرأ المصحف، قال: إني لست على وضوء، فقال: لا تمسّ الكتابه ومسّ الورق وقرأه»(١).

منها: خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن قرأ في المصحف وهو

على غير وضوء؟ قال : لا بأس ، ولا يمَسُّ الكتاب»(١).

فدلّاله الحديثين على المطلوب واضح، والإشكال في سندهما من جهة الإرسال وغيره ، مدفوع: أولاً: بانجبارهما بعمل الأصحاب ، وثانياً: اعتبار خبر أبي بصير بوقوع حمّاد بن عثمان في سلسله سنده، الذي يعدّ من أصحاب الإجماع ويصحّح ما بعده حتّى أبي بصير لو كان هو منشأ الضعف، إن قلنا بضعفه، وإلاّ لعدّ مشتركاً، لأنّه لو كان أبو بصير هو ليث المرادى كان الثقه وإن كان يحيى بن القاسم عدّ ضعيفاً لأنّه يندرج في الواقفيه.

وكيف كان، فالحكم بالحرمة في مسّ الكتابه أمرٌ ثابت وقطعى ، وأما مسّ الورق والخيط لا الخطّ _ لأنّه من القرآن _ والتعليق يعدّ مكروهاً، مضافاً إلى صراحه بعض الأخبار _ كخبر حريز الذى يفيد جواز مسّ الورق والقراءه _ يفهم منه الكراهه، جمعاً بينه وبين ما يدلّ على المنع .

وهنا فروع لا بأس بالإشاره إليها :

الفرع الأوّل : لا- إشكال فى حرمة مسّ أى جزء من أجزاء المحدث، ولو كان ممّا لا تحلّه الحياه كالسنّ والظفر، لصدق المسّ عليه، بل لا يبعد إلحاق الشعر بهما، وإن كان المسترسل منه مشكوكاً، فيرجع إلى البراءه، فتردّد الشيخ الأعظم قدس سره فى السنّ والظفر ممّا لا وجه له، لأقربيه صدق المسّ عليهما عرفاً من الشعر .

الفرع الثانى : لا فرق فى حرمة المسّ كونه ابتداءً أو استدامه، فلو كانت يده عليه، وأحدث الأدلّه يجب رفعها فوراً، وكذا لو مسّ غفله ثمّ التفت أنّه محدث، لإطلاق الأدلّه.

ومنه يظهر حرمة مسّ الماحى لخطّ القرآن بغير وضوء .

الفرع الثالث: لا فرق في حرمة المسّ بين أنواع الخطوط حتّى المهجور منها كالكوفى ، وكذا لا فرق بين أنحاء الكتابه حتّى وإن كانت الكتابه حفرًا أو حكًا وإن أشكل فيه ، ولكن الإنصاف صدق المسّ عرفًا ولو مسّ حوله وأطرافه، فأشكال الشيخ الأعظم فيه في غير محلّه .

كما لا فرق في الآيه بين الكلمه أو الجملة أو الحرف، وإن كان يكتب ولا يقرأ، كألف قالوا، أو الحرف الذى يقرأ ولا يكتب إذا كتب كالواو الثانى فى داود، وكالألف فى رحمن ولقمان إذا كتبت، وذلك لشمول الإطلاق لهما ، بل وهكذا الإعراب والتشديد وغيرهما .

الفرع الرابع : أنّه لا فرق فى حرمة المسّ، بين كون الآيه فى القرآن أو فى كتابٍ مّا ، فكلّ ما يصدق عليه القرآن عرفًا ولو مستقلًا فيحرم مسّه، من دون إناطه إلى قصد الكاتب، وكلّ لفظ مشترك لا يصدق عليه القرآن، فحرمة منوط إلى قصد الكاتب فى الكتابه، وإلاّ لا يمكن الالتزام بحرمة مسّ كلّ كلمه مشتركه كانت موجوده فى القرآن إذا كتبت بلا قصد ، كما لا فرق فى حرمة المسّ بين ظاهر البدن وباطنه، لأنّ الملاك هو صدق عنوان المسّ وهو حاصل بالبطن والفم، كما لا يخفى .

الفرع الخامس : اختصاص هذا المنع للبالغين، فلا يشمل الأطفال والمجانين ، بل لا يجب منعهم عن ذلك، لأنّ مسّهم للقرآن إن كان مستلزمًا للهتك، فلا بدّ للمنوع من جهه وجوب حفظ القرآن عن الهتك ، وأمّا كون مطلق مسّهم هتكًا، فممنوع، خصوصاً مع السيره القطعيه بمسّهم له فى تعليمهم القرآن ، ودعوى عدم حصول مسّ منهم فى هذه الموارد، دعوى غير مسموعه .

والتكليف لحرمة المسّ كان متوجهًا إلى المكلفين على الفرض، ولا يشمل غيرهم، فعلى هذا لا يمكن القول بحرمة التمكين لهم، لأنّه إن وقع بإمساس

الثامنة : مَنْ به السلس ، قيل يتوضأ لكلّ صلاه (١).

القرآن بيد الصبى نظير التوقيت فى الضوء، فلا- يُعد فى القول بحرمته، لأنّ المسّ حاصل من عمل المكلف، لاسيما صدق الهتك هنا غير بعيد، لو لم يكن لغرض عقلاى .

وأما لو كان التمكين من جهه مناوبتهم القرآن للتعلّم أو القراءه، فلا- حرمه فيه أصلاً، لما قد عرفت من وجود السيره عليه ، فإشكال الشيخ الأنصارى فيه بالحرمه ممّا لا يعتنى به، كما لا يخفى .

وأما لو توضى الصبى، فلا إشكال فى جوازه، خصوصاً إذا قلنا بشرعيه وضوء الصبى كما هو الأقوى لا بتمريتيته.

ثمّ قد ألحق بالقرآن أسماء الجلاله والأسماء المختصّه به، والصفات الدالّه عليه، من جهه إمكان استفاده ذلك من فحوى لزوم حرمه القرآن، وحرمة مسّه تعظيماً وكرامه له، فمثل أسماء الجلاله تكون أولى ، فإنكار بعض المتأخرين كالخوانسارى إستناداً إلى الأصل، ودعوى اختصاص الأدلّه لخصوص القرآن غير وجيه ، بل لا يبعد دعوى إلحاق أسماء الأنبياء والأئمّه بأسماء الله تعظيماً لهم، كما اختاره بعض كالشيخ الأعظم، وإن تردّد صاحب «الجواهر» فيه .

وكيف كان فإنّ تفصيل الكلام موكول إلى بحث أحكام الجنب .

وكان ختام هذا البحث فى يوم الثلاثاء التاسع والعشرون من شهر شوال المكرّم؛ من سنه ثمانيه وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبويّه الشريفه.

(١) والمراد من السلس ، هو المرض الذى يوجب فقدان القدره على مسك البول ، كما عن «مجمع البحرين» ، وفى «القاموس» : هو سلس البول . لا يستمسكه ، وصرّح به غير واحد من الأصحاب .

والمسأله ذات شقوق متعدّده ، لا بأس بالإشاره إلى كلّ واحد منها على حده ،

لتفاوت حكم كل مع الآخر :

الصورة الأولى : من إذا كان له فتره تسع الصلاه والطهاره ، ولو بأقل مقدار الواجب فيهما ، وترك جميع المستحبات ، ففي مثل هذه الصورة ، لا إشكال في وجوب إيقاع الطهاره والصلاه في ذلك الوقت ، كما صرح به كثير من الفقهاء ، بل في «الجواهر»: لا أجد فيه خلافاً هنا، سوى ما ينقل عن الأردبيلي من احتمال عدم الوجوب ، بل قد يحتمل خروج هذه الصورة عن محل النزاع .

حكم المسلوس إذا كان له فتره تسع الصلاه و الطهاره

ويمكن أن يستدل لذلك : بأنّ الاستفادة من النصوص، وكلمات الأصحاب في المقام ، هو كون التكليف بالعمل بالوظيفة اضطرارياً محضاً ، والاضطرار المتعلق بالطبيعه إنّما يتحقق ، إذا كان الاضطرار ثابتاً بالنسبه إلى جميع أفرادها ، وأما مع التمكن من إتيان بعض أفرادها واجداً للشرائط، ولو في ضمن فرد واحد منها، فلا اضطرار حينئذٍ .

ومن الواضح أنّ مقتضى الأمر بالطبيعه، مع التمكن من امتثاله له يستلزم وجوب الامتثال ، ولو في ضمن فرد منها ، والنصوص الواردة في المسلوس وغيره ، قاصره عن شمول مثل هذه الصورة ، خصوصاً مع صراحه بعضها في ذلك ، مثل حسنه منصور بن حازم، قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل يقطر منه البول ولا يقدر على حبسه ؟ فقال عليه السلام : إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعدر يجعل خريطه» (١) .

حيث يدلّ على أنّه مع القدره على الحبس، يجب ذلك، لأنّه قد فرض حكم العذر ، لمن لا يقدر على الحبس ، وجهه الوجوب هو تحصيل الطهاره التي وقعت شرطاً للصلاه بلا فرق بين الطهاره عن الحدث أو الخبث .

١- وسائل الشيعه: من أبواب النواقض الوضوء، الباب ١٩، الحديث ٢.

خلافاً للأردبيلي ، حيث احتمال عدم وجوب الإتيان بالوضوء والصلاه في تلك الفتره ، مدّعياً إطلاق الأخبار الوارده في المقام ، وحصول الخطاب في هذا الحال ، بالصلاه بالنسبه إليه ؛

لكنّه مندفع، أولاً: بمنع الإطلاق للأخبار، كما ستعرف إن شاء الله ، بل ومنع حصول الخطاب لمثله في هذا الحال، مع فرض إمكانه الإتيان بالفرد الواجد للشرط .

وثانياً: أنه مخالف مع إجماع الفقهاء ، بل الظاهر أنه ليس إلا مجرد احتمال نقل عنه ، ولم يلتزم نفسه الشريف به، حتى ينافي مع دعوى نفى الخلاف فيه .

ثمّ الفتره المتّسعه قد تكون في أوّل الوقت أو في غيره ، فإن كانت في أوّله ، تجب المبادره في الإتيان بالوضوء والصلاه ، مع العلم بطروء العجز بعده، تحصيلاً للواجب مع جميع شرائطه ، فلو أخر في هذه الصوره، حتى عرض له العذر عصى ، وإن كانت الصلاه منه صحيحه ، وأمّا وجه العصيان: لتفويته بالاختيار ما كان تحصيله واجباً له ، وأمّا صحّته لصيرورته بعد ذلك مصداقاً للاضطرار ، فيعمل بوظيفته .

ولو كانت الفتره في غير أوّل الوقت ، فيجب الانتظار مع العلم بحصول الشرط أو الرجاء بذلك، فالإتيان بالصلاه في أوّل الوقت مع وجود الحدث ، في حال الصلاه وبعد الوضوء لا- يسقط التكليف ، لأنّه مأمور بالإتيان بالفرد الاختياري منه ، لأنّه متمكّن بالفرض عليه .

وأما مع عدم تحقّق الحدث في الأثناء وبعد الوضوء، فلا- يبعد القول بصحّته صلاته ، مع فرض حصول قصد القربه منه ، بل ويكفي لو كان الإتيان من جهه احتمال المحبوبيّه، كما قد حقّق في محله .

وأما مع اليأس عن حصول الشرط ، والقول بجواز البدار في هذه الصوره ، فلا إشكال أيضاً في صحّته صلاته، والاكتفاء بها، لو لم يكشف الخلاف إلى آخر

الوقت . وإلا كانت صحتها متوقفة على القول بالاجزاء فى الأمر الاضطرارى فى مثل هذا الفرض أيضاً، ولكنّه مشكل .

وأما إن قلنا بعدم جواز البدار، حتى مع حصول اليأس، فصحة صلاته _ لو أتى بها فى أوّل الوقت _ موقوفه على أمرين: أحدهما : حصول قصد القرية، ولو باحتمال المحبوبيه الذاتيه ، والثانى : عدم كشف الخلاف إلى آخر الوقت.

فمع فقد أحدهما تكون الصلاه محكومہ بالبطلان .

هذا كله إذا كانت الفتره بقدر ما يكتفى منها بإتيان أقلّ ما يجب من الصلاه بحسب ما هو المتعارف ، وأما لو فرض بأن لا تكون الفتره إلا بأقلّ من ذلك من الأفراد الاضطراريه، كالاكتفاء بتسيحه واحده، وسلام واحد، وإتيان الركوع والسجود مومياً، فهل يجب عليه ذلك بالخصوص، أو لابدّ الإتيان بصوره الاضطرار للمسلوس أو الاحتياط بالجمع بينهما ؟

الذى يظهر من الحلّى _ على ما حكى عنه فى «السرائر» _ هو الإتيان بالوجه الأوّل ، فانظر كلامه فى «مصباح الفقيه»(١)، حيث قال : إنّ مستدام الحديث يخفف الصلاه، ولا يطيلها، ويقتصر على أدنى ما يجزى المصلّى عند الضروره .

وقال : إنّه يجزيه أن يقرأ فى الأوليين منها بأمّ الكتاب وحدها، وفى الأخيرتين بتسيح، ففى كلّ واحده أربع تسبحات، فإن لم يتمكّن من قراءه فاتحه الكتاب، سبّح فى جميع الركعات، فإن لم يتمكّن من التسبحات الأربع لتوالى الحدث منه، فليقتصر على ما دون التسبيح فى العدد، ويجزيه منه تسيحه واحده فى قيامه وتسيحه فى ركوعه وتسيحه فى سجوده، وفى التشهد ذكر الشهادتين خاصّه، والصلاه على محمّد وآله صلّى الله عليه وعليهم ممّا لابدّ منه فى التشهد، ويصلّى

على أحوط ما يقدر عليه في بدار الحدث من جلوس أو اضطجاع ، وإن كان صلاته بالإيماء أحوط له في حفظ الحدث ومنعه من الخروج، صَلَّى مؤمياً، ويكون سجوده أخفض من ركوعه . انتهى كلامه .

أقول : الظاهر أنه متفرد في هذا الفتوى، إذ لم يصرح أحد من الأصحاب بما ذكره من المتقدمين والمتأخرين بل المعاصرين، حيث ذهبوا إلى لزوم إحضار وظيفه المسلوس والمبطنون في إيفاء الصلاة على الكيفية المتعارفة، لأن ظاهر إطلاقات الأخبار _ كما ستعرف إن شاء الله تعالى _ أن المرض موجب للعفو عن الحدث لا- الرخصة في ترك الواجبات، تحفظاً عن عروض الحدث ، مع أنه لو كان الأمر كذلك لكان ينبغي على الإمام الإشارة إلى ذلك في هذه الأخبار، لأنه كان أولى بالتذكّر من بيان حال المسلوس من دون إشاره إلى تلك الحالة .

حكم المسلوس المتمكّن من تحصيل الطهارة أثناء الصلاة بلاعسر

فغايه الكلام ، هو الحكم بالاحتياط، من الجمع بين الكيفيّة السابقه، وما ذكره، كما أشار إليه السيّد في «العروه» ومن علّق عليها، إلا أنه استحبابي لا وجوبي، ولعل وجهه هو ما عرفت .

الصورة الثانيه : ما إذا لم تكن الفتره بقدر ما تسع فيها الطهارة والصلاه، إلا أنه يتمكّن من تحصيل الطهارة في أثناء الصلاة، والبناء عليها، من دون أن يلتزم الخروج إلى محلّ آخر، لإمكان وضع الماء في جنبه وتحصيل الطهارة .

فهى أيضاً يتصوّر بصورتين : إحداهما : بأن لا يستلزم العسر والخرج، لقله خروجه في الأثناء إلا مرّه أو مرّتين ولا الفعل الكثير .

وأخرى : بأن يستلزم العسر والخرج لو أراد ذلك، لكثرة خروج الحدث، أو يستلزم فعلاً كثيراً ماحياً للصلاه .

وأما الصورة الأولى فالأقوال فيها أربعة :

القول الأول : ما اختاره ابن إدريس وصاحب «الجواهر»، ناسباً له إلى جماعه

من الأصحاب، بل قال الشيخ الأنصارى فى «طهارته»^(١) قال : مع أنّ الظاهر من الحسنه المتقدمه كفايه جعل الخريطه ، بل مقتضى العموم عدم العفو من حيث الحدث أيضاً عمّا يقع فى الأثناء، إذا أمكن تجديد الطهاره، والبناء على ما مضى من الصلاه ، إذا لم يستلزم فعلاً كثيراً، بأن كانت الطهاره تيمّماً أو وضوءاً ارتماسياً لا يحتاج إلى فعل كثير... إلى آخره .

بل عليه أكثر المتأخّرين من السيّد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق، إلّا الخوئى، وإن احتاط بالاحتياط الاستجابى مؤكداً بإتيان صلاه أخرى بلا تطهير فى أثنائها .

القول الثانى : أن يتوضّأ لكلّ صلاه من غير تجديد فى الأثناء، هذا ما ذهب إليه المشهور، واختاره المحقّق الآملى، والسيّد الأصفهانى والخوئى، كما اختاره المصنّف قدس سره ، بل هو خير «الخلاف» و«المعتبر» و«الإرشاد» و«القواعد» و«التحرير» و«الدروس» و«الذكرى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» واستحسنه المصنّف فى «النافع»، بل هو الظاهر من «المختلف»، بل قد يظهر عن الشيخ فى «الخلاف» دعوى الإجماع عليه ، وهذا ما عليه الخمينى فى «التحرير»، وإن احتاط التجديد فى الأثناء نديباً .

القول الثالث : هو المحكى عن «مبسوط» الشيخ، وقد حكى عن «كشف الرموز»، بل مال إليه صاحب «الحدائق» وهو كفايه وضوء واحد للصلوات المتعدّده، ما لم ينتقض بحدث متعارف .

القول الرابع : ما حكى عن «منتهى»، العلامة من أنه يجمع بين الصلاتين بوضوء واحد، فيتوضّأ وضوءاً واحداً للظهرين ، وكذا للعشائين ، وللصبح بوضوء

واحد ، وقد مال إليه بعض متأخري المتأخرين ، كما في «الجواهر» ، هذا كله في أقوال المسأله .

وأما الكلام في مقتضى الأدله ومفادها ، حتى يثبت ما هو الحق في المقام ، فلا بد أن يبحث في المسأله في نقطتين :

إحدهما : فيما يقتضيه الجمع بين الأدله والقواعد الأوليه ، مع قطع النظر عن الأخبار الخاصه الوارده في المقام .

والثانيه : في حكم المسلوس مع ملاحظه بالأخبار المذكوره .

فأما الكلام في الأولى : فاعلم أن لنا في المقام طوائف من الأدله : منها : بأن الصلاه لا تترك بحال ، الذي قام عليه الإجماع ، بل هو المستفاد من مضامين الأخبار ، فالإتيان بالصلاه بأي وجه ممكن ضروري متفق عليه الكل ، وليس حال المسلوس والمبطلون كحال فاقد الطهورين ، حتى يتوهم سقوط وجوب الصلاه عنه .

ومنها : ما يدل على شرطيه الطهاره للصلاه ، مثل قوله عليه السلام : «لا صلاه إلا بطهور» ، فيجب تحصيلها حيث ما يمكن تحصيلاً للشرط ، بلا فرق فيه بين الطهاره للحدث أو الخبث ، مع الأولويه للأولى في مفاد الدليل .

ومنها : ما يدل على ناقضيه البول والغائط والريح للوضوء المستفاد من النصوص ، ولا يمكن رفع اليد عنه إلا بدليل خاص ونص مخصوص .

ومنها : ما يستفاد من الأدله في حق المسلوس والمبطلون من إن حالهما بالنسبه إلى سائر الأحداث كالنوم وغيره ، بل بالنسبه إلى نفس هذا الحدث من البول أو الغائط في حال كونهما متعارفين ، كانا كحال سائر الناس من ناقضيه الحدث في حقهما ، وعدم جواز الدخول في الصلاه مع تلك الحاله .

كما أنه أيضاً من الثابت أنه لا اختلاف حقيقة في الأحداث الحادته عن

موجباتها، حتى يمكن احتمال التفكيك بينهما في حقّ بعض دون بعض آخر، بل قد عرفت في بحث الموجبات بأنّ حقيقه الاحداث في جميع الموارد تكون شيئاً واحداً .

هذه مقتضيات الأدلّه الأوليه في حقّ المسلوس والمبطون وغيرهما ، غايه الأمر أنّ مقتضى الجمود بالعمل على مقتضى جميعها في حقّهما، يوجب التكليف بالمحال في حقّهما، لأنّهما لا يقدران على الإتيان بالصلاه مع حفظ جميع شرائطها ، ولكن الاستحاله ترتفع برفع أحد الأمور السابقه، من رفع شرطيه الطهاره في حقّهما، أو رفع اليد عن ناقضيه الحدث الغير المتعارف عنهما، أو رفع اليد عن وجوب الصلاه ، فلا بدّ في إثبات الرفع بأحد هذه الأمور من قيام دليل خاصّ وبيان على ذلك حتّى يحكم بمقتضاه .

كما أنّ الحكم في عروض الحدث في الأثناء كان كذلك، فلا بدّ من الالتزام بعدم كونه قاطعاً للصلاه، كما لا بدّ أن يلتزم بأنّه إمّا أن لا يكون ناقضاً أو يكون ناقضاً للطهاره ، إلاّ أنّه لا بدّ من تجديدها في الأثناء تحصيلاً للشرط اللازم لها ، فإنّ أمكن تجديدها فيها فلا بدّ من تحصيله، لا يقال : بأنّه مستلزم للعسر والجرح.

لإمكان أن يقال : إنّ لا موجب لرفع اليد عنه في ما لا يوجب ذلك، أوّلاً ، وأنّه يرفع اليد عن مقدار ما يستلزم ذلك، ثانياً ، مع أنّك قد عرفت في صدر البحث بأنّ الكلام كان فيما لا يقتضى العسر والجرح .

وأما لزوم فعل كثير في الصلاه لو جدّدها فيها ، فمضافاً إلى ما عرفت من كون مفروض الكلام في غيره ، هو أنّه لا دليل بخصوص لنا في قاطعيته، وإنّما أستفيد ذلك من موارد خاصّه إذا كان ماحياً لصوره الصلاه لا مطلقاً .

كيف وقد ورد في الدليل من تجويز ارتكاب ما هو أكثر من تجديد الوضوء في الأثناء، مثل ما ورد في غسل الثوب والبدن في حال الصلاه، إذا أصابه دم رعاف

وغيره ، مضافاً إلى ورود نصّ خاص في تجويز ذلك في المبطون بالخصوص، المستفاد منه أنّه لا يكون فعلاً كثيراً ماحياً للصلاه ، إلا أن يكون في الكثره من جهه تعذّر التجديد إلى حدّ يوجب صدق المحو عليه ، فهو قد عرفت خروجه عن مورد الكلام كما لا يخفى .

لا- يقال : إنّه إذا وقع الحدث في الأثناء، كما أنّه يكون حينئذٍ ناقضاً للطهاره ولذلك يحكم بوجوب تجديدها في الأثناء، فكذلك يكون قاطعاً للصلاه، فكيف تصحّ بالتجديد ؟

لأننا نقول: من إمكان القول بالتفكيك بين حال المتعارف وغيره، من جهه هذه الملازمه، أي تكون هذه الملازمه ثابتة على فرض التسليم في حال كون المصلّى سالمًا متعارضاً بخلاف من لا يكون كذلك ، إلا أنّ هذا التفكيك يحتاج إلى ورود دليل ولو في مشابهه، كما ورد كذلك في المبطون _ كما ستعرف _ فيستفاد منه هذه الجبهه المشتركه بينه وبين المسلوس، من إمكان أن لا يكون الحدث قاطعاً للصلاه، مع كونه ناقضاً لها .

وأما الجواب بما في «مصباح الهدى» للآملی (١) حيث قال في جواز تفكيكهما: بأنّه يقع ذلك في مثل الاستدبار عن القبله، حيث أنّه يكون قاطعاً مع أنّه ليس بناقض، فيمكن أن يكون الشيء ناقضاً ولا يكون قاطعاً .

فليس بوجيه، لأنّ الخصم لم يدع أنّ كلّ ما يكون قاطعاً يكون ناقضاً، حتّى يجاب بمثله ، بل الخصم يقول : إنّ كلّ ما يكون ناقضاً للطهاره، فهو قاطع للصلاه أيضاً ، فهذا الجواب لا يساعد ولا يردّ لمثل هذا الإشكال .

هذا تمام الكلام في النقطة الأولى من البحث .

وأما النقطة الثانية : وهى ملاحظه مقتضى دلالة الأخبار فى المقام، وملاحظه كيفيه جمع بعضها مع بعض، حتى يتبين ما هو الحق من الأقوال الأربعة، فنقول ومن الله الاستعانه ، وعليه التكلان : منها: أى من الأخبار الخاصه التى تمسك بها الصحيح الذى رواه الصدوق والشيخ مسنداً إلى حريز بن عبدالله، عن أبى عبدالله عليه السلام ، أنه قال : «إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم، إذا كان حين الصلاه أخذ كيساً وجعل فيه قطناً، ثم علّقه عليه وأدخل ذكره فيه، ثم صلّى، يجمع بين صلاتين الظهر والعصر؛ يؤخر الظهر ويعجل العصر بأذان وإقامتين ، ويؤخر المغرب ويعجل العشاء بأذان وإقامتين ويفعل ذلك فى الصبح»(١).

حيث استدللّ به العلّامه بأنّه لو كان التجديد فى أثناء الصلاه واجباً، كان عليه البيان ، كما أنّ حكمه عليه السلام بالجمع بين الصلاتين بتأخير إحداهما وتعجيل الأخرى، له ظهور أو تصريح فى عدم لزوم تحصيل الوضوء لكلّ صلاه، خصوصاً مع السكوت عن لزوم التجديد للصلاه الثانيه ، مضافاً إلى صحّحه سنده إلى حريز .

ولا يخفى ما فيه من الإشكال سنداً ودلالة: أما الأوّل: لأنّ الكشى قال فى رجاله(٢) : بإسناده عن يونس أنّ حريز بن عبدالله لم يسمع من أبى عبدالله عليه السلام ، إلاّ حديثاً واحداً أو حديثين، فعلى هذا لا تخلو روايات حريز عنه عليه السلام عن احتمال الإرسال .

مع أنّه لو سلّمنا صحّحه سنده ودفعنا هذا الاحتمال ، فللخدشه فى دلالتة مجال واسع ، لاشتتاله بما يوجب الوهن للاستدلال المذكور ، إذ ذكر الوظيفة لتقطير البول والدم بما وقع فيه من أخذ الكيس لحال الصلاه، وجعل القطن فيه، وإدخال

١- وسائل الشيعة: أبواب النواقض الوضوء، الباب ١٩، الحديث ١.

٢- رجال الكشى ص ٢٤٣ على ما فى الوسائل ج ١ ص ٢١٠.

ذكره والتعليق عليه، ثم الحكم بالجمع بين الصلاتين، يفهمنا أنه كان في صدر بيان حكم النجاسة الخبيثة، من جهة عدم السرايه والتعدى إلى الثوب والبدن، كما أنّ الحكم بالجمع بينهما كان لدفع احتمال زياده النجاسه، لأنّ الفصل يوجب الازدياد، فلا تعرّض فيه لحال المصلّى من جهة الطهاره الحديثه .

بل قد يمكن الاستشهاد لصحّه هذا الاحتمال، ودفع ما استدلّ به، أن نقول: إنّ مورد الحديث هو الرجل لتصريحه به، فمع ذلك ضمّ الدم إلى البول، ومن الواضح أنّ خروج الدم من الرجل ليس من الأحداث حتى يتوهم كون الحديث مسوقاً لبيان حكم الطهاره عن الحدث .

مع أنك قد عرفت عدم صراحتة فيما ذكره، بل لا ظهور فيه، فلو سلّمنا بوجود الظهور لكنّه يرفع اليد عنه بواسطة معارضته لما ستعرض من الأدلّه وإعراض المشهور، فلا يمكن الاعتماد عليه .

ومنها: موثقه سماعه، قال: «سألته عن رجل أخذته تقطير من قرحه (فرجه) إمّا دم وإمّا غيره؟ قال: فليضع خريطه، وليتوضّأ، وليصلّ فإنّما ذلك بلاء ابتلى به، فلا يعيدنّ إلاّ من الحدث الذي يتوضّأ منه»^(١) .

وقد استدلّ بها الشيخ في «المبسوط» لكفايه وضوء واحد للصلوات المتعدّده، ما لم ينتقض بالحدث المتعارف من النوم وغيره، حتّى نفس هذا الحدث، إذا أخرجه عن اختيار، لا ما يخرج بلا اختيار.

وجه الاستدلال: أنّ المراد من الحدث الذي يتوضّأ منه، هو الإشاره إلى الحدث المتعارف الذي يجب فيه الوضوء للصلاه، فلا يعتدّ بالتقطير الذي اعتراه نتيجة المرض ونحوه، فيسقط حكمه من الناقضيه من حيث الحديثه، والنجاسه

١- وسائل الشيعه: أبواب النواقض الوضوء، الباب ٧، الحديث ١.

من حيث الخبيثه، أى لا- مانع مع وجوده فى كونه حال الصلاه مثلاً، ولعلّ التعليل بقوله: «فإنّما ذلك بلاء ... إلى آخره»، كان إشاره إلى حال معذوريّته بواسطته، كما ورد مثله فى كثير من الأخبار، مثل ما فى بعض الأخبار بقوله: «كلّ ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر»^(١)، وفى بعضها: «إنّهُ ليس على صاحبه شيء»^(٢)، بل قد ورد فى حقّ ذى الأعذار من تلك الأخبار: «أنّها من الأبواب التى يفتح منها ألف باب»^(٣).

فمعذوريّته هنا ليس إلّا من جهة عدم الاحتياج إلى التجديد، لا فى أثناء الصلاه، ولا فيما بعدها، قبل خروج الحدث المتعارف لصلوات أخرى، كما لا يخفى.

مضافاً إلى إمكان التمسك بالاستصحاب للوضوء الذى حصّله قبل خروج الحدث، بعد عدم الدليل على وجوب الوضوء بعده، أو لكلّ صلاه.

مع الشكّ فى شمول أدلّه الناقضيه لمثل ما نحن فيه، ولو سلّمنا إطلاقتها أو عمومها، فيقتد أو يخصّص بمثل هذا الخبر.

وما يستدلّ به من الأخبار الآتية، ومن إسراء حكم المرأه المستحاضه فى حقّ السلس، من لزوم الوضوء لكلّ صلاه، قياساً لا نقول به.

بل قد يستشعر ويستأنس لمذهب الشيخ بما رواه «الكافى» فى الحسن أو الصحيح عن منصور بن حازم، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يعتريه البول ولا- يقدر على حبسه؟ قال: فقال لى: إذا لم يقدر على حبسه، فالله أولى بالعدر، يجعل خريطه»^(٤).

-
- ١- وسائل الشيعه: أبواب القضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٨.
 - ٢- وسائل الشيعه: أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٢٤.
 - ٣- وسائل الشيعه: أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٩.
 - ٤- وسائل الشيعه: أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٩، الحديث ٢.

حيث كان عذره من تلك الجهة، أى لا يكون ناقضاً للطهارة، كما لا يكون مانعاً للصلاة من حيث النجاسة والخبثية .

منها: ما رواه «الكافي» فى الصحيح، عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سئل عن تقطير البول؟ قال: يجعله خريطه إذا صَلَّى»(١)، حيث أنه لم يشر إلى لزوم تجديد الطهارة للصلاة مثلاً فى أثنائها .

منها: ما رواه الشيخ بإسناده إلى عبد الرحيم، قال: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام فى الخصى يبول فيلقى من ذلك شدة، ويرى البلل بعد البلل؟

قال: يتوضأ وينضح فى النهار مره واحده»(٢) .

وجه الاستدلال: هو ما عرفت من عدم الحكم بوجود تجديد الوضوء لكلّ بلل أو لكلّ صلاة، كما لا يخفى .

هذا، ولكن قد يمكن أن يجاب عن خبر موثقه سماعه، بأنه إن كانت النسخه هى القرحة، فكان الحكم مربوطاً بالنظر إلى أنّ خروج الدم بالتقطير أو القيح مثلاً لا يستلزم الوضوء، لما توهم بعض السائلين من أنّ خروج الدم وغيره من بدن الإنسان _ مثل الخروج من الأنف أو الفم أو السن _ يوجب الوضوء، فالأئمة عليهم السلام فى صدد بيان رفع هذا التوهم، كما يشهد لذلك ما ترى فى لسان بعض الأخبار مثل ما ورد فى خروج المذى والنخامة والبصاق فى أخبار باب ١٢ من أبواب نواقض الوضوء، وما ورد فى دم الرعاف والحجامه والقيء والقيح فى أخبار باب ٦ _ ٧ من أبواب نواقض الوضوء من عدم ناقضيتها للوضوء، فعليه تكون الجملة الواردة فى ذيل الحديث بقوله: «فلا يعيدنّ إلا من الحدث الذى يتوضأ منه»،

١- وسائل الشيعه: أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٩، الحديث ٥.

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

بياناً لإفهام أنه ليس كل ما يخرج من البدن موجباً للوضوء، إلا ما هو المتعارف والمعروف من الأحداث، كالبول والدم في الاستحاضه، والغائط والريح ونظائرها، فبناءً على هذا الوجه لا يكون الحديث مربوطاً لسلس البول أصلاً.

وأما على النسخه الأخرى بأن يكون الصحيح هو لفظ (فرجه)، فقد يقال أيضاً: بعدم ارتباطه بالسلس أيضاً، من جهة أن المفروض في صدر الحديث بالخروج هو الدم وغيره من الرطوبه والقيح، فلا يشمل مثل البول والغائط، بقربنه ذيله من التفریح، بأن إعادته للوضوء إنما يلزم من أمثال البول والغائط، لا من مثل الدم والقيح، لا يقال: إن الدم في المستحاضه كان معدوداً في الاحداث، لأننا نقول: بأن الشخص المفروض في صدر الحديث كان هو الرجل لا المرأه.

وبناءً على ذلك يكون الحديث في صدد بيان حكم نجاسه هذه الأشياء في حال الصلاه ولما بعدها، فحكم بأنه يجعل لنفسه خريطه، تحفظاً عن السرايه والتلوث إلى سائر البدن والثوب، لا ما نحن بصدده من المبتلى بسلس البول، كما هو كذلك لو كان المراد من (الفرج) معنى اللغوى لا الاصطلاحي.

ومن المحتمل أن يكون المقصود بيان حال المبتلى بالمسلوس، فيكون المراد من قوله: «فلا يعيدن إلا من الحدث»، هو بيان الحدث المتعارف الصادر منه.

ومع ذلك نقول: يمكن أن يكون وجه السؤال، من حيث نجاسته وسرايته إلى سائر البدن واللباس، كما يشهد لذلك بيان وضع الخريطه.

ومن المحتمل أن يكون المراد هو الإطلاق للأعم منه ومن الحدث الذي كان مورد نظر الشيخ قدس سره، فيكون المقصود تجويز الصلاه معه حدوداً وبقاءً، أي إتيان الصلاه بعد خروج البول بغير المتعارف من دون إعادته للوضوء، كما لا يتجدد في أثنائها المسمى بالبقاء.

فإذا وقع الحديث مورداً لهذه الاحتمالات الكثيره، في دلالتة ومعاني ألفاظه،

فإن من الصعب الاستدلال به جزمًا، وتثبيت خصوص ما ذكره الشيخ، مع أنه قد اشتهر في الألسن بأنه: إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

مع أنه لو سلّمنا جميع ذلك، وأغمضنا عمّا ذكرناه، فقد يقال أيضاً بأن مقتضى إطلاق الحديث وعمومه، هو شمول الحكم كلا الفردين، من التقطير في الأثناء، فيحكم بعدم لزوم إعادته الطهاره، لا في أثنائها ولا لما بعد الصلاة، ولكن يقيّد ويخصّص هذا الإطلاق والعموم بالنسبه إلى حال بعد الصلاة، إذا أراد إتيان صلاة أخرى، بما يدلّ على لزوم التجديد في كلّ صلاة، كما ذهب إليه المشهور، بل نقول: إنّ مقتضى الجمع بين هذا الحديث، وما يتمسّك به المشهور، من عدم لزوم التجديد مطلقاً، لا في الأثناء ولا لصلاة أخرى بهذا الحديث، وسلّمنا إطلاق ما تمسّكوا به للتجديد، وأنه يفيد حمل كلّ واحد منهما على القدر المتيقّن منهما، من عدم لزوم التجديد في الأثناء عملاً بالموثّقه، ولزوم التجديد لكلّ صلاة عملاً بما تمسّكوا به .

فعليه أيضاً لا يمكن الذهاب إلى كلام الشيخ ١، من عدم لزوم التجديد مطلقاً .

هذا تمام الكلام في الموثّقه، وقد عرفت أنه لا يمكن أن نظمن بدلاله هذا الحديث حتّى نفتى على طبق مضمونه في الأثناء، فضلاً عن عدم لزوم الوضوء لكلّ صلاة، فالحكم بجواز الاكتفاء به للصلوات المتعدّده بواسطه هذا الحديث، يكون في غايه الإشكال .

وأما الاستصحاب، فهو إنّما يكون حجّه، لو لم يكن في المسأله نصّاً ودليلاً من الأمارات . وأما مع وجود الدليل من الأدلّه العامّه، الدالّه على ناقضيه البول مطلقاً، أو الأدلّه الخاصّه الوارده في المقام، فلا مورد للاستصحاب أصلاً .

كما أنّ دعوى انصراف الأدلّه العامّه الدالّه على الناقضيه، عن مثل تقطير البول، ممّا لا وجه له، لما قد عرفت من أنّ لسان تلك الأدلّه آييه عن ذلك، لأنها

فى صدد بيان أنّ طبع وجود البول وأمثاله _ ولو خرج من غير اختيار _ يعدّ ناقضاً .

كما لا نحتاج إلى قياس الحكم فى الرجل بالمرأه المستحاضه، لكفايه الأدله عن إثبات ذلك ، نعم يمكن جعلها مؤيداً للذهاب إلى القول بالتجديد لكلّ صلاه .

وأما خبر المنصور، فقد يقال : بأنّ قوله: «يعتريه البول»، قد توجب أن لا- يكون المراد منه هو المسلوس ، بل المقصود هو الحدوث فى أثناء الصلاه لكثرت بوله، وعدم القدره على منع نفسه وجبسه ، هذا، كما فى «الروائع الفقيهيه»(١)، وإن عدل عنه بقوله : اللهم... إلى آخره ، كما هو الحقّ، لوضوح أنّ الاعتراء بذلك مرّه لا- يعدّ من الأعذار، حتّى يقال فى حقّه: (فأله أولى بالعدر)، إذ لا عذر له من حيث إمكان إعاده الصلاه من دون مشقّه وزحمه، بخلاف من كان من شأنه عروض ذلك، لاسيّما مع ملاحظه حكمه بوضع الخريطه، حيث يفهمنا تهيأه للعروض من قبل ذلك لا عرضه بغتّه .

وكيف كان لا- إشكال فى شموله لمن كان له الابتلاء بالسلس ، غايه الأمر أنّه يحتمل أن يكون الحكم بالنسبه إلى خصوص الخبث لسرايه النجاسه، كما يشهد لذلك قوله: «يجعل خريطه»، أو لخصوص الحدث أو الإطلاق كليهما .

كما أنّه يمكن فرض احتمال أن يكون الحديث فى صدد بيان حال المكلف بالنسبه إلى كلّ عمل فيه شرط الطهاره، كالصلاه والطواف وغيرهما، بالنسبه إلى حال الاشتغال، أو يكون بالنسبه إلى كلّ عمل كذلك ولو لما بعده، بالنظر إلى عمل آخر مشروط بالطهاره، حتّى يوافق كلام الشيخ قدس سره .

والحمل على الإطلاق من الخبث والحدث _ سواء كان بالنسبه فى الأثناء أو لما بعد العمل _ مشكل ، بل القاعده تقتضى الحمل على القدر المتيقّن من كلا

المحتملين، من كونه لخصوص الخبث بقريته جعل الخريطة، وكونه فى الأثناء، لا- لما يعتريه بين الصلاتين لصلاه أُخرى، بل يجب التجديد فيه لولا لزوم العسر والجرح، كما هو المفروض .

وحال خبر الحلبي أيضاً يكون مثل خبر منصور، خصوصاً مع ذكر الصلاة فيه، سيّما مع جعل الخريطة بياناً لحال الصلاة، فيكون ظهوره فى بيان حكم الحدث فى الأثناء والنجاسة أقوى من خبر منصور، كما لا يخفى لمن يتأمل فيه .

مع إمكان أن يقال : إنّه لو سلّمنا الإطلاق والشمول فى الخبرين لما عليه المكلف فى الأثناء أو بعده، ولكن برغم ذلك نقول من إمكان التقيد بالنسبه إلى حال كلّ عمل بواسطه ما يدلّ على لزوم التجديد لكلّ صلاه ، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ المشهور قد أعرض عنه.

وأما حديث عبد الرحيم، فهو مضافاً إلى كونه مشتملاً على حكم يخالف الإجماع _ وهو وجوب النضح والتطهير فى كلّ يوم مرّه واحده _ فأنه لا ظهور فيه يفيد كون البلل هو البول، لإمكان أن يكون هو الرطوبه المترشّحه عن خصيته، أو كان بللاً مشتبهاً ، فلا يجب عليه الوضوء حينئذٍ، لا فى الأثناء ولا فى غيره ، ولعلّه لذلك لم يستدلّ به كثير من الفقهاء لبُعده عمّا نحن بصدده، فالقول بالإطلاق فيه لكى يشمل لما نحن فيه، لا يخلو عن تكلف .

وهكذا عرفت عدم وجود دليل معتبر يدلّ بالنصّ والصراحه على عدم الحاجه إلى التجديد فى الأثناء أو فى غيره، إلاّ بعض ما يستدلّ به عوناً للمشهور من عدم التجديد فى الأثناء فقط ، وهو ما ذكره الآملى (١) من الاستدلال بخبر

منصور بن حازم (١) لذلك، بقوله : إنّ الظاهر منه سؤالاً وجواباً، هو ما يخرج منه فى أثناء الصلاة، فإنّ العجز عن إمساك البول فى غير الصلاة ليس له شأن حتّى يسأل عنه عن الإمام عليه السلام .

فمورد السؤال والجواب، هو فيما يخرج فى حال الصلاة ، فحينئذٍ يحتمل أن يكون محطّ النظر هو فى خَبِيثِهِ البول وإيجابه التلوّث، وأن يكون فى قاطعيّته للصلاة، وأن يكون فى ناقضيّته للطهاره ، ويحتمل أن يكون فى الأمور الثلاثة جميعاً، فيكون الفرض من السؤال هو استعمال التكليف بالصلاة فى تلك الحاله، من حيث الخبثيه والحدثيه والقاطعيه، ويكون الجواب هو الحكم بالمعذوريه فى الجميع .

ويكون قوله عليه السلام : «وليجعل خريطه»، بيان ما يرتفع المحاذير الثلاثة جميعاً؛ أمّا ارتفاع محذور الخبثيه، فلأجل كون حبس البول فى الخريطه، منشأً لحفظ البول عن البروز، فتكون الخريطه كخرقه المستحاضه، حيث أنّ الدم ما لم يبرز عن الخرقه، لا يحكم عليه بالخبثيه، وهكذا الكلام فى القاطعيه والناقضيه بمعنى توقّف كلّ منهما على خروج البول من الخريطه، فتكون الخريطه علاجاً للثلاثة جميعاً.

فالخبر على هذا، يدلّ على نفى وجوب التجديد فى أثناء الصلاة ، وحيث أنّ الظاهر منه كونه فى مقام بيان وظيفه المصلّى فى حال الصلاة، فلا يدلّ على جواز الاكتفاء بما يصنعه لصلاه بالنسبه إلى الصلوات التى يأتى بها بعدها، ما لم ينقض بناقض معتاد، فلا ينفى الوضوء لكلّ صلاه، فينطبق حينئذٍ على المذهب المشهور . انتهى كلامه .

ولا يخفى أنّ كلامه لا يخلو عن مناقشه، لأنّه قد يرد عليه :

أولاً: بأنه لو سلّم وجود الاحتمالات الثلاثة فيه، من الخبيثه والقاطعيه والناقضيه، واعترف بخلوّ الحديث عن قرينه تعين أحدها، إلا وضع الخريطه التي يساعد مع الخبيثه فقط، كما يساعد مع الثلاثه بتوجيهه قدس سره، فكيف جزم بالحمل على الجموع، مع أنك قد عرفت ممّا سابقاً بأن مقتضى القاعده، هو الحمل على القدر المتيقّن، خصوصاً فيما إذا كان الحكم خلافاً للأصل الأوّلي، وليس هو إلا خصوص الخبيثه .

كما أنّ احتمال الشيخ الأنصارى قدس سره بأن يكون العذر لمطلق حاله _ من الصلاه وغيرها، حتّى حال بين الصلاتين بالنسبه إلى الخبيثه _ كان حسناً، دون الحديثه .

وثانياً: أنه يلزم على ما وجهه من كون وضع الخريطه موجباً لحفظه عن البروز، وهو مع هذه الحاله يترتب عليه ذلك، أنه لو فرض بروزه عن الخريطه لكثرت قطراته، يوجب كونه ناقضاً ومانعاً وقاطعاً، مع أنه خلاف لظاهر قوله: «إذا لم يقدر على حبسه فالله أولى بالعذر»، حيث يدلّ على معذوريته أيضاً في الفرض المذكور .

اللهم إلا- أن يقال: بأن صاحب «الجواهر»^(١) قد ادّعى الإجماع على صحّته الصلاه بعد خروج البول عن المسلسوس، بقوله: إنّ أقصى ما هناك أنّ الإجماع منعقد على صحّته، وعدم البطلان بوقوع الحدث في الأثناء ... إلى آخره.

مع أنك قد عرفت عدم وجود دليل خاص يصرّح بذلك، حتّى يكون هو مستندهم، فليس إلا أنّهم استفادوا ذلك من مثل حديث المنصور _ من بيان كونه معذوراً في ذلك _ ونظائره من الأخبار المستفاده منها ذلك، بل يكون ظهور صحيح الحلبي في الدلاله على حكم المسأله أقوى، حيث روى الحلبي عن أبي

عبدالله عليه السلام : «أُتِيَ عن تقطير البول؟ قال عليه السلام : يجعل خريطه إذا صَلَّى» (١).

فصريح كلامه الأمر بجعل الخريطه للصلاه ضمن جمله شرطيه بقوله: «إذا صَلَّى» .

ومن المعلوم أنّ حكم الحدث الواقع في الصلاه بالتقطير، كان في أذهان الناس أولى وأشدّ من النجاسه، لما ترى من العفو في الثانيه في بعض الموارد كالدم في بعض أقسامه ، بل كلّ النجاسات في صوره الجهل، بخلاف الحدث حيث لم يعفو عنه في شيء من الموارد .

فمع كونه أهمّ عند الأذهان وأولى في السؤال والجواب، كان قد صرف عنه الإمام عليه السلام في الجواب ولم يبيّنه، وذكر حكم نجاسته وخبثيته، وحيثُ مانعته، مع عدم ذكر حكم الحدث في أخبار أُخرى ، فهو ممّا لا يقبله الذوق السليم ومن له شَمّ الفقاهه.

فلعلّ بواسطة هذه الأمور، ومناسبه الحكم مع الموضوع، قد استفاد الفقهاء عدم لزوم التجديد في الأثناء، لأنّه لو كان ذلك واجباً لكان على الإمام عليه السلام بيانه في هذا المقام ، وحيث لم يبيّن ، بل قد ذكر ما استفاد منه قاعده كليّه بقوله : «ما غلب الله عليه فهو أولى بالعدر»، يفهم أنّ مقصوده من بيان وضع الخريطه ليس إلّا من جهه الحدث والخبث كليهما، لا خصوص الثاني فقط .

وأما ذلك لا يوجب الحكم بعدم وجوب التجديد، حتى لما بعد الصلاه بالنظر إلى صلاه أُخرى، لإمكان أن لا يصدق عليه العذر، مع فرض عدم العسر والخرج، كما هو المفروض في صدر المسأله، فضلاً عن دخوله تحت الأدلّه الأوليه .

فعلى هذا، يكون قول المشهور أقوى، وإن كان الاحتياط يقتضى تجديد

الوضوء فى الأثناء أيضاً، لو لم يستلزم فعلاً كثيراً، ولا العسر والحرَج إلحاقاً بالمبطون، وإن كان الأحوط منه هو الإتيان بالصلاطين بكيفيتين، إحداهما بلا تجديد فى الأثناء، والأخرى مع التجديد فيه، والله العالم.

هذا كله فيما إذا لم يلزم التكرار فى الأثناء العسر والحرَج، ولا فعلاً كثيراً.

وأما الصورة الثانية: وهو ما يلزم العسر والحرَج.

فلا إشكال فى لزوم التجديد لكلِّ صلاة، لما قد عرفت من تماميه الأدلَّة بالنسبة إليه.

وأما ما يخرج فى الأثناء، فلا ترديد فى عدم وجوب التجديد فيه، لأنه يستلزم الحرَج فينفى بواسطه دليل نفى الحرَج، وإن قلنا بوجوب التجديد فيما لا يلزم وإلا فلا موقع لهذا الكلام.

إنما الكلام والإشكال فيما لزم ذلك فهل عليه ترك التكرار من أوّل الأمر، لأنه شىء فيه حرَج _ كما هو المتعارف فى ما يلزم منه العسر والحرَج _ أم يرفع اليد عنه إذا لزم ذلك لا مطلقاً؟ فيه وجهان: من أنّ الضروره تتقدّر بقدرها، فتقتضى الثانى، كما هو مقتضى لزوم تقليل الحدث حيث أمكن.

حكم المسلوس إذا كان الحدث مستمراً

ومن أنّ التكليف الحرَجى لا يلحظ فيه كذلك، يرفع اليد من الأوّل.

فالأولى أن يُقال: إن قلنا بالتجديد فى الأثناء من باب الاحتياط لا الفتوى، كان رفع اليد فيما يستلزم الحرَج أهون ممّا قلنا بوجوبه من جهه الفتوى، لإمكان أن يقال فيه بأنّ سقوط التكليف فى الحرَج الشخصى دائر مدار وجوده، فلا يترك إلى أن يصل إلى حدّ الحرَج، كما أنه أيضاً أحوط.

وأما ما يستلزم فعلاً كثيراً، فهو أيضاً ينقسم إلى قسمين: تارة: يكون ماحياً لصوره الصلاة، فلا إشكال فى رفع اليد عنه، لأنّ الحكم بوجوب التجديد _ حتى فى هذا القسم _ يستلزم وقوعه فى الحرَج لو أوجب التكرار، مضافاً إلى الإشكال

فى جواز ارتكاب ما يستلزم محو الصلاه، لعدم دليل عليه .

وأخرى : ما لا يستلزم ذلك، فلا وجه للحكم بالبطلان بواسطه فعل الكثير ، إذ ليس لنا دليل فيه إلا الإجماع، وهو مفقود فى المقام ، فإذا لم يدل على كونه قاطعاً، ولم يقيم إجماع هنا _ كما ادّعاها فى «مصباح الهدى»(١) _ ، فلا وجه للقول برفع اليد عن التجديد بواسطته .

ولكن الأظهر عندنا أن يقال بالتفصيل، بأنّ التجديد فى الأثناء إن قلنا به من باب الاحتياط، كان الأحوط هنا تركه، لاحتمال دخوله فى ما انعقد عليه الإجماع .

وإن قلنا بوجوده من باب الفتوى، كان الأحوط فى خلافه، أى فى إتيانه، لعدم جواز رفع اليد عمّا هو واجب قطعاً بواسطه ما يحتمل أن يكون منهياً عنه، وحيث كان المختار عندنا هو الأول فتركه حينئذٍ أحوط.

فأوضحت المسأله فى جميع صورها ، بحمد الله ومنه .

الصوره الثالثه: ما إذا كان الحدث مستمراً، بحيث لا تحصل له فتره يستطيع خلالها أداء الصلاه، فلا يقع شىء منها مع الطهاره أصلاً، ففى جواز الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات عديده ، إمّا مطلقاً، أى بلا فرق بين أن يحدث بحدث متعارف أم لا، وسواء أحدث باحداث آخر غير ما ابتلى به أم لا .

أو يكتفى به إلى أن يحدث منه حدث متعارف من البول أو الغائط أو غيرهما .

أو عدم جواز الاكتفاء به، بل يجب الوضوء عند كلّ صلاه، كالصوره المتقدمه ؟ وجوه : من عدم الفائده فى تجديد الوضوء، لابتلائه بالاستمرار فى الحدث من ناحيه ، ومن ناحيه أخرى مشروعيه الصلاه منه، وأنها لا تترك فى تلك الحاله، فينفى دخوله فى الصلاه بلا وضوء، إلا أنّ الإجماع منعقد على وجوب الوضوء

وقيل: مَنْ به البَطْن إذا تجدد حدثه في الصلاة يتطهر ويبنى (١).

لأول صلاة يؤدّيها في اليوم أو عند شروع المرض ، بل مقتضى عموم ناقضيه البول، كون المسلوس محدثاً تشرع له الصلاة، ولا دليل على زياده حدثه بالنوم ونحوه، فلا- موجب للتجديد عند حدوث سائر الأحداث، فضلاً عن خروج البول على النحو المتعارف، فلا يجب عليه الوضوء إلا لأول الصلاة .

ومن عدم الدليل على العفو عمّا عدا ما يخرج على النحو الغير المتعارف من البول، فضلاً عن سائر الأحداث ، مضافاً إلى الإجماع الصريح عن صاحب الجواهر قدس سره ، على عدم العفو عمّا يخرج على النحو المتعارف منه، فضلاً عن سائر الأحداث.

ودلاله موثقه سماعه بقوله : «فلا يعيدنّ إلا من الحدث الذي يتوضأ عنه»^(١) ، بناءً على أن يكون المراد هو الحدث المتعارف ، فلازم هذا الوصف هو وجوب التجديد لما يخرج عنه بصوره المتعارف من البول وغيره دون غيره .

ومن ملاحظه مقتضى الدليل الأوّلى لوجوب الوضوء لكلّ صلاه، فقد خرج عنه على الفرض صورته الأثناء مثلاً، وتبقى الباقي تحته، فلازمه ذلك.

ومن إطلاق كلمات المشهور، من وجوب الوضوء لكلّ صلاه في المسلوس، مع دعوى عدم الفرق بينه وبين المبطن .

ولا- يخفى أنّ هذا الأخير من الاحتمالات كان أقوى مطابق للاحتياط، ما لم يستلزم العسر والجرح والمشقه العاديه، وإلا كان الأوسط هو الأوسط، وأقوى إن كان عسرياً حرجياً ، والله العالم .

(١) والمراد من البَطْن (بالتحريك)، من به داء وهو الإسهال، بحيث لا يقدر

على إمساكه، أو يكون المراد هو الأعمّ منه حتى يشمل من لا- يقدر على حفظ الريح . هذا من جهة عموم لفظ البطن، حيث يستعمل لكل ما يخرج عنه، وكان من شأنه ذلك، وكيف كان لا إشكال في دخول الأول فيه .

حكم المبطلون

فالكلام فيه تارة: بلحاظ حال المكلف من عروضه في أول الوقت وغيره، وثانية: من جهة علمه بالزوال أو رجائه أو يأسه عنه .

وثالثة: من حيث موارد الأجزاء وعدمه، ومن جهة كشف الخلاف وعدمه، وهكذا من إمكان الفتره له بأن يأتي الصلاة مع الطهارة، وعدم الفتره، وغير ذلك من المحتملات من العسر والحرج، والفعل الكثير حيث يشترك في الحكم مع المسلوس .

نعم الكلام فيه إذا ما كان مرضه بما لا فتره له تسع فيها الصلاة ، بل يكون مبتلى به في الصلاة ، أمّا بمرّه ومرّتين بما لا يوجب العسر والحرج في التجديد، ولا الفعل الكثير، أو بأزيد من ذلك، بحيث كان مستمراً متوالياً ، فقد وقع الخلاف في القسم الأول ، وذكر العلامة في «المختلف» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التذكرة» و«نهاية الأحكام» قولاً نقله «الجواهر»^(١) : إنّه إن كان تمكّن من حفظ نفسه بمقدار الصلاة تطهّر واستأنف الصلاة من رأس، وإن لم يكن متمكناً من ذلك، بأن كان دائماً لا ينقطع بنى على صلاته من غير تجديد في الأثناء، مستدلاً بأنّه لا فائده في التجديد، لأنّ هذا المتكّرر إن نقض الطهارة نقض الصلاة، لما دلّ على اشتراط الصلاة باستمرارها .

وتبعه في ذلك صاحب «كشف اللثام» .

ولكن الإنصاف أنّ الحقّ مع المشهور، حيث ذهبوا إلى وجوب التجديد في الأثناء، والبناء على ما مضى من صلاته ، فضلاً عن لزوم التجديد لكلّ صلاة

أيضاً، وهذا حكم صحيح _ مضافاً إلى وجود أخبار خاصه تدلّ عليه بالخصوص _ بالنظر إلى عدم كون الحدث في حقّه كالمسلوس ناقضاً، لما قد عرفت بأنّ الطهاره الواقعيه لو كانت شرطاً في حقهما، لما كان قادراً بإتيان الصلاه معها، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن وجوب الصلاه لهما وصيرورتهما كفاقد الطهورين، _ كما اختاره بعض _ أو رفع اليد عن شرطيتها بمعناها الواقعي .

وحيث قد عرفت وجود الإجماع على عدم جواز ترك الصلاه منهما، فلا بدّ من الإتيان بها ولو مع الحدث، لكونهما من ذوى الأعدار، كما وقع في صحيح منصور بن حازم أو حسنته من كونه معذوراً (فالله أولى عليه بالعدر، يجعل الخريظه) (١).

حيث يفهم منه قاعده كليّه، نظير ما وقع في بعض الأحاديث: «أنّ ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعدر» .

فحينئذ يدور الأمر بين أن تكون الطهاره شرطاً لخصوص الأفعال، دون الأكوان، لو ورد دليل خاص على لزوم التجديد، كما كان كذلك في حقّ المبطون ، أو القول بأنّ الطهاره في حقهما قد ارتفعت في الأثناء، وأبيح لهما الصلاه لكونه معذوراً، كما قلنا في المسلوس .

ومن العجب عن العلّامه وصاحب «كشف اللثام» كيف اعترضوا بذلك في المبطون ، مع أنّه إذا كان ناقضاً للطهاره كان مبطلاً للصلاه، وبرغم ذلك أوجبا الوضوء لكلّ صلاه ، مع أنّه لو لم يكن البطن ناقضاً أصلاً لكونه معذوراً، فلا بدّ أن يقال بالنسبه إلى صلاه أخرى، خصوصاً إذا فرضنا عدم خروج شيء غير ما خرج في الصلاه الأولى ، مع أنّ ظاهر إطلاق كلامهما وجوب التجديد للصلوات الأخرى مطلقاً ، وإن كان ناقضاً ومبطلاً، فكيف حكما بعدم وجوب التجديد في

الأثناء وصحّه الصلاه ، مضافاً إلى أنّ حكمهما يعدّ اجتهاداً في مقابل النصّ، فلا يعبأ به، وذلك لما وقع في الأخبار المعتبره من الحكم بالتجديد في الأثناء، مثل ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المبطن؟ فقال: يبني على صلاته» (١). وخبر صحيح آخر عنه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صاحب البطن الغالب يتوضّأ ويبنى على صلاته» (٢).

وما رواه الشيخ بإسناده في الموثّق إلى محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «صاحب البطن الغالب يتوضّأ ثم يرجع في صلاته فيتّم ما بقى» (٣).

دلالة هذه الأخبار على المقصود موقوفه على كون المراد من التوضّي هو المعنى المصطلح المعروف بين الناس، وهو الطهاره عن الحدث، فيكون الخبر ساكناً عن حكم الخبث إمّا من جهه عدم شمول الدليل له، أو معفوّاً للسكوت عن حاله في مقام البيان، كما قد عفى عنه في المسلسل إذا أخذ خريطه معه .

أو كان داخلاً بواسطه كون المراد من التوضّي هو الأعمّ من الحدث والخبث، لكنّه بعيد غايته بأن يراد من لفظ واحد معنيان متفاوتان من حيث الموضوع والحكم .

وأما احتمال كون المراد هو الاستنجاء فقط دون الحدث، ففي غايه البعد، لما قد عرفت في المسلسل من أهميه حكم الحدث عن الخبث، مضافاً إلى أنس كثره استعمال هذا اللفظ في ذلك المعنى في الأخبار وكلمات الأصحاب، كما لا يخفى على المتتبع .

بل قد يمكن الاستدلال _ أو الاستشعار _ بأخبار أخرى معتبره من حيث السند، مثل ما رواه الصدوق بإسناده الصحيح إلى فضيل بن يسار، قال: «قلت

١- وسائل الشيعه: أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٩، الحديث ٢ و ٣، الفقيه: ١ / ٢٣٧.

٢- وسائل الشيعه: أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٩، الحديث ٢ و ٣، الفقيه: ١ / ٢٣٧.

٣- وسائل الشيعه: أبواب قواطع الصلوه، الباب ١، الحديث ٤.

لأبي جعفر عليه السلام: أكون في الصلاة فأجد غمزاً في بطني، أو أذى أو ضرباً (١)؟

فقال: انصرف، ثم توجّأ وابن علي ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمداً، وإن تكلمت ناسياً فلا شيء عليك فهو بمنزله من تكلم في الصلاة ناسياً، قلت: وإن قلب وجهه عن القبلة؟

قال: نعم، وإن قلب وجهه عن القبلة (٢).

وما رواه الشيخ بإسناده إلى أبي سعيد القمّاط، قال: «سمعت رجلاً يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزاً في بطنه أو أذى أو عصراً من البول، وهو في صلاته المكتوبة في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة؟

فقال: إذا أصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بأن يخرج لحاجته تلك، فيتوجّأ ثم ينصرف إلى مصلاه الذي كان يصلي فيه، فيبني على صلاته من الموضع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاة بالكلام، قال: قلت: وإن التفت يميناً أو شمالاً أو ولى عن القبلة؟

قال: نعم، كلّ ذلك واسع، إنّما هو بمنزله رجل سهى فانصرف في ركعه أو ركعتين أو ثلاثة من المكتوبة، فإنما عليه أن يبني على صلاته، ثم ذكر سهو النبي صلى الله عليه وآله (٣).

فإنّ هذين الخبرين إن عمل بظاهرهما من كون عروض ذلك اتفاقاً، لا لأجل المرض، يستلزم كونهما مشتملاً على ما هو خلاف ما اتفق عليه علماء الإمامية، من بطلان الصلاة بمثل هذا الحدث، فلا بدّ أن يحمل على نوع تأويل، إمّا بما ذكره صاحب «كشف اللثام»، أي بأن يرجع إلى صلاة أخرى، قد قصد إتيانها لا ما أتى به من بعض الصلاة.

١- الضربان: بمعنى شدّه الألم الذي يحصل للبطن، والغمز هنا بمعنى العصر كما في «مجمع البحرين».

٢- وسائل الشيعه: أبواب قواطع الصلوه، الباب ١، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعه: أبواب قواطع الصلوه، الباب ١، الحديث ١١.

ولكن الحمل بعيد غايته، خصوصاً في هذين الخبرين سيّما ثانيهما .

أو بما حمله الشيخ الطوسي قدس سره من عدم خروج الحدث في الأوّل منهما .

أو الخروج سهواً ونسياناً في ثانيهما ، فهو أيضاً لا يخلو عن وهن، لأنّه مبطل أيضاً .

أو الحمل على التقيه، كما حمله صاحب «الوسائل»، فهو أيضاً لا وجه له، مع إمكان الحمل على ما يقتضى الدلالة، بل وهو مقدّم عن الحكم بأصاله الجبهه وهو ما ذكره جمع من الفقهاء كصاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم، وتبعهما غيرهما من الحمل على صورته المريض المبتلى _ كالمبطلون _ فيتناسب مع الأخبار السابقة من تجديد الطهاره في الأثناء ، مع أنّ في دلاله الأخبار السابقة لولا هذين الخبرين غنى وكفايه .

فثبت أنّ الحقّ مع المشهور، من لزوم التجديد في الأثناء إن كان مبطوناً، تحصيلاً للطهاره في الأفعال، إن لم يقدر تحصيلها للأكوان .

نعم، ظاهر كلمات الأصحاب _ بل لا يبعد أن يكون هو محطّ الأخبار _ بأنّ مورد التجديد في المبطل هو فيما إذا كان له فتره يقدر على إتيان بعض الصلاه مع الطهاره .

حكم سلس الريح و النوم

وأما من لا يقدر عليه لاستمرار الحدث بالبطن، فحكمه يكون على حكم المسلس من عدم وجوب التجديد في الأثناء ، وأما وجوب في كلّ صلاه، أو عندما يخرج عنه بصوره المتعارف، أو عدم الوجوب إلّا عند الصلاه الأولى في اليوم مثلاً، أو عند شروع المرض، وجوه، وقد عرفت قوّه احتمال الأوّل، وإن كان الأوسط لا يخلو عن وجه، والاحتياط يكون مع الأوّل .

والأحوط منهما في كلتا الصورتين _ أي حتّى في السابق الذي كان له الفتره وما عرفت لزوم التجديد في الأثناء _ هو الإتيان بالصلاطين بمثل ما يفعله المسلس من وضع الخريطه، والله العالم .

هاهنا مسائل وفروع:

الفرع الأول : هل يجب على المسلسوس والمبطون الاستظهار بمنع تعدى النجاسه أم لا يجب ذلك ؟ فقد عرفت دلالة الأخبار في المسلسوس على وضع الخريطة، أو الكيس، الظاهر في الوجوب ، بل في «جامع المقاصد» نسبته إلى الأصحاب، بدعوى الإجماع عليه ، بل قد يمكن أن يقال إنه موافق للاحتياط .

وأما المبطون، حيث لم يقع في الأخبار ولا في كلمات الأصحاب إشاره إلى وجوب استظهاره، عدا ما قد يستفاد من القواعد الكليه من لزوم التحفظ عن النجاسه والخبث ، إلا- إذا لم يمكنه من جهه لزومه العسر والحرَج ، كما لا- يبعد أن يكون حال المبطون كذلك، إذ كثيراً ما لا يقدر من حفظه بالخريطة، لو لم يكن له قوه الإمساك .

وكيف كان، فوجوبه فيه يكون بمقتضى الاحتياط الوجوبى .

وأما أنه يجب ويتعين في المسلسوس وضع الكيس، لأنه يكون بما يستر العوره، وتصير كأنها من الباطن، فيصير من قبيل الأجزاء الباطنه، وكون ظاهر الكيس كظاهر البدن في حال الاضطرار _ كما احتمله الآملى، بقوله : وهو الأحوط لو لم يكن أقوى ، فلا يخلو عن تأمل .

فالإنصاف عدم إمكان القول بوجوبه، لوضوح أن المقصود هو التحفظ عن السرايه والتعدى، وهو حاصل ولو بغيره، وإن كان عمله كذلك لا- يخلو عن حسن، بل وهو أوفق بالاحتياط ، كما أن الظاهر أنه من عمل بوظيفته، ومع ذلك خرج الحدث عن الخريطة لا يضر إن لا يمكن حفظه ولو بالكيس .

الفرع الثانى : هل يلحق سلس الريح والنوم بالمسلسوس، بحيث لا يجب عليه تجديد الوضوء فى الأثناء ، بل يجب لكلّ صلاه، أو أنه ملحق بالمبطون فيجب أيضاً فى الأثناء، كما يجب لكلّ صلاه ؟

قد يقال بإلحاقهما بالأول، لأنه موافق للقاعده كما عرفت ، كما قد يقال بإلحاقهما بالثاني، لأنه قد وقع في الحديث بلزوم التجديد في الأثناء في المبطن، فبدلاله تنقيح المناط يسرى الحكم إلى غيره من المسلوس في البول والنوم والريح ، غايه الأمر خرج سلس البول عنه بواسطة الأدله وكلمات الأصحاب، فيبقى الباقي ملحقا به.

هذا، ولكن الأولى هو القول بالتفصيل بين سلس الريح والنوم، بإلحاق الأول بالمبطن دون الثاني .

في تطهير موضع النجاسه على المسلوس

أما إلحاق الأول به، لما قد عرفت في بيان معنى المبطن، من أنه يحتمل أن يشمله نفس اللفظ، فيدخل تحت حكمه ، فاحتمال الشمول يكفي في إثبات وجوب التجديد، لعدم القطع بالفراغ عما هو الواجب عليه لو صلّى بدون ذلك، فمقتضى الاحتياط يوجب الحكم بوجوب إلحاقه ، هذا بخلاف سلس النوم، حيث أنه يلحق بالمسلوس، بما هو مقتضى القاعده، وهو ليس إلا الحكم بالتجديد لكلّ صلاه ، فالزائد منه محكوم بالبراءه، إلا ما خرج بالدليل، كالمبطن وما ألحق به .

الفرع الثالث : هل يجب على المسلوس تطهير الحشفه في كلّ مرّه تنجّست، ولو في حال الصلاه، أو لا يجب مطلقاً، أو هناك تفصيل بين حال الصلاه بعدم الوجوب وبين غيرها بالوجوب ؟ وجوه: من عموم ما دلّ على شرطيه الطهاره من الخبث في البدن الشامل بإطلاقه لكلتا حالتي الصلاه وغيرها ، فإنه يجب ذلك. ومن إطلاق الأخبار السابقه الآمره بوضع الخريطه أو الكيس، من غير أن يشير إلى ذلك، مع كونه مورد الحاجه، فبذلك يخصّص عموم الشرطيه ، ومن إمكان أن يقال : إنّ المعذوريه المستفاده من الأخبار للنجاسه القاضيه، إنّما كانت في حال الصلاه فقط لا مطلقاً ، فلا بدّ أن يتمسك بالعموم في غير حال الصلاه،

سيما لمن ذهب إلى عدم وجوب التجديد في الأثناء في المسلوس، حيث أنّ استفادته المعفوّه لمثل الخبث كان بطريق أولى، لأهمّيه الحدث عنه، وكونه معفوّاً كما عرفت، فالقول بالتفصيل لا- يخلو عن قوّه وإن كان الأحوط هو الأوّل، لو لم يستلزم التطهير العسر والحرج .

وأما الكيس، فهل يجب تطهيره أم لا؟

قد يقال: بجريان الاحتمالات الثلاث فيه، إلا أنّ الأقوى هنا عدم الوجوب _ مضافاً إلى ما عرفت بالنسبه إلى حال الصلاة _ من جهة أنّ ما يدلّ على جواز الصلاة فيما لا تتمّ فيه _ كالقلنسوه والمنطفه _ وإن كان نجساً يقتضى ذلك، لما يدلّ عليه أخبار عديده وقعت في الباب الحادى والثلاثين من أبواب النجاسات من «الوسائل» مثل ما فى مرسله عبدالله بن سنان، عمّن أخبره، عن أبى عبدالله عليه السلام، أنّه قال: «كلّ ما كان على الإنسان أو معه ممّا لا تجوز الصلاة فيه وحده، فلا بأس أن يصلّى فيه، وإن كان فيه قدر، مثل القلنسوه والتكه والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك» (١).

وغيره من الروايات .

حكم المسلوس و المبتون فى صلاه الاحتياط

والمراد من الكمره هو الكيس الذى يؤخذ للذكر اجتناباً عن الاحتلام، كما فى «المستمسك» (٢) أو من السلس، كما عن الأملى فى «المصباح» (٣) نقلاً عن بعض اللغويين، وإن كان الأحوط هو القول بالتطهير، سيما فى غير حال الصلاة، كما لا يخفى .

الفرع الرابع: هل يجب عليه المبادره إلى الصلاة بعد الوضوء مطلقاً بلا مهله _ كما عن السيّد فى «العروه» فى المسأله الأولى، وكثير من أصحاب التعاليق الآ

١- وسائل الشيعة: أبواب النجاسات، الباب ٣١، الحديث ٥.

٢- مستمسك العروه الوثقى: ٢ / ٥٧٤.

٣- المصباح: ٤ / ٦٥.

الخوئي من القول بعدم الوجوب مطلقاً، أو القول بعدم الوجوب في حق من كان مستمرّ الحدث، ولا فتره له، والوجوب لمن كان له فتره، وهو الحقّ _ كما عليه الأملَى _ لأنه لا يقدر على التحفّظ فكان محدثاً على أيّ حال، أم لا؟

فإن قلنا بأنّ اشتداد الحدث بالتكرار، يوجب ازدياد النجاسه والقذاره، من حدوث الحدث، فهو ممنوع، لكنّه لا يخلو عن تأمل، وإن كان الأحوط هو هذا حذراً عن مخالفة الفقهاء كصاحب «الجواهر» وغيره من الأعلام .

الفرع الخامس : هل يجب التجديد لقضاء التّشّهّد والسجده المنسيين، أو يكفي ما يحصل للصلاه؟

الظاهر هو الثاني، لأنّ النسيان عن محلّهما مع الذكر قبل الفصل الطويل وعدم الاستدبار، لا يوجب خروجهما عن الجزئيه عن الصلاه، ولو كان وقوعهما بعد الصلاه، فيكون حكمهما حكم سائر الأجزاء ، فكلّ ما لا يوجب التجديد هكذا يكون فيهما، وما يجب فيهما التجديد فيجب فيهما كالمبطلون .

فظهر أنّ الاكتفاء بالوضوء للصلاه صحيح، فيما لم نقل بوجوب التجديد في نفس الصلاه، وإلاّ يجب التجديد لو وقع الحدث فيما بين الصلاه وبين القضاء، كما لو وقع بين الصلاه للمبطلون في غير مستمرّ الحدث .

نعم، في المسلوس يكفي مطلقاً، ولا يجب التجديد، كما لو وقع في الصلاه وكان حكمه كذلك .

وأما لو لم يحدث بين الصلاه وبين القضاء شيء، فلا وجه للقول بالتجديد مطلقاً، حتّى في المبطلون أصلاً، لعدم صدق عنوان لزوم الطهاره لكلّ صلاه عليه .

وأما حكم صلاه الاحتياط لو عرض الشكّ في الصلاه، واحتاج إليها؟

فهى على تقدير نقص الصلاه واقعاً، تعدّ من أجزاء الفريضة مفصوله، فيكون حكمها حكم سائر الأجزاء من وجوب التجديد فيما يجب، _ كما فى المبطلون _

وعدمه فيما لا يجب _ كالمسلوس _ .

وإن كانت الصلاة تامّة، تصير نافله، وهي محتاجة إلى التجديد بمقتضى القاعده الدالّه على وجوب التوضّي لكلّ صلاه .

أمّا الآملى فى «المصباح»^(١) والشاهرودى، فقد ذهبا إلى قوه عدم الاكتفاء بوضوء الصلاه، وحكما بالتجديد، خلافاً للسيد فى «العروه»^(٢) وكثير من أصحاب التعاليق، من الحكم بعدم لزوم التجديد، مع مراعاة عدم الفصل الطويل، وعدم الاستدبار رعايه للجزئيه .

حكم المسلوس و المبطون فى مسّ كتابه القرآن و ما بحكمه

والظاهر أنّ الثانى لا يخلو عن قوه، لأنّ الالتزام بوجوب التجديد ممّا لا وجه له، لأنّه على أىّ حال لا يكون واجباً، إذ فى الواقع لا يخلو عن أحد الوجهين : إمّا الجزئيه، فلا يجب التجديد على الفرض إن كان فى مثل المسلوس ، أو النافله، فهى وإن احتاج إلى التجديد إلاّ أنّه ليس بواجب .

إلاّ أن يكون مقصودهم هو إثبات الشرطيه، أى اشتراط ذلك لكى تقع النافله صحيحه.

ولعلّ وجه الحكم بالاحتياط الوجوبى فى كلام الشاهرودى، والتقوى للآملى قدس سره ، هو أنّه لا بدّ أن يكون المصلّى يأتى فى مثل هذه الموارد من الاحتياط عملاً موافقاً للاحتياط، أى يجمع بين وظيفتى الفريضه والنافله، بحيث تقع الصلاه صحيحه كلّ ما اتّفقت فى الواقع، وهذا لا يتحقّق إلاّ بما قالوه، لأنّه لو ترك التجديد فإنّه يوجب بطلان الصلاه لو كانت نافله ، وهكذا ثبت أنّ كلامهم لا يخلو عن وجه وحسن .

١- المصباح: ج ٤ / ص ٦٣.

٢- المسأله الثانيه من مسائل دائم الحدث من كتاب الطهاره.

فالأقوى هو القول بالتفصيل، من وجوب التجديد _ لو كان في مثل المبطون _ تحصيلاً لفراغ الذمّه عمّا يحتمل وجوبه على تقدير، والشرطيه على كلّ حال، وعدم لزوم التجديد في مثل المسلوس، إلاّ أنّه لا يخلو عن حسن الاحتياط، لما قد عرفت من احتمال استفاده الصحّح على كلّ تقدير من الأخبار .

وأما حكم مراعاة عدم الفصل الطويل، أو مطلق الفصل وعدم الاستدبار، فهو أمرٌ ثابت رعايه لحال الجزئيه ولو احتمالاً، وإلاّ يلزم لغويّه جعل حكم الاحتياط، كما لا يخفى .

الفرع السادس : هل يجوز للمسلس أو المبطون إذا كانا دائمي الحدث أو خرج عنهما الحدث بعد الوضوء، من مسّ كتابه القرآن، وما يحرم عليه مسّه لولا ذلك كأسماء الجلاله، وأسماء النبيّ والأئمّه عليهم السلام أم لا ؟

ففي العروه(١) قال : في جوازه إشكال، حتى في حال الصلاه، إلاّ- أن يكون المسّ واجباً، وعليه أكثر أصحاب التعليق، وجه الإشكال: هو التردّد في كون التجديد، هل هو رافع للحدث حقيقه أو تنزيلاً؟ ثمّ على فرض الرفع هل يكون رافعاً بجميع مراتبه، أو رافع نسبي كرفع النجاسه عن اليد بالمسّ على الجدار، أو لا- يكون رافعاً للحدث، بل يكون مبيحاً للصلاه، فلازم الالتزام بالأخير هو سقوط ما كانت الطهاره شرطاً في حقّهما لكونهما متعدّراً، والالتزام بخصوص الأخير أيضاً لا يخلو عن تأمل، لأنّه كيف يعمل مثل هذا المبتلى في طواف الحجّ والعمره، مع كون الطهاره شرطاً فيهما .

والالتزام بأنّه صلاه لما جاء في الحديث من أنّ «الطواف بالبيت صلاه»، مشكّلٌ جدّاً. فجميع هذه الوجوه تؤيد بأنّ الوظيفه في مثل هذه الموارد هو طهارته ليس إلاّ.

هذا ، فعليه يكون هذا متطهراً بعد تحصيل الوضوء، كسائر الناس، فيجوز له مس كتابه القرآن والطواف وإتيان سائر الصلوات ونحو ذلك .

بل قد يمكن استثناس حسن هذا الوجه ممّا وقع في صحيحه أو حسنه منصور بن حازم، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الرجل يعتربه البول ولا يقدر على حبسه ؟ قال : فقال لى : إذا لم يقدر على حبسه فإنه أولى بالعدر، يجعل خريطه» (١) ، حيث يستفاد منه حكم كلى بأنّ المعذور فى جميع الموارد يكون حكمه هكذا، ولا- اختصاص له بحال الصلاة فقط، خصوصاً مع ملاحظه ما ذكرنا من سائر الأخبار، وأنّه يفتح ألف باب ونظائر ذلك .

إلا- أنّ الاحتياط يقتضى الحكم بعدم الجواز، اقتصاراً فيما خالف الأصل والقاعده، وهى ناقضيه البول والحدث للطهاره، لكلّ أحد على موضع اليقين، وهو مورد النص، وحذراً عن مخالفه الفقهاء، لأنّه لم يشاهد من أحدٍ - إلاّ الخوئى - تجويز ذلك ، إلاّ فيما استثنى، وهو فيما إذا عرض له وجوب المسّ بأمرٍ خارجي، وذلك أيضاً على اختلاف بينهم، فيه كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى .

وأما من كانت له فتره، فلا إشكال فى جواز المسّ بعد الوضوء حال الفتره دون غيره . وأما حكم المسّ إذا صار واجباً؟

فهو أيضاً يتصوّر على أنحاء: الأوّل: أنّه أوجب ذلك على نفسه بالنذر والعهد، قبل عروض المرض، فقد حكموا فيه وصرّحوا بعدم الجواز، كما ذهب إليه الكلبيّانى فى حاشيته على «العروه»، بقوله : بغير النذر وشبهه ، بل عن المحقّق الخوانسارى الإشكال فى المنذور لعدم تمكّنه من الإتيان بالمنذور، لفقد شرطه وهو الطهاره .

ولكن يمكن أن يقال : إنه لولا جعل البدل من ناحيه الشارع، ولو بفرد ناقص من الوضوء، فلا إشكال فيه، ولكن حيث ما عرفت أنه صار معذوراً، وحكم له بالإتيان بالوضوء كذلك، فلا بدّ من الإتيان بما هو واجب عليه .

نعم ، مقتضى ما ذكرنا يلزم أن لا- نحكم بحرمة المسّ في غير حال الوجوب أيضاً، كما عليه الخوئي مطلقاً في حال الصلاة وغيرها، سواء خرج بعد الوضوء حدث أم لا ، وما عليه الخميني في حال الصلاة وغيرها، إذا لم يخرج الحدث بعد الوضوء ، وإن قال بعد ذلك : لا يترك الاحتياط . وحيث لم نقل بكونه معذوراً في مثل هذه الطهاره في حقّه، في جميع ما يشترط فيه الطهاره، ولو بالاحتياط، فلا نحكم بوجود المسّ هاهنا ، هذا، لو كان قد نذر ذلك قبل عروض هذا المرض .

الثاني : لو كان قد نذر بعد المرض؟

حكم من نذر أن يكون على وضوء دائماً إذا صار مسلوساً

فصحه نذره منوطه على القول بجواز المسّ له وحالته كذلك، كما عليه الخوئي ، وإلا لا ينعقد نذره، لعدم وجود مصلحه في المتعلّق المعتر في صحته، لو لم نقل بوجود المفسده على فرض الحرمة ، ولعلّه هو الوجه لكلام الكلبيگانی من استثناء النذر وشبهه عنه .

وثالثه: ما يصير واجباً بواسطه أمر آخر، مثل وجوب تطهير المصحف، إذا تنجس، ولا يقدر على تطهيره إلا بأن يمسه؟

فهاهنا لابدّ من تقديم ما هو الأهمّ لو احتمل ذلك في البين وإلا يتخير ، ولا يبعد كون مثال المصحف من الأهمّ، لو لم يكن غيره يفعل ذلك ولا يقدر هو على تطهيره إلا بالمباشره ، والله العالم .

الفرع السابع : من نذر أن يكون على الوضوء دائماً، إذا صار مسلوساً أو مبطوناً هل يجب عليه تكرار الوضوء بمقدار لا يستلزم الحرج أم لا؟

ذهب إلى الأول جماعه وإلى الثاني آخرون.

قال السيّد في «العروه» في مسأله الحاديه عشره: بأنّه الأحوط ، وإن قال بعده ؛ الأظهر القول بانحلال النذر، ووافقه في ذلك الكلبايگانی والطباطبائی والشاهرودي والرفيعى .

وذهب جماعه إلى وجوب التكرار وعدم الانحلال ، غايه الأمر قد يقال بوجوب التكرار في كلّ حدث أو التكرار في الحدث المتعارف، كما عليه الخوئي والخميني .

وفصل بعضهم كالحكيم قدس سره في «مستمسكه»^(١) بين كون النذر موقّتا بوقت خاصّ فينحلّ، لعدم قدرته على تحصيل الطهاره التي هي شرط في صحّه النذر ، وبين أن يكون دائماً ، كما قد فصل بعض بين صورته وحده المطلوب، حيث لا يجب الوفاء بعد رفع العذر لسقوطه حال العذر ، وبين أن يكون بصوره الانحلال والاستغراق، حيث يجب بعد رفعه.

هذا، وقد ذكر الآملی في «مصباح الهدى»^(٢) تفصيلاً آخرأ بين أن يكون المنذور هو الكون على الطهاره دائماً فينحلّ، وبين أن يكون المنذور هو إيقاع الوضوء بعد كلّ حدث فلا .

والأقوى عندنا أن يقال بعدم صحّه الفرق بين الموقّت والدائم _ كما قاله الحكيم _ لأنّ بمعذوريته عن بقاء الطهاره إن كان يصدق عليه أنّه غير قادر على تحصيل الشرط، فلا يقدر الوفاء بنذره فينحلّ، بلا فرق بين الصورتين، وإلا فلا ينحلّ مطلقاً .

نعم ، يصحّ الفرق من حيث المتعلّق، بأن يكون بصوره الوحده في المطلوب،

١- المستمسك: ٢ / ٥٧٨.

٢- مصباح الهدى: ١ / ٢٩.

بأن يجمع في متعلق نذره مجموع ما يخرج عنه الحدث في جميع عمره بالوحده ويعقبه الوضوء مثلاً فلا- إشكال في أنه إذا انقضت الوحده والمجموع بالمرض، فلا- يكون بعده وجوب أصلاً، ولو برء عن مرضه تماماً بخلاف ما لو جعله بصورة الاستغراق، أى جعله لكل حدث مستقلاً، فيجب تحصيله عند برئه، ولو لم نقل بوجوبه حال عذره قضاءً لحال الاستقلال الموجب لتعلق النذر به وصحته، هل يجب على المسلوس والمبطون معالجه أنفسهما هذا بالنسبه حال بُرئه وكيفيه نذره .

وأما بالنسبه إلى حال بقاء العذر، فالظاهر عدم الفرق في الحكم بين أن يجعل متعلق نذره الكون على الطهاره أو إيقاع الوضوء بعد كل حدث، غير ما ذكرنا، من حيث وحده المتعلق وتعدده لأنك قد عرفت الفرق بينهما، إلا أن الظاهر من الآملى قدس سره جعلهما مستقلاً عن وحده المتعلق وتعدده، وكلامه غير واضح .

والأقوى هو عدم الانحلال، ووجوب الوضوء في كل حدث، لو لم يستلزم الحرج، وإلا ففى كل حدث متعارف لو كان غيره في تحصيله حرجاً، لانحل سيما لو كان متعلق نذره إيقاع الوضوء لكل حدث، هذا حكم من كان حاله دائم الحدث .

وأما لو كانت له فتره، فلا إشكال في الوجوب، إلا في صورته الوحده في المتعلق، وكون متصوره هو الكون على الطهاره، فيمكن القول بصدق الانحلال بعد عروض المرض، وفقد الطهاره في مده، وإن كان الأحوط فيه أيضاً تحصيل الطهاره، والله العالم .

الفرع الثامن : هل يجب على المسلوس والمبطون معالجه أنفسهما في الوقت وقبله تحصيلاً للطهاره التامه، لو أمكن أم لا ؟

فيه خلاف وإشكال، فقد ذهب إلى عدم الوجوب واللزوم الخوئى والقمى، وذهب آخرون كالآملى إلى الحكم بالوجوب وجعله هو الأظهر، وبعض آخر بالإشكال فيه وجعل اللزوم هو الأحوط، الظاهر في كونه وجوبياً، وهو كما عن

السيد في «العروه» في المسألة الرابعة وأكثر أصحاب التعاليق كالحكيم والشاهرودي والكلبيانگاني والبروجردى والشيرازى وغيرهم .

وجه الإشكال: هو أنه قد يناقش في أن الأدلة الواردة في بيان وظيفه المسلوس وغيره، هل كان وارداً لبيان حال العذر والاضطرار، بحيث كان الواجب على المكلف تحصيل الطهاره بحسب ما هو الشرط أولاً، فإذا عجز عنه عند ذاك ينتقل إلى الطهاره الناقصه ، فمع إمكان تحصيل الشرط بسهولة لا يكون معذوراً في تركه .

حكم المسلوس و المبطون في طوافهما و غيره مما يشترط بالطهاره

أو كان من قبيل بيان التكليف لمن انقلب حكمه إلى موضوع آخر، مثل حكم المسافر والحاضر، حيث يقال: «إن سافرت فقصر، وإلا- فتمم»، حيث يكون كل حكم منوطاً بحصول موضوعه، وهكذا في المقام، فإذا تمكّن من تحصيل الطهاره التامه لصحة مزاجه كان هو الواجب، وإلا- يتبدّل حكمه إلى وظيفه أخرى. فإذا كان حينئذٍ بإمكان الرفع، فإنّ فيه وجهان: فالنظر إلى ظاهر الأدله، خصوصاً مثل خبر منصور بن حازم، بقوله: «فأله أولى عليه بالعذر»^(١)، كما أنّ الاستظهار في ذهن العرف أيضاً كذلك، فيؤيد الأول في لزوم المعالجه قبل الوقت، فضلاً عن قدرته على ذلك دخول الوقت، وهذا هو منشأ الحكم الصادر من كثير من أصحابنا.

ومن جهه استقرار السيره على عدم المبادره في العلاج، خصوصاً مع عدم الإشاره في النصوص إلى لزوم ذلك هو الحكم بعدم وجوب المعالجه قبل الوقت.

مع إمكان أن يقال: إنّ العذر صادق مع تلبسه بذلك، وإن كانت القدره على معالجته في الجملة ، بل قد يؤيد عدم الوجوب أنه لو كان واجباً لوجب الحكم بالفوريه العرفيه، بحيث لا يجوز تأخيره بيوم أو نصف يوم، وأمثال ذلك ،

١- وسائل الشيعه: أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٩، الحديث ٢.

والالتزام بجميع ذلك جزماً والافتاء به حتماً ، فى غاية الضعف ، فالأظهر عدم الوجوب، وإن كان الاحتياط هنا لا ينبغى تركه. هذا فى صورته العلم بالوظيفه .

وأما لو شكّ فيها، ولم يعلم بأى قسم كان، فيجب العلاج حينئذٍ، للشكّ فى كونه من الانقلاب فلا بدّ من الحكم بوجوب الحكم الأولى إلى أن يعلم الخلاف، لأنّ الشغل اليقيني مستلزم للفراغ اليقيني .

الفرع التاسع : هل يجب القضاء على المسلوس والمبطون بعد برئهما لما مضى عنهما من الصلوات أم لا ؟

الظاهر عدمه، كما عليه السيد فى «العروه» المسأله العاشره، ووافقه أصحاب التعاليق، لأنّ الدليل الذى يمكن إقامته هنا:

تارة: يكون بالنظر إلى الأدله الوارده، فى كون الامتثال بالأمر الاضطرارى، موجباً للاجزاء _ كما قرّر تفصيله فى الأصول _ أم لا؟

وأخرى: إلى كون الاجزاء هو الظاهر من النصوص الوارده هنا بالخصوص ، بل يكون الحكم كذلك إذا كان البرء فى الوقت، وعمل بوظيفته فى أول الوقت، وإن كان الأحوط هنا الإعادته .

الفرع العاشر: فى أنه هل يلحق بصلاه الفريضة فى المسلوس والمبطون جميع ما يشترط فيه الطهاره، كالطواف فى الواجب والمندوب والصلوات المستحبّه من النوافل وغيرها، بل جميع ما يشترط فيه الطهاره كمالاً وثواباً لا ذاتاً _ كالوضوء لدخول المساجد، والأماكن المتبرّكه، أو للنوم وللجنب، بل وغيره ممّا يقع رفعاً للكراهه _ أو لا يلحق مطلقاً .

أو يفصّل بين صلاه النافله اليوميّه بالإلحاق، وبين غيرها بعدم الإلحاق ؟ وجوه: ففى الجواهر(١)، قال : لكن يمكن إلحاق الواجب المشروط بالطهاره بها

على إشكال، إذ لم يعلم وجوبها في حال تعذر الشرط ولا إجماع، والتنقيح لا منقح له، ومنه يظهر الإشكال في المستحبات المشروطة بها، لكن قد يقال به بالنسبة للنوافل خاصه، لإطلاق قوله: «يصلّي» ونحوه، فتأمل فإنّ المسأله من المشكلات، ولم أعر على من حرّرها، ولعلّ ذلك كلّ يرجح قول الشيخ من عدم الالتفات إلى حكم هذا الحديث. انتهى كلامه.

سنن الوضوء

بل قد أفتى بهذا الإطلاق في الواجبات والمستحبات، السيّد الخوئي في المسأله الثانيه من تعليقه على «العروه»، بل السيّد الخميني لم يستبعد الكفايه في الصلوات إذا لم تقاطر في فواصل الصلوات، وإن تقاطر في أثنائها، وإن ذهب إلى تجديده من باب الاحتياط الاستحبابي.

نعم ألحق كثيراً من الأصحاب النوافل بالفرائض من لزوم الوضوء لكلّ صلاه.

ولكن الإنصاف عدم استبعاد الإلحاق في الجميع، بمقتضى أدلّه العذر الصادق عليه، فيشملة قوله عليه السلام: «ما غلب الله على العباد فهو أولى بالعذر».

فغايه ما يرفع اليد عنه، هو الوجوب، أو شرطيه التجديد، فيما إذا أراد إتيان ما يشترط فيه الطهاره، ولو كان أمراً ندياً من الصلوات وغيرها.

فالقول بثبوت العبادات المشروطة بها وصحّه إتيانها كذلك، كان أولى من القول بسقوطها بواسطه تعذر تحصيل شرطها، وإن كان الأحوط فيما يقبل النيابة كالطواف هو الجمع بين إتيان نفسه ونائبه مع الطهاره الكامله.

ومن هنا ظهر حكم ما لو لم يكن في قبالة حكماً تكليفيّاً تحريميّاً من سائر الأحكام، من رفع الكراهه في بعض الموارد _ كتحصيل الوضوء للنوم مع الجنابه، أو الأكل معها، أو ما يوجب الكمال في الشئ وأمثال ذلك _ لمعمّميه التعليل بالعذر لجميع تلك الموارد، والله هو الهادي إلى سبيل الرشاد ومنه التوفيق والسداد.

وهي: وضع الإناء على اليمين، والاعتراف بها (١).

(١) ويكفي في إثبات استحبابه نسبه إلى الأصحاب، كما في «المعتبر» المشعر بدعوى الإجماع، فغاياته الشهره، ولم يشاهد الخلاف إلا عن شاذٍ كصاحب «المدارك» أو «النهايه»، حيث حكما في صورته عدم ضيق رأس الإناء حتى يمكن الاعتراف منه، وأما فيما ضيق رأسه، فيجعل الإناء في طرف اليسار فقط، قيل: لأنه أمكن في الاستعمال، فاعترض عليه بأنه لا يكفي في استحبابه .

ولكن الإنصاف أن يقال في وجهه حينئذٍ: هو أن يجعل الماء في اليمين بواسطة معاونه اليسار، لعدم إمكان الاعتراف حينئذٍ باليمين، فلو أثبت كون اليمين أفضل في مثله فلامحيص إلا بذلك .

وكيف كان، قد يمكن الاستدلال بما في المتن ، مضافاً إلى الإجماع المنقول المدعى، بما ورد عن الفريقين بنحو العموم، مثل ما رواه البخاري في صحيحه عن النبي صلى الله عليه و آله «أنه كان يحب التيامن في طهوره وتنقله وفي شأنه كله» (١).

هذا الخبر برغم أنه خبرٌ عامٌّ لكن يمكن العمل به بواسطة الأدلة الواردة في التسامح في الأدلة السنن ، إن قلنا أنه خبر وارد في مقام بيان إثبات المستحب به، وإلا قد يورد عليه أنه ليس إلا في صدد بيان الثواب المعطى تفضلاً لمن بلغه وعمل به التماساً بذلك ، وأما صيرورته مستحباً واقعاً فلا .

إلا أن الحديث حيث كان مشتملاً على كونه محبوباً عند الله ، فأدله التسامح تدلّ على إثبات المحبوبيه بمناسبه المورد، فليست المحبوبيه هاهنا إلا الاستحباب، وهذا له وجه وجيه نقول قد روى أصحابنا عن النبي صلى الله عليه و آله ، قوله: «إنَّ

١- صحيح البخاري: باب التيمّن في الوضوء والغسل من كتاب الوضوء.

اللَّهِ يَحِبُّ التِّيَامَنَ فِي كُلِّ شَيْءٍ»^(١)، فَإِنَّ مَنَاسِبَهُ الْحَكْمَ وَالْمَوْضُوعَ فِي الْوَضُوءِ الَّذِي يَعِدُّ عَمَلًا عِبَادِيًّا يَفِيدُ الْاسْتِحْبَابَ. وَثَبُوتُ هَذَا لَا يَنَافِي عَدَمَ نَصِّ أَحَدٍ عَلَى اسْتِحْبَابِ التِّيَامَنِ فِي غَسْلِ النِّجَاسَاتِ وَنَحْوِهَا، لِأَنَّ مَنَاسِبَهُ الْوَضُوءِ بِذَلِكَ كَانَ أَشَدَّ كَمَا لَا يَخْفَى .

مُضَافًا إِلَى صَدَقِ الْيَسْرَ وَالسَّهْلَ عَلَيْهِ بِطَبِيعَةِ الْحَالِ فَيَسَاعِدُ مَا وَرَدَ فِي بَعْضِ الْأَخْبَارِ عَلَى مَا قِيلَ بِأَنَّ اللَّهَ يَحِبُّ مَا هُوَ الْأَيْسَرُ وَالْأَسْهَلُ .

وَأَحْسَنُ مَا يُمْكِنُ الْاسْتِدْلَالُ بِهِ لِإِثْبَاتِ اسْتِحْبَابِ الْإِغْتِرَافِ بِالْيَمِينِ فَضْلًا عَنْ وَضْعِهِ فِي نَاحِيَةِ الْيَمِينِ، مَا رَوَاهُ عُمَرُ بْنُ أَدِينَةَ فِي الصَّحِيحِ أَوْ الْحَسَنُ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ: «فَدَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ صَادٍ وَهُوَ مَاءٌ يَسِيلُ مِنْ سَاقِ الْعَرْشِ الْأَيْمَنِ، فَتَلْقَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ الْمَاءَ بِيَدِهِ الْيَمِينِي، فَمَنْ أَجَلَ ذَلِكَ صَارَ الْوَضُوءُ بِالْيَمِينِ»^(٢) .

بَلْ يَدُلُّ عَلَيْهِ خَبَرُ بَكِيرِ بْنِ أَعِينٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: أَلَا أَحْكِي لَكُمْ وَضُوءَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ؟

فَأَخَذَ بِكَفِّهِ الْيَمِينِي كَفًّا مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ بِهِ وَجْهَهُ، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِهِ الْيَسْرِي كَفًّا فَغَسَلَ بِهِ يَدَيْهِ الْيَمِينِي، ثُمَّ أَخَذَ بِيَدِهِ الْيَمِينِي كَفًّا مِنْ مَاءٍ فَغَسَلَ بِهِ يَدَيْهِ الْيَسْرِي^(٣)، الْحَدِيثُ .

فَحَكْمُ الْاسْتِحْبَابِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ غَسْلِ يَدَيْهِ الْيَمِينِي مُسَلِّمٌ وَمَقْطُوعٌ، فَلَا يَنَافِي مَعَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ مَا كَانَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَطْلُوقَةِ فِي وَضْعِ الْإِنَاءِ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالْإِغْتِرَافِ مِنْهَا، كَمَا فِي خَبَرِ زُرَّارَةَ^(٤)، مَعَ أَنَّهُ أَيْضًا يَسْتَشْعِرُ مِنْهُ ذَلِكَ، كَمَا

١- مستدرک الوسائل: أبواب الوضوء، الباب ٣٠ / ح ٣.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ٢.

والتسميه والدعاء (١).

لا يخفى، لإمكان الجمع بينهما بكونه في طرف اليمين بين يديه .

وأما بالنسبة إلى غسل اليمين، فإنه يمكن القول بالتخيير بكون الإغتراف بأحد منهما، لكنّه بعيد، فلا يبعد القول ببقاء الاستحباب بالنسبة إليه من حيث الاعتراف بها والصبّ على اليسرى، ثمّ يضع على اليمين، جمعاً بين الأخبار الواردة في الموردين، خصوصاً مع ملاحظه خبر ابن أذينة .

(١) وأمّا استحباب التسميه إجماعى، كما عن «الجواهر»، بلا خلاف أجده، أو ادعاء الإجماع كما عن «الغنيه» و«المعتبر» و«المنتهى» و«الذكري»: وهو الحجّه، مضافاً إلى ما يدلّ عليه من الأخبار الواردة في باب ٢٦ من أبواب الوضوء في «وسائل الشيعة» بتعابير مختلفه، بقوله عليه السلام في خبر عيص، عن الصادق عليه السلام: «مَنْ ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَى وَضُوئِهِ فَكَأَنَّمَا اغْتَسَلَ» (١) .

وفى خبر أبى بصير، عنه عليه السلام: «من تَوَضَّأَ فَذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ طَهَّرَ جَمِيعَ جَسَدِهِ، وَمَنْ لَمْ يَسْمَ لَمْ يَطْهَرْ مِنْ جَسَدِهِ إِلَّا مَا أَصَابَهُ الْمَاءُ» (٢) .

وغيرهما من الأخبار، بل قد يستفاد من بعضها الحكم بالإعادة في تركها، مثل مرسله ابن أبى عمير، عن الصادق عليه السلام: إنَّ رَجُلًا تَوَضَّأَ وَصَلَّى؟

فقال له النبى صلى الله عليه وآله: أعد وضوئك وصلاتك، حتّى فعل ذلك ثلاث مرّات، فشكى ذلك إلى علىّ عليه السلام، فقال له: هل سميت حين تَوَضَّأْتَ؟

فقال: لا، قال: سمّ على وضوئك، فسمّى وتوضّأ فلم يأمره بالإعادة (٣)،

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٦، الحديث ٣ و٤ و٦.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٦، الحديث ٣ و٤ و٦.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٦، الحديث ٣ و٤ و٦.

حيث يؤكد الاستحباب، وإن حملة الشيخ الطوسي على التيه أى تركها، لكنّه بعيد.

وغسل اليدين قبل إدخالهما الإناء، من حدث النوم، أو البول مرّه، ومن الغائط مرّتين (١).

ولكن الحكم بلزوم الإعادة لترك المستحبّ مشكل أيضاً، إلا أن يكون المورد فيما أراد صلى الله عليه وآله إفهام أهمّيه ذلك، لا أن يكون الحكم كذلك فى الواقع، فهو أولى من الحمل على التقية أو على ترك النيه، والظاهر كفايه التسميه، ولو باسم الله تبارك وتعالى، ولا يلزم أن يكون بما هو المتعارف لما ترى، فما فى الأخبار الواردة فى الدعاء من ذكر اسم الله، هو القدر المتيقّن منها، وإن كان بتمامها أحسن وأولى.

وأما القول بأنّ على المصلّى الإتيان بها فى الأثناء لو تركها فى الابتداء، فإنّه لا دليل عليه، إلا أن يكون المراد هو محبوبيتها المطلقة فلا بأس، وأما استحباب الدعاء بالمأثور فإنّه يكفى للدلاله على استحباب ما ورد فى أخبار كثيره، خصوصاً مع ملاحظه حال الوضوء المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام وترغيبه بالدعاء فيه، ثمّ إنّ استحباب التسميه مختصّ بحال شروع الوضوء لا قبله، كما عليه صاحب «الحدائق»، فإن كان فهو مستحبّ آخر غير مربوط بالوضوء، كما ورد فى الاستنجاء أيضاً استحبابها.

(١) والحكم بما فى المتن مشهور، كاد أن يكون إجماعياً، لا خلاف فيه إلا من الشهيد فى «اللمعه» بمرّتين مطلقاً، وفى «النفليه» بمرّه مطلقاً، لكن مضافاً إلى مخالفه كلامه مع الإجماع المدعى، فإنّ الأخبار صريحه على خلافه، كما ترى فى صحيح الحلبي قال: «سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل أن يدخلهما الإناء؟ قال: واحده من حدث البول، واثنان من حدث الغائط، وثلاث من الجنابه» (١).

حيث وقع فيه التفصيل بين البول والغائط، فيخالف مع كلا قوليه .

وصحيح حمّاد عن حريز عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «يغسل الرجل يده من النوم مرّه، ومن الغائط والبول مرّتين، ومن الجنابه ثلاثاً»(١) وغير ذلك .

بل وقد علّم الحكم في خبر عبد الكريم بقوله : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول ولم يمسّ يده اليمنى شيء، أيدخلها في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال : لا ، حتّى يغسلها ، قلت : فإنّه استيقظ من نومه ولم يُبل، أيدخل يده في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال : لا ، لأنّه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها»(٢) .

بأنّ الغسل ربما كان لتوهم النجاسه فيزول بغسلها قبله ، وقد يتداخل، فيما إذا كان قد جمع بين البول والغائط، كما أنّ الغالب كذلك في الغائط .

والظاهر عدم اختصاص حكم الغسل لخصوص الإدخال في الإناء، بل يستحبّ ذلك ولو كان بالصبّ، لإطلاق بعض الأخبار بقوله عليه السلام : «اغسل يديك من البول مرّه، ومن الغائط مرّتين، ومن الجنابه ثلاثه».

ولا- يوجب وجود القيد في بعض الأخبار تقييد المطلقات، لاحتمال كون القيد وارداً مورد الغالب، خصوصاً مع ملاحظه شبهه التعليل في خبر عبد الكريم، من توهم أنّ النجاسه توجب القول بحسن ذلك، حتّى في الصبّ، بل في ماء الكثير، فضلاً عن القليل، خلافاً لصاحب «الجواهر» في الموردين، والشيخ الأعظم في الأخير . نعم، يمكن القول باستجابته حتّى مع العلم بطهاره اليد للإطلاقات، كما أنّها تقتضى عدم اعتبار التيه في ذلك، مع أنّ مقتضى الأصل عدم اعتبار النيه، كما لا يخفى . نعم، لا يستحبّ ذلك في حدث الريح، بخلاف النوم، لفقدان الدليل في الأوّل، دون الثاني .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٢٧، الحديث ٣.

والمضمضه، والاستنشاق، والدُّعاء عندهما، وعند غَسَلِ الوجه واليدين، وعند مسح الرأس والرجلين (١).

(١) أمّا استحباب كلاهما فهو ثابتٌ بالإجماع بكلا قسميه، فنفي استحبابهما ووجوبهما كما عن العماني مدفوعٌ بالإجماع، وبما يدلُّ على الاستحباب من السنّه، مثل خبر ابن كثير، الحاكي لوضوء أمير المؤمنين (١)، وخبر أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عنهما، فقال: «هما من الوضوء، فإن مسحتهما فلا تعد» (٢).

إن كان المراد من مرجع الضمير في (هما) هو المضمضه والاستنشاق، كما هو الظاهر. نعم كانا مستحبين بذاتهما حتى يصير من المستحبّ في المستحبّ، لدلاله بعض الأخبار، مثل ما رواه سماعه، قال: «سألته عنهما، قال: هما من السنّه، فإن نسيتهما لم يكن عليك إعادته» (٣).

وخبر عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام قال: «المضمضه والاستنشاق ممّا سنّ رسول الله» (٤).

وما يشاهد في الأخبار من نفي كونهما من الفريضة والسنّه مثل خبر زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المضمضه والاستنشاق ليسا من الوضوء» (٥).

- ١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٦، الحديث ٢.
- ٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٦، الحديث ٤.
- ٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٦، الحديث ٣.
- ٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٦، الحديث ١.
- ٥- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٩، الحديث ٥.

وما فى روايه أُخرى، عنه عليه السلام قال : «ليس المضمضه والاستنشاق فريضه، ولا سنّه إنّما عليك أن تغسل ما ظهر» (١).

كان المقصود هو عدم كونهما من الأجزاء الواجبه فى الوضوء، كما يؤيد ذلك قوله بعدم الإعاده فى صورته تركهما نسياناً.

كما يؤيد عدم كونه من الواجبات التى أثبتتها السنّه فلا فريضه فى القرآن ولا فى السنّه، وبرغم ذلك لا ينافى كونهما مندوبه بذاتهما وفى الوضوء، والمراد من المضمضه هو تدوير الماء فى الفم، والاستنشاق هو سحب الماء إلى داخل الأنف، وهما أمران عرفيان لا حاجه فى معرفتهما إلى التعيّد واللغه، كما لا يحتاج إلى قصد القربه لفقد الدليل عليه، مع جريان أصل البراءه عنه، كما يكفى فى تحقّقهما دخول الماء فى الفم من دون إدخال، كما لا- يعتبر الإخراج بل يكفى الخروج من عند نفسه عن الفم والخيشوم، كما يكفى فى تحقّق المستحبّ بتحقيق مرّه واحده، إلاّ أنّه لا يبعد أن يستحبّ ثلاثاً لما وقع فى وضوء أمير المؤمنين، فيعدّ مستحبّاً فى مستحبّ، بلا فرق فيه بين أن تقع الثلاث بثلاث أكفّ أو بماء كفّ واحده، ولا يبعد أن يكون المستحبّ هو تقديم المضمضه على الاستنشاق، كما وقع فى أكثر الروايات وكذلك فى وضوء علىّ عليه السلام .

نعم، لا يبعد أن يكون التقديم لها عليه من باب المستحبّ فى مستحبّ، أى لو عكس فإنّ أصل الاستحباب يكون باقياً وإن يعدّ تاركاً للمستحبّ فى المستحبّ كما عليه فتوى كثير من الأصحاب، وأمّا الفصل بين المضمضه والاستنشاق بأحدهما فى تكراره، ممّا لا دليل على استحبابه، كما لا يخفى .

وأن يبدأ الرجل بغسل ظاهر ذراعيه، وفي الثانية بباطنهما، والمرأه بالعكس (١).

وأما استحباب الدعاء فيهما، وفي غسل الوجه واليدين، ومسح الرأس والرجلين، فلما ورد في خبر وضوء على عليه السلام، فهو أحسن خبر يدل عليه، وهو يكفي لإثبات الاستحباب فضلاً عن جود التسامح في أدله السنن.

(١) والدليل على استحباب ذلك هو الإجماع المنقول عن «الغنية» و«التذكرة»، ودلاله خبر محمد بن إسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «فرض الله على النساء في الوضوء للصلاه أن يبدئن بباطن أذرعهنّ، وفي الرجل بظاهر الذراع» (١).

ومرسله الصدوق، قال: قال الرضا عليه السلام: «فرض الله عزوجلّ على الناس في الوضوء أن تبدأ المرأة بباطن ذراعيها، والرجل بظاهر الذراع» (٢).

والمراد من الفرض فيهما هو التقدير والتشريع، كما لا يخفى، كما أنّ ظهور (البدء) هو الغسله الأولى. وأما في الثانية فلم يذكر فيهما شيء من هاتين الروايتين بأيهما بدأ الرجل والمرأه فإنه لا بأس به، وإن كان ما أفتى به من الأصحاب في الحكم بالتفاوت في الأولى والثانية كان أولى، وفاقاً لهم في ذلك، كما يكفي في العمل بالاستحباب مجرد تحقّق الشروع، لا غسل جميع الظهر والبطن، لأنّه المستفاد من الأخبار.

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٠، الحديث ١ و ٢.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٤٠، الحديث ١ و ٢.

وأن يكون الوضوء بمُدٍّ (١).

(١) أما استحبابه بذلك، لما عليه دعوى الإجماع عن جماعه، بل لا خلاف فيه كما عن «الجواهر»، مضافاً إلى دلالة ما في خبر زراره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمُدٍّ ويغتسل بصاع، والمد رطل ونصف، والصاع ستّة أرطال» (١).

وخبر أبي بصير ومحمد بن مسلم، عنه عليه السلام إنهما سمعاه يقول: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل بصاع من ماء، ويتوضأ بمُدٍّ من ماء» (٢).

وخبر المروزي، قال: قال أبو إسحاق موسى بن جعفر عليه السلام: «الغسل بصاع من ماء، والوضوء بمُدٍّ من ماء» (٣)، الحديث.

وخبر سماعة، قال: «سألته عن الذي يجزى من الماء للغسل؟ فقال: اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله بصاع، وتوضأ بمُدٍّ» (٤)، الحديث.

ومثله خبر أبي بصير (٥).

ومرسله الصدوق، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «الوضوء مدّ، والغسل صاع، وسيأتي أقوامٌ بعدى يستقلّون ذلك، فأولئك على خلاف شتى، والثابت على سنتي معي في حظيره القدس» (٦)، فاستحبابه مسلم وثابت ولا نقاش فيه.

وأما مقدار المدّ، فإنّ تفصيل الكلام فيه مذکور في باب الزكاه، وإجماله أنه عبارة عن رطل ونصف بالمدني، كما قاله الشيخ الطوسي، فيكون بالعراقي رطلان وربع، وهو مأتان واثان وتسعون درهماً، فالمدّ من حيث المثقال يكون

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٥٠، الحديث ١ و٢ و٣ و٤ و٥.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٥٠، الحديث ١ و٢ و٣ و٤ و٥.

٣- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٥٠، الحديث ١ و٢ و٣ و٤ و٥.

٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٥٠، الحديث ١ و٢ و٣ و٤ و٥.

٥- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٥٠، الحديث ١ و٢ و٣ و٤ و٥.

٦- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٢٩، الحديث ٦.

مائة وثلاثه وخمسون مثقالاً ونصف مثقال وحمصه ونصف، ويكون أنقص من ربع المنّ التبريزي المعمول في بلادنا في هذه الأعصار بمقدار ستّ مثاقيل وإحدى وعشره حمّصه ونصف.

فما ادّعاه شيخنا البهائي في «حبل المتين» من كون المدّ مقدار ربع المنّ التبريزي قصد به المقدار التخميني، لأنّه قال: لا يزيد عن ربع المنّ، وهو صحيح.

وبقيته البحث موكول إلى كتاب الزكاه .

وأما الإشكال بكونه زائداً عن مقدار ماء الوضوء، كما عن الشهيد في «الذكرى» فإنّ الجواب عنه هو أنّ هذا المقدار يندرج معه ماء الاستنجاء، وبذلك يجاب أيضاً عن اعتراض العامّة بأنّ الوضوء عند الشيعة ليس فيه غسل الرجلين، فكيف يكون له هذا المقدار الزائد من الماء؟ فإنّ الجواب عنهم هو أنّ هذا المقدار من الماء للاستنجاء والوضوء معاً لا مجرد الوضوء.

واعترض بهذا على الشهيد رحمه الله الشهيد شيخنا البهائي قدس سره في حبل المتين بتفصيل .

وكيف كان تمسّكك الشهيد وصاحب «المدارك» له بخبري ابن كثير عن أمير المؤمنين، حيث قال: «أتوضّأ للصلاه ثمّ ذكر الاستنجاء»^(١) .

وخبر الحدّاء: «أنّه وضّأت الباقر عليه السلام بجمع، فناولته ماءً فاستنّجى، ثمّ صببتُ على يده فغسل وجهه»^(٢) .

لكن الاستدلال بهما مخدوش بعدم ذكر المدّ فيهما وعدم معلوميّه كون الاستنجاء داخلاً تحت اسم الوضوء، مع أنّه لا يبعد أن يكون المقصود كفايته في الكثرة، مع جميع المستحبات إلى ذلك المقدار، لو كان بالأقلّ أيضاً كافياً،

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ١ و ٨ .

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ١٥، الحديث ١ و ٨ .

كأربعه/عشره غرفه أو ثلاث عشره أو اثنتا عشره، من جهه كفايه غرفه واحده لغسل الكفّين أو أزيد منها إلى ثلاث .

بل قد يمكن استفاده الكراهه فى أكثر من المدّ، من مرسله الصدوق من تعريض رسول الله صلى الله عليه وآله لمن يستثقل ذلك بعده .

ومضافاً إلى ما فى بعض الأخبار من احتساب الإسراف فى الوضوء وأنه يكتب، كما فى خبر حريز، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «إنّ لله ملكاً يكتب سرف الوضوء كما يكتب عدوانه»(١) ، فكأنّه أراد بأنّ الوضوء دون المدّ، وإن كان زائداً عن الواجبات، بل حتّى عن المستحبات وأنّ فى استعمال المدّ رخصه دون كراهه، ولكن الأكثر من ذلك فيه خصائصه، ليس ببعيد .

واعلم أنّ المذكور من مستحبات الوضوء هو أكثر ممّا ذكره المصنّف قدس سره ، فلا بأس بالإشاره إليها ولو بالإجمال ، منها : السواك قبل الوضوء فإنّه مستحبّ، مضافاً إلى استحباب أصله، واستحباب ذلك قبل الصلاه . وعليه الإجماع، كما فى «طهاره» الشيخ، بل عن «الحدائق»: لا خلاف بين أصحابنا.

هذا فضلاً عن وجود أخبار مستفيضه فى باب السواك / الباب ٣ / من «وسائل الشيعه»، مثل حديث معاويه عن الصادق عليه السلام ، فى وصيه النّبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام فى حديث : «وعليك بالسواك عند كلّ وضوء»(٢) .

ومرسله الصدوق : «يا على عليك بالسواك عند وضوء كلّ صلاه»(٣) .

وخبره الآخر : قال الصادق عليه السلام : «السواك شرط الوضوء»(٤) .

وخبره الآخر عن النّبى صلى الله عليه وآله : «لولا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك عند

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٥٢، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ١ و٢ و٣ و٤.

٣- وسائل الشيعه: أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ١ و٢ و٣ و٤.

٤- وسائل الشيعه: أبواب السواك، الباب ٣، الحديث ١ و٢ و٣ و٤.

وضوء كلِّ صلاه» (١).

وغيرها من الأخبار الكثيرة التي تصل حدَّ الاستفاضه.

كما يؤيد ذلك ملاحظه الأخبار الموجوده فى ذلك الباب ، بل يحصل الاستحباب ولو بالدلك بالاصبع ، كما يشير إليه خبر السكونى عن جعفر عليه السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام : «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : التسوك بالإبهام والمسبحة عند الوضوء مساوك» (٢).

ومرسله الكافى، عن على عليه السلام ، قال : «أدنى السواك أن تدلكه بإصبعك» (٣) ، ومحلّه قبل غسل اليدين ، لما وقع فى خبر معلى بن خنيس ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السواك بعد الوضوء ؟ فقال : الاستياك قبل أن يتوضأ» (٤) الحديث ، مع أنه يقتضى كونه مطهره للضم ، لكونه طريق القرآن والدعاء ، حيث يستأنس ذلك من سبقه على الوضوء .

ومنها : صفق الوجه بالماء ، لما وقع فى حديث الصدوق ، والشيخ عن ابن المغيرة ، عن رجلٍ عن الصادق عليه السلام ، قال : «إذا توضأ الرجل فليصفق وجهه بالماء فإن كان ناعساً فزع واستيقظ ، وإن كان البرد فزع ولم يجد البرد» (٥).

لكنه معارض مع ما وقع فى حديث السكونى عن جعفر عليه السلام ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «لا تضربوا وجوهكم بالماء إذا توضأتم ، ولكن شتوا الماء شتاً» (٦) .

ومثله خبر أبى جرير الرقاشى عن الكاظم عليه السلام ، فى حديثٍ : «ولا تلطم

١- وسائل الشيعة: أبواب السواك، الباب ٩، الحديث ٣ و ٤.

٢- وسائل الشيعة: أبواب السواك، الباب ٩، الحديث ٣ و ٤.

٣- وسائل الشيعة: أبواب السواك، الباب ٤، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٠، الحديث ١.

٥- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٠، الحديث ٢ و ٣ و ٤.

٦- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٠، الحديث ٢ و ٣ و ٤.

وجهك بالماء لطمًا» (١) ، فيمكن الجمع فيهما باستجابته للناعسين لا مطلقاً ، ولذلك لم يرد له ذكرٌ في مستحبات الوضوء عند المتأخرين ، فإثبات استجابته مطلقاً مشكلاً جداً، إلاّ بنوع من التأويل، كما ارتكبه البعض .

ومنها : فتح العيون عند غسل الوجه .

وهو لما ورد في حديث الصدوق قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : افتحوا عيونكم عند الوضوء لعلها لا ترى نار جهنم» (٢) .

وخبر دعائم الإسلام، عن الرسول صلى الله عليه وآله إنه قال : «اشربوا أعينكم الماء عند الوضوء لعلها لا ترى ناراً حامية» (٣) .

فإثبات الاستحباب بذلك غير بعيد، ولا يقصد بذلك استحباب إدخال الماء إلى داخل العينين، لأنّ الشيخ في «المبسوط» قد ادّعى الإجماع على عدم استجابته، دون فتح العينين إذ لا ملازمه بينهما، كما لا يخفى .

وأما استحباب الجلوس إلى القبلة حين الوضوء، فقد قال الشهيد في «الذكري»: لم أقف على نصّ الأصحاب ، نعم استجابته بنفسه كان موجوداً في بعض الأخبار بأنّ خير المجالس مجلس القبلة، كما لا يخفى .

-
- ١- مستدرک الوسائل: أبواب أحكام الوضوء، الباب ٤٥ / ح ١.
 - ٢- مستدرک الوسائل: أبواب أحكام الوضوء، الباب ٤٥ / ح ١.
 - ٣- مستدرک الوسائل: أبواب أحكام الوضوء، الباب ٤٥ / ح ١.

البحث عن مكروهات الوضوء

قال قدس سره : ويكره أن يستعين في طهارته (١).

(١) بعد أن فرغ المصنّف عن المستحبات، شرع في بيان المكروهات وهي:

منها: الاستعانة في الوضوء بالغير دون التولية.

وهو حرام قطعاً، كما مرّ بحثه في محله .

مكروهات الوضوء

وأما كراهه المعاونه فهي إجماعية، كما في «الجواهر»، ولا- خلاف إلا- عن «المدارك» حيث اعتمد على مبناه من ضعف الحديث، وعدم انجباره بفتوى الأصحاب، وعدم حجّيه أدلّه التسامح في أدلّه السنن.

مع أنّ الحقّ على خلافه، حيث يدلّ عليه خبر الوشاء في حديث عن الرضا عليه السلام : «فدنوت منه لأصّب عليه فأبى ذلك ، فقال : مه يا حسن، فقلت : لِمَ تنهاني أتكره أن أوجر؟ قال : تؤجر أنت وأؤز أنا . ثم استشهد عليه السلام بقوله تعالى: «وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ» إلى أن قال : وها أنا ذا أتوضّأ للصلاه وهي العباده، فأكره أن يشركني فيها أحد»(١).

ومرسله الفقيه: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا توضّأ، لم يدع أحداً يصبّ عليه ، فقيل : يا أمير المؤمنين لِمَ لم تدعهم يصبّون عليك الماء؟ فقال : لا أحبّ أن أشرك في صلاتي أحداً وقرأ الآية»(٢) . ومثلها خبر «الإرشاد» والسكوني(٣).

فإنّ ظهور كلمه (الكراهه) و(لا أصبّ)، بل ما وقع في خبر الوشاء: «تؤجر

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٧، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٧، الحديث ١ و ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٧، الحديث ١ و ٢ و ٣.

أنت وأوزر أنا»، كلّها ظاهر في الكراهه لا الحرمة، كما توهمه صاحب «الحدائق»، فلا فرق بين أن يطالبه ذلك أم لا، لأنّ المراد من الاستعانه هو مطلق المعاونه لا كونها بعد المطالبه .

وقد يمكن الجمع بين هذه الأخبار مع خبر الحذاء، حيث قال فيه: «وَصَّاتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَمْعٍ، وَقَدْ بَالَ وَنَاوَلْتَهُ مَاءً» (١)، الحديث.

بحمله على حال الضروره، أو على بيان الجواز في المقدمات البعيده، فالجمع بينهما بحمل الأخبار الناهيه لصوره المطالبه والجواز بدونها ليس على ما ينبغي، لعدم مساعده بعض الأخبار بالمطالبه، كما لا يخفى .

ثم أنّ الملاك هو صدق المعاونه في تحقّق الكراهه، وإن كانت هي أعمّ من الشركه المحرّمه الواقعه في الأخبار .

نعم، صدق الشركه في المقدمات البعيده بعيد، وهكذا المعاونه، إلّا أن تكون قريبه فلا كراهه في المعدّات، مثل الدلاله وتخليه الماء في الإناء وغيره .

نعم دفع الاكمام إلى الوراء أو رفعها مقدمه لصبّ الماء على اليد ونظائرهما يعدّ من المعاونه المكروهه، وأمّا استدعاء الماء وتسخينه للوضوء فإنّ في صدق المعاونه عليهما محلّ تأمل .

وكيف كان، تكون الكراهه ثابتة للمعان فقط لا المعين، كما يشير إليه في خبر الوشاء، بقوله: «تؤجر أنت وأوزر أنا»، كما أنّ استفاده حرمة المعاونه _ كما قاله صاحب «الحدائق» _ لا يساعد مع قوله: «تؤجر أنت»، لأنّ المعاونه على الحرام لا أجر فيها قطعاً .

وأن يمسح بلل الوضوء عن أعضائه (١).

(١) إطلاقه يقتضى الكراهه، سواء كان المسح بالمنديل أو غيره، مع أنّ المستفاد من الأخبار هو الأوّل، ثمّ الكراهه أمرٌ مشهور، بل عن الشيخ دعوى الإجماع على ترك الأفضليه، ولا- خلاف في الكراهه، إلا- عن السيّد المرتضى، وما استدللّ به هو خبر «الكافي» و«الفتاوى» عن إبراهيم محمد الثقفى، عن الصادق عليه السلام: «من توضّأ عندك كتبت له حسنه، ومن توضّأ ولم يتمنّدل حتى يجفّ وضوئه كتب له ثلاثون حسنه» (١).

فيحتمل أن تكون ثلاثون لأصل الوضوء، فتمنّدله موجبٌ لنقضه فيكون مكروهاً. أو لعله كان أصل الوضوء له حسنه واحده، وإبقائه إلى أن يجفّ له ثلاثون، كما يستفاد من بعض الأخبار، كما عن «الجواهر»: بأنّه يكتب للمتوضّئ ثواباً ما دام الوضوء باقياً من جهه استحباب عدم إزاله آثار الوضوء.

لكنّه مخدوشٌ، بأنّ مقصوده من بعض الأخبار هو الوارد في باب ١٧ من أبواب تعقيب الصلاه في «وسائل الشيعه»، مع أنّه لم يتحدّث إلا بالنسبه إلى أصل الوضوء، فلا يفهم منه استحباب بقاء مائه.

وفى قبالة عدّه أخبار، مثل ما رواه محمّد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن التمسح بالنديل قبل أن يجفّ؟ قال: لا بأس به» (٢).

وخبر الحضرمي، عن الصادق عليه السلام، قال: «لا بأس بمسح الرجل وجهه بالثوب إذا توضّأ، إذا كان الثوب نظيفاً» (٣).

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ٢.

وخبر إسماعيل، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام توضأ للصلاة، ثم مسح وجهه بأسفل قميصه، ثم قال: يا إسماعيل افعل هكذا فأنتي هكذا أفعل» (١).

وخبر منصور، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام وقد توضأ وهو محرم، ثم أخذ منديلاً فمسح به وجهه» (٢).

وخبره الآخر عنه عليه السلام: «عن الرجل يمسح وجهه بالمنديل؟ قال: لا بأس به» (٣).

وخبر عبد الله بن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التمندل بعد الوضوء؟ فقال: كان لعلّي خرقه في المسجد ليس إلا للوجه يتمندل بها» (٤).

ومثله من حيث المضمون خبري ابن سنان (٥).

فكيف يمكن الجمع بين هذه الطائفة من الأخبار والسابقة عليها؟

قيل: يحمل هذه على التقيه، وهي بعيدة في بعضها جداً، وإن كان في بعضها قريب، مثل: (مَسَحَ وَجْهَهُ بِقَمِيصِهِ).

وقيل: بحملها على نفى الحرمة، فهو أيضاً بعيد عن استمرار فعل الإمام للمكروه، فالأولى أن يقال بالجواز، لكلا تقديره، إلا أن التمندل يستلزم أقل ثواباً لا الكراهه الاصطلاحية، إلا أن الأئمة عليهم السلام كانوا يؤكدون على ذلك رداً على مثل أبي حنيفة، الذي كان يعتقد نجاسة غسله الوضوء وأراد الإمام عليه السلام بيان أنها لا تكون نجسة.

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧.

٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧.

٥- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٥، الحديث ٣ و ٤ و ٥ و ٦ و ٧.

وكيف كان، فإثبات الكراهه مشكّلٌ، إلّا أن يقال بها بواسطة ذهاب المشهور إليها. والظاهر أنّ الكراهه لو سلّمناها كانت في خصوص التمندل، لا مطلق المسح والتجفيف ولو بالشمس والنار.

إلّا أن يستفاد ذلك من حكمهم بلزوم إبقاء الماء حتّى أن يجفّ، إذ لا خصوصية في المنديل، وهو غير بعيد، واللّه العالم بحقائق الأمور.

ولا يخفى عليك أنّ مكروهات الوضوء أزيد ممّا ذكره المصنّف، فقد ذكر منها: لطم الماء على الوجه لوقوع النهي عن ذلك في خبر الرقاشي (١) والسكوني (٢).

ومنها: إيقاع الوضوء في المسجد، إذا كان الحدث من البول والغائط، للنهي الواقع عنه في خبر رفاعه المستفاد من لفظ (الكراهه)، بقوله: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوضوء في المسجد، فكرهه من البول والغائط».

وإن كان قد أجاز ذلك في حديث كبير عن أحدهما بقوله: «قال: إذا كان الحدث في المسجد فلا بأس بالوضوء في المسجد».

حيث قد حمله الشيخ الأنصاري على حدث غير البول والغائط.

وغيرهما من المكروهات المذكورة في الكتب المفصّلة، ولكن المصنّف رحمه الله، قد أعرض عن ذكرها، ونحن أيضاً نتابعه على ذلك اجتناباً عن التطويل.

١- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٠، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: أبواب الوضوء، الباب ٣٠، الحديث ٢.

فى أحكام الوضوء

قال المحقق قدس سره فى «الشرائع»: الرابع: فى أحكام الوضوء:

من تيقن الحدث و شك فى الطهاره ، أو تيقنها و شك فى المتأخر تطهر (١).

(١) اعلم أن الشك فى الطهاره يتصور على أقسام عديده، كما أن أحكامها أيضاً مختلفه ، والأقسام هى:

القسم الأول: ما إذا تيقن المكلف الحدث بسبب من أسبابه من الأحداث، سواء كان بخروج أحدها فى حال البلوغ، أو كانت له حاله سابقه مُحدّثه قبل البلوغ ومن ثمّ بلغ ، وشك فى أنه هل تطهر من الوضوء، أو ما يكفى عنه من الغسل أو التيمم ، أم لا؟

أحكام الوضوء / لو تيقن الحدث و شك فى الطهاره

فى هذا القسم من المسأله، لا بدّ من تحصيل الطهاره بلا خلافٍ فيه ، بل الإجماع عليه بكلا قسميه من المحصل والمنقول ، وهو من أحد الأدلّه ، ويعدّ حجّه . مضافاً إلى إمكان الاستظهار عمّا رواه الشيخ بسنده الصحيح عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «لا صلاه إلا بطهور» (١) ، أى لا بدّ قبل الدخول فيها من إحراز الطهاره . فمع الشك فيها لا يكون داخلاً تحت الحديث .

هذا فضلاً عن أن قاعده الاشتغال تقضيه؛ لأنّ العلم بشرطيه الطهاره، موجب للعلم بوجوب تحصيلها ، فإذا شك فيه شك فى حصول المشروط .

بل قد يمكن استفاده ذلك من حديث عبدالله بن بكير ، عن أبيه، قال : «قال لى أبو عبدالله عليه السلام : إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ ، وإياك أن تُحدث وضوءاً

١- وسائل الشيعه، من أبواب الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

أبدأ، حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت» (١). وفي «الجواهر» (٢) نقله هكذا: «إذا استيقنت أنّك توضّأت فإياك أن تُحدّث . . .» .

وهو على ما نقله العلامة البروجردى قدس سره (٣) عن «التهذيب»، فإنّ ضبطه يتفاوت عمّا هو منقول في «الكافي» وبناءً على النقل الأوّل يكون معنى الحديث، بملاحظه ما ورد في ذيله، التحذير من أحداث الوضوء في صورته عدم التيقن بالحديث من الشكّ والظنّ والوهم .

وأما إذا تيقن الحدث فإنّه لا بدّ من تجديد الوضوء ، كما فيما نحن فيه .

ولكن يمكن الإشكال فيه: بأنه في هذه الصورة، لا مانع من إعادته وإتيانه ، لا أن يفيد أمراً بوجوب الإحداث؛ لأنّ المفهوم دالٌّ على دفع التحذير لا وجوب الإتيان، كما لا يخفى .

إلاّ أنّه يستفاد لزوم أحداث الوضوء من منطوق صدر الحديث، لا- من دلاله ذيله، الأمر بوجوب أحداث الوضوء عند اليقين بالحديث. وبناءً على النسخة الثانيه يكون المستفاد للمقام بالمفهوم ممّا ورد في صدر الحديث، بتقريب أنّه قال: إنّ الوضوء لا بدّ فيه من حيث الشرطيه اليقين بوجوده ، لأنّه عليه السلام قال: «إذا استيقنت أنّك توضّأت فإياك...»، فمفهومه أنّه مع عدم التيقن ، لا بدّ من الوضوء لأنّه قد علّق بمفهومه وجوب الوضوء بصوره عدم اليقين بوجوده.

لكن يرد عليه أوّلاً:- بأنّ الظاهر منه كون المراد، أنّ الوضوء لا بدّ فيه حال إحداثه كونه متيقن الحدث ، لا أن يكون في زمان حاله كذلك ، وإن كان في حال إحداثه شاكّاً كما في المقام .

١- جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ، الباب ١٢ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ ، ص ١٤٠ .

٢- جواهر الكلام: ج ٢ / ص ٣٤٧ .

٣- جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

وثانياً: بأنه قد علق أصل تجديد الوضوء، على صورته عدم اليقين بوجوب الوضوء، لا بوجوبه كما قيل .

لكنه غير وجيه لوضوح أنّ تجديد الوضوء لغير نيته الوجوب لا يكون ممنوعاً، بل يعدّ أفضل وذلك لدلاله مفاد الأخبار الواردة من أنّ الوضوء على الوضوء نورٌ على نور (١)، فكيف يمكن أن يكون التحذير بلحاظه، فلا بدّ أن يكون الوارد التحذير في الخبر بالنظر إلى الوضوء حال وجوبه وشرطيته .

وكيفما كان، فإنّ ما يُستفاد منه لزوم الوضوء هو دلالة عموم الآية (٢) في قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا...» أي إذا أردتم القيام إليها، حيث تفيد الوجوب لكلّ قيام، خرج ما كان على طهر سابق مقطوع به، فيبقى الباقي تحته، ومنه المقام (٣).

مضافاً إلى وجود الاستصحاب المستفاد من قوله: «لا- يُنتقضُ اليقين إلا- باليقين»، لا- ما يشكّ، حيث يستفاد منه أنّ اليقين بالحدث لا ينقض إلا باليقين بالوضوء لا ما يشكّ فيه .

كما أنّ قاعده الاشتغال بوجوب تحصيل الوضوء جاريه في المقام، سواء قلنا بشرطيه الطهاره للصلاه، حتّى يكون الشكّ شكّاً في الشرط، فلا بدّ من الإحراز فيه . أو قلنا بأنّ الحدث مانع حتّى يكون الشكّ شكّاً في حدوث المانع .

وكيف كان، ففي المقام لا إشكال في أنّه كان متيقناً من فقدان الشرط، أو وجود المانع، فلا بدّ من إحراز وجوده وعدمه، وهو لا يكون إلا بتحصيل الطهاره .

هذا كلّه في حال الشكّ في الطهاره .

١- وسائل الشيعة، من أبواب الوضوء، الباب ٨، الحديث ٨ .

٢- سورة المائدة: آية ٨ .

٣- جامع أحاديث الشيعة: ج ١، باب الطهاره، الحديث ٣٣، ص ١٤٠ .

فيلحق به الوهم والظنّ الذي لم يقدّم على اعتبارهما دليل شرعى من البيّنه أو الشاهد الواحد بدلاً عنهما إن اعتبرناه، لإطلاق الشكّ كثيراً فى قبال عدم اليقين ، فيشمل مثل الظنّ والوهم ، غايه الأمر خرج المعبر منه شرطاً كمورد قيام البيّنه فيبقى الباقي تحته .

مضافاً إلى دلالة ما يستفاد من الخبر الوارد فى الاستصحاب من قوله: «بل انقضه بيقين آخر مثله» وهو صريح بلزوم تحصيل اليقين .

فبذلك يظهر فساد ما فى «شرح الدروس» من جواز نقضه بغير الشكّ، لأنّه ممنوع منه .

لا يتوهم إمكان عدم حجّيه الاستصحاب أو فيما إذا لم يحصل الظنّ بالمستصحب . لأنّه إن حصل الظنّ ببقاء المستصحب كان حجّيه .

فما عن البهائى قدس سره من جعل المتيقن فى صورته عكس المسأله، أى ما كان تيقن الموضوع وشكّ فى الحدث ، مندفع، بأنّ الاستصحاب حجّيه، سواء قلنا بحجّيته من باب الإخبار _ كما هو الحقّ _ أو من باب الظنّ، لأنّه ليس المراد منه إلاّ إفادته الظنّ من حيث هو لو خلّى وطبعه ، لا باعتبار الأشخاص من حيث حدوث الظنّ لهم.

فما ذكره البهائى غير تامّ، خاصّه وأنّ حجّيه الاستصحاب يعدّ من ضروريات الإسلام، حتّى عند من أنكر حجّيته من باب الظنّ ، مثل المحدّث الأمين الاسترابادى، لاتّفاق علماء الأعلام عليه من جهه استفاضه أخبار الحجج عليهم السلام عليه، فالمسأله فى هذه الصوره واضحه بحمد الله .

هذا، فضلاً عمّا قد عرفت من عدم اختصاص الدليل بالاستصحاب فقط، بل هناك أدلّه أخرى مثل قاعده الاشتغال ، والآيه والروايه والإجماع، وفيها غنى وكفايه . فما توهمه شارح «الدروس» من أنّ الأصل براءه الذمّه عن الشغل

اليقيني بالنسبه إلى الوضوء .

غير سديد، لما عد عرفت كون المقام مورد الشغل اليقيني بتحصيل الشرط ، فلا بدّ الفراغ منه يقيناً .

بل قد يمكن استفاده وجوب الوضوء من الخبر الذي رواه عليّ بن جعفر عليه السلام (١) بالأولويه كما سيأتي .

بقي هنا أمران :

الأمر الأول : في مفاد أنّ هذه الأدلّه من الأصل والقاعده والروايات والآيه في وجوب تحصيل الطهاره والوضوء فيمن تيقن الحدث وشكّ في الطهاره ، هل يجرى حتّى فيما بعد الفراغ عن الصلاه لو شكّ كذلك بالنسبه إليها ، أم لا يجب تحصيلها حين ذاك مطلقاً ، أم لا بدّ من التفصيل بالنسبه إلى الصلاه التي فرغ من أداءها، فإنّه لا يجب إعادة الوضوء ولا إعادة الصلاه ، بخلاف سائر الواجبات والمستحبات المشروطه به، حيث يجب تحصيل الطهاره لها؟

نسب صاحب «الجواهر» (٢) قدس سره القول بعدم لزوم الإعادة مطلقاً _ أي حتّى بالنسبه إلى ما يشترط فيه الطهاره ولم يأت به ، كالصلوات القادمه _ إلى بعض مشايخه . ولعلّ مراده هو كاشف الغطاء قدس سره ، ولعلّ وجه كلامه هو أنّ قاعده الفراغ _ كما سنشير إليها _ ، تثبت صحّه ما أتى به من الأعمال المشروطه بالطهاره كالصلاه، هكذا يحكم بالإتيان بالمشكوك ووقوعه تعبداً ، كما يُشعر به قوله عليه السلام : «أنت حين العمل أذكر» أي يحكم بأنك طاهر ، خلافاً لآخرين القائلين بوجوب تحصيل الطهاره لما يستقبله من الأعمال ، بل دلّ الإجماع المحض عليه؛ لعدم

١- وسائل الشيعه، أبواب الوضوء، الباب ٤٤ ، الحديث ٤ .

٢- جواهر الكلام ج ٢، ص ٣٤٩.

وجود مَنْ يخالفه من الفقهاء ، ولم يُنقل عن أحد الفتوى بذلك _ أى بعدم تحصيل الطهاره لما يأتى _ صريحاً، إلا من كاشف الغطاء ، وهو القول بالتفصيل ، أى بأن تكون صلاته المأتى بها صحيحه، ولا إعادته للوضوء والصلاه . بخلاف ما يشترط به من الواجبات والمستحبات بواسطه وجوب قاعده الفراغ، المستفاد من صحيح محمّد بن مسلم على ما رواه الشيخ عنه ، عن محمّد بن مسلم، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : رجل شكّ فى الوضوء بعدما فرغ من الصلاه؟ قال : يمضى على صلاته ولا يعيد» (١).

أحكام الوضوء / لو شك فى الطهاره فى أثناء الصلاه

حيث أنه صريح فى فراغ ذمته بعد الحكم بصحّه العمل المأتى به.

ولا يتوهم أنّ قوله : «يمضى على صلاته» يفيد كونه فى الأثناء؛

لأنه مندفع بصراحه صدوره فى الفراغ عن تمام العمل ، فيكون المراد من «المضى» هو النفوذ العرفى ، أى فانصرف فإنّ صلاتك مقبوله . كما لا يخفى .

ثم أنّ الظاهر منه، كون حدوث الشكّ قد حدث بعدما فرغ منها، فلا يشمل ما لو علم كون شكّه قبل الفراغ، ثم نسى إلى أن فرغ .

كما لا يشمل ما لو شكّ الآن فى حاله قبل الصلاه، من كونه شاكاً فى وضوئه، أو عالماً به، أو ظاناً، فيكون مضمونه مشابهاً لما فى خبر عبد الله بن جعفر المروى فى «قرب الإسناد»، عن جدّه على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام ، قال : «سألته عن رجل يكون على وضوء، ويشكّ على وضوء هو تامّ أم لا؟ قال : إذا ذكر وهو فى صلاته انصرف فتوضّأ وأعادها ، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته أجرأه ذلك» (٢).

١- وسائل الشيعه: من أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٥، والباب ٤٤ الحديث ٢.

٢- نفس المصدر.

حيث أنّ الظاهر من قوله: «يكون على وضوء»، أى يعتقد ذلك قبله ، وبما أنّ عروض الشكّ كان فى الأثناء حكم بالإعادة ، وإن كان عروضه بعد الفراغ فلم يحكم بذلك ، بل قد يمكن استفاده وجوب الإعادة للوضوء لو كان عروض الشكّ قبل الدخول فى الصلاة منه بطريق الأولويه ، كحكمه بالإعادة حال عروض الشكّ فى الأثناء ، فقبله يكون بالأولويه، فيصير هذا إحدى الأدلّة على الأمر المذكور سابقاً.

فالمسألة فى هذا القسم واضحة ولا خلاف فيها .

بل قد يمكن أن يقال بأولويه فى الأولويه : أحدهما : ما قد عرفت .

ثانيهما : أنّه حكم بالإعادة فى مثل معتقد الوضوء قبل صلاته، لكنّه شكّ فى بقائه ، ففى الشكّ فى بقاء الحدث يكون ثبوت الحكم بالأولويه .

الأمر الثانى : هو ما لو كان عروض الشكّ فى الأثناء ، فهى تجرى فيه قاعده التجاوز، والحكم بوجوب إتمام الصلاة، وعدم وجوب استئنافها أم لا؟ بل قد يقال بأنّه لا يجب إعادة الوضوء، للإتيان بما يشترط فيه الطهاره من الأعمال ، كما نسب ذلك إلى كاشف الغطاء، مستدلاً عليه بأنّ قاعده التجاوز تدرج فى الأصول المحرزه كالاستصحاب ، ومفادها إحراز وجود المشكوك وهو الوضوء . فبعد إحراز وجوده يحكم ويترتب عليه حكماً من الآثار ، فيكون كمن صلى مع استصحاب الطهاره . فكما أنّه يترتب عليه جميع ما يشترط فيه من الطهاره؛ لأنّه عدّ طاهراً وتوضّأ تنزيلاً كالمتوضّئ الحقيقى ، فكذلك تكون القاعده .

ولكنّه مخدوش ، أولاً : بأنّ فى وحده قاعده التجاوز مع قاعده الفراغ بحثٌ وكلام.

ثمّ بعد قبول كونها قاعده مستقله ، فإنّ فى إدراجها فى الأمارات أو الأصول المحرزه _ إذ قيل إنّها من الأمارات لا الأصول المحرزه _ كلامٌ وبحث.

وثانياً : على كل حال، لا بدّ من العلم بأنّ للوضوء حيثان: حيثيه كونه وضوءاً في نفسه ، وحيثيه كونه شرطاً للصلاه ، فما يثبت بالقاعده يكون من الثانيه لا الأولى، بالنسبه إلى ما يصدق عليه التجاوز دون غيره . فلا تحكم القاعده بإتيان المشكوك ووقوعه، حتّى لا يستلزم تحصيل الوضوء لما يستقبله من الأعمال المشروطه بالطهاره . فلا بدّ لإتيان ما يشترط فيه الطهاره _ من الصلوات، والأعمال كمسّ كتابه القرآن _ ولم يتجاوز محلّ الوضوء بالنسبه إليها من تحصيل الطهاره، لأنّه شاكّ فيها ، فمقتضى الاستصحاب وقاعده الاشتغال هو وجوب إتيان الوضوء، وليس ما يمنع عنده إلاّ قاعده التجاوز المفروض عدم جريانها هنا؛ لأنّ انتفاء صدق التجاوز بالنسبه إليها يعدّ مثبتاً.

فما ذكرنا من أنّه حتّى لو سلّمنا كون قاعده التجاوز مندرجه في الأصول المحرزه، لكنّها تفيد أنّ الأعمال الماضيّه قد وقعت متضمّنه لشروطها، ولكنّها لا يفيد أنّ الوضوء بنفسه موجود خارجاً حتّى يحكم بصحّته إتيان كلّ عمل في المستقبل من دون تحصيل الوضوء .

مع أنّه يمكن التشكيك في كونها من الأصول المحرزه ، بل أنّها معدوده من الأمارات، فلا يشمل إلاّ موردّه ، وهو خصوص الحكم بالصحّ على ما مضى من الأفعال دون ما يأتي بعد ذلك، فيرجع فيه إلى مقتضى قاعده الاشتغال .

أو يقال بوجوب إتمام الصلاه التي شكّ في الحدث بقاءً، وعدم وجوب إتيانها بعد إتمامها بوضوء مستأنف، لكن لا يصحّ الإتيان بعدها بما يشترط فيه الوضوء إلاّ بعد استئنافه .

وأما وجه وجوب الاستئناف للأعمال المستقبله اللاحقه، هو ما قد عرفت في ردّنا على القول الأوّل .

وأما وجه وجوب الإتمام وحرمة الإبطال، هو أن صدق التجاوز بالنسبه إلى

الصلاه بتمامها، يكون من جهه معنى المحلّ الشرعى الذى عُيّن للوضوء، وهو يكون قبل الصلاه . ومعلوم أنّ الوضوء ليس إلاّ الغسلتان والمسحّتان، فيصدق فى أثناء الوضوء أنّه شكّ بعد التجاوز عنه، فتجرى فيه القاعده ويحكم بالصّحّه .

وقد نُسب هذا القول إلى الشيخ الأعمّ فى «الرسائل» كما فى «مصباح الهدى»^(١)، إلاّ أنّ كلامه قدس سره فى كتاب «الطهاره»^(٢) صريح فى الحكم بوجوب الاستئناف للصلاه التى شكّ فيها، وإليك لفظه، قال: «ولو ارتبط اللاحق بالسابق، كما لو شكّ وهو فى الأثناء، فالأقوى وجوب التطهير والاستئناف، لتوقّف إحراز الطهاره للأجزاء اللاحقه على ذلك» انتهى كلامه .

نعم ، كلامه هذا لا يُفهم منه وجوب إتمام الصلاه، كما لا يُفهم منه الحكم ببطلانها، وإن كان ظهوره فيه لا يخلو من وجه، للتعليل بلزوم إحراز الطهاره اللاحقه ، أى ما دام لم يكن محرزها فإنّ صلاته تعدّ باطله. وإن أمكن أن يكون التعليل للحكم بوجوب الاستئناف مع عدم جواز الحكم بالبطلان، لاحتمال شمول قاعده التجاوز له .

وكيف كان، فالأقوى أن يقال : إن كان الحكم بالصّحّه لما مضى من الأجزاء أو الأعمال ، بلحاظ حكم تعيّد على خلاف الأصل ، فلا محيص عنه إلاّ الاكتفاء بما هو مضمون الحديث . ومن المعلوم أنّ المركّب إذ حكم بوجود شرطه إلى الآن _ لا فيما يستقبل _ تعبداً ، فلا يكون مقتضياً إلاّ الحكم بالبطلان؛ لارتباط الأجزاء بعضها مع بعض .

وأما إن قلنا بأنّه يحكم بوجود الشرط _ أى الوضوء _ خارجاً ويعتبره حاصلًا، كما يشعر بذلك تعليله عليه السلام بأنّه: «حينما يتوضأ أذكر منه حين ما يشكّ»، فلازمه

١- مصباح الهدى: ج ٣، ص ٥٣٩.

٢- كتاب الطهاره ص ١٥١.

الحكم بالصحة بالنسبة إلى الصلاة قطعاً ، بل الصحة لجميع الأفعال المشروطة بالطهاره، كما قاله كاشف الغطاء ، لأنه يكون حينئذ بمنزله أن يقال : إن الشاك في الوضوء، بعدما تجاوز عن محله، كان متوضئاً ومتطهراً تنزيلاً .

هذا بحسب القاعده الأوليه .

إلا أن الإنصاف ههنا يقتضى الحكم بعدم جواز إبطال الصلاة ، بل عليه إتمامها كذلك، ووجوب الاستئناف لها بعد تجديد الوضوء.

أمّا وجه عدم جواز الإبطال، هو ما عرفت من إمكان أن تكون القاعده فى صدد بيان وقوع المشكوك وهو الوضوء خارجاً ، فعليه يكون الشخص متوضئاً تعبداً ، فصلاته صحيحه .

وأمّا وجه الحكم بوجوب استئناف الصلاة والوضوء لها وللأعمال اللاحقه المشروطه، هو من جهة عدم شمول قاعده التجاوز لمثل هذا الشكّ الواقع فى الأثناء ، وذلك لوجهين : الأول : من احتمال وحده قاعده التجاوز مع قاعده الفراغ ، كما ادّعاها الشيخ الأعظم قدس سره فى «فرائد الأصول».

الثانى : أن يكون المراد من قول الصادق عليه السلام فى موثقه أبى يعفور : «إذا شككت فى شىء من الوضوء، وقد دخلت فى غيره، فليس شكك بشىء ، إنّما الشكّ فى شىء لم تجزه» (١).

هو الشكّ فى العمل ولو كان مركباً بعد التجاوز عن مجموع العمل، والدخول فى غيره ، لا التجاوز عن جزء من العمل والدخول فى جزء آخر منه، حتّى ولو سلّمنا تعميم الحديث بحيث يشمل الصلاة ونظائرها ، وعدم القول باختصاصه للوضوء فقط .

مضافاً إلى أنّ مجرد الشكّ في الشمول، كافٍ في عدم الحجّيه والحكم بوجوب الإستئناف، قضاءً لقاعده الاشتغال واستصحاب بقاء الحدث .

الثالث: ومما ذكرنا ظهر وجه القول الثالث، من الحكم بإبطال الصلاة؛ لعدم إحراز أحد الأمور المذكوره، منضمّاً إلى مقتضى قاعده الاشتغال والاستصحاب ، ولذلك توقّف فيه صاحب «الجواهر»^(١) ، ولعلّه لذلك أطلق صاحب «الشرائع» القول بوجوب التطهير، حتّى يشمل صورته الشكّ في الأثناء أيضاً .

بل قد يمكن استفاده بطلان الصلاة الواقعه فيها الشكّ من خبر على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام ، حيث حكم بوجوب الإعادة، والانصراف للتوضؤ لها، إذا كان معتقداً الوضوء وشاكّاً في بقائه ، ففي ما نحن فيه الذي كان متيقن الحدث وشاكّاً في بقائه يكون الحكم بتحصيل الطهاره بالأولويه ، ولهذا حكم كثيراً من الفقهاء ببطلان الصلاة ووجوب التوضؤ واستئناف صلاته .

أحكام الوضوء / لو شك في المتأخر من الطهاره و الحدث

ويستفاد من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم بالاحتياط بالإتمام ومن ثمّ الاستئناف بوضوء جديد لا يخلو عن وجه .

ولعلّ الوجه في عدم استنادهم بهذا الحديث أنه لا يعمل بمورده؛ لكونه محكوماً باستصحاب الطهاره، فضلاً عن لازمه ، لكنّه لا يوجب سقوطه عمّن هو لازمه بواسطه وجود دليل على خلاف أصله .

القسم الثاني: هو من تيقن بالوضوء والحدث كليهما، وشكّ في المتقدّم والمتأخر منهما ، فحاله بالنسبه إلى العلم والجهل بهما يكون على ثلاثه أنحاء : لأنّه قد يكون تارة مجهول التاريخ ، وأخرى يعلم تاريخ الحدث ويجهل تاريخ الطهاره ، وثالثه عكس ذلك.

١- جواهر الكلام: ج ٢ ، ص ٣٥٠ .

الأول: احتمال أن يكون تاريخ كل منهما معلوماً، وبرغم ذلك شك في المتقدم منهما فإن هذا أمرٌ مستحيلٌ .

نعم ، يمكن أن يكون تاريخ وقوعهما بحسب وصف حال المتعلق معلوماً، إلا أن تاريخ الوصف مع غيره مشكوك ، كما أنه لو علم أن الحدث وقع في ساعه سفر زيد والوضوء في ساعه سفر عمرو إلا أن تاريخ سفرهما أحدهما أو كلاهما كان بينهما، فإنه أيضاً يرجع بالآخره إلى الجهل في تاريخ نفس الوضوء والحدث .

ثم بالنظر إلى الحاله السابقه عليهما يمكن تصوير ثلاثه حالات: لأنه تارة: يعلم بكونه على طهاره ، وأخرى: قد يعلم كونه على حدث .

وثالثه: لا يعلم بشيء منهما .

فيسمى صوره الجهل بالحاله السابقه، والجهل بتاريخها ، أو العلم بالحاله السابقه بكلا فرديه، مع الجهل بتاريخهما ، أو مع الجهل أو العلم بالحاله السابقه، مع العلم بتاريخ أحدهما ، بتوارد الحالتين .

وكيف كان، فالأقوال في المسأله على ما ذكره أربعة ، ولكن الحق عندى كونها ثلاثه فى مجهولى التاريخ ، إلا- أن طريق الاستدلال فى اثنين منها من معلوم التاريخ فى أحدهما متفاوت ، فتكون الاحتمالات خمسه ستضح لك حال جميعها إن شاء الله عند ذكره .

فالأول منها : وهو المشهور بين المتقدمين، بل والمتأخرين، حتى المعاصرين _ بل فى «الجواهر»^(١) بأن «الذكرى» نسبه إلى الأصحاب، مشعراً بذلك دعوى الإجماع عليه _ من الحكم بوجوب الطهاره بنحو الإطلاق، بل التفصيل بين صورتى العلم بالحاله السابقه على الحالتين والجهل بهما، ومن دون تفصيل بين

١- جواهر الكلام: ج ٢ ، ص ٣٥٠ .

كونه عالماً بناقضيه الحدث وزوال الطهارة ، أى يعلم بتعاقب الطهارة والحدث ، فلا يكون الحدث متكرراً متعاقباً والطهارة كذلك . ولا يعلم ذلك، أى لم يبينوا هذه التفصيلات فى كلامهم، وإن كان دخول بعضها فى إطلاق كلامهم مشكلاً، كما سنبين لك إن شاء الله؛ لانصراف كلامهم عن بعض ، بل لا يمكن دخوله فيه .

ولكن القدر المتيقن من أقسام توارد الحالتين، الذى يصح دعوى الإجماع من دون خلاف فيه من أحد على وجوب تحصيل الطهارة فيه، هو صورته الجهل بالحاله السابقه على الحالتين ، والجهل بخصوصيه تعاقب المثليين من الحدث والطهارة وعدمه ، فلا بدّ لذكر وجه القول بوجوب الطهارة، والأدله المتمسك بها ، أو ما أورد على بعضها . فلا بدّ : أولاً : ذكر ما يكون مقبولاً عند الكلّ ولا خلاف فيه ، وهو ليس إلا- الاستدلال بقاعده الاشتغال فى ما يشترط فيه الطهارة؛ إذ الشغل اليقيني بالتكليف _ أى بالصلاه مع شرطها _ يحتاج إلى الفراغ اليقيني، وهذا ممّا لا كلام فيه .

إلا ما ربما توهم بأنّ هذا الأصل جارٍ فيما إذا قلنا بأنّ الطهارة شرط للصلاه ، فإحراز الشرط مسلّم، فلا بدّ من تحصيله .

وأما لو قلنا بأنّ الحدث مانع للصلاه فلا؛ لأنّ المقتضى إذا أحرز تحقيقه، وشكّ فى وجود المانع، فيكفى فى صحّه العباده عدم إحراز وجود المانع، ولو كان هذا بواسطة الأصل الأولى بعدم وجود المانع .

لكنّه مندفع ، أولاً : بإمكان أن يقال بأنّ الشرط كما يجب إحرازه فى الفراغ عن الذمه ، هكذا يكون فى عدم وجود المانع، وأنّه لا بدّ من إحرازه، ولا يكفى مجرد عدم إحراز وجود المانع فى حصول الفراغ .

وثانياً : أنّه لو سلّمنا ذلك فى سائر الموارد ، ولكّنه لا- يجرى ها هنا، للعلم بتحقيق المانع وهو الحدث من جهة إحراز وجوده، والشكّ فى ارتفاعه . وهذا

غير ما لو شكَّ في أصل وجوده حيث يمكن إحرازه ولو تنزيلاً، وذلك بإجراء الأصل الأزلي من العدم، فهذه الشبهه مندفعه هنا قطعاً. فقاعده الشغل جارٍ مسلماً، لولا وجود دليل من الأمارات _ أى الآيه والروايه _ أو الأصول المحرزه كالاستصحاب ، فضلاً عن إمكان إثبات بعضها بعون الله الملك العلام .

فالآن نشرع في الأدله التي وقعت غرضاً للإيرادات والاعتراضات من بعض الأعلام ، فحيث كان بعضها وارداً دون بعض، فلا بأس بإفراد كل واحد منها بالتعرض والنظر إليه، حتى يتبين لنا الدليل الصحيح عن غيره، فنقول وبالله الاستعانه .

١ _ ومما استدلل به قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (١) الآيه .

وجه الاستدلال بها، واضح إذ أوجبت الآيه الوضوء للقيام لكل صلاه ، خصوصاً بناءً على ما فسروه _ كما عن تفسير «الصافي» للفيض قدس سره _ : «أى أردتم القيام إلى الصلاه ، يجب تحصيل الوضوء ، فقد خرج من عموم ذلك ما لو كان متطهراً حال القيام لها، فيبقى الباقي تحته» .

ومنه مسألتنا لأن المكلف شاك في وجود الطهاره ولم يكن قد قطع بوجود الطهاره . هذا كما في «الجواهر» وبعض آخر .

ولكن أورد عليه في «مصباح الفقيه» (٢) تبعاً للشيخ قدس سره ما هذا نصه : «وفى الجميع ما لا يخفى ، فلأنها مخصيه نصياً وإجماعاً بغير المتطهر، والشك فيما نحن فيه إنما هو في كون المكلف من مصاديق عنوان المخصص ، _ أعنى المتطهر _ أو

١- سورة المائده: آيه ٨ .

٢- مصباح الفقيه: كتاب الطهاره / ص ٢٠٣ .

من مصاديق العنوان الذى أريد من العام _ أعنى غير المتطهر _ ، ولا يجوز التمسك فى مثل المقام بأصالة العموم أو الإطلاق لدى التمسك بالعموم ، والإطلاق إنما يصح فيما إذا كان الشك فى تعيين المعنى الذى أريد من اللفظ لا فى تطبيق المعنى المعين للمعلوم إرادته على الموضوع الخارجى» انتهى موضع الحاجة .

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه فرق بين العام الذى قد وصف لوصف وجودى له ، بحيث لا بد فى إثبات الحكم عليه من إحراز ذلك الوصف والعنوان ، ففى مثل ذلك يكون الأفراد المشكوكه غير داخله تحته لأن التمسك بالعام فى الأفراد المشكوكه؛ من جهة أنها متصفه بذاك الوصف، يكون من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه له ، وهو نظير قوله تعالى : «وَمَا أَكَلِ السَّبْغِ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ» (١) بعد قوله : «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» (٢) ، حيث أن حكم الحليه قد تعلق باللحم المتصف بهذا الوصف _ أى التذكيه _ فلا بد فى حليته من إحرازه . ومن هنا يقال : بأن الأصل الموضوعى فى اللحوم والشحوم هو عدم التذكيه، لأن إحراز التذكيه لازم فى ثبوت وترتب آثار الحليه ، ويكون وزانه وزان قول القائل : أكرم العلماء العدول ، فما دام لم يحرز عداله عالم لم يتعلق وجوب الإكرام فى حقه ، فلا يجوز إكرام من شك كونه عادلاً .

هذا، بخلاف ما لو ورد العام على نحو العموم الشامل لجميع الأفراد ، مثل قول القائل : أكرم كل عالم ، أو أتى بالجمع المحلى بالألف واللام أكرم العلماء ، حيث قلنا بدلالته على العموم ، أو استفيد العموم من مفاد الجملة الشرطيه، مثل قوله تعالى : «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا» ، ونظائر ذلك، فإن هذه الظهورات تعد حججاً عند العقلاء إلى أن يأتى ظهور أقوى منها، كظهور الخاص أو نضه ، فبالمقدار

١- سورة المائدة : آيه ٣ .

٢- سورة المائدة : آيه ٣ .

الذى يشمل النصّ أو الظهور نرفع اليد عن ظهور العام، لا مطلقاً حتّى بالنسبه إلى المشكوك؛ لعدم وجود الحجّه فى رفع اليد عنه

فبناءً على ذلك نقول فى المقام: بأنّ العموم المستفاد منه وجوب الوضوء لكلّ صلاه هو عمومٌ مستفاد من الآيه الشريفه على الغرض ، فبعمومها يشمل جميع أفراد الإنسان، حتّى مَنْ كان متطهراً قطعاً ، غايه الأمر أنّه قد خرج منه بملاحظه النصّ والإجماع صورته المتطهّر وذلك من جهه قوّه الظهور أو صراحته، وكذلك وجود نصّ خاص ، فيبقى الباقي _ ومنه المشكوك فى الطهاره كمثل ما نحن فيه _ داخلًا تحت عموم العام من إيجاب الوضوء؛ لأنّ رفع اليد عن مثل ظهور العام بلا حجّه فى قبالة يعدّ قبيحاً عند العقلاء .

اللهمّ إلا أن يناقش فى أصل دلالة الآيه على العموم، ودعوى أنّه لا يستفاد منها ذلك، ولكن القول به مشكل .

٢ _ وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن الإشكال بالاستدلال بحديث زراره من قوله : «لا صلاه إلا بطهور» ، لأنّ دلالة على العموم أقوى من الآيه، لاستفادته من النفى والإثبات بلا وإلا ، وهما يعدّان من أدوات الحصر المفيده للعموم، مع أنّ دلالة على لزوم إحراز الطهاره كان واضحاً، فدلالته على المطلب حينئذٍ يكون من وجهين: أحدهما: من جهه الاستثناء كما عرفت .

وثانيهما: من نفس المستثنى، الظاهر فى لزوم كون الصلاه عن طهاره محرز، فلا يكفى الإتيان بها عن شكّ، كما لا يخفى .

٣ _ وممّا استدلّ به فى المقام مستقلاً، هو الخبر المروى عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه، ولا صلاه إلا بطهور»(١). فإنّ صدر الخبر مع ذيله يدلّان على المقصود.

١- وسائل الشيعه: من أبواب الوضوء، الباب ٤، الحديث ١.

ولكن قد يتوهم بأن الخبر ليس فى صدد بيان وجوب الطهور لكلّ صلاه بعد دخول الوقت ، ولذلك لو كان قد توضأ بعد دخول الوقت، ومن ثمّ عرض له الشكّ، ولو من جهة توارد الحاليتين، لا- يستفاد من هذا الخبر وجوب الوضوء ، فيظهر منه أنّه كان ناظراً إلى مَنْ كان مُحدثاً قبل الوقت، وأراد الإتيان بالصلاه ، فلا بدّ عليه من تحصيل الطهاره .

ثمّ لو سلّمنا دلالتّه أيضاً، فإنّ غايه ما هناك أنّ الخبر يكون مشابهاً للآيه الشريفه من جهة العموم ، إلاّ أنّه فى خصوص مَنْ ورد فى الوقت لا مطلقاً، كما فى الآيه وذيل هذا الحديث .

٤ _ ومما استدللّ به، موثقه ابن بكير، عن أبيه، قال : قال لى أبو عبدالله عليه السلام _ على ما فى نسخه «التهديب» لا «الكافى» _ : «إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضأ، وإياك أن تُحدث وضوءاً أبداً حتّى تتيقن أنّك قد أحدثت» (١).

حيث يدلّ على وجوب الوضوء لمن استيقن بالحدث، فإنّه كذلك حدوثاً وإن كان شاكاً فيه بقاءً ، بناءً على الاستدلال بما فى نسخه «الكافى» . فأورد عليه الشيخ قدس سره (٢) بأنّ ظاهره يفيد وجوب الوضوء حين تيقن الحدث، لا بمجرد حدوثه فى زمان، وإن ارتفع بعده بالشكّ، مع أنّه معارض بقوله فى روايه ابن بكير: «إذا توضّأت فإياك أن تُحدث وضوءاً حتّى تتيقن أنّك قد أحدثت» ، بناءً عليظاهره من إرادته الإحداث بعد ذلك الوضوء ، وهذا المكلف قد توضّأ فى زمان ولم يتيقن الإحداث بعده . انتهى كلامه .

ولكن الإنصاف عدم تماميه الاستدلال بهذه الروايه، ولا بما قاله الشيخ فى ردّها ، لوجهين :

١- جامع أحاديث الشيعة: ج ١، الباب ١٢ من أبواب الوضوء،، الحديث ١.

٢- كتاب الطهاره: ص ١٣٥ .

أولاً: بما قد عرفت من وجود اختلاف النسخ ، فلا يمكن الاطمئنان بكل واحدٍ منهما ، وإن كان ما فى «الكافى» أقوى؛ لكونه أضبط من «التهذيب» .

وثانياً : أنه لا يكون بين الجملتين وهما قوله عليه السلام : «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوؤاً» _ حيث قد عرفت أن الشيخ جعل ظهورها فى فعلية تيقن الحدث حال الوضوء _ وبين قوله عليه السلام : «حتى تستيقن أنك قد أحدثت» _ مع أن الشيخ جعل ظهور ذلك أيضاً فى تيقن الحدث فى الحال، لا لما قبل ذلك فى زمان _ تضاد وتعارض، مع أن مقتضى الصيغه الماضيه المستعمله فى الخبر والمتلوه بأداه (قد) الدالّه على التحقّق والثبوت سابقاً ، كونهما ظاهرين فى كون اليقين بالحدث ملحوظاً بالنسبه إلى زمان سابق ، حتى يكون له مصداقين : أحدهما: من كان متيقن الحدث فى السابق والمشكوك فى بقائه، من دون حدوث يقين بتحقق وضوء فى السابق .

والثانى : من كان مثله، إلا أنه متيقن بتحقيق وضوء أيضاً بعده وكان شكّه فى تأخر أحدهما على الآخر .

٥ _ ومما استدللّ به لقول المشهور ما ورد فى فقه الرضا : «وإن كنت على يقين من الوضوء والحدث، ولا تدرى أيهما أسبق، فتوؤاً» (١) .

وقد أورد عليه السيد الإصفهاني على ما فى تقريراته، بقوله : «وفيه ما فيه من عدم ثبوت حجيه الكتاب، وتوهم انجباره فى المقام ، فعمل المشهور مدفوع بأنه لم يعلم استنادهم فى الفتوى إليه ، بل علم عدمه ، فإنهم يقولون به لأجل قاعده الاشتغال ، مع أن الانجبار بعمل المشهور متوقّف على ثبوت جزئيه، وهو محل إشكال ، بل منع» (٢) انتهى كلامه .

١- مستدرک الوسائل : ج ١ ، الباب ٣٨ من أبواب الوضوء ، الحديث ١ .

٢- الروائع الفقيهيه : ج ٢ ، ص ٢٦١ .

ولكن يرد عليه بأن الظاهر من كلمات كثير من المحققين والمتتبعين العارفين ومنهم العلامة البهبهاني، والسيد البحراني، صاحب كتاب «الحدائق»، وشيخنا الأعظم الأنصاري الاعتماد عليه حيث جعلوه من الأخبار القويه، بل عند غير الشيخ الأعظم كونه منسوباً إلى الرضا عليه السلام. غايه الأمر أن بعض أصحابنا نسبوه لعلی بن بابويه، باعتبار عنوان رساله المسماه بـ «الشرايع» زعماً منهم بأن علی بن بابويه هو علی بن موسى، ومن ثم طبّقوا الاسم على أشهر من تسمّى بهذا الاسم، ألا وهو الإمام علی بن موسى الرضا عليه السلام. راجع حول ذلك إلى المجلد الثالث من «مستدرک الوسائل» من ص ٣٣٧ إلى ص ٣٣٩.

مع أنه مخدوش أولاً: بأن ذلك بعيد عن مثل الأجلّاء من علماء المتقدمين مع كثرة تتبعهم، واحتياطهم في الدين، وهم كانوا أشدّ عنايه ومعرفه بالأخبار والأحاديث منّا.

وثانياً: المشهور أن رساله المنسوبة لوالد الصدوق يتطابق نصوصه وعباراته كلام بعض المعصومين عليهم السلام في الروايات. وكيف كان فإن نصوصها يمكن اعتبارها في حكم الأخبار المسنده وجعلها مؤيّدته، إن لم نقل بجواز الاستدلال بها منفرداً، خصوصاً إذا عارض مع حديث آخر أقوى. فانتسابه إلى الإمام عليه السلام بكلامه لا ياملأه أو بمضمونه، من دون تصرّف في محتوى كلامه، أمر قوي عندنا، والعلم عند الله.

مضافاً إلى أن انجباره بالشهره أمر ثابت، ولا يحتاج إلى كون الحديث مستندهم؛ لأن المتصوّر فيه ليس إلا إمكان التأييد به، لا إثبات كونه مورد استنادهم، بل يكفي في قوه الاعتماد بالحديث تأييداً لا استدلالاً موافقه عمل المشهور على طبق مضمونه، وإن كان مستند بعضهم هو قاعده الاشتغال أو غيرها.

فثبت من جميع ما قلنا إمكان جعله من التأييدات، لا من الأدله المستدلّه بها .

٦_ ومما استدللّ به أيضاً، العمومات الدالّه على وجوب الوضوء بعد حصول أسبابه ، حيث أنّ مقتضى ذلك هو وجوب احداث الوضوء لكلّ سبب من الأسباب، دون تداخل الأسباب بعضها في بعض، نظير ما ورد في الخبر الصحيح عن زراره ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا يوجب الوضوء إلاّ من غايط أو بول أو ضرطه تسمع صوتها، أو فسوه تجد ريحها»(١).

غايه الأمر أنّه قد علم من الشارع الاكتفاء بوضوء واحد إذا وقع الحدث متعاقباً . كما أنّه علم من الشارع أيضاً جواز وضوء واحد لأكثر من صلاه واحده ، مثل ما رواه الكليني عن زراره في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «قلت له: يصلّي الرجل بوضوء واحد صلاه الليل والنهار كلّها؟ قال : «نعم ، ما لم يحدث الحدث»(٢) الحديث .

فيبقى الباقي تحت عموم لزوم الوضوء بعد كلّ حدث، إلاّ ما قد علم أنّه توضأ بعده، فلا يجب عليه الإعاده حينئذٍ؛ لما قد عرفت من دلالة قوله : «إياك أن تحدث بعده أبداً» الحديث .

وقد ناقش الشيخ الأنصاري في «طهارته» بقوله : «وأما أدله أسباب الوضوء فيرد عليها _ بعد الإغماض من تقيّد السبب بقريته الإجماع _ على عدم مشروعيه أزيد من طهاره واحده للمتعدّد المتوالى منها، بما لم يقع عقيب مثله ، فيشترط في تأثير ما يقع منها عدم مسبوقيته بمثله ، فالشكّ فيما نحن فيه _ كما تقدّم في الآيه _ شكّ في المصداق ، ولا يجري أصله الإطلاق لأنّها مسبوقة لبيان وجوب

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

٢- وسائل الشيعة : من أبواب الوضوء، الباب ٧، الحديث ١ .

الوضوء بعدها بسببها . أما لو شكَّ في أنَّ هذا المسبَّب وقع عقيب السبب الذي اقتضاه أو لم يقع بعدُ، ولا بدَّ من إيقاعه ، فيطلب لإثبات وجوب إيقاعه ليحصل اليقين بحصول أثر السبب دليلاً آخر غير دليل السبب . وبالجملة، فالحكم بسبب شيء لوجوب شيء لا يثبت به وجوب تحصيل اليقين؛ لوجود المسبَّب ، بل لا بدَّ من إثباته بقاعده الاستصحاب، أو قاعده وجوب اليقين بإحراز الشرط، إن كان المسبَّب المشكوك الحصول شرطاً ، كما فيما نحن فيه»^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه .

فيرد عليه ما أُورد على كلامه في الآيه بما قد عرفت : من أنَّ التقييد بواسطة الإجماع لصوره التعاقب، لا- يوجب تلَوْن العام والإطلاق بلون أمر وجودي، بحيث يلزم إحراز ذلك العنوان ، أي لا- يجعل الدليل الخاصَّ الوارد مثل (لا تكرم الفسَّاق) عموم قوله «أكرم العلماء» معنوياً بعنوان وجودي، وهو العلماء العدول ، حتَّى يجب تحصيل ذلك بعد إحراز ذلك دون صورته شكه ، بل غايه الأمر من التخصيص والتقييد هو إخراج ما يكون مقطوعاً بعنوان المخصِّص ، أي يدخل مشكوك الفسق تحت عموم العام . وهكذا يكون الحكم في المقام ، فالذي نقطع بخروجه يكون خارجاً عن السبب دون المشكوك ، فأصالة العموم والإطلاق محفوظه هنا وجاريه بلا إشكال .

اللهمَّ إلا أن يخذش في أصل الدلالة في إيجاب كلِّ سبب لذلك، حتَّى في المشكوك، من جهة أنَّ الدليل ليس في صدد بيان أنَّ ماهو الموجب أيَّ مورد هو من المقطوع أو المشكوك ، وإنَّما يكون في مقام بيان أصل الشبهه فقط ، يعنى أنَّ الموجبات تعدُّ هذه الأمور . وأمَّا كونها في جميع الحالات موجهه أو في حال

دون حال فإن إثبات ذلك يجب أن يُطلب من دليل آخر ، فلاحتمال وجه .

وكيف كان، فالآن تصل النوبه إلى ما يمكن أن يقع دليلاً من قاعده الاشتغال _ قد عرفت صحتها، والحكم بوجوب تحصيل الشروط قطعاً ، وهو لا يكون إلا بالوضوء _ ومن جريان الاستصحاب، أى يستصحب حال تيقنه بالحدث حتى يحكم بوجوب الوضوء ، حيث قد وقع الكلام بين الأعلام فى جريانه وعدمه هنا، لما يرد فيه من الإشكال . فلا بأس بذكره مبسوطاً حتى يلاحظ حاله هنا، فنقول :

٧ _ وأما جريان الاستصحاب فى المقام فقد يقال بعدم جريانه هنا ، لعدم تماميه أركان الاستصحاب المعتبره، من كون زمان الشك متصلاً بزمان اليقين لو أجرى الاستصحاب .

والمستشكل هو صاحب «الكفايه»(١) قدس سره : تقريب الإشكال أن المعتبر فى الاستصحاب _ حسب ما يستفاد من دليله _ هو النهى عن نقض اليقين بالشك، أى أن يكون الشك فى بقاء ما هو المتيقن سابقاً، على نحو يتصل بزمان اليقين ، بمعنى أنه لو أقر زمان الشك فى بقاء ما هو المتيقن _ على نحو الفهقرى _ إلى ما قبله، كان على وجه يتصل بزمان اليقين بالوجود السابق المستصحب، بحيث يصدق أنه نقض اليقين بالشك . فلو لم يكن على هذا الوجه، بأن توسط فى البين يقين بخلاف المستصحب فلم يصدق على رفع اليد عن اليقين الأول أنه نقض بالشك، وإنما يصدق عليه أنه نقض يقينه الأول يقين آخر.

وعليه إذا احتمل حصول يقين على خلاف المتيقن الأول فيما بينه وبين الشك اللاحق ، فلازمه عدم إحراز وجود عنوان نقض اليقين بالشك ، ومع الشك فى تحقق موضوع الدليل، كيف يمكن إثبات حكمه للفرد المشكوك ؟!

وما نحن فيه يكون من هذا القبيل، حيث أنّ المتيقن السابق _ وهو الحدث مثلاً _ يمكن أن يكون سابقاً على الطهاره التي هي متيقنه الثبوت أيضاً . فالشكّ في الزمان المتأخر لو أجريناه على نحو القهقري لكان متصلاً باليقين بالطهاره بعد الحدث ، فلم يحرز لنا حينئذٍ كون اليقين بالحدث قد نُقض بالشكّ بل نحتمل نقضه باليقين بالطهاره بعده ، وهكذا الحال بالنسبه إلى استصحاب الطهاره .

ولكن السيد الإصفهاني قدس سره أورد عليه على ما في «تقريراته»، بقوله : «وفيه المنع من مانعيه الاحتمال المذكور بجريان الاستصحاب في المقام ، وذلك لأنه لم يرد نص ولا ظاهرٌ _ في آيه ولا في روايه _ يدلنا على اعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين (المتيقن) في الاستصحاب» .

وتوهم أنه لولا ذلك لم تحرز عنوان نقض اليقين بالشكّ، لاحتمال كونه نقضاً لليقين باليقين .

مدفوعٌ، بأنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان الاستصحاب عباره عن إبقاء المتيقن السابق بقيد كونه في زمانه الخاص، ثم استمراره إلى زمان الشكّ ، وليس الأمر كذلك، بداهه أنه لو كان المتيقن السابق متيقن الثبوت على نحو الإجمال متردداً بين كونه حادثاً في أوّل الصباح، أو في أوّل الزوال _ مثلاً _ ثم شكّ في بقائه في أوّل الغروب، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه في زمان الشكّ ، فليس المدار في صدق نقض اليقين بالشكّ، إلا مجرد تيقن الشيء قبل زمان الشكّ فيه ، ثم الشكّ في بقائه في الزمان اللاحق على ذلك الزمان» انتهى كلامه . ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال ، كما يرد على كلام صاحب «الكفايه» أيضاً .

فأما الأوّل : لوضوح أنه لو كان المتيقن السابق مقيداً بكونه في وقت خاصّ، وزمانٍ مخصّصٍ _ مثلاً _ كما لو كان اليقين بالحدث في ساعته الأولى مقيداً بها موضوعاً ، فلا معنى لقوله : «ثم استمراره إلى زمان الشكّ»؛ لعدم إمكان سحب

الشيء المقيّد بزمان خاصّ إلى زمان آخر، سواءً كان اللاحق شكّاً أو يقيناً أو غيرهما ، وكذلك الأمر في المستصحب عند الاستصحاب، إذ لا بدّ أن يخلع عن التقييد بخصوصية الزمان ، بل يجب كون الزمان ظرفاً حتّى يصحّ سحبه إلى زمان الشكّ .

ولا أظنّ صدور مثل هذا عنه رحمه الله ، بل لعلّه نشأ عن سهو قلم المقرّر. فلا بدّ أن يكون مقصود السيّد من الخصوصية هو أنّه لا يعتبر في الاستصحاب كون المتيقّن السابق معلوماً بالتفصيل في زمان ، بل يكفي ولو كان يقينه السابق على نحو الإجمال متردّداً بين زمانين ، أي لا- يحتاج إلى اليقين التفصيلي بالنسبة إلى الزمان، كما يشهد لذلك تصريحه في ذيل كلامه بإمكان إجراء الاستصحاب في المتردّد بين الزمانين .

ومن هنا فإنّ ما ذكره لم يعدّ كافياً في الجواب ، بل لا بدّ أن يكون جوابه عن الإشكال الذي ذكره المحقّق الخراساني قدس سره بالكيفية والاستدلال الذي مرّ ذكره.

وأما عن الثاني، فنقول أولاً: بأنّ إجراء الحكم في الاستصحاب لم يكن في طرف الشكّ، أي لا يفيد الاستصحاب إجراء حكم زمان الشكّ إلى زمان اليقين حتّى يلاحظ إمكان ذلك أولاً ثمّ الحكم باستصحاب ذلك، بل إنّ مقتضى الاستصحاب هو الحكم بإبقاء المتيقّن إلى زمان الشكّ ، ويكون أثر الاستصحاب إثبات الحكم لما بعد هذا الشكّ الحادث، لا لما كان قبله من الأعمال ، أي قبل الشكّ إلى زمان اليقين ، ومن هنا فإنّ الحكم فيها بالصحة أيضاً يكون بواسطة بعض القواعد الفقهيّة مثل قاعده الفراغ والتجاوز ، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه . فحينئذٍ لا بدّ أنّ يُلاحظ هل يمكن جرّ اليقين السابق بالحدث إلى زمان الشكّ أو لا يمكن لنقضه باليقين بالطهاره، كما فيما نحن فيه؟

وثانياً: نقول إنّ هذا الإجراء ممكن ولا- يمنعه عنه مانعٌ ها هنا؛ لأنّ ما وقع بينه وبين الشكّ ليس اليقين بالطهاره ، بل الواقع هو احتمال وقوع الطهاره الموجب

للسكّ بالاتّصال وعدمه . واليقين بالطهاره يلاحظ بالنسبه إلى زمان قبل الحدث وبعده ، ووجود هذا اليقين الإجمالى لا يضّر باحتمال الاتّصال الضرورى هنا ، وإلاّ للزم أن يكون هذا العلم مخللاً بجريان الاستصحاب فى جميع أطراف العلم الإجمالى؛ لأنّه إذا علّم نجاسه أحد الإنائين مع العلم بطهارتهما سابقاً ، ففى كلّ طرف يمكن جريان الاستصحاب ، غايه الأمر سقوطهما بالتعارض . مع أنّ اللازم على هذا المبنى عدم جريان الاستصحاب، لأنّ إجراء حكم اليقين السابق بالطهاره منقوضٌ بوقوع العلم بالنجاسه بين هذا الإناء وبين غيره ، وهذا العلم يمنع من إجراء اليقين إلى زمان الشكّ . فكما أنّه لا يكون ذلك مانعاً _ لأنّ العلم ملحوظٌ بلحاظ طرفيه ، وإلاّ _ فإنّه بالنسبه إلى خصوص ما يجرى فيه الاستصحاب لا- يكون إلاّ مجرد الاحتمال الذى هو ملازمٌ للمورد، ويتحقّق الشكّ الذى كان ركناً للاستصحاب _ هكذا يكون فيما نحن فيه .

بل قد يؤيد ما قلناه من عدم حصول نقض اليقين السابق بالحدث بمثل هذا العلم الإجمالى ، وأنّ النقض بحاجه إلى حصول علم تفصيلى به، هو التصريح الوارد فى بعض أخبار الاستصحاب، بقوله عليه السلام : «بل انقضه بيقين مثله»، أى انقضه بيقين تفصيلى بالطهاره الواقعه فى الحديث، وهو هنا مفقود على الفرض، كما لا يخفى .

وثالثاً : لو سلّمنا عدم شمول (لا تنقض) لما نحن فيه، لكونه مشكوك المصداق ، فلا يجرى فيه الاستصحاب، ولكن مع ذلك أقول : لا ينقضى تعجّبي من صاحب «الكفايه» قدس سره أنّه كيف تمسك قدس سره بذيل حديث الاستصحاب، وقال : إنّ المورد يعدّ من مصاديق نقض اليقين باليقين ، مع أنّ التمسك به فى المقام يكون من باب التمسك به فى الشبهه المصداقيه له ، لاحتمال أن يكون المراد من اليقين هو التفصيلى منه لا الأعمّ منه ومن الإجمالى ، وهذا المقدار من الشكّ

يكفى فى الإضرار بالتمسك، كما لا يخفى . فظهر ممّا حقّقناه وأجبناه جواز جريان الاستصحاب هنا وعدم ورود ما قيل عن الإشكال، إن سلم من سائر ما يحتمل أن يورد عليه ، وأمكنا الخلاص منه أيضاً .

ولكنّ السيّد الإصفهاني قدس سره قد اعترض على هذا الاستصحاب من جهه عدم تماميته ركنه الثاني، أى الشكّ فى البقاء.

تقريب الإشكال على ما فى «تقريراته»^(١): «أنّ المدار فى جريان الاستصحاب أن يكون متعلّق الشكّ عين ما هو متعلّق اليقين، بتمام ما له من الخصوصيات، لما قرّر فى محلّه من اعتبار اتّحاد القضيّه المتيقّنه والمشكوكه من حيث الموضوع ، فلو كان المتيقّن هو شىء خاص متشخص بخصوصيه ، فلا بدّ أن يتعلّق الشكّ ببقائه على تلك الخصوصيات، كما أنّه لو كان المتيقّن شيئاً مردّداً بين شيئين أو أشياء ، فالشكّ فى بقاءه أيضاً يعتبر أن يكون شكّاً فى بقاءه على النهج الذى كان متيقّناً . وفيما نحن فيه، ما هو المتيقّن من الحدث مثلاً، إنّما هو حدثٌ متردّد بين زمان سابق على زمان الطهاره ، وبين زمان متأخّر عن زمان الطهاره ، لا حدثٌ حاصلٌ فى زمان مخصوص . وهذا الحدث المرّدّد بين الزمانين ليس على كلّ واحد من احتمالى فرض وجوده مشكوك البقاء ، بل إنّما هو على أحد الاحتمالين مقطوع الارتفاع _ وهو وجوده قبل الطهاره _ وعلى الاحتمال الآخر مقطوع البقاء _ وهو وجوده بعد الطهاره _ ، فالوجه فى عدم جريان الاستصحاب، عدم تماميه الركن الثاني، وهو الشكّ فى بقاء ما هو المتيقّن على كلّ حال وتقدير ، فإنّه يرجع إلى كونه مقطوع الزوال أو مقطوع البقاء» انتهى موضع الحاجه .

ونجيب عنه أولاً- بالنقض: بأنه لو كان مجرد التردد في المتيقن كذلك مضرراً، لعدم كونه مشكوك البقاء على كل واحد من الاحتمالين؛ لكون الحدث في أحدهما مقطوع الارتفاع - وهو وجوده قبل الطهاره - وفي الآخر مقطوع البقاء - وهو وجوده بعدها - فيلزم أن لا يكون الاستصحاب جاريأفي الكلى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب ، كما فى المثال المعروف بما إذ كنا نقطع بوجود حيوان فى الدار، فإنه بعد مضي أيام نقطع بأنه لو كان الحيوان هو الفيل كان باقياً قطعاً، وإن كان بقه فهو زائل وميت لا- محاله . حيث أن المتيقن كان مردداً بين الحيوانين لا حيوان معين مخصوص . كما أن بقاءه أيضاً لا يكون مشكوكاً؛ لأن فى أحد الاحتمالين - وهو الفيل - كان مقطوع البقاء ، والآخر كان مقطوع الزوال وهو البقه ، مع أن جريان الاستصحاب فى الكلى مع هذا الوصف ثابتٌ وجارٍ بالاستصحاب قطعاً .

وثانياً بالحلّ : أن المستصحب الذى يسمّى بالمتيقن لا نحتاج فى استصحابه إلى حفظ ما لا يكون مربوطاً بالاستصحاب إذا كان الأمر مترتباً على إجراء قاعده كليه لا عليه مع تمام خصوصياته، نظير ما يترتب على وجود الحيوان فى الدار من الأثر الذى هو وجوب التصدق مثلاً ، فيكفى فى صحه إجراء الاستصحاب إحراز وجود أصل الحيوان فى الدار، حتى ولو لم يتشخص نوعيه أحدهما من كون الموجود فى الدار هو الفيل أو البق. نعم لو كان المراد من الاستصحاب هو إثبات الخصوصيه من أن الموجود فى الدار هو خصوص الحيوان المسمى بالفيل فإنه لا يثبت إلا بالأصل المثبت، وهو غير معتبر.

هكذا الأمر فى المقام، فلو أردنا من استصحاب الحدث إثبات الحدث مع خصوصيته وكونه قبل الطهاره أو بعدها ، فإنه لا يمكن ذلك إلا بالأصل المثبت .

وأما لو كان المقصود إثبات أصل الحدث ومن ثم الحكم بالبقاء ، فيصح أن

يقال : كنتُ على يقين من الحدث ولو متردداً بين قبل الطهارة وبعدها ، والآن أشكُّ في بقاءه _ ولو من جهة أنه لو كان بعدها يكون باقياً قطعاً . ولو كان قبلها يكون زائلاً قطعاً ، كما كان كذلك في الحيوان أيضاً _ ونتيجة إجراء الاستصحاب يكون بقاء المتيقن السابق، ويكون أثره إثبات كلى الحدث لا- مع خصوصيته قبل الطهارة أو بعدها ، وهذا كافٍ في صحه جريان الاستصحاب .

فبناءً على هذا يكون اتحاد القضية المتيقنه والمشكوكه هنا محفوظاً، بلحاظ أصل الحدث، كما لا يخفى .

فثبت من جميع ما ذكرنا أن الاستصحاب بنفسه يمكن أن يكون دليلاً على إثبات وجوب الوضوء، إلا- أنه معارض بمثله في طرف الطهارة ، فما يوجب سقوطه هو التعارض _ كما قاله الشيخ _ لا من جهة عدم تمامه أركانه هنا، كما توهم . هذا تمام الكلام في مدرك قول المشهور من وجوب الوضوء من دون ذكر تفصيل في المسأله .

وأما القول الثانى فى المسأله: وهو قول المحقق فى «المعتبر» حيث قال : «وأما إذا تيقنهما، وشكَّ فى المتأخر، فقد قال الثلاثة ومن قبلهم : يعيد الطهارة ، وعندى فى ذلك تردد ، ووجه ما قالوه أن يقين الطهارة معارض بيقين الحدث ولا رجحان ، فيجب الطهارة لعدم اليقين بحصولها . لكن يمكن أن يقال : ينظر إلى حاله قبل تصادم الاحتمالين ، فإن كان حدثاً بنى على الطهارة؛ لأنه تيقن انتقاله عن تلك الحال إلى الطهارة، ولم يعلم تجدد الانتقاض، وصار متيقناً للطهارة، وشاكاً فى الحدث، فيبنى على الطهارة . وإن كان قبل تصادم الاحتمالين متطهراً، بنى على الحدث؛ لعين ما ذكرنا من التنزيل» (١). انتهى كلامه .

وجزم به «كاشف اللثام»، وأفتى على طبقه المحقق صاحب «جامع المقاصد»، بل حمل الشهيد الثانى رحمه الله عبارته المحقق فى «الشرايع» على صورته الجهل بالحاله السابقه، بل قد نسب هذا التفصيل صاحب «شرح الجعفرى» إلى المتأخرين .

وتوضيح كلامه رحمه الله : أنه لو فرض علم المكلف أولاً بالحدث، ومن ثم يقطع بأن هذه الحاله قد ارتفعت بالطهاره قطعاً، أما بوقوعها بعد كلا الحدثين فالطهاره باقيه، أو بعد الحدث الأول فلا تكون حينئذٍ باقيه، فحيث كان أصل وجودها معلوماً، والشك يكون فى ارتفاعها بوقوع الحدث بعدها، فالأصل بقائها؛ لأنها مقطوع الوجود بعد الحدث الأول، والحدث الثانى بعدها مشكوك الحدوث .

وهكذا يكون الكلام فى صورته عكسها .

هذا ما إذا كانت الحاله السابقه على الحالتين معلومه فيصح دعوى العلم بالانتقاض لها، ومن ثم يجوز استصحابه .

وأما مع عدم العلم بالحاله السابقه فإنه لا يجرى هذا الاستصحاب، إلا بما يكون معارضاً مع مثله، ولذلك ذهب المحقق فى صورته الجهل بالحاله السابقه على المسلك المشهور؛ من عدم جريان الأصل فيه من جهه المعارضه، كما صرح بذلك.

ونحن نقول: بأن كلام المحقق من التفصيل بين صورته الجهل بالحاله السابقه على الحالتين فيجب التطهر، وبين صورته العلم بها بالأخذ بضد الحاله السابقه، لا بد أن يفرض فيما إذا لم يكن عالماً بخصوصية الحدث والطهاره، من كون الأول ناقضاً بوصف الناقضيه، والثانى رافعاً بوصف الرافعيه للحدث، وإلا يصير الشك شكاً بدوياً، أى يكون مع الدقه والتأمل ليس بشك أصلاً، بل يعدّ حاله معلوماً من جهه الحكم والموضوع؛ لأن معنى العلم بهذه الأوصاف _ من الحدث والطهاره _

يرجع إلى أنه يعلم بعدم تعاقب الجنسين قطعاً ، لوضوح أنّ معنى أنّه يعلم من نفسه أنّ الحدث الناقض صدر لا غيره ، فمعناه يكون في صورته ما إذا علم كونه في أوّل الصبح محدثاً، ومن ثمّ يعلم بوقوع الطهارة بعد حدث الصبح، ويعلم بوقوع الطهارة بعد الحدث الأوّل في صورته عكسه . كما يقع الحدث الثاني بعد الطهارة في الصورة الأولى؛ لأنّه لولا ذلك لما وصف الحدث بالناقضيه ، والطهارة بالرافعيه . فلا بدّ أن يفرض صورته المسأله فيما إذا لم يعلم بخصوصيه الوصف في كلّ من الطهارة والحدث من الرافعيه والناقضيه، حتّى يجمع مع احتمال وقوع المتجانسين متعاقباً، حتّى يصحّ أن يكون تحقّق أحد الوصفين لأحدهما قطعياً وللآخر مشكوكاً ، أو كان أحدهما مجهولاً من جهه الوصف .

وهذا هو الباعث لذهاب صاحب «المدارك» قدس سره تبعاً للعلامة قدس سره في «المنتهى» إلى أنّ وقوع الطهارة فيما إذا يعلم صدور الحدث في حاله السابقه، ووقوع الحدث فيما إذا يعلم الطهارة فيها، يقينى بالوصفيه، من كون الطهارة رافعه في الأوّل والحدث ناقضاً في الثاني . بخلاف بديله من احتمال الحدث الثاني في الفرض الأوّل ، حيث يكون مشكوك الوصف من حيث الناقضيه، لاحتمال وقوعه بعد الحدث الأوّل ، فلا يكون حينئذٍ ناقضاً .

واحتمال الطهارة في الفرض الثاني من حيث وصف الرافعيه مشكوك؛ لاحتمال وقوعها متعاقبه ، ولذلك ذهبنا _ بناءً على هذا _ إلى جريان الاستصحاب في الطرف معلوم اتّصافه بالوصف للشكّ في زواله ، وعدم جريان الاستصحاب في ظرف حدوث الطرف الآخر للشكّ في وجود الوصف فيه ، لأنّ الأصل عدمه .

فالأصل هنا تاره وجودى، وهو استصحاب الناقضيه للحدث، إن كانت حاله السابقه طهاره أو الرافعيه للطهاره إن كانت حدثاً .

وأخرى عدمي، أى عدم حدوث بديله المشكوك فى الحدوث من الطهاره فى الأول، والحدث فى الثانى، وإن كان يكفى فى إثبات الأثر الوجودى فقط .

فإن قلت : إذا كانت الحاله السابقه هى الحدث، ثم عرضت الحالتان من الطهاره والحدث، فإنه يكون من قبيل الاستصحاب الكلى؛ لأن كلى الحدث مسلم وجوده بين الحدث السابق أو الحدث العارض . فبعد حصول الطهاره نشك فى أن جنس الحدث باقٍ على حاله أم لا؟ فيستصحب البقاء، فلازمه الحكم بكونه محدثاً، لا الحكم بالصدّ للحاله السابقه .

قلت : إنه لا يعدّ المقام من ذلك الاستصحاب ، لأنّ الحدث مستند إلى الحدث السابق المقطوع ارتفاعه قطعاً ، أمّا هو بخصوصه أو هو مع مماثله من الحدث ، فالشكّ فى بقاء الحدث الآن مستند إلى الحدث الطارئ، _ غايه الأمر ، أمّا بوجوده بعد الطهاره أو قبلها _ لا مستند إليه أو إلى السابق، حتّى يكون من قبيل القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلى .

ومن هنا يظهر دفع توهم آخر: وهو أنّه قد يكون من قبيل استصحاب الكلى للحدث مثلاً ، ويفيد إثبات الأمر المترتب على الفرد وهو الحدث الطارئ ، فيكون من الأصل المثبت؛ لما قد عرفت من عدم كونه منه، ولا يكون المقصود إثبات أثر الكلى على الفرد ، بل المقصود إثبات أثر المتعلّق للطارئ المرّدّد بين كونه قبل الطهاره أو بعدها . هذا كلّه فيما هو يمكن أن يقال فى المسأله .

وأما بيان المختار فيها ، فالحقّ هو أن يقال : لو كان الأثر المترتب مترتباً على الطهاره أو الحدث المتّصفين بوصف الرافعيه والناقضيه، كان الحقّ مع المحقّق؛ لأنك قد علمت بأنّ الوصف فى أحدهما معلوم قطعاً دون الآخر ، بل هو مشكوك الحدوث ، فالاستصحاب يجرى فيه بلا وجود معارض ، بل قد عرفت وجود الأصليين من الوجودى والعدمى .

لكن الإشكال في أصل الاستصحاب، من عدم اتصال زمان الشك إلى زمان اليقين ، وقد عرفت جوابه وعدم إمكان الإجراء هنا وفي غيره، فلا نعيده .

وأما لو كان الأثر مترتباً على إثبات أصل وجود الطهارة والحدث، لا على وصفهما ، أى الصلاة لا بدّ فيها من الطهارة، لكن لا طهارة متّصفه برافعيه الحدث قطعاً؛ لصحّه إتيان الصلاة مع الطهارة المتجدّده أيضاً ، وهكذا في طرف الحدث، حيث يكون وجوده مانعاً لكن لا بوصف كونه معلوم الناقضيه . فحينئذٍ يكون الأصل هنا جارياً في كلّ من الحدث والطهارة؛ لأنّ الطهارة كما كانت معلومه التحقّق _ إذا فرض كون الحاله السابقه الحدث _ هكذا أصل وجود الحدث الطارئ يكون مقطوعاً حال حدوثه ، ويكون مشخصاً ومعيناً ، غايه الأمر يكون تاريخ حدوثه مشكوكاً، بين كونه قبل الطهارة _ حتّى يكون مقطوع الارتفاع _ أو بعدها _ حتّى يكون مقطوع البقاء _ فالأصل يحكم ببقائه ، فيتعارضان ويتساقطان ، فلا يمكن الحكم بوجود الطهارة في الفرض المذكور ، فلا بدّ من تحصيل الطهارة، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق في هذا الفرض على مبناه من بقاء الطهارة .

أمّا صورته عكسه: فهو أيضاً موافقٌ للزوم تحصيل الطهارة، كما ذهبنا إليه ، إلا أنّ طريق الاستدلال وإثبات الحكم يكون متفاوتاً، لأننا نقول بمقتضى قاعده الاشتغال كما في سابقه ، وهو قدس سره يقول بذلك على مبناه من البناء على ضدّ الحاله السابقه .

وأما القول الثالث في المسأله: هو قول العلّامه في أكثر كتبه، وهو التفصيل من صورته الجهل بالحاله السابقه قبل ورود الحالتين _ من الحكم بما ذهب إليه المشهور _ وبين العلم بها من الأخذ بالحاله السابقه من الحكم بالطهارة إن كانت طهاره ، والحدث إن كانت محدثاً؛ لأنّه قال: بأنّ أصل الاستصحاب الجارى في كلّ من الطهارة والحدث الطارئين متعارضان فيتساقطان ، فترجع إلى استصحاب

اليقين السابق على الحالتين ، من الطهارة والحدث .

وقد أوضح مراده فى كتابه الشريف المسمّى بـ «مختلف الشيعة» وإليك نصّ كلامه: «مسألة : أطلق الأصحاب القول بإعادة الطهارة على مَنْ تيقّن الحدث والطهارة، وشكّ فى المتأخّر منهما ، ونحن فضّينا ذلك فى أكثر كتبنا، وقلنا : «إن كان فى الزمان السابق على زمان تصادم الاحتمالين مُخَيِّدًا، وجب عليه الطهارة، وإن كان متطهراً لم يجب . ومثاله: أنه إذا تيقّن عند الزوال، ثم نقض الطهارة وتوضّأ من حدثٍ، وشكّ فى السابق، فإنّه يستصحب حال السابق على الزوال ، فإن كان فى تلك الحال متطهراً، فهو على طهارته؛ لأنّه متيقّن أنّه نقض تلك الطهارة، ونقض الطهارة الثانية مشكوك فيه ، فلا يزول عن اليقين بالشكّ. وإن كان قبل الزوال محدثاً، فهو الآن محدثٌ؛ لأنّه تيقّن أنّه انتقل عنه إلى طهارته ثم نقضها ، والطهارة بعد نقضها مشكوك فيها» (١) انتهى كلامه .

ويظهر من قوله : «ولا يمكن أن يتوضّأ عن عدم بقاء تلك الطهارة» أنه يريد إثبات أنه علم وجود الطهارة والحدث، مع العلم بوقوعهما واحداً مؤثراً فى رفع الحدث ونقض الطهارة ، وهذا المقدار متيقّن ومعلوم صدوره ، والزائد عنه مشكوك، فيستصحب بقاءه، فينتج فى الحالة السابقة المعلومه الطهارة بقاء الطهارة بالاستصحاب ، وصوره حكمها عكس ذلك . وهكذا فهم من كلامه صاحب كتاب «الروائع الفقهيّه» (٢) .

ثمّ أشكل على مَنْ اعترض عليه بقوله : «وبما بيّنّا ظهر أنّه لا موقع لشيء ممّا أُورد عليه أصلاً ، وليس فرض كلام العلامة رحمه الله ، مورد العلم بالزائد عن مقدار

١- مختلف الشيعة: ج ١، ص ٢٧.

٢- الروائع الفقهيّه: ج ٢ / ص ٢٦٩.

المعلوم من عدد كل واحد من الطهاره والحدث المؤثر، حتى يرد عليه أنه مع العلم بتساوى الأمرين عدداً، وكون كل واحد مؤثراً لا يبقى شك للمكلف بالنسبه إلى حاله الفعلى ... وإنما فَرَضُ كلامه هو العلم بوقوع كل واحد منهما بمقدار الآخر مؤثراً، مع احتمال زياده الآخر عليه . فمن جهه هذا الاحتمال يحصل الشك بحاله الفعلى ، فيدخل فى مسأله من تيقن بالحدث أو الطهاره وشك فى بقاءه ، فيحتاج إلى الاستصحاب حينئذ لإثبات البقاء .

والحاصل: أن مراده قدس سره إخراج بعض فروض المسأله عن محلّ الكلام، بدقّه علميّة، وخروجه ممّا لا إشكال فيه» انتهى كلامه .

ولا يخفى ما فى كلامه، بأنّه إذا فرض كون كل واحد من الطهاره والحدث مؤثراً فإنه ليس معناه إلا كون كل واحد متّصفاً بوصف الناقضيه والرافعيه ، والعلم بذلك مساوق مع العلم بوقوع كل واحد منهما بمفرده عقيب الآخر ، أى الطهاره عقيب الحدث، والحدث عقيب الطهاره ، فإذا كان هذا حال العلم بالوصف، فيزول الشك بواسطة العلم بالحاله السابقه على الحالتين ، فكيف يمكن فرض الشك فى الزائد عن الواحد متّصفاً بوصف المؤثريه ، فالشك فى الزائد مساوٍ مع عدم العلم بالمؤثريه، لكن بما أنه لا يعلم كونه واحداً أو أزيد ، فيرجع إلى ما قلناه من تعارض الاستصحابين .

هذا تمام الكلام فى مجهولى التاريخ من حيث الأقوال والأدله .

أمّا لو كان التاريخ فى أحدهما معلوماً، فهو يتصوّر بصورتين :

إحدهما : ما لو كان تاريخ الحدث معلوماً مثلاً فى الساعه الثانيه من الصبح ولكن تاريخ الطهاره مشكوكه ومجهوله .

قد يقال : كما قاله صاحب «الجواهر» نقلاً عن بعض متأخري المتأخرين من الحكم بما هو مجهول التاريخ، فيكون الحكم هو الطهاره فى فرض المسأله ،

وقبله السيد بحر العلوم في «المنظومه»، اعتماداً منهما على أصاله تأخر الحادث، أى يشكّ في أنّ الطهاره حدث قبل الحدث المعلوم تاريخه أم بعده؟ فالأصل عدمه، فيثبت الطهاره للشاكّ .

ولكن يرد عليه أولاً: أنّه تارةً يقصد من ذلك الأصل إجراءه فى وصف التقدّم والتأخر من جهه عدمها ، أى يشكّ فى أنّ الطهاره هل هى متقدّمه على الحدث المعلوم تاريخه أم لا ، فالأصل عدم تقدّمها عليه .

وأخرى يقصد به ناحيه الحدث، فى أنّه يشكّ هل هو متأخر عن الطهاره أم لا ، فالأصل عدم التأخر .

أحكام الوضوء / لو علم تاريخ الحدث دون الطهاره

فلا- إشكال فى أنّ وصفى التقدّم والتأخر لكلّ من الطهاره والحادث كان حادثاً ومسبوقاً بالعدم ، فالأصل عدمه، فيكونان متعارضين فيسقطان. ويكون التعارض فى الأصل الجارى لكلّ من وصفى التقدّم والتأخر فى كلّ من الطهاره والحادث ، أى هنا يكون متعارضاً من جهتين، من ناحيه الأصل الجارى فى بديله من الحادث والطهاره . ومن جهه الأصل الجارى فى نفس موضوع، كالجارى فيه هذا الأصل ، أى يكون أصاله عدم تقدّم الطهاره على الحادث ، معارض مع أصاله عدم تأخر الطهاره عليه ، ومع عدم تقدّم الحادث عن الطهاره وهكذا الأمر طرف الحادث، فإنّه يجرى فيه الأعلان المتعارضان فيتساقطان .

وإن أريد إجراء أصاله تأخر الحادث بلحاظ أصل وجود الطهاره، أى كون الأصل عدم تحقّق الطهاره إلى أن يأتى الحادث المعلوم تاريخه ، فهو يكون على فرضٍ من الأصل المثبت ، وعلى فرضٍ لا أثر له؛

لأنّه إن أريد من إجراء ذلك إثبات وصف التأخر، فإنّه يلزم كونه أصلاً مثبتاً، وهو غير معتبر وإن لم يقصد إثبات التأخر للطهاره ، فلا يكون منشأ للأثر فيما نحن فيه؛ لأنّ الأثر وهو جواز الدخول فى الصلاه هنا مترتبٌ على الطهاره

المتأخره عن الحدث لا على عدم وجود الطهاره إلى زمان الحدث .

نعم ، هذا الأصل يفيد فيما إذا كان الأثر مترتباً على عدم تقدّم المستصحب على بديله نظير أصله عدم موت الأخ إلى زمان موت الأخ المعلوم تاريخ وفاته ، فيثبت بذلك كون هذا الأخ المجهول تاريخ موته وارثاً للمعلوم .

وثانياً : إنّ إجراء هذا الأصل في مجهول التاريخ متوقّف على القول بتماميته أركان الأستصحاب فيه ، حتّى لم يرد عليه بما أورده عليه صاحب «الكفايه» من عدم اتصال زمان الشكّ باليقين، ولم يرد عليه بما اعترض به السيّد الإصفهاني من عدم وحده الموضوع في المستصحب في طرف اليقين والشكّ، كما عرفت أنّ الحقّ صحّته وتماميته .

وثالثاً : لو سلّمنا جميع ذلك، فالأصل الجارى هنا في طرف المجهول معارضٌ مع الأصل الجارى _ بلا إشكال _ في الطرف المعلوم، وهو الحدث ، وبعد التعارض يتساقطان، فيحكم بوجود تحصيل الطهاره بقاعده الاشتغال .

فما ذهب إليه من الحكم بالطهاره في الفرض المزبور محلّ إشكال جدّاً .

ورابعاً : إنّ أريد من أصله تأخر الحادث، استصحاب وصف التأخر للمجهول إلى زمان المعلوم، حتّى يحكم بالطهاره فيما إذا كانت هي مجهوله ، أو بالحدث إذا كان هو مجهولاً .

ففيه: أنّ هذا الاستصحاب غير جارٍ هنا؛ لعدم تماميته ركنه، من جهه عدم وجود الحاله المتيقّنه من وصف التأخر حتّى يستصحب ، إذ لم يكن لنا وقت كان التأخر فيه متيقّناً للمجهول حتّى يستصحب، وهو واضح في أنّه غير مراد .

أحكام الوضوء / لو علم تاريخ الوضوء دون الحدث

ثبت من جميع ما ذكرنا من الإشكالات، أنّ الحكم بعكس الحاله السابقيه في معلوم التاريخ من الحدث، لا يكون صحيحاً؛ لكون الأصل الجارى فيه معارضاً وساقطاً، ويكون المرجع قاعده الاشتغال .

وكذا لو تيقن ترك عضو أتى به وبما بعده، وإن خفّ البلبل استأنف (١).

وثانيهما: ما لو كان تاريخ الوضوء معلوماً دون الحدث، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، لما قد عرفت منّا سابقاً عدم ورود إشكال عدم اتصال زمان الشكّ باليقين، الذى تكفّله صاحب «الكفايه» قدس سره، وأيضاً لا يرد عليه ما ذكرنا سابقاً الإشكال الذى ذكره السيد الإصفهاني من عدم وحده القضييه المتيقنه مع المشكوكه. كما لا يرد إشكال كون حال الوضوء بالنسبه إلى ما قبل الحدث مقطوع الارتفاع. وبالنسبه إلى ما بعده يكون مقطوع البقاء، فإنّ جميع هذه الإيرادات تكون وارده فيما لو كان التاريخ مجهولاً لا ما إذا كان معلوماً، كما هو المفروض هنا.

مع أنّا أجبنا عنها حتّى في صوره مجهول التاريخ أيضاً، كما لا يخفى. ولكن الإشكال هنا هو معارضته مع استصحاب الحدث الجارى هنا؛ لأنّ أصل وجوده متيقن وبقاءه مشكوك، فيكون مصداقاً للاستصحاب، فيسقط الأعلان ويكون المرجع هو قاعده الاشتغال الدالّه على وجوب التطهير. فالمختار عندنا هو وجوب الوضوء في جميع صور المسأله، والله العالم.

(١) وذلك بلا- فرق في وجوب الإتيان بالمتروك من كونه غسلاً أو مسحاً، وعلى وجوبه الإجماع محصّلاً ومنقولاً، بل عليه الأخبار والأدلّه في باب الوضوء، حيث يفهم منها لزوم أن يكون الوضوء تامّ الأفعال والشرائط والأجزاء.

كما يجب الإتيان بما بعد المتروك ثانياً، تحصيلاً للترتيب الذى قد مضى بحثه في السابق وثبت أنّه يجب تحصيله بلا خلاف أجده كما في «الجواهر».

بل يكون حكم ترك بعض أجزاء الجزء أيضاً حكم ترك نفس الجزء في كلا الحكمين، من وجوب تحصيله وما بعده من سائر أجزاء ذلك العضو المتروك،

وسائر الأعضاء الواقعة بعد هذا الجزء والعضو ، فيدخل تحت عنوان ترك العضو، من جهة وجود الملازمه بين ترك الجزء مع ترك العضو لأن الواجب المأمور به هو غسل مجموع العضو لا بعضه.

أحكام الوضوء / لو تيقن ترك عضو

ولا يشاهد خلاف في المسألة إلا عن الإسكافي، حيث فصل بين ما يكون دون سعه الدرهم وبين غيره ، حيث أجرى في الأول جبرانه ببلّ الوضوء، من دون لزوم الإتيان بما بعده ، وبين غيره حيث يجب إتيانه وبما بعده، ويبدو أنه اعتمد في هذا التفصيل على حديث أبي أمامه (١)، عن النبي صلى الله عليه وآله ، وما رواه زراره ، عن أبي جعفر عليه السلام ، وخبر رواه ابن منصور ، عن زيد بن علي عليه السلام الذي نقله الشيخ الأعظم في «طهارته» (٢).

ولكن لم يرد ذكر لهذه الأخبار في كتب أصحابنا الموضوعه في الفقه والحديث. كما لم يستدلّ بها أحد منهم.

نعم ، روى الصدوق بسنده أنه سُئِلَ أبو الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام : «عن الرجل يبقى من وجهه إذا توضأ موضع لم يصبه الماء؟ فقال : يجزيه أن يبلّه من بعض جسده» (٣).

فإنه أيضاً لا دلالة له لما قاله ابن الجنيد من جهة عدم دلالة على التحديد الذي ذكره، من التفصيل بين ما إذا كان سعه الدرهم أو أقل منه أو أكثر.

وكيف كان فقد مضى بحثه سابقاً في بحث الترتيب فلا نعيده.

وإن كان جفاف البلل من جهة فوات الموالاه وترك المتابعه ، فيجب استئناف الوضوء ، بل لم يستبعد بعض وجوب الاستئناف، حتّى فيما إذا لم يجفّ، إذا كانت

١- هذه الأخبار ذكرها العلامة نقلاً عن ابن الجنيد في «مختلف الشيعة» : ص ٢٧ .

٢- كتاب الطهارة: ص ١٥٤ .

٣- وسائل الشيعة: من أبواب الطهارة، الباب ٤٣، الحديث ١.

وإن شكَّ فِى شَىءٍ مِّنْ أَفْعَالِ الطَّهَارَةِ، وَهِيَ عِلْمٌ لِي حَالِهِ، أَتَى بِمَا شَكَّ، ثُمَّ بَدَأَ مَا بَعْدَهُ (١).

الموالاته عرفاً متروكه، كما فضِّلناه سابقاً وقلنا بأنَّ الملاك هو الصدق العرفى فى ترك الموالاته الذى يحصل غالباً بالجفاف، وإلاَّ لا يعدُّ الجفاف بنفسه ملاكاً .

فالمسأله واضحه، وقد مضى بحثها سابقاً فلا نعيد .

(١) ويدلُّ على وجوب الإتيان بالجزء المشكوك وبما بعده أمور:

الأول: الأصل، حيث أنَّ المراد منه هو قاعده الاشتغال بالطهاره، التى تستلزم الفراغ اليقيني، وكذلك أصاله عدم الإتيان، وأصاله عدم ارتفاع الحدث، وعدم إباحه الدخول، فيما يشترط فيه الطهاره إلاَّ بإحرازها .

وأما وجوب إتيان ما بعد المشكوك فهو من جهه لزوم تحصيل ترتيب الواجب.

ويمكن أن يكون المراد من الأصل هو القاعده الأولى لا الأصل العملى .

والثانى: الإجماع، الذى نقله شارح «الدروس»، بل فى «المدارك» و«الذخيره» دعوى نفى الخلاف فيه .

أحكام الوضوء / فى الشك فى شىء من أفعاله

بل نقل عن جماعه _ كما عن الوحيد البهبانى، بل استظهر صاحب «كشف اللثام» ذلك عن جماعه، ويستفاد ذلك من تتبع كلمات الأصحاب فى كتبهم مثل: «المقنعه» و«المبسوط» و«المهذَّب» و«الغنيه» و«المراسم» و«الوسيله» و«الكافى» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الذكري» و«اللمعه» و«الدروس» و«الروضه» و«الجواهر»، وكذلك يستفاد ذلك من أقوال جماعه من أعلامنا مثل الشيخ الأعظم، والآملى، والسيد الإصفهانى، والسيد اليزدى، وصاحب «العروه»، وأصحاب التعاليق .

بل لم نجد خلافاً فى مثل الوضوء، بخلاف الغسل والتيمم، حيث اشترط ذلك

فيهما بذلك جماعه من الأصحاب، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً إن شاء الله تعالى .

والثالث: وهو العمده، دلالة اخبار صحيحه معتبره بمفردها ومجموعها، على لزوم الاعتناء بالشك في الأثناء، ولزوم الإتيان المشكوك، فلا بأس بذكرها . منها: ما رواه الشيخ في «التهذيب»، والكليني في «الكافي» بسند صحيح إلى زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا كنت قاعداً على وضوئك فلم تدرِ أغسلت ذراعيك أم لا، فأعد عليهما وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه ممّا سمى الله، مادمت في حال الوضوء، فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه، فلا شيء عليك فيه، فإن شككت في مسح رأسك فاصبت في لحيتك بللاً، فامسح بها عليه، وعلى ظهر قدميك، فإن لم تصب بللاً، فلا تنقض الوضوء بالشك، وامض في صلاتك، وإن تيقنت أنك لم تتم وضوءك، فأعد على ما تركت يقيناً حتى تأتي على الوضوء» (١).

بقية الحديث مرويه في أبواب الجنابه (٢) هكذا: «قال: قلت: له رجل ترك بعض ذراعه أو بعض جسده من غسل الجنابه؟ فقال: إذا شكّ وكانت به بله، وهو في صلاته، مسح بها عليه، وإن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله، فإن دخله الشكّ وقد دخل في صلاته، فليمض في صلاته ولا شيء عليه، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء، وإن رآه وبه بله مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان، وإن كان شاكاً فليس عليه في شكه شيء، فليمض في صلاته» .

فإن صدر هذا الحديث الصحيح ظاهرٌ بين، لو لم يكن نصّاً على وجوب

١- وسائل الشيعة: من أبواب الوضوء، الباب ٤١، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الوضوء، باب ٤١، الحديث ٢ .

الاعتناء في الشك في الأثناء في باب الوضوء، سواء كان الشك في نفس الأعضاء من الغسل والمسح، كما صرح بذلك بقوله: «فلم تدرِ أغسلت ذراعك أم لا»، أو كان الشك في شيء وجزء منهما فإنه يشملهما عموم قوله: «وعلى جميع ما شككت فيه أنك لم تغسله أو تمسحه».

وتوهم خروج ذلك من قوله: «مما سمى الله»، بيان أن نفس غسل العضو ومسحه يكون منه لا جزئهما.

غير وارد، لوضوح أنه إذا كان الكل مما سماه، فإن الجزء أيضاً يندرج فيما سماه الله عرفاً.

هذا بدلالة منطوق الصدر ظهوراً أو نصاً.

بل قد يمكن استفادته وجوب الاعتناء أيضاً بمفهوم ذيله؛ لأن فرض عدم الاعتناء بالشك بقوله: «لا شيء عليك» فيه صورته ما إذا قمت من الوضوء، وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى، حيث يكون مفهوم هذه الجملة الشرطية، أنه إذا لم تكن قد عرفت من الوضوء، يجب عليك الاعتناء والإتيان بالمشكوك. نعم، قد يتوهم المعارضه بين منطوق هذه الجملة الشرطية الدال على عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ عن الوضوء. مع الجملة الشرطية التي بعدها، وهي قوله: «فإن شككت في مسح رأسك، فأصبت في لحيتك بللاً، فامسح بها عليه وعلى ظهر قدميك».

بأن يقال: بأن الشك كان بعد الفراغ، بقرينه فرضه بإصابه البلل في اللحية، حيث يفهم منه وقوع الفصل عن حال مسح الرأس، وإلا لا وجه لفرضه في حال كون الشك في محل المسح، أي حال قبل مسح القدم.

وهذا التصريح لا يساعد مع قوله: «فامسح على ظهر قدميك» إلا من جهه كونه حفظاً للترتيب.

وإن كان يمكن الجواب عنه، بإمكان أن يكون من جهة عدم الإتيان به بعد، إلا أن الجملة الأولى قرينه دالّ على حدوث الفصل وكون الشكّ بعد الفراغ. وبرغم ذلك حكم بإعادة المسح على الرأس، حيث يكون مخالفاً مع مقتضى منطوق تلك الجملة الشرطية الدالّة على عدم لزوم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ .

فيدفع هذا التوهم أولاً: عدم الظهور في الفراغ بما لا يمكن حمله على كون الشكّ في المحلّ، لإمكان فرض صورته بلّه جريان الماء على اليد، بحيث لا يكفي المسح مع الرطوبة المسريه، خصوصاً إذا كان الهواء حاراً والماء قليلاً، بخلاف اللحيه، حيث يبقى الماء خلالها ولا يجفّ بسهولة.

وثانياً: إمكان أن يقال كون الأمر بإعادة المسح استحبابياً، كما يشهد لذلك الجملة الواردة بعده من الحكم بعدم انتقاض الوضوء بالشكّ إن لم يجد بللاً مع أنّه من الواضح أنّه لو كان الأمر بالإعادة واجباً لما تغيّر الحكم بمجرد جفاف الماء وعدم وجود البلل، إذ لا بدّ أن يحكم حينئذٍ بإعادة الوضوء من أساسه لا أن يحكم بعدم لزوم الاعتناء به، فيفهم أنّه كان بمقتضى العمل بقاعده الفراغ فيه .

مضافاً إلى أنّ في ذيل الحديث بعد هذه الجملة، في حكم غسل الجنابه حكم الشارع في صورته الشكّ بعد الفراغ بعدم الاعتناء، بقوله: «فإن دخله الشكّ وقد دخل في صلاته، فليمض في صلاته ولا شيء عليه» .

وهذا يؤيد ما ذهبنا إليه.

وكيف كان فإنّ دلالة الصحيحه لكلا طرفي الحكم، من وجوب الاعتناء بالشكّ في الأثناء في الوضوء، وعموم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ عن العمل، تامّه ولا نقاش فيها.

كما أنّ دلالتها على وجوب الاعتناء منطوقاً ومفهوماً ممّا لا كلام فيها أيضاً .

وقد يؤيد الحكم بوجوب الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء، ما رواه عبدالله بن

أبى يعفور فى موثقه عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا شككت فى شىء من الموضوع وقد دخلت فى غيره، فليس شكك بشىء ، إنّما الشكّ فى شىء لم تجزه» (١).

وجه التأييد يكون بناءً على أن مرجع الضمير فى غيره يكون إلى الموضوع، بأن يكون لفظ (من الموضوع) تبعيضيّه ، أى إذا شككت فى جزء من أجزاء الموضوع، فى حال كونك قد دخلت فى غير الموضوع من عمل آخر، فشكك ليس بشىء ، ومعلوم أنّ المراد من لفظ الشىء الثالث هو العمل ، فيرجع الضمير فى قوله: «لم تجزه» إلى هذا الشىء الذى فرض كونه عملاً، فالمستفاد من جميع ذلك أنّ الشكّ إذا كان فى حال الاشتغال بالعمل، فإنّه يجب الاعتناء به والالتفات إليه، دونما إذا كان قد فرغ من العمل. وحينئذٍ يوافق مضمون موثقه منطوقاً ومفهوماً مع ما ورد فى صحيح زراره.

هذا، ولكن قد يُتوهم المعارضه بين صحيحه زراره _ حيث حكم بوجوب الالتفات إلى الشكّ _ مع موثقه المذكوره، ببيان أنّ قوله فى صدرها: «إذا شككت فى شىء من الموضوع ودخلت فى غيره» ، يكون المراد هو الشكّ فى عضو من أعضاء الموضوع بعد المضى منه إلى غيره من أجزاء الموضوع، بناءً على كون مرجع الضمير فى «غيره» هو الشىء، بأن تكون كلمه من فى «من الموضوع» تبعيضيّه لا بيائيّه ، أى شىء كان من جنس الموضوع، حتّى لا يتناسب مع الشكّ فى الأبعاض .

وعلى هذا الوجه، يكون الصدر قرينه على كون المراد من ذيله فى قوله: «إنّما الشكّ فى شىء لم تجزه» ، هو بيان التجاوز بالنسبه إلى بعض الأجزاء مع البعض، لا الموضوع بالنسبه إلى غيره ، فيكون مفهوم الذيل موافقاً لما وقع فى صدره من

عدم الالتفات بالشكّ إذا تجاوز عنه ودخل في غيره من الأجزاء . فإذا شكّ في غسل الوجه بعد الدخول في غسل اليد اليمنى لا يجب الالتفات إليه ، وهكذا بالنسبة إلى اليد اليمنى مع اليد اليسرى ، إلى أن يبلغ الجزء الأخير كمسح الرجل اليسرى ، وحينئذٍ يصدق في حقّه أنّه لم يلتفت بعد أن دخل في غير الوضوء .

بل في «مصباح الهدى» (١) دعوى ظهور هذا الاحتمال في الفقرتين من الصدر والذيل . وهكذا تثبت معارضتها مع الصحيحه، حيث حكمت بوجوب الالتفات بالشكّ حال الاشتغال بالوضوء بقوله : «إذا كنت قاعداً على وضوئك» ، وقوله : «ما دمت في حال الوضوء» .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه :

أولاً:- كما يمكن أن يجعل مرجع الضمير في «غيره» الشيء وكلمه من تبعيضيّه ، هكذا يحتمل أن يكون مرجع الضمير هو الوضوء ، لكونه أقرب إليه من حيث اللفظ والجمله ، وصيروره «من» ببيانيّه حتّى يكون الشكّ في أصل وجود الوضوء؛ لأنّ المعنى يصير حينئذٍ هكذا:

إذا شككت في شيء _ وهو الوضوء _ بعدما دخلت في غير الوضوء، أى اشتغل عملاً بفعل ومن ثمّ عرض له الشكّ في أنّه هل أتى بالوضوء أم ؟

فإنّ التعليل في الذيل لإفاده عدم جواز الاعتناء بالشكّ واشتغل بالغير، لكن يعدّ أصل الفراغ مشكوكاً إذا كان الشكّ في أصل وجود الوضوء .

لكن هذا الاحتمال لا يمكن أن يصار إليه، لأنّ الشكّ في أصل وجود الوضوء، فلا بدّ أن يأتي به، ولا يجرى فيه قاعده الفراغ، لأنّ جريانها يكون فيما إذا كان الشكّ في صحّه العمل الفارغ منه؛ لأنّ ظاهر أخبارها إفاده أنّ جريانها تكون فيما

إذا كان أصل الوجود ثابتاً ومفروغاً عنه، لكن يشكّ في صحّة المأتى به.

هذا على كون كلمه «من» بيانیه.

وأما على احتمال كون كلمه «من» تبعيضيّه، وأن مرجع الضمير في «غيره» هو الموضوع، فإنّ الخبر يفيد أنّه إذا شككت في شيء من الموضوع، ولكن كان الشكّ بعد الدخول في غير الموضوع...

وبناءً على هذا يحفظ حينئذٍ عموم معنى «الشيء» من جهه كون الشكّ في وجود المشكوك كما هو الأظهر، أو من جهه صحته، لأنّه أيضاً شيء من الموضوع، بلحاظ حال متعلّقه، لأنّه يكون من طوارئ وعوارض الجزء الذي يكون شيئاً من الموضوع، فيشمله عموم قوله: الشكّ في شيء من الموضوع .

وعلى كلّ تقدير، فهذا المعنى في الصدر يوجب أن تكون قرينه لتعليل الذيل في قوله: «إنّما الشكّ في شيء لم تجزه» بأن يكون معنى التجاوز بالمفهوم وعدمه بالمنطوق، ويفيد أنّه إذا حصل الفراغ عن الموضوع فلا يلتفت إليه، وإن لم يكن قد فرغ منه فإنّه يلتفت إليه، فيكون مضمون الموثّقه موافقاً لما في الصحيحه من دون تعارض في البين أصلاً.

ويعدّ هذا الاحتمال أصحّ، من جهه أنّ إرجاع الضمير في غيره لا بدّ أن يرجع إلى محذوفٍ، وهو محلّ المشكوك لا نفسه لأنّه مشكوك الوجود .

وثانياً: سلّمنا وجود كلا الاحتمالين ، فغايتة إيجاب الإجمال في الحديث، بدعوى أنّ ظهور الصدر كان في الفراغ من جهه كون مرجع الضمير في «غيره» إلى الموضوع ، وظهور مرجع «قوله: لم تجزه» إلى الشيء، الظاهر في كون المراد هو المشكوك، وهو الجزء، فيتعارض الظهوران، وكلاهما يصحّ لأن يقع مبيناً للآخر، فيصير الخبران مجملين، ويسقطان عن الاستدلال، فنرجع إلى خبر زراره ونحكم بوجود الالتفات حال الاشتغال .

وثالثاً: لو سلّمنا كون الاحتمال بالنسبة إلى الشيء المشكوك، الشامل للجزء أظهر من كون المراد هو الفراغ عن أصل الموضوع، ولكن مع ذلك نقول: يعارض هذا الظهور الدالّ على عدم الالتفات حين الشكّ، مع ظهور خبر زراره بالالتفات، ولا ترديد في لزوم تقديم خبر زراره، إمّا لكونه نصّ فيه والموثّقه ظاهره في عدم الالتفات، أو أنّه أظهر من الموثّقه.

مضافاً إلى كون خبر زراره من حيث السند أقوى، بل الإجماع كان مؤيّداً له، فلا يبقى حينئذٍ احتمال ترجيح الموثّقه عليها، فالمسألة في الموضوع من جهة لزوم الاعتناء في الأثناء أمرٌ ثابت ولا نقاش فيه، مضافاً إلى القول بتقييد إطلاق ذيل التعليل مفهوماً بدلاله صحيحه زراره بالالتفات في الأثناء.

ولكن الذي يليق أن يبحث عنه، هو أن يعلم بأنّ حكم الشكّ في الأثناء في الموضوع، الذي يجب الاعتناء والالتفات إليه، هل هو خارج عن قاعده التجاوز تخصّياً، بمعنى أنّه لا تشمل القاعده أصلاً، أو كان خروجه تخصّياً أيّ تشمله إلاّ إنّ خرج عنها بواسطة الدليل؟

ثمّ على فرض التخصيص، هل كان وجه خروجه هو مجرّد التعيّد من جهة النصّ، أو كان بملاك أنّ الموضوع يعدّ عند الشارع عملاً واحداً، فالتجاوز لا يصدق فيه، إلاّ بالخروج عن تمامه، أو كان بملاك آخر غيرهما؟

والذي يظهر من الشيخ الأعظم في «فرائد الأصول»^(١) هو تعميم قاعده التجاوز والفراغ عن باب الموضوع إلى غيره، قال الشيخ رحمه الله: «وأما التفصيل بين الصلاة والموضوع، بالتزام كفايه مجرّد الفراغ من الموضوع، ولو مع الشكّ في الجزء الأخير منه، فمراده اتّحاد الدليل في البابين، لأنّ ما ورد من قوله فيمن شكّ في

الوضوء، بعدما فرغ من الوضوء: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»، عامٌّ بمقتضى التعليل لغير الوضوء أيضاً، ولذا استفيد منه حكم الغسل والصلوة أيضاً، وكذلك موثقه ابن أبي يعفور المتقدمه صدرها دالٌّ على اعتبار الدخول في الغير في الوضوء، وذيلها تدلُّ على عدم العبء بالشكِّ بمجرد التجاوز مطلقاً، من غير تقييد بالوضوء بل ظاهره يأبى عن التقييد، وكذلك روايتا زراره وأبى بصير المتقدمتان، آيتان عن التقييد. وأصرح من جميع ذلك في الإباء عن التفصيل بين الوضوء والصلوة، قوله في الروايه المتقدمه: «كلُّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فامضه»، انتهى محلُّ الحاجه .

مضافاً إلى ما صرح بتخصيص القاعده في باب الوضوء في ما بعد كلامه السابق، حول خروج الوضوء بل الغسل والتيمم عن ذلك بقوله: «بأنَّ مستند الخروج قبل الإجماع، الأخبار الكثيره المخصيه للقاعده المتقدمه، إلاَّ إنه يظهر من روايه ابن أبي يعفور المتقدمه، وهى قوله: «إذا شككت في شىء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككتك ليس بشىء، إنما الشكُّ إذا كنت في شىء لم تجزه»، أنَّ حكم الوضوء يكون من باب القاعده لا خارج منها، بناءً على عود ضمير «غيره» إلى الوضوء...» إلى آخر كلامه .

ثمَّ يصحَّح بعد ذلك كون الالتفات في الوضوء ليس من باب خروجه عن قاعده التجاوز، بل كان من جهه أنَّ الشارع اعتبر الوضوء عملاً واحداً، باعتبار مسببه وهو الطهاره، فلا يصدق التجاوز فيه إلاَّ بالفراغ عن مجموع العمل، لا كلَّ جزء جزء منه، حتى يستلزم التخصيص في القاعده.

ووافقه في ذلك صاحب «الجواهر»^(١) والسيد في «العروه» في المسأله ٤٦

من شرائط الوضوء، والخميني والخونساري والحكيم .

خلافاً لآخرين كالمحقق الهمداني، والآملی، والسید الاصفهانی، والبروجردی، والكلپایگانی، حيث ذهبوا إلى تخصيص قاعده التجاوز بباب الصلاه وعدم جريانها في غيرها، بخلاف قاعده الفراغ حيث ذهبوا إلى تعميمها لجميع أبواب العبادات .

بل في «مصباح الفقاهه»^(١): أن قاعده الفراغ ليست إلا عبارته عن أصله الصّحّه الجاربه في جميع أبواب العبادات والمعاملات .

وربّما تظهر ثمره القولين في مقامين :

الأول : بناءً على القول بالتعميم في قاعده التجاوز للصلاه وغيرها بمثل قاعده الفراغ، فإنه يوجب إمكان البحث فيهما بأنه هل هما قاعدتان أم هما قاعده واحده لا- متعدّده، كما نسب دعوى الثاني إلى الشيخ الأعظم في «فرائد الأصول» على ما في «الروائع الفقهيّه»، بخلاف ما لو قلنا بتعدّدهما وتفاوت موضوعهما من حيث التعميم والاختصاص حيث يعتبر ذلك بنفسه دليلاً على التعدّد .

الثاني : تظهر الثمره أيضاً فيما نحن فيه بلحاظ حال الوضوء والغسل والتميم، من جهة أنه بناءً على تعميم قاعده التجاوز لغير الصلاه، يكون خروج الوضوء عنها بالالتفات في الأثناء تخصيصاً، فيحمل الشكّ في أجزاء الغسل والتميم على تلك القاعده، من عدم الالتفات بالشكّ في الأثناء، بخلاف ما لو قلنا باختصاص قاعده التجاوز بباب الصلاه، فيكون حكم الاعتناء بالشكّ في أثناء الوضوء وهكذا في الغسل والتميم على القاعده، وذلك بمقتضى أصل عدم ارتفاع الحدث وقاعده الاشتغال.

وحيث بلغ الكلام إلى هنا، واستلزم الأمر التحقيق في حقيقه هذه المسأله، وبيان ما نذهب إليه في المقام، فإنه ينبغي الإشارة إلى حال القاعده من جهه تعميمها باب الوضوء وعدمه بمراجعته لسان الأدله الموجوده في الباب، فنقول وأسأل الله التوفيق وعليه التكلان: والذي يمكن أن يستفاد منه قاعده التجاوز، هو ما رواه الشيخ بسنده الصحيح إلى زرارته، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل شك في الأذان وقد دخل في الإقامه؟ قال: يمضى، قلت: رجل شك في الأذان والإقامه وقد كبر؟ قال: يمضى، قلت: رجل شك في التكبير وقد قرأ؟ قال: يمضى، قلت: شك في القراءة وقد ركع؟ قال: يمضى، قلت: شك في الركوع وقد سجد؟ قال: يمضى في صلاته، ثم قال: يا زرارته إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (١).

تقريب الاستدلال بالعموم لكل باب من أبواب العبادات، بل ربما يمكن القول بتعميمه حتى لغير باب العبادات، من جهه أنه عليه السلام أراد إفهام السائل قاعده عقلائييه مفادها أن الشك بعد المضي عنه مما لا يعتد به إذا لم يصدق فيه أنه شك في المحل، وذلك بقوله: «يا زرارته إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء».

فإن ظهور عموم كلمه «الشيء» الذي يعد من الألفاظ المستعمله للعموم، يقتضى ذلك، فيكون ذيل الحديث كبرى كلييه، ويكون الصدر من صغرياتهما، فكأن الإمام عليه السلام أراد أن يريح نفسه عن بيان حكم الشكوك الوارده في الصلاه وغيرها بالنسبه إلى حال التجاوز، حتى لا يسأل السائل مره أخرى عن أجزاء الصلاه واحده بعد واحده، فذكر جمله عامه لجميع الموارد، وأعطى بواسطه تلك

١- وسائل الشيعه: من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الباب ٢٣، الحديث ١.

الجملة وبركاتها قاعده كليّه وهى المسمّاه بقاعده التجاوز، وتكون قاعده عامّه لا تختصّ بالشكّ فى الصلاه حتّى تستلزم اختصاص القاعده بها. ومن هنا يظهر أنّ الحكم بالتعميم فيها على طبق القاعده لا لضروره التعبد.

وممّا ذكرنا ظهر وجه القول الآخر، فبرغم أنّهم يتمسّكون بهذا الحديث، إلّا أنّهم يذهبون إلى اختصاصه بخصوص الصلاه، ويقولون: بأنّ عموميه لفظ «الشيء» تشمل خصوص الصلاه بأجزائها، لا بالنسبه إلى غيرها، لأنّ العبره فى التعميم تكون بملاحظه متعلّق الشيء، وهو عباره عن الصلاه لا غيرها.

لكنّه مخدوش، أوّلاً: بأنّه خلاف ظاهر عموميه كلمه «الشيء» المقتضى لسعه مفهومه إلى جميع الموارد، لا خصوص أجزاء الصلاه، لأنّه اشتهر بين العلماء والمفسّرين أنّ العبره تكون بعموم الوارد لا بخصوص المورد، وحفظ العموم فى خصوص المورد خلاف لظاهر هذا التعبير.

برغم أنّه بناءً عليه يلزم انحصار القول بالشكّ بخصوص أجزاء الصلاه لأنها المذكور فى صدر الروايه، دون الشرائط ومقدمه الأجزاء، مع أنّه كما ترى.

وثانياً: يؤيد ما قلناه من التعميم الخبر الوارد الفاقد للصدر المستدلّ به والمجوعول قرينه على الاختصاص وو الخبر الذى رواه الشيخ بإسناده الموثّق إلى محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» (١).

فإنّ هذا الحديث يشتمل على أداتين من أدوات العموم وهما أداه «كلّ» وأداه «ما» من دون اشتمال ما يوجب اختصاصه بخصوص باب الصلاه.

كما لا يبعد القول بكون متعلّق الشكّ هو الأعمّ من الشكّ فى الوجود وعدمه،

١- وسائل الشيعه: من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه، الباب ٢٣، الحديث ٢.

أى شكّ بأنّه أتى به أم لا ، أو شكّ في صحّته بعدما أتى به قطعاً، لأنّ الشكّ في الصحّح يصدق عليه الشبهة المستفاده من أداه «ما»، وإن كان ظهوره في الشكّ في الوجود أولى لقربه إلى الذهن، كما هو المقصود بالفعل . فمما ذكرنا، ظهر أنّه لا يضرنا حتّى لو تمسّكنا بحديث زراره من القول بالتعميم .

كما أنّ لنا خبراً آخر وهو ما رواه الحميري في «قرب الاسناد»، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن رجل ركع وسجد، ولم يدر هل كبر أو قال شيئاً في ركوعه وسجوده، هل يعتدّ بتلك الركعة والسجده؟ قال : إذا شكّ فليمض في صلاته» (١).

حيث أنّه قد حكم بالمضى في خصوص الصلاة، لأنّه قد ذكر فرداً من تلك الكبرى، وليس فيه ما يدلّ على العموميّه، حتّى يتمسّك به، ولا- ينافي ما استفدناه من الخبر السابق كما لا يخفى، ونظائر ذلك كثيره في الباب ١٣ من أبواب الركوع، فراجع. ومن الأخبار التي تستفاد منها هذه القاعدة، معتبره إسماعيل بن جابر، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : إن شكّ في الركوع بعدما سجد فليمض، وإن شكّ في السجود بعدما قام فليمض، كلّ شيء يشكّ فيه ممّا قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه» (٢).

تقريب الاستدلال يكون بمثل ما استدللنا في الخبر السابق، وهو خبر زراره، من ظهور ذيله في إعطاء قاعده كليّه غير منحصره بباب الصلاة .

بل قد يمكن استفاده ذلك من موثقه ابن أبي يعفور (٣)، من مفهوم تعليل ذيله، حيث يفهم منه حكماً كلياً، بأنّ التجاوز عن الشيء موجب لعدم الاعتناء بالشكّ،

١- وسائل الشيعه: من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣ ، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢ ، الحديث ٢ .

وخروج مورد الروايه _ وهو الوضوء المذكور فى صدره _ لعله كان من جهه أنّ فى الوضوء خصوصيه أوجبت ذلك، لا أنّ القاعدة غير معمول بها فيه، حتّى يستشكل فى الاستدلال بالتعليل .

ومما يستفاد منه هذه القاعدة، هو خبر محمد بن مسلم، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً، فامضه ولا إعادة عليك فيه» (١) .

بناءً على كون المراد من «التذكّر» أن يشمل تذكّر الشكّ فيما مضى من الصلاه والطهور، لا أن يكون المراد منه هو خصوص التذكّر من جهه نسيان الجزء أو الشرط، وإلا لا يكون مربوطاً بما نحن فيه .

هكذا بناءً على أن يكون المراد، هو مطلق المضى، حتّى يشمل صورته التجاوز عن الجزء، مبتنياً على أن يكون حرف «من» فى قوله: «من صلاتك وطهورك» تبعيضيّه، حتّى يشمل التجاوز عن الجزء والشكّ فيه، لا أن يكون الحديث مختصاً بقاعده الفراغ عن العمل كلّّه، وإلا خرج عن الاستدلال بما نحن بصدده ودخل فى أدلّه قاعده الفراغ .

ومما يستفاد منه ذلك، حديث كبير بن أعين، قال : «قلت له : الرجل يشكّ بعدما يتوضأ؟ قال : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» (٢) .

فإنّ ظاهره وإن كان فى الفراغ عن العمل، لظهور قوله: «بعدهما يتوضأ» فى ذلك، إلا أنّ التعليل بذلك مشعرٌ بما نحن فيه، لأنّه أراد إفهام السائل أنّ الشكّ بعد مضى محلّ المشكوك ممّا لا يعتنى به، لأنّه حين العمل والتلبّس به كان أولى

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢ ، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢ ، الحديث ٧.

بالتذكّر في إتيان العمل مطابقاً للمأمور به ، فيستفاد منه قاعده التجاوز عن الجزء أيضاً في كلّ عملٍ، سواء كان وضوءاً أو غيره من الصلاة، لا أن يكون مخصّصاً بالصلاه فقط .

فالذى يقوى عندنا من جميع ما ذكرنا، هو كون قاعده التجاوز من القواعد الكلّيه الجارّيه في جميع أبواب العبادات، لو لم نقل بجريانها في غيرها من المعاملات، كما أنّها قاعده موافقه لقاعده الصحّح الثابته عند العقلاء، حيث يقولون بأنّ الشكّ يعتنى به في محلّ المشكوك، لا فيما إذا تجاوز عنه .

فبناءً عليه، تكون القاعده شامله لحكم الشكّ في الاجزاء في الغسل والتيمّم، بل الوضوء أيضاً .

إلاّ- أنّ الوضوء خرج عن تلك القاعده ، إمّا بالتخصيص أو لا يكون كذلك ، بل هو داخل فيها من ناحيته ولم يخرج عنها لا تخصيصاً ولا تخصّصاً.

ثمّ خروجه منها بالتخصيص هل كان تعدياً أو كان بملاك آخر ؟

قد يقال : بأنّه داخل في القاعده ، إلاّ أنّ الشارع قد اعتبر الوضوء مع جميع الأجزاء عملاً واحداً، بحيث لا يصدق التجاوز في حقّه إلاّ- بالفراغ عنه، كالتجاوز والفراغ عن الجزء في الصلاه، مثل الخروج عن القراءه والفراغ عنها، والدخول إلى الركوع، مع أنّ القراءه بنفسها مرّكبه، إلاّ أنّها يحتسب عملاً واحداً، وهكذا يكون الأمر في الوضوء من جهه كون مسببه _ وهو الطهاره _ شيئاً واحداً ، فعلى هذا يكون الحكم بوجود رعايه الشكّ في أثناء الوضوء _ كما وقع في حديث زراره _ مطابقاً لقاعده التجاوز، فلا يكون خروجه حينئذٍ تخصيصاً ولا تخصّصاً .

ولكن ما يبعد هذا الوجه.

أولاً: أنّه إن كان الملاك في وحده العمل في الوضوء، هو وحده مسببه _ وهو الطهاره _ كان اللازم حينئذٍ عدم انحصار ذلك الرعايه والاعتناء بالشكّ في الأثناء

قاصراً على الوضوء بل يشمل الغسل والتميم أيضاً لأنهما أيضاً محصيان للطهارة التي هي متصفه بالوحده ، فكيف حكموا باختصاص ذلك باب الوضوء، كما هو كذلك في الحديث، إذ لم يرد فيه إشاره إلى الغسل وغيره؟

وثانياً: إنَّ الشارع لو لم يُصرِّح بتعدّد العمل فيه، لكان القول بذلك وجيهاً، إلا أنَّ الشارع قد صرَّح بأنَّ الوضوء مرَّكبٌ من مجموع الأعمال والأفعال الأربعة من الغسلتين والمسحتين، كما ورد الإشاره إلى ذلك في مرسله الصدوق، إنَّه قال: «وروى عن ابن عباس، إنَّه قال: غسلتان ومسحتان»(١).

بل في خبر آخر ورد التعبير بأنَّه مرَّكبٌ من الغسل والمسح، مثل ما ورد في خبر أبي همام، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «في وضوء الفريضة في كتاب الله تعالى: المسح والغسل في الوضوء للتنظيف»(٢).

بل وأصرح من الخبرين السابقين دلالة نفس آية الوضوء، على أنَّ الوضوء أمرٌ مرَّكبٌ، فمع ذلك كيف يمكن القول بأنَّ الشارع قد عدّه عملاً واحداً .

فالأولى أن يقال: إنَّ خروج الوضوء عن قاعده التجاوز، وفقاً للأصل وقاعده الاشتغال لا يتم إلاَّ تعبدًا.

إلاَّ- إنَّه يمكن عدّ حكمه هذا التعبد، قلّه وقوع الشكّ في الأجزاء في باب الوضوء، أي إنَّه قلّ ما يتفق أن يشكّ الإنسان في الأجزاء السابقة في باب الوضوء، بخلاف الصلاة حيث أنَّ وقوع الشكّ في عدد ركعاتها كثيره، مضافاً إلى الشكّ في أجزائها في بعض الموارد، حيث يكون ذلك كثيراً، وحينما لاحظ الشارع المقدّس بأنَّ الاعتناء بالشكّ في مثل هذه الأمور، التي يحدث الشكّ فيها

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٢٥، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٢٥، الحديث ١١.

كثيراً يوجب العسر والحرج بحسب العاده، وربما يبلغ حدّ الوسواس، ولهذا رفع عن العباد ما يترتب على الشكّ بعد التجاوز من الأحكام في جميع الموارد إلاّ الوضوء.

وقد عرفت أنّ ما قلنا يمكن أن يكون حكمه للجعل، لا علّه له حتّى يدور الحكم مدارها، وبرغم ذلك نقول: إنّ عقولنا قاصره عن درك مثل هذه الحقائق ولا- يعلم ذلك إلاّ- الراسخون في العلم، وهم الأئمه عليهم السلام المتصل علمهم اتصالاً وثيقاً بمصدر الوحي والنبوّه .

فبناءً على ما ذكرنا، يلزم أن يكون خروج الوضوء عن القاعده تخصيصاً لا تخصّيصاً. فهذا الوجه بنفسه حسن، إلاّ أنّ مبعده هو ما قلناه آنفاً، من عدم انحصار هذه الحكمه بخصوص الوضوء، إذ الغسل والتيمّم أيضاً يكون كذلك، أى قلّ ما يتفق الشكّ في إتيان الجزء السابق، فكيف انحصر الحكم في خصوص الوضوء، فلا يبقى إلاّ القول بالخروج عن القاعده تعبداً، ونحن مستسلمون لأمرهم، ومتعبّدون بكلامهم، وليس لنا حقّ الاعتراض عليهم، كما لا يخفى .

وأما حكم الشكّ في الأجزاء في الغسل والتيمّم: ففي «الجواهر» حكم بعدم التعدّي عن الوضوء إلى الغسل، فلو شكّ في جزء منه، فلا بدّ أن لا يلتفت إلى الشكّ، وقال: «إنّه باقٍ على القاعده من عدم الالتفات إلى الشكّ في شيء من أجزائه، مع الدخول في غيره من الأجزاء . نعم لا- يبعد إلحاق التيمّم به، ومن العجب ما وقع للفاضل في «الرياض» من جريان حكم الوضوء في الغسل، فيلتفت إلى كلّ جزء وقع الشكّ فيه، مع بقائه على حال الغسل، ولم أعثر على مثل ذلك لغيره»، انتهى محلّ الحاجه من كلامه .

ولكن قال الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره»^(١): «بل مطلق الطهاره الشامله

للغسل، على ما صرح به العلامة، وأكثر من تأخر عنه، كفخر الدين والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم، وتخيّل بعضُ تفرد السيد في «الرياض» بذلك، فتعجب منه، وقال: لم أعر على ذلك لغيره، وجعل منشأ توهم التعميم، إطلاق لفظ الطهاره في كلام جماعه، وهو كما ترى، انتهى كلامه .

ونحن نلحق كلمات فقهاءنا المتأخرين بما ذكره رحمه الله عن حكم الغسل والتيمم وأنّ حكمهما كحكم الوضوء من الاعتناء بالشكّ في الأثناء مثل العلامة البروجردى والاصطهباناتى، وللسيد جمال الكلپايگانى، والسيد محمد رضا الكلپايگانى، بل ذهب آخرون منهم إلى الإلحاق من باب الاحتياط الوجوبى كالشاهرودى، والسيد الاصفهانى وغيرهما .

بل قد ادعى شيخنا الأنصارى في «كتاب الطهاره» الشهره عند المتأخرين، هذا بالنظر إلى الأقوال .

وأما بالنظر إلى الدليل، فكلّ من ذهب إلى تعميم قاعده التجاوز بعدم اختصاصها بالصلاه، فلا يشكّك حينئذٍ من شمولها للغسل والتيمم، فلازمه عدم الإلحاق، فينحصر الإخراج لخصوص ما هو المنصوص، وهو الوضوء فقط .

وأما إن قلنا بالاختصاص، كما عرفت من ذهاب جماعه إليه، فحينئذٍ لا بدّ من الاعتناء بالشكّ في الأثناء فيهما، إمّا من جهه العمل بمقتضى قاعده الاشتغال، وأصالة عدم ارتفاع الحدث، وإمّا من جهه تنقيح المناط في الوضوء وتعميم الحكم إلى مطلق الطهاره، من جهه أنّ هذه الثلاثه مشتركه في كونها محصّياً للطهاره المسببيه، فلا يبقى لنا دليل يدلّ على عدم الاعتناء بالشكّ حينئذٍ، حتّى يُرفع اليد عن مقتضى القاعده والأصل .

نعم، قد عرفت من صاحب «الجواهر» قدس سره الفرق بين الغسل بعدم الإلحاق، وبين التيمم بالإلحاق، ولعلّه كان يقصد انقضاء حكم البديله لذلك، وإلا لا وجه له

يذكر للتفصيل المذكور.

مع أنه مخدوش أيضاً، لأنه لو كان يقتضى البديله هذا التفصيل بين الغسل والتيمم، فإنه يقتضى القول بالتفصيل فى التيمم أيضاً بين ما يكون بدلاً عن الوضوء فبالإلحاق، وبين غيره بعدم الإلحاق، لا الإلحاق فى التيمم مطلقاً .

ولكن الحقّ عندنا هو ما عرفت من مختارنا فى أصل القاعده، من عدم اختصاصها بباب الصلاه ، بل تجرى فى جميع الموارد، من الحجّ والعمره والغسل والتيمم والوضوء وغيرها من العبارات المرکبه، فخرج منها قطعاً، بصراحه النصّ الوضوء، فيبقى الباقي تحته، ولازمه عدم الاعتناء بعد التجاوز عن محلّ ذلك المشكوك، خصوصاً إذا كان مع فصل طويل فى الأثناء، كما فى الغسل، وإن كان الاحتياط بالاعتناء لا- يخلو عن حُسن، لما عرفت من إمكان احتمال اختصاص حكم صحيحه زراره بلزوم الاعتناء بالشكّ فى مطلق الطهاره، كما وقعت الجملة فى كلمات القوم .

هاهنا فروع نشير إليها:

الفرع الأول : إذا عرفت أنّ الحكم فى الشكّ فى أجزاء الوضوء، هو الالتفات إليه، ووجوب إعادته المشكوك وما بعده، بلا فرق بين كون الجزء المشكوك هو التيه أو غيرها، وذلك بمقتضى عموم صحيح زراره، أو لا خصوصيه فى الشكّ فى غسل الذراع المذكور بالخصوص، كما يستأنس العموم من ذيله فى قاعده الفراغ بعدم الاعتناء، فإنه إذا شكّ فى بعض ما أوجب الله عليه كالتيه مثلاً، فإنّ عليه أن يعتنى بالشكّ، إذا كان قبل الفراغ فى الوضوء، ولو كان متعلقه بالنيه .

وأيضاً لا- فرق فى الحكم بوجوب الالتفات فى الأثناء، بين ما يكون الشكّ فى الأجزاء والأفعال، أو فى الشروط من الترتيب والموالاه وغيرهما، حيث أنّ الشكّ

فى شىء منهما، شكُّ فى صحَّه الفعل وفساده .

وبعباره أُخرى يرجع الشكُّ فى الصحَّه والفساد إلى الشكِّ فى وجود الفعل وعدمه .

هذا، مضافاً إلى ما عرفت من إمكان استفاده ذلك من لفظ «الشيء» الموجود فى موثقه ابن أبى يعفور، بقوله : «إنَّما الشكُّ فى شىء لم تجزه»، بناء على أنَّ المستفاد من مفهومه هو العود فى الشكِّ فى الأجزاء إذا كان فى الأثناء، فىكون الشرط مثل الجزء من لزوم الاعتناء بالشكِّ فيه.

ووافقنا على ذلك كثير من المتأخرين، كصاحب «الجواهر»، والشيخ الأعظم، والمحقق الهمداني، والآملى، والحكيم، وجميع أصحاب التعاليق على «العروه» موافقين بذلك مع السيد فى «العروه»، ومن هنا قال السيد فى «المنظومه» :

والشكُّ فى الشرط نظير الشَّطْر فكلُّ ما فيه فقيه يجرى

كما لا فرق فى الشرط بين كونه شرطاً مقارناً للوضوء، وداخلاً فى حقيقته، أو كان شرطاً خارجاً عن حقيقه الوضوء، ومرتباً به، نظير تطهَّر ماء الوضوء، وتطهَّر أعضائه، ولزوم إطلاق الماء، ونظائر ذلك لما قد عرفت بأنَّ الشكِّ فى هذه الأمور شكُّ فى شىء من الوضوء، فىشمل بإطلاقه هذه الأمور .

أحكام الوضوء / فى حكم كثير الشك فى أفعال الوضوء

بناءً على ما ذكرنا فإنَّ المذكور فى «الجواهر»^(١) من الإشكال فيه بقوله : «إقامه الدليل على ذلك مشكَّل، بعد البناء على شمول قاعده عدم الالتفات للمشكوك، مع الدخول فى غيره لنحو الشرائط، فإنَّ دعوى تخصيصها بصحيحه زواره المتقدِّمه ضعيفه، لعدم شمولها لنحوه، والتنقيح ممنوع، لعدم المنقح من إجماعٍ أو عقلٍ، وعدم ظهور الإجماعات المنقوله فى تناوله مثله . اللهمَّ إلا أن

يقال : إنّ ذلك يرجع إلى الشكّ في الصّحّه والفساد، وقد تقدّم جريان الحكم فيه، لكن إقامه الدليل على الشمول للصّحّه بهذا المعنى أيضاً لا- يخلو من نظر، فتأمل جيّداً. في غير محلّه، لما قد عرفت من شمول الدليل، وعدم وجود مخالف صريح في ذلك، مضافاً إلى كون الحكم بالرجوع موافق للاحتياط، وإن كان لولا- ما استظهرناه من ظهور رجوع الشكّ في شيء من الشرائط إلى الشكّ في الصّحّه والفساد؛ كان مقتضى العمل على طبق القواعد المقرّره في الأ-صول في الشبهه المصادقيه للمخصّص، - وهو الرجوع إلى عموم العام - إثبات ما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره .

فالأقوى عندنا هو الحكم بلزوم المراعاة والالتفات إلى الشكّ في الأ-جزاء والشرائط مطلقاً، إذا كان في حال الوضوء، كما لا يخفى، ما لم يحصل فوت الموالاه بالجفاف وغيره، وإلاّ يجب الاستئناف، لما قد حقّقنا سابقاً من وجوب تحصيل الموالاه، سواء كان في حال الشكّ في الأجزاء أو الشرائط أم لا، فلا نعيده .

الفرع الثاني : قد عرفت ممّا سابقاً بالتفصيل، أنّ حكم الظنّ مساوٍ لحكم الشكّ في كثير من الأحكام، لو لم يتم على اعتباره دليل شرعي، لعدم القطع بحجّيه مثله، بل الشكّ في الحجّيه مساوٍ لعدم الحجّيه، كما عليه جماعه من الفقهاء في هذا الباب وغيره، ممّا يناسب ذكره، كما هو ظاهر «الغنيه» و«المقنعه» و«المراسم» و«الكافي» و«السرائر» و«المعتبر» و«المنتهى» وصاحب «العروه» وأصحاب التعليقه عليها، والشيخ الأ-عظم، وصاحب «الجواهر»، والمحقّق الهمداني، والآملى وغيرهم، لاحتمال أن يكون المراد من الشكّ هو عدم اليقين كما وقع هذا التفسير في بعض كتب أهل اللغه، كما ذكرناه سابقاً، فلا يبعد شمول الروايه المتقدّمه، وهي صحيحه زراره لمثله أيضاً، فيحكم بوجوب الالتفات لو

ظنّ بعدم الإتيان أو ظنّ بالإتيان، في الجزء أو الشرط، إلّا- أن يصل إلى حدّ الاطمئنان العقلاني بالفعل، فحينئذٍ لا يبعد جواز الاكتفاء به، لصحّح إطلاق اليقين على الاطمئنان عندهم ، وكيف كان فالمسألة واضحة بحمد الله .

الفرع الثالث : قَيِّدُ الأصحاب حكم وجوب الالتفات إلى الشكّ في الأثناء في باب الوضوء بما إذا لم يكن كثيراً ، ولعلّ أوّل من قيّد هو ابن إدريس في «السرائر» وتبعه بعد ذلك الشهيدان والمحقّق الثاني في «شرح القواعد»، والسيد في «المدارك»، والفاضل الهندي في «كشف اللثام»، والخوانساري في «شرح الدروس»، والسيد في «العروة»، وأكثر أصحاب التعاليق.

بل في «الجواهر» قوله: «لا أجد فيه خلافاً»، ونقله المحقّق الهمداني واختاره.

بل الشيخ الأعظم وأكثر المعاصرين، من الخوئي والخميني والشاهرودي والبروجردى وغيرهم على ذلك، خلافاً للسيد الاصفهاني، والآملی، لولا ذهاب المتأخّرين إليه والحكيم في غير صورته الوسواس، وما يعلم كونه من الشيطان.

فالمهمّ في المقام هو ملاحظه الأدلّه ودالاتها.

وقد استدلّ على ذلك _ كما عن الشيخ الأعظم _ بدليل العسر والحرص، وقد أورد عليه _ كما عن السيد الاصفهاني، والآملی والحكيم _ أنه لا يعدّ دليلاً حتّى في مورد حكم كثير الشكّ الذي ورد فيه وهو الصلاة، فضلاً عن غيرها .

أو قيل : بأنّ هذا الدليل لا يثبت إلّا مقدار ما يستلزمه لا مطلقاً، حتّى فيما لا يلزمه لو اعتنى بالشكّ، كما هو المدعى، أي عدم الالتفات به مطلقاً، وإثباته كذلك من دليل العسر والحرص مشكّل جداً .

ولكن يمكن أن يحامي عن الشيخ الأعظم قدس سره بأنّه أراد منه أنّ من شكّ كثيراً لو اعتنى بشكّه، وكان معتبراً يستلزم بحسب النوع العسر والحرص ، فالشارع حينما لاحظ ذلك حكم بعدم الالتفات بواسطه الأدلّه الواردة في باب الصلاة، فيكون

ملاك العسر والحرص هو الحكمه لجعل الشارع، وحكمه بعدم الاعتناء، فذلك لا يحتاج إلى ملاحظه العسر والحرص الشخصى حتى يقال فيه بما قاله الخصم، من أنه يجرى فيه في موردهما، كما في «مصباح الهدى»^(١) وغيره .

فبناءً على ما ذكرناه صح ما ذكره الشيخ بقوله : «لولا يلزم العسر والحرص»، ولا يكون بعيد بالنسبه إلى المبتلى بذلك في الصلاه أو غيرها .

ومما استدلل به، الأخبار الواردة في باب (كثير الشك في الصلاه):

منها: ما رواه الكليني بسنده الصحيح إلى محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك، فإنه يوشك أن يدعك، إنما هو من الشيطان»^(٢) .

ومنها: خبر ابن سنان^(٣)، وخبر الصدوق^(٤) .

فإن التعليل بكونه من الشيطان، يفهم منه تعميم الحكم لكل مورد عرض له الشك كثيراً، لاسيما في العبادات _ أي ما يعتبر فيه قصد القربه _ غايه الأمر تكون الصلاه أكثر من غيرها، فاحتمال أن يكون من الشيطان من جهة خصوص كثره الشك في الصلاه.

واستناد ذلك إلى النصوص، كما عن الحكيم قدس سره في «المستمسك» في المسألة ٤٦ في شرائط الوضوء، مما لا ينبغي أن يُصغى إليه، لأن التعليل لم يرد مقتيداً بكون الكثره لخصوص الصلاه ، بل كان موردها في الصلاه، والعبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد.

١- مصباح الهدى: ج ٤ / ص ٥٢٩ .

٢- وسائل الشيعه: أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الباب ١٦ ، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعه: أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الباب ١٦ ، الحديث ٣ .

٤- وسائل الشيعه: أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الباب ١٦ ، الحديث ٦ .

مع إمكان القول أيضاً بأنّ الوضوء يكون من توابع الصلاة كالأذان والإقامة، ولعلّ هذا المقدار من المناسبه كان كافياً في إجراء الحكم فيه، مع أنّنا لا نحتاج إليه حتّى يرد علينا ما أورده الحكيم، بأنّ تابعه الوضوء للصلاه غير كافٍ في الإلحاق، حتّى يتحد حكمه مع حكم كثير الشكّ في الصلاة .

ومنها: ما رواه الكليني بسنده الصحيح أو الحسن عن ابن هاشم عن زراره وأبي بصير، جميعاً قالا : «قلنا له: الرجل يشكّ كثيراً في صلاته حتّى لا يدري كم صلّى ولا ما بقى عليه؟ قال : يعيد ، قلنا : فإنّه يكتر عليه ذلك كلّما أعاد شكّ؟ قال : يمضى في شكّه . ثمّ قال : لا تعوّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة فتطمعوه، فإنّ الشيطان خبيثٌ معتاد لما عوّد، فليمض أحدكم في الوهم، ولا يكثرن نقض الصلاة، فإنّه إذا فعل ذلك مرّات لم يعد إليه الشكّ . قال زراره : ثمّ قال : إنّما يريد الخبيث أن يطاع، فإذا عصى لم يعد إلى أحدكم» (١) .

منها: ما قد يعدّ مؤيداً موثقه سماعه، عن أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : لا سهو على من أقرّ على نفسه بسهواً» (٢) .

منها: ما رواه الكليني بسنده الصحيح، عن عبدالله بن سنان، قال : «ذكرت لأبي عبدالله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاه وقلت : هو رجلٌ عاقل ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : وأيّ عقلٍ له، وهو يطيع الشيطان؟ فقلت له : وكيف يطيع الشيطان؟ فقال : سلّه هذا الذي يأتيه من أيّ شيء هو، فإنّه يقول من عمل الشيطان» (٣) .

فإنّ ابتلاء الرجل بالوضوء والصلاه، ليس إلّا من جهه كونه كثير السهو والوسوسه في أنّه هل أتى بالجزء أو لا؟ وما أتاه هل كان صحيحاً أم لا ؟ أو هل

١- وسائل الشيعة: أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١٦ ، الحديث ٨ .

٣- وسائل الشيعة: أبواب المقدمه العبادات، الباب ١٠ ، الحديث ١ .

توضاً أم لا؟ وهكذا، فإنَّ الاعتناء بمثل هذه الشكوك والإتيان بالمشكوك كراراً يعدُّ من عمل الشيطان، سواء كان في الصلاة أو الوضوء أو غيرها لعدم خصوصيه فيهما، حيث أنَّ العرف يفهم من أمثال هذه العبارة أنَّ المبعوض هو نفس الالتفات والاعتناء بالشكِّ، لا كونها في الصلاة أو في الوضوء .

وفي «مصباح الهدى» للآملي، قال : «وأما التعليل الوارد في الخبرين (خبري زراره ومحمد بن مسلم) فالظاهر أنَّه حكمه التشريع، لا علَّه الحكم، فلا اطراد فيه . وأما صحيح ابن سنان، فلا ظهور فيه في كونه في مورد الابتلاء بكثرة الشكِّ ، فالأحسن أن يستدلَّ بكون الوضوء من توابع الصلاة، بمعنى إلحاق توابعها بها في حكم كثير الشكِّ، لكنَّه ينفَع فيما إذا كان الاعتناء بالشكِّ موجِباً لإعادته الصلاة، كالشرائط الداخليه لها مثل الستر والقبلة، ولا يعمُّ الخارجيه منها كالطهارات الثلاث، فضلاً عن التعميم لمطلق العبادات مثل الحجِّ، أو تعميمه للمعاملات أيضاً، لكن الحكم بعدم الاعتناء بين المتأخِّرين ممَّا لا خلاف فيه» (١) . انتهى كلامه .

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر؛ الأول: إنَّ التدقيق في صدرى في خبري زراره وأبى بصير من حكم الإمام عليه السلام في ابتداء السؤال بالإعادة في مورد الشكِّ في الركعات، وما بقى منها، وجواب زراره، بقوله: «فإنَّه يكتر عليه ذلك كلما أعاد شكَّ» .

فأجاب عليه السلام: بأنَّه يمضى في شكِّه، ومن ثمَّ ذكر عليه السلام التعليل هاهنا، فهل يصحَّ في مثل هذا المورد، مع هذه المقدمات، أن تكون الجملة التعليلية في مقام بيان حكمه الجعل؟! أم أنَّ المقصود هو ذكر علَّه حكمه بعدم الالتفات عقيب حكمه بالالتفات فيما قبله، لوضوح أنَّ كَيْفِيَّتَهُ بيان حكمه التشريع كان لأجل إفهام أنَّ الحكم الصادر يكون بحسب النوع لا أنَّه بصدد بيان الحكم الشرعى، لأنَّه قد بيَّن

أولاً حكم المسأله ثم ذكر علته، كما فى المقام، خصوصاً مع ملاحظه تفصیل كلامه بخباثه الشيطان وعودته إذا اعتاد، بخلاف ما لو لم يلتفت إليه عند كثره الشك فلا يعود بعد ذلك، فإن جميع ذلك يناسب حال التعليل لا حكمه التشريع .

والثانى : إن الابتلاء الوارد فى خبر ابن سنان لو لم يكن المراد هو كثير الشك، فما يكون إذن المراد منه ؟ لعله رحمه الله قصد أن مورده هو الوسوسه لا كثير الشك الذى هو أعم منه .

فنقول حينئذ : بأن لفظ «الوسوسه» لم يقع ولم يرد فى لسان الأدله، حتى فى باب الصلاه، بل الموضوع الذى عد ركيزه للحكم حتى فى باب الصلاه، ليس إلا كثير الشك . غايه الأمر أن العرف يستعملون لمن كان مبتلى بهذا الوصف، بأنه مبتلى بالوسوسه، فأى فرق بين القول بأن الرجل مبتلى بالوضوء، أو أنه كثير الشك، أو يقال له إنه مريض بمرض الوسوسه، ونظائر ذلك، إذ من الواضح أن المقصود من كثره الشك، أو الابتلاء، ليس مطلق ما يصدق عليه كثرته، من غير دخوله فى عنوان ما اتخذته الشارع موضوعاً للحكم .

فالإشكال بأن الابتلاء غير كثير الشك، مما لا ينبغى أن يعتنى به، كما لا يخفى .

وثالثاً : إن الحكم فى التوابع بالالتفات فى شكه بخصوص ما يوجب إعاده الصلاه يعد أعجب من قوله السابق، لوضوح أن كثير الشك فى الصلاه يكون غير معتن بشكّه مطلقاً، أى لا يعتنى به سواء استلزم إعاده الصلاه، أو إعاده المشكوك، لا أن يعتنى بشكّه فى خصوص الصلاه بإعاده أصل الصلاه، ولهذا قال الإمام عليه السلام : «يمضى فى شكّه»، أى لا يعتنى بما يقتضى شكّه، كما يدل عليه خبر محمد بن مسلم، حيث قال عليه السلام : «إذا كثر عليك السهو فامض فى صلاتك»، أى لا تعتنى بالشك بإعاده المشكوك من أى نوع كان . فلعل ما ذكرناه هو السبب فى حكم المتأخرين فى المقام فلا يكون كلامهم بلا دليل، فليتأمل .

أحكام الوضوء / فى حكم القطاع فى أفعال الوضوء

ومما يؤيد ما ذكرناه خبر الواسطي، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت: جعلت فداك، أغسل وجهي، ثم أغسل يدي ويشككني الشيطان أتى لم أغسل ذراعي ويدي؟ قال: إذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد» (١).

حيث يدل على أن الأماره الموجوده للإتيان كافٍ في عدم لزوم الإعادة، وهذا الحكم الصادر منه عليه السلام لأجل علم الإمام عليه السلام في حق من يكثر شكّه وأن كثره الشكّ والوسوسه منه لأجل وسوسه الشيطان فيه، ومن هنا جعل له الإمام علامه وهي تفيد أن ما حكم به يكون حكماً مجعولاً لجميع الناس، لوضوح عدم إمكان الاعتماد على الحكمين من الإعادة وعدمها بتلك العلامه وعدمها، كما لا يخفى .

ثم لا يخفى عليك أن المراد من كثير الشكّ في هذا المقام، هو الذي يكثر عنده الاحتمال، سواء كان الاحتمال مساوياً، وكان شكّاً بالمعنى الأخصّ، أو احتمالاً راجحاً، أي كان ظناً غير معتبر، أو كان مرجوحاً، فكثير الظنّ بالظنّ الذي لم يقم على اعتباره دليل يكون في حكم كثير الشكّ .

وأما حكم القطع، أي من كان مبتلى بكثرة القطع، ففي «الجواهر» (٢): «وأما القطع، فإن كان في جانب العدم، فلا يلتفت أيضاً، إلا إذا علم سبب القطع، وكان ممياً يفيد صحيح المزاج قطعاً، وإن كان في الوجود، فالظاهر اعتبار قطعه، إلا إذا حفظ سبب القطع، وكان ممياً لا يفيد صحيح المزاج قطعاً، فتأمل جيّداً» انتهى كلامه . وكلامه لا يخلو عن مناقشه في الجملة، وهي أنه قد اشتهر في الألسن بأن القاطع لا يرى إلا الواقع، فإذا قطع بأن القطره الفلانيه بول يحكم عنه نفسه قهراً بوجوب الاجتناب عنها، فالحكم بعدم الاعتناء بقطعه، مع الحكم بوجوب

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٤.

٢- الجواهر: ج ٢ ص ٣٥٩ .

الاجتناب المستفاد من دليله يكون متناقضاً، إلا- أن يرجع الأمر بالنسبه إليه بالترخيص في مخالفه الواقع، ولو لمصلحه رفع الوسوسه والمرض .

نعم ، يصحّ أن يقال لمن يعلم أنه يكون مبتلى بهذا المرض، بأنّ القطع الحاصل لك من هذه الأسباب، لا يكون لك عذراً، فلازم ذلك أنه لو حصل له تلك الأسباب، وحصل له القطع، ففي حال حصوله لا يمكن منعه عمّا يراه، وذلك لما قد عرفت من لزوم التناقض عنده ، إلا- أنه يمكن للمولى احتجاجه وعقوبته بعد ذلك لو أصاب خلاف الواقع، لما قد قامت له الحجّيه قبل حصوله .

وأما بعد حصول القطع للقاطع _ ولو كان قطعاً _ لا يمكن شمول ما قاله صاحب «الجواهر» من التفصيل في حقّه من الاعتبار إن كان حصوله ممّا يفيد صحيح المزاج قطعاً، وإلا فلا ، سواء كان في الوجود أو العدم والترك .

لأنّه أولاً: تكون حجّيه القطع الطريقي ذاتياً لا مجعولاً شرعياً، حتّى يدعى انصراف دليل حجّيه القطع إلى ما يحصل من المتعارف للمتعارف، إذ العقل يحكم بحجّيته مطلقاً، سواء ثبت له ذلك من الأسباب المتعارفه لعامه الأفراد المتعارفه، أو من غيرها غيرها .

أحكام الوضوء / لو تيقن الطهاره وشك في الحدث

فما ادّعى بعض في الأصول بالانصراف لا يخلو عن خطأ واشتباه .

وثانياً : كيف يمكن إفهامه ذلك، حتّى لا يلزم عنه الحكم بالمتناقضين، إلا أن يكون المقصود ترخيصه فيه، وذلك ممّا لا كلام فيه .

وثالثاً : على فرض تسليم ذلك، فكيف لا يجرى الكلام في القطع الذى حصل له، بأنّ قطعه بالشىء من الوجود أو العدم كان من المتعارف أو من غيره، لإمكان أن يكون هذا القطع الصادر منه من القطع الذى لا يحصل لمن له المزاج الصحيح ، مضافاً إلى لزومه التسلسل، لأنّ كلّ قطع حصل له يجرى فيه الكلام المذكور، وهو باطل قطعاً .

ولو تيقن الطهارة وشك في الحدث، أو شك في شيء من أفعال الوضوء بعد انصرافه، لم يعد (١).

فثبت من جميع ما ذكرناه أن قطع القطع حجة في حال قطعه، وإن كان في بعض الموارد لا يكون معذراً كما قد عرفت توضيحه

(١) اعلم بأن ما في المتن يعد القسم الثالث والرابع من الشك في الطهارة فرضهما أنه من تيقن الطهارة وشك في حدوث الحدث، فإنه لم يرجع إلى الطهارة، أي لا يجب عليه إعادتها، وهكذا لو شك في شيء من أفعال الوضوء بعد الفراغ عن العمل.

أمّا الحكم بعدم الإعادة في القسم الأول فهو من جهة وجود الإجماع منقولاً - ومحضياً -، كما قاله في «الجواهر»، مضافاً إلى استصحاب الطهارة ولم يشاهد خلافاً عن أحد، إلا عن الشيخ البهائي في كتابه «جبل المتين»، قال ما لفظه _ على ما نقله المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» (١): «ثم لا - يخفى أن الظنّ الحاصل بالاستصحاب، فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث، لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدّة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان، ويتساوى الطرفان، بل ربّما يصير الطرف الراجح مرجوحاً، كما إذا توضأ عند الصبح مثلاً، وذهل عن التحفظ، ثم شك عند الغروب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت .

والحاصل: أن المدار على الظنّ، فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف» انتهى كلامه . وحاول المحقق الخوانساري قدس سره «شارح الدروس» توجيه كلام

البهائي قدس سره لقوله: أنه أراد بأن الحكم بالاستصحاب إنّما يكون من باب حجّيه الظنّ بالبقاء، فيكون مدار الحكم بالبقاء مدار بقاء الظنّ، لا من باب الاخبار، حيث لا يناط فيها لملاك بقاء الظنّ.

ولكن في كلام القائل والمفسّر كليهما مناقشه، فأما في الأوّل: لما قد حقّق في محلّه بأنّ حجّيه الاستصحاب إنّما يكون من باب الأخبار _ بل لا يبعد القول ببناء العقلاء على ذلك _ لا بملاك الظنّ حتّى يدور الحكم مداره .

وأما في الثاني: حتّى لو سلّمنا كون حجّيته من باب الظنّ، ولكنّه ليس المراد هو الظنّ الشخصي حتّى يختلف وجوده بحسب اختلاف المستصحب الواحد من الحياه والزوجيه والملكيه بحسب اختلاف حال الأشخاص، من جهه بقاء الظنّ وعدمه؛ بل الملاك هو الظنّ النوعي، حيث لا يقع فيه الاختلاف في تلك الأمثله، بحسب طبع القضيّه، من دخاله حالات الأشخاص فيه .

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كون حجّيته من باب الظنّ الشخصي، فأى دليل يدلّ على حجّيه بقاء هذا الظنّ لولا الاخبار، لوضوح أنّ مطلق الظنّ ليس بحجّه .

وكيف كان، فالمسأله من هذه الجهه واضحه لدلاله الاخبار على الصّحه والحكم بالطهاره في مورده، لولا الاستصحاب، وهو مثل ما دلّ عليه صحيحه زراره، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال: يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والقلب والأذن وجب الوضوء . قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولم يعلم به؟ قال: لا-، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا- فإنّه على يقين من وضوئه، ولا- تنقض اليقين أبداً بالشكّ وإنّما تنقضه بيقين آخر»(١).

١- وسائل الشيعه: من أبواب النواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ١.

وموثقه ابن بكير، عن أبيه _ على ما نقله الشيخ في «التهذيب» لا على ما نقله صاحب «الوسائل» نقلاً عن «الكافي»، وهذا الخبر منقول في «جامع أحاديث الشيعة» (١) _ قال: «قال لى أبو عبدالله عليه السلام: إذا استيقنت أنك توضأت، فإياك أن تحدث وضوء أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت» (٢).

بل ربما يدل على المطلوب، على حسب ما هو الموجود في «الوسائل» من قوله: «إذا استيقنت أنك قد أحدثت فتوضأ، وإياك أن تُحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت» .

أحكام الوضوء / لو شك في الحدث في أثناء الطهارة

لأنه قد حكم بعد الوضوء ببقائه، حيث حذر من الإعادة، إلا أن يستيقن بالحدث، مضافاً إلى نقل الإجماع، كما عن «الخلافة» و«المنتهى»، بل عن العلامة في «التذكرة» عدم معرفه الخلاف إلا عن مالك .

نعم في «الجواهر» قد تمسك لإثبات الحكم بالطهارة، بأن الحكم بوجود الإعادة يمثل هذا الشك يوجب العسر والحرج .

ولكن لا- يخلو الاستدلال من وهن واضح، لوضوح عدم استلزامه بحسب النوع، مضافاً إلى أنه يرفع اليد عنه بحسب مقتضى موردته لا مطلقاً، كما لا يخفى على المتأمل، ولذلك لم يتبعه أحد من الفقهاء فيه .

ثم إن الشك في الحدث كما لا يعتبر إذا وقع بعد الطهارة، فكذلك إذا وقع في أثناء الطهارة، لأصالة عدم وقوع الحدث الذي يعدّ أصلاً موضوعياً مقدماً على سائر الأصول، لأنه يزيل الشك عن بقاء الطهارة، فبذلك يوجب تحقق الموضوع لأفعال الوضوء، فيكون داخلاً تحت عمومات الكتاب والسنة من لزوم الإتيان

١- جامع أحاديث الشيعة: ج ١، الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: من أبواب النواقض الوضوء، الباب ١، الحديث ٧.

بها . مضافاً إلى استصحاب صحّه الأجزاء السابقة، وصحّه تأهلها لإلحاق الأجزاء اللاحقه بها، بناءً على القول بجريانها، فيكون تفصيل الكلام موكولاً إلى محلّه .

وهذا، خلافاً للشهيد الأوّل في «البيان» حيث قال على ما نقله الشيخ عنه في كتاب «الطهاره»^(١) ما لفظه : «لو شكّ في أثناء الطهاره في حدث، أو نية أو واجب، استدرك، وبعد الفراغ لا يلتفت» انتهى .

بل هو محتمل كلام «المقنعه» و«المبسوط» و«الوسيله» و«اللمعه» .

ولعلّ وجه الحكم المذكور _ كما يستفيد من «المقنعه» _ أنّه يعتبر في الوضوء إحراز أفعاله، وإحراز وجودها على الوجه الصحيح، فيستأنف عند الشكّ في الأجزاء والشرائط كذلك حتّى يحرز بقاء صحّتها إلى حين الفراغ، فيستأنف مع الشكّ في بقاء الصحّه، بل الشكّ في بقاء صحّه الأجزاء السابقه راجع إلى الشكّ في وجود الأجزاء اللاحقه على الوجه الصحيح .

هذا، ولكن لا يخفى ما يرد عليه أولاً: بأنّ الظاهر من الأدلّه الوارده في الوضوء _ سواء كان في الأثناء أو بعد الفراغ عنه _ كونها في مورد الشكّ في الأجزاء نفسها، أو ما يتعلّق بها من جزء الجزء، أو الوصف المتعلّق بالجزء، أى بأن شكّ أنّه هل أتى بالجزء صحيحاً من إيصال الماء إليه بتمام ما يجب ذلك أم لا ، ففي هذه الموارد استفيد من خبر زراره^(٢) طرفى الحكم، من وجوب الإعادة إذا كان الشكّ في الأثناء، وعدمها فيما كان بعد الفراغ ، بخلاف ما إذا كان الشكّ في حدوث مانع وقاطع في الأثناء، كما نحن فيه، فإنّه خارج عن مضمون حديث زراره، فيدخل تحت الأصل وهو عدم حدوثه، كما يؤيّد ما ذكرناها ملاحظه

١- كتاب الطهاره: ص ١٥٦.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١ .

مجموع الروايه من صدرها إلى ذيلها .

وثانياً : بأن أصله عدم حدوث الحدث لها يفيد أمرين وهما: الأول : يزيل الشك عن بقاء الصحه للأجزاء السابقه بالفعل، كما يزيل الشك عن بقاء صحته التأهليه لإلحاق الأجزاء اللاحقه إليها .

والثاني : موجب لإثبات موضوع الجزء، حتى يدخل تحت العمومات والإطلاقات في الكتاب والسنة، فيجعل الجزء جزءاً واجباً، ومصداقاً له، فتشمله العمومات، ومن هنا سُمي هذا الأصل بالأصل الموضوعي، ويعدّ حاكماً على تلك الأدله، ومقدماً عليها، لأنّ الشك في الصحه مسبب عن الشك في صدور الحدث، فإذا حكم الأصل بعدمه، فإنه يوجب زوال الشك عن مسيبه وهو الصحه، كما لا يخفى .

نعم ، قد ألحق الشيخ في كتاب «الطهاره»^(١) الشك في طهاره الماء وإباحته وإباحه مكانه، بالشك في حدوث الحدث قبل الفراغ، من عدم الاعتناء إليه.

ولكن قد عرفت منّا الإشكال في بعضها سابقاً مثل طهاره الماء وإباحته، وطهاره أعضاء الوضوء، حيث أنه يصدق عرفاً كونه شكاً في صحه أفعال الوضوء في الجملة، وإن كان الشك في صدور الحدث أو إباحه المكان الذي وقع فيه، غير داخل في موضوع الحديث ظاهراً .

وكيف كان فإن الاحتياط في مثل هذه الأمور لا يخلو عن وجه، خصوصاً في مثل طهاره الأعضاء ونظائرها .

«بحث في قاعده الفراغ»

وأما الكلام في القسم الرابع من أقسام الشكّ، هو ما لو شكّ في شيء من الوضوء بعد انصرافه وفراغه عن الوضوء.

لوشك في شيء من الوضوء بعد الفراغ عن الوضوء

وهو أيضاً على ضربين :

تارة : يشكّ في أصل وجوده بعد الفراغ .

وأخرى : يشكّ في صحّته بعد العلم بإتيانه، أى يشكّ في أنه هل أتى به على الوجه الصحيح أم لا؟

وقد حكموا في كليهما بالصحّ والمضى لقاعده الفراغ، بل قد ادّعى عليه الإجماع عن «المسالك» و«المدارك» و«الروضه» و«المعتبر» و«المنتهى»، إذا كان الشكّ بعد الانصراف .

والعمده في الاستدلال، دلالة أخبار صحيحه وموثّقه على ذلك، منها: ما رواه زراره في الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديثٍ قد عرفت تفصيله، بقوله : «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوئه، لا شيء عليك فيه» (١)، الحديث .

منها: ما رواه محمّد بن مسلم في الموثّق عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «كلّما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو» (٢) .

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٢٣، الحديث ٢ .

منها: خبره الآخر منه عليه السلام ، وهو بذلك المضمون، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً، فامضه ولا إعاده عليك فيه»(١).

منها: ما رواه إسماعيل بن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديث: «كل شيء شك فيه، مما قد جاوزه، ودخل في غيره، فليمض عليه»(٢).

منها: ما رواه بكر بن أعين في الحسن، قال : «قلت له : الرجل يشك بعد ما يتوضأ؟ قال : هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»(٣).

منها: ما رواه ابن أبي يعفور في الموثق، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا شككت في شيء من الوضوء، وقد دخلت في غيره، فليس شكك بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»(٤).

في قاعده الفراغ / هل يكفى نفس الفراغ أم لا؟

بناءً على أن يكون مرجع الضمير في (غيره) هو الوضوء لا الشيء المشكوك، وأن يكون المراد من التجاوز هو الفراغ عن العمل، كما أن خبري محمد بن مسلم وإسماعيل بن جابر يدلان، بناءً على كون المراد من (المضى) و(التجاوز) هو الفراغ عن العمل بخصوصه، أو يشمله قطعاً، ولو كان شاملاً للتجاوز في الأثناء.

وهذه الأخبار بجملتها تدل على عدم لزوم الاعتناء بالشك بعد الفراغ عن العمل والدخول في غيره، سواء كان في الأجزاء أو الشرائط، وهذا مما لا كلام فيه، والحكم ثابت عند جميع الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين .

والذى ينبغى أن يبحث فيه أمور :

منها : أنه هل يعتبر في إجراء قاعده الفراغ الدخول في غير المشكوك أم يكفى

- ١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٦ .
- ٢- وسائل الشيعه: أبواب الركوع ، الباب ١٣، الحديث ٤ .
- ٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧ .
- ٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢ .

نفس الفراغ، ولو لم يدخل في غيره، أى يكفى أن يرى نفسه غير مشغول بالعمل من أن ينقضى مدّه من الزمان كان يطيل جلوسه وغيره، حتّى يقطع من جهه تلك العلامات فراغه عنه، أم لا بدّ أن يكون بيده تلك العلامات، ولو لم يكن داخلاً فى عملٍ غيره؟

وجوه وأقوال ، والذى يظهر من صاحب «الجواهر»^(١) هو عدم تحقّق الفراغ إلّا بأحد من الأمرين: إمّا بانتقاله عن العمل المشكوك إلى غيره، ولو كان ذلك بطول الجلوس ونحوه، وإن لم يسبق له يقينٌ بالفراغ، وإمّا بسبق اليقين له بالفراغ ولو أنّاً ما، ولم ينتقل إلى عمل آخر . وأمّا مع فقد كليهما فلا يحصل الفراغ، بلا فرق فيما ذكرناه بين الجزء الأخير وغيره .

خلافاً لـ «كشف اللثام» حيث فرّق بين الجزء الأخير من الوضوء وبين غيره، من اعتبار الانتقال فى غيره ولو بطول الجلوس فى الجزء الأخير، دون غيره.

وأنكر عليه صاحب «الجواهر»، وقال : بأنّه خَرَقَ للإجماع المركّب، وكأنّه أراد عدم وجود قائل بالتفريق بينهما ، بل القائلون بين القول بلزوم الدخول فى الغير مطلقاً، وبين القول بعدمه كذلك .

ولقد أورد الشيخ الأنصارى قدس سره على صاحب «الجواهر» بأنّه لا وجه لجعل سبق اليقين _ ولو أنّاً ما _ أحد المصداقين، لفقدان دليل يدلّ على حجّيه اليقين السابق الذى زال بالشكّ موضعه، حيث يكون هو حينئذٍ قاعده اليقين والشكّ السارى، والدليل الذى قام على حجّيه اليقين هو اليقين السابق والشكّ اللاحق المسمّى بالاستصحاب لا قاعده اليقين .

فيبقى الأمر أن يكون دائراً بين أن يكون نفس الفراغ كافياً، ولو لم يدخل فى

غيره، وبين أن يكون الدخول فيه معتبراً، ثم الغير قد يكون ممياً هو الشرط له كالصلاه والطواف ونظائرها، وقد لا يكون كذلك، بل يصحّ مطلقاً، ولو كان الغير عملاً غير عبادى من الأفعال، كما إذا كان جالساً فقام، أو كان قائماً فجلس، بل حتى إذا بقى على تلك الحاله لمدّه طويله بحيث يوجب له الاطمئنان بالفراغ.

فلا بدّ لإثبات المراد من قاعده الفراغ ملاحظه لسان الأخبار والأدله بحسب فهم العرف والعقلاء، فنقول ومن الله الاستعانه: قد اختلف لسان الأدله هاهنا فى بيان الفراغ، كاختلاف كلمات الأصحاب ومختاراتهم، فإنّ التأمل فى مثل خبرى محمّد بن مسلم الوارد فيه قوله: «مماً قد مضى» أو «كلّ ما مضى»، وخبر بكير بن أعين، بقوله: «الرجل يشكّ بعدما يتوضّأ»، ومفهوم تعليل موثقه ابن أبى يعفور، بقوله: «إنّما الشكّ فى شىء لم تجزه»، حيث يفيد ضروره أنّ الشكّ بعد التجاوز عن الشىء لا يعتنى به، ومفهوم صدر حديث زراره، بقوله: «إذا كنت قاعداً على وضوئك، فلم تدر أغسلت ذراعيك أم لا فأعد عليهما»، حيث يفيد أنّه لو شكّ فيهما ولم يكن جالساً فلا يعتنى به.

بل قد يؤكّد هذا المفهوم، بقوله بعد ذلك: «ما دمت فى حال الوضوء».

فإنّ الملاحظ فى هذه الأخبار هو إطلاق الدخول فى الغير وعدمه، بل وإطلاقاً من حيث مضى زمانٍ وعدمه يوجب الاطمئنان بالفراغ، وإطلاقاً من حيث أنّه سبق له اليقين به قبل الشكّ أم لم يسبق باليقين بالفراغ قبله.

وفى مقابل هذه الطائفة هناك مجموعه من الأخبار داله بالتقييد بالدخول فى الغير مثل ما ورد فى ذيل خبر زراره، بقوله: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه، وقد صرت فى حال أخرى فى الصلاه أو فى غيرها فشككت»، الحديث.

وكذلك صدر موثقه ابن أبى يعفور، بقوله: «إذا شككت فى شىء من الوضوء وقد دخلت فى غيره، فليس شكك بشىء».

وخبر إسماعيل بن جابر، بقوله : «وقد دخل في غيره» .

وخبر محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام ، قال : «قلت له : رجل شك في الوضوء بعدما فرغ من الصلاة؟ قال : يمضي على صلاته ولا يعيد» (١) .

فحينئذ كيف يكون التوفيق بالجمع بينهما، هل يؤخذ بالأخبار المقيده ، إمّا من باب حمل أخبار المطلقة عليها، أو بدعوى انصراف الإطلاق إلى الفرد الغالب، وهو ما كان الشك في الفراغ بعد الدخول في الغير، كما يشهد لذلك خبر محمد بن مسلم الأخير، حيث أنّ السؤال فيه يكون عن الشك في الوضوء بعد الصلاة والفراغ عنها ، فعلى هذا يلزم القول بأنّه لو لم يدخل في الغير، لا بدّ أن يعتنى بالشك، وإن أحرز الفراغ عن العمل خارجاً وحقيقه، لعدم تحقّق الفراغ تبعداً .

أو يقال بعكس ذلك، بأنّ الملاك هو الأخذ بالأخبار المطلقة، وأنّ الملاك المعتبر هو حصول الفراغ، سواء دخل في الغير أم لا، من جهة حمل الأخبار المشتملة على التقييد على أنّ المقصود من ذلك هو مجرد الدخول في الغير ، والقييد الوارد في هذه الأخبار محمول على مورد الغالب، نظير قيد «في حجوركم» الوارد في آية الربيبه ، فلا يعدّ القيد قيداً احترازياً حتّى يجب حمل الإطلاقات عليه ، وإنّما هو قيد غالبي .

والظاهر أنّ الثاني هو الأولى ، بل وهو المختار كما عليه جماعه من المحقّقين كالشيخ الأنصاري قدس سره والحكيم، والمحقّق الهمداني، والآملی، والسيد الاصفهاني، وغيرهم من الفقهاء المعاصرين ، لوجوه :

الوجه الأوّل : أنّ الأخبار المطلقة _ مضافاً إلى كثرتها كما عرفت _ مشتملة على خصوصيّة توجب الاطمئنان بحسب فهم العرف ذلك، وهو أنّ العرف إذا شاهد

فى خبر كان صدره وذيله بحسب ظاهر الكلام متفاوتاً، وكان كل واحد منهما صالحاً للقرينه للتصرف فى الآخر، فإن العرف يجعل الصدر قرينه للتصرف فى الذيل نوعاً لا بالعكس .

ولعل السر فيه، أن الصدر يمنع أن ينعقد الظهور فى الذيل، لأن الكلام فى الذيل ينعقد فى حال ما إذا كان محفوظاً بالقرينه المتصرفه ، هذا بخلاف عكسه، إذ الصدر ربما ينعقد ظهوره بوجوده، إذا كانت الجملة فى مقام إفاده المطلب على النحو التام، إلا أن يكون الذيل مشتتاً على ما يكون ظهوره فى التصرف عرفاً أقوى من الصدر، كما لو كان ظهور الذيل جملة تعليليه وبيان للعلل، والصدر جملة لمعلوليه، حيث إن العرف يحكم بإقوائيه ظهور التعليل الواقع فى الذيل على ظهور المعلول الواقع فى الصدر، كما وقع الأمر هكذا الأمر فى المقام من الجانبين ، لوضوح أن خبر زراره إن لوحظ صدره، فإنه يدل على الإطلاق بالمفهوم، ويفيد ذلك ذيله بقوله : فإذا قمت من الوضوء، وفرغت منه وصرت فى حال أخرى فى الصلاة أو فى غيرها؛ فالمنطوق يدل على التقييد، فيكون صدره قرينه على التصرف فى الذيل بمفهومه، لأن مفهوم الصدر يدل على كفايته، فيحكم بتقدم مفهوم الصدر فى الكفايه على مفهوم الذيل لعدم الكفايه .

كما يعكس الأمر فى موثقه ابن أبى يعفور، لأن منطوق صدره يدل على لزوم الدخول فى الغير وأنه لا يكفى عدم الدخول، ولكن مفهوم الذيل، وهو قوله : «إنما الشك فى شىء لم تجزه»، هو كفايه الفراغ، ولو لم يدخل فى الغير، وهنا يحكم بتقدم مفهوم الذيل على مفهوم الصدر الذى يدل على عدم الكفايه، لأن الذيل يكون بلسان التعليل للصدر، وظهور التعليل فى الدلاله يكون أقوى من ظهور المعلول.

فظهر أن الحكم بكفايه نفس الفراغ، عملاً بظهور صدر خبر زراره وذيل

الموثقة يعدّ أقوى .

الوجه الثاني : أنّ الحكم بالفراغ يتصوّر على أنحاء ثلاثة :

الأول : من الفراغ الحقيقي، أى بأن لا يبقى شىء من الواجب _ سواء كان جزءاً أو شرطاً _ إلاّ قد أتى به.

وهذا مفروض العدم قطعاً، لأنّ مورد بحثنا هو الشكّ فى الفراغ .

الثانى : الفراغ الادّعائى، فهو أيضاً غير مراد، لأنّه عباره عن إتيان معظم الأجزاء، فيدعى بأنّه قد حصل الفراغ ولو مع العلم بفقدان بعض أجزائه وشرائطه، والمفروض فى المقام هو الشكّ فى فقدان بعضٍ منهما لا مع العلم به .

الثالث : الفراغ البنائى، أى يبنى على كونه قد أتى به ، فهو يتصوّر على ضربين: لأنّه قد يقال بالفراغ البنائى التعبّدى، أى أنّ العقلاء والعرف لا يحكمون بذلك، بل الحاكم هو الشارع وقد حكم به تعبداً، أمّا العرف فإنّه يحكم بعدم الإتيان .

وآخر: أن يكون الحكم بالبناء على الفراغ عرفياً، أى أنّ العقلاء يحكمون فى مثل هذه الأمور بالبناء على الإتيان، وهذا هو الأقوى ، لما ترى من الاستدلال بما هو مرتكز ومعقول عند العقلاء فى خبر بكير بن أعين، بقوله : «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^(١) فإنّ الأذكريّه حال الاشتغال بالعمل، يكون أمراً ارتكازياً عقلياً، أى أنّهم لا يعتنون بالشكّ بعد الفراغ، لأنّ الإنسان المكلف الذى يقدم على عمل يقصد منه إفراغ ذمّته من التكليف الشرعى فإنّه يسعى لإحضاره على أكمل وجه وأتمّها، فهو حين العمل يكون أشدّ مراعاةً لذلك من حين الشكّ بعد الفراغ عن العمل، والعقلاء لا يرون فى صدق عنوان (الفراغ) الاشتغال والدخول فى عملٍ آخر ، بل يكتفون فيه أن يرى نفسه فارغاً بحسب العمل الخارجى، بأن

١- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

فرغ من مسح الرجل اليسرى مثلاً في الوضوء، وحينئذ يقال له إنه قد فرغ من الوضوء، وإن لم يكن قد دخل في الصلاة أو غيرها، أو ولو لم تطول المدّة عن فراغه، ونظائرها .

في قاعده الفراغ / في الملاك في جريان القاعده

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميه كلام السيّد الاصفهاني في تقريراته(١) بقوله: إنّ الدليل على تلك القاعده، لو كان دعوى السيره العقلائيه على البناء على الصحه عند الشكّ فيها بعد الفراغ من العمل بالقدر المتيقّن منها، هو ما إذا كان الشكّ حادثاً بعد انفصال الفاعل عن العمل بالشروع في غيره، ولا أقلّ من مضى زمان من حين الفراغ إلى زمان الشكّ في آخره .

نعم ، قد يجعل أمثال ذلك طريقاً لإحراز عنوان الفراغ، فهو أمر آخر ، خلاصه الكلام أنّ البناء على الفراغ بناء عقلائي لا بناءً تعبدي بدون اتّكال بأمر ارتكازي كما توهمه بعض .

الوجه الثالث: يمكن الاستظهار من نفس الأحاديث أنّ الدخول في الغير _ الواقع في بعضها _ ليس من جهه موضوعيته في ثبوت الحكم، بل لأجل ذكر طريق الموضوع، وبيان ما هو الملاك في الواقع، كما شهد لذلك ملاحظه حال خبر زراره، بقوله: «فإذا قمت من الوضوء وفرغت منه، وقد صرت في حال أخرى في الصلاة أو في غيرها فشككت» .

في قاعده الفراغ / في أقسام من الشكوك

حيث قدّم القيام عن الوضوء على الفراغ، مع أنّه لو كان المقصود هو الدخول في الغير، فكان ينبغي عليه أن يقدّم الفراغ على القيام، ويؤيد ما ذكرناه، بيانه بعد ذلك بقوله: «وقد صرت في حال أخرى»، حيث يفهم أنّ صيرورته وتحوّله إلى حال آخر ليس إلاّ لإفهام حصول الفراغ، ولذلك عمّم الحكم بين الصلاة وغيرها،

لعدم خصوصيته في شيء منها، إلا كونها طريقاً لإحراز الفراغ المعتبر في المقام .

فلو حصل له الفراغ من غير الدخول في عمل آخر، كما لو تيقن بذلك، ثم عرض له الشك في شيء من الوضوء، فهو داخل تحت قاعده الفراغ قطعاً، فإن الشك لا يسرى في أصل ما هو المتيقن، بأن لا يكون العمل المأتي به الذي قد فرغ عنه مشكوكاً، لأنه متيقن أيضاً من جهة تماميته وخروجه عن هيئته العمل حتى بعد الشك في جزء منه غير الجزء الأخير، لأن الشك قد سرى لخصوص المشكوك وهو الجزء، بعد كونه مورداً للاعتقاد بالإتيان، فهو يحكم بالإتيان من جهة الدليل القائم على اعتبار بناء العقلاء على الإتيان، وقد قرّر الشارع اعتبار هذا البناء بواسطه تلك الأحاديث .

فما أورده الشيخ الأنصاري قدس سره على صاحب «الجواهر»، وتبعه غيره فيه، بأن هذا اليقين الذي يسرى إليه الشك، لا دليل لنا على حجّيته، لأنه عبارة عن قاعده اليقين لا الاستصحاب، والحجّيه متعلّقه بالثاني دون الأول، لا يخلو عن مسامحه، لأن الشك لا يسرى في قطعه بخروجه عن العمل، بل يكون مربوطاً بالجزء أو الشرط بنفسه .

ومما ذكرنا ظهر أنّ الملاك في جريان قاعده الفراغ هو إحراز الخروج عن العمل بأيّ طريق حصل ، فحينئذ لا فرق فيه بين كون المشكوك هو الجزء الأخير منه أو غيره ، غايه الأمر كان طريق الإحراز في غير الجزء الأخير أسهل وأيسر، ولو من غير دخول في عمل آخر، لأنّ الإتيان بالمسح بتمامه مثلاً يوجب القطع بالفراغ، ولو حصل له الشك في غسل وجهه، هذا بخلاف ما لو شك في مسح الرجل اليسرى، فإنّ الشك فيه شك في حصول أصل الفراغ من العمل ، فلذلك كان إحراز الفراغ هنا بواسطه الدخول في عمل آخر، أو مضيّ زمان طويل يوجب الاطمئنان، أو غيرهما أحوج إليه من الإحراز في غيره، ولعلّه لذلك فرّق

صاحب «كشف اللثام» بينهما، فإنه قصد بكلامه ذلك، ولم يقصد بيان التفصيل في أصل قاعده الفراغ بين الموردین، وهو كلام متین .

كما ظهر ممّا ذكرنا أنّ الحكم بالفراغ حاصلٌ بنفس الخروج عن العمل، ولو لم يدخل في غيره، وإن لم يمض مقداراً من الزمان الذى لم تختلّ الموالاه فيه، لوجود الرطوبة في الأعضاء واليد، لعدم تأثير لذلك في مسألتنا، إلا أن يكون الجفاف في بعض الموارد طريقاً للإحراز، وعلامه على وقوع الفراغ كما لا يخفى .

ومن ذلك ظهر عدم تماميه الإشكال الذى ذكره صاحب «الجواهر»^(١) في صورته كون الشكّ قبل فوت الموالاه، أى فيما يمكنه التدارك، وإن كان قد عدل عنه بعده، بقوله: «ولعلّ الأقوى فيه عدم الالتفات أيضاً أخذاً بإطلاق الأدلّه، بل قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه». ثم بعد التفريغ عن حكم الشكّ فإنّ هاهنا أقساماً من الشكوك لم يتعرّضها المصنّف:

منها: ما لو شكّ بعد الفراغ عن العمل بحسب الظاهر، ولم يعلم أنّه هل كان فراغه من العمل بعد إتمامه للعمل بتمام أجزائه ومن دون عدول ورفع لليد عنه، أو كان ذلك بواسطة العدول في أثناء العمل وترك بقيته الأجزاء، إمّا اختياراً أو لعروض ضروره أو اضطرار، فهل يجرى هنا قاعده الفراغ أم لا؟

فيه وجهان: من ظاهر الفتاوى والنصوص شمول القاعده في المقام وجريانها، حيث لم يبيّن فيهما خروج هذه الصوره بالخصوص، لأنّه بناءً على المفروض قد انتقل إلى عمل آخر وحاله أخرى قطعاً، وبعدّ نفس هذا الانتقال كافياً في الحكم بعدم الالتفات.

ومن أنّ المتيقّن من الإطلاقات غير هذه الصوره، كما أنّ الحكم بعدم الالتفات

بالشكّ يعدّ مخالفاً للأصل والقاعده، فيقتصر فيه على موضع اليقين وهو غير هذه الصوره، إذ مورد قاعده الفراغ كان فيما إذا احتمل ترك جزء أو شرط، من جهه عروض السهو والنسيان، لا ما عرض عليه عمداً من جهه الاختيار أو الاضطرار.

هذا، كما استدللّ به صاحب «الجواهر» والسيد في «العروه» في المسأله ٤٩ من شرائط الوضوء، وأكثر أصحاب التعاليق .

خلافاً للسيد الحكيم قدس سره وغيره، حيث استدللّ بكون موردها هو الفراغ البنائي، وهو غير حاصل هنا، ولعلّ مقصوده أنّ المقام من الموارد التي نشكّ شمول القاعده لها، لأنّه شكّ في الفراغ حينئذٍ، كما صرّح بذلك الشيخ في «طهارته»، بل أشار إليه صاحب «الجواهر» قدس سره .

نعم يظهر من الهمداني في «مصباح الفقيه» الحكم بالفراغ في المورد، حيث يقول: بأنّ دعوى الانصراف إلى غيره غير مسموعه .

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّ لا إشكال في أنّ المورد من جهه الأصل هو عدم الالتفات إلى العمل، ويكون شكّه مبطلاً له، أو محكوماً بالإعاده للمشكوك إن كان قابلاً للتدارك، لأنّ قاعده الاشتغال وأصالة عدم إتيان ذلك الجزء أو الشرط تقضيان ذلك، إلّا أنّ مقتضى الأصل العقلاني هو أصالة الصحّه، والتعليل الوارد في خبر ابن بكير: «أنّه حين العمل أذكر من حين الشكّ»، وبناء الإنسان المتشرّع: هو الإتيان بالصحيح من العمل، والفراغ عنه بتمامه، ويعدّ دليلاً وأماره على فراغه وصحّته .

ولا يبعد أن تكون قاعده الفراغ هنا هي هذه القاعده والبناء العقلاني عليه .

ولا فرق فيما ذكرنا من لزوم البناء، بين أن يكون قطع الوضوء محرّماً عليه، كما في ضيق الوقت للواجب المشروط به، أم لا يكون كذلك، إمّا لسعه الوقت، أو لاحتمال عروض الضروره المبيحه، لأنّ البناء بحسب حال المتعارف موجود في

كُلُّ عمل ويفيد لزوم إتمامه لو لم يعرضه عارض، وهو أيضاً مشكوك، والأصل عدمه .

غايه الأمر، يكون ثبوت هذا البناء والأصل العقلاني في صورته الحرمة في القطع أقوى من غيره، إذا كان الإنسان متشرعاً، إلا أن يحتمل الاضطرار، فالأصل عدمه، لأن فعل المسلم يحمل على الصَّحَّة وغير المحرَّم .

وكيف كان، فالمسألة لا تخلو عن إشكال، والحكم بالبطلان أو بالإعادة للمشكوك جزءاً لا يخلو عن إشكال، والحكم بالبطلان أو بالإعادة للمشكوك جزءاً لا يخلو عن تأمل، وإن كان موافقاً للاحتياط، بل لا يترك حذراً عن مخالفه القوم والشهرة .

ومنها: ما لو احتمل ترك شيء في الوضوء بصوره العمدة، من جهة الشكِّ الحاصل عنده الناشئ من الجهل بالحكم أو الجهل بموضوعه، كما لو شكَّ في أنه غسل المرفقين من الذراعين أم لا؟- لأنه يعلم أنه لم يكن عالماً بوجوبه أو لم يكن الموضوع معلوماً لديه، فيحتمل تركه لأجل أحد هذين الأمرين، فهل يجرى فيهما قاعده الفراغ حتى يحكم بالصَّحَّة أم لا؟

فيه إشكال كما سنذكره إن شاء الله .

ومنها: ما لو نشأ شكُّه عن سبب سابق مقارن للعمل، بحيث لو كان ملتفتاً إليه حال الفعل لكان شاكاً، وهو كما لو قطع أنه لم يخلل الحائل الذي قد يمنع عن وصول الماء إلى بشرته، وقد لا يمنع، إلا أنه يشكُّ في وصوله في هذا الوضوء من باب الاتفاق ويحتمل منعه عن وصول الماء إلى بشرته، فهل يجرى فيه قاعده الفراغ أم لا؟ محلَّ إشكال .

ومنها: ما لو رأى شيئاً بعد الفراغ فشكَّ في حاجيته وعدمها في حال الوضوء، وكان يعلم عدم التفاته إليه في حال الاشتغال؛ فإنَّ القول بجريان القاعده فيه إشكالٌ أيضاً.

وجه الإشكال في جميع هذه الصور هو أنّ إطلاقات النصوص والفتاوى، يقتضى الحكم بالصحة بعد الفراغ، فيما لو شك في صحته شيء من أجزاء الموضوع وشرائطه، لأجل الإخلال الوارد عليه من حيث الوجود أو من حيث الصحة، من جهة وجود المانع وعدمه، سواء كان الإخلال وارداً من جهة عروض احتمال السهو والنسيان في تركه، أو كان من جهة احتمال الترك بالعمد والاختيار، سواء كان من جهة احتمال عروض ما كان تركه غير جائزٍ - ولو جهلاً - أو كان جائزاً ولو لأجل الاضطرار وغيرها من المحتملات، كانت داخله تحت العمومات والإطلاقات فيحكم بالصحة لإجراء قاعده الفراغ فيها.

هذا وجه الشمول وفي طرف الإثبات .

ومن ناحيه أخرى يمكن أن ندعى انصراف الإطلاقات عن مثل هذه الموارد ، مضافاً إلى أنّ بعض النصوص يشتمل على ما لا يشمل بعض هذه الصور، مثل التعليل الواقع في حديث ابن بكير بن أعين بقوله : «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١)، فإنه يقتضى كون الشك بعد الفراغ محكوماً بالصحة إذا كان المكلف المتوضىء حال الموضوع لا يعلم كونه غافلاً، أى لا يعلم بعدم التفاته، وإلا يكون معناه أنه يعلم بعدم أذكريته حال الموضوع، فحينئذ كيف يمكن إجراء هذه القاعده في حقه، وهو كما لو رأى شيئاً بعد الفراغ، وشك في حاجيته وعدمها، وهكذا صورته ما لو نشأ شكّه عن سبب سابق مقارن للعمل، بحيث لو كان ملتفتاً لكان شاكاً .

بل وهكذا في صورته احتمال تركه الناشئ عن جهله بالموضوع أو الحكم، لأنه يعلم بعدم أذكريته من حيث لزوم الإتيان به في محله لأجل جهله، فكيف

يمكن الحكم بالإتيان والصحة !

وبعبارة أخرى: قد استفيد من هذه الرواية _ كما عن بعض _ بأن وجه حمل العمل على الصحة، يكون من باب تقديم الظاهر على الأصل، حيث أن المكلف العاقل المتشرع الذي يقدم على أداء الفعل ويقصد منه إفراغ ذمته لا ينصرف عن العمل إلا بعد إكماله، ومن المعلوم أنه لا ظهور لفعل الجاهل، ولا الفاعل المعلوم من حاله عدم التذكر حال الفعل .

هذا، ولكن يظهر عن بعض كصاحب «مصباح الفقيه»^(١) إجراء القاعده في تمام هذه الصور، ولا بأس بالتعرض لكلامه حيث لا يخلو عن فائده، قال قدس سره: «ولكن الأظهر هو الحمل على الصحيح في جميع صور الشك، لعدم انحصار وجه الحمل في ظهور الحال، وليس مدرك الحكم منحصرأ في الأدلة اللفظية، حتى يدعى الانصراف، أو يؤخذ بمفهوم العله على تقدير تسليم استفاده العليه وانحصارها منها، بل العمده في حمل الأعمال الماضيه الصادره من المكلف أو من غيره على الصحيح، إنما هي السيره القطعيه، ولولاه لاختل نظام المعاش والمعاد، ولم يقم للمسلمين سوق، فضلاً عن لزوم العسر والجرح المنفيين في الشريعه، إذ ما من أحد إلا إذا التفت إلى أعماله الماضيه من عباداته ومعاملاته، إلا ويشك في أكثرها لأجل الجهل بأحكامها، أو اقترانها بأمور لو كان ملتفتاً إليها لكان شاكاً» .

كما أنه لو التفت إلى أعمال غيره يشك في صحتها غالباً، فلو بنى على الاعتناء بشكّه لضاق عليه العيش، كما لا يخفى .

ولقد استدل بعض الأعلام في وجه حمل فعل الغير على الصحيح أيضاً بظاهر

الحال ، مع أنّ من الواضح عدم انحصار مدركه فيه، وإلاّ لا يختصّ الحمل بفعل من عرف أحكامه دون الجاهل، فضلاً عن المعتقد للخلاف ، مع أنّ من المعلوم من سيره الأئمّه عليهم السلام وأصحابهم، أنّهم كانوا يعاملون مع العامّة في معاملاتهم وتطهيراتهم الخبيثه، معامله الصحيح، مع ابتناء مذهبهم على مباشرة أعيان بعض النجاسات، وعدم التجرّز عنها .

وكذا كانوا يحملون أعمال أهل السواد، الذين لا يعرفون أحكام الشريعة أصلاً على الصحيح، مع أنّ الظاهر من حالهم خلافه .

وإذا ثبت عدم اختصاص مجرى القاعده بما إذا كان الظاهر من حال الفاعل إيجاده الفعل على الوجه الصحيح، ظهر لك عدم جواز رفع اليد عن ظواهر الأخبار المطلقة، بسبب التعليل المستفاد من قوله : «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، لأنّ كونه قرينه على التصرّف في سائر الأخبار، فرع استفاده العليّه المنحصره منه، والمفروض أنّا علمنا من الخارج عدم الانحصار .

فالأقوى جريان القاعده في جميع موارد الشكّ، ولذا لم يستثن أحد من الأعلام من مجريها شيئاً من هذه الصور المشكله.

واحتمال غفلتهم عنها مع عموم البلوى بها في غايه البُعد، والله العالم» انتهى كلامه رفع مقامه .

في قاعده الفراغ / عدم جريان القاعده فيما كان الشك في أصل وجوده

ولقد لاحظت أنّ كلامه رحمه الله في غايه الجوده والتمانه، من جهه بيان أصل عقلائي هنا حيث لم يتمسك بالإطلاقات حتّى يدعى الانصراف فيها، كما أدعى، وغير التعليل بالأذكريه حيث لا يجرى في بعض الصور من الجهل بالحكم، أو الموضوع، أو العلم بغفلته حال العمل ، بل كان حكمه مبنيّاً على جهه أنّ ترتيب الأثر على تلك الشكوك ربما يستلزم في بعض الموارد العسر والحرّج، بل واختلال النظام، بل لم يبق للمسلمين سوق، مضافاً إلى ملاحظه سيره

الأئمة عليهم السلام مع أهل السواد، الذين كانوا غالباً جهلًا غير مستضيئين بنور العلم، أصلاً خصوصاً في الصدر الأوّل، ومع ذلك كانوا يراودون معهم لأنهم عليهم السلام يعرفون الأحكام في الجملة. ومثل هذا يوجب الاطمئنان للفقهاء بأنّ الدين والشريعة يعدّ ديناً سهلاً وسمحاً، كما ورد في الأثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «بعثت على الشريعة السهلة السمحة» وإن كان الاحتياط فيها حسناً، بل لا يخلو في بعضها عن قوّه، فراراً عن مخالفه المشهور.

تنبيهٌ حول قاعده الفراغ:

إنّ قاعده الفراغ لا تختصّ بمورد دون آخر، بل تجرى في كلّ فعل مركّب، وقع الشكّ في جزئه أو شرطه بعد الفراغ عنه، بلا فرق بين أن يكون توالى الأجزاء فيها شرطاً كالصلاه والوضوء والتيمّم، أم لا كالغسل الترتيبي دون الارتماسى. نعم، هذا إنّما يصحّ فيما إذا لم يكن الشكّ في أصل وجوده، نظير ما لو دخل الحمام بقصد الغسل ثمّ بعد الخروج شكّ في أنّه هل اغتسل أم لا، فلا يمكن إثبات الغسل بقاعده الفراغ، لأنها إنّما تجرى فيما إذا أحرز أصل الفعل بعنوانه القابل للاتصاف بالصحة والفساد، فإذا أحرز صدوره وشكّ في أمور يتعلّق بأجزائه وشرائطه، فإنّه يحمل على الصحيح ما لم يعلم خلافه.

بل في «مصباح الفقيه» للهمداني أضاف لعدم جريان القاعده حين الشكّ في أصل الوجود، الشكّ في تميمه، وأنّه لا يجرى فيه أيضاً الأصل والقاعده.

ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ الشكّ في التيمّم بإطلاقه يشمل الشكّ في ترك الجزء، ومن المعلوم أنّه غير مراد قطعاً، بل المقصود هو احتمال عدم إتيانه بأصل الفعل بتمامه، من جهة تركه بقيه الأجزاء في الأثناء، الموجب لعدم إحراز كونه في حال الفراغ في الجملة.

وكيف كان، إذا عرفت عموم مجرى القاعده، لكل فعل مركب ذى أجزاء، إذن لا- فرق فيه أيضاً بين أن يكون ترك بعض الأجزاء مستلزماً لوقوع المعصيه، على تقدير عدم الفعل، أم لم يستلزم، فعلى هذا تكون القاعده جاريه فى الغسل الارتماسى، إن قلنا بوجوب إتيانه دفعه، لأنّ الشكّ فيه حينئذٍ يعدّ شكّاً بعد الفراغ.

أمّا لو قلنا بحصوله تدريجاً، وقلنا بلزوم التوالى فيه _ كما هو الظاهر _ فيكون حكمه حكم الوضوء والتهيّم من جريان القاعده فيه، لو كان الشكّ فى غير الجزء الأخير فإنّه يكفى نفس حصول الفراغ عن ذلك الجزء المشكوك حتّى يصدق عليه إتيانه أصل العمل بجميع أجزائه، ولا يحتاج فى حصول الفراغ الدخول فى الغير . بل هكذا يكون الأمر فى الجزء الأخير، إلا أنّك قد عرفت عدم حصول الإحراز بالفراغ فيه نوعاً، إلا بالدخول فى عمل آخر كما أوضحناه فلا نعيد .

وإن قلنا بعدم اعتبار التوالى فيه، فيكون حكمه حينئذٍ حكم الغسل الترتيبى، كما سنشير إليه .

فى قاعده الفراغ / فى جريان القاعده فى الغسل الترتيبى

فما فى «الجواهر»^(١) من الإشكال على العلامه فى اعتراضه على جريان قاعده الفراغ فى الغسل الارتماسى بأنّه فى غير محلّه، لا يخلو عن إبهام، لأنّه لم يظهر لنا مسلكه ولا مسلك العلامه، وأنّه على أىّ أساس ودليل اعتبر لزوم الدفعه فى الغسل الارتماسى، أو جواز التدريج مع التوالى، أو مطلقاً حتّى بلا- توالى، وإن كان الظاهر كون الأول هو المراد، لأنّه المشهور فيه، فحينئذٍ يكون إشكال العلامه فى جريان القاعده ممّا لا وجه له، كما عرفت .

وأما الكلام فى جريان القاعده فى الغسل الترتيبى، الذى لا يعتبر فيه التوالى، فإنّ الإشكال يرد من جهه عدم تحقّق الفراغ عنه، لأجل عدم اعتبار الموالاه فيه ،

ولذلك قد يفصل بين من كان معتاداً بالإتيان بصورة التوالى وبين غيره .

بل جعله الشيخ الأعظم فى كتاب «الطهاره» (١) هو أقوى أولاً، لكنّه عدل عنه فى آخر كلامه.

ولكن التحقيق أن يقال : إنَّ الشكَّ بعد الفراغ فى الغسل الترتبى مختلف، لأنّه قد يكون الشكُّ تارةً فى إتيان الجزء، أو صحته وفساده فى غير الجزء الأخير من غسل الرأس والرقبه، فلا إشكال حينئذٍ فى جريان قاعده الفراغ بمجرد الفراغ عن العمل، وذلك بعد الفراغ عن غسل الأيمن والأيسر، لأنّه تجرى فيه جميع ما قلناه فى باب الفراغ فى الوضوء ، مضافاً إلى دلالة صحيحه زواره فى حديثٍ، عن أبى جعفر عليه السلام : «فإن دخله الشكُّ، وهو فى صلاته، فليمض فى صلاته، ولا شىء عليه» (٢).

حيث يفهم منه بالخصوص عدم الاعتناء بالشكِّ، إذا كان شكّه بعد الدخول فى ما يشترط فيه الطهاره من الصلاه ، بل يمكن استفاده ذلك حتّى قبل الدخول فى عمل ما يشترط فيه ذلك، اعتماداً على موثقه ابن أبى يعفور بما استفاد من مفهوم قوله: «إنما الشكُّ فى شىء لم تجزه» (٣)، وكذلك لدلاله حديث محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام : «كلما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً، فامضه ولا إعاده عليك» (٤).

فى قاعده الفراغ / فى الملاك فى جريان القاعده

وغير ذلك من الأخبار الدالّه على جريان قاعده التجاوز فى مثل المورد، سواء كانت قاعده التجاوز متّحده مع قاعده الفراغ أو كانت متعدّده، فلا يصغى

١- كتاب الطهاره: ص ١٥٨.

٢- وسائل الشيعه: أبواب الجنابه، الباب ٤١، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢ .

٤- وسائل الشيعه: أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٦ .

إلى ما أورد عليه بعدم جريان الفراغ فيه، لو قلنا بعدم اعتبار التوالى فى الغسل الترتيبى، لما قد عرفت من إحراز الفراغ عن العمل خارجاً، حتى فيما إذا لم يدخل فيما يشترط فيه ذلك، فضلاً عما لو عرض له الشك بعد الدخول فيما يشترط كالصلاه وغيرها .

وقد يكون الشك بعد الفراغ بالنسبه إلى اليمين لا اليسار، لأنه قد أتى بغسل يساره قطعاً، ولكن يشك فى أنه هل أتى غسل يده اليمنى أم لا؟

فحينئذ لو قلنا بأن الترتيب بينهما كان واجباً _ كما عليه الأكثر _ فحكمه أيضاً يكون مثل الشك فى غسل الرأس والرقبه، لأن إتيان كل عمل مركب من أجزاء يشترط فيها التوالى شرعاً موجب لصدق الشك بعد الفراغ والتجاوز إذا دخل فى عمل ما يترتب عليه، فضلاً عما إذا خرج عنه، أو دخل فى غيره، فلا إشكال فى صدق الفراغ حينئذ قطعاً، ولو سلم التشكيك فى صدقه قبل الخروج عن نفس عمل غسل اليسار .

وأما إن لم نقل بوجوب الترتيب بينهما _ كما عليه السيد الخوئى والقمى _ فقد أشكل عليه بعدم جريان قاعده الفراغ حينئذ فيه، سواء كان الشك فى غسل اليد اليمنى، أو كان الشك فى غسل اليد اليسرى، لأنه ربما يصير شكاً فى الجزء الأخير من الغسل، لو لم يعتبر التوالى فيه، كما لم يعتبر الترتيب فيهما، وحينئذ كيف يمكن إحراز الفراغ عن نفس العمل، حتى يشك فى جزءه وتكون القاعده جاريه، لاحتمال أن تكون اليمين هى الجزء الأخير مع اليسار، فيدخل فى مصداق المشكوك من قاعده الفراغ .

نعم ، لو كان داخلاً فيما يشترط فيه الطهاره، وكانت عادته عدم الدخول فيها، إلا بعد الفراغ عنه، فيوجب كون الشك حادثاً بعد الفراغ .

وأما لو كان الشك في الجزء الأخير من اليد اليسرى في الموضع الذي يشترط فيه الترتيب بينه وبين اليد اليمنى، أو كان الشك في كليهما، أو في خصوص اليمين لو لم يجب الترتيب بينهما، فإنه قد فصل بعض هنا، بين من كان معتاداً على الموالاة فلا يلتفت، وبين غيره فإن عليه أن يلتفت، كما احتمله السيد في «العروه» في المسألة ١١ من أحكام غسل الجنابة، بل جعله الشيخ أولاً هو الأقوى، خلافاً للآخرين من الحكم بالاعتناء بالشك وإن كان معتاداً على الموالاة .

ولكن الإنصاف أن الملاك في جريان قاعده الفراغ هو إحراز حصول الفعل ووجوده خارجاً، بحيث يطمئن عرفاً أنه قد فرغ عن الغسل، ثم شك فيه ، فحينئذ لو كان عروض الشك بعد الدخول في الغير، وكان بحسب حال المتعارف عند المتشرّعه عدم دخوله في ما يشترط فيه الطهاره مثلاً، فإنه بنفسه طريق عقلائي لحصول الاطمئنان فلا يبعد جريان قاعده التجاوز والفراغ، وذلك تمسكاً بإطلاق خبر زراره.

في قاعده الفراغ / من كان أحد أعضائه نجساً فتوضاً ثم شك في التطهير

وأما لو عرض له الشك قبل الدخول في فعل آخر من المشروط به أو غيره، وقلنا بعدم وجوب التوالى في الغسل، فجريان القاعدتين فيه مشكل، لكونه شكاً في الفراغ، وليس حاله مثل حال الوضوء الذي كان مشروطاً بالتوالى وقد اعتبر لكل جزء منه محلاً معيناً في الشرع بحيث لا يمكنه تجاوزه وإلا بطل الفعل، فحينئذ يمكن فيه إجراء قاعده التجاوز بل الفراغ ، فالاعتناء بالشك في الغسل يكون على الأحوط، لأن إحراز الفراغ فيه مشكل جداً، ولو كان معتاداً بحسب حاله، إلا أن يكون له طريق إلى إحراز ذلك ، فحينئذ لا يكون معناه إلا الاطمئنان بالفراغ، وهو موجب لخروجه عن حال الشك، وبخروجه يخرج حينئذ عن اندراجه في موضوع قاعده الفراغ، كما لا يخفى .

هاهنا مسائل تدرج فى فروع قاعده الفراغ، وهى:

المسأله الأولى : إته إذا كان أحد أعضاء وضوئه نجساً، فتوضّأ ثم شكّ فى أنه هل طهره ثم توضّأ أم لا؟ فإنه يحكم ببقاء النجاسه، بواسطه وجود استصحاب النجاسه، ولذلك يجب غسله للأعمال الآتیه.

كما أنه لو عرض له هذا الشكّ قبل التوضّى، كان مقتضى الاستصحاب لزوم تطهيره وعدم جواز التوضّى إلا بعده.

وأما الوضوء الذى كان سابقاً على الشكّ فإنه محكوم بالصّحه، لجريان قاعده الفراغ، لأنّ الشكّ هنا كان شكّاً فى وجود الشرط، وهو طهاره البدن ومحل الوضوء، وقد عرفت دخوله تحت قاعده الفراغ لاعتباره من شرائط الوضوء وقد يشكّ فى حصوله .

هذا فيما إذا كان لم يعلم عدم التفاته حين الوضوء، حتّى يجرى فيه التعليل، بكونه حين العمل أذكر وإلا يشكل جريانها، لمن يشترط الأذكريه حينه ، وإن ناقشنا فيه، إلا أنه قد عرفت الاحتياط فيه أيضاً .

كما أنّ هذا البحث يأتى فيما إذا لم يحصل له العلم بحصول الطهاره بواسطه التوضّى من جهه الوقوع فى الكرّ أو وقع عليه المطر، أو إسباغ الماء القليل بصوره التدافع المستلزم لدفع النجاسه، وإلا لا يبقى معه شكّ حينئذٍ .

فإن قلت : أولاً كيف يمكن الحكم بنجاسه البدن، مع أنّ قاعده الفراغ اقتضت صحّحه الوضوء، فتقتضى كون البدن أو الماء طاهراً بالملازمه .

وثانياً : إنّ الجمع بين هذين الحكمين، مستلزم للعلم الإجمالى بكذب أحد الأصلين، إمّا نجاسه البدن بالاستصحاب، أو صحّحه الوضوء بالفراغ، فكيف نجمع بينهما ؟

قلت : أولاً : الحكم بطهاره البدن والماء مثلاً بملاحظه قاعده الفراغ، إنّما يصحّ

لو عدّ هذا الأصل من الأمارات لا من الأصول، لأنّ مثبتات الأصول ليست بحجّه، بخلاف الأمارات، مع أنّه مورد للبحث، كما أنّ الشيخ في «الرسائل» ذكره بصورة التردد في باب الاستصحاب، وإنّ يستشعر من كلامه أنّ مختاره هو الأول .

وثانياً : الحكم منوط على القول بجريان القاعده في الشرائط، حتى فيما يكون خارجاً عن حقيقه الموضوع، مثل طهاره البدن والماء، مع أنّ صاحب «الجواهر» قدس سره قد عرفت إشكاله فيه، وإن كان مختاراً شموله له بلحاظ عموميه لفظ «الشيء» الواقع في الحديث .

وثالثاً : لو سلّمنا كون قاعده الفراغ من الأمارات لا من الأصول، لكنّه يثبت به المثبتات التي قد حصل عنه الفراغ وشكّ فيه، نظير نفس المشروط، لا- ما لا- يعدّ الفراغ منه فراغاً، لأنّ الفراغ هنا قد حصل عن الشروط، وهو الموضوع لا عن طهارته، لعدم علمه بتحصيله بوجودها حتى يشكّ فيها، فيثبت بدلاله قاعده الفراغ .

ورابعاً : لو سلّمنا جميع ذلك، وقلنا بجريان الأصل في الشرط وحجّيه مثبتاته ولو لم يكن الفراغ حاصلًا إلا في المشروط، إلا أنّ المثبت الذي يمكن إثباته بمقتضى القاعده، إنّما يصحّ فيما لا- يلزم من جريان المثبت وترتيبه، العلم بوقوع المخالفه القطعيه للتكليف، كما في المقام، لأنّه من الواضح أنّ مقتضى الاستصحاب هو الحكم بالنجاسه فيحكم بها، ومقتضى كونه من آثار قاعده الفراغ هو الحكم بالطهاره، فيلزم حينئذٍ من ترتب آثار الطهاره عليه العلم بوقوع التناقض من مقتضى الاستصحاب .

إلا أن يقال بحكومته عليه، ولعلّ بملاحظه ورود إحدى هذه الإشكالات، لم يناقش في المسأله أحد من الفقهاء، إلا عن بعض من أصحاب التعاليق على «العروه» وهو النجفي المرعشي ، حيث تأمّل في جريان القاعده في المورد.

وأما الجواب عن الإشكال الثاني: من العلم بكذب أحد الأصليين، فإنّه يتمّ في

باب الأحكام الظاهرية من الأصول، إذ فيها ليس بعزيز نظير الحكم بصحة الوضوء بالنسبة إلى الأعمال الماضية من الصلوات بواسطة قاعده التجاوز والفراغ، مع وجوب تحصيل الطهارة للصلوات الآتية، مع أنه يعلم بكذب أحد القولين، لأنه إن كان قد حصل له الطهارة فيما مضى، فإنه يعدّ باقياً إلى الآن، لعلمه بعدم إبطاله، وإن كان الملاك بالنظر الفعلي، حيث يحكم بعدم طهارته ولزوم تحصيلها، فكان ينبغي أن يكون كذلك لسابقه أيضاً، حيث لا يلزم بذلك مخالفه عمليه للتكليف خارجاً في العمل بمقتضى كل أصل في مورده، فهكذا يكون في المقام .

فمثل هذا النوع يجرى في ما إذا كان الشك في نجاسة الماء مع علمه بنجاسته سابقاً، والآن يشك في بقائها، من جهة احتمال ملاقاه الكر أو المطر أو غيرهما له، فالحكم حينئذ هو بقاء النجاسة، ولكن الوضوء محكوم بالصحة، والكلام فيه نظير سابقه .

في قاعده الفراغ / في جريان القاعده وإن حصل له اليقين قبل الشك

وظهر ممّا ذكرنا فرغ آخر وهو: أنه يحكم بوجوب تحصيل الطهارة للبدن والماء، لما يأتي من الأعمال اللاحقه، وذلك بمقتضى الاستصحاب، كما أنه يجب عليه تطهير جميع ما لاقاه الماء النجس، أو ما لاقى الماء الذى وقع على البدن النجس وأصابه ومن ثمّ انتقل إلى سائر أعضائه، المستلزم لتنجسها، لأنه إذا كان البدن محكوماً بالنجاسة فعلاً، فيلزم تنجس ما لاقاه بالرطوبه، أو ما يلاقى اليد المماسه معه لسائر البدن مع الرطوبه، فيجب تطهيرها عملاً باستصحاب النجاسة، وهو واضح .

في قاعده الفراغ / لو علم بالمانع و شك في تقدّم الوضوء وتأخره عليه

المسأله الثانيه : لا فرق في جريان قاعده الفراغ عند الشك في ترك جزء في الوضوء أو الصلاه، أو ترك شرط أو وجود مانع فيهما، بين ما لو لم يحصل للمكلف يقين بالبطلان أو الصحه قبله، أى كان حصل له الشك بمجرد الالتفات إلى العمل، ولم يعلم بعروض أحد ما ذكر من الحالات، أو كان عروض الشك له

بعد تحقّق حاله أُخرى عليه، وذلك بأن علم بالبطلان أولاً بواسطة ترك جزء كان تركه مبطلاً كالركن مثلاً أو علم بانتفاء شرطٍ كان مبطلاً، أو وجود مانع كذلك، ثم قبل ترتيب أثر عليه عَرَضَ له الشكُّ بأحد هذه الأمور، فيصحّ له الحكم بالصحة بواسطة هذه القاعده، لأنّ اليقين بالبطلان لا يضّرّ بحال الشكِّ في الصلاه المعتمده في قاعده الفراغ، مضافاً إلى إطلاق دليل قاعده الفراغ، مع أنّ استفاده البطلان لا يوجب البطلان الواقعي، فإذا لم يضّرّ اليقين بالبطلان لإجراء القاعده، فاليقين بالصحة بعد الفراغ ثمّ تبدّله بالشكِّ لا يكون مضرّاً بطريق أولى .

وبعبارة أوفى: اليقين إذا تعلّق بأى شىء من البطلان أو الصحة لا يترتّب عليه أثره، إلا أن يكون باقياً على حاله، فإذا تبدّل فإنّه يتبدّل حكمه أيضاً، ولا يضّرّ مجرد وجوده بما يترتّب على حاله الشكِّ ما دام كونه موجوداً.

ووجه الأولويه في طرف اليقين بالصحة، هو عدم احتمال التنافي المتوهم في اليقين بالبطلان هنا، لأنّ ما يقتضى اليقين موافق لما يقتضيها القاعده، وهو الصحة، بخلاف اليقين بالبطلان كما لا يخفى على المتأمل .

المسأله الثالثه: إذا علم بوجود مانع في أعضاء الوضوء، وعلم زمان حدوثه ولكن يشكُّ في أنّ الوضوء هل وقع قبل حدوث المانع حتّى يحكم بصحته، أو حدث بعده فيحكم بالبطلان؟

فيه وجهان:

١ _ من جهة أنّ مقتضى أصاله عدم ارتفاع الحدث وقاعده الاشتغال هو الحكم بلزوم الإعادة لأنّ ذمته كانت مشغوله بالتكليف، والآن يشكُّ في ارتفاعه بهذا الوضوء فيحكم بها.

قد يتوهم: أنّ مقتضى أصاله عدم حدوث الحادث _ المعروف بأصاله تأخر الحادث وهو الوضوء _ الحكم بالبطلان أيضاً، لإفادته وقوع الوضوء مع وجود المانع .

لكّنه مندفع: بأنّ هذا الأصل تكون مثمره ومفيده إذا كان حكم وجوب إعادة الوضوء مترتباً على عدم إتيان الوضوء قبل المانع، والحال أنّه ليس كذلك، لوضوح أنّ الحكم بالإعادة مترتبٌ على إثبات كون الوضوء مع وجود المانع، وهو أصاله تأخر الوضوء لا يثبت كونه بعد وجود المانع، إلّا بالأصل المثبت، وهو ليس بحجّه.

في قاعده الفراغ / لو علم المسح على الحائل و شك في المسوّغ له

فليس وجه البطلان إلّا ما ذكرنا من استصحاب بقاء الحدث والاشتغال .

وبناءً على هذا نحكم بالصّحّه لأنّ المورد يعدّ من موارد جريان قاعده الفراغ، لأنّه شكّ في صحّه الوضوء وفساده بعد الفراغ عنه، وهي تحكم بعدم الالتفات، فيصحّ وضوءه لصدق العنوان الوارد في الخبر «أنّه كان حين العمل أذكر منه حين يشكّ»، وهذا هو الأقوى .

٢ _ نعم ، لو كان عالماً بغفلته حين الوضوء عن مثل هذه الأمور، فيشكل إجراء القاعده، خصوصاً على مبنى القوم، حيث جعلوا هذه علّه للحكم ومنحصره فيه، ونحن وإن أشكلنا في ذلك، لكن قلنا بالحكمه لا العلّه تبعاً لصاحب «مصباح الفقيه» والسيد محسن الحكيم في «المستمسك»^(١) في باب (الماء المشكوك نجاسته) في المسأله ١١، حيث جعل هذا التعليل حكمه للحكم، نظراً إلى بناء العقلاء على الإطلاق أى سواء كان ملتفتاً حال العمل أم لا، والآملى صاحب «مصباح الهدى» في المسأله ٥١ (من أحكام الوضوء)^(٢)، ولذلك حكم السيد في «العروه» في هذه المسأله بالإعادة في هذا الفرض مراعاةً للاحتياط والوجوبى، حذراً عن مخالفه الشهره المتحقّقه، كما قلناه ولا نعيد .

١- المستمسك: ج ٢ / ص ٢٦٦.

٢- مصباح الهدى: ج ٣ / ص ٥٣٦.

المسألة الرابعة: لو علم بعد الفراغ عن الوضوء أنه مسح على الحائل، أو مسح في موضع الغسل أو بالعكس، إلا أنه يشك في أن عمله كان بواسطة وجود مسوغ له _ من حيث جواز مسحه على الجبيرة، أو ضروره مستلزمه لإباحه ذلك من التقية وغيرها _ أم أنه أقدم على ذلك دون مسوغ شرعي؟

وهكذا لو علم أنه مسح بالماء الجديد، لكنه شك في أنه هل كان له مسوغ لذلك أم لا؟ فهل يحكم بصحة الوضوء في جميع هذه الصور، لأنه يعد شكاً بعد الفراغ أم لا؟

فيه وجهان:

١ _ من جهة احتمال أن القاعده مختصه بالموارد المشكوكه التي وقع الشك في صحه أداءه لوظيفته الشرعيه وفساده، أى يعلم أنه قد علم بوظيفته، ولكن يشك في وقوعه صحيحاً أو فاسداً، فقاعده الفراغ تحكم بصحته .

هذا بخلاف ما لو علم بالإخلال من المسح على الحائل، أو المسح في موضع الغسل، أو المسح بالماء الجديد، غايه الأمر يشك في أنه هل كان قد عمل بوظيفته الشرعيه أم لا؟

وهذا يكون من قبيل ما لو شك في الصلاه التي أتاها قصرأ قطعاً ثم شك في أنه هل كان مسافراً فقصر، أو كان حاضراً فقصر عُذراً، فإنه لا تجرى فيه القاعده، لأنه يعد شكاً في أصل الأمور به، لا شكاً في صحه الأمور به بعد القطع بكونه هو الوظيفه، فلازم ذلك هو بطلان الوضوء، والحكم بوجوب الإعاده، كما عليه الخوئي والميلاني رحمهما الله كما احتاط فيه احتياطاً وجوبياً كل من الخميني والشاهرودي والآملی، خلافاً للسيد في «العروه» والحكيم والكلپايگانی من جعل الاحتياط استجبائياً .

٢ _ أو يقال بدعوى انصراف أدلتها عما لو كان الشك في الصحه ناشئاً عن

الشكّ في توظيف المأتمى به الناشئ عن طرّ العناوين الثانويه، فهى وإن تعمّ صورته كون الشكّ في المأمور به، لكنّها تختصّ بالتوظيف الناشئ عن مقتضى العناوين الأوليه، فلو توضحاً وشكّ في صحّته وضوئه من جهه احتمال حرمة الوضوء عليه _ لرمد ونحوه _ جرت فيه القاعده، دون ما لو كان الشكّ من جهه طرّ العناوين الثانويه، كما فى الأمثله المذكوره.

وأيضاً لو لاحظنا الإطلاق الموجود فى الأخبار الدالّ على أنّه إذا وقع الشكّ فى شىء بعد الفراغ عنه من جهه صحّته وفساده، سواء كان وجه الشكّ من جهه وقوع الإخلال فى الجزء أو الشرط أو وجود المانع، أو كان الإخلال من جهه أنّ ما وقع هل كان على طبق الوظيفه الشرعيه أم لا؟ فإنّ الإطلاق يفيد عدم الاعتناء به .

ودعوى الانصراف ممنوعه، لما وقع فى بعض أخبارها من التعليل المعولّ عليه عند القوم من الأذكريه حين العمل، حيث أنّ التعليل يعمّ للفرض الذى نحن فيه، لأنّ الإنسان حين العمل يعدّ أذكار للإتيان بما هو وظيفته، خصوصاً إذا كان متشرّعاً، وأراد العمل بالواجب وأداء حقّ الله، فظاهر حال المسلم هو الإتيان بالصحيح منه .

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ مقتضى بناء العقلاء هو الصحّ فى كلّ عمل، كما عرفت ذلك من سيّدنا الحكيم، تبعاً للمحقّق الهمداني قدس سره، بل الحكيم _ اعتماداً على مبناه _ قد نفى اعتبار الأذكريه حال العمل تمسّكاً بحسنه الحسين بن أبى العلاء، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخاتم إذا اغتسلت؟ قال : حوّله من مكانه» .

وقال فى الوضوء: تدره فإن نسيت حتّى تقوم فى الصلاه فلا آمرک أن تعيد الوضوء» (١). بدعوى ظهورها فى صحّ الوضوء، ولو مع العلم بطرّ النسيان عن

التفتّح عنه في حال الوضوء، وهو كما في «المستمسك» (١).

وإن أُورد عليه _ كما عن الآملي في «المصباح» (٢)_ بأنّ الخبر لا يدلّ على الحكم بالصحّ مع الشكّ في وصول الماء إلى البشريه، إذ يحتمل أن يكون السؤال عن حكم حمل الخاتم في نفسه في حال الغسل والوضوء، وبعد الجواب عنه بتحويل الخاتم في الغسل وإدارته في الوضوء، والتصريح بعدم وجوب إعادته الصلاة بتركه، يدلّ على استحباب التحويل والإداره، ولو مع العلم بوصول الماء تحته، كما أفتى به الأصحاب ولعلّ هذا هو الظاهر المستفاد من الخبر.

ومع المنع عن أظهريته، فلا أقلّ من مساواته مع احتمال كون الترك النسياني يكون في مورد الشكّ في وصول الماء إلى البشريه، حتّى يتمسك به بقاعده الفراغ حتّى مع العلم بالغفله في حال العمل، انتهى كلامه .

فكأنّه أراد القول بأنّه مع تساوى الاحتمالين، يسقط عن الاستدلال لخصوص الأخير، لوقوع الإجمال في المراد من الحديث .

ولكن الإنصاف أنّ النسيان عن التحويل والإداره له ثلاثه صور وهى: تارة: يعلم بوصول الماء إلى البشريه.

وأخرى: يشكّ فيه .

وثالثه: يعلم عدم الوصول.

فلا إشكال في خروج الأخير عنه، فيبقى الباقي تحته .

ودعوى انحصاره في خصوص الصورة الأولى، لا يخلو عن بُعد، فإذا عمّه فلا- إشكال في شموله لصوره النسيان والغفله عن إيصال الماء إلى ما تحته، فيكون

١- المستمسك: ج ١ / ص ٢٦٦.

٢- مصباح الهدى: ج ٣ / ص ٥٣٧.

شكّه حينئذٍ في حال عدم أذكريّته ، فمع ذلك لم يحكم بالإعاده .

وما ذكرناه لا ينافي أن يستفاد منه استحباب التحويل والتدوير للخاتم، وإن علم الوصول ، وإلا لو كان واجباً ربما يمكن الحكم بوجوب إعادته ، مع أنه أيضاً محلّ تأمل، لإمكان أن يكون من الواجبات التي لا يمكن تداركها بعد فوتها في محلّها .

نعم، الحكم بعدم وجوب إعاده الصلاه بذلك النسيان، ربما يفهم منه استحبابه، وإلا لأوجب تداركه ولو بإعاده الوضوء والصلاه .

وكيف كان لا- يخلو الخبر عن الإشعار بعدم اعتبار الأذكريّته في الحكم بصحّه العمل، بلا فرق بين أن يكون الشكّ في وقوعه صحيحاً وفاسداً من جهة الإخلال بجزء منه أو شرط منه، أو كان من جهة الشكّ في أصل المسوّغ بعدما علم صدور الخلل منه .

مع أنه يمكن أن يقال : بأن مرجع الشكّ حين التردد في أنه هل أتى على طبق الوظيفة الشرعيه، وهل كان له مجوّز أم لا؟ إلى الشكّ في الإخلال بالجزء أو الشرط أو وجود المانع، لأنّ المسح في موضع الغسل أو بالعكس يعدّ شكّاً في كونه جزءاً أو مانعاً، لأنّه إن لم يكن له مسوّغاً فيكون مانعاً عن الصحّه، ويعدّ تاركاً للجزء الواجب، وإن كان له مسوّغٌ لذلك فيكون هو جزءاً لا مانعاً، فأمره دائر بين أن يكون المأتى به مانعاً أو جزءاً أو مانعاً أو شرطاً. فيؤول الأمر إلى الشكّ في الإخلال بالواجب، من جهة ترك الواجب من الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، ويكون المرجع قاعده الفراغ .

نعم ، إذا شكّ في أنّ الصلاه التي أتى بها هل كانت قبل الوقت فتكون باطله، أو وقعت في الوقت حتّى تكون صحيحه ؟

في قاعده الفراغ / عدم جريان القاعده إذا لم يترتب عليه أثر

قيل : إنّه لا تشملها القاعده، لأنّه شكّ في أصل الواجب الشرعي وهو خارج عن مورد القاعده، من جهة أدلتها، لأنك قد عرفت من خبر زراره أنّ الشكّ الذي

لا يعتنى به إنما يكون شكاً بعد الفراغ عن العمل، أى كأنه قد فرض وقوع عمل على حسب الوظيفة، وشك في صحته من جهة شىء فيه، لا دونما لا يكون الفراغ عن أصل العمل معلوماً، لاحتمال وقوعه خارج الوقت، لأن الشك حينئذ يعد شكاً في أصل وجوبه، أى هل صار واجباً له وأتى به أم لا؟ فلا يشمل حديث زراره، بقوله: إذا فرغت عنه وصرت في حال أخرى فشكك ليس بشىء .

نعم، لو شك في أن عمله المأتى به قبل الوقت هل كان بمسوغ شرعى له، أم لا، فإنه لا يمكن فيه إجراء قاعده الفراغ، لأنه لم يصير عليه واجباً حتى يحكم بالإجزاء ووجود المسوغ.

فمجرد الحكم بالجواز، من جهة بناء العقلاء على عدم الإقدام بأمر باطل غير صحيح، ولا يوجب الحكم بصحته وكفايته عن الواجب، بل لا بد أن يكون له مسوغ شرعى على ذلك من ضروره أو تقيته.

غايته أن هذا البناء يوجب إثبات أنه لم يفعل حراماً من جهة التشريع وغيره، ولكنه لا يثبت الكفايه عن الواجب، فإنه باق على ذمته لعدم دخول وقته .

وبالجملة: والذي أذهب إليه أن الحق مع السيد في «العروه» والحكيم في «المستمسك» وآخرون غيرهما، من إجراء القاعده فى جميع هذه الصور، ونمنع عدم إطلاق الأحاديث أو انصرافها عنه، وإن كان الاحتياط بالإعاده فى جميعها حسن، بل لا يخلو عن قوه، وذلك من جهة مراعاة عدم مخالفه القوم فى ذلك، والله العالم.

المسأله الخامسه: لا يذهب عليك أن قاعده الفراغ إنما تجرى فيما إذا رتب على جريانها أثر على المشكوك، من الحكم بإعادته، أو إعاده ما ترك فيه مشكوكاً ولو ندباً .

وأما فيما لا يترتب عليه الأثر ولو استحباباً، فلا تجرى القاعده، ولا تعارض

مع قاعده الفراغ الجاربه فى الطرف الآخر للعلم الإجمالى .

ويتفرّع عليه بأنه إذا تيقّن المكلف بعد الفراغ عن الوضوء، أنه ترك شيئاً من الوضوء مثل _ غسل الوجه _ ولكن لا يدري هل ترك الأولى منها _ حتى يكون تاركاً للجزء الواجب، فتجب إعادته الوضوء، وما أتى به بواسطة هذا الوضوء الذى أخذ فيه شرطاً _ أو الثانيه حتى لا- توجب الإعادته لا- فى نفسها، لفوت محلّ تداركها، لكون هذا الشكّ والالتفات وقعا بعد الفراغ وتماثيه الوضوء، ولا الوضوء الذى أتى به كذلك، لكونه جزءاً نديباً يجوز تركه اختياراً .

فلا إشكال هنا فى جريان قاعده الفراغ، والحكم بصحّه الوضوء، من جهه صحّه جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الجزء الواجب المشكوك ، ويحكم بإتيانه، أى يحكم بأنّ وضوءه وقع صحيحاً .

ولا يتوهم بجريان القاعده فى الجزء المشكوك تركه ندباً، فتعارض مع القاعده الجاربه فى الجزء المشكوك تركه وجوباً.

لأنه لا يكون لإجراء هذه القاعده أثراً يترتب عليه، إذ الحكم بوقوع المشكوك فيه بدلاله القاعده لا يوجب رفع حكم الإعادته عن نفسه ولو ندباً، ولا- من مجموع العمل، لأنّه لولا القاعده لما كان بإمكاننا من الحكم بالإعادته فى كلا الفرضين، إذ الإعادته بالنسبه إلى نفس الجزء لا فائده فيها لفوات محلّ تداركه ، وبالنسبه إلى أصل الوضوء لا تفيد حكم الإعادته إلّا لزوم إيجاد وضوء تجديدى آخر، ولا يحتسب ما هو الواقع فى الأوّل لأنه وقع صحيحاً .

فما ورد فى «حاشيه» السيّد المرعشى على «العروه» فى المسأله ٤٤ (فى شرائط الوضوء) من استغرابه بقوله : «ليت شعرى إن لم يكن له أثر فكيف قوى عدم الإجراء فى الواجب فى المسأله السابقه إذا علم إجمالاً ببطلانه أو المندوب».

غير وجيه، لوضوح أنّه ليس هنا له أثر ، وأما فى المسأله فسيجيء حكمها إن

شاء الله، وسنبتين في محله بأنه له أثر أم لا.

فالحكم بصحة الوضوء، وصحة ما أتى به مما يشترط فيه الوضوء أمرٌ ثابت بين الفقهاء المعاصرين والمتأخرين الذين تعرّضوا لهذا الفرع .

ويتفرّع على ما ذكرنا أيضاً صورته ما إذا توضع لأجل قراءة القرآن، وتوضعاً في وقت آخر وضوءاً للصلاة الواجبه، ثم علم بطلان أحد الوضوءين؟

فإنه حكموا _ كما في «العروه» في المسأله ٤٣ (من شرائط الوضوء) _ بصحة الوضوء والصلاه، لمقتضى قاعده الفراغ .

ولكن لابد من بيان صور المسأله، حتى يظهر ما هو مقتضى جريان قاعده الفراغ وعدمه، فنقول:

تارة: يفرض بأن الوضوء الثاني لا يكون رافعاً للحدث ، بل لو وجد فإنه يكون تجديدياً . فحينئذ يعلم بأن أحدهما كان باطلاً، فلا إشكال حينئذ في صحه صلاته وتحقق وضوئه صحيحاً، لأنه إما أن يكون الوضوء الأول صحيحاً ورافعاً فبطلان الثاني لا يؤثر إلا في عدم تحقق الوضوء التجديدي به.

أو يكون الوضوء الثاني صحيحاً في الواقع دون الأول ، فحينئذ لا إشكال في وجود الوضوء الصحيح له أيضاً، لأن الثاني يقع رافعاً قهراً دون الأول، لكونه مفروض البطلان، فلا وجه للحكم بوجوب الإعادة أصلاً على أى تقدير .

اللهم إلا- أن يقال : بأن صيروره الوضوء رافعاً يحتاج إلى تبه رافعيته وإلا فلا يتحقق ، فحينئذ لو فرض أنه نوى كون الأول رافعاً وباطلاً- فلا- يمكن أن يقع الثاني صحيحاً، لعدم تحقق تبه الرفع فيه ، كما أنه لو كان الثاني باطلاً على الفرض فلا يقع الأول رافعاً للحدث، إن فرض عدم قصده الرافعيه من الأول والمفروض بطلان طرفه أيضاً، فلا- يقع الوضوء حينئذ صحيحاً على كلا التقديرين .

لكنه مندفع: بأنه حتى على القول بلزوم التبه في الرفع يحكم بالصحة هاهنا،

وذلك بمقتضى قاعده الفراغ، لأنّه على الفرض أنّه كان شاكاً في مصداق البطلان، فحينئذٍ ففي كلّ واحد منهما، إذا فرض علمه بأنّه كان يقصد الرفع فيه فإنّه يحكم بصحّته بمقتضى قاعده الفراغ التي يحكم بصحّته الوضوء فيه، فلا يبقى للإشكال المذكور مجال، لأنّ ما قصد فيه الرفع لا يكون بطلانه معلوماً، بل كان مشكوكاً، فتجرى فيه القاعده ويحكم بالصحّ، مع أنّا لا نذهب إلى اعتبار قصد الرفع فيه، لأنّ حقيقه الوضوء في جميع أقسامه شيء واحد.

وأخرى: يفرض كون الثاني رافعاً _ كما هو المقصود من كلام السيّد في «العروه» في المسأله ٤٤ من شرائط الوضوء _ فهو أيضاً يتصوّر على قسمين: تارة: يفرض أنّه قد قرأ بعد الوضوء الأوّل، كما لو كان قد صلّى بعد الوضوء الثاني.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، أى لم يقرأ بعد الوضوء، ولكنّه صلّى بالثاني صلاه الفريضة، أو لم يصلّ أيضاً، أو صلّى نافله.

ثمّ على جميع التقادير، قد تكون القراءة واجبه بالنذر واليمين أو غيرهما، وأخرى لا تكون واجبه، بل كانت مندوبه، كما أنّ الصلاه التي تقع بعد الثاني قد يتصوّر تارةً وجوبها، وأخرى نديبته، فلا بدّ من بيان حكم صور المسأله حتّى يتّضح أنّ أى قسم منها لا تكون لقاعده الفراغ فيها أثراً فلا تجرى، إذا علم ببطلان أحد الوضوئين.

فنقول: فإن كان قد توضّأ بوضوئين ولم يقرأ بعده، ثمّ توضّأ وضوءاً ثانياً رافعاً للحدث، فصلّى به صلاه فريضة أو نافله أو لم يصلّ به أصلاً، ثمّ علم ببطلان أحدهما، فهاهنا لا يمكن الحكم بصحّ الوضوء الثاني للصلاه بمقتضى قاعده الفراغ لأنّه معارض مع القاعده الجارية في ناحيه الوضوء الأوّل، لوجود أثر له حينئذٍ، لأنّه يحكم بواسطه قاعده الفراغ عدم استحباب استئناف الوضوء للقراءة، إن كانت القراءة مندوبه وفيه إشكال سيأتى ذكره، أو عدم وجوب الاستئناف، إن

كانت القراءة واجبه، فتعارض هذه القاعده مع القاعده الجاربه فى طرف الوضوء الثانى، سواء كان قد صلّى به أم لا، وسواء كانت الصلاه فريضه أو نافله، فتسقط القاعدتان بالمعارضه، فيبقى لنا حينئذ العلم ببطلان أحد الوضوءين وصحّه الآخر، فإن لم نذهب إلى اعتبار قصد الرفع فى الوضوء الرافع، فلا إشكال فى كونه يعدّ متطهراً، إمّا بالوضوء الأوّل _ وإن لم يقصد فيه الرفع _ أو بالوضوء الثانى إن كان الأوّل باطلاً .

هذا، إن لم يعلم وقوع الحدث بين الوضوءين، وهو خلاف الفرض، وإلاّ يحكم بكونه مُحدّثاً، لأنّه كان قاطعاً بوقوع الحدث بعد الوضوء الأوّل، وصحّه الثانى مشكوكه، فإن كانت قاعده الفراغ جاربه فيه كان محكوماً بالصحّه، ولكنّها بالمعارضه سقطت، فليس لنا أصلٌ يفيد الصحّه، فلا بدّ من الرجوع إلى استصحاب بقاء الحدث، وقاعده الاشتغال للصلاه وغيرها، وهذا هو المفروض فى البحث .

كما أنّ استحباب استئناف الوضوء للقراءه المندوبه، أو وجوب استئنافه للقراءه الواجبه يكون محفوظاً وباقياً بحاله، غايه الأمر أنّه يجب عليه إتيان الوضوء لمّره واحده، ويكفى ذلك عن كلّ من الحكّمين من القراءه والصلاه، ولا- يحتاج إلى تعدّد الوضوء لكلّ واحد منهما، لإمكان تداخل مسبيّتهما.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لو علم عدم وقوع الحدث بين الوضوءين، أو شكّ فى ذلك، فهما خارجان عن مفروض بحثنا _ لأننا قد فرضنا فى صدر البحث، كون الوضوء الثانى رافعاً للحدث قطعاً، فلا يناسب ولا يجامع مع العلم بعدم وقوع الحدث بينهما، أو مع الشكّ فيه _ ولكن مع ذلك نقول بأنّ مع الشكّ فى وقوع الحدث بينهما، يحكم ببقاء الوضوء والطهاره، لعلمنا بصحّه أحد الوضوءين قطعاً، أمّا تخلّل الحدث بينهما فمشكوكٌ، فينتفى بأصل العدم، وهذا الأصل سببٌ مقدّم

على الأصل الجارى فى نفس الوضوء الثانى، من جهه الشكّ فى كونه رافعاً للحدث أم لا ، فيحكم بأنّ الأصل العدم، حيث يعارض ذلك مع أصل عدم كونه تجديدياً؛ لأنّ الأصل يكون جارياً فى الحدث ويحكم بعدم وجوده من جهه الاستصحاب، فيرفع الشكّ عن كون الوضوء رافعاً وعدمه ، كما لا يخفى، فيحكم ببقاء الطهاره وحصولها بأحد من الوضوءين، وإن اعتبرنا التيه فى الرفع، فلا يكون عالماً بحصول الطهاره قطعاً، لاحتمال بطلان الثانى، فلا بدّ من تحصيله .

وأما لو تطهّر للقراءه الواجبه بالنذر، كما لو نذر القراءه معها، وقرأ بعد الوضوء، ثمّ تطهّر مرّه أخرى فى وقت آخر بعد وقوع الحدث للصلاه الواجبه أو غيرها من الواجبات، فهنا أيضاً يقال أنّ قاعده الفراغ جاريه فى كليهما، فيحكم بصحّه الوضوء للقراءه، كما نحكم بصحّته فى طرف الصلاه، مع أنّنا نعلم ببطلان أحدهما، فتعارض هذه القاعده مع ما تجرى فى قبالها، فتسقطان ويجب الرجوع إلى مقتضى سائر الأصول والقواعد، وحيث أنّ وقوع الحدث بينهما قطعى، فإنّ استصحابه يوجب الشكّ فى ارتفاعه بالوضوء الثانى، لاحتمال فساده وبطلانه .

لا يقال : هذا الاستصحاب يتعارض مع استصحاب الحدث الواقع قبل وضوء الأوّل، فيتساقطان .

لأنّنا نقول : إنّ ذاك الاستصحاب غير جارٍ قطعاً بالفعل، للعلم التفصيلى بالفعل بزوال ذلك الحدث ، إمّا بالوضوء الأوّل _ إن كان هو صحيحاً _ أو بالثانى، فيكون الحدث واقعاً بعد الحدث إن كان الوضوء الأوّل باطلاً فى الواقع ، فاستصحاب الحدث المتخلّل جارٍ بلا معارض، ويفيد الحكم بوجود تحصيل الطهاره للصلاه، كما يفيد وجوب إعادة الصلاه من جهه عدم وجود دليل يحكم بصحّه الوضوء .

كما أنّ مقتضى قاعده الاشتغال للصلاه، ومقتضى العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره من الشبهات الوجوبيه الحكيمه، هو الاحتياط إذا لم يكن لنا دليلٌ أو

أصلُ حكم على ذلك العلم.

كما أنّ القراءه الواجبه بالنذر، تجب إعادتها من جهه دلاله قاعده الاشتغال، بل واستصحاب بقائها، وعدم سقوط الذمّه بما أتى، من جهه احتمال بطلان وضوئه، وعدم وجود قاعده تحكم بصحّته .

نعم، لا يجب فى الحال تحصيل وضوء آخر للقراءه، بل يكفى إتيانها بالوضوء الحاصل للصلاه، إن لم يكن نذره متعلّقاً بتحصيل وضوء مستقلّ للقراءه، وإلاّ فيجب إعاده الوضوء للقراءه أيضاً وذلك بمقتضى النذر، كما لا يخفى .

وأما لو فرض تخالّل الحدث بين الوضوءين، اللّذين يعلم بطلان أحدهما، ولكن قد أتى بالوضوء الأوّل القراءه المندوبه ، وبالوضوء الثانى الصلاه الفريضة أو النافله، أو لم يأت به شيئاً ، فهاهنا يمكن الحكم بصحّه الوضوء الثانى، والصلاه الواقعه بعده، بواسطه جريان قاعده الفراغ فيه بلا وجود معارض لها، لأنّ القاعده فى القراءه المندوبه غير مؤثّره لأثر، لأنّ جريانها وعدمه فيها يكون على حدّ سواء، لأنّ القراءه الأولى التى قد تحقّقت بالفعل ولا استحباب فى إعادتها بعد تحقّقها ووقوعها فى الخارج.

لا يقال : إنّ استصحاب وقوع الحدث المتخلّل يوجب الحكم بوجود إعاده الوضوء .

لأنّ نقول : قد عرفت أنّ هذا الاستصحاب يكون محكوماً بقاعده الفراغ، فلا يؤثّر هاهنا، خلافاً لسابقه حيث كان مؤثّراً، لسقوط القاعده بالمعارضه .

وأما الصوره الثالثه من الحدث المتخلّل: هو ما توضحاً مرّتين، الأولى للقراءه ولم يقرأ بعد، والثانى للصلاه وأتى بها أو لم يأت، ومن ثمّ علم ببطلان أحدهما؟

ففى هذه الصوره، يظهر من الآملى قدس سره فى «مصباح الهدى»(١) عدم جريان

قاعده الفراغ فى الوضوء الثانى للحكم بصحته، كما لا يجرى فى الأوّل منهما لأجل وجود المعارضه بين القاعدتين، لأنّ قاعده الفراغ الجارىه فى الوضوء الأوّل لها أثر، وهو الحكم بعدم استحباب استئناف الوضوء للقراءه، فعلى هذا تقع المعارضه بينها وبين القاعده الجارىه فى الوضوء الثانى فلازم ذلك هو إجراء ما ذكرناه سابقاً، من لزوم تحصيل وضوء للصلاه.

هذا، ولكن يمكن أن يقال فى جوابه فى صورته القراءه المندوبه، بأنّ الاستحباب إن كان وصفاً لحال الوضوء فى القراءه، أى كان لو عُدد من أقسام الوضوءات المستحبّه، الوضوء للقراءه، فلكلامه قدس سره وجه وجيه .

وإمّا إن كان الاستحباب وصفاً لحال القراءه، أى كانت القراءه مع الوضوء مستحبّه، لا- استحباب الوضوء لخصوص القراءه، فحينئذٍ يمكن أن يقال إنّه لا أثر لإجراء القاعده فى جانب الطهاره الحاصله للقراءه لأنّ المفروض كونه متطهراً للصلاه فإذا قرأ بتلك الطهاره يكون قد عمل بالاستحباب حين قراءته، فلا وجه للحكم باستحباب استئناف الوضوء للقراءه بعد ذلك .

هذا، ولكن الإنصاف عدم صحّه هذا الجواب فى هذا الفرض الذى يقطع بوقوع الحدث بينهما، لما قد عرفت من وجود استصحاب الحدث، ووجوب تحصيل الطهاره، لو فرض عدم جريان القاعده فى طرف الوضوء الثانى، مع أنّ جريانها فيه منوط بعدم وجود قاعده فى طرف الوضوء الأوّل، وعدم جريانها فيه منوط بصحّه وجود الوضوء الثانى حتى تتحقّق القراءه مع الوضوء، وهو أوّل الكلام .

فإجراء القاعده فى كلّ منهما موقوف على عدم إجرائه فى الأخير، أى عدم إجراء القاعده فى الوضوء الأوّل، لعدم وجود أثر له منوط على إجراء القاعده فى الوضوء الثانى، مع أنّ إجرائها فى الثانى موقوف على عدم جريانها فى الوضوء الأوّل، وهذا دورٌ باطل، فالافتاء بمثل هذا الوضوء الثانى، مع وجود استصحاب

الحدث، مشكل جداً .

نعم، يصحّ هذا الجواب فيما لو علم عدم تخلّل الحدث بينهما، لما قد عرفت من البناء على عدم اعتبار نيّة الرفع في الموضوع _ كما هو الحقّ _ أو لو اعتبرناه ولكنّه نوى رفعه في الثاني إن أمكن، فإنّه يكون الموضوع له حاصلًا قطعاً، فتكون القراءة واقعه مع الموضوع من دون احتياج إلى الحكم باستحباب استئناف الموضوع للقراءه، كما لا يخفى .

فظهر لك حال الصور المتعدّده من صور العلم بتخلّل الحدث الذي كان مورد البحث في «العروه» وحواشيها، كما ذكره بعض الفقهاء، وإن كانت عبارته في «العروه» مطلقه من هذه الناحيه .

كما ظهر إجمالاً- حكم الصور الثلاثه الموجوده في صور العلم بعدم تخلّل الحدث بينهما، أو الشكّ في تخلّله، إذ الأمر فيهما أهون، للعلم بوجود الطهاره التامه حينئذٍ ولو بقاءً، لو لم نعتبر نيّة قصد الرفع في الموضوع، كما هو الأقوى عندنا وعند القوم .

فعلى هذا يحصل لنا العلم الوجداني بصحّه أحد الموضوعين مع بقاء أثره الفعلي، والأثر يكون إمّا من جهه الموضوع الأوّل بعد عدّ الموضوع الثاني باطلاً، مع العلم بعدم حدوث حدث في البين بالوجدان، أو بالأصل _ كما عرفت _ أو من ناحيه الموضوع الثاني إن كان الأوّل في الواقع باطلاً .

هذا، فضلاً عن أنّ لنا في المقام دليلاً آخرًا على الصحّه، هو أنّه قد قرأ بالموضوع الأوّل، لما قد عرفت من جريان القاعده في الموضوع الثاني بلا معارض دون الأوّل لعدم وجود أثر فيه ، بل وقد عرفت أنّ الأمر يكون كذلك في صوره عدم القراءة، بناءً على كون الاستحباب وصفاً للقراءه، حيث أنّه يعدّ متطهراً على الفرض، فيكتفى بها للقراءه، فلا- يحتاج إلى إثبات استحباب الاستئناف لها خلافاً

للآملی، كما مرّ عليك كلامه .

نعم، إذا كانت القراءة واجبه، وقرأ بالوضوء الأوّل، فإنّه لا نمتلك دليلاً على الصحّح إلاّ العلم بها وجداناً، أو بمساعدته الأصل الجارى فى عدم الحدث المتخلّل، لأنّ القاعده فى كلا الطرفين جاريه ومتعارضه ومتساقطه، وقد مرّ تفصيله فلا نعيد .

هذا تمام الكلام فى الفروض التسعه المتصوّره هنا .

والحمد لله على ما أنعم، والشكر له على ما ألهم، وصلى الله على رسوله الملهم صلى الله عليه و آله ، وعلى آله الطاهرين هداه الأمم من العرب والعجم.

الفرع السادس من الفروع المترتبة على قاعده الفراغ :

هو ما لو توضأ بوضوء، ثم علم بحدوث صلاه وحدث بعده، ولكن لا يعلم المتقدم منهما والمتأخر، لأنه إن كان المتقدم هو الصلاه على الحدث، فلازمه صحته، وإن كان عكس ذلك فلازمه فسادها وبطلانها.

ذهب السيد في «العروه» في المسأله ٤٣ إلى الحكم بصحة الصلاه خصوصاً إذا كان تاريخ الصلاه معلوماً، لوجود قاعده الفراغ، واستصحاب بقاء الطهاره إلى ما بعد الصلاه.

والظاهر من المحشدين موافقته، إلا أنه قد علق بعضهم عليها بما ما لو كان ملتفتاً عند الصلاه، ثم عرض له الشك بعدها، كما عن الرفيعي والنجفي المرعشي وغيرهما .

ولا يخفى أن في المسأله ثلاثه صور، وهى : تارة : يفرض كون تاريخ كل واحد من الحدث والصلاه مجهولاً .

في قاعده الفراغ / لو علم بصلاه و حدث و شك في المتقدم منهما

وأخرى : ما كان تاريخ الصلاه معلوماً دون الحدث .

وثالثه : عكس ذلك .

الصوره الأولى: فإن ما يصح أن يتمسك به فيها أربعة : أحدهما : أصاله عدم تحقق الحدث إلى بعد الصلاه، وأثره صحه الصلاه .

والثانى : أصاله عدم تحقق الصلاه إلى بعد الحدث، وأثره بطلان الصلاه، لتعارض الأصلين، فحال جريان هذين الأصلين، حال جريان الأصل فى تواردهما من الحدث والوضوء .

غايه الفرق بين الموردین أن الأثر فى تواردهما كان مترتباً على وجود الآخر وبقائه، يعنى مقتضى أصاله بقاء الحدث إلى زمان الوضوء، هو ارتفاع

الحدث بالوضوء، ومقتضى بقاء الوضوء إلى زمان الحدث، هو انتقاض الحدث بالوضوء . هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث أنّ الأثر مترتب على عدم أحدهما إلى زمان وجود الآخر، لما قد عرفت أنّ أصاله عدم الحدث إلى زمان وجود الصلاة وبعدها، منشأ للأثر وهو الصحه، وهكذا أصاله عدم الصلاة إلى زمان بقاء الحدث وبعده تفيد البطلان .

فإن قلنا بجريان الاستصحاب في توارد الحالتين في كلا الطرفين ، غاية الأمر أنّه يسقط بالمعارضه _ كما هو الأقوى عندنا وقد شرحناه سابقاً فراجع _ ، فلازمه جريانهما هنا أيضاً والسقوط بالمعارضه.

وإن قلنا بعدم جريانهما، لعدم تماميه أركانه _ كما اختاره بعضٌ مثل صاحب «الكفايه» والسيد الاصفهاني _ فهنا أيضاً كذلك . هذا بالنسبه إلى الأصلين.

وكيف كان فإنّ جريانهما تكون عديمه الفائدة في المسأله، إمّا لعدم جريانهما أو تساقطهما في مجهولى التاريخ .

فيبقى هنا دليان آخران وهما:

الثالث: استصحاب الطهاره، بلحاظ حال الوضوء المتيقن وقوعه، حيث أنّه مع العلم بوجوده يوجب إمكان استصحاب بقائه إلى زمان وقوع الصلاة، فأثره صحتها .

لا يقال : بأنّ إثبات كون الحدث بعد الصلاة بذلك الاستصحاب، يكون مثبتاً وغير حجّه؟

لأننا نقول: لا نحتاج إلى الاستدلال بما يكون مثبتاً، بل يكفي في الحكم بصحة صلاه من علم يقيناً بأنّه كان متوضّئاً ومتطهراً قبل الصلاة في أول حال الوضوء، أن لا يكون الحدث واقعاً قبل الصلاة ، فأثر استصحاب بقاء الطهاره، هو مجرد عدم ثبوت الحدث قبلها إلى حين الصلاة وبعدها، فهو ليس بأصل مثبت .

فإن قلت : بأن الطهاره الواقعه فى الأوّل قد نقضت بالحدث بعده قطعاً، لأنّه المفروض من العلم بوقوع الحدث والصلاه بعد الوضوء، فكيف يستصحب الطهاره إلى حين حال الصلاه .

قلت : بأن القطع بالنقض حاصلٌ إلى زمان وقوع شكّه الذى كان زمانه بعد وقوع كلّ من الصلاه والحدث، وهو صحيح، لكنّه لا يكون مقتضى الاستصحاب ذلك، بل مقتضاه إثبات بقاء الطهاره إلى زمان وقوع الصلاه، حيث يكون هذا البقاء مشكوكاً لا مقطوع الارتفاع، لأنّه إن كان الحدث واقعاً قبل الصلاه، كان منقوضاً وإلاّ فلا ، فالاستصحاب يحكم بالبقاء، ويحكم بصحّه الصلاه، ولو كان تاريخها مجهولاً أيضاً .

ولعلّه بذلك حكم بعض المحشّين لـ «العروه» مثل النجفى المرعشى، حيث ذهب إلى أنّه لا نحتاج أن نتمسك بقاعده الفراغ فى الحكم بالصحّه للصلاه .

والظاهر صحّه ذلك ولا مانع عنه، ولازمه حينئذٍ عدم الاحتياج إلى قيد الالتفات حال العمل هنا .

الرابع: هو قاعده الفراغ بالنسبه إلى الصلاه، لأنّه شكّ فى حصول الطهاره أو فقدان شرطها، فلقاعده تحكم بالعدم ، وأمّا قيد الالتفات والأذكريه فيها، فقد عرفت منّا عدم لزومه إلاّ من جهه الاحتياط وذلك مراعاةً لكلام القوم، ولكنهم لم يذكروا هذا القيد فى المقام إلاّ بعضهم .

هذا كلّه فى مجهولى التاريخ .

فى قاعده الفراغ / لو شكّ ثمّ غفل ثمّ شكّ

وأما الصوره الثانيه: هى ما لو كان تاريخ الصلاه معلوماً دون الحدث.

فالأصل والدليل الجاريان فيها ثلاثه: أصاله عدم الحدث إلى زمان وقوع الصلاه وبعدها، فلا تعارض أصاله عدم الصلاه إلى زمان الحدث، لأنّ تاريخ الصلاه معلوم لا يقبل سحب ذلك إلى زمان وقوع الحدث، فلا يجرى فيه الأصل.

والدليلان الآخران هما استصحاب الطهاره، وقاعده الفراغ.

فإن مقتضى كل واحد من الأصول والأدلة الثلاثة هنا في الصحه، إلا أن لسان القاعده تعدّ حاكماً على لسان الآخرين وإن كان موافقاً لها .

وأما الصورة الثالثه: وهى ما لو كان تاريخ الحدث معلوماً دون الصلاه، فأصالة عدم وقوع الصلاه إلا بعد الحدث جارٍ، ولا معارض لها، لما قد عرفت من عدم جريان الأصل فى طرف الحدث لمعلوميته تاريخه وأنه غير قابل لجرّ ذلك، ومفاده بطلان الصلاه، إلا إنه معارضٌ مع استصحاب الطهاره إلى زمان وقوع الصلاه وبعدها، فيسقطان .

لا يقال: إن الأصل الجارى فى الطهاره يعدّ أصلاً سببياً يزيل الشكّ عن وقوع الحدث قبل الصلاه، فلا يكون معارضاً له، لتفاوت رتبهما؛

لأننا نقول: إن إثبات كون الحدث بعد الصلاه من جهه جريان ذلك الاستصحاب، يوجب كونه أصلاً مثبتاً، وليس بحجّه، فليس هذا من آثاره ومن مسبباته، فإذا سقطا بالمعارضه نرجع إلى قاعده الفراغ، وهى تحكم بالصحه.

ولو سلم عدم المعارضه، وعدّ الأصل هنا سببياً ومسببياً، فيكون الدليل للحكم بالصحه هما الاستصحاب والقاعده، كما لا يخفى .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم بالصحه فى جميع الصور صحيح، غايه الأمر تتفاوت طرق الاستدلال عليها، والله العالم.

السابع من الفروع التى تترتب على القاعده: أنه لا بدّ أن يعلم بأنّ قاعده الفراغ، هل تكون مختصّه بما إذا كان الشكّ فى صحه عمل عبادى من الوضوء والصلاه وغيرهما ابتدائياً بعد الفراغ، أى كان حدوث الشكّ فى الصحه أو فى الوجود مثلاً بعد الفراغ من دون مسبقيه بحدوث الشكّ قبل ذلك، أو لا يكون كذلك، بل القاعده تجرى حتى لو كان الشكّ حادثاً قبل العمل ومن ثمّ حصلت

الغفلة والنسيان، ثم حصل الشك بالنسبة إلى حال قبل العمل؟

والأكثر - لولا - دعوى الكل - ذهابهم إلى الأول، كما هو الظاهر من أدلّه قاعده الفراغ، أى أنّ جريان القاعده يكون حين حدوث الشك بعد الفراغ، فما حصل له الشك قبله سواء رتب على شكّه أثراً أم لا، لا تشمل قاعده الفراغ.

نعم، لو عمل بواجبه المشكوك قبل العمل وحال الاشتغال، ثم عرض له الشك بعد العمل بأنّه هل أتى بما هو وظيفته أم لا، فتجرى حينئذٍ قاعده الفراغ، لصدق حدوث الشك له بعده حينئذٍ وكونه ابتدائياً.

ويتفرّع على هذا عدّه صور، لا بدّ أن تلاحظ حالها من جهه الصحه والفساد بالنظر إلى الأصول والقاعده.

منها: من كان مأموراً بالوضوء من جهه الشك فيه بعد اليقين بالحدث، فإذا نسي وصلى وبعد الصلاه حصل له الشك في أنّ طهارته هل كانت حاصله قبل الصلاه أم لا؟ وأنّ صلاته التي صلاها هل تعدّ صحيحه أم باطله؟

والذى يظهر من كلام السيد - فى «العروه» فى المسأله ٣٨ (فى شرائط الوضوء) - الحكم بالبطلان، قال ما هذا لفظه: «فلا إشكال فى بطلان صلاته بحسب الظاهر، فىجب عليه الإعادة إن تذكّر فى الوقت، والقضاء بعد الوقت»، انتهى كلامه.

ووافق فيها جميع أصحاب التعاليق ولم يشاهد عن أحد خلاف، فلا بدّ أن نلاحظ وجه الحكم بذلك، وتمييز أقسامه المحتمله، حتّى يتضح حكمها بالدليل، فنقول: تارة يكون الشاك فى الوضوء بقاءً بعدما تيقن الحدث سابقاً، يكون شكّه باقياً إلى حال الصلاه إلى أن فرغ منها، وكان ملتفتاً إلى شكّه حين صلاته، فهو ممّا لا إشكال فى بطلان صلاته من جهه جريان استصحاب الحدث الحاكم بالبطلان، فمجرد بقاء الشك إلى حال بعد الصلاه لا يوجب جريان قاعده الفراغ هنا، لأنّه

أتى بالصلاه مع الشك بالحدث، برغم أن كون وظيفته بمقتضى الاستصحاب هو تحصيل الطهاره، فحكمه حكم من صلى مع العلم بوجود الحدث، إلا- أن علمه هنا علم تعبدي لا وجداني، مع أن الشك بالنسبه إلى حال بعد الصلاه ليس ابتدائياً حتى تشمله القاعده .

مضافاً إلى جريان قاعده الاشتغال أيضاً، وهى تحكم بوجوب تحصيل الوضوء والطهاره، وهذا واضح لا خفاء فيه .

ومنها: ما لو شك قبل الصلاه وكان شكه فى الحقيقه باقياً حال الصلاه لو التفت إليه، إلا أنه قد غفل عنه حتى فرغ من الصلاه، ثم عرض له الشك بعده .

فعن الشيخ الأنصارى قدس سره _ وتابعه على ذلك كثير من الفقهاء _ هو الحكم بالبطلان من جهه جريان استصحاب الحدث قبله، وإن كان قد عرض له الغفله من هذه الناحيه فى حال الصلاه، ولا تجرى فيه قاعده الفراغ، لأن شرط جريانها وقوع الشك بتمامه بعد الفراغ، وهنا ليس كذلك، لحدوث الشك قبله.

ونحن نزيد عليه بأن قاعده الاشتغال _ لولا الاستصحاب أو معه _ كانت مقتضيه للبطلان، أى وجوب الإعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه، إن كان القضاء بالأمر الأول، لا بأمر جديد حتى يقتضى البراءه عدم وجوبه فى خارجه .

ولكن الآملى قدس سره فى «المصباح»^(١) قد اعترض على كلام الشيخ بما لا يخلو عن ضعف، بقوله: «ولكنه لا يخلو عن النظر بل المنع، إما أولاً: فلما فى الشق الأول (يقصد هى الصوره المفروضه) من الحكم بجريان الحدث، مع أنه فى حال الصلاه غافل عن حالته السابقه، والقول بكفايه الشك الفعلى لإجرائه قبل الصلاه آنأ ما، فلا يحتاج فى إجرائه إلى إبقاء الشك إلى حال الدخول فى الصلاه، مساوقاً

مع القول بكفايه الشكّ التقديرى فى إجرائه ، مع أنّ حال الأصول بل الأمارات، كحال السراج الذى يضىء أطرافه حال إضاءته، فلا- يكفى ضوءه السابق للإضاءة فى الآن المتأخر عنه ، بل كلّ آن تكون استضاءه الأطراف بضوءه الخارج منه فى ذاك الآن لا آن قبله ولا آن بعده .

ومع حدوث الغفلة حال دخول الصلاة، لا يكون استصحاب لعدم الشكّ الفعلى، ولا يكفى الاستصحاب الجارى قبله فى الحكم ببقاء حدثه حال دخوله فى الصلاة .

وأما ثانياً: فلأنّ صحّ إجراء الاستصحاب وعدم صحّته، مرتبط بجريان قاعده الفراغ وعدم جريانها، لأنّ المدار فى صحّ جريان قاعده الفراغ هو كون الشكّ بتمامه بعد العمل، سواء كان محلّ الاستصحاب أم لا ، وإذا لم يكن الشكّ بتمامه بعد العمل، فلا تجرى القاعده ولو لم يجر الاستصحاب، فليس المناط فى عدم جريان القاعده فى الشقّ الأوّل هو صحّ إجراء الاستصحاب فيه ، بل لو كان إجراء القاعده فيه صحيحاً، لكانت حاكمه على الاستصحاب» انتهى موضع الحاجة .

وجه الضعف أولاً:- هو أنّ الشكّ الفعلى الذى كان معتبراً فى الاستصحاب، ولا يكفى التقديرى منه، ليس معناه أنّه لابدّ أن يكون فى كلّ حال بعد إثبات الاستصحاب ملتفتاً إلى يقينه السابق وشكّه اللاحق، وإلاّ لزال الاستصحاب ولزال الحدث المحكوم بالاستصحاب، للزم أن لا تكون الاستصحابات مثمره فى كثير من موارد جريانها، سواء كان مفاده إثبات الحدث أو الطهاره، لما نشاهد بالوجدان أنّه بعد إجراء الاستصحاب والحكم بالطهاره أو الحدث، يترتب عليه أثره ولو عرض لنا الغفلة فى حال الصلاة ، والمهمّ فى الجريان كونه على نحو لو التفت بالحال لكان فى ارتكازه الشكّ كما فى قبله ، فالمقصود من لزوم كون الشكّ فى الاستصحاب فعلياً، هو حال أوّل إجرائه، _ كما يظهر فى الصورة الآتية _

أى بأن لا يصير الشكّ فعلياً أصلاً، بل كان تقديرياً من ابتدائه لو التفت .

وثانياً : إن تشبيهه الاستصحاب والأمارات بالسراج حال الإضاءة، وأنه يعدّ مضيئاً حال إضاءته لا قبله ولا بعده لا يخلو عن مسامحه، لوضوح أنّ قاعده الفراغ إذا جرت فى الوضوء وحكم بصحّته، فيكتفى به حتّى لما بعد ذلك، أى يترتب عليه ما يكون الوضوء شرطاً فيه، ولو لم يكن حال تفرّعه ملتفتاً إلى آثار قاعده الفراغ، ولم يشترط فى صحّته ترتيب الآثار لزوم الالتفات إلى القاعده، وليس بالنّا مَنْ يشترط فيه ذلك .

نعم ، مفاد القاعده ربما يحكم بصحّته ما مضى دون ما يأتى، إذا كان مفادها أنّ هذا العمل واجد للشرط من دون نظير لحصول نفس الشرط لكلّ مشروط، مثل إجراء قاعده الفراغ فى الصلاه للشكّ فى صحّتها، لأجل الشكّ فى صحّته شرطها وهو الوضوء، فهذه القاعده لا تقتضى إلاّ صحّته الصلاه فقط، فلا بدّ للصلوات الأخرى من تحصيل الطهاره، لأنها لا تعدّ من آثارها حتّى يترتب عليها، كما لا يخفى .

وثالثاً : يرد عليه بما أورد على الشيخ، من تفرّيع عدم جريان القاعده على جريان استصحاب الحدث هنا ، مع أنّه ليس فى كلام الشيخ ذلك حتّى على ما نقله عنه قدس سره ، بل جعل المناط فى عدم جريانها هو عدم وجود شرطها، وهو كون الشكّ بتمامه بعد العمل، وهو صحيح كما قبله رحمه الله وصرّح بذلك.

فهذا الإشكال غير وارد قطعاً ، بل لا حاجة لذكر التريديد فى المسأله كما ذكره رحمه الله ، بل هنا يجرى الاستصحاب وقاعده الاشتغال وهما يحكمان بوجوب الإعادة، ولا تجرى القاعده قطعاً بحسب ما استظهرناه وفاقاً للأكثر، من لزوم كون حدوث الشكّ بعد الفراغ لا قبله .

ومنها : ما لو تيقّن بالحدث قبل الصلاه من دون عروض الشكّ، ثمّ غفل واستمرّ على حاله حتّى صلّى، ثمّ حدث له الشكّ بعد الصلاه فى حدوث الطهاره قبل الصلاه.

فلا- إشكال هنا في عدم جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة، لعدم فعلية الشك بناءً على اعتبار الفعلية في الشك في الاستصحاب .

وأما حال الاستصحاب بالنسبة إلى حال الشك بعد الصلاة، فلا إشكال في جريانه وحكمه بالحدث، كما أن مقتضى قاعده الاشتغال ذلك، إلا إنهما محكومان بقاعده الفراغ لجريانها هنا، لكون الشك هنا حادثاً بعد الفراغ فيحكم بالصحة .

اللهم إلا أن يدعى انصراف القاعده عمّن حصل له اليقين بالحدث قبل العمل، ثم غفل عنه، ثم عرض له الشك بعد العمل، لأن مقتضى اليقين بالحدث قبل الصلاة هو تحصيل الطهاره، وحيث أنه يعلم أنه لم يحصل الطهاره بعده، بل إن كانت الطهاره حاصله فهي حاصله قبل هذا اليقين، فالحكم بالصحة بواسطه القاعده مشكل جداً .

نعم ، لو كان شكّه الفعلى فى الطهاره ناشئاً من أنه لا يعلم أنه قد حصلت له الطهاره بعد هذا اليقين الموجود فى السابق أم لا ، فالقاعده تكون جاريه وتحكم بالصحة قطعاً، لأنه حينئذٍ يعدّ من موردها .

بخلاف حالته السابقه، خصوصاً لمن يشترط فيها الأذكريه والالتفات فيها، حيث أنه يعلم كونه متيقناً بالحدث، وقد دخل فى الصلاة غافلاً عن يقينه _ كما كان غافلاً عن أصل شكّه لو التفت لذلك حقيقه _ فالحكم بالصحة هنا _ وإن هو صريح كلام الآملى فى «المصباح»(١) نقلاً عن الشيخ _ لا يخلو عن تأمل، فالأحوط فيه تحصيل الطهاره .

ولكن الذى يظهر من الحكيم قدس سره فى «المستمسك»(٢) من الإشكال فى إجراء

١- مصباح الهدى: ج ٣ / ص ٤٩٨.

٢- المستمسك: ج ٢ / ص ٥٠٣.

القاعده هنا من طريق آخر غير ما ذكرناه، فإنه بعدما قال بعدم جريان الاستصحاب في الفرض المزبور، لعدم فعلية الشك، _ والمفروض اعتبار فعلية الشك واليقين وعدم كفايه التقديرى منهما _ وبعدهما ذكر أنّ القاعده هنا جاريه بالإمكان، حكم بالصحة وأنها مقدّمه على الاستصحاب في الحدث الجارى بعد الصلاه، قال ما لفظه: «إلا أنّ الظاهر من دليل القاعده، خصوص الشكّ الابتدائي بعد الفراغ، فلا تشمل صورته كون المكلف شاكاً قبل الفراغ، وإن زال شكّه بالغفله عن الواقع. نعم لو احتمل بعد الفراغ أنّه قد توضعاً بعد الشكّ، جرت القاعده حينئذٍ، لأنّ الشكّ في الصحه من هذه الجهه، شكّ ابتدائي غير مسبوق بالمثل» انتهى موضع الحاجه .

ولا يخفى ما في كلامه، لأنّه إن فرض كون المشكوك والشكّ مورداً للغفله _ التي توجب عدم فعلية الشكّ قبل الصلاه ولا حالها أصلاً _ بل حصل له العلم بالحدث فقط، وغفل عنه إلى ما بعد الصلاه _ كما هو الظاهر من كلامه بالنظر البدوى _ فحينئذٍ لا وجه لإشكاله على جريان القاعده والقول بأنّ الشرط فيه هو كون الشكّ ابتدائياً بعد العمل، لأنّ المفروض كونه كذلك في المورد .

وإن فرض صورته كون الشكّ قد صار فعلياً ولو بلحظه، ثم غفل عنه إلى أن تمت الصلاه، فالإشكال المذكور هنا في جريان القاعده صحيح، إلا أنّه لا وجه لإشكاله في جريان الاستصحاب، فلم قال قبل عبارته السابقه بقوله: «ولا ينبغي التأمل في عدم جريان الاستصحاب في حقّه لانتفاء موضوعه وهو الشكّ، ومجرد كونه شاكاً على تقدير الالتفات غير كاف في جريانه، لأنّ ظاهر دليله اعتبار الشكّ الفعلي كاليقين»، مع أنّه قدس سره صرح قبل ذلك فيمن كان شاكاً إلى بعد الصلاه، ولكنّه غفل عن شكّه بأنّ الاستصحاب جارٍ في حقّه، كالصوره الأولى التي كان الشكّ فعلياً إلى آخر الصلاه .

ونحن نقول : كما أنّ الغفله هناك _ بعد تحقّق فعلية الشكّ قبل الصلاه _ لا يضرّ بالاستصحاب ، غاية الأمر عدم تنجّزه في حقّه ما دام الغفله باقيه _ هكذا يكون فيما لو غفل عن الشكّ ولو بعد فعلية الشكّ بلحظه، ثمّ غفل إلى آخر العمل، فإنّه لا يضرّ بالاستصحاب وجريانه .

اللهمّ إلّا- أن يكون مقصوده هو الفرض الأوّل، من عدم تحقّق الفعلية للشكّ في السابق أصلاً، إلّا إنّ إشكاله في جريان قاعده الفراغ كان من جهة أنّ الظاهر من دليل القاعده، هو حدوث الشكّ بعد العمل، بحيث لم يكن من الشكّ أثراً قبل العمل _ لا فعلياً ولا تقديرياً _ كما في المقام، فإجراء القاعده مشكّل، لأنّ الشكّ التقديري كان موجوداً في المورد، فكلامه حينئذٍ يكون وجيهاً، إلّا- أنّ الإشكال في إثباته واستظهاره، لأنّ ظاهر كون الشكّ جاريّاً بعد العمل وعدم كونه حادثاً قبله، هو ملاحظه الحدوث بالشكّ الفعلي لا التقديري ولا الأعمّ منهما .

فالإشكال في إجراء القاعده من هذه الناحيه في غايه الضعف .

فالأولى هو الاكتفاء بالإشكال في جريانها بما قلناه من الانصراف، لو فرض وجود اليقين بالحدث قبل الصلاه من دون حدوث الشكّ له، وإن كان في التقدير لو التفت لكان شاكّاً، خصوصاً لمن يشترط الأذكريّه فيها كان الأمر له هنا أشكل، كما لا يخفى .

فبناءً على هذا نرجع إلى كلام السيّد في «العروه» في المسأله ٣٨ من شرائط الوضوء ، حيث قال : «من كان مأموراً بالوضوء من جهة الشكّ فيه بعد الحدث، إذا نسي وصلي، فلا إشكال في بطلان صلاته بحسب الظاهر، فيجب عليه الإعادة إن تذكّر في الوقت، والقضاء إن تذكّر بعد الوقت» .

والظاهر أنّ ما ذكره كان في حقّ من كان شكّه فعلياً ثمّ غفل، فيكون مقصوده من الظاهر حينئذٍ هو مقتضى حكم الاستصحاب بالحدث قبل الصلاه، لا قاعده

الاشتغال، كما سيأتي.

وعدم جريان قاعده الفراغ لعدم ابتدائه الشك فيها، فكلامه هنا صحيح لا نقاش فيه، على ما وجهناه، والله العالم .

وأما حكم وجوب القضاء بعد خروج الوقت لو لم يأت، أو لو لم يتذكر في الوقت، فسيأتي قريباً إن شاء الله في آخر صور المسأله، لاشتراك جميعها في هذا الحكم .

هذا تمام الكلام في الصور المفروضه في حال اليقين بالحدث، بعد أن كان مأموراً بالوضوء، فشك ثم غفل إلى بعد أن فرغ من الصلاه، ثم عرض له الشك فيه، أو لم يكن قد شك شكاً فعلياً قبل الصلاه، بل كان شكه تقديرياً. وقد عرفت أحكام كل واحد منها .

وأما إذا كان مأموراً بالوضوء من جهه الجهل بالحاله السابقه، أو من جهه تعاقب الحالتين والشك في المتقدم منهما، ثم نسي في كلا الموردین وصلّى، فقد ذهب السيد في «العروه» في المسأله ٣٨ إلى أنه يمكن أن يقال بصحة صلاته من باب قاعده الفراغ، لكنّه مشكل، فالأحوط الإعادة أو القضاء .

فأورد عليه الحكيم في «المستمسك»^(١) بأنه لا وجه للفرق بين المورد السابق _ من الحكم بالبطان للصلاه جزماً _ والمقام من إمكان القول بالصحة .

وهكذا أشكل عليه قبله الأملی في «المصباح»^(٢)، بل أكثر أصحاب التعاليق على «العروه»، حيث حكموا بالتسويه بين السابق وهذين الموردین هنا، وأشكلوا عليه من جهه الافتراق بينهما، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه حال المسأله

١- المستمسك: ج ٢ / ص ٥٠٤.

٢- المصباح: ج ٣ / ص ٥٠٠.

وبيان صورها، فنقول: اعلم بأن الفروض في المسأله السابقه كانت أربعه، ولكن هنا ثلاثه _ سواء كانت الحاله السابقه مجهوله، أو كانت من قبيل توارد الحالتين، إذا حكمنا بوجوب تحصيل الطهاره _ وهى:

تارة: يشك مع شك استمرارى إلى حال الصلاه وبعدها .

وأخرى: يشك ثم يغفل ويصلّى ثم يشك بالشك السابق .

وثالثه: بأن يكون جاهلاً بحالته السابقه أو متعاقباً للتوارد، إلا أنه غفل إلى بعد الصلاه فشك، لكن هو بحيث لو التفت كان شاكاً فى البقاء.

بل ويمكن فرض صوره رابعه أيضاً وهى: بأن يكون الشك الحاصل بعد الصلاه شكاً فى أن مقتضى الشك العارض قبل الصلاه _ الذى كان هو وجوب التوضى _ هو الوضوء لكنه يشك فى أنه هل توضأ أم لا؟

ولكن ليعلم هنا بأن الدليل لإيجاب الوضوء هنا، ليس الاستصحاب فى مجهول الحال بالنسبه إلى الحاله السابقه، لعدم اليقين السابق المعتبر فيه، وهكذا فى المتعاقبين إن لم نجر الاستصحاب فيه .

بل الدليل هنا هو قاعده الاشتغال ، ففي الصورتين الأوليتين لا إشكال فى وجوب تحصيل الطهاره، وإعادة الصلاه بناءً على جريان قاعده الاشتغال فيهما، وعدم جريان قاعده الفراغ، لما قد عرفت من شرطيه كون الشك فيها ابتدائياً، وليس الأمر فيهما كذلك .

وأما فى الصوره الثالثه، فلا يبعد الحكم فيها بالصحه، لعدم إمكان جريان قاعده الاشتغال فيها، لأن المفروض عدم حدوث الشك له .

نعم كان له ذلك تقديراً، إلا إنه غير مفيد بالنسبه إلى جريان قاعده الاشتغال .

نعم تجرى هذه بالنسبه إلى الشك الحادث بعد الصلاه ، إلا أنها محكوم به بجريان قاعده الفراغ، لأنها تجرى هنا بلا إشكال، لأن الشك حينئذٍ حادث بعد

العمل، فتكون الصلاة محكومه بالصحة، كما كان الأمر كذلك فى الصورة الرابعه بطريق أولى، كالرابعه فى السابقه .

فعلى ما ذكرنا يحصل تفاوت بين الفروض السابقه والصور المفروضه هنا، لأنه كانت الصور الباطله فى السابقه ثلاثه وصوره واحده هى الصحيحه فقط، ولكن هنا ثبت بطلان صورتين وصحة الأخيرتين.

وجهه الفرق بينهما هو الانصراف الذى ادعيناها فى الفراغ فى الصورة الثالثه من السابقه، بخلاف المقام، لأن المفروض أنه لم يفرض علمه بالحدث حالاً بالنظر إلى قبل الصلاة، وإلا لو فرض كونه فى المقام كذلك لكان حكمه حكم الصورة السابقه، أى ينحصر صحيحه بصوره واحده وهى الأخيره فقط .

إذا عرفت ذلك، فاعلم بأن قاعده الاشتغال إن جعلناها من الأحكام الظاهريه الشرعيه، تفيد بأن الشارع قد حكم بوجوب الاحتياط عند الشك فى الفراغ، فحينئذ يكون حكمه فى المورد مثل حكم الاستصحاب فى السابق، من كونه حكماً ظاهرياً .

وأما إن لم نقل بذلك، بل قلنا بأنه تنجيز للحكم الواقعى فى صوره الشك، لا أنه حكم ظاهرى فى مورد الشك، أو قلنا بأنه حكم العقل _ لا الشرع _ بوجوب الاحتياط فى طرف الشك. فلا يكون حينئذ الحكم بالبطلان حكماً ظاهرياً شرعياً، بل يكون حكماً واقعياً أو عقلياً .

ولعل السيد قدس سره جعل الفرض السابق من الظاهرى وذلك بقوله: «بحسب الظاهر» بخلاف المقام ، من جهه أنه لا يذهب إلى كون قاعده الاشتغال هنا المقتضيه للبطلان من الأحكام الظاهريه بخلاف الاستصحاب الجارى فى الفرض السابق .

وأما الإشكال الوارد على السيد قدس سره ، بأنه كيف جزم بالبطلان فى السابق

بخلاف المقام، حيث أشكل في بطلانها وصحتها كما ترى ذلك من الحكيم والآمل وغيرهما ، فيمكن أن ندافع عن السيد قدس سره _ بعد التأمل في كلامه _ بأنه قد ذكر في الفرض السابق فعليه الشك بعد اليقين بالحدث، فلا إشكال في عدم جريان قاعده الفراغ فيه، لعدم حدوث الشك بعد العمل، هذا بخلاف المقام، حيث أنه ليس في كلامه من فعليه الشك أثر، لأنه قال: «وأمّا إذا كان مأموراً به من جهه الجهل بالحاله السابقه، فنسيه وصلّى، فيصحّ» وهذا مبنيّ على جريان قاعده الفراغ هنا، لأنّ الشكّ يكون حادثاً بعد العمل .

وأمّا إشكاله بعد ذلك بقوله: «مشكل ، فالأحوط الإعادة»، لعله كان من جهه أنّ الجهل بالحاله السابقه _ المستلزم لإيجاب الوضوء عليه عند الالتفات _ يكفي في عدم جريان القاعده عند من يشترط الأذكريه في القاعده، فيكون احتياطه حسناً وهو مختارنا في الصوره الثالثه أيضاً، كما قلناه سابقاً، فلا يكون الإشكال وارداً عليه حينئذٍ، كما لا يخفى .

وأما حكم وجوب الإعادة في الوقت، والقضاء في خارجه:

فنقول : إن حكمنا ببطلان الصلاه نتيجة لجريان الاستصحاب أو الاشتغال، وعدم إجراء القاعده فيها، فيما إذا تذكّر المكلف في الوقت فإنّ واجبه حينذاك الإتيان بالصلاه بمقتضى الأمر الأوّل، بلا فرق بين الأقسام الثلاثه المفروضه في جميع أقسامها، التي فرض بطلان الصلاه فيها .

وأما إذا تذكّر بعد خروج الوقت، فإن قلنا بالبطلان نتيجة لجريان استصحاب الحدث، فلازمه إثبات الفوت في الوقت، ويترتب عليه عدم امتثال الدليل الأوّل، إن حكمنا بأنه يكفي في القضاء، ولا نحتاج إلى أمر جديد، أو أنّ الأمر الجديد يكون كاشفاً عن إفهام أنّ الأمر الأوّل باقٍ بقوّته، فلا إشكال في وجوب القضاء في خارج الوقت.

وهكذا لو قلنا بجواز جريان الاستصحاب بالنظر إلى وجوب الصلاة في الوقت، حتى يجب الإتيان بها في خارج الوقت، بناءً على جريان الاستصحاب، وعدم تعذر الموضوع في الواجب المقيّد بالزمان، إذا كان موضوع المستصحب مأخوذاً من العرف لا من الدليل، كما ذهب إليه الحكيم قدس سره، خلافاً للشيخ الأعظم وكثير من الفقهاء، من عدم إجراء الاستصحاب هنا، كما هو الأقوى عندنا وحقّقناه في مباحثنا الأصولية بأن الأحكام الشرعيّة تتعلّق بالعناوين الكليّة، وأن القيود المتعلّقه بها توجب تعدّد موضوعها، فالاستصحاب لا يجرى هنا لتعدّد موضوعه، وعدم وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه .

وأما إن قلنا: بأنّ القضاء لا بدّ له من أمر جديد، وأنّه لا يتعلّق إلّا بالفوت الذي قد أحرز بالوجدان أو بالأصل، فحينئذٍ بإجراء استصحاب الحدث إن أثبت الفوت وقلنا بأنّ الفوت، ليس إلّا عدم الإتيان بالصلاة الصحيحه في الوقت، فحينئذٍ يكفي في إثبات الفوت جريان الاستصحاب، ولم يكن الأمر الأوّل دالاً على وحده المطلوب المقيّد بالزمان، بحيث يفهم عدم إمكان تداركه في خارج الوقت فحينئذٍ لا إشكال في جريان الاستصحاب، ويكون الحكم بوجود القضاء هو الأقوى .

وأما إن قلنا: بأنّ الفوت أمر وجودي _ كما عليه الخوئي _ وملازم لعدم الإتيان لا نفسه، فاستصحاب الحدث وإن يثبت عدم الإتيان، إلّا أنّ إثبات الفوت به لا يتمّ به إلّا على القول بالأصل المثبت، فلا يمكن إحراز موضوع دليل وجوب القضاء حينئذٍ، فعند الشكّ في لزوم القضاء حينئذٍ، يجب الرجوع إلى أصل البراءة لا الاشتغال لزوال الأمر الأوّل .

وأما إن حكمنا بالبطان بواسطة قاعده الاشتغال لا الاستصحاب، فلا إشكال في أنّ هذه القاعده مخصوصه للأمر الأوّل، ولا يجرى في خارج الوقت، إلّا

ومن ترك غَسَلَ موضع النجوى أو البول وصلّى، أعاد الصلاة، عامداً كان أو ناسياً أو جاهلاً (١).

أن يحرز كون الأمر الأوّل يكون على نحو تعدّد المطلوب، وحينئذٍ يثبت به القضاء . وإلاّ - فإنّه حين الشكّ فى القضاء يجب الرجوع إلى أصله البراءة عن التكليف بالنظر إلى الأمر الجديد، لأنّه شكّ فى التكليف ، فتأمل .

وهذه المسألة لا بدّ أن تلاحظ من جهات عديده:

(١) تارةً : من حيث حكم الصلاة، وهل تكون باطله مع ترك غَسَلَ موضع المخرجين مع العمد أو النسيان أو الجهل بالموضوع أو بالحكم، أو يتفاوت الحكم فى بعضها من حيث الإعادة وعدمها ؟

كما يقع البحث فى أنّ الصلاة مع ترك الغسل _ بأى قسم كان _ هل تكون باطله ومحكوم به بالإعادة، سواء كانت فى الوقت أو فى خارجه، أو يفصل بينهما بالإعادة فى الوقت دون خارجه أو بالعكس ؟

كما أنّه قد يفصل فى الإعادة وعدمها بين من ترك الغسل عمداً _ حيث تجب الإعادة _ وبين أن يكون من جهه النسيان والجهل بالحكم، أو الجهل بالموضوع _ فلا تجب الإعادة؟

أحكام الوضوء / لو ترك الاستنجاء وصلّى

أو يفصل فى الجهل أيضاً بين الجهل بالموضوع فلا يجب الإعادة، بخلاف الجهل بالحكم ؟

هذا كلّه بالنظر إلى الصلاة لما بعد الفراغ عنها، وقد يتدكّر ذلك فى أثنائها فهل تبطل حينئذٍ أم لا ؟ وجوه .

وأخرى : من حيث حكم الوضوء وأنّه هل يجب إعادته حينئذٍ لو كان قد ترك غَسَلَ موضع النجوى أو البول أم لا يجب إعادته، بلا فرق بين بقاء الوقت وعدمه،

وبين كونه في أثناءه قد تذكّر النسيان أم لم يتذكّر أصلاً؟

وثالثه : يقع البحث في حكم التيمّم، هل هو حكم يكون كالوضوء في تمام ما يترتب عليه، أو يتفاوت في بعض أحكامه ؟

هذه فروغ لابد أن يبحث فيها، مع كثرة أدلتها، وتعارض بعضها مع بعض بحسب الظاهر، فلا بدّ من الاستعانة بالله تبارك وتعالى ليعصمنا عن الزلل والخطأ.

وأما الكلام في حكم الصلاة من حيث وجوب الإعادة وعدمه ، فإنه يتمّ من خلال أربعة أبحاث، وهي:

البحث الأوّل : في بيان معرفه حكم الجاهل بموضوع غسل موضع النجو والبول .

أقول: لا تردّد عند الفقهاء في غير مورد مسألتنا إنّ الجهل بالموضوع في الصلاة من جهه النجاسه، لا يوجب البطلان، أى لو لم يعلم المكلف بأنّ ثوبه أو بدنه نجسّ بإحدى النجاسات حتّى صلّى، ثمّ علم بذلك، فإنّه قد ورد دليل بالخصوص من النصوص المذكوره في باب النجاسات بعدم بطلان الصلاة ، فهل يكون المورد مثله أم لا؟

ظاهر إطلاق كلام المصنّف هنا، هو إلحاقه إلى غيره من وجوب الإعادة، مع أنّ فتواه في باب النجاسات هو عدم الإعادة .

لكنّه بعيد جدّاً، لأنّ المصنّف وغيره حكموا صراحه بصحّه الصلاة عند الجهل بموضوع النجاسه ، فلا بدّ أن يقال ويوجّه كلامه بأحد من الطريقتين: إمّا أن يكون المقصود هنا، غير ما هو المتعارف من الجهل بالموضوع، وهو الذى لا يعلم أصل وجود النجاسه من البول أو الغائط ، فيكون المقصود هنا ما لو غسل موضعهما بتوهم حصول الطهاره بذلك، فصلّى، ثمّ علم أنّ النجاسه باقيه، فإنّ السيّد في «العروه» في المسأله ٧ من النجاسات، حكم بالصحّه، ووافقّه على ذلك بعض

أصحاب التعاليق، واحتاط آخرون وحكموا بالإعاده .

ولعلّ المصنّف كان ممّن حكم بالإعاده، لأنّه صار من جهه معرفته النجاسه خارجاً عن موضوع الجهل بالنجاسه، هكذا يكون فيمن شكّ في النجاسه بعد الغسل، ثم علم ببقائها بعد الصلاه، بقوله: «وإن كان في إطلاق كلامه لا يخلو عن مسامحه، إلا أن يحمل على الجهل بالحكم لا الموضوع، فله وجه» .

أو يقال: بالجمع بين هنا وما اختاره هناك، بالإعاده في الصور الثلاثه، دون الجهل بأصل النجاسه .

وأما أن يقال بطريق آخر: وهو أنّ الجهل بالموضوع في النجاسات في غير المقام، يكون حكمه عدم الإعاده، لوجود روايات تدلّ عليه.

هذا بخلاف المقام، حيث وردت أخبار مطلقه، يفهم منها وجوب الإعاده مطلقاً، فيشمل لما نحن فيه، مثل ما رواه زراره في الصحيح، عن الصادق عليه السلام، قال: «توضّأت يوماً ولم أغسل ذكرى، ثم صليت، فسألت أبا عبد الله عليه السلام، فقال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك»^(١).

فإنّ إطلاقه يشمل حتّى صوره الجهل بالموضوع، فلعلّه بذلك حكم المصنّف بالإطلاق هنا .

لكن الإنصاف عدم صحّحه ذلك، لما ستعلم كثره الأخبار الوارده في حكم النسيان، الموجب للاطمئنان بكون مورد السؤال هو هذا، لا مثل الجهل بالموضوع أو العمد، لأنّ اختصاصها بصوره الجهل بأحدهما يكون حملاً على الفرد النادر.

والقول بالإطلاق الشامل لهما مشكّل، لإمكان دعوى الانصراف عن مثل

١- وسائل الشيعه: من أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٨، الحديث ٧.

ذلك، خصوصاً مع ملاحظه وجود ما يدلّ على عدم الإعادة في الجهل بالموضوع في سائر النجاسات، كما عليه المشهور .
وزياده تحقيق عن ذلك موكولٌ إلى محلّه وهو في باب النجاسات .

نعم، إن قلنا بالإطلاق، فتكون النسبه عند الجمع بينه وبين أخبار باب النجاسات من عدم الإعادة، هي العموم والخصوص من وجه، لأعميه تلك في البول وغيره من النجاسات في الجهل بالموضوع بالحكم بعدم الإعادة، وأعميه هذا الحديث للنسيان والجهل بالموضوع دون الحكم، لأنّ شخصيه زواره أجلّ من أن يسأل عن مثل ذلك فموضع التدافع في الجهل بموضوع البول، فبالتعارض نرجع إلى أدلّه وجوب تحصيل الشرط للصلاه إن كان قد تذكّر في وقت، وإلاّ- يأتي ما ذكرناه من التفصيل في وجوب القضاء.

ولكن الأقوى - كما عليه المشهور - هو عدم وجوب الإعادة، وإن كان الأحوط الإعادة خصوصاً في الوقت .

البحث الثاني: هو ما لو ترك غسل الموضع عمداً حتّى صلّى، فلا إشكال حينئذٍ في صلاته، لوضوح أنّ مقتضى شرطيه الطهاره عن الخبث في الصلاه، هو انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، مضافاً إلى وجود الإجماع بوجوب الإعادة مطلقاً، سواء كان ذلك في الوقت أو في خارجه، مع إمكان استفاده وجوب الإعادة من الأخبار الوارده في النسيان بطريق الأولويه.

فالمسأله فيه واضحه بحمد الله، ولا- يحتاج إلى إطاله البحث فيها، لعدم مشاهده خلاف عن أحد من الفقهاء، بل ربما يوجب تجويز صحّه الصلاه مع ترك العمد، لغويه الشرطيه في دليل اشترط الطهاره للصلاه .

نعم الطهاره المشروطه هنا عباره عمّا جعله الشارع طهاره ولو كانت حاصله بالاستنجاء بثلاثه أحجار، لو قلنا بحصول الطهاره بها، من دون الغسل بالماء، أو

قلنا بجواز الإتيان بالصلاة بها، ولو لم تحصل الطهاره حقيقه. وتفصيل الكلام موكولٌ إلى محلّه، ونسأل الله التوفيق في البحث عنه إن شاء الله تعالى .

البحث الثالث: هو الجاهل بالحكم، فهل هو ملحقٌ بالنسيان من جهة الحكم بوجوب الإعادة وعدمه، أو أنّه ملحقٌ بالجهل بالموضوع من جهة عدم وجوب الإعادة؟

لا يخفى عليك أنّ الجاهل بالحكم قد يكون قاصراً تارَةً، ومقصرّاً أخرى، فهل الحكم بالإلحاق يكون في كليهما، أو يكون في خصوص المقصر منهما؟

الظاهر أنّ الحكم فيه هو وجوب الإعادة، بلا فرق بين كونه قاصراً أو مقصرّاً، والدليل على وجوبها _ مضافاً إلى دعوى الإجماع عليه عن غير واحد كما عن «مصباح الفقيه» _ إنه مقتضى شرطيه الطهاره عن الخبث للصلاه أو مانعيته عنها، فلا وجه للقول بعدم وجوبها، إلاّ- ما سيأتى توهم عدم إمكان الحكم به بوجوب الإعادة . بل ومقتضى صحيحه عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عن رجلٍ أصاب ثوبه جنابه أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنّه أصاب ثوبه جنابه أو دم قبل أن يصلّى، ثمّ صلّى فيه ولم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلّى وإن كان لم يعلم به فليس عليه إعادة، وإن كان يرى أنّه أصابه شيء فنظر فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضحه بالماء»(١).

فإنّ الصلاه المأتى بها بعد العلم بالإصابه، تشمل ما لو علم بها ومن ثمّ صلّى عمداً من دون غسل، أو كان ذلك من جهة النسيان بالغسل، أو كان من جهة الجهل بحكم النجاسه قصوراً أو تقصيراً، ففي جميع ذلك حكم الإمام عليه السلام بوجوب الإعادة .

لا يقال: يحتمل أن يكون الحكم كذلك منحصراً في خصوص المنى والدم، لا سائر النجاسات كالبول والغائط الذي كان مورد بحثنا هنا .

لأننا نقول: من الواضح عرفاً أنّه لا خصوصيّة فيهما للمانعيه له من الصلاه، إلاّ

كونهما يعدّان من النجاسه، كما يظهر ذلك من أدلّه النجاسات ، مع ما ورد من أنّ النجس يكون مانعاً لهما .

وبعبارة أخرى: أنّ الطهاره عن الخبث شرطٌ للصلاه، فمقتضى ذلك بطلانها مع فقد الشرط ووجود المانع ، إلا أن يدلّ الدليل بالخصوص على الاستثناء فى مورد، وليس لنا ذلك إلاّ بعض ما يتوهم دلالتة على عدم وجوب الإعادة مع الجهل ، إمّا من جهة الإشكال فى أصل دليل وجوب الإعادة من حيث الاقتضاء، أى بأن لا يشمل ما ذكر ممّا يدلّ على وجوب الإعادة لمثل الجاهل بالحكم ، أو من جهة وجود دليل يدلّ على الاستثناء فى ما نحن فيه عن حكم وجوب الإعادة .

فأمّا الكلام فى الجبهه الأولى، من حيث الاقتضاء: فلما نُقل عن المحقّق الأردبيلى ومن تبعه، من أنّه لا يمكن أن يكون الجاهل بالحكم مكلفاً بالتكليف الواقعى، حتّى يستلزم التخلف عنه وجوب الإعادة، لقبح عقاب الغافل والجاهل عن ترك ما كان واجباً أو فعل ما كان حراماً واقعاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ الجاهل بحكم النجاسه يرى نفسه مستحقاً للعقاب لو ترك الصلاه مع هذه النجاسه اختياراً، فعلى هذا يكون تكليفه فى هذا الحال الصلاه التى صلاها وإن كانت فاقده للشرط، وحينئذٍ كيف يحكم بوجوب الإعادة وعدم أجزاء المأنى به ! هذا ما استدلّ به المحقّق الأردبيلى قدس سره ومن تأخّر عنه .

لكن يرد عليه كما حقّقناه فى الأصول بأنّ التكاليف الشرعيّه تكاليف قانونيّة كلّيه لا شخصيه، فالأحكام تنزل على العموم ولا تنحلّ إلى الأفراد، بأن يصير لكلّ فرد من الناس تكليفاً شخصياً لنفسه، حتّى يقال بعدم إمكان صيروره الحكم فعلياً فى حقّ شخص دون آخر، كما توهمه بعض الأعاظم مثل المحقّق النائينى وغيره ، بل يكون الحكم بفعليته باقياً لجميع الناس، وحيث كان أكثر

الناس داخلاً- تحت الكلّي، واجداً للشرائط من العلم والقدره فكان التكليف فعلياً لكلّ الناس ، غايه الأمر كلّ من كان عالماً وقادراً يكون التكليف في حقّه منجزاً ، وكلّ من كان غافلاً- وجاهلاً وكان جهله وغفلته عند الشرع مقبولاً، أى بأن لا يكون الجاهل مقصّراً - نظير الكفّار، أو بعض المسلمين المقصّرين في تحصيل تعليم المسائل الدينيه - فلا يتنجز التكليف في حقّهم، بل يبقى التكليف على فعليته ولأجل ذلك قلنا بأنّ الكفّار معاقبون على الفروع كما يعاقبون على الأصول .

ومن الواضح أنّه لو لم يكن التكليف في حقّهم فعلياً، ولم يكن التكليف بملا-كه في حقّهم موجوداً، لما تمّ تبرير عقوبتهم، لوضوح أنّ الأحكام الإنشائية قبل الوصول إلى الفعلية لا عقوبه فيها، فهو يؤيّد كون التكليف في حقّهم فعلياً .

نعم يكون تنجيزه في حقّهم منوطاً على كون الجهل والغفله عند الشرع عذراً، فإن كان كذلك فهو، وإلا فلا تنجيز وإلا عقاب عليهم.

هذا تمام الكلام من جهه الاقتضاء، مع أنّه لو سلّمنا المنع عن وجود ملاك التكليف في الجاهل، فإنّه لا بدّ من تسليم ذلك فيما إذا لم يلتفت في أثناء الوقت، وإلا يجب الإتيان بالواقع، فلا يكتفى به العالم قطعاً .

وأما الكلام في الجهه الثانيه: أى هل يدلّ دليلٌ على استثناء حكم الجاهل عن العالم أم لا؟

فربّما يستدلّ بحديث الرفع من قوله صلى الله عليه وآله : «رُفِعَ عن أمّتى ما لا يعلمون» الدالّ بلازمه على عدم وجوب إعادته صلاه قد ترك شرطها، وهو الطهاره عن البول والغائط الخارجين عن المخرج، كما تمسّك به المحقّق في «المعتبر» في الناسي، وحكم بعدم وجوب الإعادته، كما نسبه إليه الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره»(١).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ حديث الرفع إنّما يرفع الآثار التي رتبت بواسطه الجهل أو النسيان، وليس وجوب الإعادة من آثارهما لولا- النسيان والجهل حتّى يرفعهما ، بل يكون وجوب الإعادة من آثار بقاء الأمر الأوّل ، غايته أنّه يقال بعدم سقوطه بالإتيان بالفعل نسياناً أو جهلاً في بعض شرائطه .

مع أنّ إمكان أن يقال : بأنّ حديث الرفع لا يشمل ما كان من قبيل الأحكام الوضعيه كالمانعيه والشرطيه، لأنّ معنى رفع المانعيه ليس إلّا عدم وجوب ترك النجاسه في الصلاه في حال الغفله والنسيان ، ومن الواضح أنّ عدم وجوب الترك يكون بمقتضى حكم العقل لا يحتاج إلى بيان الشرع، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ جميع ذلك إنّما يكون فيما إذا كان الجهل معذوراً كالجاهل القاصر ، وأمّا الجاهل المقصّر فلا يجرى فيه ذلك قطعاً، لأنّ العقوبه في حقّه ثابتة، ولا يعدّ جهله عذراً في حقّه حتّى يرفع بحديث الرفع .

وكيف كان، فلا يكون حديث الرفع شاملاً للمقام ، مضافاً إلى ما سيأتى من إمكان وجود إطلاقات الأخبار من الحكم بالإعادة في خصوص المورد، كما لا يخفى .

وقد يستدلّ على عدم وجوب الإعادة في الجاهل بالحكم، بقاعده لا تعاد المستفاده من قوله عليه السلام : «لا تعاد الصلاه إلّا من خمسه: الطهور، والقبله، والوقت، والركوع، والسجود»(١).

حيث يشمل عمومه الجاهل بالحكم، فلازمه عدم وجوب الإعادة مطلقاً، سواء كان في الوقت أو في خارجه .

لكنّه مخدوش أولاً: أنّه موقوفٌ على عدم شمول الطهاره المذكوره في المستثنى للطهاره عن الخبث ، بل كان مختصّاً للحدث ، وإلّا لعدّ الحديث ممّا يدلّ

على وجوب الإعادة بالمنطوق، سواء كان المراد من الطهاره هو خصوص الخبث وهو بعيد، أو الأعمّ منهما ، فإثبات الاختصاص للحدث فقط بنفسه مشكّل ، إلا أن يستفاد ذلك من ضمّ مفاد سائر الأدلّه، أو ما سيظهر لك إن شاء الله تعالى .

وثانياً : إنّه موقوف على القول بعموميّه حديث لا- تعاد حتّى لمثل الجاهل بالحكم بكلا- قسميه ، وإلاّ لو قلنا باختصاصه لغير الناسي مثلاً - وهو الجاهل بالموضوع - فلا ، هذا كما في «المستمسك»(١).

ولكن يرد عليه: أنّه لا- يمكن القول بخروج الجاهل بالحكم عنه حينئذٍ، لأنّه يستلزم الاستهجان بخروج مثله عنه، لأنّ الناسي خارج عنه بواسطة الأدلّه الخاصّه الدالّه على أنّ نسيان النجاسه موجب للإعادة، فهو خارج قطعاً ، كما أنّ العالم العامد قد يمكن دعوى انصرافه عنه، لأنّ الظاهر من سياق هذا الكلام، هو بيان الحكم لغير العالم العامد .

بل إنّ الحديث في مقام بيان حكم من كان له الداعي بالإتيان لولا عروض عارض من الجهل أو النسيان، فلا يشمل العالم العامد

مع أنّه لو قيل بخروج مثل الجاهل بالحكم عن حكم عدم وجوب الإعادة، فخروج العالم العامد يكون بطريق أولى، فيبقى حينئذٍ فردان، أحدهما : الجاهل بالموضوع ، والثاني : الجاهل بالحكم ، فإن ثبت خروج مثل الجاهل بالحكم عنه والانحصار بخصوص الجاهل بالموضوع، لوجب حمل المطلق على الفرد النادر، وهو مستهجن بالنسبه إلى الطهاره عن الخبث ، فلا محيص للخروج عن هذا المحذور، إلاّ الالتزام بأحد الطريقتين: إمّا القول: بعدم وجوب الإعادة في الجاهل بالحكم أيضاً، كالجاهل بالموضوع ، وهو لا يناسب مع ذهاب المشهور

إلى خلافه، حيث حكموا بوجوب الإعادة فيه، خصوصاً في الجاهل المقصر .

أو يقال باختصاص الطهارة فيه للطهارة عن الحدث، فإنه يصح الحكم بوجوب الإعادة لجميع أقسام حالات المكلف بالنسبة إليها من العلم والجهل والنسيان، ولو كان جاهلاً بالموضوع، لأنها شرط واقعي للصلاة لا ذكرى، فيجب تحصيلها في كل حال، فيصح ذلك بالنسبة إلى عقد المستثنى، إلا أن إشكال المستثنى منه باقٍ على قوته.

فمما ذكرنا ظهر أن القول باختصاص الطهارة، بالطهارة عن الحدث، _ فيكون حكم الطهارة عن الخبث باقياً تحت عموم عدم وجوب الإعادة، مع أن الأدلة الخارجية تحكم بوجوب الإعادة في الجاهل بالحكم والناسي والعالم العامد، إلا-الجاهل بالموضوع _ يوجب عود محذور بقاء ندره المتعلق للعموم في ناحيه المستثنى منه .

اللهم إلا- أن يقال: إن الأولى حفظ عمومته المتعلق في المستثنى من الطهارة لكلا قسميها، غاية الأمر يخرج عن حكم الإعادة خصوص الجاهل بالموضوع في الطهارة عن الخبث، دون الحدث فيبقى الباقي تحت عموم الإعادة من النسيان والجهل، حكماً كان أو موضوعياً، والعلم إن دخل فيه سواء كان في الطهارة عن الخبث أو الحدث، فلا يوجب الاستهجان أصلاً، فيصير حينئذٍ حديث لا تعاد من الأدلة الدالة على وجوب الإعادة في الجاهل بالحكم، وهو الأقوى، لمساعدته مع إطلاق الحديث وفهم العرف .

بل يناسب مع فتوى المشهور، من الحكم بوجوب الإعادة في الجاهل بالحكم، كما لا يخفى .

مع إمكان أن يجاب عن الاستهجان: بأن فيه المستثنى حيث ورد فيه أشياء متعدده، فلازمه التعدد في المستثنى منه، فيكون القراءه والتشهد والذكر في جميع

الحالات محكوماً بالصحة، فلا يكون حمل المطلق عليه حملاً على الفرد النادر .

وإن تنزلنا عن ذلك، ولم نقل بعموميته لمطلق الطهارة عن الحدث والخبث، وفرضنا تساوى الاحتمالين من كون المراد من الطهارة هو عن الحدث أو الخبث، فكأنه لا يعلم بأن حكم الإعادة كان لخصوص الحديثه أو الأعمّ منهما، فيصير العام المخصّص بالمتّصل مجملاً وساقطاً عن الاستدلال .

فالمتّجه حينئذٍ بعد التكافؤ، هو الرجوع إلى إطلاق ما ورد من اعتبار الطهارة عن الخبث للصلاه، كما فى الخبر الذى رواه زراره بسنده الصحيح عن أبى جعفر عليه السلام من قوله : «لا- صلاه إلا- بطهور، ويجزىك من الاستنجاء ثلاثة أحجار» ، وأمّا البول فلا بدّ من غسله(١).

فإنّ ذيل الحديث يكون قرينه على صدره من كون المراد من الطهارة هو الخبث فقط أو الأعمّ منه، ولا يمكن حمله لخصوص الحديثه .

وحيث عرفنا كون الطهارة شرطاً للصلاه، فلا بدّ من تحصيله، ولو كان المكلف جاهلاً بالحكم أو ناسياً، كما سيأتى حكمه إن شاء الله .

وإن أبيت عن مثل هذا الحديث، وادّعى إجماله أيضاً، فإنّه لابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى قاعده الاشتغال، وهى تفيد عدم الاجزاء للمأتى به جهلاً أو نسياناً بدون الطهارة، ولازمها وجوب الإعادة .

مضافاً إلى إمكان توهم الاستدلال بوجوب الإعادة فى الجهل بالحكم لكلا قسميه، بالخبر الصحيح الذى رواه زراره بسند صحيح عن الصادق عليه السلام ، قال : «توضّأت يوماً ولم أغسل ذكرى، ثمّ صلّيت، فسألت أبا عبد الله عليه السلام

١- وسائل الشيعة: أحكام الخلو، الباب ٩ ، الحديث ١ . الباب ١٨ ، نواقض الوضوء، الحديث ٧.

فقال : اغسل ذكرك وأعد صلاتك»(١) .

فقد ترك الإمام عليه السلام الحكم بالإعادة حين بيان ما هو الواجب وغيره من موارد تركه، بكونه عن جهل أو نسيان أو غير ذلك .

أحكام الوضوء / لو نسي الاستنجاء و صلى

لكنه غير وجيه، لما قد عرفت بأنه قضيه شخصيه، لأنّ السؤال كان عن حكم شخص زرارته، ومثله لا يكون جاهلاً بالحكم أصلاً، ولا يمكن الإطلاق في القضايا الشخصيه إلا بقدر ما يساعده المورد على ذلك، بخلاف القضايا الحقيقيه، فإنّ أخذ الإطلاق فيها عرفي كما لا يخفى .

واحتمال كون موضوع السؤال للعموم ، غايه الأمر يستند إلى نفسه هكذا لتحصيل الحكم ، وإن كان ممكناً، إلا أنه لا يمكن الاعتماد والوثوق إليه في مقام الاستدلال .

ولكن لا نحتاج في إثبات وجوب الإعادة إلى مثل هذا الحديث، لما قد عرفت من وجود أدلّه متعدده عليه، وهي كافيه في إثبات المطلوب، خصوصاً إذا كان الالتفات والتتبه قد حصل في الوقت ، فوجوب الإعادة مسلّم قطعاً، ولا فرق في الحكم من تلك الناحيه بين نجاسه موضع المخرجين وغيره .

البحث الرابع: هو صورته نسيان غسل موضع المخرجين من حيث وجوب إعادته الصلاه وعدمه، في الوقت وخارجه.

فالمسأله محلّ خلاف بين الأصحاب، إذ المشهور ذهبوا إلى وجوب الإعادة مطلقاً، سواء كان الالتفات واقعاً في الوقت فإنه تجب الإعادة، وفي خارجه فإنه يجب القضاء، واجبه بل نسبه العلامة إلى أكثر علمائنا ، وفي «المدارك»: أن المسأله جزئيه من جزئيات من صلى مع النجاسه .

ولكن قال صاحب «الجواهر»: «قلت: قد يفرق بينهما لمكان ما تسمعه من الأدلة الخاصه فيها، بل يرشد إليه ما قيل إنه لم ينقل الخلاف هنا في وجوب الإعادة وقتاً وخارجاً، إلا عن ظاهر ابن الجنيدي، حيث خصّص الوجوب بالوقت، وعن الصدوق حيث نفى الإعادة في الوقت.

وأما هناك فأكثر المتقدمين على الإعادة مطلقاً، وعن الشيخ في بعض أقواله العدم مطلقاً.

وفي «الاستبصار» وتبعه عليه جُلّ المتأخرين، الإعادة في الوقت دون خارجه» انتهى موضع الحاجه من كلامه.

ولكن الإنصاف أن إثبات تفاوت في الحكم بين الموردين، بوجود خصوصيته في المقام غير هناك مشكلٌ جداً.

نعم يمكن أن يقال: بأن عدم وقوع الاستنجاء بالماء، والاكتفاء في التطهير بالأحجار _ وإن أثبتنا كفايته في تطهير محلّ الغائط ولو من جهه الإباحه للورود في الصلاه _ قد يصير هذا وجهاً للفرق بينه وبين غيره، لو عرض له النسيان، حيث لا تجب الإعادة، كما لا تجب لو كان ملتفتاً، فضلاً عن حال نسيانه، كما ورد في الحديث، وسنشير إليه إن شاء الله.

وكيف كان، فالأقوى عندنا هو ما ذهب إليه المشهور، خلافاً لابن الجنيدي من الحكم بوجوب الإعادة في الوقت واستجابها خارجه.

وللصدوق في «الفقيه» من الحكم بوجوب الإعادة في خصوص البول مطلقاً في الوقت وخارجه، بخلاف الغائط.

وفي «الحدائق» نسب إلى ابن أبي عقيل المشهور بالعمّاني أن الأولى إعادته الوضوء، ولم يقيد ببول ولا غائط، ولكن في «الرياض» نسب القول بإعادة الصلاه مطلقاً إلى العمّاني.

وفى «الجواهر» المؤيد كلامه بما فى «مصباح الفقيه» بأن نسبة الإطلاق إليه قد صدر عن صاحب «الرياض» خطأً .

ولكن يمكن أن ندافع عنه بإمكان أن لا يكون ذلك اشتباهاً منه ، بل كان ذلك بزعم منه، بوجود الملازمه بين القول بوجود إعادة الوضوء مطلقاً ووجوب الصلاة كذلك، إذ ليس هذا إلا من جهة فقدان الطهاره عن الحدث، وإلا لا وجه للحكم بوجود إعادة الوضوء، لأنه مع فقد الطهاره بالحدث فلا بد من إعادة الصلاة مطلقاً .

واحتمال أن تكون الطهاره موجوده إلى حال الالتفات وزوالها بعده بعيداً غايته، بل ممّا لا وجه له .

هذا إن كنا بصدد إصلاح كلامه ولم نذهب إلى خطاءه.

نعم لا ملازمه فى عكسه لو ثبت صحّه كلام صاحب «الجواهر» قدس سره .

وقد نقل عن الصدوق فى «المقنع» من التفصيل بين الوقت وخارجه فى نسيان غسل الدبر بالماء بعد الاستنجاء بالأحجار ، بأنه إن التفت فى الوقت، فلا بد من إعادة الوضوء والصلاه، وإن كان فى خارجه فلا إعادة للصلاه، إلا إنه يتوضأ لما يستقبل من الصلاه . هذا تمام الأقوال فى المسأله .

وأما بيان الأدله: فحجّه القول المشهور _ كما هو المختار عندنا وعليه المتأخرين، كما فى «العروه» وأصحاب التعاليق _ مقتضى الأدله ، مضافاً إلى دلالة ما ورد فى من صلّى مع النجاسه، من الحكم بوجود الإعادة لمن نسى ذلك حتّى صلّى، كما عرفت بعضها، مثل صحيحه عبدالله بن سنان(١)، حيث دلّ بإطلاقها على وجوب إعادة الصلاه لمن علم بالإصابه ثم ترك غسله حتّى صلّى ،

الشامل لصور النسيان قطعاً، كما لا خصوصيته لإصابه النجاسه عن الخارج، بل يشمل لما نحن فيه أيضاً، فيحكم بوجوب الإعادة مطلقاً، سواء كان الالتفات واقعاً في الوقت أم في خارجها.

كما يدلّ عليه أيضاً أخبار خاصّه وارده في المقام، مثل ما رواه في الصحيح عن عمرو بن أبي نصر، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أبول وأتوضأ وأنسى استنجائي ثم أذكر بعدما صلّيت؟ قال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك ولا تعد وضوئك» (١).

ولا بحث في سنده ودلالته، فأما السند مضافاً إلى كون عمرو بن أبي نصر من الثقات – كما وثقه النجاشي في «الرجال» والعلامة في «الخلاصه» – فهو يعدّ من أصحاب الإجماع من أمثال صفوان بن يحيى البجلي وأيوب بن نوح بن درّاج وغيرهما، فالسند معتبر بلا إشكال. وما في «الجواهر» من نقله بسنده عن ابن أبي بصير اشتباه، لعله كان من النساخ.

أحكام الوضوء / لو نسي تطهير المخرجين و صلّى

وأما من حيث الدلالة: فإنّها تدلّ على لزوم إعادة الصلاه لمن نسي غسل الذكر حتّى صلّى، فلا يشمل نسيان غسل موضع النجو، إلّا أن يقال بجواز استعمال الاستنجاء لكليهما، ويكون لفظ (الذّكر) في الجواب كناية عن لزوم غسل العوره بفرديها. ويدلّ عليه أيضاً ما رواه زراره في الصحيح (٢) الذي قد ذكرنا نصّه، وكان شاملاً لصوره النسيان قطعاً، وإن كان وارداً في قضية شخصيه كما لا يخفى، مع إمكان أن يختصّ بالناسي كما عن «الحدائق»، لأنّه القدر المتيقّن الذي يمكن أن يحمل عليه.

ثمّ لا فرق في الإعادة بين كون الالتفات في الوقت أو خارجه، مع أنّه يمكن

١- وسائل الشيعه: أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٨، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: أبواب نواقض الوضوء، الباب ١٨، الحديث ٧ و ٢. والباب ١٠، أحكام الخلوّه، الحديث ٤.

أن يحفظ إطلاقه ليشمل العامد إذا ترك الغسل لعلّه ثم نسي بعد ذلك .

ويدلّ عليه أيضاً ما فى مرسله ابن بكير، عن بعض أصحابنا، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل يبول وينسى أن يغسل ذكره، حتّى يتوضّأ ويصلّى؟ قال : يغسل ذكره ويعيد الصلاة ولا يعيد الوضوء» (١).

وهذه الأخبار الثلاثة كانت نصّاً فى نسيان غسل مخرج البول، ولا يكون شاملاً لمجرّد للغائط إلا على توجيه .

نعم قد ورد فى الغائط ما يستفاد منه وجوب الإعادة إذا توجّه تركه فى أثناء الصلاة، بخلاف ما لو توجّه بعد الفراغ، حيث حكم بأنّه لا-إعادة فيه ، وهو مثل ما رواه على بن جعفر فى الصحيح، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن رجل ذكر وهو فى صلاته أنّه لم يستنج من الخلاء؟ قال : ينصرف ويستنجى من الخلاء ويعيد الصلاة، وإن ذكر وقد فرغ من صلاته فقد أجزأه ذلك ولا إعادة عليه» (٢).

فإنّ الحديث شمل بما لا يمكن الالتزام به بحسب ما هو المتعارف من فتوى الأصحاب، وهو أنّه لو كان نسيان الاستنجاء للغائط موجباً لبطلان الصلاة لفقد شرطها _ وهو الطهاره عن الخبث _ فلا بدّ الحكم بالإعادة، حتّى لو علم بذلك بعد الفراغ عنها، وإن لم يوجب البطلان، ومن هنا نوقش فى سبب حكم الإمام بإبطال الصلاة بالانصراف لو التفت فى أثناءها .

ولذلك التجأ شيخ الطائفة بحمله على صورته نسيان الاستنجاء بالماء، مع كونه قد استنجى بالأحجار ، كما أنّ صاحب «الوسائل» حمل خبراً آخر مشتملاً على عدم الإعادة فى المورد، إذا كان الالتفات بعد الفراغ عن الصلاة، بما إذا كان

١- المصدر السابق.

٢- المصدر السابق.

الالتفات إليه بعد خروج الوقت .

أحكام الوضوء / لو نسي الاستنجاء و صلى

ولكن كلا الحملين لا يفيدان في دفع الإشكال، لأنه إن كان الاستنجاء بالأحجار كافياً في حصول الطهاره أو الإباحه للدخول في الصلاة، فلا- يجوز مع نسيان الغسل بالماء الحكم بإبطال الصلاة، حتى لو ترك عن عمد تحصيل الطهاره عن ماء، وإن فرض عدم حصول الطهاره والإباحه، فتجب إعادتها حتى بعد الفراغ عنها، ومثل ذلك يجرى بالنسبه إلى حال الالتفات لما قبل خروج الوقت أو بعده، إلا أن يدلّ دليلٌ بالخصوص على التفصيل بأحد القسمين، لا أن يكون ذلك مقتضى حمل الدليل عليه كما ادّعى فيه .

ففي مثل هذا الحديث لا يمكن العمل على مقتضاه، خصوصاً مع ملاحظه تعبير أن «نسيان الاستنجاء»، ربما يُستعمل ويريد به نسيان غسل مخرج البول أيضاً، لأنّ الغالب هو كون خروج الغائط مشتملاً على خروج البول فلازم، ذلك حصول النسيان لكليهما، ليكون صريحاً في مخالفه إطلاقات وجوب الإعادة للصلاه في الوقت وخارجه في البول، كما عرفت أخبارها .

هذا إن لم ندع صحه استعمال لفظ «الاستنجاء» لغسل البول أيضاً، وإلا كانت المعارضه فيه أظهر .

مضافاً إلى أنّ المشهور قد أعرض عنه، بل في «الجواهر» قوله: «كاد أن ينعقد الإجماع على خلافه» .

مع أنه يوافق في فقره مع خبر صحيح آخر لعلّي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر، قال : «سألته عن رجل ذكر وهو في صلاته إنه لم يستنج من الخلاء؟ قال : ينصرف فيستنجى من الخلاء ويعيد الصلاة» (١) .

وجه الموافقه: أنه لو لم يكن ترك الاستنجاء للغائط فقط أو لكليهما مستلزماً لبطلان الصلاة، لما كان في الحكم بالبطلان والانصراف عن الصلاة وجهً .

بل قد يمكن أن يقرّر ذلك بطريق الأولويّه للخبر الأوّل والثاني، بكون إبطال الصلاة وقطعها من دون علّه يعدّ حراماً بالإجماع ، وبرغم ذلك إذا حكم بوجوب القطع والانصراف إلى الاستنجاء، فحال بعد الصلاة يكون بطريق أولى لعدم استلزامه شبهه ارتكاب الحرام .

لا- يقال: إن قطع الصلاة قد يجوز لتحصيل أمر مندوب كما في الإقامه المنسيه، حيث يجوز قطعها إلى حين قبل الدخول في الركوع، فربما يكون في المقام كذلك بأن يجوز قطعها لتحصيله، وهو لا يوجب كون الحكم بعد الصلاة كذلك .

لأننا نقول أولاً: إنه منوط بورود دليل بالخصوص عليه .

وثانياً: إنه يجوز هناك القطع لا أن يكون واجباً، مع أنهم حكموا في المقام بالوجوب، كما هو ظاهر صيغه المضارع الوارده في قوله: «ينصرف»، فإذا وجب فإنّ الحكم به لما بعد الصلاة تكون بالأولويّه .

وثالثاً: إن جواز القطع في الإقامه كان لما قبل الركوع لا مطلقاً كما في المقام .

فالفارق بين المقامين يكون من جهات عديده .

فظهر ممّا ذكرنا إمكان الاستدلال على وجوب الإعاده لمن نسي الاستنجاء من الغائط بذلك الحديث الصحيح مطلقاً، سواء كان الالتفات في الأثناء، أو في الوقت أو في خارج الوقت .

لا يقال: إنه معارض مع مصحّحه عمّار بن موسى، عن حمّاد بن عثمان، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو أنّ رجلاً نسي أن يستنجي من الغائط حتّى يصلّى لم يعد الصلاة» (١) .

حيث حكم بعدم وجوب الإعادة مطلقاً، سواء كان الالتفات في الأثناء _ بالأولوية _ أو بعدها وإن في خارج الوقت .

لأننا نقول: بعدم مقاومته للمعارضه:

أولاً: من جهه ضعف سنده وسند خبر عمّار في مقابل خبر علي بن جعفر. وكذلك الخبر الثاني وهو خبر حمّاد بن عثمان.

وثانياً: مفاده بحسب ظاهره يكون مخالفاً للمشهور كما عرفت .

وثالثاً: يمكن حمله على صورته نسيان الاستنجاء بالماء في الغائط، لا مطلق الاستنجاء حتّى بالأحجار، كما يؤيد هذا الاحتمال ورود ذكر خصوص الغائط فيه .

غايه الأمر ترد الشبهه من جهه أخرى وهي أنّه لو نسي الاستنجاء بالماء للغائط، كيف يكون حاله مع البول، لعدم انفكاكه عن الغائط غالباً دون عكسه؟ فحينئذٍ احتمال أن يكون الاستنجاء بالماء للبول حاصلاً دون الغائط _ للاكتفاء فيه بالأحجار فقط _ بعيداً، وإن لم يستبعد مع ملاحظه الحال في تلك الأزمنة، حيث كان الاستنجاء بالأحجار متعارفاً في الجملة، دون زماننا هذا .

وإن حمل على كون النسيان بالماء لكليهما، فإنّه يرد عليه أنّه كيف حكم بعدم وجوب الإعادة؟ فلا يمكن الفتوى بمضمونه لمخالفته للمشهور .

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الفقرة الثانيه من صحيحه علي بن جعفر، وهي قوله: «وإن ذكر وقد فرغ من صلاته فقد أجزأه ذلك فلا إعادته عليه» (١). ممّا لا يمكن الفتوى على طبقه، سواء كان المراد من الاستنجاء المتروك المفروض في صدره هو الغائط، أو هو مع البول، والحمل على ترك الاستنجاء بالماء للغائط وإن صحّحه في هذه الفقرة، ولكن لا يمكن اجتماعه مع الحكم بلزوم الإعادة في فرض الأثناء .

نعم، يصحّ هذا الحمل في الجملة في موثقه عمّار، لذكر خصوص الغائط وعدم انضمام حاله الأثناء معه، وإمكان فرض الانفكاك بين البول والغائط في الغسل بالماء في ذلك العصر، وإن لم يكن كذلك في هذه الأزمنة، فيخرج هذا الخبر بذلك عن اطراحه وعدم العمل به، ويوافق مع عمل المشهور.

مع احتمال كون النسيان في خبر عمّار، بمعنى نسيان وضعه حال الاستنجاء، لا- نسيان الغسل، فيكون وجه الحكم بالصحة بمقتضى قاعده الفراغ، ومعلوم أنّ مثل هذا التعبير لم يرد في خبر على بن جعفر .

ومن جملة الأخبار الدالّة على الإعادة في الصلاة، موثقه سماعة بن مهران، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة، فلم يهرق الماء، ثم توضأت ونسيت أن تستنجي، فذكرت بعدما صلّيت، فعليك الإعادة، وإن كنت أهرقت الماء فنسيت أن تغسل ذكرك حتّى صلّيت، فعليك إعادة الوضوء والصلاة وغسل ذكرك، لأنّ البول مثل البراز» (١).

والمراد بالبراز هو الغائط، وقد يطلق عرفاً على الخلاء المبرز، أى الشئ الذى فيه يظهر ويبرز من البطن .

فإنّ ظاهر الحديث مشتمل على ما خالفه الأصحاب، وهو وجوب إعادة الوضوء في صورته نسيان غسل البول ولمن ذكر ذلك في الغائط ، وإن احتمل أن يكون في الغائط كذلك، لإطلاق لفظ الإعادة في ناحيه الغائط، فيجعل ذيله قرينه على كون حكم الإعادة في الصدر نظير ذيله، كما كان الأمر كذلك في لزوم غسل المخرج إن كان النسيان لأصل الاستنجاء لا لخصوص الماء في الغائط ، كما أنّ مقتضى المماثلة المذكوره في ذيله لا يبعد أن يكون ذلك أيضاً .

فهذا الخبر يعدّ ردّاً على حكم الصدوق الذى فضّل فى حكم إعادته الصلاة بين مَنْ نسى غسل البول أو الغائط من وجوب الإعادة فى الأوّل فقط، لأنّ الخبر يحكم بالتسوية بينهما فى الحكم بالإعادة .

بل ربّما يمكن أن يدعى بعد الدقّه فى الحديث، من ذكر الاهراق للماء فى واحد وعدمه فى آخر، أن يكون المنسىّ فى الفقرة الأولى هو الغسل بالماء لكليهما، خصوصاً مع ملاحظه وجود ملازمه بين خروج الغائط والبول خارجاً، فعدم إهراق الماء كناية عن عدم استعماله أصلاً فى شىء منهما .

هذا بخلاف الفقرة الثانية، حيث ورد ذكر أنّه قد أهرق الماء، فهو شاهد على أنّه قد غسل مخرج الغائط ، إلاّ إنّ نسيّ غسل مخرج البول، فحكم بلزوم إعادته الوضوء والصلاة وغسل الذكر، فهذه تكون قرينه أخرى على كون المراد من الإعادة المطلقة فى الصدر، هو إعادته جميع ذلك، من لزوم إعادته الصلاة والوضوء والاستنجاء، فيكون الخبر دليلاً كاملاً على التسوية فى حكم البول والغائط من جهه نسيان الغسل، فى الحكم بوجوب إعادته الصلاة، سواء كان الالتفات فى الوقت أو فى خارجه .

نعم، يبقى الإشكال فيه من جهه الحكم بوجوب إعادته الوضوء، حيث أنّه يخالف مع فتوى المشهور، بل الإجماع على خلافه ، مضافاً إلى أنّك ستعرف فى الجهه الثانية من المبحث من الأخبار التى وردت ودلّت على عدم وجوب إعادته، فلا محيص إلاّ الحمل على الاستحباب .

لا يقال : لِمَ لا يحكم بذلك فى حكم إعادته الصلاة، مع وجود بعض ما يدلّ على عدم وجوب إعادتها، كما ستعرف .

لأنّ نقول : إنّ الأخبار وإن كان فى بعضها ما يدلّ على عدم الوجوب، إلاّ أنّ الحكم بوجوب إعادتها لا يكون مخالفاً للأصحاب، بل الشهره _ لولا الإجماع _

قائمه على وجوب الإعادة عكس الوضوء .

ثم استحباب الإعادة للوضوء بمقتضى الجمع بين الأخبار، كان في موردين: أحدهما : ما لو نسي غسل كلا المخرجين .

ثانيهما : في خصوص مخرج البول .

وأما لو كان النسيان لخصوص مخرج الغائط دون البول، خصوصاً فيما إذا استنجى للغائط بالأحجار دون الماء، فإثبات استحباب إعادته فيهما مشكل، لعدم شمول مثل الحديث لذلك، على حسب ما قررناه فيه .

نعم يثبت بما سيأتي على احتمال، في خبر عمار .

نعم ، لو قلنا كون المراد من النسيان في فقره الأولى يكون في خصوص الماء دون الأحجار، وقلنا بعموميته الحكم بالإعادة، حتى لمثل الوضوء، فالحكم باستحبابها مطلقاً له وجه، والأمر في ذلك سهل.

فعلى ما قررناه لا يشمل الحديث ما لو نسي خصوص مخرج الغائط بال غسل، أو هو مع الاستنجاء بالأحجار .

اللهم إلا أن يقال بدخوله بمقتضى إلحاق البول بالبراز في ذلك .

ومن جملة الأخبار الخاصّة التي استدلّ بها على المطلب: صحيحه ابن أذينة، قال : «ذكر أبو مريم الأنصاري أنّ الحكم بن عتيبه بال يوماً ولم يغسل ذكره متعمداً، فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام، فقال : «بئس ما صنع، عليه أن يغسل ذكره ويعيد صلاته ولا يعيد وضوءه»^(١) .

وقد تمسك الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره»^(٢) بهذا الخبر في مدار أخبار

١- وسائل الشيعة: نواقض الوضوء، الباب ١٨، الحديث ٤ .

٢- كتاب الطهاره: ص ١٥٨ .

وجوب إعادته الصلاة لمن نسي الاستنجاء وتركه، ولو كان الالتفات في خارج الوقت .

ولكن الإنصاف عدم إطلاقه لما نحن فيه، لوضوح أنّ ترك الغسل عمداً من الحكم بن عتيبه _ كما نصّ عليه الحديث _ غاية ما يدلّ عليه إطلاقه هو الشمول لتركه عمداً عالمياً بالحكم أو جاهلاً، كما يشهد لذلك جواب الإمام عليه السلام ، بقوله : «بئس ما صنع»، إذ اللوم والتوبيخ إنّما يصحّ في غير النسيان، فالأولى خروجه عن أدلّه المسأله .

نعم هو دليلٌ على عدم وجوب إعادته الوضوء في صورته النسيان بطريق أولى، إذا لم يجب الإعادته في صورته ترك الغسل عن عمدٍ، فالبحت موكول إلى محلّه .

ومنها: موثقه عمّار بن موسى الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل ينسى أن يغسل دبره بالماء، حتّى صلّى، إلاّ إنّه قد تمسّح بثلاثه أحجار؟ قال : إن كان في وقت تلك الصلاة فليعد الصلاة وليعد الوضوء ، وإن كان قد مضى وقت تلك الصلاة التي صلّى، فقد جازت صلاته وليتوضّأ لما يستقبل من الصلاة»(١) .

وقد اعترض عليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني من اشتماله بما هو مخالفٌ لإجماع الأصحاب، وهو الحكم بعدم كفايه التمسّح بثلاثه أحجار في الطهاره، والحكم بوجوب إعادته الصلاة في الوقت، مع أنّ الاستنجاء بالأحجار قد حصل .

وكذلك اشتماله بعدم تحقّق الوضوء ووجوب إعادته، بقوله : «وليتوضّأ لما يستقبل من الصلاة».

وقد أفتى الصدوق قدس سره في «المقنع» بمضمون هذا الحديث، كما في

١- وسائل الشيعه: أحكام الخلوه، الباب ١٠، الحديث ١ .

«الجواهر»^(١) نسبته إليه، ولذلك قال: «فلا بدّ من طرحه أو حمله على ما لا يخالف المذهب»، انتهى كلامه.

وفى «مصباح الفقيه»^(٢) قال: «لابدّ من حمل هذه الرواية على الاستحباب أو على التقيّه ونحوها»، انتهى موضع الحاجة.

ولكن السيّد الاصفهاني قدس سره أراد تصحيحه، كما احتمله الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره»، ونحن نذكر كلامه نقلاً عن «الروائع الفقيهه» قال بعد ذكر الخبر: «مجمل الأمر بالتوضي فيها على التوضي بمعنى غسل محلّ النجوه، وحمل مورد السؤال على ما لا يكفى فيه المسح بثلاثه أحجار، أو لم يكن مورد للمسح بالأحجار، إمّا لتعدّي النجاسه عن المحلّ، أو لخروج البول مع الغائط، وحينئذ لا يبقى مجالاً لتوهم كونها موهونه، لاشتمالها على وجوب إعادة الوضوء وإعادة الصلاه مع الاستنجاء بالأحجار، ولم يقل به أحد».

ثم قال بعد عدّه أسطر: «ولكنّه إذا حُمِل على ما ذكرناه، فلا وهن فيها، فيكون شاهداً للجمع المذكور بين الأخبار المتقدمه...».

ولكن الإنصاف أن يقال: إنّه لا إشكال في كون مورد سؤال هذا الحديث، خصوص من نسي غسل دبره، بعد فرض استنجائه بالأحجار، حيث يكون ظهوره في عدم نسيان غسل القبل، وإلا لم يذكر خصوص الدبر.

وما وقع في كتاب «الطهاره» للشيخ من ذكر الحديث هكذا: «في الرجل ينسى أن يغسل الذكر» بدل «الدبر» لعلّه من غلط النسخ.

وكيف كان، فاحتمال ترك غسل الذكر نسياناً، أو حمله عليه _ كما وقع في كلام

١- جواهر الكلام: ج ١ / ص ٣٦٧.

٢- مصباح الفقيه: كتاب الطهاره / ص ٢١٢.

السيد _ بعيداً عن ظاهره .

كما أنّ حمل لفظ «الوضوء» الواقع في قوله : «وليعد الوضوء» على تطهير المحلّ لا الوضوء المصطلح، وإن سلّمناه في جملة: «وليتوضّأ لما يستقبل من الصلاة»، لكنّه بعيد في خصوص هذا اللفظ بأن يُقرأ بفتح الواو لا بالضمّ .

ولكن لو سلّمنا جميع هذه المحامل ، مع ذلك نقول : إنّه مشتمل على ما هو مخالف لفتوى أصحابنا، وهو عدم وجوب القضاء في خارج الوقت ووجوب إعادته في الوقت، إذ أنّ أصحابنا قد أفتوا بالإعادة هنا مطلقاً وإن لم يفتوا بذلك في ناسي النجاسه في الثوب ومكان الصلاة من جهه مكاتبه على بن مهزيار(١) حيث فصل بعضهم بين الوقت بالإعادة وخارجها بعدم الإعادة.

مضافاً إلى أنّه لو كانت أجزاء النجاسه باقيه بعد المسح بالأحجار، أو لم تحصل الإباحه بذلك، فلا بدّ من الإعادة مطلقاً، سواء كان ذلك في الوقت أو في خارجه، وإن كانت ظاهره أو مبيحه، فلا وجه للحكم بوجوب الإعادة .

نعم، الأولى في الحمل أن يقال بأنّ حمل الإعادة في الوقت على الاستحباب حتى للصلاه والوضوء، وحمل كلمه «وليتوضّأ» بصيغه الاستقبال على التطهير بالماء للصلوات الآتية استحباباً لا- وجوباً ، مع لزوم مراعاة التمسّيح بالأحجار الثلاثه، على ما هو الصحيح منها، أي بصوره الكنايه في التطهير والإباحه ، ومع حفظ ظاهره من جهه كون النسيان قد حصل في خصوص غسل الدبر بالماء لا مخرج البول ، فيكون الخبر محفوظاً عن الطرح، وعن مخالفه الأصحاب، وعن الحمل على التقيه، إذ لم يثبت كون فتوى العامه موافقاً لذلك حتى يحمل عليها ، فالخبر خارج عن محط الاستدلال على مسألتنا، وهو الذي نسي غسل ما

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٢، النجاسات، الحديث ١.

يوجب إعادته، لا ما لا يوجب، كما في الخبر على ما قرّناه .

والخلاصه: ثبت من جميع ما فصّلناه وحققناه من صدر المسأله إلى هنا، أنّ لنا دليلاً مطلقاً يفيد وجوب إعادته الصلاة لمن نسي غسل ذكره بالماء، بلا فرق بين أن يغسل مخرج غائظه بالماء أم لا، وبلا فرق بين أن يمسخ مخرجه بالأحجار أم لا، وبلا فرق بين أن يكون قد التفت إلى ذلك في وقت الصلاة أو في خارجه.

كما يظهر من ذلك حكم من نسي غسل كلا المخرجين حتى بالأحجار أيضاً، لأنّ الإعادته فيه يكون بطريق أولى بهذه الصوره الثانيه .

كما ظهر ممّا قلناه حكم الصوره الثالثه: وهى ما لو لم ينس غسل الذكر، بل نسي غسل الدبر بالماء، لكنّه مسحه بالأحجار بما يكفى فى طهارته أو إباحتها، فإنّه لا تكون إعادته الصلاة واجبه، لا فى الوقت ولا فى خارجه، بل تستحب إعادتها فى الوقت، كما عرفت ذلك من الخبر الأخير .

وأما حكم الصوره الرابعه: وهى ما لو نسي غسل مخرج الغائط بالماء أو مسحه بالأحجار، أى نسي كليهما دون مخرج البول، فلا دليل لنا بالخصوص يدلّ على لزوم الإعادته فى الصلاة، وذلك من جهه دلالة صحيحه على بن جعفر (١)، بناءً على كون المراد من الاستنجاء الذى نسيه، هو خصوص الغائط لا مطلقاً. حتى يشمل مخرج البول، فكون المراد من المنسى فى الغائط، هو غسله بالماء والأحجار كليهما، لا خصوص الماء فقط، فحينئذٍ يكون دليلاً على المراد.

هذا، مضافاً إلى إمكان الاستدلال بخبر سماعه بن مهران بتوجيه آخر كما أشير إليه فى آخر كلامنا، وهو أن يقال: بأنّ عدم الأهراق، وإن كان بحسب ظاهره الابتدائى هو عدم الغسل بالماء لكلّ من البول والغائط، فصار ذلك قرينه

على كون نسيان الاستنجاء بعده لكليهما، إلا أنّ المماثلة الواقعة في ذيله، بقوله: «لأنّ البول مثل البراز»، دليلٌ على كون المراد من النسيان وعدم الأهراق خصوص الغائط لا كليهما، وإلا لما كان لذكر المماثلة مع كون البول داخلاً في المنسى وجه وجيهٌ، لأنّ الحكم في الصدر يكون مع الفقرة الثانيه الذي كان يختصّ صورته نسيان البول مساوياً، يعنى يمكن أن يكون وجه الإعاده في الصدر أيضاً هو لنسيان غسل موضع البول، كما في الفقرة الثانيه، فلا يبقى للمماثله معنى.

هذا بخلاف ما لو حصرناه في خصوص البول، فلها وجه صحيح، فيكون دليلاً على الصوره الرابعه، ولعلّه لذلك أفتى الأصحاب بوجوب الإعاده فيها .

بقى هنا إشكالاً آخرًا، وهو وجود بعض الأخبار الصريحه بعدم الإعاده للصلاه مطلقاً، سواء كان التذكّر في الوقت أو في خارجه ، وهو مثل ما رواه هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يتوضأ وينسى أن يغسل ذكره، وقد بال؟ فقال: يغسل ذكره ولا يعيد الصلاه» (١).

ويرد عليه أولاً: بأنّه ضعيفٌ من حيث السند، لأنّ فيه أحمد بن هلال العبرتائي البغدادي، هو غالٍ وكان متّهماً في دينه، وورد في حقّه ذمٌ من مولانا أبي محمّد العسكري عليه السلام ولعلّه هو التوقيع الصادر منه عليه السلام إلى القاسم بن العلاء من لعن ابن هلال وجاء فيها: «احذروا الصوفي المتصنّع» .

وضعّفه جميع أهل الرجال إلا الغضائري، حيث يقبل ما رواه العبرتائي عن شيخه الحسن بن محبوب وابن أبي عمير، وعدّ رواياته عنهما من الصحاح .

ولكن الإنصاف عدم إمكان الاعتماد على حديثه، خصوصاً مع ملاحظه ذمّ العسكري عليه السلام له، بل واللعن الذي ورد في ذيل التوقيع الوارد عن الناحيه

المقدّسه ظاهراً، من لعن الشلمغانى بقوله عليه السلام: «إننا فى التوقى والمحاذره منه على مثل ما كُنّا عليه ممّن تقدّمه من نظرائه من السرىفى والنمىرى والهلالى والبلالى وغيرهم» الحديث (١).

هذا فضلاً عن تضعىف الصادر عن المحقّق الأردبىلى فى «جامع الرواه» والعلّامه فى «مختلف الشىعه» فى هذه المسأله، خصوصاً مع كون الخبر معروضاً عنه الأصحاب، فىجب طرحه حتّى ولو كان منقولاً عن مثل ابن أبى عمىر .

وثانياً: يكفى فى طرحه مخالفته لفتوى المشهور، لو لم نقل الإجماع، لاسيّما فى البول، حيث أنّ الاتّفاق فى حكمه أعظم من الاتّفاق فى حكم الغائط.

ومنها: ما رواه ابن أبى نصر، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: إنى صلّيت فذكرت أنى لم أغسل ذكرى بعدما صلّيت أفأعيد؟ قال: لا» (٢).

فإنّ هذا الخبر وإن كان من حيث السند مقبولاً فى الجملة، لكن قد وقع الكلام فى حقّ المثنى بن الوليد الحنّاط، فبرغم أنّه لم يضعّفه أحد، ولكنّه لم يرد فى حقّه توثيقٌ إلّا ما قاله العلّامه فى «الخلاصه» و«تحرير الطاوسى» من أنّه لا بأس به، وجاء فى «البلغه» و«الوجيزه» أنّه ثقّه، بناءً على كون المراد من لا بأس هو ذلك .

إلّا أنّ الشىخ الطوسى حمّله على كون المراد من عدم الإعاده هو الوضوء لا الصلاه، كما ذكره فى «الوسائل» فى ذيل هذا الخبر، إلّا أنّه خلاف ظاهر الحديث، لأنّه قد صرّح فى السؤال بأنّه التفت بعدما صلّى، فىكون ظاهر الإعاده راجعاً إليها، لا إلى الوضوء الذى لم يرد له ذكرٌ فيه أصلاً .

إلّا أنّه لا محيص إلّا عن مثل هذا الحمل، أو طرح الحديث، لأنّه مضافاً إلى

١- بهجه الآمال فى شرح زبده المقال: ج ١٢ ص ١٦٩ .

٢- وسائل الشىعه: نواقض الوضوء، الباب ١٨، الحديث ٦ .

كونه مخالفاً لفتوى الأصحاب _ كما عرفت _ بل الإجماع معارض مع ما نقله نفس هذا الراوى بوجوب الإعادة فى خبر الطائفه الأولى من الأخبار، وهو خبر أبى بصير(١) حيث صرح فيه بوجوب إعاده الصلاه فى خصوص من نسى غسل مخرج البول وعدم إعاده الوضوء، فكيف يصح القول بصحة كلا كلاميه، فلا بأس أن يجعل هذا قرينه على كون المراد هو عدم إعاده الوضوء لا الصلاه، وإن كان ذلك خلاف الظاهر، كما لا يخفى وبذلك نصون الحديث عن الطرح .

ومنها: ما رواه عمّار بن موسى الساباطى، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : لو أنّ رجلاً نسى أن يستنجى من الغائط حتى يصلّى لم يعد الصلاه»(٢).

حيث يدلّ على عدم وجوب إعاده الصلاه عند نسيان الاستنجاء فى الغائط، حتى فى الوقت، فيخالف مع ما مرّ منّا سابقاً بوجوب الإعادة .

والجواب عنه: بالظن فى سنده من جهة عمّار بن موسى حيث كان فطحياً، كما عن العلامة فى «المختلف» .

مدفوعٌ بوقوع أصحاب الإجماع، وهو حمّاد بن عثمان فى سند الخبر قبله، فيصير مصححاً، ولكن فى كلام الشيخ فى «الطهاره» والسيد فى «الروائع» التعبير عنه بموثقه، عمّار ولعله كان بلحاظ كون نفس عمّار موثقاً، كما هو كذلك عند أصحاب الرجال .

وكيف كان، فالسند معتبر، فلا بدّ من التصرّف فى دلالتّه، فيمكن أن يقال بحمله على صورته نسيان الغسل بالماء للغائط دون الأحجار، ودون غسل مخرج البول، فيوافق مضمونه مع خبر آخر له(٣) من الحكم بالإعادة فى الوقت دون خارجه،

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

٢- وسائل الشيعه: أحكام الخلو، الباب ١٠، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: أحكام الخلو، الباب ١٠، الحديث ١.

حيث قد عرفت أنه قد جمعناه بالحمل على استحباب الإعادة فيه، لا- الوجوب، فهو أيضاً يصير قرينه أخرى على صحه هذا الحمل، حيث لا يصدر من شخص واحد نقلاً وروايةً حكمان متضاربان، من وجوب الإعادة للصلاه وعدمها، فهذا الحمل مضافاً إلى كونه مؤيداً بذلك، مؤيداً بكلام شيخ الطائفة بحمله على ما ذكرناه، كما نقله في «الوسائل» عنه، «وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا»^(١).

وهكذا تمّ الجمع بين الأخبار الظاهره في التعارض، من دون لزوم حصول طرح أو خلاف للظاهر، هذا تمام الكلام في البحث عن الجبهه الأولى، وهي حكم إعاده الصلاه وعدمها .

وأما الكلام في الجبهه الثانيه: وهي أنه هل تجب إعاده غسل المخرجين أم لا ؟

والأخبار فيه متضاربه، حيث أنّ المستفاد من بعضها وجوب الإعادة ، وهو مثل ما في خبر عمّار بن موسى حيث حكم فيمن نسي غسل دبره بالماء دون الأحجار بالإعادة، بقوله عليه السلام في الجواب : «إن كان في وقت تلك الصلاه فليعد الصلاه وليعد الوضوء، وإن كان قد مضى وقت تلك الصلاه التي صلّى، فقد جازت صلاته، وليتوضأ لما يستقبل من الصلاه»^(٢) . بناءً على كون الوضوء مستعملاً في معناه المصطلح في كلا الموردین . ومثل ما رواه سماعه^(٣) فيما إذا نسي غسل الذكر فعليك إعاده الوضوء والصلاه .

ومثل ما رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام ، قال : «إن أهرقت الماء ونسيت أن تغسل ذكرك حتى صلّيت، فعليك إعاده الوضوء وغسل ذكرك»^(٤) .

١- سورة الأنعام : آيه ١١٥ .

٢- وسائل الشيعة: أحكام الخلو، الباب ١٠ ، الحديث ١ _ ٥، والباب ١٨ ، نواقض الوضوء، الحديث ٨ .

٣- المصدر السابق .

٤- المصدر السابق .

ومثل ما رواه سليمان بن خالد، في الصحيح عن الباقر عليه السلام: «في الرجل يتوضأ فينسى غسل ذكره؟ قال: يغسل ذكره ثم يعيد الوضوء»^(١).

فإن هذه الأخبار التي يعدّ بعضها معتبرة تكفي في الحكم بوجود إعادة الوضوء، لولا وجود أخبار كثيرة _ بل أكثر منها وأقوى منها سنداً _ دالّة على عدم لزوم الإعادة، فلا محيص إلا الجمع بينهما بالحمل على الاستحباب، خصوصاً إذا كان الالتفات في الوقت، والأخبار الدالّة على عدم لزوم الإعادة، مثل ما رواه علي بن يقطين في الصحيح، عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يبول فينسى غسل ذكره، ثم يتوضأ وضوء الصلاة؟ قال: يغسل ذكره ولا يعيد الوضوء»^(٢).

ومثل ما رواه مصحح عمر بن أبي نصر في مصححته، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أبول وأتوضأ وأنسى استنجائي، ثم أذكر بعدما صلّيت؟ قال: اغسل ذكرك وأعد صلاتك ولا تعد وضوئك»^(٣).

ومثل ما رواه أبو مريم الأنصاري جواب الإمام عليه السلام، بقوله: «بئس ما صنع عليه أن يغسل ذكره ويعيد صلاته ولا يعيد وضوئه»^(٤).

ومثل ما رواه عمرو بن أبي نصر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول وينسى أن يغسل ذكره ويتوضأ؟ قال: يغسل ذكره ولا يعيد وضوئه»^(٥).

بل وعليه جلّ خبر عمرو بن أبي نصر الآخر، حيث جاء فيه قوله عليه السلام: «أفأعيد؟ قال: لا»^(٦). كما قرّناه سابقاً.

١- وسائل الشيعة: نواقض الوضوء، الباب ١٨، الحديث ٩.

٢- المصدر السابق.

٣- المصدر السابق.

٤- المصدر السابق.

٥- المصدر السابق.

٦- المصدر السابق.

إذا عرفت الأخبار بكلا قسميها، فنقول: قد نُقل عن الصدوق رحمه الله حكمه بوجوب إعادته الوضوء، في خصوص نسيان غسل مخرج البول، إلا- أنَّ المنقول من عبارته في «المقنع» المستفاد منه فتواه بذلك في نسيان غسل المخرجين، ولكن الإجماع بين المتقدمين والمتأخرين على خلافه، ومخالفته لا يضرّ بالإجماع، لكونه معروفاً بحسبه ونسبه، فلا بدّ حينئذٍ إمّا أن نطرح الأخبار الدالّة على الإعادة. ولكن ذلك غير مقبول، لاشتغال أخبارها ببعض ما وقع من الأصحاب من العمل على طبق مضمونها - أو الحمل على الاستحباب - فهو جيّد من جهة التصرّف في التهيئه - أو الحمل على التقيّه كما نُقل ذلك عن صاحب «الحدائق» وصاحب «الوسائل» من جهة كون مسّ الفرج موجباً للوضوء، كما عليه العامّة، فهو بعيداً خصوصاً فيما إذا حكم بالإعادة فيمن نسي غسل مخرج الغائط، لو لم نقل بالملازمه مع خروج البول، أو حمل لفظ «الوضوء» على غير معنى المصطلح عليه من نفس الاستنجا، كما قلناه ونقلناه عن بعض في خبر عمّار، أو حمل الأمر على القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، كما قلناه في خبر سماعه، بل وهكذا يجرى في خبر أبي بصير على ما في «الجواهر»، مع أنّ خبر أبي بصير لم يشتمل إلا- على لفظه «الوضوء» فقط .

وكيف كان، الأولى من جميع هذه المحامل، هو الحمل على الاستحباب، خصوصاً في غسل نسيان مخرج البول، وأولى منه في نسيان غسل المخرجين، وإن كان الاستحباب في خصوص نسيان غسل مخرج الغائط لا يخلو عن وجه، للتسامح في أدلّه السنن، سواء مَسَحَ بالأحجار أم لا .

وأما الكلام في الجبهه الثالثه: وهى التيمّم، حيث صرّح جماعه بكونه كالوضوء فى عدم اشتراط صحّته بغسل المخرجين ، بل لو نسي غسلهما أو أحدهما وتيمّم وصلّى لا- يجب عليه إعادته، كما تجب إعادته الصلاة فيما تجب، بلا فرق فى ذلك بين أن يشترط فيه التضيّق أم لا ، ولعلّ دليل ظهور أدلّه تنزيل الطهاره التراييه بمنزله الطهاره المائيه، والبدليه، ومشاهده مساواه حكمه مع

الوضوء فى كثير من الشرائط والموجبات والنواقض، يوجب حصول الاطمئنان للفقهاء بالاحاق، وإجراء حكم الوضوء عليه، فيما كان بدلاً عن الوضوء، إلا ما خرج بالدليل فعلى، هذا لا يبعد أن يقال باستحباب إعادته فيما حكم باستحبابها فى الوضوء، وإن كان لم يشاهد التصريح بذلك من الفقهاء، على ما بأيدينا من كتبهم.

نعم، قد نقل عن العلامة فى «القواعد» على ما فى «الجواهر»^(١) عدم صحه التيمم قبل الغسل، لو قلنا باعتبار التضيق فيه.

واستدل عليه، بأنه يستلزم وقوعه قبله سعه وقت زائد على الصلاه والتيمم، أو غسل المخرج أو المخرجين يقتضى مقداراً من الوقت، فوقع التيمم قبل مضى هذا الوقت مساوٍ مع عدم تحقق شرط صحته، وهو حصول التضيق المعتبر فيه على الفرض، فيجب إعادته .

هذا، ولكن لا بد أن يعلم أولاً: بأن هذا لا يوجب عدّه مخالفاً للمسأله، بأن يكون عدم غسل المخرج أو المخرجين موجباً لبطلانه ، بل وجه البطلان _ إن قلنا به _ كان من جهه عدم تحقق شرط صحته، وهو حصول التضيق فيه، وهو أمر مستقل غير مرتبط بما نحن بصددده .

وثانياً: بأن ذلك تارة يفرض بأنه التفت إلى ذلك بعد التيمم والصلاه، بأن علم بأن الوقت كان أوسع لترك غسل مخرجه .

وأخرى: يعلم بذلك بعد التيمم وقبل الصلاه، فإن حكم بوجوب إعادته فى الفرض الأول، فإنه تجب إعادته فى الثانى أيضاً .

وثالثه: يفرض أنه مع ترك غسل مخرجه قد وقع التيمم والصلاه فى مقدار قليل من الوقت أيضاً، بحيث لو كان قد أتى بالغسل لأوجب خروجه عن ذلك

الوقت، وصيروره الصلاة واقعه بعد الوقت ولو ركعه منها، فلا- وجه للحكم بالبطلان حينئذٍ، لأنَّ الشرط الواقعي _ وهو ضيق الوقت _ كان حاصلًا، لو لم نقل بلزوم ترك غسل المخرج حينئذٍ لأجل تحصيل الصلاة في الوقت، لإمكان أن يقال بلزوم الغسل وتحصيل الطهاره، ولو استلزم وقوع مقدار من الصلاة في خارجه، بواسطه كون هذا المقدار من الوقت يعدّ داخلًا في الوقت وذلك من باب إلحاق هذا الوقت الخارج بالوقت من باب «مَنْ أدرك ركعه في الوقت كمن أدرك تمامها».

فحكم العلامه بالبطلان لمن اشترط التضييق في التيمم مطلقًا، ممّا لا وجه له.

إلا أن يقال: إنّه أراد القسم السابق عليه من حصول السعه في الوقت، كما هو الظاهر من استدلاله، ولكنّه لم يتعرّض هذا القسم أصلًا.

وثالثًا، بأن يقال: بأنَّ السعه بهذا المقدار ممّا يتسامح فيه العرف، إذ يصدق عندهم لمن ترك غسل المخرجين وأتى بالتيمم للصلاه بما لا- يسع وقته لإتيان الوضوء، ولو كان قد ترك غسل المخرجين بأنّه قد أتى به في ضيق الوقت، لوضوح أنّ الوقت الذي يستغرقه الوضوء عرفًا يعدّ أزيد من الوقت المصروف لغسل المخرجين للفرد المتعارف من الإنسان لا ممّن كان وسواسيًا في التطهير.

والحاصل: الملاك في صدق سعه الوقت وضيقه، هو فهم العرف، لا الدقّه العقليه، ومن الواضح أنّه يصدق على من ترك غسل مخرجهما وأتى بالتيمم، أنّه وقع في وقت ضيق إن لم يمكنه الوضوء فيه.

مضافًا إلى أنّ مثل غسل المخرج ونظائره، يعدّ الزمان المصروف فيه من أزمته تحصيل مقدمات الصلاه _ كزمان تحصيل الستر للنساء للصلاه أو للرجال بالنسبه إلى العورتين _ حيث أنّ وسعه الوقت لمثل هذه الأمور لا يضرّ في صدق ضيق الوقت الموجب لصحّه التيمم.

ولكن الإنصاف مع ذلك هو التفصيل بحسب حال الأفراد، من جهة إطالته في ذلك من حيث الزمان في غسل المخرج بحيث لو كان قد لاحظ له من الوقت السعه ممّا يكفيه تحصيل الوضوء براحه من دون عسر وتعب عرفاً ، فحينئذٍ يجب عليه إعادته تيمّمه، لعدم إحراز حصول شرطه حينئذٍ، وهذا بخلاف من كان متعارفاً في ذلك كما هو الغالب ، فالحكم بالصحة حينئذٍ لا يخلو عن قوّه، وإن كانت الإعاده لا يخلو عن وجه ولو من جهة مراعاة الاحتياط، لأنّه حسن على كلّ حال .

إلى هنا ذكر المصنّف صاحب «الشرائع» قدس سره حكم ما لو وقع الخلل في وضوء واحد، من حالات الشكّ والجهل والنسيان بل العمد في بعض صورته، حيث قد عرفت أحكام كلّ واحد منها تفصيلاً، ولله الحمد.

في المسأله القادمه يشرع في بيان حكم الخلل الواقع بين الطهارتين.

ومن جدّد وضوئه بتيه الندب، ثمّ صلّى، وذكر أنّه أخلّ بعضو من إحدى الطهارتين ولم يعلم بعينه، فإن اقتصرنا على تيه القربه، فالطهاره والصلاه صحيحتان، وإن أوجبنا تيه الإستباحه أعادهما (١).

(١) ولا يخفى أنّ هذا الفرع يتولّد منه فروع كثيره، ومسائل عديده، وربما تتفاوت أحكام هذه الفروع بعضها عن بعض، فلا بدّ من التعرّض له تفصيلاً حتّى يظهر حكم كلّ بحسب ما اقتضته الأدلّه المقرّره عند الفقهاء والأصوليين .

فنقول، ونسأل من الله الاستعانه، لأنّه وليّ التوفيق، وهو خير معين ورفيق : يمكن ملاحظه الأحكام فى هذه المسأله من جهتين:

الجهه الأولى: بيان حكم الوضوء والطهاره، من حيث الصّحه والبطلان .

الجهه الثانيه: بيان حكم الصلاه التى وقعت بعدهما، من حيث وجوب الإعادة وعدمه . فأما الجهه الأولى وهو بيان حكم الطهاره لمن توضّأ بوضوئين، وكان الثانى منها تجديدياً، ثمّ علم بعد الصلاه المأتى بها بعدهما بوقوع الخلل فى أحدهما، من جهه ترك شرط، أو وجود مانع وقاطع، ولم يدر فى أيّهما وقع؟

والمفروض فى هذه الجهه ملاحظه الصور التى يمكن فرضها وتصويرها من كلمات الفقهاء، وهى عديده، فنقول:

أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالخلل فى أحد الوضوئين

تارة: يفرض القول بكفايه قصد القربه فى صحّحه الوضوء، وعدم الحاجه إلى قصد الوجه، من الوجوب أو الندب، لا وصفاً ولا غايه، ولا- قصد الاستباحه ولا- الرفع، وكون حقيقه الوضوء وماهيته فى جميع أقسامه _ حتّى التجديدى منه _ حقيقه متّحده وواحد، بل ولو لم نقل بلزوم قصد خاص فيه من الأمر والغايه، بل لو قصد خلاف ما هو الواقع حتى تقييداً به لما أضرب به ، بل وقلنا بكفايه ما قصده ظاهراً عمّا كان فى الواقع ولو كان مخالفاً له .

فلا- إشكال في جميع هذه الصور من الحكم بصحة الطهارة والوضوء ، بل في «الجواهر» نقلاً عن بعض الفقهاء هو القطع بعدم الإشكال، لأنَّ أحد الوضوئين وقع صحيحاً قطعاً، وإن كان الآخر منهما باطلاً ، فبالنتيجة تكون الصلاة الواقعة بعدهما صحيحة، كما لا يحتاج لإتيان ما يشترط فيه الطهارة من تجديده .

نعم، غايه ما في الباب، هو الحكم بصحة أحدهما، المحصّل لأصل الطهارة، لا لما أتى به بقصد التجديدي، لأنّه محتاج إلى كونه واقعاً بعد طهارة صحيحة بالتكرّر فيه، وهو هنا معلوم العدم تفصيلاً، لأنَّ الوضوء إمّا أن يكون الأوّل منهما فاسداً، فالثاني أصليّ لا تجديدي، أو الثاني كان باطلاً، فالأوّل يكون أصلياً والثاني باطلاً ، فلا بدّ للعمل بهذا الاستحباب من تحصيل وضوء ثالث حتّى يصدق عليه التجديدي .

لا يقال : إنّه إذا حكم بصحة الوضوء وحصول الطهارة، وعدم تأثير العلم بوجود الإخلال في أحدهما بأصل الطهارة، فأى مانع أن نحكم بحصول التجديدي أيضاً، وذلك بمقتضى وجود الشكّ في أنّ الإخلال واقع في الثاني منهما، فبواسطه قاعده الفراغ _ من جهة حصول الشكّ بعد الفراغ عنه _ نحكم بصحة الثاني، ويترتب عليه أثره المخصوص به، وهو كونه تجديدياً بعد العلم بحصول أصل الطهارة حينئذٍ، كما لا يخفى .

لأنّنا نقول أولاً : إنّ ذلك متوقّف على القول بكون قاعده الفراغ جاريه في مثل التجديدي، الذي كان أمراً نديبياً، لأنّ بعضهم يعتقد بأنّه لا يؤثّر جريان القاعده عملاً في مثل التجديدي، كما يظهر ذلك من المحقّق الهمداني قدس سره في «المصباح» (١) في جريان قاعده أصاله الصحه، وإن كان هذا لا يخلو عن تأمل،

كما سيأتى توضيحه عن قريب إن شاء الله تعالى .

وثانياً: إنَّ إجراء قاعده الفراغ، فرع وجود الشكِّ فى حصول شىء، لا فيما قطع بعدم حصوله كما فى المقام ، لوضوح أنَّ المسأله مركَّبه من علمين تفصيليين، والشكِّ فى أحدهما المعين .

فأما العلمان التفصيليان: هما العلم بحصول الطهاره عن الحدث على الفرض ، والعلم بعدم حصول الطهاره الثانيه، والوضوء الثانى تجديدياً، لعلمه ببطلان أحدهما .

وأما الشكِّ فى أحدهما المعين: وهو أنَّه لا يدرى أنَّ المحصَّل للطهاره بأيهما حصل، من الوضوء الأوَّل أو الثانى، والترديد فى ذلك لا يوجب إجراء قاعده الفراغ فى ما يعلم فقدانه، كما لا يخفى .

فحكم المسأله فى هذه الصوره واضحه، وهذا هو المختار فى باب التيه للوضوء، ومن المعلوم ظهور أثر المبنى هنا .

وأما الصوره الثانيه: وهى ما لو فرض القول بتفاوت حقيقه الوضوء بعضها مع بعض، وأنَّه لا يتشخص ولا يتميز الوضوء عن وضوء آخر إلا بالتيه، بحيث لو ترك تيه أحدهما بالخصوص لما وقع الوضوء فى الخارج سواء قصد خلافه أم لم يقصد شيئاً .

أو قلنا: بأنَّه يعتبر فى صحته أن لا يقصد خلافه، تقييداً كان أو غير مقيد ، بل قلنا بأنَّه يكفى أن ينوى قصد القربه بالوضوء دون قصد شىء آخر، أى لو تَوْضأً كان كافياً فى صحته ولو لم يكن قصد ما هو الواقع فى البين .

لازم هذين الفرضين هو البطلان احتمالاً، لأنَّ ما هو الصحيح إن كان هو الأوَّل فقد حصلت الطهاره ويعدَّ الوضوء التجديدى باطلاً، وإلا- لكان أصل الوضوء المحصَّل غير حاصل، لأنَّ التجديدى بعنوانه غير حاصل قطعاً، لعدم تكرَّر الوضوء الثانى ، وأما المحصَّل أيضاً غير حاصل، لأنَّه لم يقصده، ومع فرض تباين

حقيقته مع حقيقه الوضوء التجديدي، فما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد .

فأما قصد الخلاف فلا شك أنه مضرّ، وذلك بأن يقصد كونه تجديدياً أو أنه لم يقصد المحصل .

وكيف كان فإنه يحتمل الصحه والبطلان في الوضوء الأوّل ، فبطلان الوضوء الأوّل محتمل، فلازمه الحكم ببقاء الحدث، لأنّ الشكّ في رفع الحدث السابق موجبٌ لاستصحابه، فيجب تحصيل الطهاره لما يشترط فيه الطهاره .

ولكن الأقوى هو الحكم بالصحّه هنا، وإن قلنا باختلاف حقيقه الوضوء وماهيته، لأنّ الشكّ في صحته وبتلانه _ بالنسبه إلى الوضوء الأوّل _ كان شكّاً بعد الفراغ، فلا يلتفت إليه، ويحكم بالصحّه .

لا- يقال : إنّ جريان قاعده الفراغ فيه منوط بعدم وجود معارض له، ومع وجود المعارض فإنهما يتساقطان، لأنه من الواضح أنّ قاعده الفراغ تجرى في ناحيه الوضوء التجديدي، لأنه من المحتمل أن يكون مصداق البطلان هو الثاني دون الأوّل ، فقاعده الفراغ الجاربه في الثاني توجب معارضتها مع ما يجرى في الأوّل، ولذلك ترى أنّ العلامه وصاحب «الشرائع» وأكثر من تأخر عنهما قد أفتوا في الصوره الآتيه المشابهه لهذه الصوره بالحكم ببطلان الوضوء رأساً، ولزوم تحصيل الطهاره ثانياً، وليس ذلك إلا من جهه ملاحظه جريان استصحاب الحدث، وتعارض قاعده الفراغ الجاربه في كلّ منهما مع الآخر وتساقطهما .

لأننا نقول : عدم جريان قاعده الفراغ في الثاني كان لوجهين : الأوّل : يمكن أن يقال بعدم جريان قاعده الفراغ في المندوبات، لعدم ترتّب أثر شرعي عليه، كما عليه جماعه من الفقهاء، كالمحقّق الهمداني وظاهر بعض من تأخر عنه .

ولكن هذا ضعيفٌ عندنا، لما قد عرفت من أنّ الأثر المترتب على الشيء، يكون أعمّ من أن يكون وجوبياً أو نديبياً، ومن الواضح أنّه لو كان الفراغ جارياً

فيه، فإنَّ لازم ذلك هو الحكم بصحَّته وترتب البطلان على الآخر، فيتعارض فيحكم بلزوم تجديد أصل الوضوء وذلك بإتيانه للمرَّة الثالثة، هذا بخلاف ما لو لم تجر فيه، فيكون الفراغ في الأوَّل جارياً بلا معارض، فيحكم بصحَّه الوضوء .

الثانى: فإنَّ قاعده الفراغ إنَّما تجرى فيما إذا شكَّ في صحَّته، لا ما هو مقطوع ببطلانه، والوضوء الثانى كان من هذا القبيل، لأنَّ بطلانه إمَّا كان من جهة أنَّ الصحيح كان هو الأوَّل، فالإخلال واقع فيه، أو كان الإخلال واقعاً في الأوَّل، إلاَّ أنَّ الثانى لا يمكن أن يقع صحيحاً لا تجديداً ولا تحصيلاً للطهارة .

أمَّا الأوَّل، فلأنَّ المفروض عدم وقوع التكرَّر المفروض وجوده فى التجديدى، لأنَّه قد فرض البطلان فى الأوَّل فلا وضوء أوَّلَى حتَّى يقع ثانياً.

وأما الثانى، فإنَّه يقع لأنَّ المفروض أنَّه لم يقصده، وقد عرفت فى صدر البحث أنَّ قصده لازم، ولو لم نقل بإضرار قصد خلافه، وحيث أنَّه لم يقصد وقوعه محصياً للطهاره الأوَّليه، فلا يقع على الفرض، فيقع باطلاً، فلا وجه لإجراء قاعده الفراغ فيه، فيكون الفراغ فى الوضوء الأوَّل جارياً بلا معارض، ويحكم بالصحَّه.

وهذا يوافق مع فتوى الشيخ الأعظم والآملى فيما شابه هذه الصورة، كما سيأتى الإشارة إليها إن شاء الله .

وممَّا ذكرنا ظهر فساد ما ذكره صاحب «الروائع الفقهيَّة»^(١) بقوله: «نعم لو بنينا على جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الوضوء التجديدى فى مورد الشكِّ فى صحَّته وفساده _ ولو باعتبار أثر ما يترتب عليه _ يقع التعارض حينئذٍ بين قاعده الفراغ فى الوضوء السابق، وبينها فى الوضوء الثانى التجديدى، بناءً على أنَّ العلم الإجمالى على خلاف أحد الأصلين، مانع من جريانهما، ولو لم يستلزم مخالفه

التكليف ، وحينئذٍ لا بدّ من إعادة الوضوء للأعمال الآتية المشروطة به، تحصيلاً للقطع بالشرط وهي الطهارة» انتهى كلامه .

وجه الفساد: هو ما عرفت أنّ منشأه لا يكون منحصراً في كونه مندوباً، بل عدم جريانه كان من جهة القطع ببطلان الثاني حينئذٍ بالتقريب الذي عرفت فلا نعيده .

اللهم إلّا- أن يكون مقصود صاحب «الروائع» والعلامة والمحقق، صورته ما لا تكون التيه مشخّصه لحقيقه الوضوء ، بل يكفي في صحّته مجرد قصد القربة، فحينئذٍ يصحّ ذلك.

وأما الصورة الثالثة: هي ما لو اعتبرنا في صحّته الوضوء أمراً زائداً على قصد القربة، والمفروض فيها: تارة: يفرض أن يكون المعبر هو قصد الوجه من الوجوب أو الندب بالوصف أو الغايه .

وأخرى : يلاحظ بلحاظ حال قصد الرفع والاستباحه .

فأمّا الكلام على الفرض الأوّل فهو أيضاً مشتملٌ على وجوه ثلاثة وم احتمالات متعدّده ، لكن جميعها تندرج في صورته فرض القول بوحده حقيقه الوضوء وماهيته لا بتفاوتها .

الأوّل : أن يقال بأنّه وإن اعتبرنا قصد الوجه فيه، إلّا- أنّ قصد الوجه الظاهري في صحّته العمل يكفي واقعاً، إذا كان صدور الخلاف عن غير عمد، فالحكم حينئذٍ هو الصحّح والطهارة، لأنّها حاصله إمّا بالوضوء الأوّل، أو الثاني، والمفروض أنّه وإن كان قصد بالثاني الوضوء التجديدي، إلّا أنّه غير مضرّ على الفرض، وهو واضح .

الثاني : هو أن يتحد كلا الوضوئين من جهة وجهه من الوجوب والاستحباب، كما لو توضّأ أوّلاً للقراءة مثلاً، ثمّ جدّده من باب استحباب الوضوء التجديدي، ثمّ علم ببطلان أحدهما.

أو توضّأ الوضوء الأوّل الواجب للصلاه، إلّا أنّه جدّده بواسطه نذره الوضوء

التجديدي، فعلم ببطلان أحدهما. فالحكم هنا هو الصّحّه أيضاً لحصول الوصف _ وهو الوجوب أو الندب _ في كليهما .

هذا، إن قلنا في الوجوب النذري بأنّ نفس الوضوء يصير واجباً، كما عليه بعض الفقهاء، وإلاّ يحكم ببطلانه من هذه الناحية، بناءً على ما هو المختار في محلّه، من أنّ الواجب بوجوب النذر، لا يوجب صيروره نفس العمل واجباً، بل يكون الواجب هو الوفاء بالنذر، وتحقّق الوفاء لا يحصل إلاّ أن يقصد العمل بما هو عليه في الواقع من المندوبيه في المندوب، والوجوب في الواجب، فحينئذٍ لا يصير هذا الوضوء متّحداً وصفاً مع الوضوء الأوّل الواجب، إلاّ أن يكون الوضوء الأوّل واجباً مثله، أى بأن يكون وجوبه عَرَضياً بمثل الثاني، فيصحّ ما قيل وما مضى .

إذا عرفت حال القسمين المذكورين، فيجرى حكمهما في الوضوئين إذا كان قد لوحظ فيهما الوجوب والندب غايةً لا وصفاً.

لكن جميع ما ذكرناه من حكم الصّحّه والبطلان ثابتٌ لولا قاعده الفراغ، وإلاّ قد عرفت صحّته بالوضوء الأوّل .

الثالث : هو ما لو اختلف وجههما وصفاً أو غايةً، والتزمنا فيه قصد الوجه بخصوصه أو الغايه كذلك، فحينئذٍ يكون الكلام فيه من جهه الصّحّه وعدمها، مثل ما حقّقناه في مختلف الحقيقه من الاختلاف في الفتوى.

ومختارنا هو الحكم بالصّحّه من جهه قاعده الفراغ .

هذا تمام الكلام في الفرض الأوّل من الصوره الثالثه .

وأما الفرض الثاني منها: فهو أيضاً لا يخلو عن احتمالات متعدّده :

الاحتمال الأوّل : أن يكون قَصِدُ الرفع أو الاستباحه عنواناً للوضوء لا- قيده حقيقياً فعلياً، أى ما يكون من شأنه وقوعه محصّياً لظهاره، ولو لم يقصده كذلك.

فلا إشكال حينئذٍ من الحكم بالصّحّه في الفرض المذكور، لأنّ الوضوء

التجديدي إمّا أن يكون باطلاً، لوقوع الأوّل صحيحاً، أو وقع هو محصّياً للطهاره إن كان الأوّل باطلاً وإن لم يكن المقصود فى حال وجوده إلاّ كونه تجديدياً، لأنّه غير مضرّ على الفرض، فيكون هو رافعاً للحدث أو مبيحاً، كما لا يخفى .

الاحتمال الثانى : ما لو كان أخذ عنوان الرفع أو الاستباحه فعلياً لا شأنياً، أى كان العمل المنوى بعنوان أنّه رافع للحدث أو مبيح للصلاه فعلاً، وإن كان يعتقد بأنّ حقيقه الوضوء شىء واحد، فلازمه عدم القطع بحصول الطهاره بالوضوئين، لأنّ الأوّل إن كان صحيحاً، فقد وقع صحيحاً ومؤثراً، وأمّا إن كان الثانى كذلك وكان الخلل واقعاً فى الأوّل، فلا يمكن الحكم عليه بالصّحه، لعدم تحقّق نيّه الرفع أو الاستباحه فيه، والمفروض اعتباره فعلياً، فلا يكون رافعاً لا تجديدياً ولا مبيحاً، فلازمه بطلان الوضوء بالنسبه إليه، فلا- طريق إلى الحكم بالصّحه وحصول الطهاره بهما، إلاّ- بما قد عرفت فى اختلاف الحقيقه من جريان قاعده الفراغ فى الوضوء الأوّل، بلا وجود معارض على مختارنا، خلافاً للعلّامه والمحقّق فلا نزيل الكلام بتكراره .

نعم لو غفل عن الوضوء الأوّل، فنوى فى الثانى الرفع أو الاستباحه كان وضوءه صحيحاً مطلقاً .

الاحتمال الثالث : هو أن يكون ذلك بصوره الداعى، أى اعتبرنا فى الوضوء بأن يأتى به بصوره الداعى المخصوص من الرفع أو الاستباحه.

فحكم هذا الاحتمال أيضاً يكون حكم الثانى، فى جميع ما عرفت من وجه البطلان، وطريق الحكم بالصّحه كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فى العنوان الأوّل من حكم الوضوء، إذا كان الثانى تجديدياً .

وأما إذا كان احتياطياً، فإنّ الظاهر هو الحكم بصّحته فى جميع الوجوه، لأنّه كان لإدراك فوت الواقع، كما لا يخفى .

وأما البحث عن الجبهه الثانيه: وهو البحث عن بيان حكم الصلاه أو الطواف، أو كل ما يكون مشروطاً بالطهاره، واجباً كان أو ندباً، من جهه الإعاده وعدمها.

وهو أيضاً يتصوّر على صور ثلاث:

تارة : يأتي بالعمل المشروط بالطهاره بعد كلا الوضوئين .

وأخرى: يأتي به بين الطهارتين .

وثالثه : يأتي به بعد كل واحد منهما .

ففى الأخير: لو كان العمل المأتى به الصلاه، فقد تكون من حيث عدد الركعات مختلفه أو متيقنه: ففى كل هذه الأقسام، لابد أن يلاحظ حال العمل بالنظر إلى الفروض المتصوّره فى العنوان الأول، من كفايه قصد القربه فى صحّه الوضوء وعدمها، ومن كون حقيقه الوضوء مختلفه وعدمها، ومن كون ظاهر قصد حال الوجه كافياً وعدمه .

والظاهر هو الحكم بصحّه الصلاه لو أتى بها بعدهما، التى كانت هى الصوره الأولى، لو قلنا بكفايه قصد القربه، ووحده حقيقه الوضوء بعضه مع بعض، وعدم إضرار نيّه الخلاف ولو تقييداً وكفايه قصد الوجه الظاهرى عن الواقعى .

وهذا القسم هو المقطوع به فى الصحّه، وهو المختار عندنا .

كما تقتضى الصحّه فى كل مورد من الأقسام السابقه، التى حكمنا بصحّه أحد الوضوئين ، إما من وحده الحقيقه فيه ، أو من جهه وحده الوصف والغايه فى الوضوئين ، أو كانت التيه المأخوذه من الرفع أو الاستباحه مأخوذه عنواناً وشأنياً لا فعلياً ولا داعياً .

أو من جهه كون الوضوء الثانى قد حصل وكان غافلاً عن حال الأول بقصد الرفع أو الاستباحه .

أو من جهه كون الثانى وضوءاً احتياطياً .

هذا فيما إذا حكمنا بصحة الوضوء، ولو في أحدهما، حيث يوجب القطع بصحة الصلاة وغيرها من الأعمال، وإن لم يعلم تفصيلاً
نسبه الصحة إلى أحدهما بخصوصه . هذا كله مما لا إشكال ولا كلام فيه .

إنما الإشكال فيما إذا حكمنا ببطالتهما بأحد من الوجوه التي ذكرناها، من عدم كفايه قصد القربة، واختلاف حقيقته، وعدم
كفايه الوجه الظاهري، والاختلاف في الوصف أو الغايه من جهة الوجه، والاختلاف في جهة الرفع والاستباحه من جهة لزوم
الفعلية أو الداعويه ، فحينئذ هل يمكن الحكم بصحة الصلاة، مع كون الوضوء باطلاً في كليهما أم لا _ مع أنه لا إشكال في
وجوب تحصيل الوضوء للأعمال الآتية حينئذٍ _ أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان: وجه عدم إمكان القول بالصحة: هي أنّ الصلاة يعدّ عملاً مشروطاً بالطهاره ، فإذا قلنا ببطلان كلا
الوضوئين بأحد من الوجوه الماضيه، فلازمه فقدان الشرط، ومع فقدّه يوجب فقدان المشروط وبطالانه.

وهذا هو مختار المحقق في «الشرائع»، والعلامة، وأكثر من تأخر عنهما، لما ترى من قوله: «أعادهما...» إلى آخره.

خلافاً للشيخ الأعظم _ بحسب ظاهر كلامه _ والمحقق الهمداني، والآملی، والسید في «العروه» وأكثر من علّق عليها، حيث
حكموا بصحة الصلاة .

غايه الأمر أنّ السید مع حكمه بصحة الطهاره، حكم بصحة الصلاة، بخلاف غيره ممن صرح بصحة الصلاة برغم الحكم ببطلان
الطهاره ظاهراً ولزوم تحصيلها للأعمال الآتية، والوجه فيه هو جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الصلاة، لأنّ الشكّ في صحتها
بالنسبه إليها يكون شكّاً بعد الفراغ والتجاوز، فتجرى القاعده فيها، وهي حاكمه على استصحاب الحدث الذي كان مقتضاه
ومقتضى قاعده الاشتغال هو الحكم بإعادة الصلاة .

ولقائل أن يقول : كيف يمكن الحكم بصحتها، مع أنّ قاعده الفراغ إنّما تجرى فيما يشكّ في وجود الطهاره أو صحتها، لا فيما يقطع بعدمها، والحال أنّ المقام كذلك، لأنّ الطهاره هنا مقطوعه العدم _ على القول الآخر الذى لم يقع صحيحاً _ بأحدهما، وذلك لاشتراطهم فى صحته الوضوء وقوعه بعد القطع من حدوث تيه الرفع والاستباحه والوجه وغيرهما، ولذلك حكم بوجوب تحصيل الطهاره ، فكيف يمكن الحكم بصحة الصلاه من جهه جريان قاعده الفراغ الجاريه فيها ؟

فإنّه نقول: بأنّ القطع بعدم الطهاره الحاصله من أحد الوضوئين بخصوصه، لا- يوجب حصول القطع الوجدانى بعدم الطهاره بأحدهما أيضاً فى الواقع، والحكم بعدم الطهاره بواسطه الأصل الجارى فى كلّ واحد منهما، أو عدم الطهاره بواسطه عدم وجود أصل يوجب تحصيلها، لسقوطه بواسطه المعارضه، وهذا ممّا لا يوجب القطع بعدم الطهاره تعبدًا، حتى بالنسبه إلى الصلاه أيضاً، بل غايته هو عدم إمكان الحكم بوجود الطهاره فعلاً، بحسب القطع اللازم تحصيله للفعل الذى يشترط فيه الطهاره فيما بعد، وهو لا ينافى أن يعتدنا الشارع بوجود الطهاره بالنسبه إلى الصلاه المأتمى بها، لإمكان أن تكون الطهاره حاصله بالوضوء الأول، وهو كافٍ فى إمكان صدور الحكم التعبدى من جهه جريان القاعده _ لو وجدت هذه القاعده فى مورد _ كما لا يخفى ، فعلى هذا يكون الحكم بصحة الصلاه هنا بواسطه ذلك أولى وأحسن، وإن كان الاحتياط هنا بإعاده الصلاه حسناً ووجيهاً، لأنّه حسنٌ على كلّ حال .

وأما الصوره الثانيه: وهى ما لو أتى بالصلاه بين الوضوئين فقط .

فعلى القول بصحة الوضوء، وحصول الطهاره بقصد القربه، أو على غيره من الوجوه من لزوم قصد خصوص الوجه، أو الرفع أو الاستباحه، لا يكون شيئاً من هذا مؤثراً بالنسبه إلى الصلاه أو العمل المشروط بالطهاره، إن كان حكمه حكم الصلاه .

ولو صَلَّى بكل واحد منهما صلاه أعاد الأولى بناء على الأوّل (١).

نعم يؤثر هذا الاختلاف بالنسبه إلى حال سائر الأعمال التي أراد إتيانها بعد ذلك، حيث أنه على القول بصحة أحد الوضوئين، _
بواحدٍ من الوجوه السابقه _ فلا يجب تحصيله للأعمال ، وعلى القول بالبطلان فلا بد من تحصيله .

فأما وجه هذين الحكمين، فقد عرفت تفصيله فيما سبق .

أما بيان حكم الصلاه وغيرها، فالظاهر أنّ الصلاه صحيحه قطعاً، من جهه جريان قاعده الفراغ، لأنّ المسأله تكون من قبيل ما لو
صلى ثم شك في صحه وضوئه بعد الصلاه، وقد مضى حكمها سابقاً .

وذكر السيّد في «العروه» في المسأله ٥٣ (من شرائط الوضوء)، حكم هذه الصوره، بقوله : «إذا شك بعد الصلاه في الوضوء لها
وعدمه، بنى على صحتها، لكنّه محكوم ببقاء حدثه، فيجب عليه الوضوء للصلوات الآتية» .

ولم يخالفه أحد من أصحاب التعاليق ، والوجه في ذلك واضح، لأنّ قاعده الفراغ تجرى بالنسبه إلى الصلاه، لأنّه شك في صحه
الشرط الواقع بعد التجاوز عنه والفراغ عنها، فمجرد كون الشك هنا من أطراف العلم الإجمالي ببطلان أحد الوضوئين، لا يؤثر
أزيد من الحكم بعدم حصول الطهاره فعلاً للأعمال الآتية ، فقاعده الفراغ هنا تكون حاكمه على استصحاب بقاء الحدث ، ولعلّه
لوضوحه لم يتعرض المصنّف في هذه الصوره .

وأما حكم غير الصلاه من سائر الأعمال المشروطه فيها الطهاره، يكون كحكم الصلاه التي تجرى فيها قاعده الفراغ، إذ لولا
جريان القاعده لحكمنا بالبطلان من جهه جريان الاستصحاب المذكور وقاعده الاشتغال، كما لا يخفى .

(١) الصوره الثالثه: وهى فيما لو صَلَّى بعد كل واحد من الوضوئين، ثم علم ببطلان أحدهما؛ فقد حكم المصنّف بإعادة الصلاه
الأولى وذلك من جهه

استصحاب بقاء الحدث حيث يحكم بطلانها، هذا بخلاف الثانيه لو قلنا بالاجتراء بالوضوء الثاني، لأنه قاطع حينئذٍ بحصول الطهاره له بأحدهما، فالصلاه الثانيه مقطوعه بالصَّحه بواسطه قطعه بحصول الوضوء.

هذا بخلاف ما لو قيل بعدم الاجتراء، فحينئذٍ لا بدّ من القول بوجوب إعادتهما على مسلك المشهور .

أحكام الخلل في الطهاره / لو علم بالخلل في أحد الوضوئين

فأما الأولى كان لاستصحاب بقاء الحدث ، وأما الثانيه لعدم كفايتها إن كان قد تركها من الأوّل، لما فرضنا من عدم كفايته، فلا أصل يحكم بصَّحه الصلاه الثانيه .

لا يقال: بإمكان إجراء قاعده الفراغ في الصلاه الثانيه، فنحكم بالصَّحه.

لأننا نقول: إمّا هي ساقطه لمعارضتها مع قاعده الفراغ الجاريه في الصلاه التي يقابل ذلك، أو لعدم جريانها في أطراف العلم الإجمالي، كما احتمله صاحب «الجواهر»، فلا طريق حينئذٍ للحكم بالصَّحه لإحدى الصلاتين .

ولكن الوارد في «الجواهر»^(١) قوله: «نعم لقائل أن يقول هنا وممّا تقدّم، أنّ المراد بإعادته الصلاه، إنّما هي في الوقت، وأمّا خارج الوقت فيشكل وجوب القضاء، لأنّ المختار أنّه بفرض جديد».

ودعوى شموله للمقام ممنوعٌ، لكونه معلقاً على الفوات الذي لم يعلم تحقّقه هنا، لاحتمال كون المتروك في الطهاره الثانيه، فتقع الصلاه صحيحه، انتهى موضع الحاجه .

لكنّه مخدوش أولاً: بأنّ القضاء _ ولو كان بأمر جديد _ لا يوجب عدم شموله للمقام، لأنه إذا جرى الأصل _ وهو استصحاب الحدث _ وحكم بعدم حصول الطهاره، لم يكن لنا دليل على الحكم بالصَّحه للصلاه من قاعده الفراغ وأمثال

ذلك، فلازمه كون الشخص على غير طهور، فيكون ذلك المكلف بنفسه داخلاً تحت الأدلة الدالة على وجوب القضاء لمن أتى بالصلاة بغير طهاره، لأنّ كون المكلف على غير طهور يوجب فوت الصلاة منه، بلا فرق بين كونه كذلك بالأصل أو بالوجدان، وهنا يكون بالأصل محكوماً به.

وثانياً: أنه قد عرفت منّا سابقاً، بأنّ الفوت ليس عرفاً إلاّ عدم الإتيان على وجهه، فإذا شكّ فيه، فيستصحب عدم الإتيان بالفعل على وجهه، فيثبت به الفوت، وهو السبب لوجوب القضاء.

ولا يرد عليه بأنّه أصلٌ مثبت غير صحيح، لما قد عرفت بأنّ الفوت في لسان الأخبار، ليس إلاّ عدم إتيان الفعل على وجهه، كما وافقنا فيه الشيخ الأعظم في «كتاب الطهاره».

وبذلك يظهر فساد كلام صاحب «الجواهر»، حيث قال بعد ذلك: «وقد يقال: إنه يمكن تنقيح الفوات باستصحاب عدم الإتيان بالمكلف به. اللهم إلاّ- أن يلتزم أنّ الاستصحاب وإن قلنا به، لكنّه لا يتحقّق به اسم الفوات، وهو جارٍ في الصور الثلاثة»، انتهى كلامه.

لما قد عرفت من إمكان إثبات الفوات، لأنّه ليس إلاّ عدم إتيان الفعل على وجهه الصحيح.

فثبت ممّا ذكرنا أنّه إن حكم بلزوم إعادته الصلاة الأولى أو كليهما، لا فرق في ذلك بين كون الالتفات في الوقت أو في خارجه.

هذا تمام الكلام على المسلك المشهور على حسب ما كان في «الشرائع» وغيرها.

ولكن المسألة قابله للتأمّل فيها، لأنّها بناءً على كفايه قصد القربة وما شابهها، فلا إشكال في صحّة الصلاة الثانية، لأنّ الطهاره بالنسبة إليها متيقّنه الحصول، إمّا بالوضوء الأوّل أو الثاني، فصحتّها تكون قطعياً.

وأما الصلاة الأولى حيث أنّ الوضوئين كلّ واحد منهما يكون مجرّياً لقاعده الفراغ، من جهة الشكّ في صحّته وقوعه، وكون الخلل في الآخر، وإن لم يمكن تصحيح الوضوء الثاني تجديدياً، للقطع ببطلان أحدهما، فلا تكرر حتّى يتجدّد، إلاّ أنّه يكفي لنا الحكم بصحّته، ولو كان رافعاً أو مبيحاً، أو إذا كان قد قصد به القربة، فإذا كان كلّ منهما مركزاً لجريان قاعده الفراغ، فيتعارض ويسقط، ويجب الرجوع إلى استصحاب الحدث، وقاعده الاشتغال والحكم ببطلانها، فلا تكون الصلاة الأولى صحيحة، وتجب إعادتها وإن كانت الثانية صحيحة، بل ولا يجب تحصيل الوضوء لما يأتى، هذا كما فى «مصباح الهدى»(١).

إلاّ أنّه يمكن أن يقال: بصحّته الصلاة الأولى أيضاً، من جهة جريان قاعده الفراغ فيها، لوجود الشكّ فيها _ بعد التجاوز عنها _ وأنها هل وقعت مع الطهاره أم لا ، فالقاعده تحكم بالصحّته .

لا يقال : إنّ معارض مع ما يجرى فى الصلاة الثانية.

لأننا نقول: إنّ الصلاة الثانية مقطوع الصحّته بالوجدان لا بالأصل، فلا نحتاج إلى القاعده .

لا- يقال : إنّ لا- يناسب الحكم بصحّته كلتا الصلاتين، مع القطع ببطلان أحدهما، أى الحكم بصحّتهما جزماً لا يجتمع مع العلم ببطلان أحدهما، كما ذكر ذلك الآملى فى هذا الفرع بالنسبه إلى الوضوء الأوّل والثانى من حيث الحكم بصحّتهما .

لأننا نقول: لا يجرى هذا الكلام فى الصلاة، لعدم القطع ببطلان أحدهما ، بل هو مجرد احتمال، لأنّه إن كان الأوّل من الوضوئين باطلاً كانت الصلاة الواقعه بعده

باطله قطعاً دون الثانيه .

وأما لو كان الأوّل منهما صحيحاً، فإنّ الصلاتان الواقعتان بعده تقعان صحيحتين، لأنّ الطهاره حاصله بالأوّل لكلتا الصلاتين ، فالتجديدي فقط لم يحصل، وهو غير ضائر، فالحكم بالصّحّه على هذا الفرض كما عن السيّد في «العروه» في المسأله ٣٩ من شرائط الوضوء كان صحيحاً، ولا حاجه إلى الاحتياط إلّا من جهه حسنه، فهو أمر آخر، وكان وجه الحكم بالصّحّه هو جريان قاعده الفراغ في الصلاه لا في الوضوء، لما قلنا إنّ المبنى عندنا هو جريانها في المستحبات أيضاً، فيكون معارضاً لما تجرى في طرف التجديدي، ويحكم بصّحته، وإن لم يثبت خصوصيه التجديديه، للقطع بعدم تحقّق هذا الوصف، سواء كان قد حكم بصّحته أم لا، لعدم وجود التكرّر حينئذٍ، للقطع ببطلان أحد الوضوئين والسقوط، فنحكم بالبطلان من جهه استصحاب الحدث وقاعده الاشتغال .

وأما بناءً على عدم الكفايه، واعتبار أحد تلك الأمور: فقد يظهر ابتداءً من كلام صاحب «الجواهر» من الإشكال في الحكم بصّحه الصلاه في كلّ واحد منهما، من جهه الإشكال في صحّه الوضوئين أوّلاً، من جهه أنّ ظهور أدلّه الشكّ بعد الفراغ كان في غير أطراف العلم الإجمالي، لأنّه تجرى فيما يشكّ فيه وجوداً وعدمًا بحتاً، لا عدماً خاصاً، أى تجرى متى كان الترديد بين وجود الشىء وعدمه، لا بين كونه هذا الشىء أو ذاك، كما في موارد العلم الإجمالي، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، فيبقى استصحاب الحدث سليماً من الحاكم عليه .

وثانياً: بأنّ الشبهه تكون من قبيل الشبهه المحصوره التي لا يجرى الأصل في أحدهما، فإنّ اليقين بالإجمال يرفع الاستصحاب في كلّ منهما، إذ ترجيح أحدهما يعد ترجيحاً بلا مرجح، وإجراء الحكم فيهما معاً مناف لمقتضى اليقين، فوجب الاجتناب عنهما معاً، فلا يمكن الحكم حينئذٍ بالصّحه في كلّ واحدٍ منهما .

وثالثاً: بعدم جريان القاعده عند الشكّ في الصحّه، من جهه الشكّ في الإخلال بالشرائط، بل يختصّ موردها في الشكّ بالإخلال في الأجزاء .

«لكن الملحوظ أنّ صاحب «الجواهر» قد عدل عن هذا الكلام أخيراً، بقوله (١): «نعم لقائل أن يقول: إنّه يشكل الحكم بوجود إعادة الصلاه، كما يظهر الاتفاق عليه هنا في الجملة، وذلك لأنّه إن لم يكن هذا أولى عن تيقن الحدث وشكّ في الطهاره، فلا أقلّ من المساواه له، وقد تقدّم لك سابقاً عدم وجوب إعادة عليه لو حدث له الشكّ بعد الفراغ من الصلاه، بل قد عرفت أنّ فيه احتمال عدم وجوب إعادة الوضوء أيضاً، بل قد ظهر من بعضهم اختياره، فيمكن حينئذٍ القول هنا بعدم وجوب إعادة الصلاه، وإن قلنا بوجود إعادة الطهاره .

ولعلّ اتّفاقهم هنا على هذا الحكم بحسب الظاهر، يشعر بعدم البناء على تلك القاعده، وهي عدم الالتفات إلى الشكّ في الشرائط بعد فعل شروطها .

اللهم إلّا- أن يُحمل كلامهم هنا على ما إذا علم تقدّم سبب الشكّ على فعل المشروط بها، وإن لم يحصل الشكّ سابقاً فعلاً، لكنه بعد تسليم الحكم فيه لا يخلو حمل كلامهم عليه من بُعد، فتأمل، ، انتهى كلامه .

ولكن الإنصاف بعد التأمل فيها، هو خلاف ما ذكره، وعدم ورود الإشكال الذي أورده، لما قد عرفت في البحث السابق الذي كان الكلام فيه في خصوص حال الوضوء في هذا الفرض، بأنّ الوضوء الثاني مقطوع بالبطلان، إمّا بالإخلال فيه نفسه، أو بواسطة فاقدية لما اشترط فيه من قصد الوجه والرفع والاستباحه، فيبقى الشكّ في الصحّه والبطلان في خصوص الوضوء الأوّل، فيمكن إجراء قاعده الفراغ فيه بلا معارض، والحكم بصحّته.

وما ذكره من كون القاعده غير جاريه فى أطراف العلم الإجمالى .

مضافاً إلى عدم صحته، إنه ليس من مورد العلم الإجمالى، بل يكون من العلم التفصيلى ببطلان وضوء الثانى، والشك البدوى فى صحه الوضوء الأول.

كما لا يكون من قبيل الشبهه المحصوره، لأنها كانت فيما إذا كان التكليف فى كل من الطرفين منجزاً، لا فى أحدهما فقط، كما فى المقام، كما قد عرفت من بطلان الوضوء الثانى قطعاً .

هذا، فضلاً عن أنه لا حاجة لتكرار ما أجاب عنه صاحب «مصباح الفقيه»^(١) من الرجوع فى الشك، فى كونه من مصاديق عموم القاعده لا رفع اليد عنها .

كما أن دعوى انحصار مورد القاعده فى الشك الإخلال بالأجزاء، ممنوعه، لعموم بناء القاعده، كما قد حَقَّق فى محلّه، فإذا حكم بصحة الوضوء الأول بناءً على جريان القاعده، فتكون الصلاتان صحيحتين، إمّا الأولى لكون الشك فى صحتها، كان ناشئاً عن الشك فى صحه الوضوء الأول، فإذا حكم بصحة، فيرتفع به الشك عنها، ولا نحتاج إلى جريان قاعده الفراغ فى الصلاه، حتى يُدعى معارضتها مع جريان قاعده الفراغ فى الصلاه الأخرى .

أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالحدث عقب إحدى الطهارتين

كما أن الصلاه الثانیه صحيحه، لحصول شرط الطهاره فيها من جهه صحه الوضوء الأول، فيصح بعده كل عمل مشروط بها، ومنه الصلاه الثانیه كالصلاه الأولى.

كما لا يجب عليه استئناف الوضوء للأعمال اللاحقه، لأنه كان متطهراً قطعاً.

ولعلّه لذلك كان وجه اتفاق الفقهاء _ كما فى «الجواهر» _ على عدم إعاده الصلاه، وهذا هو الحقّ عندنا، وإن تنزلنا عن ذلك ولم نذهب إلى جريان القاعده فى الوضوء الأول، وحكمنا ببطلانه، فيلزم الحكم ببطلان كل من الصلاتين، لعدم

١- مصباح الفقيه: كتاب الطهاره، ص ٢١٢.

ولو أحدث عقيب طهاره منهما، ولم يعلمها بعينها، أعاد الصلاتين إن اختلفتا عدداً، وإلا فصلاه واحده، ينوى بها ما فى ذمته.

وكذا لو صَلَّى بطهاره، ثم أحدث وجدّد طهاره، ثم صَلَّى أخرى، وذكر أنّه أخلّ بواجب من إحدى الطهارتين (١).

ما يحكم به الصحّه فيها، لعدم وجود القاعده وذلك لسقوطها بالمعارضه بمثلها الجارى فى الصلاه الأخرى .

فاستصحاب الحدث حاكمٌ، ويوجب بطلانها، والحكم باستثناف الوضوء للأعمال اللاحقه، فتأمل حتى لا يشتبه عليك الأمر .

(١) اعلم أنّ هنا فروعاً لا بأس بذكرها تفصيلاً، وقد ورد ذكر بعضها فى المتن، وبعضها غير مذكور فيه، وإن استفيد حكمه منه فى الجملة، فنحن نستعرضها بالتفصيل منه إن شاء الله تعالى، فنقول :

هاهنا عدّه فروع فقهيّه:

الفرع الأول : ما إذا توضّأ وضوئين، وصلى بعدهما بصلاه علم بحدوث حدث بعد أحدهما .

قال السيّد فى «العروه» فى المسأله ٤٠ من شرائط الوضوء: «يجب الوضوء للصلاه الآتيه، لأنّه يرجع إلى العلم بوضوء وحدث، والشكّ فى المتأخر منهما، وأما صلاته فيمكن الحكم بصحّتها من باب قاعده الفراغ، بل هو الأظهر» .

ولابدّ من توضيح هذه المسأله حتّى يظهر حكمها، وتلاحظ نسبه حكم كلّ مع ما هو المختار فى ما يشترط فى الوضوء، من الاكتفاء بقصد القربه فقط، أو لابدّ من ملاحظه خصوصيه خاصّه فى الوضوء، من نيّه الرفع أو الاستباحه .

فعلى القول الأوّل، لا بدّ أن يعلم أنّ الظاهر كون المورد ممّا إذا كان الوضوء الثانى صدر بالعنوان التجديدى، لا فيما إذا كان بعنوان رفع الحدث أو الاستباحه، وإلاّ يتفاوت الحكم، كما سنشير إليه إن شاء الله .

فعلى فرض التجديدى لا- إشكال فى بطلان الوضوء الأوّل، أى تعدّد الطهاره الحاصله منه معدومه قطعاً، لانتقاضها بالحدث الحادث إمّا قبل وضوء الثانى أو بعده .

وأما الوضوء الثانى والصلاه المأتى بها بعده، فإنّه مشكوك، لأنّه إن كان الحدث واقعاً قبل الوضوء الثانى، فالطهاره باقيه وتكون الصلاه صحيحه، وإن كان الحدث واقعاً بعد الوضوء الثانى وقبل الصلاه، فيكون الوضوء الثانى باطلاً، وكذلك الصلاه الواقعه بعدها .

فلا بدّ هنا من ملاحظه حال كلّ من الوضوء ولصلاه على حده .

وأما حال وضوء الثانى مع الحدث، يكون حال من تيقّن بوجود حدث ووضوء، ولا يدرى المتقدمّ منهما والمتأخّر، وقد مضى حكمه مفضّلاً فى المباحث السابقه، فإذا كان حاله السابق عليهما هى الطهاره المتيقّنه، فإنّ هذا يتصوّر على أنحاء ثلاثه :

تارة : يكون تاريخ كلّ من الحدث والوضوء مجهولاً .

وأخرى : تاريخ الحدث معلوماً دون الوضوء .

وثالثه : عكس ذلك .

والحكم فيه بالنسبه إلى كلّ واحد منهما حكم ما ذكر هناك .

وحيث كان مختارنا فى مجهولى التاريخ _ بناءً على كون الأثر مترتباً على أصل الطهاره والحدث، لا عليهما بوصف كونهما رافعه للحدث فى الأولى وناقضه للطهاره فى الثانى _ هو لزوم تحصيل الطهاره للأعمال الآتية، لحصول المعارضه بين الأصلين الجارين فى ناحيه الطهاره والحدث، فيتساقطان،

وترجع إلى قاعده الاشتغال من لزوم إحراز الشرط في الإتيان بالتكليف، كما مرّ عليك في بدايات هذا المجلد.

كما أنه يجب تحصيل الطهاره أيضاً، لو كان تاريخ الحدث معلوماً دون الوضوء الثاني، كما هو مختارنا.

وهكذا قلنا في معلوم التاريخ، إذا كان هو الوضوء كما مرّ عليك سابقاً وهكذا نقول في المقام.

وأما حكم الصلاة، فالظاهر الحكم بصحتها، بمقتضى قاعده الفراغ، لأنه قد شك فيها بعد التجاوز عنها، فتكون القاعده جاريه بلا معارض .

هذا كله على القول بالاكْتفاء بقصد القربه .

وأما على القول بعدم الاكْتفاء بها، فلازمه القطع بطلان الوضوءين : أمّا الأول، فلما قد عرفت أنه مقطوع الزوال بالوجدان، كما أنّ الثاني مقطوع البطلان أيضاً ، إمّا بوقوع الحدث بعده، أو من جهة عدم تحصيل نيّة الرفع أو الاستباحه فيه فعلى هذا تكون الصلاة باطله أيضاً .

خلافاً للسيد الاصفهاني في تقريراته المسمّى بـ «الروائع الفقهيّه»^(١) حيث قال: «ولكنك خبير بأنه لا وجه لإعاده الصلاة ولا الطهاره، لا بالنسبه إلى الأولى ولا بالنسبه إلى الثانيه، على شيء من القولين، وذلك لما تقدّم من جريان قاعده الفراغ بالنسبه إلى الصلاة والوضوء ، بل لا يحتاج إلى إعاده الوضوء للأعمال الآتيه أيضاً، بعد جريان قاعده الفراغ فيه» ، انتهى كلامه .

ومنشأ كلامه هو التزامه بعدم جريان قاعده الفراغ في التجديدي، فلا يكون للفراغ الجارى في الوضوء الأول معارض حينئذٍ، فيحكم بصحتها، فيترتب عليه

عدم لزوم تحصيله للأعمال الآتية، كما يجرى الفراغ في الصلاة أيضاً.

ولكن قد عرفت مبنانا بجريان القاعده في المستحب أيضاً، وهذا يستلزم حدوث المعارضه في الوضوء، فلا يمكن الحكم بوجوده بعد ذلك، فلا بد من تحصيله للأعمال الآتية.

وهذا هو مراد المحقق ممّا ذكره في هذه المسأله، حيث قصد كون الوضوء الثاني تجديدياً لا ما يكون رافعاً ومبيحاً، كما يظهر عن الشيخ الأعظم، حيث حكم بكفايه قصد القربه، كما لا يخفى .

الثاني : ما إذا توضعاً بوضوئين، وصلى بعد كلّ واحد منهما صلاةً، ثم علم حدوث حدث بعد أحدهما .

ففي «الشرائع» أنه أعاد الصلاتين، لو كانت الصلاتين مختلفه العدد، كما لو كان إحداهما ثلاثيه والأخرى رباعيه، وإلا فصلاه واحده ينوى بها ما في الذمه، من دون تفصيل في كلامه بين القول بالاكْتفاء وعدمه.

كما لا يفرّق بين كون الصلاتين متّحدتين من حيث الوقت أداءً وقضاءً، أو مختلفتين.

كما لا يفرق بين كون الصلاتين متّحدتين من حيث الكيفيه _ من كونهما جهريتين أو إخفائيتين _ أو كانتا متفاوتتين .

ولكن الحقّ ضروره أن نلاحظ ونبحث كلّ واحد من الصور مستقلّه، وملاحظه كلّ واحد منها من حيث الحكم، إذ ربما يكون أحدهما مختلفاً عن الآخر .

فنقول ومن الله التوفيق، فإنّه خير معين ورفيق : أمّا الكلام من حيث الاكتفاء بقصد القربه وعدمه، فقد عرفت فيما سبق من أبحاثنا بأنّ الوضوء الثاني قد يكون تجديدياً _ كما هو المراد من كلام المحقق _ وقد يكون رافعاً ومبيحاً _ كما عليه الشيخ الأعظم .

فعلى فرض الأوّل والقول بالاكتفاء بقصد القربه، وكذلك على الفرض الثانى من كون الوضوء الثانى رافعاً ومبيحاً، يكونان مشتركين فى الحكم .

هذا بخلاف ما لو قلنا بعدم الاكتفاء بقصد القربه، ولزوم نية الرفع أو الاستباحه، فإنّ حكمه يتفاوت عن الأولين ، لأنّه على القول بعدم الاكتفاء بقصد القربه، تكون الصلاه الثانى باطله قطعاً، للقطع بأنّها إمّا واقعه بهذا الحدث على تقدير كون الحدث المعلوم بالإجمال حادثاً بينها وبين الوضوء الثانى ، وإمّا أن يكون الوضوء الثانى فاسداً، لأجل الخلل فى نيته، على تقدير كون الحدث حادثاً قبله بين الوضوء الأوّل والصلاه الأولى، ومع القطع ببطان الصلاه الثانى، تكون الأولى مشكوكه بالشكّ البدوى، فتجرى فيها قاعده الفراغ، ويحكم بصحتها من غير معارض .

وأما على القول بالكفايه، أو كون الوضوء الثانى رافعاً أو مبيحاً، فيقع الكلام فيه فى مقامين:

تارة : من جهة لزوم تحصيل الوضوء لما يأتى من الأعمال .

وأخرى : من حيث حكم الصلاتين .

فأما الأوّل: فقد عرفت أنّ الوضوء الأوّل مقطوع الزوال بالحدث المقطوع وقوعه بين الوضوءين، أو بعد الوضوء الثانى .

وأما الوضوء الثانى فإنّه كان مشكوكاً بالشكّ البدوى من جهة توارد الحالتين المتعاقبتين، والشكّ فى المتقدّم منهما .

وقد عرفت مختارنا، وهو وجوب تحصيل الوضوء فى تمام الأقسام الثلاثه من مجهولى التاريخ، أو فيما كان تاريخ أحدهما معلوماً، فوجوب تحصيل الوضوء على هذا الفرض مسلّم، ولا كلام فيه عندنا .

وأما الكلام فى المقام الثانى: وهو ملاحظه حال الصلاتين بذاتهما لا من جهة

الاختلاف فى الوقت وخارجه، ولا من حيث العدد ولا من حيث الكيفيه من الجهر والإخفات، فلا إشكال فى أن قاعده الفراغ جاريه فى كل واحد منهما، ويكون جريان هذه القاعده مقدمه على الأصول الجاريه هنا، إلا أن هذه القاعده ساقطه بواسطه المعارضه مع جريان قاعده أخرى فى الصلاه الأخرى، والحكم بصحتها لا يناسب مع القطع الوجدانى ببطالان إحداهما بالمعارضه، التى توجب سقوط القاعده فى كليهما .

فلا بد أن نرجع إلى أصل محكوم للقاعده، وهو عبارته عن استصحاب الطهاره الحاصله عن الوضوء الأول إلى أن وقعت الصلاه بعده، لأنه كان قاطعاً بحصول الطهاره، وشاكاً فى بقاءه إلى حال الصلاه.

وهذا الاستصحاب جريانه فى غايه المتانته، إلا أنه معارض بجريان مثل هذا الاستصحاب فى الصلاه الثانيه، فيوجب التساقط، فلا يمكن الحكم بصحة الصلاتين . فنرجع إلى استصحاب عدم حدوث الحدث بعد الوضوء الأول، إلى حال الصلاه الأولى، فهو أيضاً معارض بجريان مثل هذا الأصل فى الوضوء الثانى مع صلاته .

ولكن يظهر من الشيخ الأنصارى، القول بعدم وجوب إعادة الصلاه الأولى دون الثانيه، وأنه تجب إعادتها وقد استدلل على ذلك بأن الطهاره الأولى كانت مقطوعه الحصول، ورافعه للحدث قبل الصلاه الأولى، فيشكك فى صدور الحديث منه قبل الصلاه الأولى، فيبنى على عدمه إلى أن يفرغ عن الصلاه .

ولا يعارضه جريان مثل هذا الأصل فى الطهاره الثانيه مع الصلاه الثالثه، لأنه بالنسبه إلى الصلاه الثانيه كان وقوع الحدث مقطوعاً، إما بين الطهاره الأولى وصلاتها، أو بين الوضوء الثانى وصلاته .

غايه الأمر يكون الشك فى المتقدم والمتأخر بين الحدث والوضوء الثانى،

حيث كان الشك بين هذين الوصفين، فاستصحاب عدم الطهاره الثانيه إلى وقوع الحدث، يعارض مع استصحاب عدم وقوع الحدث إلى وقوع الطهاره، فيتعارضان ويتساقطان ، مضافاً إلى كونه مثبتاً بالنسبه إلى إثبات تأخر أحدهما على الآخر، فلا بد من الرجوع إلى قاعده الاشتغال بالنسبه إلى الصلاه الثانيه، والتي تفيد إعادتها .

ولكن الإنصاف عدم تماميه كلامه، لأن مجرد تقدم حدث ما ولو كان بين الوضوء الأول مع صلاته، لا يترتب عليه أثر بالنسبه إلى الصلاه الثانيه، فمجرد القطع بتحقق الحدث قبل الصلاه الثانيه ، إما بينها وبين الوضوء الثاني، أو بين الوضوئين، غير مفيد ، بل لا بد أن نلاحظ حال أصل وجود الحدث المردد وقوعه بين الوضوء الأول و صلاته، فلازم عدمه بالأصل هو وقوعه في الآخر وبين الوضوء الثاني مع صلاته، فلازم عدمه بالأصل وقوعه فيما سبق، فكلا الأصلين جاربان ويتعارضان ويتساقطان، لأن الشك موجود بلحاظ كلا طرفيه، من جهه حال أثره في مورده، لا مجرد القطع بوجوده قبل الصلاه الثانيه، ولو بكونه بين الوضوء الأول و صلاته.

فالحق يكون مع المشهور من لزوم إعاده كلا الصلاتين .

بل ويظهر من المحقق الآملى قدس سره في «مصباح الهدى»^(١) إجراء أصاله تأخر الحدث في ناحيه الصلاه الأولى من دون معارض، مع أصاله تأخر حدوث الحدث عن الوضوء الثاني.

بيان ذلك: إن إثبات أصاله تأخر الحدث في الأول له، أثر نافي للتكليف، وهو كون الصلاه الأولى صحيحه، بخلاف الأصل الجارى في تأخر حدوث الحدث

فى الوضوء الثانى، حىث أنه مثبت للتكلىف، وىوجب الحكم بىطلان الصلاه، ولا معارضه بىن الأصل النافى والأصل المىثب، لأنه وىوجب انحلال العلم الإجمالى، نظىر النجاسه المتردده بىن الإنائىن، مع كون أحدهما مستصحب النجاسه، والآخر مستصحب الطهاره .

هذاء، ولكننه رحمه الله قد التفت إلى الإىراد الذى ىرد على كلامه من أن إىثبات هذاء الأمر، إن أرىد به _ من جهه إىراء أصاله عدم تقدّم حدوث الحدث على الصلاه الأولى _ إىثبات تأخر حدوثه، فهو مىثبٌ، وإن أرىد بإىراء الأصل فى أصل وصف التأخر، فلىس له حاله سابقه متىقنه، لأنه لىس فى زمان كان الحدث موجوداً بعنوان كونه متأخراً حتّى ىشكّ الآن فىستصحبه. وإن أرىد بالأصل إىراءه فى أصل وجود الحدث، فلا مجال فىه للأصل، إلاّ بلىحاظ حالته العدمىه، وهو لا ىثبت التأخر، لكونه مىثباً كما عرفت .

مضافاً إلى أنه لاحظ الأصل الجارى فى ناحىته بالنظر إلى الصلاه الأولى، وفى الثانى بالنظر إلى الوضوء الثانى، مع أنك قد عرفت بأن الأثر مترتبٌ على أحد المبنىىن، من الوضوء الأول مع صلاته، والوضوء الثانى مع صلاته .

ومن هنا ظهر فساد كلام الآملى قدس سره ، حىث أنه بعد التفاته إلى هذاء الإىراد فى أصاله تأخر الحادث بما ذكره نفسه الشرىفه، لجأ إلى أصاله عدم تقدّم الحدث على الصلاه الأولى، فرتبّ علىه أثر نفى التكلىف، وهو الإعاده، بخلاف أصاله عدم تقدّم الحدث على الوضوء الثانى، حىث لم ىكن أثره إلاّ- إىثبات التكلىف، وهو وىجب إعاده الصلاه، فىوجب ذلىك انحلال العلم الإجمالى، كما قاله سابقاً .

ووجه الفساد، أولاً: هو ما عرفت من أنه لا بدّ أن ىلاحظ الأصل ما بىن حدوث الحدث بىن الوضوء الأول مع صلاته، وبىن الوضوء الثانى مع صلاته، إذ هما المترتبان على الأثر المىثب للتكلىف من دون انحلال .

وثانياً : أنه جريان أصله عدم تقدّم حدوث الحدث قبل الصلاة الأولى، يساوى مع عدم تقدّم حدوث الحدث على الوضوء الثانى أيضاً، لوجود التلازم بينهما، ولا يحصل انفكاك بينهما هنا للقطع بعدم وقوع الحدث بين الصلاة الأولى والوضوء الثانى، إذ لا شكّ فيه حتّى يجرى فيه الأصل ، والشكّ إنّما كان من حيث تقدّمه على الصلاة الثانية، وقد عرفت معارضته مع الأصل الجارى فى الطرف الأوّل من الوضوء والصلاة .

فثبت من جميع ما ذكرنا، أنّ الحقّ كان مع المشهور، بل المجمع عليه، كما فى «الجواهر» من لزوم إعادة الصلاتين، على القول بكفايه قصد القرّبه فى التجديدي، أو كان قد قصد فيه الرفع أو الاستباحه وإن لم يكن تجديدياً، كما يجب عليه تحصيل الوضوء للأعمال الآتية.

هذا كلّ حكم الصلاتين من حيث أنفسهما فى المقام .

ثمّ على القول بوجوب إعادتهما فى أنفسهما، هل يجب ذلك سواء كانتا متفتّتين فى العدد والكيفيه _ كالظهرين _ أو متفتّتين فى العدد دون الكيفيه _ كالعصر والعشاء _ أو مختلفتين فى كليهما _ كالعصر والمغرب _ أم لا؟

أقول: لا- إشكال فى وجوب إعادتهما بالترار، إذا كانتا مختلفتين بالعدد، كالصبح والمغرب، أو العصر والمغرب، أو المغرب والعشاء، لعدم إمكان تحصيل القطع بالفراغ عن شغل الذمّه إلاّ بذلك .

واحتمال عدم الالتفات إلى كلّ منهما، لأصله الصّحّه فيه، وكونه شكّاً بعد الفراغ ، ممّا لا ينبغى أن يعتنى به، لأنّه مخالف مع القطع بفساد إحداهما، ووجود شغل الذمّه بها.

كما لا- يُعتنى بعدم فائده الإتيان بهما، لعدم إمكان الجزم بالنسبه فيهما ، لأنّه من الواضح أنّ شرطيه الجزم بالتيه متوقّفه على صورته الإمكان لا مطلقاً، مع أنّ أدلّه

الاحتياط تكفى فى تأييد ذلك، كما هو واضح لا خفاء فيه .

وأما إذا كانتا متفقتين بالعدد كالظهرين، فهل يجب التكرار مطلقاً _ سواء اختلفتا فى الكيفيه من الجهر والإخفات _ أو لا يجب التكرار مطلقاً، أو يجب الفصل بين ما كانتا متحدثين فى الكيفيه _ لا يجب التكرار _ أو مختلفتين فيجب أم لا؟

وجوه وأقوال: فقد ذهب إلى الأول شيخ الطائفه، والقاضى والحلبى وابن إدريس وابن زهره وابن سعيد.

وإلى الثانى ذهب المشهور من المتقدمين والمتأخرين، حتى السيد فى «العروه»، وأكثر أصحاب التعاليق عليها .

وإلى الثالث ذهب المحقق السيد أحمد الخوانسارى وقد احتاط فيه وجوبياً.

وذهب إلى القول الرابع من الإتيان بخصوصيه الكيفيه فى الصلاه الثانيه، لاختصاص البطلان بها كما عليه الميلانى رحمه الله ، وهو جيدٌ لولا مخالفه الإجماع، بل هو مقتضى فتوى الشيخ الأعظم والآملى ، إلا أنه خارج عن مورد المسأله من لزوم إعادتهما، إلا أن يكون من باب الاحتياط، فلا بد أن يعتنى بالكيفيه للصلاه الأخيره كما لا يخفى .

وكيف كان، فلا بد أن يلاحظ أولاً حال القاعده الأوليه، هل تقتضى هى الاكتفاء بالواحد أيضاً، أم لا بد من التكرار؟

ثم ملاحظه أنه على فرض كون الاكتفاء بالواحد خلافاً للقاعده، هل لنا دليل يدل على الاكتفاء هنا، أو أنّ الدليل وارد فى غير هذا المقام؟

ثم يلاحظ حينئذٍ أنه إذا كان وارداً فى غير هذا المقام، هل يمكن التعدى منه إلى ما نحن فيه أم لا ؟

فهاهنا ثلاث مقامات من البحث .

أما الكلام فى المقام الأول: لا إشكال بأن عنوان الظهر والعصر وغيرهما تعدّ

من العناوين القصدية، يعنى لو أتى برباعيته من غير أن يعينها في تبيته فإنه لا يقع شيء في الخارج بعنوان الرباعية، نظير التعظيم الذى يتوقف حصوله عرفاً في الخارج على قصد أن قيامه كان لأجل احترام زيد لا مطلقاً.

فعلى هذا كما أن أصل تحقق العنوان كان كذلك، كان حال تشخيص أفراده من العناوين المشتركة أيضاً كذلك، يعنى إذا كان في ذمته صلوات متعدده رباعية من الظهر والعصر والعشاء فإنه لا تحصل أحدهما في الخارج إلا بتيه اليقين للواحد المعين، كما هو مقتضى تحصيل العناوين القصدية.

فحينئذ يأتى الكلام فى أنه هل يكفى حصول ذلك بالقصد الإجمالى، أم لابد من القصد التفصيلى التعينى؟

الظاهر أن الثانى معتبر، لا بلحاظ اعتبار الجزم فى التيه، فى امتثال الأمر فى العباده، لما قد عرفت من أنه شرط فى المتمكن القادر دون غيره، بل لأن الظاهر من اعتبار الامتثال، هو الإتيان بما لاحظته الجاعل فى مقام الجعل والتشريع، ومن الواضح أن الشارع لم يجعل ذلك إلا بنحو التفصيل، فلا بد للمكلف المأمور من الإتيان به على طبق ما جعله الشارع الأمر، حتى يحصل له اليقين بالفراغ، وإلا لتولد عنده شك فى الفعل، ويعتد هذا الشك من قبيل المحصل والمحصّل، والأصل يقتضى الاشتغال، فلازم ما ذكرنا هو أن مقتضى القاعدة عدم كفايه القصد الإجمالى فى العبادات بالإتيان بعنوان ما فى الذمه، إلا أن يدل دليل على جواز ذلك، وإن كان ذلك الدليل دليل الاحتياط فى بعض الموارد، نظير الصلاه فى الثوبين المشتبّهين، أو أداء أربعه صلوات إلى القبلة المجهوله من الجوانب الأربعه، حيث يجهل حقيقه الواجب المتوجه إليه من هذه الصلوات حتى يقصده بخصوصها.

نعم، قد يقال: إنه يكفى فى العناوين القصدية، القصد التفصيلى التعليقى لا الإجمالى، بأن يأتى بصلاه رباعية، على أن الواجب لو كان الظهر لحصل به، وإن

كان العصر وقع بهذا الفرد وتحقق في الخارج، فالمقصود من القصد هو هذا، لا بأن يقصد عنوان ما في الذمه، القابل للانطباق على كل واحد منهما، حيث أنه لا يكون حقيقه الإجمال في القصد، بل يكون في المقصود، وإطلاق الإجمال بالقصد كان بلحاظ إجمال مقصوده .

هذا، بخلاف ما لو قصد الظهر تفصيلاً لو كان ما في ذمته ظهراً، أو قصد العصر لو كان ما في ذمته عصرًا، نظير الوجوب المعلق في الواجب المشروط قبل تحقق شرطه في الأحكام، وتحقق الملكية المنوطه بالموت وأمثال ذلك، حيث يكون القصد متعلقاً بالشئ بالتفصيل، إلا إنه معلق على ما لو كان في ذمته.

فظهر ممّا ذكرنا، أنّ القول بالاكْتفاء بإتيان الفعل بقصد ما في الذمه يكون على خلاف القاعدة، فيحتاج في جواز الاكْتفاء به في الواجبات من دليل يدلّ عليه .

وما ترى من المناقشه من الآملى قدس سره في «مصباح الهدى»^(١) من عدم جريان القصد التفصيلى التعليقى فيما نحن، فيه على الوجه المؤثر، لعدم تأثير وجود المعلق عليه واقعاً، بل لا بدّ من تعلّق العلم به حتّى يكون مؤثراً، وهو غير موجود هنا .

يكون في غير محلّه، لأنّ العلم بوجوده في الجملة يكفى في تحقّق القصد التفصيلى التعليقى، بأن يقصد وإن كان موجوداً، وهو يكفى وإن لم يكن العلم حاصلًا، كالملكيه المنوطه بالموت .

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ تجويز مثل هذا القصد، سواء كان بالإجمال أو بالتفصيل التعليقى بحاجه إلى ورود دليل من ناحيه الشارع .

وأما المقام الثانى: ملاحظه الأدلّه الوارده في المقام، وملاحظه مدى دلالتها على المطلوب.

والذى وصلنا من ذلك مرسله على بن أسباط عن الصادق عليه السلام ، فى الناسى الذى قد نسى صلاةً من صلواته اليوميه، ولم يدر أى صلاة هى؟

فأجابه عليه السلام بقوله: «صَلَّى رَكَعَتَيْنِ وَثَلَاثًا وَأَرْبَعًا» (١).

وفى مرفوعه الحسين بن سعيد، عن الصادق عليه السلام : «عن رجل نسى صلاة من الصلوات، لا يدرى أيتها هى؟ قال : يصلَّى ثلاثه وأربعه ورَكَعَتَيْنِ، فإن كانت الظهر أو العصر أو العشاء، كان قد صلَّى أربعاً، وإن كانت المغرب أو الغداه فقد صلَّى» (٢).

فيظهر من هاتين الروايتين أصل إمكان الإتيان بما فى الذمّه، ولو بصوره القصد التفصيلي، حيث ترى أنّ فريضه الظهر والعصر والعشاء برغم الاختلاف بينها فى الكيفيه من حيث الجهر والإخفات، فقد حكم عليه السلام حكم بكفايه صلاة واحده رباعيه عمّا هى موجوده فى الذمّه، فضلاً عمّا كانت الكيفيه متّحده كالظهرين.

وإرسال الحديث ورفع منجبرٍ بالشهره الواقعه بين الأصحاب، خصوصاً بين المتأخرين، وإن لم تكن شهرتهم كشهره المتقدمين جابره للسند .

وأما البحث عن المقام الثالث: وهو أنّه هل يمكن التعدى عن مورده _ وهو النسيان _ إلى غيره كما فيما نحن فيه، حيث يكون من جهه الجهل بالإخلال بإحدى الصلاتين فى أطراف العلم الإجمالى _ كما عليه كثير من الفقهاء _ أم لا _ كما عن الشيخ الأنصارى قدس سره ، تبعاً لشيخ الطائفه، ومن تبعه ممّن مرّت أسمائهم فى صدر المسأله ؟

القائلون بالجواز تمسكوا بتنقيح المناط للتجاوز عن مورده _ وهو النسيان _ إلى غيره ، ولكن الشيخ الأنصارى قدس سره أشكل عليه فى «كتاب الطهاره» (٣) بقوله : «وفيه إشكال، حتّى أنّ الحلّى لم يعمل بالروايه فى المسافر الناسى لإحدى

١- وسائل الشيعه: من أبواب قضاء الصلوات، الباب ١١ ، الحديث ١ و٢.

٢- وسائل الشيعه: من أبواب قضاء الصلوات، الباب ١١ ، الحديث ١ و٢.

٣- كتاب الطهاره: ص ١٦١.

صلاته الخمس، اقتصاراً على مورد النص، وذيل روايه البرقى وإن كان يظهر منه مناط الحكم، إلا أن دلالاته على التعليل حتى يتعدى لأجله عن مورده لا يخلو عن قصور، لاحتمال كونه تقريباً للحكم فى هذا المورد لا تعليلاً حقيقياً، أو بياناً لحكم الشارع بالاكْتفاء بالتثليث على كل تقدير» إلى آخر كلامه .

ولكن الإنصاف أن العرف كما يفهم عدم وجود خصوصية فى كون محلّ النسيان هو إحدى الصلوات الخمس _ كما هو كذلك فى الروايتين بحيث لو كان التردّد فى مورد النسيان اثنتان أم ثلاثة لم يحكم بذلك فيه _ هكذا لا يفهم الخصوصية من جهة خصوص النسيان أيضاً، مع أنه لم يكن إلا بملاك الجهل بما هو المتروك، فهكذا يكون فيما نحن فيه، إذ المتروك نتيجة لوجود الخلل فى شرطها مجهول، فيكون الملاك والمناط بينهما مشتركاً، فيجوز التعدى إلى حال المسافر والحاضر الناسى، كما يجوز التعدى إلى غير حال النسيان، ولأجل ذلك حكم الأصحاب بالتخير فى الجهر والإخفات، إذا أراد الإتيان بواحدة متردّده بين المختلفتين من حيث الكيفيه .

لو صلى الخمس بـ خمس طهارات ثم علم بالحدث عقب إحديها

ولكن بما أن الحكم يكون على خلاف القاعده، وكانت الروايتان ضعيفتان سنداً وليس فى المقام ما يفيد انجبار الشهره به عند المتأخرين كالمقدمين، كان الاحتياط بالتركرار هنا حسناً غاية الحسن، لو لم نقل بوجوبه، خصوصاً فيما إذا كان الاختلاف فى الكيفيه، كما نقل ذلك عن الخوانسارى قدس سره فى «حاشيته على العروه». ومن هنا ظهر أن التكرار كان مرخصاً فيه، على القول بالاكْتفاء بالواحدة لا- غيرها، لوضوح أن الحكم بخلافه كان من جهة التسهيل للعباد من ناحيه الشارع المقدّس، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا من الأحكام فى التكرار وعدمه، ظهر حكم الفرع الآتى المذكور فى كلام المصنّف.

ولو صَلَّى الخمس بخمس طهارات، وتيقن أنه أحدث عقيب إحدى الطهارات، أعاد ثلاث فرائض؛ ثلاثاً واثنين وأربعاً، وقيل: يعيد خمساً والأول أشبه (١).

(١) قد عرفت الحكمين من الطرفين، والقائلين بهما، وكيفيه استدلالهما، كما يظهر من ذلك حكم ما لو كانت الطهاره المعلومه التي أدخل بها في اثنتين من الصلوات، حيث أنه على القول بالاكْتفاء، لا بدّ أن يتكرّر كلّ واحده من الصلوات الثنائيه والثلاثيه والرابعيه لمَرّتين، تحصيلاً للطهارتين المفقودتين في اثنتين منها. وإن كان مسافراً يكون هكذا، فلا بدّ من التكرار في كلّ من الصلوات الثنائيه والثلاثيه لمَرّتين.

هذا إن قلنا بالاكْتفاء ولم نقل بوجوب الترتيب بين الصلوات المتروكه.

وأما إن لم نقل بالاكْتفاء، فمعلوم أنه لا بدّ من التكرار في كلّ واحد منها، بمقدار ما يقطع حصول الطهاره في كلّ واحد بخصوصه، وهو لا يحصل إلا بالتكرار لكلّ صلاه مستقلّه.

كما أنه لو قلنا بوجوب مراعاة الترتيب بين الصلوات، أو لزوم تعيين إحدى الصلوات، فلا بدّ في الإتيان بعدها ما يحصل بذلك الترتيب، كما لو عيّن صلاه الظهر، وقلنا بوجوب الترتيب، فلا بدّ أن يأتي بعدها بالعصر، ثمّ المغرب، ثمّ العشاء مراعاةً للترتيب.

كما أنه لو كانت الطهاره مفقوده في اثنتين منها، فلا بدّ أن يكرّر الثلاثيه لمَرّتين ثمّ يأتي بعدها العشاء من الرابعيه، إن كان حاضراً، أو ثنائيه إن كان مسافراً.

ويجوز له أن يعين بعض الأفراد ويطلق التيه في بعض آخر، إذا قلنا بالرخصه كما عرفت.

وللعلامه في «القواعد» هنا عبارته مفضّله، ذكرها صاحب «الجواهر» وغيره،

ولا حاجة لإيرادها برغم أنه قيل إنها تعدّ من العبارات المعضلة، حتّى قد صنّف بعضهم فى توضيحها رساله، ولا يهّمنا ذكرها لأنها ليست إلاّ احتمالات ناشئه من جهه بيان الإطلاق فى التيه والتعيين فى بعض دون بعض، فعليك بالمراجعه .

ثمّ اعلم أنّ الاختلاف الذى يقع بين الصلاتين اللتين يعلم وقوع حدث بعد أحد الوضوءين الواقع بعدها متفاوت، إذ قد يكون الاختلاف تارة: من حيث العدد فقط دون غيره .

وأخرى: قد يكون من حيث الكيفيه، من الجهر والإخفات .

وثالثه: من حيث الأداء والقضاء .

وقد لا تكونان مختلفتين من هذه النواحي.

وقد مضى البحث فى الاختلاف فى غير الأخير منها وعدمه، تفصيلاً، فالآن نتكلّم فيما لو قلنا بعدم وجوب الإعادة من سائر الجهات، فهل يوجب الاختلاف من تلك الناحيه _ أداءً وقضاءً _ تفاوتاً فى إعادتهما أو إعاده واحده منهما أم لا يكون هذا مؤثراً، إلاّ إذا كان الاختلاف من سائر الجهات الماضيه التى قد عرفت حكمها ؟

وربّما يقال: بالفرق بين المختلفتين: تارة: بدعوى وجوب إعاده القضائيه من الصلوات دون الأدائيه التى صارت قضاءً، كما لو توضّأ وصلّى بعد وضوئه صلاه القضاء، ثمّ توضّأ وصلّى بعده صلاه الأداء، ثمّ بعد خروج وقت الأداء علم بحدوث حدثٍ مردّد بين كونه بعد الوضوء الأوّل وقبل الصلاه الواقعه بعده، أو كونه بعد الوضوء الثانى وقبل صلاته؟ فقد حكموا فى هذه الصوره بعدم القضاء مستدلّين على وجوب إعاده الأولى باستصحاب وجوب القضاء، الذى كان عليه قبل الإتيان بهذه التى شكّ فيها، بخلاف الثانيه، لحيلولة الوقت بينها وبين الصلاه، أى صار الشكّ بعد الوقت، فلا اعتبار به .

لو توضّأ وضوئين و صلّى بعد كلّ منهما نافله ثمّ علم بالحدث عقب أحدهما

لكنه فاسدٌ، لأنّ الشكّ بعد الوقت لو كان جارياً، كان الشكّ فى أصل وجود الصلاه لا فى صحّتها وفسادها كما هنا، بل الجارى فى هذا الفرض هو قاعده

الفراغ، بلا فرق في جريانها بين كون الشك في الوقت أو خارجه .

نعم لو جرت قاعده حيلولة الوقت حتى في الشك في الصحه، لكانت فائدتها هنا هي أنه بمقتضى جريان قاعده الفراغ في كلا الطرفين، وسقوطهما بالمعارضه، لا مجال للرجوع إلى قاعده الاشتغال بالنسبه إلى هذه الصلاه، بل لابد من الرجوع إلى قاعده الحيلولة المختصه هنا دون طرفه الآخر، فيوجب انحلال العلم الإجمالي بالتنجز، بواسطة جريان قاعده الاشتغال والاستصحاب في الجهه الأخرى، ولازم جريان قاعده الحيلولة المستلزمه لعدم التنجز هنا، هو الحكم بالإعاده في القضاء، دون ما صار قضاءً .

فالمسأله على ثبوت كفيته قاعده الحيلولة، حيث ادعى بأنها مختصه بالشك في الوضوء فقط، كما عرفت فيجب الإعاده حينئذٍ لكلتا الصلاتين .

كما ربّما يقال: بالتفصيل في وجوب الإعاده في الأداء دون القضاء، بدعوى أنّ الأولى حيث كان الوقت باقياً، فيستصحب وجوب الامتثال للأمر المشكوك سقوطه، بخلاف القضاء حيث يكون بأمر جديد، فالشك فيه يرجع إلى البراءه، لأنه شك في أصل التكليف .

لكنه مخدوش أيضاً: بأن الأصل فيه هو استصحاب بقاء التكليف، للشك في سقوط الأمر الأول بإتيان هذا الفرد، لأن مقتضى أصاله عدم الإتيان، الذي قد عرفت أنه يوجب ثبوت موضوع الفوت، فيتحقق موضوع حكم وجوب القضاء .

ولا يعدّ هذا الحكم مثبتاً كما عرفت، فليس لنا هنا قاعده إلا قاعده الفراغ، وهي جاريه في كلا الطرفين، ويتساقطان، فيجب حينئذٍ الرجوع إلى قاعده الاشتغال، فيؤثر العلم الإجمالي أثره، فيجب الاحتياط بإعادتهما، ولذلك قيل إنه لا فرق في وجوب إعادتهما بين كونهما مختلفتين في الأداء والقضاء أم متفقتين ، والله العالم بحقائق الأمور .

الثالث من الفروع الفقهيّه: ما إذا صلّى بعد كلّ وضوء من الوضوئين صلاه

النافله ثم علم بحدوث حدث بعد أحدهما ؟

الظاهر أنّ حال هذه المسأله حال مسأله الواجبين من جريان قاعده الفراغ وتساقطها بالمعارضه، والحكم على طبق مقتضى العلم الإجمالى، فيحكم باستحباب إعادتهما. وهذا الحكم ثابت أيضاً بمقتضى القول بعدم جريان قاعده الفراغ فى المستحبات، كما هو مختار بعض الفقهاء كالحكيم قدس سره والمحقق الهمداني وغيرهما .

نعم، يختلف الحكم إذا فرض كون إحدى الصلاتين فريضه، والأخرى نافله، حيث أنه يتفاوت الحكم باختلاف المبنى، لأنه إن قلنا بجريانها فى المستحب، فيوجب التعارض، ويفيد وجوب إعاده الفريضه، واستحبابها فى النافله كما هو المختار . وأما إن لم نقل بجريانها، فلازمه عدم وجوب إعاده صلاه الفريضه لقاعده الفراغ، واستحباب إعادتها فى النافله .

فى تعريف الغسل وأقسامه

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً . هذا آخر ما وقّنا لتحريره والتعليق عليه من الأبحاث المتعلقة بباب الوضوء الذى يعدّ من أهم أبواب كتاب الطهاره وبترتب عليه أغلب مسائل بابى الأغسال والتيمم، وأرجو من الله تبارك وتعالى أن يوفّقنى لإكمال هذه الأبحاث، والإجاده فيها، إنه سميع مجيب .

وقد فرغنا منه يوم الأحد الحادى عشر من شهر شعبان المعظم، سنه ألف وأربعمائه وتسعه من الهجره النبويه الشريفه، على مهاجرها آلاف التحيه والثناء ، الموافق لليوم الثامن والعشرون من شهر اسفند عام ألف وثلاثمائة وسبع وستين هجرية شمسيه .

وكان تحريره بيد أقلّ العباد السيّد محمّد ابن المرحوم آيه الله السيّد سجاد العلوى رحمه الله ، حشرنى الله وإياه مع محمّد وآل بيته الطيبين الأطهار فى درجات النعيم، فى مقعد صدقٍ عند مليكٍ مقتدر، آمين ربّ العالمين .

الغسل

وأما الغسل، ففيه: الواجب، والمندوب .

فالواجب ستّة أغسال : غُسل الجنابه، والحيض، والاستحاضه التي تثقب الكرسف، والنفاس و مسّ الأموات من الناس قبل تغسيلهم و بعد بردهم، و غُسل الأموات (١).

(١) «الغسل» بضمّ العين، اسم مصدر للغسل _ بالفتح _ الذى هو المصدر، ومعنى الاسم المصدر هو الحدث بما هو مقطوع النسبه عن فاعله، بحيث لا يرى ولا يلاحظ فيه الانتساب إلى الفاعل، خلافاً للمصدر حيث أنّه الحدث مع كونه ملحوظاً فيه نسبته إلى الفاعل، هذا بحسب اللغه .

وأما بالنظر إلى اصطلاح الشرع، فهو منقول فى عرف الشارع أو المتشرّعه _ كما هو الأظهر _ إلى أفعال خاصّه، بشرائط مخصوصه، والمنقول إليه إمّا هو الصحيح منها أو الأعمّ منه ومن الفاسد، على حسب الاختلاف الموجود عند الأصوليين فيه وفى غيره.

فى معنى الجنابه لغه و عرفاً

لكن على فرض كونه للأعمّ، فإنّه ليس المراد من الفاسد مطلق الفساد، بل ما لا يخرج ولا يتنفى عرفاً عن اسم ذلك الشىء، بلا فرق فى كون منشأ الفساد هو الاجزاء أو الشرائط أم لا، وتحقيق البحث فى ذلك موكول إلى محلّه .

وأما تقسيم الغسل إلى قسمين من الوجوب والندب، فهو ممّا لا خلاف فيه بين المسلمين من الخاصّه والعامّه ، كما أنّ الواجب منه ستّة أفراد كما نصّ عليه المصنّف، وهذا ممّا لا خلاف فيه إلا من المرتضى قدس سره فى غُسل المسّ، حيث ذهب إلى القول باستجاباه، وستعرف ضعفه إن شاء الله.

وبيان ذلك في خمسة فصول :

الأول: في الجنابه، والنظر في السبب والحكم والغسل .

أما سبب الجنابه: فأمران:

الإنزال، إذا علم أنّ الخارج مني (١).

والدليل على وجوب الستّه _ مضافاً إلى وجود الآيه الدالّه على وجوب غُسل الجنابه والحيض على بعض الوجوه _ هو وجود الإجماع محصّياً ومنقولاً، بل الأخبار التي كادت أن تكون متواتره، بل في «الجواهر»: «لعلّ وجوبها في غير غُسل الاستحاضه يعدّ من الضروريّات» .

ويظهر من كلام المصنّف أنّ الواجب لا يزيد عن الستّه، كما هو كذلك على الأصحّ، خلافاً لسلاّر في «المراسم» حيث زاد غُسل مَنْ ترك الصلاه متعمّداً في الكسوف، إذا انكشف القرض كلّهُ، وهو قولٌ ضعيفٌ _ كما سيأتى _ كضعف من ذهب إلى وجوب الغُسل لمن سعى إلى رؤيه المصلوب عامداً بعد ثلاثه أيام، وغير ذلك كما سيأتى البحث عنه في محله .

(١) وقد ذكر المصنّف بيان الأغسال الواجبه في خمسة فصول، جعل لكلّ واحد منها فصل، إلاّ غُسل مسّ الميت، ولعلّ تركه كان لأجل قلّه مباحته، لورود أكثرها في تضاعيف المباحث السابقه عليه .

غُسل الجنابه:

الجنابه في اللغه _ بفتح الجيم _ التّبعد، وقد يطلق على المنى _ كما عن «القاموس» _ . وفي العرف الخاص، هي البعد الخاص، لكن أُريد منه هنا هو سبب التّبعد، وهو ما يوجب الجنابه.

في سبب الجنابه / خروج المنى

كما أنّ المراد من رفعها رفع أثرها، إذ هي إذا حصلت لا ترتفع إلا برفع، ولعلّ المراد من البعد هنا هو البعد عن أحكام الطاهرين _ كما في «الجواهر» _ أو البعد عمّا يمكن أن يتقرب به إلى الله من الصلاة والطواف، والدخول في الأماكن المتبرّكه، والمشاهد المشرفه، حيث لا يجوز للجنب الدخول أو المكث في تلك الأماكن. وقد ثبت في مباحث الأصول النقل من المعنى اللغوي إلى المعنى الخاصّ في عرف المتشرّعه، لمثل هذه العناوين.

ثمّ إنّ السبب في حصولها أمران، وهما: الإنزال والجماع .

ففي الأوّل: قد ادّعى فيه نفى الخلاف _ كما في «الجواهر» _ بل حكى الإجماع عن جماعه حكاية تقرب إلى التواتر كالتّيه، بلا فرق في كونه سبباً بين مقارنه الخروج للشهوه والدفق والفتور وعدمها، ولا- بين الرجل والمرأه، كما قد صرّح بهذا الإطلاق جماعه حاكمين عليه الإجماع .

بل قد يظهر من بعض دعوى إجماع المسلمين على إطلاق الأخير، ولم ينقل خلافٌ إلاّ عن أبي حنيفه، من اعتبار ممارسه الشهوه والتلذذ في وجوب الغسل، وهو ضعيف جداً كما سيأتى .

وما يترأى من ظاهر كلام الصدوق في «المقنع»، حيث قال: «إذا احتلمت المرأه فأنزلت، فليس عليها غُسل، وروى أنّ عليها غُسل إذا أنزلت» .

لعلّه أراد بيان أنّ احتلام المرأه يتحقّق من دون إنزال، أو أنّها إذا علمت أنّ النازل منيّ لا يوجب الحكم بجنابتها، كما سيأتى في بعض الأخبار إن شاء الله.

كما أنّ مَنْ جعل من أسباب الجنابه وجود الماء الدافق _ كما في «المقنعه» و«المبسوط»، وكما عن أبي الصلاح، و«المراسم» و«الوسيله» و«جمل» السيّد _ محمولاً على الغالب، لا بأن يكون مأخوذاً في مفهومها .

وبذلك يحمل بعض ما يوهّم الاعتبار في جنابه المرأه بخروج المنى عن شهوه

من الأخبار، مثل ما فى خبر إسماعيل بن سعد الأشعري، عن الرضا عليه السلام: «قال: إذا أنزلت عن شهوه فعليها الغسل» (١).

وحديث محمد بن الفضيل، عن أبى الحسن عليه السلام: «قال: إذا جاءتها الشهوه فأنزلت الماء، وجب عليها الغسل» (٢).

حيث يمكن أن يكون المراد من الإنزال، هو الإنزال إلى داخل الرحم بواسطة الشهوه، أو حصول الدخول والإنزال إلى خارج الجسد، لو علمت كونه متياً، ويكون تمييز ذلك عن المذى، هو خروجه بالشهوه دون غيره، حيث يخرج بالملاعبه، ولو كان دون الشهوه.

بل قد يظهر من بعض الأخبار أنّ الخارج من المرأة بالملاعبه من دون الدخول، ليس بمنى يوجب الغسل، وقد التبس الأمر على السائلين حيث يطلقون عليه المنى بالنسبه إلى النساء، مع أنه ماء المذى والملاعبه، فليس عليها غسل لأجل ذلك، كما يومئ إليه .

ما فى روايه عمر بن يزيد، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيمنى، عليها غسل؟ فقال: إن أصابها من الماء شيء فلتغسله، فليس عليها شيء إلا أن يدخله. قلت: فإن أمنت هي ولم يدخله؟ قال: ليس عليها الغسل» (٣).

فإن قول السائل: «فإن أمنت هي» توهم منه كون الماء متياً، كما ربّما يكون كذلك فى الرجل، فأراد الإمام عليه السلام إفهامه أنه ليس الأمر كذلك، بل ما يوجب الغسل عليها غالباً هو الدخول، كما يؤيد ذلك بل يدلّ عليه خبر محمد بن مسلم

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ٢ _ ٤ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ٢ _ ٤ .

٣- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ١٨ .

ما فى الصحيح، فى «قرب الاسناد» عن أبى جعفر عليه السلام قال : «قلت له : كيف جُعل على المرأه إذا رأت فى النوم أنّ الرجل يجامعها فى فرجها الغسل، ولم يجعل عليها الغسل إذا جامعها دون الفرج فى اليقظه فأمنت؟ قال : لأنها رأت فى منامها أنّ الرجل يجامعها فى فرجها، فوجب عليها الغسل، والآخر إنّما جامعها دون الفرج، فلم يجب عليها الغسل، لأنه لم يدخله، ولو كان أدخله فى اليقظه، وجب عليها الغسل أمنت أو لم تمن»(١).

وجه التأييد أو الدلاله: أنّ الراوى قد أطلق لفظ «المنى» على ما يخرج منها، فأجابه الإمام عليه السلام على مذاقه فى آخر كلامه عليه السلام ، وأفهم السائل أنّ الملاك فى جنبه المرأه، ليس إلاّ الدخول، سواء كان فى اليقظه أو فى المنام ، إذ ليس المراد من أنّه رأت فى المنام هى الرؤيا العاديه ، بل المقصود أنّها التفت _ إذا كانت نائمه _ بأنّ الرجل يجامعها بالدخول فى فرجها، ولا فرق فى حصول الجنابه لها بين أن تكون متيقظه فى حال الجماع، أو لم تكن متيقظه، بل انتهت بعد ذلك بوقوع الجماع .

كما أنّ الدخول هو المحقق للجنابه، سواء خرج منها الماء أم لا .

فهذا لا ينافى تحقّق الجنابه للمرأه بلا دخول، لو علمت وتيقنت أنّ الخارج منها هو المنى، لكن حصول العلم بذلك لها مشكل .

فبما ذكرنا ينحلّ الإشكال، عن كلّ ما يشتمل على ما يوهم خلاف ذلك، مثل حديث عمر بن يزيد، قال : «اغتسلتُ يوم الجمعة بالمدينه، ولبست ثيابى، وتطيّبت فمرّت بى وصيفه لى ففخذت لها فأمدت أنا وأمنت هى، فدخلنى من ذاك ضيقٌ، فسألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك .

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ١٨ .

فقال عليه السلام : ليس عليك وضوء ولا عليها غسل»(١).

وصحيح عمر بن أذينة، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : المرأة تحتلم في المنام فتهرق الماء الأعظم؟ قال : ليس عليها غسل»(٢).

ولعل وجه إطلاق الأعظم عليه، كان لأجل كثرة الماء الذي يخرج من النساء بالنسبة إلى المذى الخارج، من الرجال وإلا ليس هو بمنى، كما كان كذلك بالنسبة إلى الرجال، فقد جعل بعضهم هذا التعبير دليلاً وإشاره إلى كون الماء متياً دون المذى والودى وغيرهما، فحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الغسل عليها، يكون على مقتضى القاعدة، كما أنه يطابق ما هو المشهور والمعروف بأن ماء المرأة ومتيها يتحرك ويدخل في الرحم، لا إلى خارج الجسد.

وعلى ما ذكرنا، لا نحتاج إلى حمل تلك الأخبار على التقيّه، كما حملها صاحب «الوسائل»، برغم منافاته مع دعوى المصنّف في «المعتبر»، والعلامة في «المنتهى» على إجماع المسلمين على وجوب الغسل على المرأة إذا خرجت منها المنى.

كما لا نحتاج إلى ما صار إليه صاحب «الجواهر» من جعل التعليل في حديث محمّد بن مسلم مجازياً، وأن الإمام قصد بذلك الاستدلال الظاهري الاقناعي في حديث عبيد بن زرارة من قوله: «قال : قلت له : هل على المرأة غسل من جنابتها إذا لم يأتيها الرجل؟ قال : لا، وأيكم يرضى أن يرى أو يصبر على ذلك أن يرى ابنته أو أخته أو أمه أو زوجته أو أحداً من قرابته قائمه تغسل، فيقول مالك؟ فتقول : احتملتُ وليس لها بعل؟! ثم قال : لا، ليس عليهنّ ذلك، وقد وضع الله

١- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ٢٠ _ ٢١.

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ٢٠ _ ٢١.

ذلك عليكم «وإن كُنتُمْ جُنُباً فاطَّهَرُوا» ولم يقل ذلك لهنَّ» (١) كما قد صرَّح بذلك _ كما في «الجواهر» _ صاحب «مصباح الفقيه»، بل جعل التمسُّك بالآية قوله عليه السلام: أيكم يرضى... إلى آخره» تمسُّكاً بما يتمسُّك به مذاق من يعمل بالاستحسانات في معرفه الأحكام الشرعيه التعبدية.

ولكن قد عرفت أنَّ حملها على ما ذكرنا كان أولى من طرحها، من جهة إعراض الأصحاب، خصوصاً بملاحظه ما في بعض الروايات من قوله عليه السلام: «ما سمعت مني يشبه قول الناس فقيه التقيه، وما سمعته مني لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه» .

فما استدللَّ به في «المصباح» لا- يمكن الموافقه معه لأنه خلاف رأى الأصحاب والإجماع، فلا يحمل الأخبار على التقيه، لعدم العلم بصدورها موافقاً للعامه، حتى تحمل على التقيه، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنَّ وجود المخالف في هذه المسأله للعامه غير معلوم، ولذلك تشبَّث صاحب «الجواهر» لتصحيح حملها على التقيه بما قاله بعض المتأخرين، من عدم اشتراط وجود المخالف في ذلك، بل يكفي احتمال وجوده، واستدلَّ على ذلك بأنه كانت مذاهبهم في زمن الأئمه عليهم السلام منتشره ومتعدده ولم تنحصر مذاهبهم بالأربعه إلا- في القرن السادس كما قيل ، انتهى كلامه .

ولكن التشبُّث بمثل ذلك، والتكلف بمثله لإثبات التقيه مشكل جداً، ولا حاجه إلى مثل ذلك.

وحيث أنَّ صاحب «الوسائل» والكليني حملوا هذه الأخبار على التقيه، وجعلوا هذا الوجه تأييداً لإخفاء هذا الحكم عن النساء، كي لا يتخذنه علّه، كما

أشارت إليه بعض الأخبار الدالة على وجوب الغسل عليهنّ، كما فى صحيحه أديم بن الحرّ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى فى منامها ما يرى الرجل عليها غسل؟ قال: نعم، ولا تحدّثوهنّ فيتخذونه عله» (١).

حيث قال صاحب «الوسائل» فى جملة كلام منه: «والحكمه فى إطلاق الألفاظ المؤوله هنا، إرادته إخفاء هذا الحكم عن النساء، إذا لم يسألن عنه، ولم يعلم احتياجهنّ إليه، لئلا يتخذنه عله للخروج، وطريقاً لتسهيل الغسل من زنا ونحوه، أو يقعن فى الفكر والوسواس فيرين ذلك فى النوم كثيراً، ويكون داعياً إلى الفساد، أو تقع الريبه والتهمه لهنّ من الرجال، كما يفهم من التصريحات السابقه، وبعض هذه الأحاديث يحتمل الحمل على الإنكار دون الإخبار، والله أعلم» انتهى كلامه (٢).

ولكن قد عرفت أنّ ما ذكرناه فى وجه الاستعمال من التلفظ بالمنى وغيره، كان بواسطه شدّه المناسبه لحال الرجال، ولكنّها غير مشموله لدليل وجوب الغسل، والحمل على التقيّه فى ذلك العصر فى هذه المسأله لا يخلو عن تأمل، كما لا يخفى .

ثمّ لا يخفى عليك، بأنّ الجنابه لا تتحقّق إلاّ بخروج المنى عن البدن، فلو تحرّك عن محلّه ولم يخرج منه، لا يوجب الجنابه، وذلك لأنّ وجوب الغسل فى لسان النصوص والفتاوى معلق على الإنزال، الذى هو عبارته عن خروجه عن الباطن إلى ظاهر الجسد، بل وفى بعض العبارات _ بل وكثير منها _ أنّه ممّا لا ريب فيه، فلا ينبغى البحث عنه .

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعه: ج ١ / ٤٧٦ .

نعم، والذي ينبغي أن يبحث فيه هو أنه ما المعيار في الخروج الموجب للجنابه _ بعد معرفه أنه لا- إشكال في تحقّق الجنابه بالخروج عن موضع المعتاد _ ؟

فلو خرج عن غيره، ففي كونه موجباً لها مطلقاً أو لا مطلقاً، أو أنه كذلك إذا صار غير المتعارف عادياً، أو يفرّق فيما يخرج عن غير الموضع الطبيعي، بين ما يخرج من ثقبه في الإحليل أو الخصيتين أو الصلب، فلا اعتبار به، وبين ما يخرج من غير هذه الثلاثة فيعتبر فيه، وهو كما عن المحقّق الثاني .

أو يفصل بين ما يخرج عمّا دون الصلب مطلقاً ولو إذا خرج من غير المواضع الثلاثة المذكوره آنفاً فلا يعتبر في تحقّقها الاعتياد، وبين ما يخرج عن فوق الصلب فيعتبر فيه _ وجوهٌ وأقوال : أقواها الأوّل، كما هو ظاهر إطلاق المصنّف هنا، و«المنتهى» و«التذكرة» و«نهاية الأحكام»، بل هو مختار صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، بل وإطلاق كلام السيّد في «العروه» وأكثر أصحاب التعاليق.

والدليل على ذلك ليس إلاّ إطلاقات الأدلّة الدالّة على وجوب الغسل، لخروج هذا الماء الأعظم، مثل إطلاق النبوي المروي عن أهل السنّه، كما في «كنز العمال» قال صلى الله عليه و آله : «إنّما الماء من الماء»(١) .

وإطلاق بعض أحاديثنا، مثل ما في خبر الحسين بن أبي العلاء، عن الصادق عليه السلام في حديث، قال : «كان عليّ عليه السلام يقول : إنّما الغسل من الماء الأكبر»(٢) .

ومثله حديث عنبسه بن مصعب(٣) .

ولا ينافي ذلك وجوب الغسل لخصوص الماء الأعظم دون التقاء الختانيين،

١- كنز العمال ج ٥ ص ٩٠ الرقم ١٩١٧ .

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٩ ، الحديث ١ _ ٢ .

٣- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٩ ، الحديث ١ _ ٢ .

لإمكان أن يكون الحصر إضافياً حقيقياً، وتفصيل الكلام موكول إلى محله .

فإناطه الحكم بخروجه من دون تقييد يدل على المطلوب .

واحتمال انصراف الإطلاقات إلى المتعارف المعتاد ، ففي الشك في غيره يرجع إلى أصل البراءة، بعد عدم شمول الإطلاق لأجل هذا الانصراف .

مدفوع بأن هذا الانصراف بدوى لا يضرر بالإطلاق، لأنه مستند إلى كثرة الوجوب وقلة غيره، نظير انصراف إطلاق الماء عن ماء الزاج والكبريت، والانصراف الذى يضرر بالإطلاق إنما هو الانصراف الناشئ عن التفاوت فى صدق المفهوم الناشئ عن التشكيك فيه، لا عن ندره الوجود بالنسبة إلى غيره، مع فرض التساوى فى الصدق، كما فى المقام، فبذلك ظهر ضعف دليل وجه الثالث وقوله، كما لا يخفى .

كما ظهر ضعف قول الثانى، حيث حكم بعدم الجنابه مطلقاً، إذا لم يخرج عن الموضع المعتاد المتعارف، إذ ليس له وجه، بل لم يعرف له هنا قائل، وإن نسب إلى المحقق فى «الشرائع» بالنسبة إلى ناقضيه الحدث الأصغر بخروجه عن الموضع المعتاد، إذا لم يكن طبيعياً عند من اعتبر الاعتقاد .

وإن كان ربما قيل : بأن الإطلاق هنا منزل على ما قدره فى الحدث الأصغر.

لكنه مندفع، بأن الإطلاق فى المقام باق على حاله، كما هو الشأن فى المسألة، ولا وجه للتقييد . كما أنه ظهر مما ذكر أنه لا وجه للتفصيلين الأخيرين أيضاً، وذلك لإطلاق الأدله .

ما يعرف به الجنابه عند الشبهه

نعم قد يشك فيما يخرج من فوق الصلب، للشك فى منويه ما يخرج من فوقه، لاحتمال دخاله الخروج من نفس الصلب فى منويته، وهذا يرجع إلى الشك فى الموضوع، وهو خلاف الفرض، ولكن مع ذلك كان الاحتياط فيه حسناً جداً .

ومن ذلك يظهر حكم الخنثى المشكل، حيث أنه على المبنى القائل بأنه لا

فإن حصل ما يشبهه، وكان دافعاً يقارنه الشهوه وفتور الجسد، وجب الغسل (١).

يشترط فيه الاعتیاد، فيلزم القول بتحقق الجنابه بخروج المنى عنها مطلقاً، بعد العلم بكونه منياً، ولو كان خروجه من غير المعتاد .

بخلافه على القول الآخر، حيث لا تتحقق الجنابه إلا بعد خروجه من فرجيه أو من أحدهما مع الاعتیاد.

ومثله يأتي الكلام في الممسوح، كما لا يخفى .

(١) اعلم أنه قد اختلفت تعابير القوم في بيان ما يعرف به الجنابه بأنحاء شتى:

تارة : بما وقع في المتن لمن كان صحيحاً دون المريض، كما سنشير إليه، حيث قد جمع بين صفات الثلاث من الدفق والشهوه والفتور في الجسد.

وعن بعض بزياده عليها، بأن تكون رائحته كرائحه الطلع والعجين رطباً، وبياض البيض جافاً، مع وجود الأوصاف السابقه.

ويوافق ما في المتن، كلام المحقق في «المعتبر» والعلامة في «التحرير» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«نهاية الأحكام»، بل هو صريح بعض متأخري المتأخرين . ولكن العلامة في «القواعد» اكتفى بذكر الدفق والشهوه، وفي «النافع» بالدفق وفتور البدن. وظاهر «الوسيلة» و«النهاية» اعتبار الدفق خاصه .

بل في «كشف اللثام» دعوى ظهور ذلك عن كثير كما في «المبسوط» و«الاقتصاد» و«المصباح» و«مختصره» و«جمل العلم والعمل» و«العقود» و«المقنعه» و«التبيان» و«المراسم» و«الكافي» و«الإصباح» و«مجمع البيان» و«روض الجنان» و«الأحكام» للراوندى .

ولعل مقصود هؤلاء هو شيء واحد، وهو بيان ما هو الدال على أن الخارج هو الماء الأعظم، والإشارة إلى تلك الأوصاف إنما تكون إلى ما هو الغالب، حيث تعرض تلك على الشخص لدى الجنابه، فذكر أحد هذه الأوصاف ليس المقصود إلا بيان ما يمكن تحصيل الاطمئنان إلى خروج المنى، لوجود الملازمه بين تلك

الأوصاف وخروج المنى، حيث يكون التلازم موجوداً بين الشهوة وفتور البدن، خصوصاً إذا خرج مع الدفع، وخصوصاً عند الشباب، فوجود هذه العلامات الثلاثة عند الاشتباه، تفيد كون الماء الخارج متياً، بل قد يظهر من بعض المتأخرين اتفاق الأصحاب عليه .

وكيف كان، فمع وجود هذه العلامات الثلاث _ بل اثنان منها _ يحصل الاطمئنان بالجنابه، لأنه المستفاد من الأخبار الواردة في المقام مثل صحيحه على بن جعفر، عن أخيه عليهما السلام قال: «سألته عن الرجل يلعب مع المرأة ويقبلها، فيخرج المنى فما عليه؟ قال: إذا جاءت الشهوة ودفع وفتر لخروجه فعليه الغسل، وإن كان إنما هو شيء لم يجد له فتره ولا شهوه، فلا شيء» (١).

فإن ذيل هذه الرواية قد جعل الملاك على عدم كون الخارج متياً فقدان صفتين وهما: عدم الشهوة والفتور، حيث أنه لو دققنا في خصوصية اللفظ صدرًا وذيلاً، لأفاد وجود التنافي بينهما، لأن مقتضى مفهوم الصدر هو عدم الجنابه بمجرد فقد صفة واحده من الثلاث، ومقتضى الذيل أن عدم الجنابه لا يحصل إلا بفقد صفتين دون صفة واحده، ففيه يلزم التهافت بعدم الجنابه صدرًا أو الجنابه ذيلًا على حسب مقتضاهما .

ما يعرف به الجنابه في المريض

والحال أن مناسبة الحكم للموضوع يوجب الاطمئنان بأن الحديث ليس فيه تهافت، بل أراد بيان ما هو الغالب المتلازم بعضها مع بعض في الخارج، حيث يطمئن الإنسان بكون الماء الخارج هو المنى، لو كان له رائحة خاصه، أو مع الشهوة الملازمه نوعاً مع الفتور، كما أشار إلى ما ذكرنا الشيخ ١ في «التهذيب» بأنه من المستبعد من العاده والطبايع أن يخرج المنى من الإنسان ولا يجد له شهوه ولا لذه .

فما أورده بعض على الرواية بكونها موافقه لمذهب العامه، من حيث اعتبار مقارنه الشهوه في وجوب الغسل.

١- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٨، الحديث ١ .

ولو كان مريضاً، كفت الشهوه وفتور الجسد في وجوبه (١).

ليس على ما ينبغي، لما قد عرفت بأن الشرطيه في قوله: «إذا جاءت الشهوه»، جاريه مجرى تحقّق الموضوع، فمعنى قوله: «إذا جاءت الشهوه فعليه الغسل»، أى إذا جاءت الشهوه، فالخارج منى يجب بخروجه الغسل.

فالمعيار في وجوب الغسل هو خروج المنى، وتكون الشهوه أماره عليه .

كما أنّ معنى قوله: «وإن كان، إنّما هو شىء لم يجد له فتره ولا شهوه فلا بأس» أى لا بأس، لمكان أنّه ليس بمنى بعد خروجه بلا شهوه ولا فتور ولا لذّه ولا دفع، فلا يكون حينئذٍ موافقاً لمذهب العامه، كما لا يخفى .

كما لا يرد على الروايه بأنّ السائل في سؤاله، بقوله: «عن الرجل يلعب مع المرأه ويقبّلها، فيخرج منه المنى فما عليه؟»

قد فرض خروج المنى وأنّه لا يرتبط بما إذا شكّ في خروجه، حتّى يرجع إلى بيان الأوصاف والصفات .

لأنّه يندفع، بأنّ فرض السائل كونه متياً، كان على حسب فطنته بكونه متياً، وإلا فلا يبقى موردٌ للسؤال، لأنّه من البعيد عن مثل على بن جعفر عليه السلام أن لا يعلم حكم من خرج منه المنى قطعاً، فالرجوع إلى الصفات بالتشخيص لكونه متياً كان صحيحاً، لأجل أنّه أراد السؤال عن مورد الشكّ في الجنابه، فلذلك دلّه الإمام عليه السلام على بيان صفاته الغالبه، كما لا يخفى .

(١) وقد ادعى صاحب «الجواهر»: عدم الخلاف فيه فيما أجد، فكأنّه أراد أنّ الحكم يعدّ إجماعياً بين الأصحاب، ولا يعتبر عندهم في المريض الدفع.

ومنشأ وجود نصوص معتبره، دالّه على ذلك، مثل ما رواه الكليني بإسناده الصحيح، عن عبدالله بن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له؛ الرجل

يرى فى المنام، ويجد الشهوه، فيستيقظ فينظر فلا يجد شيئاً، ثم يمكث الهون بعد فيخرج؟ قال: إن كان مريضاً فليغتسل، وإن لم يكن مريضاً فلا شيء عليه. قلت: فما فرق بينهما؟ قال: لأن الرجل إذا كان صحيحاً جاء الماء بدفقه قويه، وإن كان مريضاً لم يجيء إلا بعد» (١).

وفى نقل الصدوق فى «العلل» فى آخره: «لم يجيء إلا بضعف».

فهذه الروايه صريحه فى بيان التفصيل بين الصحيح والمريض، بأن الدفق مع القوه خاص للصحيح، وأما فى المريض له دفق حاصل من الشهوه، إلا إنه يخرج فاتراً لأجل مرضه، كما ترى توضيح ذلك فى خبر زراره فى الصحيح، قال: «إذا كنت مريضاً فأصابتك شهوه، فإنه ربما كان هو الدفاق، لكنه يجيء مجيئاً ضعيفاً، ليست له قوه لمكان مرضك ساعه بعد ساعه، قليلاً قليلاً، فاغتسل منه» (٢).

ورواه الصدوق فى «العلل» بإسناده الصحيح إلى أبى جعفر عليه السلام.

فإن الشهوه مع خروج المنى فى المريض يستلزم الفتور فى الجسد.

فالمفقود من الصفات ليس إلا الدفق مع القوه، دون الضعف، وهو يكفى فى الحكم بوجوب الغسل عليه.

وعليه يحمل ما فى حديث محمد بن مسلم، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: رجل رأى فى منامه فوجد اللذه والشهوه، ثم نام فلم ير فى ثوبه شيئاً؟ قال: فقال: إن كان مريضاً فعليه الغسل، وإن كان صحيحاً فلا شيء عليه» (٣).

يعنى إن لم يكن فى ثوبه شيئاً بخلاف ذكره _ حيث أن وجود شيء على رأس الذكر، أو فى مجرى البول مع المرض، يدل على الجنابه، لأجل كون المرض

١- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٨، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٨، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٨، الحديث ٤.

ولو تجرّد عن الشهوه والدفق مع اشتباهه، لم يجب (١).

مانعاً عن خروجه بالدفق _ فعليه الغسل، بخلاف الصحيح حيث كان اللازم فيه خروجه بالدفق، وحيث لم يكن فلا شىء عليه، وإلاّ الحكم بوجوب الغسل بدون خروج المنى أصلاً يعدّ مخالفاً للإجماع، كما أشار إليه صاحب «الحدائق» .

كما أنّ حملته على الاستحباب _ كما فى «الوسائل» _ لا يخلو عن وهن، إذ مع العلم بعدم الخروج، فلا وجه للقول باستحباب الغسل، ومع العلم به يجب بلا إشكال، بلا فرق فى الطرفين بين الصحيح والمريض .

كما أنّه مع الشكّ فى الخروج، يستحبّ الاحتياط فى كلا الشخصين.

فالأولى هو ما ذكرناه، حتى لا يكون مخالفاً للإجماع، ولا يوجب طرح الحديث، وهو أمر مقبول عند الفقهاء، كما لا يخفى .

ما يعرف به الجنابه فى المرأة

(١) ومن الواضح أنّ التجرّد عن كليهما يكون فى الصحيح، وإلاّ ففى المريض من الرجال يكفى التجرّد عن الشهوه فقط، لعدم وجود الثانى فيه، وجهه واضح، حيث لا مقتضى للحكم بالجنابه، فمع الشكّ فيه ينفيه الأصل.

ثمّ يأتى الكلام فى أنّ المرأة هل تكون مثل الرجل فى الأحكام المذكوره أم لا؟ أى فى حال صحّتها لا يجب عليها الغسل مع الاشتباه، إلاّ مع وجود الأوصاف الثلاثة المذكوره، التى هى طريق علمى لمعرفة المنى بشهاده الشرع والعرف، أو لا- تكون كذلك، بل الحكم مخصوص بالرجال، وأنّه حين الصحّه يكون فقد إحدى الثلاثة، وفى حال المرض يكون فقد أحد الوصفين، ومع الاشتباه لم يجب عليه الغسل دون المرأة.

فيه وجهان، بل قولان: فقد ذهب إلى الأوّل متأخري المتأخرين، وصاحب «مصباح الفقيه»، و«مصباح الهدى».

وذهب إلى الثاني صاحب «الجواهر»، وجعل وجهه ظهور الأخبار، خصوصاً الصحيحه السابقه فى خصوص الرجل، التى تفيد اختلاف حال الرجال فى المقامين دون المرأة، حيث لا تلتفت إلى شىء من الأوصاف، حتى تعلم أنه منى، ومن هنا أمر بالتأمل .

وقد أجاب عنه المحقق الهمداني قدس سره : «بأن اختصاص موردها بالرجل، لا يوجب قصر الحكم عليه، خصوصاً مع عموم العلة المنصوصه، المقتضيه لعموم الحكم» .

بل ربما يقال: بكفايه الشهوه فى حق المرأة مطلقاً، أى فى حالتى الصحه والمرض تعبدًا، أى ولو شك فى الجنابه تكفى الشهوه فى الحكم بالجنابه فى حقها، لاستفاضه الأخبار على أنها: «إن أنزلت المرأة من شهوه فعلها الغسل».

وقد وردت أخبار كثيره تتضمن مثل هذا التعبير، راجع الباب ٧ من أبواب أحكام الجنابه .

لو وجد على جسده أو ثوبه منياً

فأجاب عنه: بأن هذه الأخبار مسوقه لبيان وجوب الغسل عليها بالإزالة، وإن تقييد الموضوع بما أنزلته من شهوه، إنما هو لكونها طريقاً عادياً للعلم بتحقق الموضوع، وكونها كذلك مانع من ظهورها فى إرادته التعيد بطريقه الشهوه، فى الأفراد النادره التى لا يحصل بسببها العلم بكونه هو الماء الأعظم.

ولكن الاحتياط فى حقها ممّا لا ينبغى تركه، والله العالم، ، انتهى كلامه .

ولكن التحقيق _ كما عليه صاحب «الجواهر» _ : أن الحكم فى التجرد مخصوص فى الرجل، والعله المنصوصه فى صحيحه ابن أبى يعفور، حيث قد أشار إليها المحقق الهمداني قدس سره بكونها مقتضيه لعموم الحكم متين، لو لم يرد ذكر قيد الرجل فى متن العله، فإذا ذكر _ كما هو كذلك _ فىكون التعميم والتخصيص فى العله المنصوصه دائره مدار نفس الموضوع، وهو الرجل، لا الأعم منه، حتى تشمل المرأة .

وإن وجد على جسده أو ثوبه متياً، وجب الغُسل؛ إذالم يشاركه فيالثوب غيره(١).

فظهر أنّ الحكم في المرأه مطلقاً، هو عدم وجوب الغُسل عليها، حتّى مع الشهوه والإنزال، إلاّ إذا علم أنّ الخارج منها هو الماء الأعظم، فيجب عليها الغسل، كما قد يتفق ذلك في النساء التي يسكنن في المناطق الحارّه، فإنّ حراره الهواء تؤثّر في شدّه الشهوه فيهنّ، كما احتملها الشهيد الثاني في «الروضه» على ما ببالي، خصوصاً مع وجود قرينه الاختصاص في العلّه، وهو الدفق مع القوّه، الذي لا يجرى في النساء بحسب الغالب، ولهذا اكتفى بعض الأصحاب في جنابتها بالوصفين، من دون ذكر الدفق .

وكيف كان، فالقول بالاختصاص لا يخلو عن وجه وجيه، والله العالم .

(١) ظاهر العبارة هو مطلق الوجدان، أى سواء كان بعد الانتباه من النوم أو غيره، وسواء كان احتمال وجود المنى في هذا النوم أو ممّياً سبق، كما أنّ الظاهر كون ذكر الجسد والثوب من باب التمثيل، لا الخصوصيه، فلا ينافى كون بدلتهما من فراشه وعبائه، وغير ذلك ممّا يمكن أن يكون له مناسبه مع حكمه بالجنابه .

كما أنّ الظاهر من كلام الماتن، كون الثوب للواجد، بقرينه ذكر الجسد معه، مضافاً إلى خصوصيه في الضمير، حيث يرجع إلى الشخص. فقيده: «إذا لم يشاركه فيه غيره»، كناية عن اختصاصه في الاستعمال، لوضوح أنّه لا مدخلية في الحكم كون الثوب ملكاً له، بل المقصود بيان كونه له بلحاظ الاستعمال، فيصير ذكر قوله: «إذا لم يشاركه»، سدّ مسدّ تأكيد ذلك .

ثمّ لفظ «الوجدان» بنفسه، وإن كان قابلاً لحالتى العلم بالجنابه وعدمه، إلاّ أنّه مع ذكر القيود بعده، لا يبعد أن يكون المقصود بيان حصول العلم بذلك، أى بحصول الجنابه.

فعلى هذا التقدير، يكون ترتب حكم وجوب الغسل عليه أمراً موافقاً للقاعده، أى حصول نقض اليقين باليقين لا بالشك، هذا بخلاف ما لو لوحظ الوجدان بصوره الإطلاق، بحيث يشمل صورتى الظن غير المعتبر والشك، حيث يكون الحكم بوجوب الغسل فيه خلافاً للقاعده، لكونه حينئذ نقضاً لليقين بالشك، ومخالفاً للاستصحاب .

وعلى فرض تسليم الإطلاق فى لفظ «الوجدان»، وعدم التسليم بما يبيّنه من التقيّد بالقيود ، فلا بدّ من تقييده ورفع اليد عن إطلاقه بواسطة أدلّه الاستصحاب فى صورتى الشكّ والظنّ غير المعتبر، حتى لا يستلزم طرح القاعده وتخصيصها فى المورد .

ولا فرق فى صوره العلم بالجنابه بين كونه من النوم الأخير، أو النوم السابق الذى لم يغتسل منه، دون ما لو احتمل بين التجدد فى الجنابه أو ممّا اغتسل منها، لأنّه حينئذ لا علم إجمالى له بوجود الجنابه، كما لا يخفى .

وعلى ذلك _ أى الوجه الأخير _ يحمل ما ورد فى حديث أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام : «عن الرجل يصيب بثوبه متياً، ولم يعلم أنّه احتلم؟ قال : ليغسل ما وجد بثوبه وليتوضّأ»(١) .

أى يعلم بحصول الجنابه، إلّا _ إنّه لا _ يعلم بجنابه موجه للغسل، إذ العلم بالجنابه أعمّ من وجوب الغسل عليه _ لإمكان كونه من الجنابه السابقه التى قد اغتسل منها _ فحكمه بوجوب غسل الثوب، كان لأجل علمه بكونه متياً، كما أنّ حكمه بالتوضّأ، كان لأجل إفهام أنّه لا يجب عليه الغسل دون الوضوء حتّى لو كان متوضّياً.

١- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ١٠ ، الحديث ٣ .

ثمّ يمكن أن يكون المراد من عدم علمه بالاحتلام، من حيث احتمال مشاركته غيره في ثوبه، كما قد يتفق في السراويل في بيت واحد من اشتراك الاثنين فيه، وكان المراد من عدم علمه بالاحتلام، هو احتمال عدم الجنابه من رأسه، بخلاف سابقه حيث كان أصل الجنابه معلوماً دون إيجابها الغسل، حيث لم يكن عنده معلوماً .

بل قد يقال : إنّ تنكير المنى شاهدٌ على هذا الاحتمال، وإلاّ إن كان يشير إلى نفسه لعبر عن ذلك بالمنى.

ولكن يمكن أن يكون وجه التنكير للترديد بين كونه لنفسه أو التردد فيما حصل به الجنابه، ففي كلا الموردين يصحّ ذلك .

ثمّ لا يخفى أنّ ما ذكره المحقّق الأملی في «مصباحه» من كون مستنده هو صحيح محمّد بن مسلم، غير صحيح، لعدم وجدان حديث عنه في مظانّه، ولعلّه سهو من قلمه الشريف.

ثمّ قد صرح المحقّق المزبور: «بنصّ صيحه الصحيح في الشكّ، في كون المنى منه، وظهوره في الثوب المختص، وفي الدوران بين كون المنى منه أو من غيره، يكون الصحيح دليلاً على الحكم، وهو بقاء الشكّ على ما كان عليه من الطهاره مطلقاً، في الثوب المختص أو المشترك دفعه، أو على سبيل التناوب، إلاّ أنّ الصحيحه دليلٌ عليه في الثوب المختص، ويثبت الحكم في الثوب المشترك بقسميه بالفحوى وبالاستصحاب» انتهى كلامه .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، إلاّ أنّه لو كان في الثوب المختص يكون وجه الحكم بالطهاره لأجل علمه بالجنابه الموجبه للغسل، لاحتمال كونه من الجنابه السابقه، فيستصحب طهارته .

وأما في الثوب المشترك بقسميه، يكون وجه الحكم بالطهاره، لأجل عدم تنجّز علمه بالجنابه؛ إمّا في نفسه أو في غيره، لأنّه يعتبر في شرطيه تنجّز العلم،

أن يكون منجزاً على كل تقدير، وليس الأمر هنا كذلك، إذ جنباه شريكه لا أثر له .

نعم لو وجد موردٌ كان الأمر كذلك، أى كان العلم منجزاً على كل تقدير، مثل ما لو اقتدى أحدهما بالآخر، فاستصحب طهاره كل واحد منهما يعارض الآخر، فيقطع بفساد صلاه المأموم ، إمّا لبطلان صلاه نفسه، أو صلاه إمامه، فيكون العلم فى حقّ المأموم منجزاً على كل تقدير .

فالقول بالطهاره فى صوره الشكّ فى جنباه الموجه بأى الوجهين من الشكّ لا يخلو عن قوه، كما عليه السيد فى «العروه»، والمحقّق الهمدانى، بل وصاحب «الجواهر» وكثير من المحقّقين من المتأخّرين، تبعاً لمن تقدّم على المحقّق صاحب «الشرائع»، كالسيد والشيخ وابن إدريس وأمثالهم.

وكان هذا أحد الأقوال فى المسأله .

والقول الثانى: هو الحكم بالجنباه.

ذهب إليه المحقّق فى «الشرائع»، وكثير ممّن تأخّر عنه، كالعلامة فى «المنتهى» ومحكى «النهايه» والشهيدى والمحقّق الثانى فى «الدروس» و «الروض» و «المسالك» و «جامع المقاصد»، وحاشيتى «الإرشاد» و «الشرايع» وغيرهم .

وذكر الشيخ الأنصارى فى «رساله الغسل» وجه حكمهم بوجوب الغسل، فيمن وجد المنى فى الثوب المختصّ، بأنّه سبب شرعى ظاهرى للجنباه، ممّا رجّح الشارع فيه الظاهر على الأصل، وكم له من نظير، كما فى نجاسه غُساله ماء الحميم على القول بنجاستها، وكما فى البلبل الموجود بعد البول وقبل الاستبراء .

هذا، مضافاً إلى أنّهم استدلّوا لمختارهم، بموثقتى سماعه: الأولى: ما رواه سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن الرجل يرى فى ثوبه المنى بعدما يصبح، ولم يكن رأى فى منامه أنّه قد احتلم؟ قال : فليغتسل، وليغسل ثوبه

ويعيد صلاته»(١).

وروايته الثانيه عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينام، ولم ير فى نومه أنه احتلم، فوجد فى ثوبه وعلى فخذ الماء، هل عليه غسل؟ قال : نعم»(٢).

بتقريب أن يقال : إنَّ الشارع قد حكم بوجوب الغسل للشك عند الجنابه، مع وجود سبب ظاهرى شرعى، وهو وجدان المنى فى الثوب المختص، الذى يفهم الاختصاص من الضمير المتصل بالثوب، فلاجل ذلك حكموا بوجوب الغسل عليه .

وفيه ما لا يخفى للتأمل فى الروايتين، إن لم نقل إنهما كانتا روايه واحده، وإلا ربما يصير وجود قرينه فى إحداهما، كافياً فى إثبات كون موردهما العلم بالجنابه الموجه للشك فيها، لما ترى فى الروايه الثانيه من ذكر الماء على الفخذ والثوب، حيث كان ظاهراً فى رطوبه المنى، وإلا لا وجه للحكم بوجوب غسله وتطهيره، _ الموجودان فى الروايه الأولى _ لأنه لو كان الماء مشتركاً بين المنى وغيره فى الاحتمال، فيرجع الأمر حينئذ إلى الشك فى كونه منياً، حتى يجب غسله _ بالفتح _ أو غيره من المذى، فلا يجب، فأصالة الطهاره فى هذه الموارد، يحكم بعدم وجوب الغسل، فحيث حكم الإمام بوجوب غسله _ بحسب الروايه الأولى _ يظهر كون الماء عنده ظاهراً فى المنى، فيجب عليه غسله، كما يجب عليه الغسل للجنابه، فيكون مورد السؤال حينئذ هو صورته العلم بالجنابه لا الشك فيها .

وقد يبقى هنا إشكال: وهو أنه لو كان المورد هو صورته العلم بالجنابه، فلا وجه للسؤال عن حكمه، لوضوح حكمه من وجوب الغسل والغسل، بخلاف صورته الشك .

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٠، الحديث ٢ _ ١ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٠، الحديث ٢ _ ١ .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه؛ أولاً: إنّ العوام كثيراً ما يتفق سؤالهم عن أمور تكون حكمها واضحة، ولكنهم يسألون عن ذلك لأجل حصول الاطمئنان لقلوبهم، كما نشاهد ذلك في العرف في موارد شتى .

وثانياً: من إمكان ورود شبهه اعتبار اشتراط تذكر احتلامه في النوم، _ كما هو كذلك عند بعض العامه _ أو اشتراط خروج المنى من شهوه في الحكم بالجنابه _ كما هو كذلك عند أبي حنيفة _ فأراد الإمام عليه السلام نفي ذلك عند العلم بالجنابه في لزوم الغسل والغسل .

هذا، مع إمكان الاستدلال على عدم وجوب الغسل عند الشك في الجنابه، بصحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألته عن رجل لم ير في منامه شيئاً، فاستيقظ فإذا هو بلل؟ قال: ليس عليه غسل» (١).

وجه دلالة: أنه لا يمكن الحكم بنفي الغسل، مع العلم بكون البلل متياً، فلا جرم يكون المراد هو مع الشك في الجنابه، فيشمل إطلاقه للمورد نفيًا.

ولعله المراد في كلام الآملي من صحيح محمد بن مسلم، وإن كان لا يناسب مع المتن الذي نقله، فراجع.

القول الثالث: مِمَّا ذكرنا يظهر ضعف القول الثالث، وهو وجوب الغسل للواجد، في الثوب المختص أو المشترك دفعه، دون المشترك مع التناوب، حيث يجب الغسل على صاحب النوبه.

وهذا هو المحكى عن المحقق، والشهيد الثاني رحمه الله .

لما قد عرفت في أنّ موردهما هو العلم بالجنابه، وإلا- لو كان لهما إطلاق بحيث يشمل الشاك فلا- جرم إلا القول بالتقييد والتخصيص بروايه أبي بصير ومحمد بن مسلم، وقاعده عدم نقض اليقين بالشك، بلا فرق بين كون المورد في التناوب أو

الدفعة فى أصل الملاك.

كما لا إشكال فى تقدّم ظهور خبر أبى بصير على إطلاق روايتى سماعه، وإن كانت النسبه بينهما هو العموم من وجه لا الإطلاق ، كما لا يخفى .

ثمّ على فرض التنزّل والتسليم وقبول شمول إطلاق الموثقتين للشاك بوجوب الغسل عليه، عند الشكّ فى كون المنى منه أو من غيره، فهل يقتصر على خصوص من حصل له الظنّ بكونه منه، أو يكون للأعمّ منه ومن الاحتمال؟

وجهان، أقواهما الأوّل، لأنّه من التنزّل عن العلم العادى بوجود الجنابه، فلا أقلّ من الاقتصار على حصول الظنّ، كما لا يخفى .

ثمّ فى واجد المنى فى الثوب المشترك، مع عدم العلم بوقوع الجنابه عن نفسه، بل يحتمل كونه منه أو من غيره المشترك فى الثوب، لا يجب لأحد منهما غسل الجنابه، لعدم تنجز العلم الإجمالى فى حقّ أحد منهما، إلّا فيما يوجب ذلك فى حقّهما، مثل ما لو أتتّم أحدهما بالآخر فهو:

تارةً: يوجب فساد صلاه المأموم فقط دون الإمام، كما فى الجماعه فى غير صلاه الجمعة، أو فيها إذا كان عددهم أزيد ممّا يعتبر فى الجمعة من السبعه أو الخمسه على خلاف فيه .

وأخرى: يوجب بطلان صلاه الإمام والمأموم كليهما، كما لو وقع ذلك فى عدد السبعه، على القول باعتبارها، لأنّ بفساد صلاه المأموم يوجب نقص العدد، فبذلك يستلزم بطلان أصل صلاه الجمعة، كما لا يخفى .

وثالثه: لا يوجب بطلان صلاه أىّ منهما، مثل ما لو كانت الجماعه فى صلاه الميّت، حيث لا يستلزم العلم بجنابه أحدهما بطلان صلاه الإمام أو المأموم، لو أجزنا صلاه الميّت، حتّى مع الجنابه بدون الغسل كما عليه الفتوى، إمّا لأنّه ليس بصلاه، أو ليست الطهاره عن الحدث فيها شرطاً .

منشأ وجه الاختلاف ليس من ناحيه هذا العلم الإجمالى، بل يكون لأجل ما يتفرّع على هذا العلم من فقدان الشرط _ مثل النقص فى العدد _ كما عرفت توضيحه .

فإذا عرفت عدم وجوب شىء على كل واحد منهما فى الثوب المشترك فقد يقال : إنّه ليس فيه خلاف بين أصحابنا، بل لعلّه إجماعى كما فى «الجواهر»، إلّا إنّه لا بأس من القول بالاستحباب فى الغُسل لكل واحد منهما، لأجل التخلّص عن الشبهه، كما صرّح به الشيخ فى «المبسوط»، والمحقّق فى «المعتبر»، والعلّامه فى «المنتهى» و«التذكره»، والشهيد فى «الذكري» و«الدروس» و«النفائيه» و«الروض»، بل عن بعض نسبته إلى الأصحاب مشعرين بالإجماع عليه ، ولعلّ وجهه هو حُسن الاحتياط .

بل صرّح بعض الأصحاب، إنّه ينوى الوجوب فى غُسله، لكن استشعر به آخر أنّه لأجل توهم المنافاه بين نيّه الوجوب مع الحكم بالاستحباب .

فأجاب عنه صاحب «الجواهر»: أنّه لا تنافى بين نيّه الوجوب الاحتياطيه، واستحباب هذا الاحتياط . ولعلّ مقصوده الشريف دعوى عدم منافاه نيّه فراغ الذمّه عن الوجوب المحتمل فى الواقع، لو كان مع استحباب أصل الإتيان، وهو أمر مطلوب كما لا يخفى .

ثمّ يأتى الكلام فى فرع آخر: وهو أنّه لو اغتسل أحدهما أو كلاهما بنيه الاستحباب أو الوجوب من باب الاحتياط، ثمّ بان له الجنابه، هل يكتفى بهذا الغُسل بعد الانكشاف، أو يكفيه ما دام جاهلاً بها ؟

فيه وجهان بل قولان: استوجه المحقّق الثانى، الثانى منهما، وهو وجوب إعادته بعد الانكشاف لو أمكن، وإلّا فلا يجب .

خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث ذهب إلى الأوّل .

والظاهر أنّ وجه كلام المحقّق، ليس إلّا من جهه عدم وجود الجزم فى النيّه .

لكنه لا يخلو عن وهن، لأنه من الواضح أنه قد أتى عملاً محبوباً مطلوباً شرعياً بقصد القربه، وكان رافعاً للحدث واقعاً، لو كان كما يصحّ الايتمام مع غسلهما بل وغسل أحدهما، لعدم وجود علم تفصيلي بفساد صلاه المأموم، حتى مع غسل أحدهما، فضلاً عن غسل كليهما، كما لا يخفى .

ثم يأتي الكلام في ما صلّاه، وأنه هل يجب عليه إعادتها في الوقت، وقضائها في خارجه، وفي أيّ مقدار يجب أم لا؟

تارة: يفرض في الثوب المشترك .

وأخرى: في الثوب المختصّ .

ففي الصورة الأولى: حيث قد عرفت عدم ثبوت تكليف لكل واحد منهما من الجنابه، وكان كل واحد منهما مستمسكاً باستصحاب الطهاره والبراءه عن التكليف بوجوب الغسل، فكذلك يكون بالنسبه إلى الصلاه التي صلّاها .

مضافاً على تلك الأصول، فإنّ وجود أصل قاعده الفراغ لكونه شكاً بعد الفراغ، بل وجود أصله الصّحّه حتى بالنسبه إلى الصلاه التي صلّاها بعد وجدان المنى في الثوب، وحصول العلم بوقوع الجنابه في أحدهما، لوجود المجوّز للدخول في الصلاه، وهو الطهاره عن الحدث مثل الاستصحاب، فضلاً عن الصلاه التي سبقت عن الرؤيه، لوجود قاعده الفراغ وأصله الصّحّه فيها . فإنّ جميعها كافيه للدلاله على صحّه الصلاه.

وأما في الصورة الثانيه: وهو وجدانه في الثوب المختصّ.

ففيه قد عرفت وجود القولين:

السبب الثاني للجنابه: الجماع وإن لم ينزل

تارة: يفرض مورده العلم بوجود الجنابه وحدوثها، فلذلك يحكم بوجوب الغسل عليه، كما هو مختارنا من روايتي سماعه، فلا إشكال حينئذٍ بوجوب إعادته التي علم وقوعها بعد الجنابه، دون ما يشكّ، لأجل وجود قاعده

والجماع؛ فإن جامع امرأه في قبلها، والتقى الختانان، وجب الغسل (١).

الفراغ، حيث يكون الشك في الطهارة بعد الفراغ مع وجود الاستصحاب للطهارة السابقة ولو تقديرًا، أى لو شك كان الاستصحاب مقتضياً للحكم بالطهارة.

وتوهم وجود قاعده الشغل اليقيني للصلاه مقتضياً لليقين بالفراغ .

مدفوع: بأنه معلول بالنسبه إلى قاعده الفراغ وأصالة الصحه، لأنهما يحكمان بوجود الشرط وهو الطهارة ولو تعبدًا، ومن الواضح أن الصلاه إذا حصلت مع الطهارة، ولو بالأصل، مستلزمه لحصول القطع بالفراغ لا الشك حتى يرجع إلى قاعده الاشتغال .

ومثل ذلك يجرى فى القول الآخر، حيث قد اختاروا مورد روايتى سماعه صورته الشك فى الجنابه، وجعل الثوب علامه شرعيه تعييده على وجود الجنابه، فعليه أيضاً يجب إعادته ما وقع بعد هذا الحكم التعبدى بوجوب الغسل، بناءً على كونه جنباً تعبدًا، فلا يجوز له الصلاه مع هذا التعبد، فيجب إعادته، كما أشار إليه فى الروايه بقوله عليه السلام: «فليغتسل وليغسل ثوبه ويعيد صلاته» .

وأما وجوب إعادته ما يشك سبقتها على الجنابه فلا، لما قد عرفت من وجود استصحاب الطهارة والبراءة وقاعده الفراغ وأصالة الصحه، مضافاً على وجود البراءة عن وجوب الإعادة والقضاء فيما يشك فى وجوبه بما عليه بعد ذلك، كما لا يخفى .

(١) الثانى من الأمرين المسبيين للجنابه: هو الجماع، ويكون وجوب غسله لأجل وجوب غايته من الصلاه والصوم والطواف وغيرها، بلا فرق فى الوجوب بين الواطئ والموطوء، مع اجتماع شرائط التكليف.

وعليه الإجماع بكلا قسميه، بل نقله يعدّ مستفيضاً، لو لم نقل كونه متواتراً كتواتر السنّه على وجوبه، فلا بأس بذكر الأحاديث التى تفهم منها الوجوب.

منها: ما رواه الكليني بإسناده الصحيح عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة؟ فقال: إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم» (١).

منها: ما رواه بإسناده الصحيح أيضاً عن علي بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام: عن الرجل يصيب الجارية البكر، لا يفضى إليها، ولا ينزل عليها، أعليها غسل؟ وإن كانت ليس ببكر، ثم أصابها ولم يفض إليها أعليها غسل؟

قال: إذا وقع الختان على الختان، فقد وجب الغسل، البكر وغير البكر» (٢).

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عبدالله بن علي الحلبي، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام: عن الرجل يصيب المرأة، فلا ينزل أعليه غسل؟ قال: كان علي عليه السلام يقول: إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل. قال: وكان علي عليه السلام يقول: كيف لا يوجب الغسل، والحدُّ يجب فيه. وقال: يجب عليه المهر والغسل» (٣).

ومنها: حديث محمد بن إسماعيل - يعني ابن بزيع - قال: «سألت الرضا عليه السلام: عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج، فلا ينزل حتى يجب الغسل؟ فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبه الحشفه؟ قال: نعم» (٤).

ومنها: حديث عمر بن يزيد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يضع ذكره... إلى أن قال: وليس عليها غسل إلا أن يدخله» الحديث (٥).

فإنَّ مورده وإن كان في الإنزال في الرجل، إلا إنَّ إطلاق قوله: «إلا أن يدخله»

- ١- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٤.
- ٤- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٢.
- ٥- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٧.

يشمل صورته الدخول بلا إنزال، كما لا يخفى .

منها: حديث محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال فى حديث: «... والآخر إنّما جامعها دون الفرج، فلم يجب عليه الغُسل، لأنّه لم يدخله، ولو كان أدخله فى اليقظه وجب عليها الغُسل، أمنت أم لم تمن» (١).

فهو يدلّ على المطلوب، ولا خصوصيه فى ذكر اليقظه، إلّا من جهة وقوعها فى الغالب .

منها: حديث أبى نصر البزنطى، فى الصحيح عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته ما يوجب الغُسل على الرجل والمرأه؟ فقال: إذا أولجه وجب الغُسل والمهر والرجم» (٢).

منها: حديث محمد بن عذاقر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام متى يجب على الرجل والمرأه الغُسل؟ فقال: يجب عليهما الغُسل حين يدخله، وإذا التقى الختانان فيغسلان فرجهما» (٣).

منها: حديث زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبى صلى الله عليه وآله فقال: ما تقولون فى الرجل يأتى أهله فيخالطها، ولا ينزل؟

فقال الأنصار: الماء من الماء . وقال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغُسل . فقال عمر لعلى عليه السلام: ما تقول يا أبا الحسن؟ فقال على عليه السلام: أتوجبون عليه الحدّ والرجم، ولا توجبون عليه صاعاً من الماء، إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغُسل . فقال عمر: القول ما قال المهاجرون، ودعوا ما قالت الأنصار» (٤).

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٨ .

٣- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٩ .

٤- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٥ .

واعلم أنّ الدخول الوارد في هذه الأخبار يكون بصورة الإطلاق القابل للانطباق على إدخال جميع الذكر في الفرج، أو إدخاله في الجملة، ولو ببعضه، أي أو إدخال البعض المعتدّ به، الذي يشمل حتى مثل دخول مقدار الحشفه، لو لم ندع كفايه صدق الدخول بالأخير، إذ هو المتبادر إلى الذهن من الدخول، وينصرف إليه الإطلاق، ولا بدّ من إرادته ذلك من المطلق لما ورد في طائفه أخرى بيان ذلك، بقولهم عليهم السلام «بأنه يجب الغسل إذا التقى الختانان»، كما في صحيحه على بن يقطين، ومحمّد بن إسماعيل بن بزيع، حيث قد فسّر بوجوبه بغيوبه الحشفه . فبدلاله هذه الأخبار نتعرف فيما قد يستفاد منه حصر وجوب الغسل بالإنزال، مثل ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله : «إنّما الماء بالماء»^(١) .

لكن بهذا التعبير لم يرد في طرقنا، بل هو من طرق العامّة، لكن وردت في مصادرنا تعابير مشابهة لهذا التعبير، مثل ما في حديث حسين بن أبي العلاء، قال : «قال أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يرى في المنام، حتى يجد الشهوة، وهو يرى أنّه قد احتلم، فإذا استيقظ لم ير في ثوبه الماء، ولا في جسده ؟

قال : ليس عليه الغسل . وقال : كان عليّ عليه السلام يقول : إنّما الغسل من الماء الأكبر، فإذا رأى في منامه ولم يرى الماء الأكبر فليس عليه غسل»^(٢) . لكن يمكن أن يكون المراد من قوله: «إنّما الماء بالماء»، هو إرادته الحصر في النائم الذي يرى الاحتلام، ولا يرى معه شيء، حيث لا يجب عليه الغسل إلاّ بخروج الماء الأكبر منه، فيكون الحصر حقيقياً وصحيحاً، وغير معارض مع سائر الأخبار .

أو يراد من الماء في قوله: «بالماء»، هو البول، حيث لا يطهره إلاّ الماء، دون

١- كتنز العمال: ج ٥ ص ٩٠ الرقم ١٩١٧ .

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٩ ، الحديث ١ .

الغائط حيث يطهره غيره من الأحجار، فعليه أيضاً يصحّ إبقاء ظهور الحصر على الحقيقي منه .

نعم، لو أُريد من الماء فى الأوّل هو حصر الغسل، وبالماء الثانى هو المنى والماء الأكبر، حتى يفهم منه انحصار الوجوب فى خصوص الإنزال، فلا بدّ من تقييده بهذه الأخبار بصوره الإنزال مع الدخول، أو مع عدمه، وإلحاق صورته الدخول بعدم الإنزال به، فىكون الحصر حينئذٍ إضافياً.

ولكن مع إمكان حملة على أحد الاحتمالين الذين ذكرناهما، فإنّه لا داعى لحملة على الأخير، كما لا يخفى .

كما أنّه يلزم بملاحظة الأخبار الدالّة على وجوب الغسل بالدخول، وبين ما يتوهم المعارضه مع روايه محمّد بن عمر بن يزيد المتقدّم، حيث جاء فى ذيله بعدما أوجب الغسل بالدخول قوله : «وإذا التقى الختانان فيغسلان فرجيهما» حيث قد يتوهم وجوبه بالالتقاء، ولو لم يحصل الدخول .

بأن يقال : إنّ أداه «إذا» يعدّ تفسيراً لما قبله، أى كان فيما فرض حصول الإنزال، كما هو لعلّه الغالب كذلك ، مضافاً إلى قرينه الغسل _ بالفتح _ لا يكون إلاّ مع النجاسه الحاصله بالإنزال .

أو يكون المراد بيان فردين من وجوب الغسل، من الدخول بكلّ الذكر فى الفرج فى الأوّل، ومن مقدار غيبوبه الحشفه فى الثانى .

وأما احتمال كون المراد من الالتقاء، مجرد وضع الختان على الختان، من غير دخول، حتّى لا- ينافى ما دلّ على الوجوب بالدخول، فىكون الغسل _ بالفتح _ حينئذٍ مستحبّاً .

وإن كان ممكناً، إلاّ أنّه بعيد، لعدم وجه لاستحباب الغسل مع عدم خروج المنى، إلاّ أن يكون إرشاداً إلى حُسن هذا العمل، والاكْتفاء به كنايةً عن عدم وجوب الغسل _ بالضمّ _ عليه.

وإن كانت الموطوءه ميتة (١).

وكيف كان مع إمكان الحمل على أحد التوجيهين السابقين، لا وجه لحمله على الأخير .

(١) والظاهر أنّ المستفاد من كثير من الروايات، هو حصول الجنابه بالالتقاء والدخول مطلقاً، أى سواء كان الواطئ أو الموطوء مكلفاً، أو غير مكلف، بل سواء كان حيّاً أو ميتاً، فالجنابه تحصل ولو كان الواطئ بالمجنونه أو الصبيّه أو الميتة .

نعم لا- يجب شرعاً الغُسل على غير المكلف، إلاّ إنّه جنّب، فيجب عليه الغُسل بعد بلوغه سنّ التكليف، لأنّ المقتضى للوجوب حاصل، إلاّ أنّ شرطه مفقود، أو المانع موجود، على حسب تفاوت الموارد، ولذلك صرّح بوجوب الغُسل لواطئ الميتة فى كثير من الكتب الفقهيّه مثل «المبسوط» و«الخلافا» و«الوسيله» و«الجامع» و«المعتبر» و«المنتهى» و«المختلف» و«الذكرى» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«الروض» وغيرها كالمتأخرين، بل هو مقتضى إطلاقاتهم وإجماعاتهم، كما ادّعاه صاحب «الرياض»، بل لم ينقل الخلافا إلاّ عن أبى حنيفه .

فى سبب الجنابه / واطئ غير المكلف أو الميت

والعمده بيان الأدلّه فى ذلك، وقد استدللّ لذلك بإطلاق النصّ والفتوى والإجماع كما عرفت، وبالاستصحاب وغيره، وما يستفاد من فحوى قوله : «أتوجبون عليه الحدّ ولا توجبون عليه صاعاً من ماء».

كما عن الشيخ الأكبر فى كتاب «الطهاره» .

وما ورد ذلك فى بعض الأخبار فى تفسير قوله تعالى : «وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً» (١)، مثل الخبر المروى عن عبد الرحمن بن غنم الدوسى التميمى، فى

حديث طويل خلاصه: أنّ تباشاً كان ينبش القبور ويسرق الأكفان، ثم تاب وقبلت توبته، ومن جمله ما كان يفعله أنّه نبش قبراً من قبور بنات الأنصار وسلبها أكفانها، قال: «ولم أملك نفسي حتى جامعتها، وتركتها مكانها، فإذا بصوت من ورائي، يقول: يا شاب ويلٌ لك من ديّان يوم الدين، يوم يقفني وإياك كما تركتني عريانه في عساكر الموتى، ونزعتني من حفرتي، وسلبتني أكفاني، وتركتني أقوم جنبه إلى حسابي، فويل لشبابك من النار» الحديث (١).

في سبب الجنابه / في وطى الميِّت

حيث أنّ الظاهر من هذا الخبر صيروره الشاب مجنباً بجماعه مع هذه الميِّته، كما تصير الميِّته مجنبه على حسب الروايه، فيجب عليه الغسل بذلك .

وأما وجوب الغسل على الميِّت بواسطة حصول الجنابه، ففي «الجواهر»: أنّ الظاهر، كما صرّح به غير واحد، أنّه لا يجب عليه الغسل، لا لنفسه ولا على وليه، ولا على سائر المكلفين، لأصالة البراءه، وإن مال نفسه إلى حصول الجنابه مع إشكال .

ففي «مصباح الهدى» للآملي قدس سره: «وهو كذلك، أي لا يجب عليه، أمّا بناء على انتزاع الوضع عن التكليف فواضح، حيث لا تكليف ولو على نحو القضييه المشروطه بالنسبه إلى الميِّت، لكي ينتزع منه الوضع . وأمّا بناءً على استقلاله في الجعل فكذلك، لانصراف الأدلّه في المقام إلى ما يصحّ أن يتعلّق به التكليف ولو شأناً، فليس فيه إطلاق يشمل الميِّت. ثمّ نقل قول من تمسّيك بخلاف القضييه المذكوره، أي على عدم حصول الجنابه له، لأنّ الجنابه معروضها النفس الناطقه، فلا يتّصف بها الميِّت . فأجاب عنه: بالإشكال فيه صغرياً، بما يدلّ على كون تحت كلّ شعره جنابه، حيث يفهم منه اتّصاف البدن بذلك. وكبروياً بالقضييه المذكوره، حيث يفهم منها عدم انقطاع النفس عن البدن انقطاعاً كلياً، لو لم يدلّ

على عدمه . ولكن مع ذلك يقول بعد ذكر القصه: وإن دلالتها عليه لا- يخلو ما فيه أيضاً، حيث أنه لا يصير دليلاً على ثبوت الجنابه فى البدن لكى يرتب عليه أحكامها بالنسبه إلى الاحياء. ثم قال : وكيف كان، فعلى تقدير جنابه الميّت، فالأظهر عدم وجوب تغسيله للجنابه على الأحياء مطلقاً، ولياً كان أو غيره، لعدم الدليل على وجوبه، ومع الشكّ فيه فالمرجع هو البراءة، كما لا دليل على تأثيره فى رفع الجنابه على تقدير تغسيل الحى إياه» انتهى كلامه (١).

ولا- يخفى عليك أنه لو ذهبنا إلى اعتبار القصه المذكوره وصححناها، أو جبرنا سندها بعمل الأصحاب، لو كان لأمكن جعلها دليلاً على حصول الجنابه من الميّت وذلك بوقوع الوقاع معه، حيث قد صرّحت _ كما فى الخبر _ بقولها : «وتركتنى أقوم جنبه إلى حسابى».

نعم لولا ذلك لأمكن الذهاب إلى ما قاله الأملى قدس سره تميّكاً بما دلّ على أنّ تحت كلّ شعره جنابه . إشاره إلى أنّ المنى يخرج من تحت كلّ شعره، وهذا لا يكون إلاّ بواسطه عروض تلك الحاله حين الوقاع الموجب لحرکه المنى، الحاصل من تحت كلّ شعره، وتلك الحاله لا تكون إلاّ للأحياء ، فحصول الجنابه للأموات _ لولا ورود دليل يدلّ عليه _ مشكل جداً .

فإذا لم يمكن حصول الجنابه للميّت، فلا- معنى للحكم بوجوب تغسيله للأحياء مطلقاً، ولياً كان أو غيره، وإلاّ لو سلّمنا حصول الجنابه له بمجرد تلاقى الختانين، فلا مانع من القول بوجوب تغسيله، استثناساً من لزوم الغسل على الأموات، الذى قد أُشير إليه بكونه غُسلًا، لما فى ذمّته من الأغسال الواجبه بنويه الغاسل .

أو لأجل خروج المنى منه للفتور الحاصل من الموت، كما قد ورد في الأخبار التي تنقل حكمه غسل لحم الحيوان المذبوح بالماء، وأنّ ذلك يكون لأجل عروض الجنابه له بالموت، بواسطة خروج المنى منه .

في سبب الجنابه / المراد من إتقاء الختائين

فإذا لم يثبت عروض الجنابه للميت بالوطىء، فلا بدّ من حمل ذلك الخبر على نوع تسامح في استعماله، لأجل تنبيه الشاب الفاسق وإعلامه بالتوبه من عمله، كما كان كذلك وصار موجباً لتوبته .

مضافاً إلى الأصل، لو شككنا في وجوب الغُسل، كما عرفت فلا نعيده .

فلازم ما ذكرنا، عدم ترتيب الجنابه على مثل هذا الميت المدخول بها، فيجوز وضعها في المساجد، ومسّ كتابه القرآن ببدنها، بخلاف مثل الطفل والمجنون إذا حصل لهما الجنابه، بالدخول بهما حيث لا يجوز لهما الدخول بواسطة من يعلم حالهما، لعدم وجود تكليف لهما بنفسهما، كما لا يخفى .

ثمّ إنّه ما هو المراد من التقاء الختائين الموجود في النصّ والفتوى؟

فقد يقال بعدم إمكان حصول الالتقاء حين إيلاج الذكر في الفرج، لأنّ مدخل الذكر _ على ما قيل _ واقع في أسفل ثقب البول، ويعدّ المدخل هو محلّ خروج الحيض والولد ودخول المنى، ومحل الختان في المرأة واقع فوق ثقب البول، حيث يكون للمرأة فوق ثقب البول لحمّ نابت كعرف الديك، والفصل بين الموضوعين مانع عن التقاء الختائين، فيكون استعمال اللفظ في ذلك مجازياً.

أو يكون المراد منه هو التحاذي بينهما حال الإيلاج، فيكون الاستعمال بالالتقاء لشده المقاربه، هذا كما في «الجواهر» .

ولكن الإنصاف كون الاستعمال حقيقياً لا- مجازياً، لأنّ الثقب الفاصل بينهما ليس بحدّ يوجب عدم الالتقاء، لأنّه صغير حيث ينفتح ويخرج منه البول، وإلا كان رأسه ملتصقاً، وكان ختان المرأة ملتصقاً مع مخرج حيضها في الجملة، فحصول

الالتقاء يكون عند نهوض الذكر والتصاق العورتين حال المجامعه.

أو يبعد تحقيق حقيقه الالتقاء بذلك، فلا يكون الاستعمال فيه مجازياً، وإن كان الثقبان منفصلين كما عرفت، فعلى هذا لا نحتاج لتوضيح ذلك من الاستدلال بما ورد في صحيحه محمّد بن إسماعيل بن بزيع، حيث قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل يجامع المرأة قريباً من الفرج، فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال عليه السلام: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل. فقلت: التقاء الختانين هو غيبوبه الحشفه. قال: نعم» (١).

لوضوح أنّ غيبوبه الحشفه لا خلاف ظاهراً في حصول الجنابه به، وبه يحصل الاكتفاء على حسب ما بيناه، كما لا يخفى.

ثم حصول الجنابه لمن له حشفه أمرٌ واضحٌ، ولكن الذي ينبغي أن يبحث عنه هو الذي لا حشفه له، كما إذا قطعت جميعها أو بعضها؟

في سبب الجنابه / في حكم الأقطع

والصور المحتمله في المقطوع تكون على أنحاء: تارة: بما عليه المشهور، _ بل قد صرح به غير واحد من الأصحاب، بل نسبته إليهم مشعراً بدعوى الإجماع، بل في شرح «الدروس» من قوله: الظاهر الاتفاق عليه، كما قد يظهر من آخر نفي الخلاف فيه _ من أنّ تحقيق جنابته يكون بدخول ذلك المقدار من الذكر.

وأخرى: في قبالة، بأن لا- تتحقّق الجنابه أصلاً، جموداً بالشرط الوارد في الأخبار وهو التقاء الختانين، وهو مفقود فيه، فإذا لم يتحقّق الشرط، فلا يتحقّق الحكم _ وهو الجنابه _ أخذاً بمفهوم الشرط، من باب سلب الموضوع.

ومن احتمال أن يكون المراد من الأخبار الدالّة على الدخول والإيلاج المحقّق للجنابه، دخول جميع الذكر، المتعدّد في حقّه، وخروج ذى الختان بخصوصه لا يوجب خروج غيره، فلازم ذلك عدم حصول الجنابه له.

لكنه فاسد، لأنه بعد قيام الإجماع على تحقّق الجنابه من مقطوع الحشفه، يسقط القول بعدم تحقّقها من إيلاجه مطلقاً. مضافاً إلى ما سيأتي من ذكر الدليل على تبديل مثل تلك العناوين على التقدير .

فهذا الاحتمال لا يحتاج إلى مزيد بيان في تضعيفه ، مع أنّ قيد الالتقاء كان وارداً مورد الغالب مثل «الحجور» في «الربائب» فلا مفهوم له حينئذٍ .

وثالثه: احتمال كفايه صدق دخول المسمّى في تحقّق الجنابه، ولو كان بأقلّ من مقدار الحشفه لواجدها، عملاً بظاهر صدق الدخول عرفاً، لولا ملاحظه الأخبار في فاقدها.

لكنه أيضاً باطل _ مضافاً إلى ما سيأتي من الدليل من إنّه يكون خلافاً منصرف الإطلاق في الأخبار _ لوضوح أنّه لو كان المسمّى كافياً فيه، لكان واجدها أخرى بالذکر من فاقدها، فإذا لم يترتب الشارع الجنابه لواجدها إلاّ بدخول الحشفه لا المسمّى، نفهم منه أنّ الجنابه لا تتحقّق بمطلق الدخول، سواء كان واجداً للحشفه أو فاقداً لها، لأنّ ذكّر الواجد كان للغلبه لا لخصوصيه فيه .

فبقى هنا احتمالان آخران :

أحدهما : لزوم دخول جميع الذکر في حقّه .

والثاني : كفايه التقدير بمقدار الحشفه للفاقد .

فقد استدللّ للأوّل بكونه ظاهر قوله: «إذا أدخله»، وفي قول آخر: «إذا أولجه» _ على إيلاج جميعه، لمن كان فاقداً لبعضه، لأنّ من له حشفه قد ورد في حقّه كفايه ذلك المقدار، أي نفس الحشفه .

هذا، ولكن يرد عليه بأنّ اعتبار إدخال جميع الذكّر باعتبار مجموعته لا يمكن تحقّقه، إلاّ لمن كان له الحشفه، لأنّ من لا حشفه له فلا مجموع له، إلاّ في الباقي، وكفايه الباقي في حقّ المقطوع، متوقّف على القول بصحّه دخول بعض الذكّر لمن

له الحشفه، ومع القول بكفايه البعض فى غير المقطوع، لا- معنى ولا- وجه للقول بلزوم دخول المجموع فى المقطوع، إذ هو لا يكون أسوء حالاً- من غير المقطوع، لو لم نقل بعكسه، كما لا يخفى . فلا جرم إلا القول بكفايه التقدير، أى بمقدار دخول من له الحشفه .

هذا، مضافاً إلى إمكان أن يقال : إن ذكر عنوان التقاء الختانيين، كان مثل ذكر عنوان خفاء الجدران لحدّ القصر، حيث يفهم منه العرف أن المقصود من الخفاء فيما إذا كان لذلك البلد سوراً وجدران، ومقداره فيما لم يكن كذلك، ولذلك فهم منه الأصحاب التقدير لمطلق البلاد والقرى والأرياف حتى البوادي التي فيها الخيم وغيرها، وجعلوا حدّ القصر فيها ما مقداره هذا التقدير، وكذلك يكون هنا، حيث أن ذكر الحشفه والتقاء الختانيين، كان لأجل الغلبه فى الخارج .

ولهذا نقول بذلك التقدير حتى فى المرأه فى زماننا هذا، حيث قد تركت عمليه ختان البنات فلا يتحقق مصداق التقاء الختانيين فى حقهنّ، فمع ذلك لا يضرب بما نحن فى صده، وهكذا نقول فى مقطوع الحشفه أيضاً .

كما أن التقدير المفروض فى حقه يكون مناسباً فى حقه أو فى الحدّ المتعارف فى الخارج، إذ ربّما يكون الشخص غير متعارف فى الذكر من حيث الكبر والصغر، إذا أورد على التقدير _ الشيخ الأكبر فى كتاب «الطهاره» بعد الحكم بتحقيق الجنابه بإدخال الحشفه مطلقاً، من غير فرق بين صغيرها وكبيرها لإطلاق النصّ من قوله: «بأنّ إرادته التقدير مع مخالفته لظاهر اللفظ، المستفاد منه اعتبار الحشفه نفسها لا جعل العبره مقدارها، يوجب حمل الحشفه على المتعارف، فيلزم أن يقدر فى صغير الحشفه جدّاً وكبيرها مقدار الحشفه المتوسطه، فإنّ التقدير بامثال ذلك يقدر بالفرد المتعارف منها، لا بالشخص الموجود فى كلّ مكلف، ولو لم يكن متعارفاً...» إلى آخر كلامه .

ولكن الإنصاف إمكان إرجاع التقدير في كل شخص بحسب مقدار الحشفه ما لو كان له، لوضوح أنّ بيان المقدار كان بدلاً على أصل الحشفه، فكما أنّ الحشفه إذا كانت موجوده فيه، لا- تتحقّق الجنابه إلا بما قد عيّنه الشارع له، فكذا يكون بدله، فحمل المقدار في كل شخص على حسب حاله - إذا فرض له حشفه - لا يكون بعيداً وخارجاً عن مذاق العرف، والله العالم .

كما يظهر منه حكم المرأه التي ليس لها محلّ ختان، بتحقّق الجنابه بإدخال الذكر في فرجها .

هذا كلّه بحسب دلالة الدليل، وما يفهم منه، ولولاه فالمرجع هو الأصل، وهو هنا عدم تحقّق الجنابه، أو عدم تحقّق الدخول بما هو المعتبر في الجنابه، بل واستصحاب الطهاره، وغير ذلك من الأصول.

هذا كلّه إذا كان المقطوع أصل الحشفه .

وأما لو كان المقطوع بعضها، فيزيد على الاحتمالات السابقه، احتمال: تحقّق الجنابه بغيوبه الباقي منها مطلقاً، كما عن «التذكره» و«الموجز الحاوي».

أو بشرط ما يبقى معه صدق مسمى الإدخال، كما في «جامع المقاصد» واختاره في «كشف اللثام»، ولعلّه كان لأجل صدق ما يحصل به الدخول وغيوبه الحشفه ولو بالباقي منها .

ولكن الأولى هو القول بالتقدير المزبور في البحث السابق، بأن يوجد المقدار بقدر الحشفه، لمن كان له ذلك، المستلزم بلزوم الإيلاج بأزيد من الباقي منها، إلا أن يكون الذاهب شيئاً لا يعتدّ به، فحينئذٍ يكتفى بغيوبه الباقي منها للمسامحه في ذلك، وإن كان مقتضى الاحتياط هنا هو الإتيان بالْعُسل مع حصول الغيوبه للحشفه بالباقي منها، لاحتمال صدق الدخول وغيوبه الحشفه بذلك، كما لا يخفى .

في حصول الجنابه بالإيلاج ملفوفاً

ثم إنّ الإيلاج والدخول الذي يترتب عليه الجنابه، هل هو ما لو يكن على

الذَّكَرَ والفرج حجاباً، أم لا؟ أى لم يكن ملفوفاً بثوب وخرقه حتّى تحصل المماسه بينهما مباشرة وتستكمل اللذّه بمماستهما معاً، بحيث لو لم يكن كذلك لوجود حجاب وستر ولو كان رقيقاً لم يتحقّق الجنابه .

أو الجنابه متحقّقه مطلقاً بحصول الإيلاج والدخول ولو كان الذكر ملفوفاً ، أو يفصل بين كون الخرقه لئنه لا تمنع وصول بلل الفرج إلى الذكر، وحصول الحراره من أحدهما إلى الآخر، وما ليست كذلك، فتحصل الجنابه بالأولى دون الثانيه ؟

وجوهٌ وأقوال ، وإن كان الظاهر المتبادر من الأدلّه هو الأوّل، وذلك بمقتضى الجمود على لفظ الالتقاء، حيث لا يحصل مع الحاجب، بل لا يبعد دعوى الانصراف عن الالتقاء مع الملفوف، كما فى «مصباح الفقيه»، ولذلك ترى تنظّر صاحب «القواعد» قدس سره بحصول الجنابه مع الملفوف، وكذا فى «نهايه الأحكام» للعلامة، من احتمال عدم حصول الجنابه، لأنّ استكمال اللذّه يحصل برفع الحجاب ، وكأنّه ملاحظه ذلك أوجب احتمال التفصيل المذكور المندرج فى «نهايه الأحكام» .

إلا أنّ فهم الأصحاب بصوره الإطلاق، الكاشف عن وجود قرينه داخلية أو خارجيه، أرشدتهم إليه، أو استظهاراً من لفظ الالتقاء هو المحاذاه والمقدار، كما عرفت تعدّيههم إلى مقطوع الحشفه ، مع عدم صدق الالتقاء فيه حقيقه .

مضافاً إلى صدق اسم إطلاق الغيبويه، والدخول، والوطء، والجماع، حيث لا ينوط صدقها بالدخول بلا ستر وحجاب .

مضافاً إلى ذهب كثير من الأصحاب إليه، مثل ما فى «المنتهى» و«التذكرة» و«الإيضاح» و«الذكرى» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«الذخيره» و«شرح المفاتيح»، بل فى الأخير نسبته إلى الفقهاء، المشعر بدعوى الإجماع عليه، فبذلك ينقطع الأصل ويحصل به الجنابه .

وإن جامع الدبر ولم يُنزل وجب الغُسل على الأصح (١).

ولكن مع ذلك كله القول بعدم الاكتفاء بهذا الغُسل عن الوضوء يكون حسناً، من باب حُسن الاحتياط لا الوجوب، كما لا يخفى .

(١) والمسأله ذات قولين :

فى سبب الجنابه / الوطى فى دبر المرأة بلا إنزال

أحدهما: وهو المشهور أو الأشهر، هو وجوب الغُسل بالدخول فى الدبر وإن لم ينزل، بل ادعى عليه الإجماع، كما عن السيد المرتضى، وابن إدريس، بل فى «الجواهر»: إنه يمكن للفقهاء تحصيل الإجماع أيضاً فى هذا الوقت لندره المخالف .

وثانيهما : عدم الوجوب، كما عليه بعض متأخري المتأخرين، وظاهر «المبسوط» و«الخلافة» التردد فيه، وقد نسبه بعضهم إلى ظاهر «الفتاوى» والكلينى والشيخ فى «النهاية» و«الاستبصار» و«التهديب»، وإن أراد صاحب الجواهر توجيه كلماتهم حتى يخرج عن المخالفه .

وكيف كان استدلال القول الأول بوجوه :

الوجه الأول : الإجماع ولولاه الشهره بشهره عظيمه على حدّ التواتر، فلو استشكل فى الإجماع لا محيص من قبول الشهره، وتكفى فى انجبار الأخبار، الموجب للوثوق بصدورها، خصوصاً عن المتقدمين، كما أنّ إعراضهم يوجب وهن الخبر ولو كان من الصحاح .

الوجه الثانى : إطلاق الفرج لمطلق القبل والدبر، كما هو كذلك فى اللغة، كما نُقل ذلك عن «المصباح» و«مجمع البحرين» و«القاموس»، بل ينسب غير واحد من الأصحاب إلى اللغة، فإذا كان كذلك لغه، فيدخل تحت ما دلّ على لزوم الغُسل بالإدخال والإيلاج والغيوبه .

وكونه عند أهل اللغة كذلك دون العرف حيث يختصّ بالقبل.

قد أُجيب عنه: بعد تسليمه، إنّه معلوم الحدوث أو مظنون، فلا يكون حجّه .

واستشهد بصحّه إطلاق الفرج على الذكر فى الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» (١).

على عدم إطلاقه الآن عليه، مضافاً إلى دعوى عدم الخلاف عن السيد المرتضى، فى شمول الفرج للدبر عند أهل الشرع، كما ادّعاه العلامة أيضاً .

هذا، ولكن الإنصاف صحّه إطلاق الفرج على ذكر الرجل وقُبَل المرأة، خصوصاً مع وجود القرينه فى الآية، حيث قد ذكر فى ذيلها الأزواج والايامن، الموجب لصحّه إطلاقه لخصوص الذكر دون الدبر، حتى لا يبعد عدم شموله للفرج بمعنى القُبَل، إن أُريد من الآية ذكر أوصاف المؤمنين فقط دون المؤمنات، بصراحه اللفظ ودلالته .

ولو الحقّت بهم بحكم الاشتراك فى الأوصاف، بحسب موارد لحن الخطاب، حيث قد تختصّ الآية بطائفه، ولكن يقصد بها الجميع، لعدم خصوصيه فى خصوص المؤمنين .

فإنّه لا- يوجب شمول الفرج بالإطلاق للدبر أيضاً، إذا فرض عدم مساعده العرف لذلك ، كما يشكل ذلك التمسك بقوله تعالى: «أَوْ لَأَمْسُتُمْ النِّسَاءَ» (٢) بأن يقال : إنّه يشمل بإطلاقه الجماع فى الدبر قطعاً فيحتاج الإخراج إلى دليل .

لوضوح أنّه ليس المراد منه هو مطلق اللمس، فلا بدّ أن يكون المراد ملامسه خاصّه، وهو ليس إلّا ما هو المتعارف فى الخارج، وهو الجماع فى القُبَل، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد فى تفسيرها عن الباقر عليه السلام إنّه ما أُريد بذلك إلّا

١- سورة المؤمنون : آيه ٥ .

٢- سورة النساء : آيه ٤٦ .

المواقعه فى الفرج (١).

والتمسك بما ذكره صاحب «الجواهر» فى تأييده بما ادّعه من صحّحه صدق اسم الفرج على الدبر، فيراد من المواقعه بالفرج كلا قسميه .

لا- يخلو عن إشكال، لأنّه لو أريد منه الأعمّ، لكان ذكره بالخصوص غير مأنوس لدفع التوهّم، إذ لا يتوهّم أحد كون مطلق الملامسه موجبا للجنابه، حتى أراد دفعه بجعله فى خصوص الجماع بكلا قسميه، بخلاف عكس ذلك، حيث يصحّ التوهّم بكون المراد من قوله تعالى: «أولاً مَسْتَمُّ النِّسَاءِ» هو الأعمّ، حتّى يشمل الدبر، فأراد دفع التوهّم بكون المراد هو خصوص القبل مثلاً .

وكيف كان فإنّ الاستدلال بمثل هذه الآيات لا يخلو عن وهنٍ وتأمل، كما لا يخفى .

وكذلك لا يمكن الاستدلال بما ورد فى الحديث: «أتوجبون عليه الحدّ ولا توجبون عليه صاعاً من ماء» (٢).

لوضوح أنّ الاستدلال به منوط على إثبات الحدّ بمثل ذلك أولاً، ثمّ وجود التلازم بينه وبين الغسل، وهو أوّل الكلام فى فرد خاص لا فى مطلق الدخول حتّى فى الدبر، إلا أن يثبت كون ذلك أيضاً من الجماع المترتب عليه الأحكام، فيصحّ هذا التلازم كما هو واضح .

فأحسن ما يستدلّ به على هذا القول هو مرسله حفص بن سوجه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتى أهله من خلفها؟ قال: هو أحد المأئين فيه الغسل» (٣).

حيث ينجبر ضعفها بالإرسال بالشهره، وعمل الأصحاب، كما أنّ إطلاقها

١- تفسير الصافى ذيل آيه ٤٦ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٥ .

٣- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٢، الحديث ١ .

يشمل حتى صورته الإتيان بدون الإنزال، كما ورد في المتن .

كما أنّ إطلاقها يشمل الفاعل والمفعول، فيجب الغسل على الرجل والمرأة .

نعم، يتم الاستدلال بها لو أريد من الإتيان بالخلف هو الدبر، كما هو المتبادر إلى الذهن، دون مطلق الخلف حتى يشمل وضع الذكر بين الاليتين، إذا أُولج ذكره فيه من الخلف كما قد يتفق، وإلا لخرج عن الاستدلال.

لكن الاحتمالان بعيدين عن مساق الحديث .

هذا، ولكن قد يعارض ما استدللّ به للمشهور، بما يستفاد منه خلاف ذلك عن مثل ما في صحيحه الحلبي، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يصيب المرأة فيما دون الفرج، أعليها غسل إن هو أنزل ولم تنزل هي؟ قال: ليس عليها غسل، وإن لم ينزل هو فليس عليه غسل»^(١).

ورواه الصدوق بإسناده عن عبيد الله بن علي الحلبي نحوه، إلا أنّه قال: «فيما دون ذلك» .

إن قلنا: بأنّ الفرج مختصّ بالقبل، فصارت الإصابه بدبر المرأة، فيدلّ على عدم وجوب الغسل على الرجل لو لم ينزل، كما لا غُسل عليها بدون الإنزال .

ولكن الاستدلال عليه لا يخلو عن إشكال أوّلاً: إنّ لا يناسب مع أعمّيه الفرج للقبل والدبر، حيث يدلّ حينئذٍ على خلاف المطلوب .

وثانياً: على فرض تسليم الاختصاص بخصوص القبل، لا ينسب منه الدخول بالدبر إلى الذهن، حيث يمكن أن يريد منه الإصابه بالتفخيز أو إصابه أطراف القبل من الاليه، كما قد يؤيد ذلك ظهور قوله: «دون» أي قبيل الفرج من أمام المرأة لا خلفها .

١- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ١١، الحديث ١ .

وثالثاً: من التردد في وجود لفظ الفرج، بواسطة نقل الصدوق، بما لا يفهم منه وطىء الدبر، وهو قوله: «دون ذلك» .

ورابعاً: لو أغمضنا عن جميع ذلك، وسلمنا إطلاقه بحيث يشمل وطىء الدبر، فيمكن تقييده وتخصيصه بواسطة الأخبار الدالة على وجوب الغسل لخصوص وطىء الدبر دون غيره، فدعوى مخالفته الحديث للمدعى لا يخلو عن تأمل، كما لا يخفى .

نعم، يصح دعوى ذلك في مثل مرفوعه البرقى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أتى الرجل المرأة في دبرها، فلم ينزل، فلا غسل عليهما، وإن أنزل فعليه الغسل ولا غسل عليها»^(١) .

في سبب الجنابه / لو وطىء غلاماً فأوقبه ولم ينزل

وحديث أحمد بن محمد بن محمّد، عن بعض الكوفيين يرفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمه؟ قال: لا ينقض صومها، وليس عليها غسل»^(٢) . ونحوه حديث علي بن الحكم عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام^(٣) .

والجمع بينها وبين ما سبق، بكون الإتيان بما قبل الدبر من الاليتين والفخذين، لا نفس المخرج، أو على مقدار الحشفه، لا يخلو عن بعد جداً لأنس الذهن بمثل هذه التعابير بالدخول في المخرج .

نعم، حملة على التقية _ كما حملة الشيخ _ صحيح لو ثبت قول العامه بالجواز، كما لا يبعد فيه، أو طرحها لأجل كونها مرفوعاً ومرسلاً وغير منجر بالفتوى والشهره، فلا يمكن الذهاب إليه .

كما أنّ الاستدلال بمفهوم قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل»، ومفهوم قوله صلى الله عليه وآله: «إنما الماء من الماء» .

- ١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٢ ، الحديث ٢ .
- ٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٢ ، الحديث ٣ .
- ٣- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٢ ، الحديث ٤ .

ولو وطأ غلاماً فأوقبه، ولم يُنزل، قال المرتضى رحمه الله: يجب الغُسل، معوّلاً على الإجماع المركّب ولم يثبت (١).

حيث يدلّ على كون الغسل للإنزال فقط، ويخرج ما خرج ويبقى الباقي، منوط – بعد التسليم – على حجّيه المفهوم، كما كان كذلك في الأوّل، إلّا أنّه في المقام مشكّل لكونه وارداً مورد الغالب، وظهوره في إرادته مقدار ما يوجب الغسل في القبل مع ذلك، فهو عامّ فيخصّص بما نحن بصددّه.

ولكن مع ذلك كلّه لا ريب في حُسن الاحتياط بالجمع بين الطهارتين في المورد، كما لا يخفى.

(١) فإنّ ظاهر كلام الماتن مشعرٌ بعدم قبول الحكم، حيث ينسب إلى المرتضى اعتماداً على الإجماع المركّب، وقال: إنّ لم يثبت.

كما صرّح بالعدم في «المعتبر»، بل وقد تردّد في «النافع»، بل مال إلى عدم ثبوت حصول الجنابه بذلك المحقّق الآملي في «مصباحه»، حيث قال: «وأما الإيقاب في دبر الذكور من غير إنزال، فأثبت الجنابه به في طرف الفاعل كان مشكلاً، وفي المفعول أشكل. اللهم إلّا أن يتميّك بالإجماع المركّب، تارة بدعوى أنّ كلّ من يقول بإثبات الجنابه به في طرف الفاعل، يقول به في طرف المفعول أيضاً. ولا يخفى أنّ الاحتياط به في أمثال هذه الموارد من المسلميات، مع أنّه لا دليل قوى عليه، ممّا لا ينبغي تركه». انتهى كلامه (١).

كلامه ظاهر في عدم ثبوت دليل قوى عليه في الفاعل والمفعول.

كما قد صرّح بعدم وجوب الغسل بذلك المحقّق الهمداني في «مصباحه»،

حيث قال بعد ذكر الأدلة والإشكال فيها: «فالقول بعدم الوجوب أوفق بالقواعد، وإن كان الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه» (١).

ولكن المشهور بشهره عظيمه _ نقلاً وتحصيلاً _ كما في «الجواهر»، بل قال: لم يُعرف القائل بالفصل بين القول بوجوب الغسل في دبر المرأة وعدمه في دبر الغلام، ولذلك قال العلامة في «المختلف»: «إنّ كلّ من أوجبه في دبر المرأة، أوجبه في دبر الغلام، إذ لم ينقل الخلاف من علمائنا في الوجوب، إلّا - أنه نقل ذلك عن مثل داود ونظرائه من أهل الخلاف، حيث لا يضّر مخالفتهم بإجماعنا».

بل في «الجواهر»: «أنّ الإجماع هنا بسيط لا مرّكب حيث أنّه لو كان هناك مخالف في المرأة، لصار الإجماع مرّكباً، والمفروض عدمه، فلا خلاف في المسألة إلّا من المحقّق كما عرفت، ومخالفته مع معروفه حسبه ونسبه غير ضائر، إذ لم ينقل من أحد سواه».

فيصحّ أن يقال؛ بأنّ الدليل على الوجوب هو الإجماع، بسيطاً كان أو مرّكباً .

لكن قد تمسّك لذلك في «الجواهر» بفحوى إنكار علىّ عليه السلام في حديث زراره، حيث قال عليه السلام: «أتوجبون عليه الحدّ والرجم، ولا توجبون عليه صاعاً من الماء، إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل» (٢).

وبيانه: أنّه إذا وجب الغسل بوجوب الحدّ والرجم في المرأة المحرّمة قبلاً أو دبراً للرجل والمرأة، ففي مثل اللواط الذي يوجب الحدّ والرجم قطعاً، كان إيجابه للغسل بطريق أولى».

هذا، ولكن أورد عليه المحقّق الآملي والهمداني، بإنكار الأولويه، لأنّ مورد

١- مصباح الفقيه ج ٣ ص ٢٦٥ .

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٥ .

الروايه منحصر في قبل المرأه أو مع دبرها، وأمّا بالنسبه إلى غير المرأه في الدبر _ مثل الرجل والبهيمه _ مشكل جدّاً، فلا يمكن التمسك بمثله، كما لا يخفى .

قلنا : يتوقّف الاستدلال بذلك على ثبوت الجنابه بهذا النوع من الجماع، حيث وقع في بيان الملازمه، بوجود التلازم بين صاع من الماء للجنابه وثبوت الحدّ والرجم إذا كان حراماً، فالتلازم صحيح لو ثبت من الخارج حصول الجنابه بذلك بدون الإنزال، أى بواسطة حصول الجنابه عن الحرام بالمخالطه يثبت الحدّ والرجم، ولكنّه أوّل الكلام، إلا أنّ المستدلّ أراد إثبات الملازمه من عكسه، بأنّه إذا ثبت الحدّ والرجم بذلك، فيثبت به الجنابه ووجوب الغسل، كما كان المورد من حيث التعليل هكذا .

فعليه لا- يبعد ذلك إذا فرض أنّ المخالطه بإطلاقه ليس بمرادٍ، بل بما يوجب الحدّ والرجم، وليس هو إلا بالدخول والإيلاج ، فحينئذٍ لا يكون بالأولويّه بل يكون من قبيل منصوص العله، وكأنّه أراد بيان أنّه أن كلّما يوجب الحدّ والرجم على الإنسان بهذا النوع من المخالطه، يوجب عليه الغسل أيضاً، فإذا ثبت الحدّ أو الرجم باللواط، فيثبت عليه الجنابه والغسل أيضاً، وهو المطلوب .

لا يقال : يتمّ هذا الاستدلال لو لم يكن مديلاً بقوله: «إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل»، حيث أنّه يقتيد إطلاق الصدر بأن يكون المراد بما يوجب عليه الحدّ والرجم هو الدخول في القبل لا مطلقاً، حتّى يشمل اللواط بالرجل والگلام .

لأنّنا نقول : لازم الجمود بذلك هو عدم التسريه إلى دبر المرأه أيضاً، مع أنّه من المسلّمات من حصول الجنابه بذلك، بل عليه الحدّ والرجم فيما إذا كان من حرام، فيكون ذلك قرينه على أنّ المراد من هذه الجملة، بيان مصداق المورد من تلك الموارد، فيتمّ الاستدلال، كما لا يخفى .

وكذا استدلال لوجوب الغسل بإطلاق قوله: «إذا أدخله» و«أولجه» و«غيب

الحشفه»، مع انجبار ضعف الأخبار بالشهره والإجماع .

فأورد عليه المحقق الهمداني، بأنها وارده ومسوقه لبيان وجوب الغسل على الرجل والمرأه عند جماعهما وغيوبه الحشفه، فالتسريه منها إلى الغلام قياس محض .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بكون المراد من إطلاق «الإيلاج» هو الولوج فيما من شأنه إيجاد الاستلذاذ منه بما يناسبه، لا بمطلق الإيلاج، وبذلك يسرى إلى دبر المرأه، مع عدم كونه متعارفاً بحسب الطبع الأولى ، فدبر الغلام والرجل أيضاً يكون كدبر المرأه فى الإيلاج، ولا يكون خارجاً عن المناسبه، حتى يصدق القياس فى التسريه إليه .

نعم مورد ورود هذه الأخبار ليس إلا فى جماع الرجل والمرأه، كما لا يخفى .

وكذا استدلل على المقام بإطلاق حسنه الحضرمى المرويه فى «الكافى» عن الصادق عليه السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : مَنْ جامع غلاماً جاء جنباً يوم القيامة لا ينقيه ماء الدنيا» (١).

فأجيب عنه أولاً : إنها منصرفه عن الجماع الذى لا يتحقق فيه الإنزال، لكونه من الأفراد النادره .

وثانياً : إنَّ الجنابه التى لا- تنقيها ماء الدنيا، غير الجنابه التى هى موضوع مسألتنا، أعنى الحاله المانع من الدخول فى العبادات المشروطه بالطهور، كيف ولو كان المراد منها تلك الجنابه، لدلت الروايه على بطلان الغسل الواقع عقبيها، وعدم ترتب الأثر المقصود منه عليه، فتأمل ، انتهى (٢) .

وفى «مصباح الهدى»، قال : «إنه كان فى مقام تشديد حكم المجامعه مع

١- وسائل الشيعه: من أبواب نكاح المحرم، الباب ١٧ ، الحديث ١ .

٢- مصباح الفقيه ج ٣ ص ٢٦٦ .

الغلام، وأنه لا يطهره ماء الدنيا فيما يتحقق به الجنابه، لا فى مقام بيان ما يتحقق به الجنابه، لكى يؤخذ بإطلاقه، فلا إطلاق لها من هذه الجهه أصلاً^(١). ولكن الإنصاف عدم تماميه ما قاله المحقق الأول، لوضوح أنّ الندره لا توجب عدم دخوله فى الإطلاق .

فى جنابه الخنى

نعم لو سلّمنا الندره، فإنّه لا يمكن دعوى انحصار الإطلاق فيه، للزومه الاستهجان المحترز عنه .

كما لا يتم إشكاله الثانى أيضاً، لأنّ دعوى المغايره بين الجنابتين، لا توجب عدم تحققهما بذلك، فإذا فرض تحقق الأشدّ به فكان الأضعف داخلاً فيه ، وما يطهره ماء الدنيا ويزيله كان هو الأضعف لا الأشدّ، حيث هو لا يزيل إلاّ بمشيئه الله وغفرانه .

مضافاً إلى ضعف ما رتب عليه فى آخره، بأنّه لو كانت تلك الجنابه هى المقصوده لدلت الروايه على بطلان الغسل الواقع عقيبتها .

لوضوح أنّ عدم إمكان إزاله تلك الجنابه وبقائها، لا ينافى كون الغسل واجباً عليه لتحصيل الطهاره المشروطه، ولو كانت من باب كونها مبيحه للصلاه وغيرها، ولعلّه لذلك أمر بالتأمل .

وكيف كان، فإنّ دلالة الروايه على حصول الجنابه بذلك، ممّا لا خفاء فيه، سواء كان بالإنزال أو غيره .

غايه الأمر يفهمنا شدّتها، علاوه على حصول الجنابه بذلك، وشدّه هذا العمل تكون بعدم نقاوه فاعله بماء الدنيا.

وعلى ذلك فإنّه لا يكون الاستدلال بمثل هذا الخبر على حصول أصل الجنابه

بذلك ببعيد، كما لا يخفى، خصوصاً مع عدم وجود دليل صالح على خلافه، إلا الأصل المقطوع بتلك الأخبار، ومفاهيم غير قابله للمعارضه .

ولعل وجود هذه الإطلاقات أوجب ذهاب المعظم على وجوب الغسل بذلك، لا كونه كاشفاً عن وجود دليل آخر بيدهم، ولم يصل إلينا، أو إطلاعهم بما لم نطلع عليه، لقرب زمانهم من الأئمة عليهم السلام دوننا، حتى يقال إنه ليس إلا الظن، وحجته غير ثابتة عندنا، كما أشار إليه المحقق الهمداني، ثم ضعفه بكونه ناشئاً من الحدس والاجتهاد .

ولأجل ذلك أفتينا في تعليقتنا على «العروه» بالوجوب، تبعاً لأكثر المحققين، وأصحاب التعاليق، والله العالم .

فإذا عرفت ثبوت الجنابه بذلك، فيظهر بذلك حكم سائر الفروع من أمثاله، مثل كفايه غيبوبه مقدار الحشفه في مقطوعها وغيره .

بحث في تحقق الجنابه بالنسبه إلى الخُنثى واطأً أو موطوءاً

لا إشكال في تحققها فيهما، فيما إذا كان الواطئ الخُنثى غير مشكل والموطوء مشكلاً، وكان الواطئ في الدبر، سواء أنزل أم لا، إذ لا إشكال في عدم تأثير تردده بين الرجل والمرأه بالنسبه إلى الدبر، في تحقق الجنابه بذلك .

نعم يصح التردد لمن ذهب إلى تقييد الجنابه في الدبر بخصوص المرأه، فعليه لا- اطمئنان بحصولها بذلك ، فالأصل ينفيتها، والمراد من الأصل ليس أصاله عدم الرجوليه حتى يدعى معارضته مع أصاله عدم كونها إمراًه، بل المقصود منه هو الأصل الحكمي، أي الطهاره، وعدم حصول الجنابه باستصحاب الحاله السابقه، كما لا يخفى .

ثم إن حكم الرجل الواطئ في دبرها، يتضح أيضاً على القولين من الجنابه

وعدمها ممّا سبق، لو حده الملاك فيهما .

كما لا إشكال في تحقّق الجنابه بالوطئ في قبل الخنثى مع الإنزال، ولو كان مشكلاً، لأنّ سبب الجنابه بالنسبه إلى الواطئ، كان هو الإنزال لا الوطئ في القبل، حتى يشكك في حصول الجنابه به .

وأما لو أولجت الخنثى في دبر الخنثى _ أو في قبلها _ بلا إنزال، فهل تتحقّق الجنابه به أم لا ؟

قد يقال : بعدم حصول الجنابه، لأصالة البراءة، لاحتمال الزيادة.

هذا، كما عن صاحب «الجواهر»، بل ألحقه به وطئ الواضح في قبل الخنثى، بل وهكذا لو كان الواطئ رجلاً، وكان الوطئ في القبل، لاحتمال كون القبل ثقباً _ كما عليه جماعه من الأصحاب _ بل يجرى هذا الحكم فيما إذا كان الواطئ الخنثى مشكلاً، سواء كان الموطوء رجلاً أو امرأه أو خنثى، في قبلهما في الأخيرين، أو دبرهما، مع عدم الإنزال في الجميع، لو حده الملاك في الجميع .

إلا أنّ العلامة في «التذكرة» احتمل وجوب الغسل، إذا كان الولوج في قبل الخنثى، مستدلاً بعموم قوله: «إذا التقى الختانان»، وبوجوب الحدّ به.

بل قد احتمل في إيلاج الخنثى في قُبَل المرأة، جنابه المرأة للعموم .

بل قد استقرب وجوب الغسل في إيلاج الخنثى في دبر الغلام .

ولكن لا وجه لكلامه، لوضوح أنّ الالتقاء إنّما يوجب الغسل والحدّ، إذا أحرز كون الولوج بالذكر والفرج، مع أنّهما مشكوكان في حقّ المشكل، إذ مع التحقّق بأحدهما، لا يوجب القطع بذلك لأنّ الأصل ينفيه، خصوصاً في مثل الحدود، مع وجود دليل على الدفع مع الشبهه .

نعم، إذا اجتمع الدخولان، بأن أدخل الرجل بالخنثى، والخنثى بالأنثى، فبالنسبه إلى الخنثى نقطع تفصيلاً بجنابتها، إمّا من جهه الفاعليه لو كانت رجلاً،

أو المفعوليه لو كانت أنثى.

هذا بناءً على عدم كونها طبيعه ثالثه، وإلا قد احتل عدم تحقّق الجنابه بذلك أيضاً، كما فى «الجواهر» إلاّ إنّ ذهب إلى التأمّل فيه ، ولعلّه كان لأجل عدم تماميه هذا الاحتمال، لعدم وجود حاله غير الجنابه فى حقّ الثالث بالنسبه إلى عروض هذه الحاله، كما لا يخفى .

وأما بالنسبه إلى الرجل والمرأه، وإن كان يحصل معه العلم الإجمالى بجنابه أحدهما، لكن مرجعه إلى العلم الإجمالى بها بالنسبه إلى واجدى المنى فى الثوب المشترك، حيث يصحّ لكلّ منهما إجراء أصاله الطهاره بالنسبه إلى الأحكام المختصّه دون المشتركه _ كالجماعه ونحوها _ لأنّه يوجب العلم التفصيلى بالبطلان، إمّا بنفسه أو بسبب غيره، كما حقّق فى محلّه .

بقى هنا صورته ما لو تواطأ الخنثيان، ففى نسخه من «طهاره» الشيخ الأكبر _ على حسب نقل المحقّق الآملى _ هو حصول الجنابه لهما، حيث قال: «ولو كانا خنثيين وتواطيا، كانا جنبيين، كما لو كان الخنثى واطياً وموطوءاً»، انتهى .

ثمّ قال الآملى : «ولم يظهر لى وجهه، واحتمل غلط نسخه، كما أنّها مملؤه منه» انتهى كلامه (١).

ولكن فى «الجواهر» _ وتبعه المحقّق الآملى _ : عدم حصول الجنابه لهما، حيث قال : «فلا جنابه على أحدهما لمكان الاحتمال، كما هو واضح» .

ولكن يمكن أن يقال، تأييداً لكلام الشيخ: بأنّ الخنثى الجامع لوصفى الواطئ والموطوء يقطع تفصيلاً بتحقّق الجنابه لها بأحد الوضعين، نظير ما لو كانت واطئاً وموطوءاً .

ولا يجب الغسل بوطء البهيمه، إذا لم ينزل (١).

هذا، ولكن يمكن أن يفترق بين الممثل والممثل عليه، حيث أن الشخص الواطىء إذا كان معلوماً بالرجوليه، أو الموطوء بكونها امرأه، كان ذلك صحيحاً، بخلاف ما نحن فيه، حيث أن الواطىء فى كلّ منهما يحتمل كون الآله فيه زائده، فلا يتحقّق بها الجنابه، إذ الأصل يقتضى نفى الجنابه بذلك .

وكيف كان يقتضى حُسن الاحتياط هنا الإتيان بالغسل، وترك إجراء الحدود، وترك الاكتفاء بهذا الغسل لا يخلو عن وجه وجيه .

(١) عدم حصول الجنابه بذلك عليه المشهور، وإن أدخل تمام ذكره فى قبلها أو دبرها، كما هو خير المحقّق فى «المعتبر» وكذلك فى «الشرائع» وطهاره «المبسوط» والعلامة فى «المنتهى» و«الإرشاد» و«القواعد» و«جامع المقاصد» و«المسالك» و«الروض»، وكاد يكون صريح «الوسيله» و«الجامع» و«السرائر»، ووافقهم المحقّق الهمدانى والآملى، وإن احتاط بما فى متن كلام «العروه» بالجمع بين الطهارتين .

فى حصول الجنابه بوطء البهيمه

ولكن جماعه كبيره من أصحابنا ذهبوا إلى وجوب الغسل، كما يظهر عن الشيخ فى صوم «المبسوط»، والشهيدى فى «الذكري» و«المسالك» والوحيد البهبهانى، وصاحب «الرياض» والعلامة فى «المختلف»، والاستاذ المعظم فى «شرح المفاتيح»، بل هو المنقول عن المرتضى، ومال إليه صاحب «الجواهر»، ونفى البعد عن الوجوب الأكبر فى كتاب «الطهاره»، بل قد يظهر من المرتضى دعوى الإجماع عليه، وكونه من المسلمّات .

أقول: لا إشكال فى أن مقتضى استصحاب الطهاره، وأصل البراءه عن الأحكام المتعلّقه بالجنابه، بل واستصحاب نفى الموضوع، عدم حصول الجنابه

بمثل هذا الدخول والولوج، الحكم بعدم وجوب ترتيب آثار الجنابه عليه .

إلا- أن يقوم دليل على خلافه، وليس في المورد دليل إلاّ عموم لفظ «الدخول» و«الولوج» و«غيوبه الحشفه» الوارده في الأخبار وقد ادّعى الانصراف فيه إلى الآدمي، فلا يشمل مثل البهائم.

ولا- يخفى إنّ هذا الانصراف كان بحسب الاستعمال خارجاً بحسب الغلبه، لا- الانصراف في معنى لفظه «العوره» و«الفرج»، لوضوح صدق استعمال هذه الألفاظ على البهائم أيضاً .

نعم، قد استدلّ على عدم الجنابه، بمفهوم قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل» ، فيكون مفهومه عدم وجوبه عند عدم الالتقاء، كما في البهائم» .

هذا، لكنّه مخدوش بأنّ هذا المفهوم، إنّما هو فيما له ختان، ولذلك يحكم بوجوب الغُسل في الولوج في قُبَلِ المرأه التي لا ختان لها ، حيث يفهم منها استعمالها من باب الكنايه، على حصول الدخول كما يعتبر في الجنابه .

فإذا صار الأمر هكذا، فلايبعد القول بحصول الجنابه في وطىء البهائم، خصوصاً مع ملاحظه مناسبه الحكم للموضوع من حصول الحاله للإنسان بما يحصل من مجامعه النساء .

في أعمال الكافر حال كفره

بل قد استدّلوا لذلك بالملازمه، المستفاده من صحيحه زراره، في قوله عليه السلام: «أتوجبون عليه الحدّ والرجم، ولا توجبون عليه صاعاً من الماء» .

بل قد ورد هذا التعبير في بعض الكتب: مرسلاً من قولهم ما أوجب الحدّ أوجب الغسل خاصّه مع انجباره بالإجماع المدّعى عن السيّد المرتضى، فتمّ الاستدلال .

ولكن قد أُجيب عنه: بأنّ الملازمه ثابتة في الحدّ الثابت في الزنا، لا في مطلق الحدّ، وحدّ الواطىء للبهيمه ليس حدّ الزنا، وإن أطلق عليه الحدّ في بعض الأخبار .

ولا يخفى ما في الجواب، لوضوح أنّ الوارد هو عنوان الحدّ على نحو

الإطلاق، فلا وجه للتقييد بخصوص الزنا من عندنا ، ولذلك يصح الاستدلال به لإثبات وجوب الغسل فى اللواط، مع أن حدّه ليس بحدّ الزنا.

إلا أن يقال : إنّه دخل فيه بواسطة الرّجم المذكور بالخصوص، فلا نحتاج فى الاستدلال به من التمسك بلفظ الحدّ، كما لا يخفى .

وكيف كان، فالتقييد بخصوص حدّ الزنا غير معلوم .

نعم قد يرد عليه إنّه ليس فى وطىء البهائم حدّ بل تعزير، وإثبات الملازمه فيه أيضاً بواسطة إطلاق الحدّ للتعزير فى بعض الأخبار بعيداً .

فبعد إمكان شمول إطلاقات الأخبار للمورد، الموجب لقطع الأصل، لا بأس بالالتزام بالاحتياط بالجمع بين الطهارتين، لأنّ الافتاء بكفايه هذا الغسل عن الوضوء، لا- يخلو عن تأمّل، خصوصاً إذا كان الإنسان موطوءاً للبهائم والحيوانات . فما فى المتن من الاحتياط بالجمع متين جداً، كما لا يخفى .

هذا نهاية المجلد الثالث، وقد وقع الفراغ منه ليله الأربعاء الخامس والعشرون من شهر جمادى الأولى من عام ألف وأربعمائة وتسعه هجرية، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبّل هذا العمل بقبوله الحسن ويجعله ذخراً ليوم فقرى وفاقتى، كما أسأله تعالى أن يترحم على والدّى، وأن يسكنهما الفسيح من جنانه بجوار محمّد وآله الطيبين الأطهار. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

لو أتى بالوضوء على نحو التقية أو الضروره ثم زال العذر ●●● ٩

لو أتى بالوضوء الناقص لعذر ثم زال العذر قبل الصلاة ●●● ١٧

لو زال العذر بعد المسح على الحائل و نداوه اليد باقيه ●●● ١٩

حكم الغايات المترتبة على العمل الفاقد بعد زوال العذر ●●● ٢٠

مسح الرأس على الحائل عند التقية أو الضروره ●●● ٢٣

الترتيب الواجب فى الوضوء ●●● ٢٦

فيما لو أخلّ بالترتيب فى أعمال الوضوء ●●● ٢٩

المراد من الاستدراك فى الإخلال بالترتيب ●●● ٣٨

الترتيب الحكيمى فى الوضوء ●●● ٣٩

المراد من الموالاه فى الوضوء ●●● ٤٢

الموالاه فى الوضوء حكم تكليفى أو وضعى؟ ●●● ٥١

فيما إذا نذر إتيان الوضوء متوالياً ●●● ٥٧

حكم الغسله الثانيه فى الوضوء ●●● ٦٠

تنبيهات عدد الغسلات فى الوضوء ●●● ٧٢

حكم الغسله الثالثه فى الوضوء ●●● ٧٤

حكم تكرار المسح فى الوضوء ●●● ٨٣

٨٧ ••• ما يجزى فى غسلات الوضوء

٨٨ ••• ما يجزى فى غسلات الوضوء

٩٨ ••• اعتبار إيصال الماء تحت الخاتم و نحوه فى الوضوء

٩٩ ••• الشك فى الحاجب فى الوضوء

١١٩ ••• أحكام الجبائر / المراد من الجبيره

١٢٠ ••• أحكام الجبائر إذا أمكن تحصيل الغسل الواجب

١٢٤ ••• أحكام الجبائر إذا لم يمكن تحصيل الغسل الواجب

١٤٨ ••• أحكام الجبائر / المراد من المسح فى أخبار الجبيره

١٥١ ••• أحكام الجبائر / كيفيه المسح

١٥١ ••• أحكام الجبائر / إذا كانت الجبيره فى موضع المسح

١٥٣ ••• أحكام الجبائر / لو كانت الجبائر متعدده

١٥٥ ••• أحكام الجبائر / لو كانت الجبائر مغصوبه

١٦١ ••• أحكام الجبائر / لو التصق شىء بمحلّ الوضوء و الغسل

١٦٧ ••• أحكام الجبائر / لو لم يمكن المسح على الجبيره

١٦٨ ••• أحكام الجبائر / لو اعتقد الضرر فى غسل البشره ثم تبين خلافه

١٧٠ ••• أحكام الجبائر / لو غسل البشره ثم تبين الضرر

١٧٢ ••• أحكام الجبائر بعد زوال العذر

١٧٨ ••• عدّه أمور وهى: فى وجوب المباشره فى الوضوء

١٩٢ ••• تولّى وضوء العاجز

٢٠٠ ●●● ما يجب فيه المباشرة في الوضوء ●●● ٢٠٠

٢٠١ ●●● كيفيه تولي وضوء العاجز ●●● ٢٠١

٢٠٢ ●●● حكم مس القرآن للمحدث ●●● ٢٠٢

- حكم المسلوس إذا كان له فتره تسع الصلاه و الطهاره ●●● ٢١٠
- حكم المسلوس المتمكن من تحصيل الطهاره أثناء الصلاه بلاعسر ●●● ٢١٣
- حكم المسلوس إذا كان الحدث مستمرًا ●●● ٢٢٩
- حكم المبطون ●●● ٢٣٢
- حكم سلس الريح و النوم ●●● ٢٣٦
- تطهير موضع النجاسه على المسلوس ●●● ٢٣٨
- حكم المسلوس و المبطون فى صلاه الاحتياط ●●● ٢٣٩
- حكم المسلوس و المبطون فى مس كتابه القرآن و ما بحكمه ●●● ٢٤١
- حكم من نذر أن يكون على وضوء دائماً إذا صار مسلوساً ●●● ٢٤٤
- حكم المسلوس و المبطون فى طوافهما و غيره مما يشترط بالطهاره ●●● ٢٤٧
- سنن الوضوء ●●● ٢٤٩
- مكروهات الوضوء ●●● ٢٦٣
- أحكام الوضوء / لو تيقن الحدث و شك فى الطهاره ●●● ٢٦٨
- أحكام الوضوء / لو شك فى الطهاره فى أثناء الصلاه ●●● ٢٧٣
- أحكام الوضوء / لو شك فى المتأخر من الطهاره و الحدث ●●● ٢٧٨
- أحكام الوضوء / لو علم تاريخ الحدث دون الطهاره ●●● ٣٠٢
- أحكام الوضوء / لو علم تاريخ الوضوء دون الحدث ●●● ٣٠٣
- أحكام الوضوء / لو تيقن ترك عضو ●●● ٣٠٥
- أحكام الوضوء / فى الشك فى شىء من أفعاله ●●● ٣٠٦

أحكام الوضوء / فى حكم كثير الشك فى أفعال الوضوء ●●● ٣٢٥

أحكام الوضوء / فى حكم القطّاع فى أفعال الوضوء ●●● ٣٣١

أحكام الوضوء / لو تيقّن الطهاره و شك فى الحدث ●●● ٣٣٣

- أحكام الوضوء / لو شك في الحدث في أثناء الطهارة ●●● ٣٣٦
- في شيء من الوضوء بعد الفراغ عن الوضوء ●●● ٣٣٩
- قاعده الفراغ / هل يكفى نفس الفراغ أم لا؟ ●●● ٣٤٠
- قاعده الفراغ / في الملاك في جريان القاعده ●●● ٣٤٦
- قاعده الفراغ / في أقسام من الشكوك ●●● ٣٤٦
- قاعده الفراغ / عدم جريان القاعده فيما كان الشك في أصل وجوده ●●● ٣٥٣
- قاعده الفراغ / في جريان القاعده في الغسل الترتيبي ●●● ٣٥٥
- قاعده الفراغ / في الملاك في جريان القاعده ●●● ٣٥٦
- قاعده الفراغ / من كان أحد أعضائه نجساً فتوضأ ثم شك في التطهير ●●● ٣٥٨
- قاعده الفراغ / في جريان القاعده و إن حصل له اليقين قبل الشك ●●● ٣٦١
- قاعده الفراغ / لو علم بالمانع و شك في تقدم الوضوء و تأخره عليه ●●● ٣٦١
- قاعده الفراغ / لو علم المسح على الحائل و شك في المسوغ له ●●● ٣٦٣
- قاعده الفراغ / عدم جريان القاعده إذا لم يترتب عليه أثر ●●● ٣٦٧
- قاعده الفراغ / لو علم بصلاه و حدث و شك في المتقدم منهما ●●● ٣٧٨
- قاعده الفراغ / لو شك ثم غفل ثم شك ●●● ٣٨٠
- أحكام الوضوء / لو ترك الاستنجاء و صلى ●●● ٣٩٤
- أحكام الوضوء / لو نسي الاستنجاء و صلى ●●● ٤٠٥
- أحكام الوضوء / لو نسي تطهير المخرجين و صلى ●●● ٤٠٨
- أحكام الوضوء / لو نسي الاستنجاء و صلى ●●● ٤١٠

أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالخلل فى أحد الوضوئين ●●● ٤٢٩

أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالخلل فى أحد الوضوئين ●●● ٤٤١

أحكام الخلل فى الطهاره / لو علم بالحدث عقيب إحدى الطهارتين ●●● ٤٤٦

لو صَلَّى الخمس بخمس طهارات ثم علم بالحدث عقيب إحداهما ●●● ٤٦٠

لو توضأ وضوئين و صَلَّى بعد كل منهما نافله ثم علم بالحدث عقيب أحدهما ●●● ٤٦٢

فى تعريف الغسل و أقسامه ●●● ٤٦٤

معنى الجنابه لغه و عرفاً ●●● ٤٦٥

سبب الجنابه / خروج المنى ●●● ٤٦٦

ما يعرف به الجنابه عند الشبهه ●●● ٤٧٤

ما يعرف به الجنابه فى المريض ●●● ٤٧٦

ما يعرف به الجنابه فى المرأة ●●● ٤٧٩

لو وجد على جسده أو ثوبه ميتاً ●●● ٤٨٠

السبب الثانى للجنابه / الجماع و إن لم ينزل ●●● ٤٨٩

سبب الجنابه / وطى غير المكلف أو الميت ●●● ٤٩٥

سبب الجنابه / فى وطى الميت ●●● ٤٩٦

سبب الجنابه / المراد من إلتقاء الختانيين ●●● ٤٩٨

سبب الجنابه / فى حكم الأقطع ●●● ٤٩٩

حصول الجنابه بالإيلاج ملفوفاً ●●● ٥٠٢

سبب الجنابه / الوطى فى دبر المرأة بلا إنزال ●●● ٥٠٤

سبب الجنابه / لو وطى غلاماً فأوقبه و لم ينزل ●●● ٥٠٨

دخوله فى الإطلاق. فى جنابه الخنثى ●●● ٥١٣

حصول الجنابه بوطء البهيمه ●●● ٥١٧

المجلد ٤

إشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء الرابع

بسم الله الرحمن الرحيم

الكافر و أحكامه

قال رحمه الله : تفریح: الغُسل يجب على الكافر عند حصول سببه، ولكنّه لا- يصحّ منه في حال كفره، فإذا أسلم وجب عليه، ويصحّ منه (١).

(١) الكلام عن الكافر يقع في أمور شتى: الكافر و أحكامه

تارةً: في بطلان أعماله في حال كفره .

وأخرى: في وجوب مثل الطهارة والغسل عليه وصحّ عقوبته في تركه .

وثالثة: في وجوب مثل تلك الأمور عليه بعد إسلامه، وإن سلّمنا عدم وجوبه عليه في حال كفره .

وأما الكلام في الموضوع الأوّل: وقد وقع الخلاف فيه حيث قد استدلّ عليه بأمور :

الأمر الأوّل : بأنّه لا يتأتّى منه قصد التقرب، مع أنّه معتبرٌ في مثل الغُسل ونحوه .

وثانياً : بوجود أخبار كثيرة تدلّ على أنّه لا- يقبل الله تعالى منه شيئاً ما لم يؤمن بالله ورسوله وأوصيائه صلوات الله عليهم أجمعين، ولذلك قيل _ بل نُسب إلى المشهور، بل عن «الجواهر» دعوى الإجماع عليه _ بعدم صحّ شيء من العبادات المشروطة بقصد القربة في حال كفره .

وثالثاً : إنّه يشترط في مثل الغُسل والوضوء طهاره الماء والموضع والمحلّ، ولا يتحقّق في حقّه لنجاسه بدنه بكفره ، فكيف يمكن إيقاع الغُسل الصحيح منه، فيكون باطلاً، وهو المطلوب .

ولا يخفى أنّه قد ناقش المحقّق الهمداني قدس سره في الجميع :

فأمّا عن الأوّل: بيّنه ربّما يحصل من جملة من أصناف الكفّار المعتقدين بالله، خصوصاً من منتحلي الإسلام المنكرين لبعض ضروريات الدّين كالخوارج والنواصب .

ولكن مندفع أولاً: إنه تسليم له في بعضهم دون بعض، فلا بدّ من الجواب عمّن يصحّ في حقّه هذا الإشكال .

وثانياً: حصول قصد القربة عن المذكورين أيضاً لا يخلو عن إشكال، لأنه إن كانوا جاهلين ومقصرين، فحكمهم حكم العالم، فلا يتمشى منهم قصد القربة، وإن كان بزعمهم حصوله، لكنّه مجرد خيال لا حقيقه له.

وإن كانوا قاصرين وإن أمكن صحّته في حقّهم، لكنّه خروج عن مورد الغرض، وذلك لمقدرتهم كما لا يخفى .

وأما عن الثاني: فبأنّ المراد بها على الظاهر، عدم كون أعمالهم مقبولة على وجه تؤثّر في حصول القرب، واستحقاق الأجر والثواب، وهذا أخصّ من الصحّة المبحوث عنها، التي هي عبارته عن موافقه المأتى به للمأمور به الموجه لسقوط التكليف .

وفيه: أنّ الظاهر من شرطيه الإيمان بالله وبرسوله والأوصياء، هو القبول بمعنى الصحّة، لا الحصول بالقربة والأجر، خصوصاً مع وجود بعض القرائن الدالّة على كون المراد هو الصحّة، حيث أنّ الكفر مانع عن الصحّة لا عن خصوص القربة والأجر، خصوصاً في الأعمال المشروطة بقصد القربة، لو سلّمنا ما ذكر في غيرها .

وأما عن الثالث: بأننا نفرض اغتساله في ماء عاصم، ولو أجاز بأنّه: إنه يشترط طهاره المحلّ المتعدّره في حقّه، قلنا: المسلّم خلّوه عن نجاسته عارضه . وأما النجاسة الذاتية، فاشترط خلّوه عنها أوّل الكلام.

ثمّ قال في آخر كلامه: «فالإلصاف أنّ القول ببطلان عمله على الإطلاق، يحتاج إلى مزيد تتبع وتأمل في الأخبار، وفي كلمات الأصحاب، ولكنّه لا

يترتب على تحقيقه ثمره مهمه» ، انتهى كلامه .

وما ذكره لا يخلو عن وهن، لأن مجرد اغتساله في ماء عاصم، وعدم انفعال الماء بذلك، لا يوجب صحه غسله، بعدما كان بدنه نجساً .

وما ذكره بأن المراد من عدم النجاسه، هي النجاسه العرضيه لا- مطلقاً حتى يشمل مثل النجاسه الذاتيه ، لا يخلو عن مناقشه، لوضوح عدم التفاوت في النجاسه المترتبه على بدنه، من وجوب تطهير المماس مع الرطوبه والاجتناب عنه، فيما يجب فيه الاجتناب، وغيره من الآثار ، مع النجاسه في المورد، وهو مانعيته عن صحه غسله .

فدعوى الفارق بين المقام وغيره ، دعوى بلا دليل، كما لا يخفى .

هذا، فضلاً عن أننا نقول بإمكان الاستدلال بآيات عديده، داله على بطلان أعمال الكافرين، حال كفرهم، وأنه تحبط أعمالهم لأجل كفرهم، خصوصاً مثل قوله تعالى : «وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ» (١) .

بناءً على شموله لمن استمر في كفره، ولا يقبل الإيمان، لا أن يكون مخصوصاً لمن كان مؤمناً ثم أحدث الكفر .

ومثل قوله تعالى : «أُولَئِكَ لَمْ يُمْؤِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ» (٢) .

حيث يفهم منها، أن عدم الإيمان مساوئ لحبط الأعمال وبطلانها، وإن كانت الآية الثانيه وارده في حق المنافقين لا الكافرين، بخلاف الآية السابقه ، فالاستدلال بها للمورد لا يخلو عن إشكال، فليتأمل .

١- سورة المائدة : آيه ٥ .

٢- سورة الأحزاب : آيه ١٩ .

وأبين منهما فى الدلالة قوله تعالى :

«أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا* قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا* الَّذِينَ ضَلَّ سَبِيلَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا* أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (١).

فدلالة هذه الآيات على ما ادّعيناه واضحه، لو لم نقل بشمولها حتى لغير الكافرين، من المنافقين الذين كفروا _ أى ستروا _ عن أداء شكر النعمة ولم يعملون بواجبهم، وكفروا بنعم الله عليهم ولم يؤدوا شكرها، كما احتمل فيها .

هذا تمام الكلام فى الموضوع الأول، وقد عرفت دلالة الأدله على بطلان أعمالهم، مع أن المسأله تحتاج إلى مزيد من التسبع.

وأما الكلام فى الثانى: وهو وجوب الغسل وغيره من الواجبات على الكفار.

فالظاهر إنه ممّا لا إشكال فيه، بل لا خلاف عندنا، حيث لم ينقل الخلاف فيه عن أحد من الخاصه إلا عن صاحب «الحدائق» و«الوافى» للكاشانى، تبعاً للمحقّق الأمين الاسترآبادى، وإن قال المحقّق الهمدانى: «إنّ فى ظهور ما حكاه عنه فيما ادّعاه تأمل».

ومن العامه عن أبى حنيفه .

ففى «الحدائق» اعترض على المشهور بوجوه :

الوجه الأول : عدم الدليل عليه وهو دليل العدم .

فأجاب عنه المحقّق المزبور بأنه يدلّ عليه ، _ مضافاً إلى دعوى الإجماع، كما

عن غير واحد _ سائر الأدلّه من العقل والنقل .

وأما العقل ففي مثل الأحكام التي يدرك العقل حُسنها أو قبحها، كوجوب ردّ الوديعة، وحرمة أكل مال الغير، فالعقل يحكم بعمومها لكلّ مكلف، وعدم اختصاصها بشخص دون شخص، فيشمل الكافر أيضاً .

في وجوب الغسل على الكفار

وكذلك في معظم الأحكام التوضيحية، فيستفاد العموم من معلوميه كون المقصود من الطلب مجرد حصول متعلّقه (أو تركه) في الخارج، من عامّه المكلفين ، فالكافر داخل فيهم .

كما أنّ في الأصول الضرورية، مثل الصلاة والصوم والحجّ والزكاة، فيستفاد ذلك من الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّها ممّا افترضه الله على كافّة عباده .

منها: رواه أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «جعلت فداك أخبرني عن الدين الذي افترضه الله تعالى على العباد، ما لا- يسعهم جهله ولا- يقبل منهم غيره ما هو؟ فقال عليه السلام : أعد عليّ ، فأعاد عليه . فقال : شهادته أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، وأقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً، وصوم شهر رمضان. ثمّ سكت قليلاً، ثمّ قال : والولاية مرتين» (١) إلى آخره.

إلى غير ذلك من الأخبار والآيات التي يستفاد منها استفادته ضرورية مثل هذه الفرائض من الأمور المهمّة المعتره في الشريعة، وقد أوجبها الشارع على كلّ من أمره بالإسلام، ومقتضى وجوب هذه الفرائض على عامّه المكلفين، وجوب مقدماتها عليهم، كالغسل والوضوء وغيرهما كما لا يخفى» ، انتهى كلامه (٢) .

١- وسائل الشيعة: من أبواب المقدمه العبادات، الباب ١، الحديث ١٢ .

٢- مصباح الفقيه ج ٣ ص ٢٦٩ .

ونحن نزيد تأييداً لكلامه، مع ضميمه المقدمه التي ذكرها في آخر كلامه من إمكان استفاده ذلك من الآيات العامه، التي جعل عامه العباد والناس مخاطباً للتكليف بالعباده والحج، مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ» (١) الآية .

حيث أنه من المعلوم أنه ليست العباده إلا مثل الصلاه ونحوها، فإذا كانت واجبه بعموم الخطاب، فتجب مقدماتها .

وقوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ» (٢) الخ، وأمثال ذلك كثيره .

فدعوى عدم الدليل على الوجوب غير مقبوله، كما كان الأمر كذلك في دعوى تخصيص الخطاب بالايان والإسلام .

مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من إطلاقات الأدله في كثير من الأحكام، حيث لم يقيد الأوامر والنواهي الوارده فيها بالإسلام، بل تعلق بالمكلف بصوره الإطلاق الشامل للكافر .

نعم لنا أحكام يكون الإسلام دخیلاً فيها، مثل حكم وجوب حفظ الفرج عن النظر لشرافه الإسلام، حيث لم يفهم العموم من دليله، لكنّه نادر ينصرف عنه كلمات الأعلام .

نعم، في الأحكام التي شُرعت تداركاً لما فات من التعديديات، مثل الكفارات والقضاء، حيث أنّ صحتها مشروطه بالإسلام، وإسلامهم يجب ما قبله، فيقتضى عدمها، فكيف يؤمر بها بما يوجب عدمها، فلا يكونون مكلفين .

١- سورة البقره : آيه ٢١ .

٢- سورة آل عمران : آيه ٩٧ .

مع أنه يمكن أن يقال: إن الكافر أيضاً متعلق بالتكليف، إلا إنه بعد التكليف يرتفع عنه بواسطة قبوله الإسلام، فلا ينافى ذلك كون التكليف لهم ثابتاً، وثمرته تظهر في جواز عقوبتهم في ترك هذه الواجبات لو ماتوا قبل قبول الإسلام، كما لا يخفى .

الثاني من الوجوه: التي استدللّ به صاحب «الحدائق» قدس سره على خلاف المشهور، هو دلاله الأخبار الكثيرة، على توقّف التكليف على الإسلام:

منها: صحيحه زراره، عن الباقر عليه السلام، فإنه قال بعد أن سُئِلَ عن وجوب معرفه الإمام، على من لم يؤمن بالله ورسوله، كيف يجب عليه معرفه الإمام وهو لا يؤمن بالله ورسوله (١)؟

«فقال: فإن هذه الروايه صريحه الدلاله على خلاف ما ذكره، فإنه متى لم تجب معرفه الإمام قبل الإيمان بالله ورسوله، فبطريق أولى لا تجب معرفه سائر الفروع التي هي متلقاه من الإمام عليه السلام» (٢).

فأجاب عنه المحقق الهمداني قدس سره: بكون المراد عدم وجوب المعرفه لمن كان جاهلاً بالله ورسوله، في لزوم الإيمان في حقّه، حيث كان الأمر كذلك لاستحاله التكليف بما يتوقّف وجوبه على علمه بلزوم الإتيان بمقدّمته، وهو الإيمان بالله ورسوله، ولذا قد تعجّب الإمام عليه السلام .

قلنا: إن ما ذكره هو خلاف لظاهر الروايه، ولعلّه قد حملها عليه حتى يصحّ التمسك بها على مراده .

ولكن يمكن أن يكون المراد الإشارة إلى واقعيه القضية، من عدم إمكان

١- الكافي: ج ١ / ١٨١ / ٣ .

٢- الحدائق الناضره: ٣ / ٣٩ _ ٤٠ .

حصول معرفه الإمام مع عدم الإيمان بالله ورسوله، فلا ينافى كون وجوبه منوطاً بوجوب الإيمان بالله، يعنى إذا كان الإيمان بهما واجباً عليه، فيجب عليه معرفه الإمام أيضاً، ولذا كان الموضوع لوجوب المعرفه نفس المكلف بلا تقييد بالإسلام، فلذلك قال صاحب «الجواهر»: الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فيجب عليه تمام الأمور من الفروع، ولو كانت موقوفه على الإيمان والإسلام، أو يقدر على تحصيلهما، كما لا يخفى .

الثالث من الوجوه : لزوم تكليف ما لا يطاق، فإن تكليف الجاهل بما هو جاهل تصوّراً أو تصديقاً، تكليفٌ بغير المقدور .

ولعل مراده منه أنه لا يقدر الإتيان بالغسل في حال كفره .

وقد عرفت جوابه آنفاً، حيث أنه قادر عليه لأجل قدرته على تحصيل مقدماته، بدليل قاعده الاختيار.

وإن أريد من عدم القدره على ذلك لأجل جهله بالحكم، كما قد صرح في استدلاله .

فأجاب عنه المحقق الهمداني بالنقض أولاً : «بتكليفه بالإسلام، فإنه جاهل به تصديقاً، فكيف يجب عليه ذلك . وثانياً بالحل: أنه إن أريد من قبح التكليف، قبح توجيه الخطاب إليه، والطلب منه .»

ففيه: إن الخطاب أولاً وبالذات إنما يوجه إلى الجاهل، فإن علم منه تكليفه تفصيلاً أو إجمالاً تنجز الطلب في حقه، ووجب عليه الخروج من عهده عقلاً، وإلا فهو معذور ما لم يكن مقصراً، فلا يعقل أن يكون توجيه الخطاب إليه مشروطاً بعلمه .

وإن أريد قبيح تنجزه عليه، بمعنى مؤاخذته على مخالفه ما أمره به، ولو لم

يعلم حكمه من الخطاب، أو لم يصله الخطاب الموجّه إليه.

ففيه: أنّه إنّما يقبح بالنسبه إلى القاصر، دون المقصّر الذي يجب عليه الفحص والسؤال، ولذا لم يقل أحد بمعدوريه الجاهل بالأحكام الشرعيه، إذا عمل بالبراءه قبل الفحص عن الطرق الشرعيّه» انتهى محلّ الحاجه (١).

ولا يخفى أنّ مراده من الشقّ الأوّل، من توجيه الخطاب إلى الجاهل، أي إلى المكلفين والعباد بأنفسهم لا إلى الجاهلين بوصف الجهل، غايه الأمر كلّ من صار عالماً به وقادراً عليه، تنجز في حقّه، وإن لم يعلم ولم يكن مقصّراً في جهله يكون معذوراً، ففي مثله كيف يكون تكليفاً بما لا يطاق بالنسبه إلى جهله .

فثبت من جميع ما ذكره المحقّق، وما بيناه، أنّ ما عليه المشهور من كون الغسل والوضوء وسائر مقدّمات العبادات واجبه على الكفّار، كوجوب سائر الواجبات وحرمة سائر المحرّمات .

الرابع من الوجوه: الاستدلال بالأخبار الدالّه على لزوم طلب العلم للمسلم، دون مجرّد العاقل البالغ، مثل قولهم عليهم السلام: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم» .

وجوابه: واضح، بأنّ هذه القضايا من المخاطبات والجملات والتركيبات، وإن أخذ فيها قيد «المسلم»، لكن ليس هذا إلّا لكون المواجهه بالكلام لمن أسلم واختار الدين، حيث يقبل ذلك منهم، لا- أن يكون المراد خصوص المسلم دون غيره، كما هو واضح عند عرف العقلاء، حيث يخاطبون لمن كان حاضراً عندهم وحلّ بينهم، وإن لم يكن المقصود خصوص الحاضرين والمواجهين، كما هو المراد في المقام، لاشتراك جميع العباد في التكليف، ولا يختصّ بخصوص قوم

دون قوم، كما هو المفروض في البحث .

الخامس من الوجوه : إنه لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله أمر أحداً ممن أسلم بـغسل الجنابه بعد الإسلام ، مع أنه قلما ينفك أحدٌ منهم من الجنابه في تلك الأزمنة المتطاولة، ولو أمر بذلك لثقل ووصل إلينا ذلك .

في حكم جنابه الكافر بعد ما أسلم

ولا يخفى ما فيه من الإشكال: إذ المفروض أن الجنابه حاله عارضه للإنسان، الموجه لما لا يمكن تقربه إلى الله إلا بإزالتها، ولا يحصل ذلك إلا بالـغسل، ولا فرق فيه بين كونه مسلماً أو كافراً، فإذا فرض أن الكافر امتلك الشرف بدخوله الإسلام، فيجب عليه كل ما وجب على المسلم، كما يجب عليه معرفه سائر المسائل، فلا يحتاج إلى ذكر خصوص مثل الغسل أو الوضوء حال قبوله الإسلام، بل يكفي ذكر ذلك بعد تشرفه إلى الإسلام .

وأما كون الغسل واجباً له حال كفره، فهو يعدّ كسائر الواجبات والمحرمات، يعنى إذا ثبت وجوبها عليه بالأدلة، فيدخل فيها مثله أيضاً، فلا يحتاج إليه دليل مستقلّ دالّ عليه، كما لا يخفى .

وأما ما روى من أن النبي صلى الله عليه وآله أمر بأن يغتسل بعض من دخل الإسلام حين إرادته الإسلام _ كما نقل ذلك في «سنن أبي داود» (١) و«سنن النسائي» (٢) _ بل في «مصباح الفقيه»: «ربما يظهر من بعض الأخبار أن الغسل عند إرادته الإسلام كان معروفاً عندهم، فلعله كان هذا الغسل كغسل الجنابه مجزياً عن كل غسل وإن كان إثباته محتاجاً إلى الدليل» .

١- سنن أبي داود ١ / ٩٨ / ٣٥٥ .

٢- سنن النسائي ١ / ١٠٩ .

قلنا : إن كان هذا الغسل قبل قبوله الإسلام فإنه يصعب الحكم بصحته لنجاسه بدنه أولاً، وعدم تمشئى قصد القربة منه قبل الإسلام ثانياً .

وإن كان بعد قبوله الإسلام، فلا إشكال فى كونه مجزياً عن الجنابه، بل عن كل ما وجب فى ذمته، كغسل مس الميِّت _ والحيض والاستحاضه والنفاس إن كانت امرأه _ حيث أنه مشتمل لذلك .

إلا إنه لا بد أن يلاحظ مقدار دلالة الدليل.

وكيف كان، فلا إشكال عندنا أن الكافر مكلف بكل ما يكون المسلم مكلفاً به، وهو المطلوب ، ومنه الغسل، إلا إنه لا يصح منه إلا إذا أسلم، فإذا أسلم وجب عليه الغسل ، أما لجوبه السابق عليه، أو يصير واجباً عليه بعد إسلامه، لو لم نقل بكونه مكلفاً حال كفره، إذ غايته حينئذ أنه يكون كالتائم والمغمى عليه وغيرهما، ممن لا يكون مكلفاً حال حدوث سبب الجنابه، ولكنه يدخل تحت عموم الخطاب بعد واجديته لشرائط التكليف، فيشمله عموم الآية من قوله تعالى : «وَأِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (١) ، وقوله عليه السلام : «إذا دخل الوقت وجب الصلاه والطهور» وأمثال ذلك .

لا يقال : إن ما ورد بأن الإسلام يجب ما قبله، يرفع حكم الجنابه ونحوها .

لأننا نقول : إن قلنا بأن وجوب الغسل كان مما يجب عليه بعد الإسلام، فلا معنى لقوله: «الإسلام يجب...» لصيرورته حينئذ من الأمور اللاحقه، فلا يجب ما وجب بسببه وهو الإسلام، كما لا يخفى .

وإن قلنا : إن وجوبه كان قبل الإسلام، فهو أيضاً لا يجب، لأن الإسلام يجب

ولو اغتسل ثم ارتد ثم عاد، لم يبطل غسله (١).

الأفعال والتروك الصادره منه فى زمان كفره حين معصيته، من حيث أنه ترك واجباً أو حراماً، لا الأشياء الصادره منه حال كفره الموجه لترتب الآثار الوضعيه، خصوصاً إذا لم يصدر على وجه محرم، مثل ما لو بال أو احتلم، فإن مثل هذه الأمور كانت قبل نجاسه الثوب والبدن المتلوث بهما لا يرتفع بحسب الإسلام، خصوصاً إذا لم نقل بأن الآثار الوضعيه من المجعولات الشرعيه _ كما هو الحق عند بعض _ بل إنما هى أمور واقعیه كشف عنها الشارع، أو انتزعت من الأحكام التكليفية، فمن خرج منه المنى يعدّ جنب واقعاً، فيجب عليه الغسل عند وجوب الصلاة ونحوها عليه .

لو اغتسل او تيمم ثم ارتد ثم عاد

وكيف كان، فلا مجال لأحد أن يتوهم ارتفاع الإسلام الحدث الواقع قبله، كما لا ترتفع التوبه لمثل ذلك، بعدما ورد فى الخبر من أن التوبه تجب ما قبلها(١).

(١) وجه عدم بطلان الغسل بل الوضوء، هو عدم كون الردّه من النواقض، بل النواقض منحصره فى عدّه أمور ليس منها ذلك .

ولا يخفى أنّ العود لا يكون دخيلاً فى المسأله، لوضوح أنّ ما يتوهم دخالته هو نفس الردّه، ولعلّ وجه ذكره هو إمكان استفادته من الغسل لما يشترط فيه، ولذلك ترى أنّ صاحب «الجواهر» اعترض، وقال: ولا خلاف قوله: «ثم أعاد» لكان أخصر وأوضح .

بقى هنا غير الغسل والوضوء وهو التيمم، يعنى لو تيمم بعد إسلامه وخروجه

١- عوالى اللئالى: ١ / ٢٣٧ / ١٥٠. مستدرک الوسائل: الباب ٨٦، من جهاد النفس، الحديث ١٢ .

عن الكفر، ثم ارتد فهل يوجب ذلك بطلان التيمم أم لا؟

ففى «المصباح» للهمدانى قدس سره : «عدم كون الارتداد من النواقض، وجواز فعل ما هو مشروط بالطهور كان بلا إشكال ولا خلاف ظاهراً، فيما عدا التيمم، لانحصار النواقض فيما عداه . وأما التيمم فعن «المنتهى» أنه ينتقض بالارتداد، لأن الغرض منه الإباحه وقد ارتفعت . ثم أورد عليه، وقال : وفيه أن الارتداد كنجاسه البدن بعد التيمم مانع من تأثير التيمم فعلاً فيما يقتضيه، فإذا ارتفع المانع أثر المقتضى أثره . والحاصل : أن عدم جواز الدخول فى الصلاه، أعم من انتقاض التيمم، فليستصحبه أثره . فالأصح أن التيمم أيضاً لا يبطل، كما لم يبطل غسله ووضوئه، والله العالم» ، انتهى كلامه (١) .

ولكن يمكن أن يقال هنا بالنسبه إلى التيمم بالخصوص، هو القول بالتفصيل، بأنه حينما كان التيمم رافعاً للحدث، كان حكمه كحكم الغسل والوضوء من عدم إضرار الارتداد بحاله، إذ الارتداد لا يوجب عود الحدث، ولا يكون ناقضاً.

وبين ما كان مبيحاً للصلاه، كالتيمم فى ضيق الوقت، حيث أنه بعد الارتداد خرج عن عنوان الإباحه، ثم بعد العود هل يكفى ذلك فى كونه مبيحاً أو يحتاج إلى إعادته، حتى يكون مثل الارتداد هنا، أم لا؟

مثل وجدان الماء الموجب لإبطال التيمم ، غايه الأمر فى الأول يزىل الإباحه وفى الثانى يزىل الرفع، فكفايه التيمم الأول السابق حتى لما بعد العود عن الارتداد لا يخلو عن إشكال، لزوال أصل الغايه فيه بواسطه الارتداد .

ولعل هذا هو مراد العلامة فى «المنتهى»، قضيه للعلّه المذكوره .

وما أجابه المحقق الهمداني، بكون الارتداد مثل نجاسه الثوب من الموانع لا من المزيل ، غير معلوم، فلا أقل من الاحتياط، كما لا يخفى .

فرع: المرتد عن فطره إن بنينا على قبول توبته ظاهراً وباطناً، فلا إشكال حينئذٍ إنه يعدّ مكلفاً بأحكام المسلمين، ويكون غسله صحيحاً مثل سائر عباداته .

وإن قلنا بقبول توبته باطناً دون الظاهر، فقد يحتمل أيضاً صحه أعماله وعباداته بالنظر إلى باطنه، وإن جرى عليه حكم الكفر بالنسبة إلى غيرها من الأحكام، كالقتل وغيره، وهو الظاهر.

كما احتمل أن يقال بالصحة بالنسبة إلى نفسه، فيكون خارجاً عن الجنابه، وإن جرت عليه أحكام الجنب بالنسبة إلينا، عملاً بظاهر كل من جعل للتوبه تأثيراً في الظاهر والباطن، وإن كان هذا ضعيفاً، لوضوح أنّ الجنابه عباره عن حاله نفسانيه، إن زالت بواسطة الغسل فترفع حتى بالنسبة إلى الغير، وإلا فلا .

نعم، ففي مثل الطهاره ونجاسه البدن، يمكن هذا التفصيل، لإمكان تفاوت الحكم بين الأفراد بواسطة العلم والجهل، حيث يحكم بالنجاسه للعالم، وبالطهاره للجاهل فيما إذا كانت الطهاره والنجاسه ذكره ، وهذا بخلاف الطهاره والحدث حيث أنّهما واقعيان، فلا يدخل فيهما العلم والجهل ولا غيرهما كما في المقام .

وأما إن قلنا بعدم قبول توبته مطلقاً _ أي في الظاهر والباطن _ قد يقال : إنه لا إشكال في عدم صحه الغسل منه، من حيث أنّه كان نجساً ولا يتمشى منه قصد القربه، والذي ينبغي أن يبحث فيه أنّه هل يكون مكلفاً مثل سائر المكلفين بالفروع والأصول أم لا؟

قد يقال: كما هو الظاهر عن صاحب «الجواهر» إنه مكلف ولا قبح فيه، تمشكاً بقاعده الاختيار، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فيصح عقوبته

لترك المكلف به .

في غسل الجنابه عن المرتد الفطري

هذا، ولكن الذى يظهر عن بعض _ كالمحقق الهمداني _ أنه لا مجال للبحث عن انتقاض غسله ووضوئه: «الخروج من زمره المكلفين بالعبادات التى تتوقف صحتها على الإسلام، حيث يمتنع منه، فلا يصح تكليفه بها، لأن القدره على الامتثال شرط فى صحه التكليف . فالقول من أن الكفار مكلفون بالفروع فى حال كفرهم، إنما هو فيما أمكنهم الخروج من عهدتها، لا فى مثل الفرض الذى تعدر صدورها منه، وكونها مقدوره له قبل ارتداده لا يُصحح بقاء التكليف، بعد أن ارتدّ وتعدّر منه صدور الفعل، لأنّ قبح تكليف العاجز لا يقبل التخصيص . نعم قدرته السابقه تُصحح تكليفه فى زمان القدره بإيجاد العبادات المشروطه بالإسلام فى أوقاتها، وتُحسن عقابه على ما يصدر منه من مخالفتها فى زمان ارتداده، لا أنّها تُصحح بقاء الطلب، وجواز التكليف بعد أن تعدّر» ، انتهى محلّ الحاجه (١) .

ولا يخفى ما فى كلامه، إذ من المعلوم أنه ليس من النواقض الارتداد ولو عن فطره، وعدم قدرته على الإتيان بالعبادات أمر، وكون الارتداد بهذا القسم ناقضاً يعدّ أمراً آخر، فلذلك نقول : إنه كان متطهراً بالطهاره ما دام لم يأت بالنواقض، وإن كانت طهارته فى حقّه لا يفيد أثراً ظاهراً، لأجل كونه نجساً من جهه الارتداد .

لا يقال : إذا كان نجساً بالارتداد، كيف يجامع مع الطهاره حتى يقال إنه كان متطهراً، إذ هو متلبس بالأعظم منه .

لأننا نقول، أولاً : يكفى فى ثبوت أثره فيما إذا ارتد عن غير فطره، ثم تاب،

حيث قد عرفت عدم فساد طهارته، مع أنه كان حال الارتداد نجساً؛ فالنجاسة من حيث الارتداد، لا تنافي الطهاره من حيث الحدث .

نعم أثر الارتداد يحصل في عدم إمكان ترتب الأثر على طهارته، لأجل وجود الارتداد المانع من صحّحه العباده، إمّا لأجل فقد الشرط أو لوجود المانع .

وثانياً : إنّ التكليف والخطابات ليست شخصيه حتى يلاحظ ويتفاوت على حسب حال المكلف من قدره والعجز والعلم والجهل، إذ قد حققنا في الأصول أنّ الأحكام الشرعيه تكون مشرعه على نسق القوانين الكليه، مثل سائر المجعولات الكليه العقلانيه ، ففي مثل تلك الأحكام لا يلاحظ فيها حال الأشخاص، بل التكليف والقوانين تُسنّ على نحو كلي وتشمل ويتنجز في حقّ كلّ من كان قادراً وعالمًا، وإلا فلا .

في جنبه الصبيّ والمجنون

فالتكليف بنفسه لا- يرتفع بالعجز، ولا يخرج عن الخطاب، إلا أنّ العاجز والجاهل ربما كان معذوراً، كما قد لا يكون معذوراً، مثل ما لو كان جاهلاً مقصراً، أو عاجزاً بالاختيار، كما في المقام .

فالتكليف على كلّ حال موجود ، غايه الأمر قد يكون الشخص عن مخالفته معذوراً، وقد لا يكون، ولعلّه لذلك ذهب المشهور إلى أنّ الكفّار معاقبون على الفروع، كما يعاقبون على الأصول، ولم يفصّلوا بين أقسام الكفّار، حيث يشمل إطلاق كلامهم لمثل المورد .

كما أنّ قدره السابقه تكفي في حُسن عقوبته، وكذلك يكفي في شمول الخطاب لهم ولو بملاكه .

هذا كلّ على فرض تسليم ما ذكره، من عدم إمكان الإتيان بالأعمال الصحيحه مع عدم قبول توبته .

والحال أنه يمكن لقائل أن يقول بعدم المنافاه بين عدم قبول توبته ظاهراً وباطناً، من حيث استحقاق العقوبة لأجل ارتداده و يترتب آثاره، إلا أنّ وظيفته بعد الندامه هو الإتيان بالتكاليف، والاجتناب عن المحرّمات، والإتيان بالواجبات، إذ من الواضح أنه لا يمكن الالتزام بعدم الفرق في العقوبة بين من أتى بالواجبات وترك المحرّمات بعد الارتداد، وبين من لم يأت بشيء منهما، وتساويهما في العقوبة ، وليس هذا إلا لأجل ما ذكرناه .

فما ذهب إليه المشهور كان أولى ممّا ذكره المحقّق المزبور، فلا يبعد أن يكون عدم قبول توبته بالنظر إلى استحقاق العقوبة وترتيب الآثار، ولا ينافى كونه مكلفاً بما كان المكلفون مأمورين به، إلا فيما خرج بالنص من تحريم اختيار الزوجه المسلم وغيره ، والله العالم .

ثمّ قد تعرّض هنا صاحب «الجواهر» بمناسبة كون الجنابه من الخطابات الوضعية لبعض الفروع المتعلّقه بها، فقال: «يظهر من جماعه من الأصحاب _ بل لا أجد فيه مخالفاً _ على القطع كونه كذلك، أي كون الجنابه من الخطابات بالوضع، فيجب على الصبي الغسل بعد بلوغه لو أولج في صبيه، أو أولج فيه من صبى أو بالغ، وتجرى عليه أحكام الجنب الراجعه لغيره، كمنعه من المساجد مثلاً، وقراءه العزائم، ومسّ كتابه القرآن إن قلنا بوجوب مثل ذلك على الولي أو عليه وعلى غيره».

وكذا يجرى عليه حكم كراهه سؤره مثلاً، ونحو ذلك من فوائد النذر واليمين .

ووافق فيه غير واحد من الفقهاء، مثل المحقّق والعلّامه في «المعتبر» و«المنتهى» و«الدروس» و«الروض» .

نعم قد توقّف فيه مثل العلّامه في «التذكره» و«التحرير» و«الذكري»

و«الذخير» ، ولعل وجه توقّفهم هو تردّدهم بأنّ خطابات الجنابه كانت من قبيل الأسباب، حتّى لا- يتفاوت بين البالغ وغيره، والعاقل وغيره، أو كان من قبيل الأحكام حتّى يختصّ بالبالغين والعاقلين، فلا تشمل مثل الصبي والمجنون؟

والظاهر أنّ المستفاد ممّا يدلّ على ترتّب الجنابه بالإنزال أو الدخول، هو كون الجنابه من الأسباب، مثل قوله صلى الله عليه وآله : «إنّما الماء من الماء»^(١)، وقوله عليه السلام : «فأما المنى فهو الذى يسترخى له العظام ويفتر هذا الجسد وفيه الغسل»^(٢).

حيث بإطلاقه يشمل للمجنون إذا أنزل .

وكذا قوله عليه السلام بالنسبة إلى الوطء فى دبر المرأة : «هو أحد المأئين، فيه الغسل»^(٣).

وقوله عليه السلام : «إذا وقع الختان على الختان فقد وجب الغسل»^(٤).

حيث يفهمنا أنّ الدخول بما ذكر سبب لوجوب الغسل، لمن لم يرفع منه القلم، بل له أيضاً، إلا أنّ الوجوب قد رفع بدليل آخر، وهو لا ينافى وجوبه بعد إفاقة ورفع المانع .

وتوهم أنّ أحكام الجنابه يترتب على الصبي والمجنون بعد البلوغ والإفاقة بلا إشكال ، والإشكال إنّما كان قبلهما .

مدفوع، بأنّ ترتّب أحكام الجنابه بعد البلوغ والإفاقة، لا يخلو عن أحد الوجهين: إمّا بواسطة حصول سبب الجنابه، المستلزم لحصولها كان قبل البلوغ والإفاقة.

١- كتر العَمال ج ٥ ص ٩٠ الرقم ١٩١٧ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٧، الحديث ١٧ .

٣- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٢، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ٦، الحديث ٣ .

أو يعرض عليهما وصف الجنابه بعدهما .

فعلى الأوّل: يثبت المطلوب لأنّه لا يوجب حكم الجنب إلّا- لحصول الجنابه، فهى غير موقوفه على البلوغ والإفاقه، فهى من الأسباب لا الأحكام .

وعلى الثانى: غير معقول، لأنّه يستلزم القول بوجود المعلول بدون علته، لأنّ المفروض عدم تحقّق المعلول حال خروج المنى، أو تحقّق الدخول، وفى حال البلوغ والإفاقه لم يتحقّق العله، حتّى يترتب عليها المعلول .

فالالتزام بالجنابه عند البلوغ والإفاقه مع ذلك، ليس إلّا الالتزام بأمر مستحيل، هو تحقّق المعلول بدون العله، أو كون العله أمراً مركباً من الإنزال والبلوغ، وهو خلاف ظاهر الأدلّه، بخلاف ما لو قلنا بتحقّق المعلول عند تحقّق سببه، غايه الأمر لا يؤثّر فى تنجز حكم وجوب الغسل، إلّا بعد البلوغ والإفاقه، إمّا لعدم وجود شرطه أو فقد مانعه، فيكون حينئذٍ من قبيل وطئ الحائض، حيث يوجب عليها غسل الجنابه بعد حصول الوطىء، إلّا أنّه لا يجب عليها إلّا بعد الطهر عن الحيض، فهكذا يكون فى المقام .

ولعلّ وجه إطلاق الوجوب والأمر بالغسل، كان للغلبه، حيث كان الغالب هو حصول الوجوب بحصول سببه .

بل قد عرفت شمول عموم الخطاب، حتى لمثل المجنون والصبى، لولا دليل الرفع، فكأنّه أراد بيان تحقّق الاقتضاء فيهما إلّا أنّ الشرط للوجوب أو فقد المانع عنه لم يتحقّق إلّا بعد البلوغ والإفاقه .

وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميه كلام من تمسك فى المقام بأصل البراءه عن وجوب الغسل بعد البلوغ والإفاقه، استدلالاً على أنّه لا أقلّ من الشكّ فى أنّ الإنزال والجماع سببٌ للجنابه مطلقاً، أو هو بشرط البلوغ والإفاقه، أو للشكّ فى

أنَّ الإنزال والدخول من قبيل الأسباب، أو كان من قبيل الأحكام حتى لم يوجب عليهما الغسل بتحقيقه .

وجه عدم تماميته، هو ما عرفت أنَّ ظاهر الأدلَّة وكلمات الأصحاب أنَّ الإنزال والدخول سببٌ مستقلٌّ للجنابه، إلاَّ أنَّه لا يوجب الغُسل إلاَّ مع تحقُّق شرائطه وفقد موانعه، فإذا حصلت الشرائط وفُقدت الموانع أثر المقتضى أثره، وهو المطلوب .

ثمَّ يأتي الكلام في أنَّ الصبي المميَّز، لو اغتسل عن الجنابه قبل بلوغه، هل يكفي أم لا بدَّ أن يجدَّده؟

فيه وجهان : ففي «الذكري» قال : «وفي استباحه ما ذكر من الأحكام بغسله الآن وجهان، وكذا في اكتفائه به لو بلغ، والأقرب تجديده» . انتهى .

ففي «الجواهر»: أنَّه لا ينبغي الإشكال في صحَّه غُسله واكتفائه بعد البلوغ به، بناء على أنَّ عباده الصبي شرعيه .

نعم يتجه الوجهان بناءً على كونها تمرينيه، فإنَّه يحتمل جريان أحكام البالغ على غُسله مثلاً، ويحتمل العدم، ولعله الأقوى .

كما أنَّه لا ينبغي الإشكال في وجوب تجديده لو بلغ، لعدم رفع الحدث بالغُسل الأول بعد كونه تمرينياً .

انتهى محلَّ الحاجه من كلامه (١) .

ولكن بعد التأمل والدقَّة في كلام الشهيد، يمكن الحكم بصحَّه كلامه في استقرابه بالتجديد، حتَّى على القول بشرعيَّه عبادات الصبي، لإمكان الاحتمال

فى لزوم كفايه قصد القربه كونه صادراً عن شخص بالغ مكلف، حتى يوجب صدق امتثال الأمر، ويوجب سقوط التكليف، فمجرد كون عباداته شرعيه حتى يستحق الثواب لنفسه أو لوالديه، لا يوجب كون عمله مثل عمل البالغين فى حصول القرب منه مع قصد القربه، وحصول رفع الحدث بمثل ما يرفع عن البالغين، ولذلك قد احتاط كثير من الفقهاء فى إعادته الصلاه فى الوقت إذا أذاها قبل البلوغ، كما عليه المحقق البروجردى والاصطهباناتى وغيرها، وإن خالف ذلك صاحب «العروه» وجماعه أخرى من أصحاب التعاليق .

ودعوى الفرق بين الصلاه وبين ما نحن فيه _ كما ادّعاها صاحب «الجواهر» _ ليس بواضح، لأنه إذا فرض سقوط الأمر بحصول الامتثال فى الوقت، فلا وجه حينئذٍ للحكم بوجوب الإعادته إلاّ توهم أنه حيث كان قادراً على الإتيان بفرد كامل فى الوقت لكلى متعلق الأمر، فلا يسقط إلاّ بإتيان ما هو الفرد الكامل، وهو المأتى ما بعد البلوغ، فإنه يمكن القول بمثل ذلك فى الغسل أيضاً، مع أنه لو فرضنا كون امتثاله للأمر قبل البلوغ، من حيث مطابقته المأتى به للمأمور به المتعلق للبالغين كان كافياً فى سقوط الأمر المتحقق بعد البلوغ، لكان ينبغى القول بذلك فى ما نحن فيه أيضاً، وإلاّ فلا يكفى فى الموردین .

فما ذكره الشهيد بقوله: «الأقرب تجديده» الموافق كلامه مع الاحتياط المذكور فى باب الصلاه، لا يخلو عن قوه، فشرعيته عباداته فى حال الصباب لا ينافى القول بعدم كفايته بعد بلوغه ولزوم إعادته، ولا أقل من مراعاة الاحتياط اللازم فى العبادات التى يجب فيها قصد القربه، والله العالم .

لو اغتسل المخالف ثم استبصر

فرع آخر: يناسب ذكره فى المقام، حيث قد ذكره هنا المحقق الهمداني فى «مصباحه»، وقال: «ولو اغتسل المخالف غسلاً صحيحاً على وفق مذهبه، ثم استبصر،

لا يعيدُ غُسله، للنصّ والإجماع على أنّه لا يعيد شيئاً من عباداته ما عدا الزكاة» .

ثمّ اعترض عليه بقوله: ربما يتأمّل في شمولها للطهارات، نظراً إلى أنّها ليست من العبادات المحضه، وإنّما يدور وجوبها مدار بقاء الحدث، وهو لا يرتفع إلاّ بالغُسل والوضوء الصحيح، المتعدّد حصوله منه، بناءً على اشتراط صحّحه عباداته بالإيمان، كما ادّعى عليه الإجماع والنصوص المتواتره خصوصاً إذا أُخِلّ بسائر الشرائط، كاغتساله بعكس الترتيب، أو بالمایع المضاف كالنيبذ ونحوه، فإنّ وجوب اغتساله بعد استبصاره ليس لكونه إعادته لما مضى، حتّى ينافيه النصّ والإجماع على إعادته عباداته، بل لكون الطهاره من الحدث شرطاً لصلاته فيما بعد، فرغ حدثه بالغُسل بالنيبذ ليس إلاّ كتطهير ثوبه المتخذ من جلد الميتة بالدباغه .

فما دلّ على صحّحه عباداته السابقه من الصلاه والصوم ونحوهما، لا يدلّ على كون ثوبه الذى صلّى فيه طاهراً وحدثه مرفوعاً، حتّى لا يحتاج إلى الإعاده لما يستقبل .

ثمّ قد احتمل التفصيل بين ما لو كان البطالين ناشئاً من عدم الإيمان فلا يعيد، لأنّ الإيمان المتأخّر كان كالإجازة اللاحقه للفضولى فى العقود، مصحّحه للأعمال السابقه، بخلاف الاختلال فى الشرائط، حيث يعيد لما ذكره من الوجه» هذا تمام كلامه .

قلنا : قد سبقه فى الإشكال العلامه فى «التذكرة» حتى فى مثل الصلاه، فقد ذكر فى باب الزكاة أنّه إذا أعطى المخالف زكاته ثمّ استبصر، فقد ورد النصّ بلزوم إعادتها دون سائر عباداته من الصلاه والصوم والحجّ، إذا أتى العمل على وفق مذهبه، فهل يشمل كلام الإمام عليه السلام من عدم لزوم عباداته حتّى لمثل الطهارات الثلاث أم لا؟

فإن كان عمومه شاملاً لها، فما ذكره العلامه والمحقّق يعدّ اجتهاداً فى مقابل النصّ، حيث أنّ الإمام قد صرّح بذلك.

وأما الحكم: فيحرمُ عليه قراءه كلّ واحد من العزائم، وقراءه بعضها، حتّى البسمله إذا نوى بها أحدها (١).

ولكن إن استشكل في أصل شمول كلامه عليه السلام لها، حيث لم يذكر الإمام من العبادات إلا مثل الصلاة والصوم والحجّ، الظاهر في كونها في العبادات المحضه، فلا يشمل مثل الطهارات، فإذا لم يشمل يرجع إلى أصل القاعده من عدم الكفايه، بلا فرق بين كون البطلان ناشئاً عن عدم الإيمان، أو عن الإخلال بالشرائط .

فالحكم بإعادة الطهارات مطلقاً، في الحدث الأكبر والأصغر، بل وعن الخبث إذا كان أثره باقياً، لا يخلو عن وجه، بناءً على عدم شمول النصوص والإجماع لمثلها، فلا يرتبط هذا بالإشكال بفقد الإيمان الذي هو شرط لصحّه الأعمال في خصوص المورد، وإن كان أصل بحثه صحيحاً، من حيث طبع القضيّه والقاعده، كما لا يخفى .

ما يحرم على الجنب / قراءه العزائم

كما لا تنافى بين القول بعدم وجوب إعادة الصلاة والصيام، ووجوب تجديد الطهارات الثلاث في المخالف، إذا قلنا بعدم شمول تلك الأدلّه لمثلها.

فقد ظهر ممّا ذكرنا، عدم تماميّة التفصيل الذي ذكره، لأنّه إذا فرض تحصيل شرائطه في حال كونه على مذهبه الباطل، وبرغم ذلك فإنّه لا يكفي في رفع الحدث بعد الاستبصار، من جهة فقدانه لشرط الإيمان، وعدم شمول النصوص لها على الفرض .

(١) لا- إشكال ولا- خلاف في حرمة قراءه آيه السجده الواجبه للجنب، ولم يشاهد من أحد خلاف ذلك، إلا- عن صاحب «الرياض» حيث احتمل كون استثناء الجنب والحائض عن قراءه العزائم، استثناءً عن حكم استحباب قراءه

القرآن، حتّى تكون النتيجة هي عدم استحباب القراءة لهم لا حرمة.

لكنّه مخدوش، بأنّ سياق الأخبار الواردة في حقّ ذوات الأحداث، كان لبيان ما هو المحرّم عليهم من اللبث في المساجد ودخولها، ودخول الحرمين الشريفين بمكّه والمدينه، ووضع الشيء المسجد والأخذ منه .

ومن جملة ذلك قراءة العزائم، حيث يفهم من وحده السياق، كون منشأ السؤال هو الجواز وعدمه، لا الاستحباب وعدمه .

إن شئت ملاحظه صحّحه ما قلناه فانظر حديث زراره (١) ومحمد بن مسلم (٢) .

مضافاً إلى أنّه لا- وجه للاستثناء من الاستحباب بعد ثبوت أصل الجواز، لوضوح أنّه لو ثبت أصل الجواز، كان اللازم ثبوت الاستحباب أيضاً، لوضوح أنّ قراءة القرآن تعدّ من العبادات، فيترتب الثواب عليه قطعاً، فلا معنى للسؤال عن استحبابها، بخلاف السؤال عن الجواز، حيث يصحّ ذلك منه لأجل الحدث الذي قد رتب عليه النهي عن مثل الصلاة، أو دخول المساجد مع اللبث، وأمثال ذلك، فيسأل عن حكم جواز قراءته، وأنّه هل يجوز ذلك أم لا؟ فيصير الدليل والاستثناء، دليلاً على المنع والنهي، وهو المطلوب، كما لا يخفى .

فبعد ثبوت أصل الحرمة، يأتي الكلام في أنّه بماذا يتحقّق الحرام؟

هل بقراءة نفس آية السجده _ كما عليه صاحب «كشف اللثام» و«الحدائق» والسيد في «العروه» وبعض أصحاب التعاليق .

أو بقراءة السوره ولو ببعضها، حتّى البسملة، كما عليه المتقدّمين من

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٧ ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٧ ، الحديث ١٥ .

الأصحاب، وكثيرٌ من المتأخرين مثل العلامه والمحقق والشهيدین وصاحب «الجواهر» و«المصباح»، وأكثر أصحاب التعليق على العروه، وهذا هو الأقوى.

فلا بدّ قبل الاستظهار في ذلك من ذكر الأخبار الدالّة على التحريم .

منها : ما رواه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ، قال : «قلت له : الحائض والجنب هل يقرآن من القرآن شيئاً؟ قال : نعم، ما شاء إلاّ السجده ويذكران الله على كلّ حال» (١).

حيث كان السؤال عن الجواز وعدمه لأجل ما يفهم ذلك ممّا وقع في صدره، كما أشرنا إليه في البحث السابق، فلاستثناء كان من الجواز، فيدلّ على المنع والتحريم . وروى الشيخ مثله بسنده عن حمّاد بن عيسى .

ومنها : حديث محمد بن مسلم، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء الله، إلاّ السجده» الحديث (٢).

وجه الاستدلال كما في سابقه .

ومنها : روايه المحقق في «المعتبر» (٣)، قال : «يجوز للجنب والحائض أن يقرأ من القرآن إلاّ سور العزائم الأربع، وهي اقرأ باسم ربك، والنجم، وتنزيل السجده، وحم السجده، روى ذلك البزنطى في جامعه عن «المنتهى» عن الحسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام .»

بل قد حُمل على قراءه سور العزائم، كما عن الصدوق في «الأمالي»

-
- ١- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ١٩ ، الحديث ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ١٩ ، الحديث ٧ .
 - ٣- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ١٩ ، الحديث ١١ .

و«العلل» ما رواه بإسناده عن أبي سعيد الخدري في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، قال: «يا علي مَنْ كان جنباً في الفراش مع امرأته فلا يقرأ القرآن، فأني أخشى أن ينزل عليهما نارٌ من السماء فتحرقهما» (١).

بناءً على كون النهي للتحريم لا التنزيه، وإلاّ يمكن حفظه على عمومه في الكراهه، فيشمل جميع القرآن إلاّ ما خرج بالدليل من التحريم.

ومنها: ما عن فقه الرضا عليه السلام: «ولا بأس بذكر الله وقراءه القرآن وأنت جنب، إلاّ العزائم التي تسجد فيها، وهي: ألم تنزيل، وحم السجده، والنجم، وسوره اقرأ باسم ربك» (٢).

هذه جمله ما وردت من النصوص الداله على تحريم قراءه العزائم، والذي ينبغي أن يبحث فيه أمور:

الأمر الأول: في أنّ المراد من العزائم هل هو نفس الآيه المشتمله على السجده، أم السوره بأكملها؟

الذي يستظهر من كلمات القوم _ بل عليه اصطلاح العرف العام في تسميه السور بما فيها من الموضوعات _ السوره بأكملها، كما يشهد على ذلك في مثل سوره البقره وآل عمران والنساء والنمل والنحل ونظائرها، حيث لم يقصد بهذه الأسماء نفس الآيه المشتمله على تلك القضيّه والقصّه، فلا يبعد أن تكون هذه السنّه جرت في تلك الأخبار، بأن يراد من العزائم هو سورها لا آيها، بل في «الجواهر» نقلاً عن «مجمع البحرين» كما نقل عن «المغرب» أيضاً، بقوله:

١- وسائل الشيعه: من أبواب الجنابه، الباب ١٩، الحديث ٣.

٢- مستدرک الوسائل ج ١ الباب ١١ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

«وعزائم السور فرائضه التي فرض سبحانه وتعالى السجود فيها، وهي آلام تنزيل، وحم السجده، والنجم، واقرأ ، كذا في «المغرب» نقلاً عنه وهو المروى ، انتهى .

كما نقل كلمات كثير من الفقهاء من التصريح بذلك مثل ما ورد في «الهدايه» و«التذكره» و«المنتهى» والشيخ في «الخلاف» و«الجامع» لابن سعيد، وحمل عليها كلمات من أطلق العزائم، بأن يكون المراد هي السور لا الآيه، ولأجل ذلك ترى أن صاحب المدارك، يقول : «إنّ الأصحاب قاطعون بتحريم السور كلّها ونقلوا عليه الإجماع ، بل وكذا نقل الإجماع بتحريم السور بالإجماع المحقّق في «المعتبر» والعلامة في «التذكره» والشهيد في «الروض» .»

فمع وجود هذه الأمور لا يمكن الذهاب إلى ما ذهب إليه صاحب «كشف اللثام» وتبعه صاحب «الحدائق» و«العروه» وبعض من تأخر عنهم، خصوصاً مع ملاحظه ما نقله المحقّق في «المعتبر» عن «جامع البرنطى»، وما في «فقه الرضا» حيث قد ذكر السوره في العزائم، وقد عرفت مذهبنا من جواز الاعتماد بما في «فقه الرضا» تأييداً لا دليلاً مستقلاً، مع أنّه قد توقّف بعض مثل المحقّق الآملى في «مصباح الهدى» في حجّيه نصّ هذا الكتاب واعتباره، وذلك للجهل بمؤلفه، فراجع كلامه (١).

فالأقوى ما عليه المشهور .

الأمر الثاني: بعدما عرفت أنّ الحرام هو قراءه السوره لا الآيه، فهل الحرمة تتعلّق بقراءه تمام السوره، أو تشمل بعضها حتى البسملة ؟

وذهب الماتن إلى الثاني، وعليه «المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد»

و«الذكرى» و«الدروس» و«الروض» وغيرها .

بل فى «الذكرى» و«الروض» الإجماع عليه، بل لعله ظاهر كل من حكى حرمة قراءة السوره، حيث يستبعد إرادته شرطيه إتمام السوره .

نعم من خصص الحرمة بالآيه، فلا تكون الحرمة عنده إلا لبعض الآيه، لا السوره والبسملة .

وإن استشكل صاحب «الجواهر» عليه بقوله : «نعم لولا- الإجماع المتقدم على حرمة البعض، لأمكن تخصيص التحريم بقراءة السوره خاصه لا البعض، لكون السوره اسماً للمجموع، وبقراءة البعض لا يتحقق الصدق، سيما إذا كان المقصود من أول الأمر البعض».

هذا، وفيه ما لا يخفى، فإن الأمور المركبه إذا وقعت متلوه للنهى، يراد منه لزوم ترك جميع أجزائها لا مجموعها مركبه ، ولذلك قد أجاد فيما أفاد فى الجواب المحقق الهمداني فى «مصباحه»، حيث قال : «وفيه: أن المتبادر من النهى عن قراءة السوره _ كقراءة القرآن _ إنما هو قراءة أعضائها كلاً- أو بعضاً، بل المتبادر من النهى المتعلق بالأفعال المركبه، خصوصاً التدريجيه منها كالجلوس فى المسجد يوم الجمعة، واستماع الخطبه التى يقرؤها الإمام، وقراءة المكتوب الذى أرسله إلى فلان، وكتابه الكاغذ الموجود، وأكل الطعام الموضوع بين يديه إلى غير ذلك من الأمثله، إنما هو حرمة أعضائها بحيث يكون كل بعض فى حد ذاته موضوعاً للحرمة، إلا أن تدل قرينه خارجيه على إرادته المجموع من حيث المجموع» انتهى (١).

الأمر الثالث : إذا عرفت صدق حرمة قراءة السوره على أعضائها، فهل يصدق

حتى على البعض من الكلمات والحروف أم لا؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» هو اختيار التفصيل بين الكلمات والحروف، من الصدق عرفاً فى الكلمات دون الحروف، حيث قال: «وأما الحروف فوجهان، سيما إذا كان المقصد من أول الأمر ذكر بعض الحروف لا تمام الكلمه . ولعل التفصيل بذلك، فيقصر فى الحرمه على ما إذا ذكر بعض الحروف بتيه الإتمام ثم قطع، دونما إذا كان قصد من أول الأمر البعض من الكلمه الخاصه لا يخلو من قُرب، لعدم صدق اسم القراءه عرفاً» انتهى .

ولكن الأقوى عندنا أن صدق القراءه فى كل شىء يكون بحسبه، فحينئذ إذا كانت الكلمه المقروءه أو بعض حروفها مشخصه ومعينه فى كونهما من آيات العزائم، فلا يجوز إتيانها وقرائتها، سواء كانت من الكلمات أو من الحروف، وإن كانت غير معينه فى الخارج، فلا يتعين إلا بالتية والقصد، فمع قصده يكن حراماً، بلا فرق بين الكلمات أو الحروف .

ومن هنا يظهر حكم البسمله، حيث أن حرمتها منوطه بالقصد والتية، لكونها مشتركه مثل سائر الكلمات ، فإذا لم ينو أصلاً، أو نوى خلافه، فلا تكون قراءتها حراماً، بخلاف ما لو نواها، فتكون محرّمه حتى بعض كلماتها .

كما أنه لو قرأ آية بزعم أنها مشتركه، فنوى غير العزيمه منها ثم ظهر أنها مختصه، فلايجوز إتمامها على حسب ما عرفت منا لصدق قراءه العزيمه مع العمد، بعد علمه بذلك، وهو يكفى فى الحكم بالحرمه فلا وجه للتردد فى ذلك، كما يظهر من صاحب «الجواهر» وإن مال إلى ما قلناه .

فرع: يتفرع على ما ذكرنا حرمه قراءه قوله تعالى: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ

ومسّ كتابه القرآن، وشيء عليه اسم الله سبحانه (١).

كَانَ فَاسِقًا لَا يَشْتَوُونَ» (١) الواردة في دعاء كميل، على الجنب والحائض والنفساء، لكونها من آيات سور العزائم.

ومجرّد كونها في الدّعاء، لا- يوجب خروجها عن كونها آيةً، وإن كان يحتمل جوازها، إذا التزمنا خروجها عن الآية بالتيه والقصد، ولكنّه خلاف للاحتياط، لكونها مختصّه بها، ولا اشتراك فيها. وخروجها بالقصد عن الآية لا يخلو عن تأمل، ولذلك ترى أنّ بعض الفقهاء قد أفتوا بالحرمة، وذلك لا يخلو عن قوّه .

كما يتفرّع على ما ذكرناه أنّ تعين الآية أو البسملة المشتركين قد يكون بالقصد والتهيه، إذا لم يقرأ من المكتوبه، فالحرمة لا تتحقّق إلاّ- بالقصد، وقد تتحقّق بنفس الكتابه الموجوده في الخارج، فإنّ قراءه مثل ذلك المكتوب يوجب الحرمة، فلا يحتاج إلى تعينها بالتيه، لأنّها متعيّنه بنفس الكتابه، وهو يكفي في انطباق الكبرى عليها فتحرم، كما لا يخفى .

(١) حرمة مسّ كتابه القرآن للجنب ممّا لا- خلاف فيه، إلاّ- عن ابن الجنيد، حيث حكم بالكراهه، وقد احتمل مراده منها هو الحرمة، ولأجل ذلك _ أو لعدم الاعتناء بخلافه لكونه معروفاً بحسبه ونسبه _ نقل جماعه الإجماع على الحرمة، كالشيخ في «الخلاف»، والسيد في «الغنيه» والمصنّف في «المعتبر». وفي «المنتهى» نسبتّه إلى علماء الإسلام.

وما نُسب من القول بالكراهه إلى بعض، كالشيخ في «المبسوط»، وعن

القاضي _ على حسب نقل «المدارك» في الأوّل والمقداد في الثاني _ سهو كما نقله «الجواهر»، بل حملة على الحرمة متعيّن، لأنّ إطلاق الكراهة على الحرمة كان متداولاً في المتقدمين .

ما يحرم على الجنب / مسّ كتابه القرآن

والدليل على الحرمة، هو ظاهر الكتاب والسنة، الذي قد تقدّم تفصيله في حرمة المسّ مع الحدث الأصغر ، ففي الأكبر يكون بطريق أولى، خصوصاً مع دلالة حديث إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال : «المصحف لا تمسه على غير طهر، ولا جنباً، ولا تمسّ خطّه، ولا تعلقه إنّ الله تعالى يقول : «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»» (١).

فالمراد إمّا أن يكون نفس المصحف، أى ما بين الدفتين، فيحمل نهيّه على التنزيه، كما نقل عن الشيخ، ولكنّه لا يوجب كون النهي في مثل قوله: «لا تمسّ خطّه» على ذلك، إذ ظاهر كلّ نهى هو التحريم، إلّا ما خرج بالدليل.

كما يحتمل كون النهي عن التعلق، هو الحرمة بحيث يوجب مسّ بدن الجنب، ولعلّ ذلك أوجب كون المراد من المصحف في الصدر هو كتابته، حتى يشمل حرمة صورته مسّ المحدث بالحدث الأصغر أيضاً .

وعلى كلّ حال، دلالته على حرمة المسّ في المحدث بالحدث الأكبر واضحة.

كما يؤيّده الخبر الذي رواه الطبرسى في تفسير «مجمع البيان» عن محمّد بن علي الباقر عليه السلام ، في قوله تعالى : «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» ، قال : «من الأحداث والجنابات، وقال : ولا يجوز للجنب والحائض والمحدث مسّ

١- وسائل الشيعة: من أبواب الوضوء، الباب ١٢ ، الحديث ٣ .

المصحف» (١). بناءً على كون المراد كتابته لا جلده .

وتفصيل المسألة قد تقدّم في المسّ بالنسبة إلى المحدث بالحدث الأصغر، فلا يحتاج إلى الإعادة .

ما يحرم على الجنب / مسّ اسم الله سبحانه و تعالى

هذا تمام الكلام في مسّ كتابه القرآن .

والآن نتعرّض لصوره مسّ شيء عليه اسم الله سبحانه ، الذي وقع في عبارته المصنّف ، وهذه المسألة مشتملة على فروع متعدّده :

الفرع الأوّل : أنّ أصل حرمة مسّ اسم الله تعالى ممّا لا خلاف فيه من أحد، سوى ما يظهر من بعض متأخري المتأخرين، الذي قال في حقّه صاحب «الجواهر» أنّه ممّن لا يقدح خلافه في تحصيل الإجماع، ولذا حكاه عليه في «الغنية»، ونسبه في «المنتهى» وغيره إلى الأصحاب، مشعراً بدعوى الإجماع .

وعن «نهاية الاحكام» نفى الخلاف فيه.

مضافاً إلى ذلك، ما يستفاد من موثقه عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام ، قال : «لا يمسّ الجنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله» (٢) .

فإنّه يدلّ على المنع عن مسّ نفس الدرهم والدينار الذي وقع عليهما اسم الله، فلو لم نقل بهذا فلا أقلّ يشمل مسّ المكتوب .

كما يمكن استفادته المنع أيضاً من حسنه داود بن فرقد، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن التعويذ يعلّق على الحائض؟ قال : نعم لا بأس . قال : وقال تقرأه

١- وسائل الشيعة: من أبواب الوضوء، الباب ١٢ ، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة: من أبواب الجنابه، الباب ١٨ ، الحديث ١ .

وتكتبه ولا تصيبه يدها» (١).

وفى روايه أخرى عنه، عن رجلٍ، عن أبي عبدالله عليه السلام مثلها، إلا إنه قال فيها: «تقرأه وتكتبه ولا تمسه» (٢).

والاستدلال بهما مبني على كون المنع عن المس، إما يكون لأجل اشتماله على الآيات القرآنيه، أو على اسم الله .

والوجه في عدم تعرّض بعض الأصحاب _ مثل صاحب «الجواهر» وغيره _ له، لعلّه كان لأجل أنّه لم يتعيّن كون المنع لخصوص اسم الله، بل لأجل كونه مشتملاً على الآيات .

نعم لو قلنا بأن اسم الله أيضاً يعدّ من الآيات القرآنيه لاشتغال القرآن عليه، فلذلك كان مسّه حراماً، فهو وإن كان حسناً، ولكنّه لا يخلو عن بُعد .

بل قد استدلل على حرمة المس بقوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (٣).

الدالّ ظاهراً على أنّ عدم التعظيم صادرٌ عن عدم التقوى، لما قيل من أنّ علّه النقيض نقيض العلّه، كما في «الحدائق» (٤)، وحيث أنّ المسّ للجنب ليس من التعظيم، فهو خارج من شعائر الله .

هذا ما استدلل به على حرمة المسّ .

ولكن نوقش في روايه عمّار بالطعن في سنده، ومعارضتها بما رواه المحقّق

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

٣- سورة الحج : آيه ٣١ .

٤- الحدائق الناضرة: ج ٣ / ص ١٨ .

نقلًا عن كتاب الحسن بن محبوب، عن خالد، عن أبي الربيع، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الجنب يمَسُّ الدراهم، وفيها اسم الله واسم رسوله؟ قال: لا بأس به ربما فعلت ذلك» (١).

حيث يشمل بإطلاقه جواز مسِّ الاسم أيضاً، لاسيما مع استناد العمل إلى نفسه .

وبمؤثقه إسحاق بن عمار، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «سألته عن الجنب والطامث يمَسُّن أيديهما الدراهم البيض؟ قال: لا بأس» (٢).

ففي «الجواهر» بعد نقل روايه المحقق في «المعتبر» نقلًا من كتاب «الجامع البزنطي»، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته هل يمَسُّ الرجل الدراهم البيض وهو جنب؟ فقال: أي والله إنني لأوتى بالدراهم فأخذه وأنى لجنب» (٣).

قال: إنه بناء على معروفه نقش الدرهم الأبيض بلفظ الجلاله .

قلنا: بل قد يكون كلامه محمول على أنه لولا ذلك، لما يبقى وجه للسؤال عن مسِّه في تلك الحاله، كما لا يخفى .

ومن جميع هذه الأخبار يستفاد جواز المسِّ للدراهم التي فيها اسم الله، فمبمقتضى الجمع بين الطائفتين، هو حمل النص في مؤثقه عمار على الكراهه عملاً بهما، ولأجل ذلك ذهب متأخري المتأخرين إلى الكراهه .

وفيه ما لا يخفى، أولاً: بأن روايه عمار مؤثقه، قد عمل الأصحاب بروايته،

١- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

وليس فى سنده ضعف يمنع العمل به .

وثانياً : لو سلّمنا ضعفه، فهو منجبرٌ بعمل الأصحاب، وبالشهره المتحقّقه لولا الإجماع، لما قد عرفت من عدم وجود الخلاف إلاّ منّ لا يقدح خلافه .

وثالثاً : اشتمال هذه الأخبار بما لا يقاوم المعارضه من احتمال التقيه، كما احتمله المحقّق الهمداني قدس سره ، خصوصاً روايه محمّد بن مسلم، حيث أنّه وقع فى ذيله عقيب قوله : «وأنى لجنب» ، قوله: «وما سمعتُ أحداً يكره من ذلك شيئاً إلاّ أنّ عبد الله بن محمّد كان يعيبهم عيباً شديداً، يقول : جعلوا سوره من القرآن فى الدراهم، فيعطى الزانيه وفى الخمر ويوضع على لحم الخنزير» .

فإنّه وإن لم ينقله صاحب «الوسائل» زعماً بكونه من كلام المحقّق لا الإمام، خلافاً لصاحب «الحدائق» و«مصباح الفقيه» حيث قد صرّح الأوّل بكونه من الإمام أظهر ، والثانى حيث ظاهره ذلك، لأنّه قد جعله قرينه على التقيه ، ولعلّ وجه ذلك هو ذكر سوره القرآن فى قسمه الجواز، مع أنّه عند الإماميه مسّ حرام قطعاً .

بل قد يظهر عن «المعتبر» والعلامة موافقه العامه فى السوره، حيث قالوا : «إجماع المسلمين على حرمة» ، لاسيّما مع وجود هذه الضميمة يستضعف العمل به، لكونه مخالفاً للنصّ والإجماع ، بالأخصّ مع ملاحظه الحلف بالله بأنّ الإمام عليه السلام يفعله نفسه، حيث أنّه لا يناسب شأنه عليه السلام ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنها، يوجب تضعيفها .

مضافاً إلى إمكان أن يكون المراد بالمسّ نفس الدراهم التى فيها ذلك، لا نفس المكتوب المنقوش .

فمع وجود هذه الإشكالات، كيف يطمئن الفقيه بالفتوى على الجواز .

كما يظهر من جميع ما ذكرنا، ضعف القول بالتخصيص فى الجواز لخصوص

الدراهم دون غيرها، إذ لا خصوصيته فيها دون الدنانير أو غيرها في أصل الحكم، كما يظهر ضعف القول بالجواز أو الكراهه .

وأما الاستدلال بالتعظيم، أو بآية الشعائر على حرمة المسّ، فإنّه لا يخلو عن خفاء، لوضوح أنّ التقوى يعدّ من المحاسن، بل في بعض أفرادها واجباً، إلّا أنّ استعماله ليس مختصاً بالوجوب، بل قد يطلق على أمور مستحسنه عند أفراد المجتمع . فاستفاده الحرمة من نقيصه يحتاج إلى مؤونه زائده .

نعم التهتك بذلك حرام قطعاً، فإن ثبت بواسطة الأخبار ولسان الشرع، أنّ مسّ الجنب لإسم الله سبحانه والقرآن موجبٌ للتهتك، فلا إشكال في دلالة على الحرمة، فالطريق لإثبات ذلك هو هذه الأخبار، وإن كان العرف _ لولا بيان الشارع _ حينما يدرك وقوع التهتك بالمسّ كما أشار إليه صاحب «الجواهر» فإنّه يحكم بالحرمة، ولكن الحكم بالتحريم واضح، والأدلة السابقة تكفي في إثباته، كما لا يخفى .

الفرع الثاني: أنّ ظاهر إطلاق روايه عمّار وغيره من الأدلّة، عدم اختصاص الحكم بلفظه الجلامه (الله)، بل يعمّ كلّ اسم من أسمائه سبحانه وتعالى المختصّه به تعالى، بل من أيّ لغة كانت، كما ذكره المحقّق الهمداني قدس سره، بل قد يستظهر الإطلاق من بعض الأخبار الواردة، في تعظيم اسم من أسماء الله في غير المورد مثل الاستنجاء باليد التي كان عندها خاتم فيه نقش اسم من أسماء الله كخبر أبي أيوب، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل الخلاء، وفي يدي خاتم فيه اسم من أسماء الله تعالى؟ قال: لا ولا تجامع فيه» (١).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب أحكام الخلوه، الحديث ١ .

حيث يستظهر منه أنّ ما يجب تعظيمه هو مطلق اسم يدلّ على ذاته المقدّسه ، بل كلّ ما يكون كذلك بالوضع، أو بواسطة انضمام القيود والقرائن التي يوجب كون الوصف مختصّاً بذاته المقدّسه، وإن كان اللفظ من حيث ذاته من المشتركات، مثل خالق كلّ شيء، أو عالم بكلّ شيء، أو يا من لا تشبّه عليه الأصوات، وأمثال ذلك .

ولعلّ وجه التعدّي إلى جميع اللغات هو صدق الاسم بذلك، ولذا قال صاحب «الجواهر»: «والأولى الإلحاق» .

ما يحرم على الجنب / مسّ غير لفظ الجلاله من اسمائه سبحانه

نعم، لا- يجرى هذا الحكم في الألفاظ العامّه التي لم تقيّد بقيود دالّه على اختصاصها به، فلا إشكال في جواز مسّها إن لم يرد الكاتب منها الذات المقدّسه .

وأما لو علم إرادتها منها، ففي الجواز إشكال، وإن كان الأظهر جوازه، لأنّ قصد الكاتب لا يوجب تعيين اللفظ في خصوص المعنى المقصود، إذا كان بذاته ممّا يعمّ حرمه مسّه ولم يذكر الخصوصيّة معه، فمجرد العلم بمراده منه لا يوجب صدق حرمه مسّ اسم من أسمائه، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر عدم حرمه مسّ حرف من حروف لفظه «الله» كالألف فقط على فرض علمنا بكون المراد منه هو الله الاسم الجلاله بتمامه، لأنّه لا يصدق عليه أنّه مسّ اسم الله .

وكذلك يجوز مسّ بعض حروفه إذا خرّقه ومزّقه، بما يوجب الخروج عن إطلاق مسّ اسم الله، كما لا يخفى .

وأما لو جعل لفظ الجلاله وما بحكمه جزءاً لاسم بالتركيب الإضافي كعبدالله علماً، فهل يجوز مسّه أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان: من خروجه عن اسم الله، وصيرورته اسماً وعَلماً

للشخص بواسطة الجزئيه، فيجوز كما هو مقتضى أصل البراءة لو شكَّ في حرمة مسّه، كما اختاره صاحب «الجواهر» قدس سره .

ومن أنّ الواضع وضعه اسماً لله تعالى، فيشمله عموم النصّ والفتوى، بل هو مقتضى الاحتياط .

بل قد يؤيد المنع أنّه لو سُمّي شخصٌ باسم (الله)، فهل إنّ خروجه عن حرمة المسّ مع كون اللفظ موضوعاً لاسم الله مشكلاً جداً، فكذلك يكون في الجزء أيضاً . فالقول بالمنع من جهة التعظيم، وشمول الإطلاقات، والاحتياط له، لا يخلو عن وجه .

ثمّ إنّ ظاهر عبارته المصنّف وما شابهها في التعابير، بل ظاهر الرواية _ على ما قيل _ حرمة مسّ شيء فيه اسم من أسماء الله، وإن لم يمَسّ نفس النقش .

ولكن الالتزام بذلك مشكل، لوضوح أنّ مسّ أوراق القرآن وجلده وأطرافه من دون مسّ نفس الكتابه، لا يكون حراماً، كذلك يكون في المقام. فيكون المراد من المسّ، الشيء الذي فيه اسم من أسماء الله، وهو مسّ نفس المنقوش، كما عليه الفتوى، خصوصاً مع ملاحظه ما هو المتعارف في الأزمنة السابقه، بل وكذا في زماننا من ضرب الآيات أو اسم من أسماء الله، وكلمه التوحيد أو الشهادتين وهما كلمه لا- إله إلا- الله ومحمّد رسول الله، على الدراهم والدنانير وغيرهما من النقود الورقيه وغير الورقيه، فإنّ القول بحرمة مسّ أصل الورق أو النقود الفضي والذهبي من جهة اشتمال الجميع على اسم الجلاله لغير المتطهر _ الأعم من الأصغر والأكبر _ يوجب العسر والحرَج، وكان اللازم من التنبيه بأزيد من ذلك، لشده الحاجه والابتلاء.

فيعلم من تمام ذلك، أنّ الممنوع مسّ نفس المنقوش عمداً في غير حال الطهاره لا مطلقاً، والله العالم .

الفرع الثالث : هل الحرمه مختصه بأسماء الله بحيث لا يشمل أسماء الأنبياء والأئمه عليهم السلام أم لا؟

ما يحرم على الجنب / مس أسماء الأنبياء و الأئمه عليهم السلام

ظاهر عباره المصنّف وغيره، بل وصريح بعض الأصحاب الاختصاص، تمسّكاً بالأصل السالم عن المعارض، لأنّ الدليل وارد لخصوص اسم من أسماء الله، فلا يشمل غيره .

ولكن كثيراً من الأصحاب مثل الشيخ في «المبسوط» وصاحب «الغنيه» و«الوسيله» و«المهذب» و«السرائر» و«الجامع» و«الإرشاد» و«الذكرى» و«الدروس» و«اللمعه» و«جامع المقاصد»، وحكاه في «كشف اللثام» عن «المقنع»، و«جمل» الشيخ و«مصباحه» و«مختصره» و«الإصباح» و«أحكام» الراوندى و«التبصره»، بل قد نسبة في «جامع المقاصد» إلى الأكثر، وكبراء الأصحاب، بل وفي «الغنيه» الإجماع على عدم الاختصاص، وهذا هو الحجّه .

بل قد يؤيد ذلك، تعارف نقش اسم الرسول صلى الله عليه و آله على الدراهم، فيشمله موثقه عمّار حيث يكون النهى عن مسّ اسم الله، كنايةً عن النهى عنه وعن مصباحه وهو رسول الله صلى الله عليه و آله . فإذا ثبت ذلك في مثل رسول الله صلى الله عليه و آله فيلحق غيره به من باب عدم القول بالفصل في الجواز وعدمه .

مضافاً إلى إمكان التمسّك بآيه التعظيم، أو كلما يفيد ذلك، كما أشار إليه صاحب «الحدائق»، حيث قال : «لم نعرف للقول بالحرمه مستند سوى التعظيم ، فالاحتياط الوجوبى يقتضى الحكم بوجوب الاجتناب عن المسّ فى أسمائهم، وأسماء الأئمه عليهم السلام ، بل وهكذا اسم فاطمه الزهراء عليها السلام .» .

فإذا عرفت الحرمه فى المسّ ولو احتياطاً، لا- إشكال فى الحكم إذا كان الاسم معيناً ومختصاً لهم عليهم السلام ، ولو بواسطه احتفاه بما يوجب ذلك .

ويحرم الجلوس في المساجد (١).

وأما لو لم يكن مختصياً، بل كان الاسم مشتركاً، ولم يحتف بما يوجب الاختصاص، فهل يجوز المسّ حينئذٍ مطلقاً، أو يدور الحرمة مدار قصد الكاتب، أو قصد مَنْ وضعه، فإن كان بقصد التشرف والتبرك بالاسم فلا يجوز وإلا فيجوز؟

والذى يظهر من «الروضة»، ومال إليه صاحب «الجواهر»، هو قصر الحكم بما هو المقصود للكاتب، وإلا يجوز ولو قصد التشرف بالاسم، خلافاً لصاحب «مصباح الهدى» حيث قطع بالجواز، لو لم يقصد التشرف في الوضع والكتابة.

ولكن الأحوط فيما إذا قصد الكاتب مع قصد التشرف، هو الاحتياط، بل الأولى إلحاق صورته الأخير إليه أيضاً.

فإذا عرفت حكم الاسم مستقلاً، يظهر لك حكم الجزئية مما سبق في جزئية اسم الله سبحانه إذ لا فرق بين الموردين في كونه جزءاً أم لا، فيكون حكم عبد المحمّد وعبد الحسين حكم اسمهما، كما لا يخفى.

ثم لا فرق في حرمة مسّ الكتابه، بين أن تكون بمداد أو بحفر أو بتطريز أو بغيرها، إذ المدار عرفاً على صدق اسم آيه القرآن، أو اسم الله، كيفما تحققتا من أى كاتب كان ولو بالريح ونحوها، وبأى شكل وجد ولو بالحفر.

فالاستشكال في تحقّق المسّ على مثل الحفر بعد مساعده العرف في صدق إطلاق اسم المسّ على مثل اللوح المنقوش فيه كذلك، ممّا لا وجه له، كما هو واضح.

ما يحرم على الجنب / مسّ كتابه القرآن و ما هو بحكمه

(١) بل اللبث فيها مطلقاً، ولو من غير جلوس، بل ولا- استقرار حتّى يشمل المشى في جوانب المساجد من غير مكث، ما لم يصدق عليه المرور والاجتياز، كما عليه الفتوى من «الخلافة» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«الذكري»

و«الدروس»، وسائر كتبه، و«جامع المقاصد»، بل في «المتهى» وغيره: لا نعرف فيه خلافاً، وأطبق عليه الأصحاب إلا عن سَلار.

ما يحرم على الجنب / اللبث في المساجد

بل يوافق ذلك ما عن «الفقيه» و«المقنع» و«الهداية» و«المبسوط» و«الغنية» و«الوسيلة» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع»، حيث عبروا بحرمه الدخول فيها إلا اجتيازاً، وهذا هو المراد من اللبث والمكث الذي ورد في تعبير بعض كالسيد في «العروه»، لما قد صرح بعده بقوله: «بل الدخول فيها غير وجه المرور» .

فالدليل عليه يكون هو الإجماع الذي ادعى عليه «الغنية» والعلامة .

مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من الآيه المفسره بالأخبار الصحيحه المستفيضه المعتضده بالفتوى، وهو قوله تعالى: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» (١) .

بأن يكون المراد من النهي عن التقارب، هو قربه إلى مواضع الصلاه بالنسبه إلى الجنب، لمناسبته مع جهه «عابري سبيل» .

واحتمال كون المراد هو النهي عن القرب بالصلاه جنباً إلا في السفر، _ حيث يجوز مع التيمم أيضاً، كما نقل عن بعض متأخري المتأخرين _ ففي غايه الوهن والضعف، لوضوح عدم اختصاص ذلك بالسفر، إذ لا- يجوز في الحضر إلا مع التيمم، إذا لم يتمكن من استعمال الماء ، مع أن حكم التيمم ورد ذكره في ذيلها بقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ» (٢) الآيه ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى مخالفه ذلك لتفسير أهل البيت عليهم السلام ، لأنهم أدرى بما في البيت ،

١- سورة النساء : آيه ٤٣ .

٢- سورة النساء : آيه ٤٣ .

فكيف يمكن الذهاب إلى الاجتهاد في مقابل النص؟! وإن شئت الاطلاع فلاحظ صحيحه زراره ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين، إن الله تبارك وتعالى يقول: «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» الحديث (١)».

ورواه علي بن إبراهيم في «تفسيره» مرسلًا. ومثله رواه العياشي في تفسيره عن الباقر عليه السلام.

وما رواه في «مجمع البيان» عن أبي جعفر عليه السلام: «في قوله تعالى: «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ» إن معناه لا تقربوا مواضع الصلاة من المساجد وأنتم جنب إلا مجتازين» (٢). والتوهم بأنه لا يحرم على السكران القرب إلى المساجد من حيث كونها مساجد لا منه.

مدفوع، بأنه قد يكون المراد من الصلاة نفسها بالنسبة إلى السكران، وإلى الجنب مواضعها على طريق الاستخدام أو غيره.

مع إمكان أن يقال: تحريم مقاربه السكران إلى مواضع الصلاة، كناية لأجل شدته المناسبه في الإسلام بين الصلاة وإيقاعها في المساجد، كأنه فرض في الآيه أن الصلاة لا تؤتى بها إلا في المساجد، فلأجل ذلك كان نهى السكران عن التقرب لمواضع الصلاة نهياً عن نفس الصلاة، هكذا يكون الأمر في الجنب أيضاً، حيث جعل التجويز في الأول هو إدراكه وشعوره بقوله: «حَتَّى تَغْتَسِلُوا مَا

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢٠.

تَقُولُونَ» ، وفي الثاني هو الاغتسال .

هذا فضلاً عن أخبار عديده دأله على ذلك. غير الأخبار الواردة في تفسير الآيه السابقه، مثل صحيحه أُخرى لمحمد بن مسلم، قال : قال أبو جعفر عليه السلام «في حديث الجنب والحائض» : «ويدخلان المسجد مجتازين، ولا يقعدان فيه ولا يقربان المسجدين» (١) .

حيث يدل على جواز الدخول للاجتياز دون غيره، فكان المجاز خصوص المرور، لا كون العبره بالنهي عن القعود، حتى يساعد مع جواز غير القعود، والاجتياز هو أن يمشى في جوانب المساجد للمشاهده، من دون اجتياز.

فعليه يكون ذكر القعود المنهى عند بيان أحد مصاديق غير الاجتياز، فيساعد الحديث مع فتوى الأصحاب، حيث لم يجوزوا للجنب الدخول في المساجد إلا على نحو المرور فيها.

ومنها : روايه جميل، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يجلس في المساجد؟ قال : لا ، ولكن يمر فيها كلها إلا المسجد الحرام ومسجد رسول الله صلى الله عليه وآله» (٢) .

ولفظ (كلها) كان لبيان شمول الحكم لجميع المساجد، أي في كل مسجد غير المسجدين، لا لبيان استغراق مواضع كل مسجد حتى يناسب مع المشى في جوانب المسجد .

ومنها : روايه أُخرى لجميل بن دراج، عنه عليه السلام ، قال : «للجنب أن يمشى في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

المساجد كلها، ولا يجلس فيها، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (١).

ومنها: رواه محمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الجنب يجلس في المسجد؟ قال: لا، ولكن يمرّ فيه إلا المسجد الحرام ومسجد المدينة» الحديث (٢).

ومنها: رواه أبي حمزة، قال: قال أبو جعفر عليه السلام في حديث: «ولا بأس أن تمرّ في سائر المساجد، ولا يجلس في شيء من المساجد» (٣).

ورواه حسين بن زيد، في حديث المناهي (٤).

هذه جملة روايات تدلّ على المطلوب، وهو تحريم الدخول في المساجد إلا للمرور والاجتياز، فكيف يمكن الذهاب إلى الكراهه، كما عند سائر أصحاب «المراسم»؟

ولعله كان لأجل توهم ما ورد من لفظ الكراهه في بعض الأخبار، مثل ما في المرسل عن النبوي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: «إنّ الله كره لى ست خصال، وكرهتهنّ للأوصياء من ولدى، وأتباعهم من بعدى، وعدّ منها: إتيان المساجد جُنُباً» (٥).

ورواه حمّاد بن عمر، وأنس بن محمّد، عن أبيه، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام، في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلّى: «إنّ الله كره لأمتي العبث في الصلاة... إلى

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٤.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٥.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٨.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٩.

أن قال : وإتيان المساجد جنباً» (١) .

وروايه غياث بن إبراهيم، عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنه قال : «إن الله كره ستّ خصال، وكرهتهنّ للأوصياء من بعدى، وعدّ منها إتيان المساجد جنباً» (٢) .

وروايه محمّد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ستّه كرهها الله لى فكرهتها للأئمّه من ذريّتى، وليكرهها الأئمّه عليهم السلام لأتباعهم...»

إلى أن قال : وإتيان المساجد جنباً» (٣) .

ولكن أجيب عنه كما عن صاحب «الجواهر» و«الحدائق» وغيرهما: بأنّ المراد من الكراهه، الكراهه اللغويه التى تشمل الحرمه، كما يستعمل فى ذلك فى الأزمنه السابقه ولم يكن المقصود منها الكراهه الاصطلاحيه مراداً.

مع أنّه يمكن فى مقام الجمع بين هذه الأخبار مع الأخبار الكثيره الناهيه، الظاهره فى التحريم، من حمل أخبار الكراهه على كراهه مطلق الإتيان بالمساجد، بمعنى أنّ المرور والاجتياز فى المساجد أيضاً مكروهاً، فلا ينافى ذلك حرمه مصداق اللبث والمكث من الإتيان لأجل تلك الأخبار السابقه .

فالإتيان وإن كان جامعاً لكلا فرديه أو أزيد، إلاّ أنّه يقيد فى حكمه بخصوص المرور والاجتياز .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٦ .

نعم، قد يستشكل ذلك مع ملاحظه وجود نفى البأس فى صحيحه محمّد بن القاسم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجنب ينام فى المسجد؟

فقال: يتوضّأ ولا بأس أن ينام فى المسجد ويمرّ فيه»^(١).

بأن يقال: إن النهى الوارد فى تلك الأخبار ظاهر فى التحريم، وهذه الروايه نصّ فى الجواز، لصراحه نفى البأس فيه، فلا بدّ فى الجمع بين النصّ والظاهر من رفع اليد عن الظاهر بالنصّ، فتحمل تلك الأخبار على الكراهه.

بل قد نسب فى «الجواهر» إلى الصدوق العمل بهذه الروايه ظاهراً، حيث أنّه قال _ بعد أن ذكر أنّ الجنب والحائض لا يجوز أن يدخلوا المسجد إلاّ مجتازين _ : «ولا بأس أن يختضب الجنب ويجنب وهو مختضب ... إلى أن قال: وينام فى المسجد، ويمرّ فيه، ويجنب أوّل الليله وينام... إلى آخره». انتهى كما فى «المقنع» و«الفاقيه».

وإن كان ذلك غير معلوم، حيث لم يذكر الوضوء، مع أنّه مذكور فى الروايه.

وكيف كان الاستدلال على الكراهه بهذه الروايه كان من باب الجمع بين هذه وتلك الأخبار.

ولكن أُجيب عن هذه الروايه بأجوبه؛ أوّلاً:

بالحمل على التقيه، لأجل موافقته لفتوى بعض العامه، وقد اختاره صاحب «الحدائق» حيث قال: «إنّه جيّد، فإنّه منقول عن أحمد بن حنبل حيث قال: إذا توضّأ الجنب جاز أن يقيم فى المسجد كيف شاء».

بل فى «المغنى»^(٢) لابن قدامه الحنبلى: إذا توضّأ الجنب له اللبث فى

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٨.

٢- المغنى: ١ / ١٤٦.

المسجد في قول أصحابنا وإسحاق... إلى آخره.

وكذا في «الوسائل» احتمال التقيه، كما في «الجواهر».

لكنه لا يخلو عن بُعد، لأن أكثر العامه مخالفين لهذا، كما أشار إليه ابن قدامه في «المغنى» بقوله: وأكثر أهل العلم لا يجوز، للآيه والخبر.

فصدق التقيه في مثل ذلك مشكلاً جداً.

وثانياً: بأن يكون المراد من التوضي في الحديث هو الاغتسال، كما احتمله صاحب «الوافي». ففي الحدائق فظني بعده، ولعله كذلك، لأنه بعد الاغتسال يصير طاهراً، فلا وجه لذكر جواز المرور بقوله: إن يمر فيه، حيث أنه يرشد إلى كون الشخص بعد الوضوء صاحب حدث، حيث يجوز له المرور دون اللبث والمكث والنوم، كما لا يخفى.

وثالثاً: إمكان أن يقال _ لولا مخالفته مع فتوى معظم الأصحاب، بل وظاهر الآيه والروايات _ بالتخصيص في مقام الجمع بينه وبين تلك الأدلة، بحمل تلك المطلقات على المنع من اللبث، وغيره في غير اللبث والمكث لأجل النوم على تحصيل الوضوء، فينتج بأن الجواز يكون في فردين:

أحدهما: المرور مع الجنابه.

والثاني: النوم مع الوضوء. وفي غيرهما يكون حراماً.

ولكن حيث أننا نعتقد بأن إعراض الأصحاب عن الروايه موهنٌ، بل كلما ازداد في صحه سندها ازداد في ضعفها ووهنها، فإن الأصحاب مع ملاحظتهم لها إذا لم يعلموا بالخبر فإن ذلك دليل على وجود نقص ووهن في الخبر، فعلى هذا لا تقاوم المعارضه مع تلك الأخبار حتى يوجب حمل النهي فيها على الكراهه.

فثبت مما ذكرنا، صحه كلام الماتن قدس سره، من حرمة المكث في المسجد _ غير

المسجدين _ فلا يجوز للجنب إلا المرور والاجتياز ، بل لا يجوز المرور الذي يصدق عليه المشى فى أطراف المسجد، ولو من دون المكث، لأن ظاهر لفظ المرور والاجتياز عرفاً لا يصدق إلا على العبور الصادق على الدخول من الباب والخروج من الباب الآخر، ولأجل ذلك قد ناقش الفقهاء فى أنه هل يعتبر فى المرور الجائز أن يكون المسجد ذا بابين، حتى يدخل من واحد ويخرج من الآخر، أو يصح ويجوز فى المسجد الذى له باب واحد، بأن يدخل فيه ويدور فى أطرافه ثم يخرج من نفس الباب أم لا؟

ولا- يبعد كون الأوّل صحيحاً، وإن كان الوارد فى بعض الأخبار عنوان أن يمشى فى المسجد، حيث يتوهم العموم، ولكنّه محمول على خصوص المشى الاجتيازي، بقربنه سائر الأخبار، كما عليه أكثر أهل الفتوى، بل وظاهر أكثر النصوص .

ثم إن قلنا بدلاله الأخبار على عموم المنع، حتى يشمل المورد، فلا- تجب ، وأمّا لو لم نقل بذلك، وشككنا فيه _ ولو لأجل تعارض الأخبار بعضها مع بعض _ وتردّدنا فى مثل الدخول فى مسجد له باب واحد، فهل القاعده عند الشكّ تقضى المنع أو الجواز؟

ففى «الجواهر»: فيدخل المشكوك تحت العموم ، فتأمل .

ولعلّ وجه التأمل من جهه عدم تماميه ما قاله، لوضوح أنّ المرجع هناك إلى الأصول العمليه، وهنا هو البراءه لا العمومات، لأنّ المقام كان من قبيل إجمال المخصّص الذى يسرى إجماله إلى عموم العام، فلا يجوز التمسك بعموم العام، لأنّ إجماله يوجب إجماله، والذى قرع سمعك من الرجوع إلى عموم العام فى المخصّص المرّد بين الأقلّ والأكثر، كان فى المخصّص المنفصل الذى لا يسرى إجماله إلى العام، لا المتصل الذى كان كذلك، كما لا يخفى .

بقي هنا فرعان :

الفرع الأول : بعدما عرفت حرمة المكث في المساجد للمجنب، فهل يلحق بها المشاهد المشرفة والضرائح المقدسة حتى يكون المكث فيها حراماً، أو يكون أشد منها حيث يكون الدخول حراماً كالمسجدين، فضلاً عن المكث ، أو لا يكون حراماً بل يكره المكث والدخول؟

فيه وجوه وأقوال : الأظهر عندنا هو الأوسط، كما عليه بعض أصحاب التعاليق على «العروه» مثل الاصطهباناتي والسيد جمال الكليبايگاني ، خلافاً لصاحب «الجواهر» تبعاً عما نقل الشهيد الأول في «الذكرى» عن المفيد وابن الجنيد، واستحسنه.

لكن نقل بعض عن الشهيد الثاني، ومال إليه بعض المتأخرين من أصحابنا، من الذهاب إلى القول الأول، كما هو ظاهر «العروه» وصريحها، وبعض آخر من أهل الحواشي .

وإن كان الظاهر من كلام المحقق الهمداني وصاحب «مصباح الهدى» الميل إلى الكراهة، وإن احتاط خصوصاً الأول منهما، وقال : والاحتياط لا ينبغي تركه .

والذي يمكن أن يستدل على المختار أمور _ وإن لم يمكن اعتبار كل واحد منها دليلاً مستقلاً، لكن يمكن ذلك في المجموع، بل في بعض منها لا يخلو عن الدلالة على الحرمة _ وهي:

منها: ما استدلل به على وجوب التعظيم المنافي له دخول الجنب، بل في «الحدائق» الاستدلال بقوله تعالى: «وَمَنْ يُعْظَمِ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ» (١) .

وقد عرفت في بحث المسجد عدم دلالة الآيه على ذلك، إذ الحرام عبارته عن التوهين والتهتك، وكون مطلق التعظيم من الواجبات غير معلوم .

نعم هو من مكارم الأخلاق عند المؤمن، ولا إشكال في حسنه ، نعم إن صدق على هذا الدخول عنوان التهتك، فلا إشكال حينئذ في حرمة، ولكن لا بد من إثبات ذلك من دليل آخر.

ما يحرم على الجنب / اللبث في المشاهد المشرفه

ومنها: الاستدلال بفحوى الحكم في المسجد، بناءً على ما يستفاد من النصوص من أنّ ملاك حرمة المسجد هو اشتماله على مدفن معصوم من نبيّ أو وصيّ، كما قيل: السرّ في فضل صلاه المسجد قبر لمعصوم به متشهد.

هذا كما ذكره في «مصباح الهدى» .

فقد يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ حكم حرمة الدخول في المسجد معلق على عنوان المسجديه، لا على شرافه المكان، فلا وجه للتعدي عنه إلى غيره، ما لم يقيم عليه دليل، ومجرد أفضليه المشهد عن المسجد لا يوجب انسحاب حكم المسجد عليه، فضلاً عن أن يكون أولى .

ولكن هذا لا يكون جواباً له، لأنّه يدعى كون حرمة المسجد لأجل كونه مدفن المعصوم، فلا بدّ كون المدفن الظاهر أولى من المدفن غير الظاهر .

والأولى أن يناقش في أصل الدعوى والقول بأنّه على فرض ثبوت ذلك، يكون المدفن عادةً في جزء معين وقطعه معينه، مع أنّ المسجد ربّما يكون في محيط أعظم مشتملاً على غرف متعدّده، فلعلّ وجه هذه الأخبار بيان أصل شرافه المكان لذاته بحيث صار مسجداً، فيدور الحكم مدار ذلك، حتّى يستفاد منه الأولويّه.

ومنها: استفاده ذلك من جمله من الأخبار الوارده من المنع عن دخول الجنب

فى بيوتهم عليهم السلام حال حياتهم، مع ما ثبت من أنّ حرمتهم ميّتاً كحرمتهم حيّاً، فلا بأس بذكر الأخبار الواردة فى ذلك مثل: روايه بكر بن محمّد، قال: «خرجنا من المدينه نريد منزل أبى عبد الله عليه السلام، فلحقنا أبو بصير خارجاً من زقاق وهو جنبٌ ونحن لا نعلم، حتّى دخلنا على أبى عبد الله عليه السلام، قال: فرفع رأسه إلى أبى بصير، فقال: يا أبا محمّد أما تعلم أنّه لا ينبغى لجنب أن يدخل بيوت الأنبياء؟ قال: فرجع أبو بصير ودخلنا» (١).

وخبر عبد الله بن جعفر الحميرى، فى «قرب الاسناد» عن أحمد بن إسحاق، عن بكر بن محمّد الأزدي مثله .

وروايه أخرى للمفيد فى «الإرشاد»، عن أبى بصير، قال: «دخلت المدينه وكانت معى جويره لى فأصبت منها، ثم خرجت إلى الحمّام، فلقيت أصحابنا الشيعة وهم متوجّهون إلى أبى عبد الله عليه السلام، فخفت (فخشيت) أن يسبقونى ويفوتنى الدخول إليه، فمشيت معهم حتّى دخلنا الدار، فلمّا مثلت بين يدى أبى عبد الله عليه السلام نظر إلى ثمّ قال: يا أبا بصير! أما علمت أنّ بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء لا يدخلها الجنب؟ فاستحييتُ فقلت له: يا بن رسول الله إننى لقيتُ أصحابنا فخشيتُ أن يفوتنى الدخول معهم، ولن أعود إلى مثلها، وخرجت» (٢).

وروايه ثالثة لأبى بصير على حسب نقل الكشّى فى كتاب «رجال الكشى»، بإسناده عن رجل، عن بكير، قال: «لقيت أبا بصير المرادى فقال: أين تريد؟ قلت: أريد مولاك، قال: إذا أتبعك، فمضى فدخلنا عليه وأحدّ النظر إليه، وقال:

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

هكذا تدخل بيوت الأنبياء وأنت جنب؟ فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضبك، وقال: أستغفر الله ولا أعوذ» (١).

وروى ذلك أبو عبد الله البرقي عن بكير. فهذه الروايات الثلاث مشتمله على النهي عن الدخول في بيوت الأنبياء بل وأولادهم.

ولا إشكال في دلالتها، إلا ما يتخيل دلالتها على الكراهة لاشتمال لفظ: «لا ينبغي» في روايته الأولى.

مضافاً إلى عدم ظهور هذه الكلمة في جميع الموارد في الكراهة، إذ ربما يستعمل في الاستناد إلى عمل الإنسان وشأنه، بصورة النهي التحريمي، نظير استعمال كلمة أولى في الوجوب في آية أولوا الأرحام دون الندب.

ولكن لو سلمنا ظهورها في الكراهة، وقلنا يصحّ لكن فيما إذا لم تدلّ القرينة على خلافه، كما في المقام، لما ورد في الرواية الثانية والثالثة ما يدلّ على الحرمة، فتوجب صرفه عمّا هو عليه، بل وفي غير هذه الروايات كما سنشير إليه، إذ من الواضح أنّه لو كان ذلك أمراً مكروهاً لما واجهه الإمام عليه السلام بهذه الشدّة حتّى يقول أبو بصير: قد استحيت، أو يقول في جوابه بعد أن نظر إليه شزراً: أعوذ بالله من غضب الله وغضبك، حيث لا تناسب هذه الأمور مع الكراهة.

نعم هنا في روايه رابعه عن أبي بصير، حسبما نقلها على بن عيسى في «كشف الغمّه» نقلاً من كتاب «الدلائل» لعبد الله بن جعفر الحميري ما يشمل الإشكال، وهو عن أبي بصير، قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أريد أن يعطيني من دلائل الإمامه مثل ما أعطاني أبو جعفر عليه السلام، فلما دخلت وكنت جنباً، فقال: يا أبا

محمّد ما كان ذلك فيما كنت فيه شغل تدخل عليّ وأنت جنب؟ فقلت: ما عملته إلا عمداً. قال: أولم تؤمن؟ قلت: بلى ولكن ليطمئن قلبي. وقال: يا أبا محمّد قم فاغتسل، فقممت واغتسلت وصرت إلى مجلسي وقلت عند ذلك: إنّه إمام» (١).

ورواها سعيد بن هبة الله الراوندى، فى «الخرائج والجرائح» عن أبى بصير نحوه.

وجه الإشكال: هو ما أجاد فى بيانه المحقق الهمدانى حيث يقول: «إنّ الذى يساعده الاعتبار، ويؤيده ألفاظ الروايات، أنّ هذا الفعل لم يصدر من أبى بصير إلا مرّه أو مرّتين؛ مرّه للاختبار، وأخرى مخافه فوت الدخول... إلى أن قال: وعلى تقدير صدور الفعل منه مراراً، فهو من أقوى الشواهد على الكراهه، إذ لو فهم من النهى فى الواقعه التى صدرت منه للاختبار، كونه عالماً بمرجوحية الفعل، وإنّما صدر منه عمداً تحصيلاً لاطمئنان القلب الذى لا يحصل إلاّ بالمشاهده، فلو علم حرمة الدخول فى البيت لاختبره بشيء آخر ممّا يجوز له ارتكابه، ولأمره الإمام عليه السلام بالتوبه كما أمره بالغسل، فتأمل» انتهى محلّ الحاجه (٢).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ ظاهر الروايات تعدّد صدور الفعل منه، لكن لا ينافى ذلك مع الحرمة، لاحتمال كون الاختبار كان فى المرّه الأولى، حيث أنّه ليس فيه إشارة إلى كون حضور الجنب عند الإمام عليه السلام حراماً، بل الاستفادة منه هو إخباره الإمام بالجنابه، وأمره بإتيان الغسل، حيث يجامع مع ظنّه بالمرجوحية، ولا يظهر منه الحرمة، فلعلّه حيث لم يتوجّه الحرمة فعل ثانياً، ففهمه الإمام حينئذٍ حرمة ذلك، ولعلّه لذلك حدّ النظر إليه، وعلّله بأنّ الجنب لا

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٣.

٢- مصباح الفقيه ج ٣ ص ٣١٦.

يدخل بيوت الأنبياء وأولاد الأنبياء .

فالإشكال بأنّه لو علم الحرمه لاختبره بشيء آخر، غير وارد، لما قد عرفت من عدم التنافى بين الحرمه وعدم علمه، كما لا يخفى .

كما قد يؤيد الحرمه ما ورد عن الراوندى فى «الخرائج والجرائح» عن جابر الجعفى، عن زين العابدين عليه السلام ، إنّه قال : «أقبل أعرابى إلى المدينه ، فلمّا صار قرب المدينه خضخض (١) ودخل على الحسين عليه السلام وهو جنبٌ، فقال له : يا أعرابى! أما تستحى تدخل إلى إمامك وأنت جنب ، أنتم معاشر العرب إذا خلوتم خضخضتم؟ فقال الأعرابى : قد بلغت حاجتى فيما جئت له، فخرج من عنده فاغتسل ورجع إليه، فسأله عمّا كان فى قلبه» (٢) .

فإنّ قوله : «أما تستحى» لا يناسب مع الكراهه.

ولا- يأتى هنا ما أجاب المحقّق الهمدانى فى ردّ دلاله الغضب على الحرمه، فإنّه لا ينبغى صدور مثل هذه الكراهه عن مثل أبى بصير بحسب شأنه ، لوضوح أنّ الأعرابى لم يكن مثله.

فيظهر منه أنّ نفس العمل كان مبغوضاً للشارع، فيدلّ على الحرمه من أى شخص صدر، كما هو واضح .

ثمّ فى «المصباح» للهمدانى: إنّه بعد التسليم بالدلاله على الحرمه، فيدلّ مطلقاً ، فبعد تحقّق النسبه يكون الدخول حراماً، سواء كان فى حياتهم أو بعد مماتهم، فلا يحتاج الاستدلال إلى المقدّمه الخارجيه من أنّ حرمتهم بعد مماتهم

١- أى استمنى بيده كما فى القاموس.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الجنابه، الحديث ٢٤ .

كحرمة أحيائهم .

ولكنك خير بأن التخطى عن بيوتهم إلى قبورهم _ مع أنه لا يصدق عليها البيت عرفاً _ قياساً ، لا نقول به .

لا- يخلو عن نقاش، لوضوح أنه قد يتوهم _ لولا- هذه المقدمه _ بكون وجه الحرمه هو الدخول فى بيوتهم للحضور عندهم عليهم السلام حياً، لا لمطلق البيت، ولو لم يكونوا موجودين فيها.

فبعد ضميمه هذه المقدمه المستفاده مما ورد فى زيارتهم من القول: «أنى أعتقد حرمه هذا المشهد الشريف فى غيبته، كما أعتقدها فى حضرته»، يفهم ثبوت الملازمه بين حرمه حضور الجنب عندهم حياً، وحرمه الحضور عندهم ميتاً، فلا خصوصيه حينئذٍ لذات البيت، بل الملاك صدق الحضور عندهم، سواء صدق عليه البيت أو المشهد ، فتسريه الحكم إلى المشاهد لا يكون قياساً كما استشكله ، والله العالم .

الحاصل: ثبت من جميع ما بيناه كفايه دلالة الأخبار على الحرمه، وعدم ما يوجب رفع اليد عنها وحملها على الكراهه.

بل التأمل فى الأخبار _ لاسيما فى قضيه أبى بصير _ كون المنع لمجرد الدخول، حتى يكون حكم مشاهدتهم كالمسجدين، حتى يكون الدخول لمجرد المرور حراماً، فضلاً عن المكث، كما قد استظهر واستقرب ذلك صاحب الحدائق قدس سره ، بقوله : «وظاهر الأخبار المذكوره تحريم مجرد الدخول، وإن كان لامع اللبث . إلا أن يقال : إن إنكاره ٧ على أبى بصير، لعلمه بإرادته اللبث والأول أقرب» (١) .

كما اعترف بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره حيث، قال: «بل قد يظهر من ملاحظتها المنع من الدخول فضلاً عن المكث»^(١)

بل هذا هو الأحوط عندنا، وأما السيره المستمره _ التي قد تمسك بعض بها _ كانت متخذة عن لسان هذه الأخبار، من تجنب المتورعين _ بل غيرهم _ عن الدخول إلى مشاهدهم، فلا نحتاج إليها حتى يستشكل فيها بما في «مصباح الهدى» بأنها لا تدل على الحرمه، لأننا نشاهد سيرتهم بعدم الدخول في مشاهدهم بغير وضوء حتى لمثل دخول حرم السيد الكريم عبد العظيم (رض) معتدراً بأنه لا يكون على الوضوء، مع أنه لا إشكال في دخول مشاهدهم بلا وضوء قطعاً .

لما قد عرفت من دلالة الأخبار بذلك ، فالسيره المتخذة هنا تكون مع الدليل، وتكون حجّه وهو المطلوب .

هذا كله في حكم دخول الجنب في داخل المشاهد والحرم والضرائح المقدسه.

بل قد يستظهر من كلام المحقق الهمداني، أن قبول حرمه الدخول في المشاهد المشرفه يعدّ أهون من الالتزام بالحرمه في الدخول إلى بيوتهم حال حياتهم، لأنّ المشاهد من المشاعر العظام التي تشدّ الرحال إليها للتشرف بها، فلا يبعد دعوى كون دخول الجنب والحائض هتكاً لحرمتها عند المتشرّعه، وإن كان في إطلاقها نظر .

قلنا: لعلّ وجه هذا التوهّم، كان لأجل الشيء الذي ذكره صاحب «مصباح الفقيه» فيما قبل ذلك، وهو قوله في بيان وجه الإشكال في الذهاب إلى الحرمه .

«من إمكان دعوى القطع، بأنه لم يزل يبيت الجنب والحائض من أهل بيتهم ومواليهم الواردين عليهم فى بيوتهم، ولم يكونوا يكلفونهم بالخروج، أو المبادره إلى الغسل أو التيمم، كيف ولو كان الأمر كذلك لشاع الحكم بين مواليتهم، وصار لأجل معرفته من زمن النبى صلى الله عليه وآله إلى عصر الصادقين من ضروريات الدين، فكيف يخفى عن مثل أبى بصير الذى لم يزل يتردد إلى بيتهم؟» انتهى محلّ الحاجه (١).

ولكنك إذا تأملت، تفهم عدم ورود هذا الإشكال، لأنه ربما يكون ويستلزم الالتزام بذلك لأهل البيت ومواليهم عسراً وحرماً شديدين، خاصه النساء التى عادة ما تعرض لهنّ الحيض خلال الشهر فالأمر بخروجهنّ من البيت لا يمكن تصوّره فى حقهنّ، والالتزام به ليس إلاّ-الالتزام بأمر غير ممكن عادة، كما لا يخفى، بخلاف مثل ما نحن بصدده حيث لا يلزم شيئاً من ذلك، وإلاّ لأمكن القول بالجواز فى مثله هنا أيضاً .

مع أنه ممكن الدعوى باختصاص هذا الحكم لمن كان وارداً عليهم عليهم السلام، لا لمن كان فى بيتهم، فلا يردّ النقض بمثله، كما لا يخفى، والله العالم .

ثمّ جاء فى «الجواهر»: «هل يلحق بالجنب، الحائض والنفساء؟ إشكال، ولعلّ التعظيم واشتمالها على ما فى المسجد يؤيدّ الأول، سيّما مع اشتراك الحائض مع الجنب فى كثير من الأحكام.

ويحتمل العدم، لحرمة القياس، بل لعله مع الفارق، بل قيل إنّ الظاهر أنّ الحائض والنفساء ربّما كنّ يدخلن بيوتهم للسؤال عن المشكلات التى تردّ عليهنّ والله أعلم» انتهى .

والظاهر أنّ الإشكال غير وارد، لأنّ العله من حرمة الدخول أو المكث من الجنب، ليس إلاّ- لأجل الاحترام، وهذا المعنى جارٍ فيهما، ولأجل ذلك قد قلنا بالاحتياط وجوباً في الحائض والنفساء، حتّى بالاجتياز، فضلاً عن المكث واللبث، كما لا يخفى .

وما ذكره أخيراً من الإشكال غير وارد، لإمكان القول بالاستثناء، لاحتياجهم من السؤال عن ذلك المسائل الشرعيّه، فضلاً عن الاستثناء بالنسبه إلى أهل منزلهم عليهم السلام ومواليهم، فلا يكون ذلك نقضاً للحكم .

الفرع الثاني: في بيان حكم الرواق هل هو ملحق بالضرائح المقدّسه حتّى يكون كالمسجدين، فيكون المرور والاجتياز أيضاً حراماً ، أو يكون مثل حكم المساجد، بأن يكون المكث حراماً لا الدخول للمرور أو لا يكون ملحقاً بشيء منهما ؟

ففي «الجواهر»: «هل يقتصر في الحكم حينئذٍ على نفس الروضه المقدّسه، أو يلحق بها الرواق ونحوه؟ وجهان: أقواهما الأوّل».

والدليل على قوله أنّه ذهب إلى كون الضرائح كالمساجد، فينتج تجويز الدخول إلى الرواق، حتّى مع المكث .

ولكن الأظهر المقتضى للحكم بالاحتياط، كونها كالمساجد، في جواز الدخول فيها للاجتياز ، كما أنّ الأحوط في الضرائح كونها كالمسجدين ، بلا فرق بين الجنب والحائض .

ولعلّ وجهه هو الإشكال في صدق الحضور بمجرد الدخول في الرواق مع المرور والاجتياز، إن أُريد منه الحضور، فيما يصدق عليه كونه داخلياً في المشاهد.

ومن كون المشهد حقيقه لا يصدق إلاّ على ما كان فيه الروضه المقدّسه، وكان الحضور فيه مشمولاً للدليل، أمّا مثل الرواق فإنّ فيه تردّد .

ووضع شيء فيها (١).

فالأحوط اختيار حدّ الأوسط من جواز المرور، دون المكث، كما عليه بعض أصحاب الفتوى .

(١) وقد صرح بالحرمة جمع كثير من الأصحاب، مثل ما ورد في «الغنية» و«المبسوط» و«الجمل» و«العقود» و«الغنية» و«الوسيلة» و«المهذب» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«الإرشاد» و«القواعد» و«المختلف» و«الذكرى» و«الدروس» و«اللمعة» و«الروضة» و«العروة» و«الحدائق» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى».

وأصحاب التعليق على «العروة» كلهم، بل عن «الغنية» نقل الإجماع عليه، بل عن «المنتهى»: أنه مذهب علماء الإسلام.

ما يحرم على الجنب / وضع شيء في المسجد و الأخذ عنه

عدا سائر في «المراسم» حيث ذهب إلى إنه يندب أن لا يضع .

ولا إشكال في ضعفه لمخالفته مع الإجماع، بل مع الأخبار التي ستذكر .

بل ظاهر الأصحاب وإجماعهم على جواز الأخذ من المساجد، حيث قال العلامة في «المنتهى»: إنه مذهب علماء الإسلام المفيد _ كما في سابقه _ موافقه ذلك لفتوى علماء الفريقين، حيث لا يطلق بهذا إلا فيه، كما لا يخفى .

فالدليل على حرمة الوضع للجنب، وجواز الأخذ _ مضافاً إلى الإجماع _ هو الأخبار الواردة فيهما مثل: صحيحه عبد الله بن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب والحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه؟» قال: نعم ولكن لا يضعفان في المسجد شيئاً» (١).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الجنابة، الحديث ١ .

فإنَّ التناول والأخذ من المسجد، يكون على نحوين:

تارةً : أن يكون منوطاً بالدخول فيه، بحيث لا يمكن إلاً بالدخول فيه .

وأخرى : ما لا يكون كذلك، بل يتحقَّق بكليهما.

فهل الجواز مختصٌّ بالأول أو يعمُّ الثاني أيضاً ؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» من قوله : «إذ من المعلوم أنَّ المراد أنَّ الدخول إليه للأخذ منه»، ويشعر به حيث قال قبله : «بل المراد حرمة الدخول للوضع»، كما يشعر به ذكره في مقابله جواز الأخذ منها، هو الأوَّل .

بل قد صرَّح بذلك الشيخ الآملى فى «المصباح» حيث قال : «فيقال: بأنَّ الدخول للأخذ، حيث يكون مضطراً إليه فيجوز، والدخول للوضع حيث لا اضطرار إليه فباق على حرمة».

والحال أنَّ الأخذ منه جائز مطلقاً، سواء توقَّف الأخذ على الدخول أم لا ، وكون الغالب متوقِّفاً عليه، لا يوجب التقييد فى الرواية ، كما أنَّ الدخول فى المسجد للمرور _ غير المسجدين _ جائز مطلقاً، سواء أخذ منه شيئاً أم لا ، فمثل هذا الإطلاق يجرى فى مقابله من الحرمة فى الوضع، أى لا- يضعان فيه مطلقاً، سواء توقَّف الوضع على الدخول أم لا ، فلا وجه لانحصار حكم الحرمة بالوضع الذى يتوقَّف على الدخول، فهذه الرواية قابله للاستدلال لكلا طرفى الحكم، كما لا يخفى .

وروايه صحيحه زراره، ومحمَّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «الحائض والجنب لا- يدخلان المسجد إلاً مجتازين... إلى أن قال : ويأخذان من المسجد ولا يضعان فيه شيئاً . قال زراره : قلت له : فما بهما يأخذان منه ولا يضعان فيه؟ قال : لأنهما لا يقدران على أخذ ما فيه إلاً منه، ويقدران على وضع ما بيدهما فى

غيره» الحديث (١) .

فإن صدر هذه الرواية دال على كون الدخول بصوره الاجتياز جائز، سواء أخذ منه شيئاً أم لا ، فإذا كان الدخول بلا أخذ شيء للمرور جائزاً ، فكيف يمكن القول بحرمه الأخذ منه، لو لم يتوقف على الدخول، فأخذ الشيء من المسجد مطلقاً _ أى سواء كان موقوفاً على الدخول أم لا _ جائزاً لما عرفت من دلالة صحيحه عبدالله بن سنان، بل وصدر روايه زراره ومحمد بن مسلم عليه .

فحينئذ كان لازم هذا التقابل هو حرمة الوضع في المسجد مطلقاً كالأخذ، لا حرمة خصوص الوضع المتوقف على الدخول .

نعم بقي هنا شيء، وهو ذكر التعليل في ذيل حديث زراره، حيث جعل العلة في الافتراق، لزوم التوقف في الدخول حين الوضع دون الأخذ ، فيدور الأمر بين رفع اليد عن التعليل والأخذ بالإطلاق ، وهذا ما ذهب إليه الشهيد في «المسالك» وصاحب «المدارك» و«المستند» للنراقي و«العروه» وبعض أهل التعليق على «العروه».

أو الأخذ بالتعليل والتقييد بذلك في الإطلاق، فيثبت قول صاحب «الجواهر» ومن تبعه من الفقهاء، بأن يكون الوضع الذي يستلزم التوقف حراماً لا مطلقاً، فلا يحرم الوضع من الخارج، ولا في حال العبور أو المكث الجائز بالاضطرار .

والظاهر كون الأول أقوى، لإمكان أن يكون ذكر التعليل بلحاظ الغالب في الخارج، حيث لا يتحقق الوضع نوعاً إلا بعد الدخول، نظير قيد الحجر في الربائب في الآيه .

فحينئذ لا يكون لمثل هذا التعليل مفهوماً موجباً لتقييد الإطلاق .

مضافاً إلى أنّ الدخول للاجتياز إذا كان جائزاً، فكيف يحرم مثل ذلك إذا كان موقوفاً عليه الوضع أيضاً، فلا بدّ أن يكون الحرمة حينئذٍ لأجل حرمة نفس الوضع مطلقاً، أي إذا كان هو حراماً فيكون الدخول لأجله حراماً أيضاً، كما أنّ الوضع فيه لولا الدخول كان حراماً، مع أنّ إباحه الأخذ وجوازه إذا كان لأجل توقّفه على الدخول، وكان إباحه الدخول لأجل كونه موقوفاً عليه للأخذ، فيلزم حينئذٍ القول بحرمة الدخول في غير صورته الأخذ ولو اجتيازاً أو مروراً، مع أنّه لا إشكال في جوازه، سواء أخذ شيئاً من المسجد مع الدخول أم لا .

وأما الإشكال بأنّه لو كان الوضع _ حتى غير المتوقّف على الدخول _ حراماً، لزم كون بيان العلّة أمراً تبعيدياً، وهو خلاف للظاهر فإنّ الارتكاز يفيد كون التعليل أمراً واقعياً لا تبعدياً.

فغير وارد، لما قد عرفت من إمكان كون التعليل لأمر غالبى، حيث لا يتحقّق الأخذ إلاّ بالدخول غالباً، بخلاف الوضع، فحينئذٍ يمكن كون الوضع مطلقاً حراماً، وإن كانت الحكمه هو التفاوت بينه وبين الأخذ بذلك، كما لا يخفى .

وقد أورد المحقّقان الهمداني والآملی روايه على بن إبراهيم في «تفسيره» مؤيداً لمختارهما من جواز الوضع في المسجد إذا لم يكن متوقفاً على الدخول، مرسلاً عن الصادق عليه السلام، إلاّ أنّه قال: «يضعان فيه الشيء ولا يأخذان منه، فقلت: ما بالهما يضعان فيه ولا- يأخذان منه؟ فقال: لأنّهما يقدران على وضع الشيء فيه من غير دخول، ولا- يقدران على أخذ ما فيه حتى يدخل» (١).

بأن يكون المراد من جواز الوضع صورته غير الدخول، وأن يكون النهى من

الأخذ الذى يستلزم التوقف محمولاً على الكراهه، جمعاً مع الخبرين السابقين، حيث قد أجاز الأخذ مع الدخول .

هذا، ولكن يرد عليها، أنّ التعليل المذكور فى روايتى زراره وعلى بن إبراهيم يعدّ تعليلاً واحداً، ولكن للحكمين المتناقضين من الحرمة وعدمه، وهو أمرٌ لا- يمكن تعقله. فمجرد حمل النهى على الكراهه، لا يوجب رفع هذا الإشكال، فلا سبيل لنا إلا بترك إحداهما، ولا ترديد فى كون رفع اليد عن المرسل، أهون من رفع اليد عن الصحيحتين، خصوصاً مع عدم وجود هذا التعليل فى إحداهما، كما لا يخفى .

ولعلّه لذلك لم يستشهد بهذه الروايه صاحب «الجواهر» وغيره .

فالحقّ حينئذٍ يكون مع غير ابن فهد، والمحقق فى «المعتبر» والعلامة فى بعض كتبه، خلافاً للشهيد فى «المسالك» وغيرهم بكون الوضع حراماً، سواء دخل لأجل خصوص الوضع أو للاجتياز، ثم وضع، أو دخل للأخذ ثم وضع، أو كان الدخول مضطراً إليه ووضع فيه ، فالوضع فى جميع هذه الصور يعدّ حراماً.

نعم إن اضطرّ إلى الوضع، ولو لم يضطرّ إلى الدخول، لم يكن الوضع حينئذٍ حراماً، كما لا يخفى .

ثم قال صاحب «الجواهر»: «أنّ ظاهر النصّ والفتوى أنّه يجوز له ذلك (أى الأخذ) وإن استلزم لبناً طويلاً، وما عساه يظهر من بعضهم أنّ المراد بجواز الأخذ من حيث كونه أخذاً فى مقابله الوضع، وإلا فلا يحلّ لأجله ما كان محرماً سابقاً، كاللبث فيما عدا المسجدين، والجواز فيهما ، بل هما باقيان على حرمتهما، وإن حلّ الأخذ ، مخالف لظاهر النصّ والفتوى فتأمل» ، انتهى كلامه رفع مقامه .»

ووافقه المحقق الهمداني فى «المصباح»، والمحقق الآملى فى كتابه، خلافاً لصاحب «الحدائق» حيث صرح بقوله : «إذ إباحه التناول مقيد به بما إذا لم يكن

لبثاً، كما هو الظاهر فتوىً ودليلاً ... إلى آخره» .

ولا يخفى عليك أنّ اللبث في الأخذ:

ما يحرم على الجنب / أخذ شيء عن المسجد و الأخذ عنه

تارةً: يلاحظ بما يستلزمه عادةً من جهه مقدماته العادية، من دون لبث طويل خارج عن المتعارف، فهو ممّا لا يمكن انفكاكه عن جواز الأخذ، فلا بدّ من القول بجواز الأخذ حتّى مع المكث .

وأخرى: يلاحظ بأكثر ما هو المتعارف، كالجلوس أو المكث الطويل ، فالقول بدخول مثل ذلك في إطلاق النصّ والفتوى ممّا لا يخلو عن تأمل، لانصراف الإطلاق عن مثله .

كما أنّ ظاهر إطلاق النصّ في الرخصة للأخذ، شموله حتّى لما لو استلزم الأخذ من الدخول والخروج من باب واحد، بخلاف تجويز الدخول للمرور، حيث قد عرفت ظهوره في المسجد الذي له بابان، فلازم ذلك كون جواز الدخول في المسجد له فردان: أحدهما: للاجتياز لخصوص ما له بابان.

والآخر: للأخذ للأعمّ منه، حتّى يشمل ما له باب واحد .

ثمّ إنّ حكم جواز الأخذ هل يعمّ ويشمل المسجدين اللذين سيأتى بحثهما، أو مختصّ بغيرهما؟

قيل : فيه وجهان من إطلاق الروايتين، فيعمّ لهما.

ومن كون سوقهما لبيان حكم سائر المساجد _ كما يدلّ عليه روايه جميل، حيث قد استثنى المسجدين منه ، وهذا هو الأظهر عندنا لانصراف عنهما، لاشتمالهما على أحكام مختصّه بهما _ فلا يبعد عدم شمول جواز الأخذ لهما ، مضافاً إلى كونه موافقاً للاحتياط، من جهه الشكّ في التخصيص، فالأصل عدمه .

ثمّ الظاهر من إطلاق جواز الدخول للأخذ، هو الإطلاق من حيث كون الشيء

والجواز في المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله خاصه (١).

ملكاً له أو للغير ، أو كان مباحاً وأراد أخذه منه، حتى ولو كان من المحقرات كالحطب والكبريت وغيرهما، كل ذلك للإطلاق في النص والفتوى .

كما أنّ الوضع الحرام ليس ما يصدق عليه ذلك ، فالوضع الحاصل من حمل الدابة وإرسالها إلى المسجد حتى تضع حملها، أو ربط الرسالة بطير وإرساله إلى المسجد لكي يسقطها فيه غير محرّم، لعدم صدق الوضع بذلك عرفاً .

نعم لا يبعد الصدق على وضع شيء بالآله أو الإلقاء فتأمل .

(١) حرمة الجواز فيهما ممّا لا خلاف فيه، وهو خير «الغنية» و«الوسيلة» و«المهذب» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التذكرة» و«الذكرى» وغيرهم من الأصحاب قديماً وحديثاً .

بل في «الغنية» و«المدارك» الإجماع عليه، ونسبه في «التذكرة» إلى علمائنا .

فإطلاق بعض من جواز الاجتياز في المساجد، مثل المفيد وسلار والشيخ في «الجمال» و«الاقتصاد» و«المصباح» ومختصره، والكيدري إرادته غير المسجدين، حيث لم ينقل الخلاف في هذه المسألة .

ما يحرم على الجنب / الاجتياز المسجدين

فما نقله صاحب «كشف اللثام» عن ظاهر «المبسوط» بالكراهة غير معلوم، بل صريح قوله: «والمسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله لا يدخلهما على حال» دالّ على خلاف ما نسب إليه، خصوصاً مع ملاحظته تذييله بقوله: «فإن كان في واحد منهما فأصابه احتلام، خرج منهما بعد أن يتمم من موضعه»، حيث أراد من هذه الجملة الاجتناب عن الحرام لا الكراهة، كما لا يخفى .

والحاصل: الإجماع المنقول _ بل المحصل _ قائم على الحرمة، وهو دليل في

المسألة، ومعتضد بالأخبار المستفيضه المعتبره مثل: روايه أبي حمزه الثمالى، عن أبي جعفر عليه السلام فى حديثٍ طويل: «إنَّ الله أوحى إلى نبيِّه أن طهَّر مسجداً... إلى أن قال: ولا يمرّ فيه جنب» (١).

وروايه جميل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يجلس فى المساجد؟ قال: لا، ولكن يمرّ فيها كلّها، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (٢).

ما يحرم على الجنب / لو أجنب فى أحد المسجدين الشريفين

ومثله حديثه الآخر (٣).

وروايه محمّد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الجنب يجلس فى المسجد؟ قال: لا، ولكن يمرّ فيه إلا المسجد الحرام ومسجد المدينة» الحديث (٤). وروايه عبد الله بن سنان، عن أبي حمزه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كان الرجل نائماً فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول فاحتلم، فأصابته جنبه، فليتمّ ولا يمرّ فى المسجد إلا متيمّماً، ولا بأس أن يمرّ فى سائر المساجد» الحديث (٥).

وغير ذلك من الأخبار الواردة فى الباب ١٥ فراجعها.

فالمسألة من هذه الجهة واضحة لا يحتاج إلى مزيد بيان.

والظاهر كما عرفت عدم الجواز مطلقاً، أى حتّى للأخذ الذى كان جائزاً فى غير المسجدين، كما عرفت بحثه، بل قد يقال: دلالة إطلاقات الأصحاب على المنع لذلك، كما فى «الجواهر».

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٤.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٥.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.

ولو أجنب فيهما، لم يقطعها إلا بالتيمم (١).

(١) ذهب إليه صاحب «الجامع» و«القواعد»، أى كان ذلك حكم من أجنب في المسجدين، سواء كان بالاحتلام أو غيره .

بل قد يظهر التعميم عنهما إلى المجنب خارج المسجد إذا دخل إليه سهواً أو جهلاً- أو عمدًا عصيانياً، كما هو المنقول عن «الإرشاد» و«الدروس» و«البيان» وعن موضع من «التذكرة»، خلافاً لجماعه ثلثه، مثل ظاهر «الهداية» و«الفقيه» و«المبسوط» و«السرائر» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«التحرير» حيث ذهبوا إلى اختصاص الحكم بالمحتمل فيهما فقط .

بل واختاره بعض المتأخرين من أصحابنا، كما في «الجواهر».

فصارت الأقوال هنا ثلاثة ، ولكن قد يوجد في المسألة قولاً رابعاً، وهو وجوب التيمم على مطلق الجنب بأقسامه الثلاثة، لكن إذا كان زمان التيمم أقصر من زمان الخروج والغسل، وإلا فيخرج من غير تيمم فى الأول ويغتسل فى الثانى.

هذا كما فى «العروه»، ووافقه كثير من أصحاب التعاليق، كالبروجردى، والسيد عبد الهادى الشيرازى، والسيد جمال الكلبايگانى، والاصبهانائى وغيرهم ممّا لا نطيل بذكر أسماءهم .

وحيث أنّ الوقوف على مستند الأقوال موقوف على ملاحظه النصوص الوارده فى المقام، فنقدمه أولاً، ثمّ نتعرّض لوجه اختلافهم فى فقه المسأله .

وممّا يدلّ عليه صحيحه أبى حمزه، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : إذا كان الرجل نائماً فى المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، فاحتلم فأصابته جنابه، فليتيّم ولا يمرّ فى المسجد إلا متيّمًا، ولا بأس أن يمرّ فى سائر المساجد ولا يجلس

فى شىء من المساجد»(١).

ولكن لفظ الخبر على روايه المحقق فى «المعتبر»: «فاحتلم أو إصابته جنابه»، بدل «فأصابته»، حيث يختلف وجه الاستدلال، كما سنشير إليه إن شاء الله .

ومرفوعه الكلينى فى «الكافى»، حيث نقله عن محمد بن يحيى، رفعه عن أبى حمزه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كان الرجل نائماً فى المسجد أو مسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله، فاحتلم فأصابته جنابه، فليتيّم ولا يمرّ فى المسجد إلّا - متيّمًا، حتّى يخرج منه، ثمّ يغتسل، وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك، ولا بأس أن يمرّ فى سائر المساجد ولا يجلسان فيها»(٢).

هذه الروايه متفاوته مع السابقه، أوّلاً: فى أنّه قد ورد فيها ذكر المسجد بالإطلاق قبل مسجد الحرام.

وثانياً: جملة فأصابته مطابقه لما نقله «الكافى» فى صحيحه عبدالله بن سنان لا كما رواها المحقق فى «المعتبر».

وثالثاً: بإضافه حكم الحائض إلى حكم الجنب .

فهذه الأمور الثلاثه موجهه لاختلاف الحكم فى المسأله كما سنشير إليه .

فإذا عرفت النصوص الدالّه على وجوب التيمّم للمجنب فى المسجد، يظهر لك ضعف القول باستحباب التيمّم، المنقول عن ابن حمزه، حيث لا دليل عليه إلّا الأصل الذى لا يمكنه المعارضه مع الأدلّه.

ولأجل ذلك نسب حكم وجوب التيمّم فى «المعتبر» و«المنتهى» إلى علمائنا،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

المشعر بعدم الخلاف فيه .

والظاهر أنّ القول بوجوب التيمّم، عند عروض الجنابه بالاحتلام في المسجدين، ممّا لا نقاش فيه ، غاية الأمر منشأ الاختلاف هو الاختلاف في كيفية الاستدلال، فمن ذهب إلى لزوم التيمّم لخصوص المحتلم مطلقاً _ سواء قد تمكّن من الغسل بأقصر من زمان التيمّم أم لا ، وسواء قد تمكّن من الخروج بأقصر من زمان التيمّم أم لا _ فقد استدلّ بظاهر حديث عبدالله بن سنان عن أبي حمزه، وقرأ نسخه «الكافي» بقوله: «فأصابته»، لا بما في «المعتبر» .

ومن ذهب إلى التعبد بلزوم التيمّم مطلقاً مثل الأول، إلّا أنّه عمّم الحكم من المجنب المحتلم إلى كلّ مجنب في المسجدين فإنّه قد استدلّ بهذا الحديث، إلّا - أنّه تمسّك بنقل «المعتبر» من قوله: «أو أصابته»، حيث يشمل الاحتلام وغيره، إذا كانا في المسجدين لا خارجهما .

ومن ذهب إلى التعميم، حتى بالنسبة إلى المجنب خارج المسجد الذى دخل فيه سهواً أو جهلاً أو عمداً ، فقد تمسّك بهذا الحديث على حسب روايه «المعتبر»، إلّا أنّه يدعى القطع بعدم وجود الفرق بين إصابته الجنابه في المسجد بالاحتلام أو غيره، وبين إصابته في خارجه ثمّ دخوله فيه جنباً بأحد الأقسام المذكوره، ولم يستفد من النصوص لزوم التخلّص عن حرمة المرور والاجتياز جنباً بغير التيمّم في المسجدين .

هذا كلّهُ هو المدرك للأقوال الثلاثة، القائلين بالتيمّم مطلقاً، من دون تفصيل بين المتمكّن عن الغسل والخروج بالأقصر زماناً من التيمّم وعدمه .

بخلاف القول الرابع، حيث اختار التفصيل المزبور، فلا بدّ أنّ المفصّل قد لاحظ الأدلّه وقارنها مع ما تقتضيه القاعده في باب التيمّم بحيث أخرج النصوص

عن التعييد البحث، وذهب إلى أنّ الوجه في عدم تعرّض النصوص لصوره التمكن من الغسل _ ولا- اختلاف زمان التيمّم لزمان الغسل، أو الخروج _ هو كون الغالب عدم التمكن من الغسل، ولو لأجل استلزمه تلوّث المسجد غالباً، لندره خلوّ بدن الجنب عن النجاسه، خصوصاً مع كون مورد النصوص هو الاحتلام الملازم لنجاسه البدن، وهذا هو الأقوى .

وفي المسأله صور مختلفه، بحسب ما تقتضيه القاعده في موارد متفاوتة، فلا بأس بالإشاره إليها وهي:

الصوره الأولى: ما لو فرض حدوث الجنابه في المسجد _ بالاحتلام أو غيره _ ولا- عدم تمكنه من الغسل في المسجد، إمّا لفقدان الماء، أو لأجل استلزمه تلوّث المسجد، ويكون زمان التيمّم أقصر من زمان خروجه منه.

فلا- إشكال في هذه الصوره من وجوب التيمّم بحسب القاعده ، بل النصوص _ في الاحتلام قطعاً، وفي غيره تعميمياً، وفي المجنب في الخارج _ إلحاقاً بل هو مقتضى الجمع بين الأخبار في المقام، وبين ما دلّ على حرمة المرور والاجتياز في المسجدين مع الجنابه، فإنّ التيمّم حينئذٍ يعدّ بدلاً عن الماء في كلّ ما يشترط فيه الطهاره، ومنه المقام، فإذا تيمّم المجنب، فأما أن يصير متطهراً بسببه، أو مباحاً له المكث بذلك فيخرج ولو كان زمان الخروج مستلزماً لدقيقتين و زمان التيمّم دقيقه واحده.

هذا إذا فرض لزوم المكث من إمكان تحصيل التيمّم وأنّه لا يقدر على تحصيله في حال المرور، وإلاّ يتداخل فيصير مجموع الزمانين دقيقتين ، ففي ذلك لا يجوز له المكث في حال التيمّم، لأنّه يوجب صيروره مجموع الأزمنه ثلاث دقائق، وهو غير جائز لو فرض تمكنه من الغسل خارج المسجد، بل ولو

لم يتمكّن إذا فرضنا عدم جواز مكثه فيه مع التيمّم مطلقاً .

الصورة الثانية: هي ما لو لم يتمكّن من الغسل كالسابقه، إلا أنّ زمان التيمّم كان مساوياً لزمان الخروج، مع فرض لزوم المكث في حال التيمّم.

فقد يقال _ كما عليه المحقّق الهمداني _ بلزوم الإتيان بالتيمّم عملاً بإطلاق النصوص بإيجاب التيمّم للجنب في المسجدين، من غير فرق بين كون زمان الخروج أقصر أم لا ، فيشمل حتى صورته تساويهما.

خلافاً للشهيد الثاني، حيث أوجب التيمّم في صورتى كون زمان الخروج أقصر أو مساوياً لزمان التيمّم دون غيرهما .

خلافاً لجماعه ثلثه مثل المحقّق الآملى، حيث حكم بلزوم الخروج بلا تيمّم، في صورته التساوى، مستدلاً بأنّ التيمّم بالنسبه إلى المكث في هذا المقدار لا أثر له، ولا يترتب عليه أثر آخر بالنسبه إلى جواز المكث بأزيد منه، لعدم الحاجه إليه . وما ذكره هو الأقوى، لولا دعوى شمول إطلاق النصوص بالأمر بالتيمّم حتى لمثله .

ودعوى استبعاده في الوقوع، غير مسموع، لإمكان كون الشخص في حاشيه المسجد، بحيث يقدر على الخروج عنه بخطوه أو خطوتين، حيث لا يحتاج إلى فتره زمّنيه مساويه لزمان التيمّم، فلا أقلّ من التساوى ، فمع ذلك حكم الإمام بالتيمّم .

ودعوى ندره ذلك أيضاً ، فعلى عهده مدّعيه.

الصورة الثالثه: ومن ذلك يظهر حكم الصورة الثالثه، وهى أن لا يتمكّن من الغسل أيضاً، لكن كان زمان الخروج أقصر من زمان التيمّم.

والحكم حينئذٍ بحسب القاعده، هو تعيّن الخروج بلا تيمّم، لاستلزام التيمّم مكثاً زائداً على المكث اللازم في الخروج، إلا على القول بلزوم العمل على طبق

النصوص مطلقاً، حتى في هذه الصورة، كما احتمله المحقق الهمداني؛ بل اختاره، حيث أوجب التيمم في هذا القسم أيضاً، عملاً بالتعبّد بالنصوص دون القاعده .

الصورة الرابعة: هي ما لو كان متمكناً من الغسل في المسجد من دون أن يلزم ذلك تلويث المسجد، على فرض كون زمان الغسل أقصر أو مساوٍ مع زمان التيمم .

ففي الأول، يكون الحكم واضحاً لعدم مجوّز للمكث الزائد مع الجنابه في التيمم .

وأما في الثاني، فلأنّ التيمم بدلٌ عن الغسل عند العجز عنه، فمع تمكنه منه مع زمان مساوٍ له فلا وجه للرجوع إلى البدل .

اللّهم إلّا- أن يقال : إنّ التيمم هنا ليس للعجز عن المبدل منه، بل كان أمراً تعديداً فيجب الإتيان به، ولو كان زمانه مساوياً لزمان الغسل .

بل على هذا الاحتمال يجب التيمم، حتّى لو فرض كون زمان التيمم أطول من زمان الغسل.

لكن الالتزام بذلك مشكل جداً، كما أنّ الالتزام بالتخير في صورته التساوى من حيث الزمان لا يخلو عن إشكال .

فالحكم بتقديم الغسل في هاتين الصورتين الأخيرتين _ من التساوى، وكون زمان التيمم أطول _ لا يخلو عن قوّه .

إذا عرفت حكم المسألة في الصور الخمسه، بحسب مقتضى القاعده والنصوص، فاعلم أنّه لا يتفاوت فيما قلناه من الأحكام فيها بين كون الجنابه بالاحتلام أو بغيره، وبين كون جنابته في المسجد أو في خارجه، وبين كون دخوله في المسجد عمداً أو سهواً، عالماً أو جاهلاً .

هذا كلّه تمام الكلام في الجنب بأقسامه في المسجدين .

فما ذهب إليه صاحب «الجواهر» من التفصيل بين المحتلم _ من الالتزام

التعبدي بالتيّم مطلقاً في جميع الفروض، عملاً بالنصوص _ وغير المحتلم _ بالقاعده من التفصيل بين الأزمنه في الطول والقصر والتساوى بين التيمّم والخروج _ غير وجيه عندنا، ولا يمكن الالتزام به، كما لا يخفى .

ثمّ يأتي الكلام في أنّه هل الحكم مختصّ للجنب في المسجدين، أو يشمل ويعمّ حتّى للحائض والنفساء ؟

وفي «مفتاح الكرامه» ألحق العلامة في «المنتهى» و«التحرير»، والشهيدين في «الدروس» و«الذكرى» و«الألفيه» الحائض بالمجنب.

بل الأمر كذلك عند المتأخرين، مثل المحقّق الآملی، وصاحب «الجواهر»، والهمداني، وصاحب «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق .

نعم قال في «المعتبر»: «لو حاضت في أحد المسجدين، هل تفتقر إلى التيمّم في خروجها كالجنب؟ قيل : نعم، عملاً بروايه الكليني، لكنّها مقطوعه ولا يمنع الاستحباب ، أمّا الوجوب فالأقرب، لا وقوفاً على موضع الدلاله في الجنب، ولأنّ التيمّم طهاره شرعيه ممكنه في حقّ الجنب عند تعدّد الماء، ولا كذلك الحائض ذاتها لا سبيل لها إلى الطهاره» .

بل في «الجواهر» جعل هذه الفقره في الصحيح قرينه على كون الحكم في الجنب تعبدياً، لا على طبق القاعده، حيث أنّه في التي أصابها الحيض في المسجد كذلك، لعدم التأثير في تيمّمها مع بقاء الحدث والدم .

ولكن الأقوى عندنا إلحاق الحائض والنفساء بالجنب مطلقاً، أي سواء حدثت لها الحدثين في المسجدين أو كانتا محدثين ودخلتا فيهما سهواً أو جهلاً أو عمدًا، أو عن غير عمد، لما نشاهد اشتراكهما في الأحكام في كثير من الموارد، حتّى قد ورد حكم الاشتراك في النصوص، فضلاً عن الفتاوى، وليس وجهه إلّا

بمناط حفظ الحرمه، وكون دخولهما مثل الجنب يعدّ هتكاً للحرمه .

وتوهم وجود الإمام والنسوه عند الأئمه عليهم السلام مع الحيض والنفاس فى الأتيام والليالى، فلو كان بملاك صدق الهتك كيف يكون ذلك؟

قد عرفت جوابه، بالتفاوت والفرق بين تلك الموارد وبين غيرها، فلا يضرّ جوازه هناك، عدم الجواز فى مثل ما نحن فيه .

مضافاً إلى دلالة مقطوعه أبى حمزه _ على حسب نقل الكلينى فى «الكافى»، الذى يعدّ أدقّ وأضبط الكتب الروائيه _ حيث ورد فيها : «وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض تفعل ذلك».

فإنّ موردها وإن كان فى خصوص ما لو أحدثت فى المسجد، وكان فى حقّ خصوص الحائض دون النفساء، ولكن حيث أنّه ذكر بعد ذلك حكم جواز المرور للجنب والحائض فى سائر المساجد، ونهى عن الجلوس فيها، يفهم كون ملاك الحكم هو وجود الحدث فيهما.

وتسريه الحكم إلى غير مورد النصّ، يكون من جهه وجود الملاك والمناط، وليس بقياس محرّم، كما احتمله صاحب «الجواهر».

كما أنّ وجود هذا الملاك يوجب التعميم عن مورد حدوث الحدث، إلى كلّ ما لو كان الحدث موجوداً فيهما ولو من الخارج، كما قلنا فى حقّ الجنب، بل قد يمكن تصوير الأولويه فى الجملة بأنّ حدوث الحدث فى المسجدين، إذا أوجب لهما التيمّم، مع كون عروض الحدث فيهما غير اختياري، ففى الحدث الذى صدر خارج المسجد ولكن كان الدخول إلى المسجد باختيارهما يكون بالأولويه.

وتوهم كون الروايه مقطوعه أو مرفوعه أو غير قابله للاستناد، مندفع، مضافاً إلى احتمال وحده الروايه مع صحيحه أبى حمزه، فحينئذٍ يدور الأمر فى كونهما

واحدًا، بين احتمال السهو في الزيادة والنقيصه، ومعلومٌ أنّ أصله عدم الزيادة مقدّم على أصله عدم النقيصه، لكثرة الخطأ في النقيصه بما لا يكون في الزيادة، فهذا الأصل يوجب الحكم بتقديم هذه الزيادة في الصحيحه واحتمل حدوث السقط في غيرها عن غير عمدٍ.

ولكن يكفي في تأييد المقطوعه والمرفوعه، وجود الشهره بين الفقهاء في الإلحاق، الموجب لتجوز العمل بهذه الروايه، وهو قوى عندنا .

وا احتمال أنه فرق بين المجنب وبينهما، حيث أنّ التيمّم في الجنب يوجب الطهاره عند تعدّد الماء، بخلاف الحيض والنفساء لاستمرار الحدث لهما، فلا سبيل لهما إلى الطهاره ، ولأجل ذلك حكم المحقّق في «المعتبر» بالاستحباب دون الوجوب .

مندفع، بإمكان تأثير التيمّم فيهما، بتخفيف حدث الحيض والنفاس لهما، نظير التيمّم للجنب في الأكل والشرب، أو الحائض للجلوس في وقت عبادتها والذكر بقدر عبادتها، فأى مانع أن يكون التيمّم في المسجدين مؤثراً في إباحه مرورهما في المسجدين مع هذه الحاله، وإن لم تحصل لهما الطهاره الأصليه.

فإن قيل: إنّ التيمّم حكمٌ شرعى توقيفى، لا يصار إليه إلاّ بدليل مفقود في المقام.

نقول: قد عرفت وجوده هنا، مع ما عرفت من كفايه تنقيح المناط في الإلحاق، فلا وجه للتردد.

مع أنه لو كان الأمر كما قال، فلا وجه للقول باستحبابه، لأنّ توقيفيه شيء تقتضى الدليل، بلا فرق بين الوجوب والندب، إلاّ أن يريد بالاستحباب الإتيان بصوره الرجاء، وهو خلاف ظاهر كلامه .

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الأقوى هو وجوب التيمّم في الحائض والنفساء .

ثم إن هاهنا عدّه فروع لا يخلو ذكرها عن فائده ، والمقام هو الأنسب لذكرها :

الفرع الأوّل : فى أنّ حرمة المكث فى المساجد، والجواز فى المسجدين للجنب والحائض والنفساء هل كانت لسائر الناس غير المعصومين من نبينا محمّد صلى الله عليه وآله وعلى وفاطمه والحسن والحسين بل وسائر الأئمّه عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه أم أنّها حكم عام يشمل الجميع؟

ما يحرم على الجنب / خصائص أهل البيت عليهم السلام

أقول: لم يرد ذكر هذه المسأله فى كتب أصحابنا، إلاّ بعضهم مثل صاحب «الحدائق» قدس سره وبعض آخر ، وكان ينبغى أن يتبّه عليها، لورود النصوص عنهم عليهم السلام بذلك، حيث عدّ الجواز فى حقهم من اختصاصاتهم عليهم السلام . وإليك أيّها القارئ الأخبار الواردة فى ذلك .

منها: ما رواه الصدوق فى كتاب «المجالس» بسنده عن الرضا، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : لا يحلّ لأحد أن يجنب فى هذا المسجد إلاّ أنا وعلى وفاطمه والحسن والحسين، ومن كان من أهلى فإنّه منّى» (١).

والظاهر كون المراد من الأهل هم الأئمّه عليهم السلام ، لا مطلق من كان فى البيت، كما يشير إلى ذلك التعليل الواقع فى ذيله بقوله: فإنّه منّى .

منها: رواه ريان بن الصلت، عن الرضا عليه السلام ، فى حديث، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إلاّ أنّ هذا المسجد لا يحلّ لجنب إلاّ لمحمّد وآله» (٢).

منها: رواه أبى رافع، قال : «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس، فقال : أيّها الناس إنّ الله أمر موسى وهارون أن يبنيا لقومهما بمصر بيوتاً، وأمرهما أن لا يبيت فى

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١١ .

مسجدهما جنب، ولا يقرب فيه النساء إلا هارون وذريته، وأنّ علياً مّتي بمنزله هارون من موسى، فلا يحلّ لأحد أن يقرب النساء في مسجدي، ولا بيت فيه جنبٌ إلا على وذريته، فمن ساءه ذلك فهاهنا وضرب بيده الشام» (١).

والمراد من ذريته كالأهل والآل، هم الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، كما صرح بذلك صاحب «الوسائل» قدس سره .

ومثله وقريب منه روايه حذيفه بن أسيد (٢)، إلا أنّه زاد فيه: «ولا يحلّ لأحد أن ينكح فيه النساء إلا على . .» الحديث .

حيث أحلّ لهم النكاح في المسجد، فضلاً عن الدخول جنباً .

منها: روايه عن الحسن بن عليّ العسكري في «تفسيره» عن آبائه عليهم السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله (في حديث سدّ الأبواب)، أنّه قال: «لا- ينبغي لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت في هذا المسجد جنباً، إلا محمّداً وعلي وفاطمه والحسن والحسين، والمنتجبون من آلهم، الطيّبون من أولادهم» (٣).

هذه الروايه مبينه لمعنى الآل والأولاد منهم، حيث هذه الأوصاف كانت للمعصومين منهم عليهم السلام، وهم الأئمة الأحد عشر عليهم السلام، كما لا يخفى .

فمع وجود هذه الأخبار الكثيره المستفيضه في ذلك، تكون المسأله في غايه الوضوح، والله العالم بحقائق الأشياء، ومصالح الأمور .

الفرع الثاني: في أنّ التيمّم للجواز من المسجدين هل يفيد إباحه فعل - غير

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢١ .

الخروج _ من المشروط بالطهاره أم لا؟

ما يحرم على الجنب / ما يستبىح بالتيمم للخروج عن المسجد

لا- إشكال فى عدم كفايته لمن وجد الماء فى الخارج، ويتمكن من الاغتسال والتوضىء، لوضوح أن الأمر به ليس إلا لأجل المرور من المسجد لما عرفت من جوازه بالنصوص تعبدًا، أو لمقتضى القواعد بواسطة ملاحظه سائر الشرائط معه، من قصر الزمان فيه من الاغتسال، أو من الخروج، أو عدم تمكنه منه لاستلزامه تلوين المسجد، مضافاً إلى أن التيمم حكم من كان معذوراً عن استعمال الماء، والمفروض عدمه هنا .

نعم ، الذى ينبغى أن يبحث فيه، هو ما لو صادف التيمم فقد الماء فى الخارج، أو لم يتمكن من الاغتسال أو التوضىء لمانع شرعى أو غيره، ثم هو أيضاً على قسمين:

تارة : يتيمم ويخرج، وهو لا يعلم بما فى الواقع من عدم وجدان الماء، أو عدم التمكن من الاغتسال، فخرج وصادف عدمهما، فهل يكفى فى حقه التيمم أم لا؟

فيه وجهان بل قولان، حيث يظهر من بعض عدم كفايته، معللاً تارة بأن هذا التيمم تعبدى، وليس بدلاً عن الماء حتى يكفى .

وأخرى : أن استباحه أمور أخر به مبيته على جواز التداخل فى المسببات، والفرض أنه لم ينوى بذلك إلا الخروج، فكيف يمكن تداخل غير المنوى فيه، إلا أن يقال بعدم لزوم التيه فى صوره التداخل .

ولكن الأقوى عندنا كفايته، وقد جاء نظير هذه المسألة فى «العروه» فى المسألة ٣٠ من مسائل مسوغات التيمم ، قال : «التيمم لأجل الضيق مع وجدان الماء لا يبيح إلا الصلاة التى ضاق وقتها، فلا ينفع لصلاه أخرى غير تلك الصلاة، ولو صار فاقداً للماء حينها ، بل لو فقد الماء فى أثناء الصلاة الأولى أيضاً، لا تكفى لصلاه أخرى، بل لابد من تجديد التيمم لها وإن كان يحتمل الكفايه فى هذه الصوره» .

حيث اختار السيد عدم الكفايه، ووافق فيه العلامة البروجردى مع الاحتياط، وبالفتوى السيد جمال الكلپايگانى والاصطبهانانى، خلافاً للسيد عبد الهادى الشيرازى، والمحقق الآملى، تبعاً لصاحب «الجواهر» وهو الأقوى لوجود الملاك فى الكفايه فى الواقع، لأن تجويز التيمم لا يكون إلا فيما لم يكن الماء موجوداً، أو لم يمكنه الاستعمال، فإذا كان الأمر كذلك فالتيمم حينئذٍ وقع فى محله ويكون كافياً، فيكون هذا مثل من توضىء فى حال جنابته أو حيضه فيما يستحب به الوضوء، ثم بان له أنه لم يكن جنباً ولا- حائضاً، حيث لم يعتبر فى صحه الوضوء شرطيه نيته الاستباحه، أو الرفع، فيكون الوضوء منه متحققاً مع قصد القربه، والمفروض أنه أتى به بقصد الأمر الندبى، ثم بان له أنه كان له أمر ندبى آخر، أو أمر وجوبى _ إن كان فى وقت الواجب _ . كيف لا يكفى هذا الوضوء مع عدم فقد شيء مما يعتبر فيه، فكذلك يكون فى المقام .

هذا فضلاً عن أن مسأله التداخل ترتبط بابب الأسباب والمسببات، ولا ربط لها بالمقام الذى يندرج فى باب ترتب الغايات المشروطه بالطهاره، حيث لا يحتاج فى جواز ترتبها نيتها بالخصوص، ولذلك يجوز بالوضوء المنوى به استباحه الصلاه إتيان صلوات، بل غايات مشروطه بالطهاره. فهكذا يكون فى المقام.

هذا كله إذا كان المجنب حال التيمم، غير عالم بفقدان الماء، أو غير متمكن من الاغتسال.

وأخرى: ما لو كان عالماً حال التيمم، فهل يتعين عليه التيمم لخصوص الخروج، ثم عليه تيمم آخر لسائر الغايات من الدخول فى المسجد أو المكث فيه والصلاه وغيرها، أم أنه يكفى ذلك لجميع الغايات ؟

ما يحرم على الجنب / لو توقف تحصيل الماء للغسل على المكث فى المسجد

فيه وجهان: من إن التيمم للخروج أمر تعبدي مخصوص للخروج، مثل التيمم

لأجل ضيق الوقت، فلا يجوز الإتيان بغير المنوى به .

ومن أنّ التيمّم للخروج أيضاً يكون مثل سائر التيمّمات، الصادره لأجل تحصيل الطهاره اللازمه فى المسجد ، فلا فرق فى حصول ذلك بين أقسام المنويات والغايات، وهذا هو الأقوى إذ لا نقص فى مثل هذا التيمّم، من جهه وجود ما يعتبر فيه من المقتضى، من قصد القربه وغيره، وفقد ما يوجب منع صحته، كما لا يخفى .

الفرع الثالث : فيما لو اتفق انحصار تحصيل الماء، والتمكّن من الغسل على الدخول فى المسجد مكثاً، أو المسجدين ولو اجتيازاً، فهل يجوز الدخول أو المكث بالتيمّم، حتّى يدخل ويغتسل أم لا يجوز، بل عليه أن يتيمّم ولا يدخل ويأتى بالصلاه مع التيمّم، لكونه معذوراً عن تحصيل الاغتسال ؟

فيه وجهان بل قولان: قد يقال بالثانى لأنه لا يمكن أن يكون مثل هذا التيمّم مبيحاً، لأنه يقتضى من وجوده عدمه، لأنه متى استبيح بالتيمّم المكث للغسل، ينتقض التيمّم لكونه متمكناً من الماء والغسل، ومتى انتقض التيمّم حرم المكث والكون فى المسجد للغسل .

هذا، ولكنه فاسد لوضوح أنّ التمكن الناقص ليس نفس وجودان الماء، أو مجرد الدخول، بل الناقص يكون مدّه زمان يقدر فيه الإتيان بالغسل، فلو فرض أنّ الشخص تيمّم ودخل بدون أن يتوقّف وقام بإتيان الغسل، فالتيمّم لا يذهب أثره، إلا بعد إكمال الغسل، ومن ثمّ يصير متطهراً بالغسل، فلا يلزم من وجوده عدمه، حتّى يقال بعدم الجواز .

نعم يعدّ واجداً للماء بواسطه التيمّم للدخول بالنسبه إلى ما يشترط فيه الطهاره المائيه، لكونه قادراً على تحصيله ولو بالواسطه .

ويكره الأكل والشرب وتخف الكراهه بالمضمضه والاستنشاق (١).

أما إذا لم نقل بجواز الدخول، حتى مع التيمم، وقلنا بحرمة الدخول مطلقاً، لكان القول بالصحة بالتيمم لسائر الغايات المشروطة به تاماً، ولكنّه غير وجيه على الأظهر .

(٢) بعدما فرغ المصنّف عن ذكر المحرّمات على المجنب، شرع في عدّ المكروهات، فابتدأ بكراهه الأكل والشرب للمجنب، وكراهتهما ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب، بل في «الغنيه» الإجماع عليه، ونسبه في «التذكرة» إلى علمائنا، وما في «الفقيه» و«الهدايه» التعبير بلا يجوز، محمول على الكراهه، كما يشعر بذلك ذكر التعليل الوارد في الروايه بمخافه البرص .

والدليل عليه: _ مضافاً إلى الإجماع _ هو مقتضى الجمع بين الأخبار، حيث يدلّ بعضها على النهي المحتمل كونه تحريماً، مثل ما في الفقيه من ذكر مناهي الرسول صلى الله عليه وآله، وجعل من جمله ما نهى عنه، ووصّى به أمير المؤمنين عليه السلام عن الأكل على الجنابه (٣) .

ما يكره على الجنب / الأكل والشرب

وكذا صحيحه الحلبي، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا كان الرجل جنباً لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ» (٤) .

وصحيحه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجنب إذا أراد أن يأكل ويشرب

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

غسل يديه، وتمضمض وغسل وجهه وأكل وشرب»(١).

حيث قد يتوهم دلالة هذه الأخبار على التحريم.

بل ومثل هذه الروايات حديث فقه الرضا، قال: «إذا أردت أن تأكل على جنابتك، فاغسل يديك وتمضمض واستنشق، ثم كُل واشرب ... إلى أن قال: إذا أكلت أو شربت قبل ذلك أخاف عليك البرص، ولا تعد إلى ذلك»(٢).

لو لم يكن ذيله بمنزلة التعليل الموجب كون النهي تنزيهياً، كما يكون كذلك روايه السكوني عن الصادق عليه السلام، قال: «لا يذوق الجنب شيئاً حتى يغسل يديه ويتمضمض، فإنه يخاف منه الوضوح»(٣).

في «الحدائق»: الوضوح البرص.

بل التعليل موجود في خبر الحسين بن زيد، عن الصادق، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام في حديث المناهى السابق حيث جاء في ذيله: «أنه يورث الفقر».

بل وهكذا في صحيحه عبد الرحمن، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أياكل الجنب قبل أن يتوضأ؟ قال: إنا لنكسل، ولكن ليغسل يده فالوضوء أفضل»(٤).

حيث أنه مشتمل على جملة تدل على كراهه الأكل والشرب قبل التوضيء، وهى قوله: لنكسل، فإن الكسالة عن ذلك قبل غسل يديه والوضوء، يدل على كون العمل مكروهاً.

والظاهر كون المراد الكسالة عن الأكل من دون التسريع إلى الغسل والوضوء،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

٢- مستدرک الوسائل ج ١ الباب ١٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.

كما قاله بعض المحققين من متأخري المتأخرين، على ما في الحدائق .

ولا يرد عليه ما استبعده صاحب «الحدائق» بملاحظته الاستدراك الواقع بعده، بقوله: «لكن ليغسل يده».

لأن الاستدراك كان لبيان ما يوجب رفع الكراهه والكسالة.

فبذلك يظهر كون المراد من الأخبار السابقة، من الحكم بالغسل والوضوء قبله، هو رفع الكراهه عن الأكل والشرب مع الجنابه، لا استحباب الغسل والوضوء من دون كراهه، كما احتمله السيد في «المدارك» تبعاً لصاحب الذخير، خصوصاً مع ملاحظه النهى في صحيح الحلبي حيث لم يتعرضه .

كما أن الصحيحه دليل على كون النهى في الأخبار السابقة تنزيهياً لا تحريمياً، حيث عبر الإمام عليه السلام عنه بالكسالة، الدال على الكراهه، كما يشعر التعليقات الواردة في الأخبار على الكراهه، مضافاً إلى أن الحمل على الكراهه، هو مقتضى الجمع بين تلك الأخبار، مع موثقه ابن بكير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن؟ قال: نعم يأكل ويشرب ويقرأ ويذكر الله ما شاء» (١).

حيث أجاز على الإطلاق، ولو كان حراماً لكان اللازم التذكّر بما يوجب زوال تحريمه، فلا مناص إلا القول بالكراهه، كما أنه قد ادعى عليه الإجماع أيضاً، كما لا يخفى .

والذي يظهر من جميع الأخبار، أن الكراهه كانت قبل الغسل للوجه واليدين والمضمضه والوضوء، فهل ترتفع الكراهه بعد تحصيل كل واحد منها، أو تخف الكراهه بالمضمضه وغيرها _ حتى الوضوء _ من دون أن تزول، أو يفصل بين

الوضوء بالزوال وبين غيره بالتخفيف؟

وجوه وأقوال ، بل قد يظهر من «المنتهى» و«الدروس» التخيير فى زوال الكراهه بين الأمرين، من غسل اليدين والمضمضه، وبين الوضوء .

وعن صاحب «الحدائق» من الحمل على مراتب الفضل، وكون زوال الكراهه حاصلًا بجميعها، فالحمل بين الجميع هو الوضوء، ثم غسل اليدين والمضمضه والاستنشاق، وغسل الوجه ثم الثلاثه الأول، ثم الأولان خاصه، ثم الأول خاصه، وهو أدنى المراتب.

والمستند للأول، ما دلّ على أنّ الوضوء أفضل _ كما فى صحيح عبدالرحمن _ وللتانى صحيحه زراره، وللتالث الرضوى، وللرابع خبر السكونى، وللخامس ما فى صحيحه عبد الرحمن.

والظاهر أنه كلام حسن، وقد مال إليه صاحب «الجواهر»، حيث قال : «ولعلّ التأمل فى الروايات، بعد حمل مطلقها على مقيدها، وحذف المكرّر فيها، يقضى بأنّ رفع الكراهه يحصل بالوضوء الكامل _ أى الذى معه المضمضه والاستنشاق _ فيدخل حينئذٍ غسل اليد والوجه فى الوضوء، إلاّ إنّه يستفاد حصول الخفه بغسل اليد» ، انتهى كلامه (١).

وإن كان ظاهر كلامه بعد ذلك اختيار التخير، بالنظر إلى كلام الأصحاب، فراجع .

ولكن الإنصاف تماميه كلام صاحب «الجواهر»، وحصول زوال الكراهه بالوضوء، وخفتها بالنسبه إلى سائر الأمور، خصوصاً مع ملاحظه قاعده التسامح

فى أدله السنن، ولولا- هذه القاعده لم نمتلك فى إثبات ما ادّعيناه إلا وجود خبر شاذ، أو فتوى جمع من الأصحاب، كما مرّ عليك ذلك فى المقام، والله العاصم عن الخطأ والزلل .

ثم الكراهه الزائله بعد الوضوء أو غيره من المراتب، تزول مطلقاً، سواء حصل التراخى بين الغسل والوضوء، وبين الأكل والشرب أم لا- . أو كان زوالها ما دام لم يتراخ بينهما وبين تلك الأمور، فذهب إلى الثانى بعض الفقهاء - كما يظهر من صاحب «الجواهر» - ولكن الأولى اختيار الأول، لأنّ ظاهر الأخبار أنّ الكراهه لا تكون إلا قبل الإتيان بتلك الأمور، فبعد الإتيان بها تزول كلّ بحسبه من الوضوء وغيره، سواء أتى بالأكل والشرب بلا فصل، أو أتى بهما مع التراخى .

نعم، لو تكرّر له الحدث بمثل الحدث السابق من الجنابه، فحينئذ يزول أثر الوضوء وغيره، فلا بدّ من التكرار لأجل أكل وشرب آخر .

وأما ناقضيه كلّ حدث لمثله - حتّى البول وغيره - مشكل، وإن كان محتملاً، كما اختاره صاحب «الجواهر» .

وجه الإشكال: هو احتمال كون مثل ذلك الوضوء وغيره يعدّ مزيلاً لأثر الجنابه بما هى جنابه، فبالحدث الأصغر لا يعود هذا الأثر، فلا بدّ أن يكون المزيل لذلك الأثر إحداث حدث أكبر آخر، حتّى يترتب عليه أثر كراهه الأكل والشرب بدون تلك الأمور، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر أنّ تعدّد الأكل والشرب، واختلاف المأكول والمشروب، لا يقتضى التعدّد، سواء كان مع التراخى أم لا، لما قد عرفت وجهه من زوال الأثر مع الوضوء وغيره، كما هو واضح .

وقراءه ما زاد على سبع آيات من غير العزائم، وأشدّ من ذلك قراءه سبعين، وما زاد أغلظ كراهيته (١).

(١) لا يخفى عليك أنّه يستفاد من كلام المصنّف أموراً عديدة، وهي :

الأمر الأوّل : جواز القراءه للجنب إذا لم تبلغ بأزيد من سبع آيات، فيرد بذلك احتمال الحرمة في القراءه، كما قد صرّح بالحرمة _ على حسب نقل الشهيد في «الدروس» و«الذكري» _ وسلّار في غير كتاب «المراسم»، كما نسبه إليه صاحب «الجواهر»، وقد نقل الحرمة عن الشيخ في «الخلافة»، بل قد يستفاد ذلك من كلام صاحب «المعتبر»، على ما نقله صاحب «الجواهر» .

ما يكره على الجنب / قراءه ما زاد على سبع آيات

ويردّ القول بالحرمة على ما زاد عن السبع، ما نسب ذلك إلى ابن البرّاج في «المهذب»، بل قيل : إنّ يظهر من الشيخ في كتابي الأخبار، وإن ردّه بأنّه ليس بمختاره، بل ذكره من باب الاحتمال وذلك من حيث الجمع بين الأخبار، وقد فهم الشيخ من عبارته المفيد في «المقنعه» ثبوت الحرمة في الزائد عن السبع .

كما يردّ القول بالحرمة فيما زاد عن السبعين، ما نسب ذلك العلامة في «المنتهى» إلى بعض الأصحاب، كما يستفاد ذلك من كلام ابن إدريس في «السرائر»، كما أنّ الشهيد في «الذكري» يقول : «إنّه يشعر به كلام الشيخ في الحرمة في السبع أو السبعين» .

وكيف كان، فإنّ كلام الماتن ينفي الكراهه عن مطلق القراءه ولو بآيه واحده، كما يظهر عن المحقّق الآملي في «مصباح الهدى» اختيار مطلق الكراهه في القراءه ولو بأقلّ من سبع، كما ينبغي القول بالحرمة بتمام أقسامها، وهو الحقّ.

والدليل على الجواز _ مضافاً إلى نقل الإجماع عن المرتضى والشيخ

والمحقق و«الغنية» و«المنتهى» وعن «أحكام» الراوندى، بل فى «الجواهر» الإجماع المحصل فضلاً عن المنقول، فلو لم نقل بثبوت الإجماع فلا- ترديد فى كونه مشهوراً بشهره عظيمه، كما عليه أكثر المتأخرين، لو لم نقل كلهم، وهو المطلوب _ وجود أخبار كادت تكون متواتره _ بل هى كذلك _ وفيها صحاح لا نقاش فى سندها، فلا بأس بذكرها حتى ينظر فيها المجتهد، ويرى كيفيه دلالتها على الجواز، وهى تكون بحيث توهم بعض الفقهاء مثل الصدوق رحمه الله فى «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنع» وصاحبي «المدارك» و«الحدائق» على الجواز المطلق حتى فى الزائد عن السبع والسبعين، فضلاً عن الأقلّ منهما.

والأخبار هى: صحيحه زيد الشحام، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «الحائض تقرأ القرآن والنفساء والجنب أيضاً» (١).

وموثقه ابن بكير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الجنب يأكل ويشرب ويقرأ القرآن؟ قال: نعم، يأكل ويشرب ويقرأ، ويذكر الله عزّ وجلّ ما شاء» (٢).

وصحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، فى حديث، قال: «قلت له: الحائض والجنب هل يقرأ القرآن من القرآن شيئاً؟ قال: نعم ما شاء إلاّ السجده، ويذكران الله على كلّ حال» (٣).

وصحيح فضيل بن يسار، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «لا بأس أن تتلو الحائض والجنب القرآن» (٤).

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

وصحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القرآن؟ فقال : يقرؤون ما شاءوا» (١).

وصحيح محمّد بن مسلم، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء إلا السجده» الحديث (٢).

ورواه عبد الغفار، عن الصادق ٧ : «الحائض تقرأ ما شاءت من القرآن» (٣).

ورواه حسن الصيقل، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «يجوز للجنب والحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن إلا سور العزائم الأربع، وهي اقرأ باسم ربك، والنجم، وتنزيل السجده، وحم السجده» (٤).

هذا مجموع ما وقفنا عليه من الأخبار، وقد رأيت كيفيه دلالتها على الجواز دون استثناء، إلا لسور العزائم ، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه ما يدل على خلاف ذلك ، إمّا بالتحريم مطلقاً _ أى ولو بأقل من سبع آيات _ ولا يدل عليه إلا روايه السكوني المنقول عن «الخصال» للصدوق، عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام ، قال : «سبعه لا يقرؤون القرآن : الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحّمّام والجنب والحائض والنفساء» (٥).

حيث يكون النهى بصوره الإطلاق المفيد بظاهره حرمة القراءه فى السبعه، ولكنّها مخالفه للإجماع، حيث لم يفت أحد بالحرمة فى مثل الراكع والساجد

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٨ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١١ .
 - ٥- الخصال ج ٢ ص ١٠ .

وفى الحَمَام.

فوحده السياق فى الفقرات، تقتضى الحمل على الكراهه فى الجميع، جمعاً بينها وبين تلك الأخبار السابقه .

بل قد تقيّد الكراهه بما زاد على السبع بالروايه التى سنذكرها .

وروايه أُخرى هى التى نقلها الصدوق بإسناده عن أبى سعيد الخدرى، فى وصيّه النبيّ صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام ، إنّه قال : «يا عليّ من كان جنباً فى الفراش مع امرأته، فلا يقرأ القرآن، فإنّي أخشى أن تنزل عليهما نارٌ من السماء فتحرقهما»(١).

حيث يدلّ بظاهره على الحرمة، إلّا- إنّه قد حمّله صاحب «الحدائق» على التقيّه، حيث أنّ العامّه قد شدّدوا المنع بين الحرمة والكراهه، فقد ذهب الشافعى إلى القول بالحرمة للحائض والجنب بقراءه شىء يسير من الآيات، وأبو حنيفه بالجواز بما دون الآيه، وتحريم القراءه بمقدار الآيه ، وبعضهم فصل بين الحائض _ بالجواز _ والجنب _ بعدم الجواز _ كمالك وغيره .

فلو لم نقل بالحمل على التقيّه لأجل تجويز بعضهم مثلاً ، فيحمل بما حمّله الصدوق، بكون المراد من الحرمة قراءه العزائم، كما بيّناه سابقاً، جمعاً بينه وبين الأخبار السابقه، حيث يدلّ على جواز القراءه بما شاء .

وإن أبيت عن ذلك، قلنا بالعمل بالروايه فى موردّه، وهو قراءه القرآن فى الفراش مع المرأه فى حال الجنابه ، ولعلّ المراد هو حال المجامعه لا مطلقاً .

أو يقال مطلقاً فى خصوص الجماع، عملاً بنصّ الحديث وتخصيصه لأدله الجواز .

لكنه يصعب قبول ذلك لأجل عدم وجود قائل بالتحريم فى خصوص المورد دون غيره، مضافاً إلى ضعف سنده، لكون الراوى من العامه كما لا يخفى .

فالقول بالتحريم مطلقاً متمسكاً بالآيه لا يمكن الذهاب إليه، كما لا يمكن الذهاب إلى الكراهه، حتى بالنسبه إلى الآيه وغيرها .
أما الخبر الدال على الجواز فسند كره فى الأمر الثانى.

الأمر الثانى : فى بيان أنه على القول بالجواز، فهل يجوز مطلقاً أو يكون بالأقل، أى بأن يكون الزائد عن السبع مكروهاً دون السبع فما دونه ؟

المشهور على الثانى، كما عليه المصنّف فى «الشرائع» و«النافع» و«المعتبر»، والعلامة فى «المنتهى» و«التذكرة» و«الإرشاد» و«القواعد» و«التحرير» و«الدروس» و«جامع المقاصد»، وكثير من المتأخرين، مثل صاحب «الجواهر» والسيد اليزدى فى «العروه»، وكثير من أصحاب التعاليق .

والدليل على ذلك هو موثقه سماعه، قال : «سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن؟ قال : ما بينه وبين سبع آيات» (١) .

قال الشيخ : وفى روايه زرعه عن سماعه، قال : سبعين آيه (٢) .

ولا يخفى عليك أنه بملاحظه هذه الروايه قد أفتى بعض الأصحاب بحرمة القراءه على ما زاد عن السبع، كما نسب ذلك إلى ابن البراج فى «المهذب» ، بل قد نسب الشيخ وابن إدريس إلى بعض الأصحاب، فكأنهم استفادوا من هذه الروايه الحرمة، تخصيصاً وتقييداً لتلك الإطلاقات الوارده فى الجواز .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ .

ولكنه مخدوش من وجوه :

أولاً : لا يمكن استفادته الحرمة من هذه، لكونه مضمرة، ولم يذكر الإمام المنقول عنه ، فكيف يمكن اعتماداً عليها من رفع اليد عن مثل تلك الأخبار التي قد عرفت كثرتها، وكثرة صحاحها .

وثانياً : لا صراحه في الحرمة إلا بواسطة المفهوم، ومثل هذه المفاهيم التي ليست من مفاهيم الشرط لا تكون حجّة، كما لا يخفى .

وثالثاً : عدم القراءه لما زاد على السبع يكون لازم أعمّ، حيث يساعد مع الحرمة والكراهه، فيختار الثاني حتى يناسب مع أخبار الجواز لأجل كون الكراهه ممّا يتسامح فيها عادةً دون الحرمة .

ورابعاً : الاضطراب في الحديث بكون المنقول هو السبع أو السبعين، وكونهما روايه واحده أو روايتين .

ففي كلا الاحتمالين إشكال ، أمّا الأوّل فإنّ عدّهما خبراً واحداً يلزم على القول بالمفهوم من التعارض، لأجل أنّ مفهوم السبع هو الحرمة في الأزيد ، ومفهوم السبعين هو الحرمة في الأزيد منه والحليه في الأقل، فيتعارضان الحرمة والحليه فيما زاد على السبع ، هذا بخلاف ما لو حمل على الكراهه، حيث يصحّ بحسب مناسبه الحكم والموضوع بالجمع بينهما بالكراهه في ما زاد على السبع، وشدّتها في السبعين وأزيد منها، كما لا يخفى .

كما يرد الإشكال على الثاني: فإنّه لو اعتبرناهما خبران، يتردّد الأمر فيما هو الصادر عن الإمام عليه السلام ، حيث نجهل أنّه السبع أو السبعين ، فلازمه _ على تقدير قبول دلالته على الحرمة _ هو الحرمة بعد السبعين ، وأمّا فيما بينهما يكون مشكوكاً، فالأصل هو البراءه.

بخلاف حال الكراهه، حيث يصح إثباتها بالتسامح فيها بالأقل في السبع، والأزيد في السبعين، خصوصاً مع ملاحظه دلالة الأخبار الدالّة على الجواز، حيث أنّ المشهور قد اختار الكراهه فيما زاد عن السبع، وأعرضوا عن الحرمة، فتكون الكراهه أولى بالقبول .

ومن هنا يظهر حكم أشدّيه الكراهه في السبعين أو أزيد منها، حيث لا يكون المستند إلاّ هذه الروايه، مع ضميمة مناسبة الحكم للموضوع، من عدم حُسن القراءة للمجنب في تلك الحاله فيما زاد عن السبع .

ومن مجموع ما ذكرنا، ظهر وجه الأقوال من الجواز مطلقاً _ عملاً بالأخبار المجوّزه، بلا تخصيص وتقييد في إطلاقها، خصوصاً مع ورود الإطلاق في قوله تعالى : «فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» (١) _ والحرمة مطلقاً _ عملاً - بخبري السكوني والخدري _ والحرمة بما زاد على السبع أو السبعين _ عملاً بروايه سماعه _ أو الكراهه لما زاد على السبع، والأشدّيه في السبعين وما زاد _ عملاً بالجمع بين تلك الأخبار _ وهو الأقوى كما عليه المشهور .

بقي هنا فرعان :

الفرع الأوّل : في أنّ المراد بالكراهه هنا هل هي كراهه العباده بمعنى قلّه الثواب، أو مجرد المرجوحيه ، أو كون تركها ملازماً لشيء وجودي راجح أهمّ عند الشارع .

ففي «الجواهر»: أنّه يظهر من الاستدلال الواقع من الجمله المجوّزه في قوله تعالى : «فَأَقْرءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ» ونحو ذلك اعتبار الأوّل .

ولكن مختاره رحمه الله الثانى، حيث قال : «لا- يبعد الثانى، فإنّ الأول لا يرتكب إلاّ فى الشىء الذى لا يمكن أن يقع عباده، فلتزم حينئذٍ بذلك ، ودعوى أنّ قراءه القرآن من هذا القبيل، ممنوعه»(١).

خلافًا للمحقّق الهمدانى فى «المصباح» حيث قال : «إنّ الالتزام بالمعنى الأول _ ولو على تقدير كون القراءه ممخّضه فى العباده _ مشكّل، ولكن الالتزام بالمرجوحه الصرفه، أعنى الكراهه المصطلحه أشكل...»

إلى أن قال : ثم، والذى يحسم مادّه الإشكال، ويتّضح به حقيقه الحال فيما هو من نظائر المقام هو أنّ النهى فى مثل هذه الموارد لم يتعلّق بالعباده لذاتها، حتّى يكون فعلها مبغوضاً، ومشتماً على منقصه مقتضيه لطلب الترك كتوهين القرآن مثلاً، فما نحن فيه حتّى يمتنع كونها عباده، وإنّما تعلّق الطلب بتركها لأجل الترك، ملزوماً لعنوان وجودى راجح، تكون مراعاته أهمّ بنظر الشارع من المصلحه المقتضيه لطلب الفعل...

إلى أن قال : وإنّما المهمّ فى المقام، بيان أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، وأنّ القراءه مستحبّه فى حقّ الجنب والمريض وغيرهما ، ولكن تركهما نفسهما ملزومٌ لعنوان وجودى راجح، تكون مراعاته أهمّ فى نظر الشارع، وإن لم نعرف ذلك العنوان تفصيلاً.

ولا- يبعد أن يكون المقصود تعظيم القرآن واحترامه، الذى يحصل بمجانبه الجنب والحائض عند ترك القراءه» انتهى محلّ الحاجه .

قلنا : لا ترديد فى أنّ قراءه القرآن تعدّ من المستحبات والعبادات، حتّى عن

مثل الجنب والحائض، كما يدلّ عليه قوله تعالى: «فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ»، كما يظهر أيضاً من كلمات الأصحاب، ولسان الأخبار، من مقارنة قراءه القرآن للذكر في روايه ابن بكير في كون الذكر عباده ويرغب إليها الشارع، فحسن الذاتى للقراءه والذكر أمرٌ مسلم، إلاّ أنّ الوارد في لسان الأخبار ليس إلاّ النهى عن القراءه، بمعنى أنّ متعلّق النهى هو الذى كان متعلّقاً للأمر، فبذلك يتفاوت حكم المقام عن مثل النهى عن خروج المرأه عن الدار، الذى يكون المقصود منه بقائها فيها لحفظ المتاع، الذى قد وقع في كلام المحقّق الهمدانى رحمه الله .

فلا بدّ أن يقال: إنّ الكراهه هنا ليس لأجل نفس القراءه المتعلّقه بالقرآن بذاتها، بل كان النهى لأجل ملازمه هذه القراءه لتحقّق عنوان غير محمود عند الشارع، مثل إتيان صلاه الظهر فى الحّمّام، حيث تعلّق النهى بهذه الصلاه، إلاّ إنّ يتوجّه إلى قيده الأخير كونها فى الحّمّام، هكذا يكون فى المقام، حيث قد تعلّق النهى بالقراءه، إلاّ إنّ يتوجّه بقيده الأخير، هو حاله الجنابه والحيض .

فلا منافاه فى كون المقام من قبيل الصلاه فى الحّمّام من الأمور العباديه، إلاّ إنّ إذا أتى بها فى هذا الحال، يكون ثوابها أقلّ من حال إتيانها فى حال الطهاره عن الحدث الأكبر، كما يكون ثوابها أزيد إذا أتى بها فى حال الطهاره عن الحدثين .

فالذهاب إلى ما يظهر من كلمات الأصحاب واستدلالاتهم، ليس ببعيد، بل يساعده فهم عرف المتشرّعه، حيث يستنكرون الإتيان بالقراءه فى تلك الحاله، ولذلك دائماً يسألون حتى لا يقعون فى أمر منكر شرعى .

فاحتمال الأوّل أظهر وأقوى عندنا، والله العالم .

الفرع الثانى: فى أنّه هل المراد من الكراهه فيما زاد السبع، هو تعدّد الآيات المتمايزات، أو يصدق ذلك حتى مع تكرار الآيه الواحده فيما زاد على السبع؟

ومسّ المصحف (١).

وقد اختار صاحب «الجواهر» الأوّل، وعليه يلزم أن لا يكون المتكرّر من سورة مشتمله على سبع آيات مرتكباً للكراهه، لعدم تحقّق ذلك العنوان .

ولكن لايبعد أن يقال : إنّه يصدق على السبع بالنسبه إلى الآيه الواحده، إنّه قرأ سبع آيات، بحيث لو قرأ مرّه واحده يصدق أنّه ارتكب مكروهاً ، فالمراد من الزيادة على السبع، هو الأعمّ من الآيه الواحده المتكرّره سبع مرّات أو المتمايزه.

ومنه يظهر حكم ما لو تكرّر نفس الآيات السبعه أيضاً، حيث ذهب صاحب «الجواهر» إلى عدم الكراهه، لعدم صدق الزيادة حينئذٍ ، لما قد عرفت الصدق فيها فتكون مكروهاً .

كما لا فرق في الصدق فيما يصدق أو في عدمه، فيما لا يصدق بين كون الآيه قصيره أو طويله، لكون المدار على صدق الآيه، كما لا يخفى .

(١) أى يكره مسّ ما عدا الكتابه من الورق ومجموع ما بين الدفتين، حيث يفهم منه جواز مسّ غير الآيات المكتوبه، أمّا نفس الآيات فإنّه يحرم مسّها.

أقول: فأما الحرمة في نفس المكتوبه فقد مضى بحثها.

وأما الجواز في غيرها فإنّه يكون مقطوعاً به، للأصل من البراءه واستصحاب الحاله السابقه على الجنابه التي هي الجواز، مضافاً إلى عدم الخلاف بين الأصحاب، بل كاد أن يكون مجمعاً عليه، ولم يظهر الخلاف إلاّ عن السيّد المرتضى رحمه الله من القول بالحرمة مستدلاً بقوله تعالى : «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (١)، وقول أبي الحسن عليه السلام في خبر ابن عبد الحميد، قال :

«المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنباً، ولا تمس خطه (خيطة) ولا تعلقه، إنَّ الله تعالى يقول: «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ»» (١).

حيث استشهد الإمام عليه السلام بظاهر الآية على أنَّ الممنوع مجموع ما بين الدفتين، خصوصاً مع ملاحظه ما فى الخبرين، من ذكر التعليق _ بل الخيط فى نسخه أُخرى _ يناسب مع ما ذكره.

ما يكره على الجنب / مسّ المصحف الشريف

هذا، ولعلّ ذكر الخط بعد أصل المصحف وشموله له، كان لشده الاهتمام به، فالدليل منحصر بهما .

ولكنه مندفع أولاً: - بأنّ جواز مسّ غير المتطهر _ خصوصاً فى الحدث الأصغر _ للمصحف _ أى المجموع _ عليه الإجماع والنصّ، مثل ما فى مرسله حريز، عمّن أخبره، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «كان إسماعيل بن أبى عبدالله عنده فقال: يا بنى اقرأ المصحف، فقال: إني لست على وضوء، فقال: لا تمسّ الكتابه ومسّ الورق وقرأه» (٢).

فإن أمر الإمام عليه السلام بمسّ الورق مفيداً للجواز، لكونه أمراً فى مقام توهم الخطر، فجواز مسّ الجلد والمجموع يكون بالأولوية .

بناءً على هذا يصير الحكم فى المحدث الأصغر هو الجواز فى مسّ الجلد والورق، دون الكتابه، للتصريح بالنهاى عنها، كالنهاى الوارد فى موثقه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عمّن قرأ فى المصحف وهو على غير وضوء؟ قال:

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الوضوء، ، الحديث ٢ .

لا بأس، ولا يمسّ الكتاب» (١).

فيكون النهى حينئذٍ تنزيهياً ولو للجنب .

وثانياً : حيث يكون المراد من الكتاب هو المكتوب، بأن يكون المصدر هو اسم المفعول لا مجموع ما بين الدفتين، فيكون النهى باقياً في التحريم، كما كان كذلك في الحديث السابق عليه، فإذا صار النهى فيه دالاً على الحرمة، فيكون ذلك قرينه على كون المراد من المصحف في الرواية والآية نفس الكتاب، فيكون النهى تحريمياً.

أو كون المراد من المصحف، هو مجموع ما بين الدفتين فيكون النهى تنزيهياً، سواء كان مسّ المصحف أو الخيط أو علقه _ دون الخطّ لما قد عرفت الحرمة فيه قطعاً _ ففي صورته التنزيه يلزم أن لا يفرق بين كونه محدثاً بالحدث الأصغر أو الأكبر، مع أنّ الأصحاب لم يفتوا بالكراهة في الأول، بخلافه في الثاني .

وثالثاً : أن يراد من النهى في روايه ابن عبد الحميد مطلق المرجوحيه، حتّى يتناسب مع الحرمة بالنسبه في الكتابه، بأن يكون هي المراد من المصحف، فيكون لفظ الخط عطفاً تفسيرياً، كما يناسب مع الكراهه الوارده بالنسبه إلى التعلق والخيط.

هذا، وقد مال إليه صاحب «الجواهر» حيث قال : «إنّه لما انجبر النهى بفتوى الأصحاب بالنسبه إلى الكتابه، وجب القول بالحرمة، ولم ينجبر بالنسبه إلى غيرها، فوجب القول بالكراهه، لعدم صلاحيه الروايه لإثبات الحرمة، لما فيها من الضعف .

لا يقال : إنّ ذلك استعمال للنهى في حقيقته ومجازه.

لأننا نقول: لو سلم لا بأس بارتكاب حمله على عموم المجاز، إذ أقصاه أنه مجاز، قرينته ما سمعت هذا على نسخه «ولا خيطه» بالياء .

وأما على نسخه الخط، فيحتمل أن يقال حينئذٍ: المراد بالمصحف في الأول ما عدا الكتابه، فيحمل النهى الأول على الكراهه، والثانى على الحرمة» انتهى محلّ الحاجه .

ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال لأنه إن أريد من المصحف نفس الكتابه، وكان النهى فيه خاصاً بالحرمة، فلا يبقى له مورد فى كون النهى مستعملاً فى عموم المجاز، لأنه قد استعمل فى خصوص التحريم .

وإن أريد التعميم فى كلّ منهما، فهو المحتمل فى الأخير الذى جعله قسيماً له .

هذا، مضافاً إلى أنه إن كان النهى مستعملاً فى التحريم، فلا- وجه لجعل عدم انجباره بعمل الأصحاب موضوعاً للحمل على الكراهه، لأنه: أولاً: الانجبار فى الحديث، لا يحتاج فى كونه لجميع ما فى الروايه، بل يكفى فى الانجبار انجباره فى الجمله .

وثانياً: إنه إذا كان النهى تحريمياً، لا معنى لصيرورته تنزيهياً بعدم الانجبار، كما لا يخفى .

ولكن الإنصاف أنّ المراد من المصحف هى الكتابه، حتى يناسب التحريم مع غير المتطهر للأعم من الحدث الأصغر والأكبر، كما يناسب مع كلمه الخطّ _ كما فى نسخه الأصلية _ فيبقى التعلّق خارجاً بواسطه دليل خارجى من الإجماع، على عدم الحرمة، أو يقال بالحرمة على إمكان حصول المسّ بالبدن حال الجنابه والمحدثيه فى التعليق غالباً، فلذلك يبقى نهيه فيه على الحرمة، كما يناسب ذلك مع استدلال الإمام بالآيه الشريفه، حيث لا يريد من المصحف إلا الكتابه فيه، فيكون الحديث أجنبياً عن بحثنا.

ولكن ينبغي أن يستدل على القول بأن المقصود من كراهه مسّ المصحف، هو المجموع لا- الكتابه فقط، صحيحه محمّد بن مسلم، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب، ويقرآن من القرآن ما شاء إلا السجده» الحديث (١).

بناءً على أنّ الجملة خبريه: «يفتحان» مستعمله في وضع الأمر الندبي لا الوجوبي، وإلا يلزم القول بحرمة فتح المصحف بغير هذه الكيفيه، وهو مخالف للإجماع، بل النصّ حيث ورد الأمر الدالّ على جواز مسّ الورق في مرسله حريز، بل وفي الحديث الرضوي المعتضد بالأصل وفتوى المشهور من قوله: «ولا تمسّ القرآن إذا كنت جنباً، أو على غير وضوء، ومسّ الأوراق» (٢). فإذا جاز مسّ الجنب للورق، فجواز المسّ للجلد يكون بطريق أولى.

ومن هنا ظهر عدم تماميه الاستدلال لقول المرتضى بالحرمة بواسطه هذه الروايه، فثبت صحّه كلام المصنّف في فتواه الكراهه.

ثمّ قد عرفت من خلال المباحث السابقه أنّ مقتضى حمل خبر ابن عبد الحميد على الكراهه هو القول بالكراهه في مسّ غير الخط من القرآن على المحدث بالحدث الأصغر أيضاً، لإطلاق قوله: «لا تمسّه على غير طهر»، وذكر خصوص الجنب بعده، حيث يجعله ممحّضاً في غير المتوضّى من قوله: «غير طهر» مع أنّ الأصحاب خصّوا كراهه المسّ بخصوص المحدث بالحدث الأكبر كالجنابه.

ولكن لولا الإجماع على خلافه لقلنا به، لأجل ملاحظه أدلّه التسامح في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.

٢- مستدرک الوسائل: ج ١ الباب ١٠ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

والنوم حتّى يغتسل أو يتوضأ (١).

الكراهه، وإن تعدّ كراهته أخفّ من الكراهه فى مسّ الجنب والحائض والنفساء مثلاً، إن قلنا بإلحاقهما بالجنب فى ذلك، والله العالم .

ثمّ الظاهر أنّ القول بكراهه مسّ جلد المصحف على المجنب _ أى بمجموع ما بين الدفتين يلزم القول بالكراهه حتّى فى افراد الورق من القرآن، خصوصاً إذا عدّ كلّ ورق مستقلاً فى الوجود، كأجزاء القرآن المستقله المتداوله الآن، مثل جزء يس، وجزء عمّ وغيرهما.

ما يكره على الجنب / النوم بلا طهور

بل لا يبعد شموله لصفحة وصفحتين من القرآن، إذا انفردا وجُعلا بين الدفتين، وإن تأمل فيه المحقّق الآملى .

ووجه شموله لهذه الموارد صحّه إطلاق المصحف على كلّ ذلك حتى على الورقه بأنّه قرآن ، مضافاً إلى مناسبتة مع التعظيم .

نعم، شمول الكراهه لمسّ كتب فيها آيه أو آيات، مثل الكتب الاستدلالية ونحوها، لا يخلو عن تأمل ، بل الأظهر عدمه، حيث لا يصدق عليه مسّ المصحف قطعاً، كما لا يخفى .

(١) الكلام فى هذه المسأله يقع فى أمور :

الأمر الأوّل : فى جواز النوم على الجنب، قبل الغسل والوضوء والتيمّم وهو ممّا لا إشكال فيه لأنّه مضافاً إلى كونه مقطوعاً به _ كما فى «الجواهر»، بل قد يظهر الجواز عن الشيخ فى «المبسوط»، وابن زهره فى «الغنيه» وصاحب «الوسيله» و«الجامع» و«النافع» و«المعتبر»، والعلامة فى «المنتهى» و«التذكرة» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الدروس» وصاحب «الجواهر» و«المصباح»

للهمداني والآملي، وصاحب «العروه» وكل أصحاب التعليق، بل قد نقل الإجماع عليه في «الغنية» و«المنتهى»، بل وعلمائنا كما عن «المعتبر» و«التذكرة»، وأن الكراهه هو المراد من النهي في كلام «المهذب»، حيث قال: «النهي للجنب عن النوم حتى يتمضمض ويستنشق لا الحرمة» .

تدلّ النصوص _ تصریحاً أو تلويحاً _ على الجواز، مثل صحيحه الأعرج، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام، يقول: «ينام الرجل وهو جنب وتنام المرأة وهي جنب» (١).

بل وكذلك ذيل موثقه سماعه، حيث قال: «وإن هو نام ولم يتوضأ ولم يغتسل، فليس عليه شيء إن شاء الله» (٢).

نعم، هنا ما يتوهم منه عدم الجواز _ إلا مع الطهور بأيّ قسم كان من المائه أو الترابيه _ وهو كما في موثقه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: «لا- ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتيّم بالصعيد» (٣).

ولكن لا يمكن الأخذ بظاهره من الحرمة بلا تحصيل طهور، لكونه مخالفاً للإجماع كما عرفت، ومخالفاً لما عرفت من الروايتين، فلا بد من الجمع بينهما وبينه بالحمل على الكراهه، كما سنشير إليه في الأمر الآتي، خصوصاً إذا أُريد من قوله: «على طهور»، هو الغسل فقط، ومع عدم التمكّن من الماء فبالتيّم، دون أن يعتم للوضوء، حيث يلزم معارضته.

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٥ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٦ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣ .

مضافاً إلى ما عرفت من صحیحته الحلبي أيضاً، حيث حکم بالجواز مع الكراهه بدون وضوء، وإلاّ- يجوز بلا كراهه، كما قال: «يكره ذلك حتى يتوضأ» (١).

فجواز النوم بلا غسل ولا وضوء للجنب ثابت عند الأصحاب ولا كلام فيه .

الأمر الثاني : فى كون النوم مجنباً بلا- تحصيل طهاره يعدّ مكروهاً، مضافاً إلى ما عرفت من دلالة الإجماع المحصّل والمنقول عليه، وكذلك صريح صحیحته عبدالله بن على الحلبي، قال : «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل أينبغى له أن ينام وهو جنب؟ فقال : يكره ذلك حتى يتوضأ» (٢).

حيث أنّ ظهور قوله: «ينبغى» فى السؤال، ولفظ «الكراهه» فى الجواب، منضمّاً إلى فهم الأصحاب وفتواهم، يرفع شبهه كون المراد من الكراهه هو الحرمة، كما لا يخفى .

وأما التمسك على ذلك بصحیحته عبدالرحمن بن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يواقع أهله أینام على ذلك؟ قال : إنّ الله يتوفى الأنفس فى منامها، ولا يدرى ما يطرقه من البليه ، إذا فرغ فليغتسل» الحديث (٣).

فمما لا بأس به إذا أريد استفاده ذلك من الأمر بالغسل قبل النوم لأجل كراهه النوم بلا طهاره .

نعم والذى یرد عليه، أنّ المستفاد منه هو كون الغسل هو الرفع للكراهه فقط دون غيره، وإلاّ- كان الأحرى أن يتبّه فيها بأحد الأمرين من الوضوء أو الغسل.

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٥ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٤ .

إلا أن يجاب عنه بأنه أجب بما هو الأفضل، وكونه هو المستحب، وهو غير بعيد .

وأما الاستدلال على _ كما يظهر عن صاحب الحدائق _ ذلك بموثقه سماعه، قال : «سألته عن الجنب يجنب ثم يريد النوم؟ قال : إن أحب أن يتوضأ فليفعل، والغسل أحب إلي وأفضل من ذلك، وإن هو نام ولم يتوضأ ولم يغتسل، فليس عليه شيء إن شاء الله» (١) .

مما لا يخلو عن إشكال، إذ لولا- دلالة أخبار آخر على الكراهة في نوم الجنب بلا- طهاره، لدلّ ذيل هذه الروايه على جوازه، لظهور قوله: «ليس عليه شيء» على ذلك، مع أنّ صدرها أيضاً لا تزيد دلالاته على كون الوضوء مستحباً والغسل أفضل، بحيث لو تركهما لكان قد ترك المستحب في ذلك، لا قد فعل مكروهاً، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : في أنّ الكراهة السابقه بماذا ترتفع؟

قد يقال : بأحد من الأمرين: إما بالوضوء أو بالغسل مع التمكن من الماء، وإلا بالتيمم بدله .

هذا، كما عليه صاحب «الجواهر»، وصاحب «المصباح» للهمداني، تمسكاً بصحيحه الحلبي، حيث جاء فيها قوله: «يكره ذلك حتى يتوضأ» الظاهر في كون الغايه غايه للكراهه بنفسها بسبب الوضوء، ولا ينافيه صحيحه عبد الرحمن حيث قد أمر فيها بالغسل بعد الفراغ، لأجل احتمال كون ذلك لتحصيل ما هو الأفضل، كما أشار إلى الأفضليه في موثقه سماعه، حيث قال : «والغسل أفضل من ذلك» . كما أنّ الكراهه ترتفع بالغسل، لكونه أكمله وبعد عدم التمكن منه يؤتى بدله وهو التيمم، كما ورد في روايه أبي بصير بقوله : «فإن لم يجد الماء

فليتيمم بالصعيد» .

ولكن قد خالف هذا الرأي صاحب «كشف اللثام»، حيث اختار أن الوضوء لا يرفع الكراهه إلا بمرتبته منها، الموجب لتخفيفها تميمًا كما بصحيحه عبد الرحمن، حيث اقتصر فيه بذكر الاغتسال فقط، ووافق المحقق الآملي قدس سره، حيث أيده بأن مقتضى الصحيحه هي الكراهه لأجل وجود الجنابه ودرك الموت معها، وهذا المعنى لا يرتفع إلا بالغسل أو ببدله وهو التيمم عند فقد الماء، والوضوء لا يؤثر شيئاً لولا هذه الأخبار، بل كان لازم الجمع _ حسب مقتضى الصحيحه _ تعيين الغسل.

ولكن بعد ورود الأخبار على جواز الإتيان بالوضوء للجنب، مع التمكن من الماء، فإنه يستفاد أنه يؤثر في تخفيف الكراهه لا في زوالها .

هذا، ولكن الإنصاف أنه خلاف ظاهر وجود الغايه في صحيحه الحلبي، حيث يرجع إلى الكراهه لا بمرتبته الشديده، خصوصاً إن قلنا بالإطلاق من الحدث الأكبر والأصغر في قوله: «ولا ينام إلا على طهور» في روايه أبي بصير، ورجوع قوله: «إن لم يجد الماء» إلى واحد منهما، أى يصح لمن كان فاقد الماء الإتيان بالتيمم بدلاً عن الوضوء، أو التيمم بدلاً عن الماء للغسل، فيساعد الحديث مع ما ذكره صاحب «الجواهر» بأن الكراهه ترتفع بأحد من الأمرين: من الوضوء أو الغسل .

ولكن التأميل في روايه أبي بصير، يوصلنا إلى كون المراد من قوله: «لا- ينام إلا- على طهور» هو الغسل فقط، لا- مع الوضوء، لوضوح أن الطهاره لا تحصل بذلك الوضوء للجنب، ولا يكون نظير وضوء الحائض للعباده، بل هو رافع للكراهه الموجوده في النوم على الجنابه .

مضافاً إلى أنه قد يؤيد ما ذكرنا ورود ذكر التيمم في ذيله، حيث أنه إذا فقد الماء وأراد الإتيان، فلماذا يأتي ببدل الوضوء دون الغسل، مع أنه لا تفاوت فيه

فى أصل البدليه، مع أنّ الإتيان بالبدل يوجب كفايته عن الوضوء، فتصير هذه قرينه أخرى على كون المراد من الطهر هو الغسل لا كليهما، كما لا يخفى .

ولكن مع ذلك كله لا يبعد الذهاب بالقول بأنّ التكليف هنا من جهه ضميمه النصوص بعضها مع بعض، أمران : أحدهما: كراهه النوم مع ترك أحد الأمرين، فيرتفع بوجود أحدهما .

والآخر: استحباب انتخاب زوال الكراهه ورفعها بالغسل الذى يحصل الطهاره الكامله. وقد أشير إلى الوجه الثانى ما فى روايه سماعه، بقوله : «إن أحب أن يتوضأ فليفعل»، أى تذهب الكراهه بذلك ويناام، والغسل أفضل من ذلك.

فما ذكره صاحب «الجواهر» هو الأقوى، وبذلك يظهر الجواب عن المحقق الآملى بأنّ الموت ربما يدرك مع الجنابه يصح أن يكون وجهاً لأفضليه الغسل لا وجهاً لبقاء الكراهه، لأنه مع الوضوء يجوز للمجنب النوم بلا كراهه، لا مع الكراهه بمرتبته خفيفه، كما عليه العلمان والله العالم .

ومما ذكرنا فى الأخير ظهر أنّ التيمم يكون بدلاً عن الغسل، لا- عن الوضوء، حتى لو فرض عدم التمكن من الماء مطلقاً أى كليهما ، لما قد عرفت أنّ الإتيان بالتيمم بدلاً عن الغسل، يغنى عن الوضوء نفسه، من جهه حصول أصل الطهاره، فكأنه كان مثل من أتى بنفس الغسل، ولذلك لولا دليل الشرع على تجويز الوضوء مع التمكن من الغسل، لقلنا بتعين الغسل ، فإذا فرض عدم وجود ماء، أو عدم تمكنه من الغسل، ووجب أو استحباب له التيمم، فلا وجه حينئذٍ للقول بإتيان التيمم بدلاً عن الوضوء .

ومن ذلك يظهر أنّ جواز التيمم إذا كان بدلاً عن الغسل، لا يختص بصوره عدم التمكن من الوضوء، بل ينبغى جوازه حتى مع التمكن من الوضوء ، فما ترى فى

كلام السيد في «العروه» من تقييد جواز التيمم بعدم التمكّن من الماء للوضوء، مع تصريحه بكون التيمم بدلاً عن الغسل، لا يخلو عن إشكال، هذا كما عن المحقق الآملي .

اللهم إلا أن يقال : إنّ ما دلّ على جواز التوضي للجنب إذا أراد النوم، لو كان مطلقاً يشمل حتى من لم يتمكن من الغسل وأراد التيمم بدلاً عنه ، فحينئذٍ يأتي الإشكال، في أنه إذا كان التيمم هو المحصل للطهارة، بدلاً عن الغسل ، فلماذا أجاز التوضي الذي لا- يحصل به الطهارة ؟ فيفهم من ذلك أنّ الشارع قد أجاز الوضوء بدلاً عن الغسل، لرفع الكراهه حينما هو قادرٌ على تحصيل الماء لكن بصعوبه، فجوّز له النوم لكن مع الوضوء، فلا- يشمل من لا- يقدر على الغسل، وكان وظيفته التيمم الذي يحصل به الطهارة بلا صعوبه .

ولكن الإنصاف إنّه تكلف لا حازه إليه، مع وجود لطف الشارع بالإطلاق من تجويز الوضوء مطلقاً، كما لا يخفى .

الأمر الرابع : هل الكراهه في النوم مع الجنابه يكون مطلقاً _ أي سواء أراد العود إلى الجماع صباحاً كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقق الآملي وغيرهما _ أو مقيداً بما إذا لم يرد العود إليه ، وإلا لا كراهه فيه؟

ويظهر عدم الكراهه من كلام الصدوق في «الفقيه»، حيث نقل بعد صحيحه الحلبي حديثاً آخر جاء في ذيله قوله : «أنا أنام على ذلك حتّى أصبح، وذلك إنّي أريد أن أعود»(١) .

حيث أنّ الظاهر هو العود إلى الجماع لا إلى النهوض في القيام، فأراد الإمام عليه السلام إخباره بموته وحياته، وأن يكون مُغتسلاً قبل أن يصبح وهو ميّت، في

والخضاب (١).

قبال سائر الناس حيث لا يعلمون، فربما يدركهم الموت جنباً، فإنّ لازم ذلك عدم كراهه النوم للإمام عليه السلام مع الجنابه مع تلك الحاله، بخلاف سائر الناس الذين يجهلون موتهم، كما عن صاحب «الحدائق» .

ففى «الجواهر» إنّه تكلف، وهو كما ترى ، وفى «المصباح» للآملى إنّه تكلف بعيد . ولكن مع ذلك قال: إنّه لم يظهر من الروايه أنّه عليه السلام نام بلا وضوء، ولعلّه توضأ ثم نام . ففى «الجواهر» إنّه الأقرب فى قبال الاحتمال الأوّل من التقييد فى الكراهه بما إذا لم يرد العود .

ولكن الإنصاف عدم خلوّ الروايه عن الإشعار بتقييد الكراهه، بما إذا لم يرد العود إلى الجماع، حيث لا- كراهه فى النوم مع الجنابه، كما فهمه صاحب «الوسائل» قدس سره ، إلاّ إنّه مخالف لفتوى الأصحاب، حيث فهموا الإطلاق، فيشكل التقييد فى تلك الإطلاقات، مع هذه الروايه بمجرّد الإشعار، كما لا يخفى .

(١) مسأله كراهه الخضاب للجنب، أو كراهه الاجناب للمختضب، مشتمله على مسائل عديده وهى :

ما يكره على الجنب / الخضاب

المسأله الأولى : فى معنى الخضاب.

وهو اسمّ لما يختضب به، سواء كان بالحنّاء أو غيره من سائر الأدويه والألوان الموجوده المتعارفه فى عصرنا ، ولذلك قال صاحب «الجواهر» : هو ما يتلوّن به.

لا- إشكال فى جواز الخضاب على المجنب وعدم الحرمة ، ويدلّ عليه الأصل وهو البراءه واستصحاب الجواز الثابت له قبل أن يصير جنباً ، والإجماع بكلا قسميه نقلاً _ كما عن «الغنيه» و«الرياض» _ وتحصيلاً لكثره من ذهب إلى

الكراهه، حيث قد صرّح بها في «المقنعه» و«المبسوط» و«الغنيه» و«الوسيله» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الدروس» و«الذكري» وصاحب «الجواهر» و«المصباح» للهمداني، والآملي وصاحب «الحدائق» و«العروه» وأصحاب التعليق .

وما يتوهم كلامهم خلاف ذلك، مثل ما في المحكي عن «المهذب البارع» من النهي بصوره الإطلاق، وما حُكي عن المفيد في «المقنعه» من التعليل للحكم بمنع الخضاب عن وصول الماء إلى الجسد حيث يشعر قوله بالمنع .

مندفع، بما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره من كون المراد من النهي هو الكراهه، كما يؤيده تعبيره عن غير هذا الحكم من سائر المكروهات به ، كما يوجهه كلام المفيد بما قد ذكره المحقق في «المعتبر»: «بأنه قدس سره لعل نظره إلى أنّ اللون عَرَضٌ لا- ينتقل، فيلزم حصول أجزاء من الخضاب في محلّ اللون، فيكون وجود اللون بوجودها، إلا أنّها خفيفه لا تمنع الماء منعاً تاماً فكرهت لذلك» انتهى ما في «المعتبر». وقد أجاد فيما أفاد، فلا يرد عليه ما أورده صاحب «الحدائق» بأنّ هذا التعليل لو كان صحيحاً، للزم كون الخضاب حراماً لا مكروهاً .

لوضوح أنّه ليس بمانع جدّي، لما ورد في الأخبار من صحّحه الاغتسال مع بقاء لون الطيب والزعفران، بل هو كان بمنزله بيان الحكمه في أصل الكراهه، فلم يظهر مخالفتها في المسأله مع دعوى الإجماع .

المسأله الثانيه : في دلالة عدّه أخبار على الكراهه، ولو جمعاً بين ما ينفي البأس، وبين ما ينهي عن ذلك مطلقاً، فلا بأس بذكرهما : أمّا ما يدلّ على الأوّل: خبر أبي جميله، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام ، قال : «لا بأس بأن يختضب الجنب،

ويجنب المختضب، ويطلق بالنوره»(١).

فهو يشمل على كلا قسمي المسأله من الاختضاب حال الجنابه، والإجنب حال كونه مختضباً.

ومثله روايه السكوني _ خصوصاً في الإجنب، لوجود الإطلاق في تجويز الاختضاب الشامل لحال الجنابه _ عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يختضب الرجل ويجنب وهو مختضب» الحديث(٢).

أو التجويز في خصوص الاختضاب حال الجنابه والحيض، مثل روايه سماعه، قال: «سألت العبد الصالح عليه السلام عن الجنب والحائض يختضبان؟

قال: لا بأس»(٣).

وروايه أبي المعز، عن العبد الصالح، قال: «قلت له: الرجل يختضب وهو جنب؟ قال: لا بأس. وعن المرأة تختضب وهي حائض؟ قال: ليس به بأس»(٤).

وروايه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يحتجم (يختضب) الرجل وهو جنب»(٥).

ومما يدل على الثاني وهو النهي بصوره المطلق: روايه كردين المسمعي، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لا يختضب الرجل وهو جنب، ولا يغتسل وهو

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٣.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

مختضب»(١). وهو مضافاً إلى ضعف السند، مشتملٌ على النهي عن الاغتسال مع الخضاب، حيث لا بدّ من توجيهه بما إذا كان مانعاً عن إيصال الماء، أو كانت كناية عن النهي عن الاجتناب في حال الاختضاب، وهو الأقرب .

وروايه عامر بن جذاعة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: لا تختضب الحائض، ولا الجنب، ولا تجنب وعليها خضاب، ولا يجنب هو وعليه خضاب، ولا يختضب وهو جنب»(٢).

وروايه مسلم مولى علي بن يقطين، قال: «أردت أن أكتب إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله بتنور الرجل وهو جنب؟ قال: فكتب إليّ ابتداءً: النوره تزيد الجنب نظافه، ولكن لا يجمع الرجل مختضباً، ولا يجمع امرأه مختضبه»(٣).

حيث أنه مشتملٌ على النهي عن الإجناب بالجماع حال الاختضاب، لا الاختضاب حال الجنابه .

والروايه الوارده في النهي عن الاختضاب بالخصوص حال الحيض، هي عن الطبرسي، عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «لا تختضب الحائض»(٤).

وحديثه عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: «لا تختضب وأنت جنب، ولا تجنب وأنت مختضب ولا الطامث، فإنّ الشيطان يحضرها عند ذلك، ولا بأس للنساء»(٥).

فإنّ الجمع بين هاتين الطائفتين هو الحمل على الكراهه، مع أنّ نصوص النهي

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٥ .
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٩ .
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣ .
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ١٢ .
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ١١ .

بعضها ضعيف السند، وبعضها مشتمل على التعليل الدالّ عليها، مثل قوله: «فإنّ الشيطان...»، مع وجود شاهد جمع على ذلك الحمل بما فى بعض النصوص من قوله: لا- أحبّ، أو يكره، وهما مثل روايه جعفر بن محمد بن يونس: «إنّ أباه كتب إلى أبى الحسن الأوّل عليه السلام يسأله عن الجنب يختضب أو يجنب وهو مختضب؟ فكتب: لا أحبّ له ذلك»^(١).

وروايه أخرى «مكارم الأخلاق» نقلًا من كتاب «اللباس» للعايشى، عن على بن موسى الرضا عليه السلام، قال: «يكره أن يختضب الرجل وهو جنب. وقال: من اختضب وهو جنب، أو أجنب فى خضابه، لم يؤمن عليه أن يصيبه الشيطان بسوء»^(٢).

فيصير هذان الحديثان شاهدين للجمع المذكور، كما عليه دعوى الإجماع.

المسأله الثالثه: أنّ فى بعض الأخبار ما يدلّ على ارتفاع الكراهه إذا أخذ الخضاب مأخذه، فتكون الكراهه مختصّه بأوّل الخضاب.

واجبات الغسل / النيه

والذى يدلّ على ذلك ما فى روايه أبى سعيد، قال: «قلت لأبى إبراهيم عليه السلام: أيجنب الرجل وهو جنب؟ قال: لا، قلت: فيجنب وهو مختضب؟ قال: لا، ثمّ مكث قليلاً، ثمّ قال: يا أبا سعيد ألا أدلّك على شيء تفعله؟

قلت: بلى، قال: إذا اختضبت بالحّناء وأخذ الحنّاء مأخذه، وبلغ فحينئذٍ فجامع»^(٣).

ومرسله الكلينى، قال: «وروى أيضاً أنّ المختضب لا يجنب حتّى يأخذ

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٤.

وأما الغسل الجنابه:

الأول: التيه (١).

الخصاب، فأما في أول الخصاب فلا (١).

وعليه الفتوى، وقد عرفت عدم صراحه مخالفه فقيهه لذلك.

وما يوهم كلام المفيد ذلك، يمكن توجيهه على هذا، فيخرجه عن المخالفه، والله العالم .

والمكروهات الواردة ذكرها في الجنب هي أكثر من هذه التي تعرّضنا لذكرها _ كما في «العروه» _ لكن لم نتعرّض لذكرها مراعاةً لما هو المذكور في «الشرائع».

(١) فلياً فرغ المصنّف قدس سره من بحث سبب الجنابه وأحكامها، شرع في بحث الغسل وأحكامه، فجعل واجباته المتوقّف عليها صحّته خمس :

الأول : التيه : وهي واجبه إجمالاً _ كما في «الجواهر» _ لأنّ الغسل من العبادات _ مثل الوضوء _ ويجب ذلك في كلّ عباده.

والكلام والتحقيق في ماهية التيه، وجميع ما يتعلّق بها، قد تقدّم في مبحث الوضوء، بما لا مزيد عليه، إذ كثيراً من المباحث هنا مشتركة مع ما تقدّم هناك، فلا نحتاج إلى تكرارها.

واجبات الغسل / استدامه حكم النيه

وحقيقتها ليست إلاّ- الإتيان بالعمل مع قصد القربه إلى الله بما تعلّق به الأمر، حتّى تتحقّق الطاعه المعتمره في العبادات ، فلا يعتبر فيها إلاّ القربه والتعيين _ مع الاشتراك _ من دون حاجه إلى نيه الوجه، من الوجوب والندب، كما لا يعتبر فيه

واستدامه حكمها إلى آخر الغسل (١).

تية رفع الحدث، أو استباحه الصلاة، أو غيرها من الغايات، وإن كان الإتيان بجميع ذلك يساعد الاحتياط، وقد مضى بحث مقدار ذلك في مبحث الوضوء.

ثم لا- فرق في ما ينوى رفع الحدث، كون الرفع بصورة الدوام، أو كان في وقت دون وقت، إذ رفع كل شيء يكون بحسبه، ولذلك قد يعبر عنه بالاستباحه، أى رفع المانع عن الدخول فيما كان ممنوعاً عنه قبل الإتيان بذلك العمل.

(١) الثانى من الواجبات، استدامه التيه، وقد تقدم تفسيرها ودليل وجوبها، وغير ذلك مما يتعلق بها فى باب الوضوء، وقلنا أنّ المراد منها هو توجهه فى العمل كونه غسلًا، حتّى لا- يقع منه ذلك مع الذهول والغفلة عن أصل الغسل، بل يكفى التيه الأوليه بصوره الاستدامه، وإن أخلّ بالموالاه، لعدم وجوب الموالاه فى الغسل، فلا يجب عليه تجديد التيه مع التأخير، وإن كان بصوره الاعتداد إذا فرض وجود التيه له بالاستدامه.

فما فى «الذكرى» من لزوم التحديد مع طول الزمان، كما عن «نهايه الاحكام» من إيجابه مع التأخير، ليس على ما ينبغى، لعدم وجود دليل يدل على وجوب الزائد على التيه واستدامتها.

والمراد من الاستدامه، هو الإتيان بالعمل مع التوجه فى الجملة، بحيث لو سئل عنه عمّا فعله، لأجاب بأنّه قد اغتسل.

فعليه لو فرض عروض غفله فى حال غُسل بعض الأعضاء، فهو لا يوجب إلّا فساد غُسل خصوص ذلك العضو، لا أصل الغُسل، فيجب عليه تجديد التيه وإعاده غُسل ذلك العضو، لا استئناف أصل الغسل، إلّا أن يعرضه مفسد خارجى

وَعَسَلَ الْبَشْرَةَ بِمَا يَسْمَى غَسْلًا (١).

يوجب بطلان أصل العمل .

بل لو عرض الغفلة بالمرّة في حال الغسل، وأتى غسل بعض الأعضاء غفلةً ومن باب الاتفاق، أو أتى به مع رجوعه عن قصده، أو لم يرجع عن قصد أصل الغسل، إلاّ إنّه قصد أن لا يكون هذا الغسل، من أجزاء ذلك الغسل ففي جميع ذلك يوجب فساد غُسل ذلك العضو لا أصل العمل، كما قد عرفت من عدم اعتبار التوالى في غُسل الأجزاء والأعضاء، في باب الغسل .

(١) وهذا هو الثالث من الواجبات : فالواجب عليه عَسَلَ الْبَشْرَةَ بِمَا يَصْدُقُ الْغَسْلُ عَرَفًا، وإن كان من أفراد الخفيه، فغُسل غير البشرة مثل الشعر وغيره في غير موارد الجبيره، غير كاف قطعاً .

واجبات الغسل / غَسَلَ الْبَشْرَةَ

والدليل على كفايه ما يصدق به الغسل عرفاً _ ولو كان مثل التدهين _ هو دلاله حديث إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه (وفي النسخ المخطوطة والحجريه أبي جعفر) عليه السلام، أنّ عليّاً عليه السلام قال : «الغسل من الجنابه والوضوء يجزى منه ما أجزاءه من الدهن الذي يبّل الجسد» (١) .

وموثقه زراره، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن غسل الجنابه؟ قال : أفضل على رأسك ثلاث أكف، وعن يمينك وعن يسارك، إنّما يكفيك مثل الدهن» (٢) .

بل يمكن استفاده صدق مسمى الغُسل عمّا ورد فيه، في باب الوضوء،

١- وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٦ .

وتخليل ما لا يصل إليه الماء إلا بتخليله (١).

لاشتراكهما في لزوم الغسل فيهما، فيصح الاستدلال بما ورد فيه للغسل أيضاً، فيكون المراد من مثل الدهن، هو أقل مراتب صدق الغسل، فيطابق مع ما ورد في صحيح زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليلاً وكثيره فقد أجزأه» (١).

حيث لا يبعد تطبيق آخر فرد الجريان بما يتحقق بمثل التدهين، خصوصاً إذا كان المورد من موارد قلّه الماء، كما لا يخفى .

(١) وهذا هو الرابع من واجبات الغسل: ولا يخفى عليك أنّ وجوب التخليل لا يعدّ إلاّ وجوباً مقدّماً، لتحصيل وجوب غسل البشرة، الذي هو واجب في الحقيقة بالإجماع والسنة، بل هو المتبادر من آية التطهير في قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (٢).

فالطهاره بأى قسم منها كان مخصوص للبشره، والإجماع الموجود كان بقسميه، كما ادّعاها صاحب «الجواهر».

واجبات الغسل / تخليل ما لا يصل إليه الماء

كما أنّ السنّه هنا مستفيضه، بل كاد أن تكون متواتره، فنشير إلى بعضها، مع إمكان استفاده ذلك من الأخبار الواردة في غسل الوجه واليدين في الوضوء، لاشراكهما في صدق ذلك، كما ورد في قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ».

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٣ .

٢- سورة المائدة : آيه ٦ .

فلا يكتفى عن غسل بشره غسل الشعر بلا فرق بين الكثيف والخفيف، كما أنّ اللازم في غسل البشره غسل جميع أجزائها على التحقيق، فلا يتسامح فيه عرفاً .

وإن شئت الوقوف على الأخبار الدالّة على ذلك، فانظر إلى ما بين يديك:

منها: صحيح على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأه عليها السوار والدملج في بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحتها أم لا كيف تصنع إذا توضّأت أو اغتسلت؟ قال : تحرّكه حتّى يدخل الماء تحته أو تنزعه...» (١).

فلو لم يكن غسل البشره نفسه واجباً، لما أمر بالتحريك، ولما ذكر العله فيه من وصول الماء إلى تحت البشره .

بل بما عرفت من اشتراك الغسل مع الوضوء في ذلك يمكن استيضاح ذلك من ذيله، بقوله عليه السلام : «عن الخاتم الضيق لا يدرى هل يجرى الماء تحته إذا توضّأ أم لا كيف يصنع؟ قال : إن علم أنّ الماء لا يدخله فليخرجه إذا توضّأ» .

حيث يجرى هذا الحكم للخاتم المذكور في حال الغسل أيضاً ، فدلالته على ذلك واضحة جداً .

منها: صحيحه زراره في حديث، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «ثم تمضمض واستنشق ثم تغسل جسدك من لان قرنك إلى قدميك» (٢) الحديث .

حيث أنّ إطلاق الجسد حقيقه لا يكون إلا على البشره، ولو كان الشعر داخلاً فيه على الفرض .

فبناءً عليه يمكن إيراد أخبار كثيره دالّه على لزوم غسل الجسد : مثل روايه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

أبى بصير، عنه عليه السلام، فى حديث: «وتصبّ الماء على رأسك ثلاث مرّات، وتغسل وجهك، وتفيض على جسدك الماء» (١).

ومثل صحيحه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام فى حديث: «ثمّ تصبّ على سائر جسدك مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد طهر» (٢).

وحديث حكيم بن حكيم، عن الصادق عليه السلام، فى حديث: «وافض على رأسك وجسدك فاغتسل» (٣).

وموثقه سماعه، عنه عليه السلام فى حديث: «ثمّ تفيض الماء على جسده كلّ» (٤).

والأخبار بهذا المضمون أزيد من ذلك، ولا تحتاج المسألة إلى بيان أزيد من ذلك، حتّى نتوسّل بمثل الحديث المنقول فى «فقه الرضا» بقوله: «وميز الشعر بأناملك عند غسل الجنابه، فإنّه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله إنّ تحت كلّ شعره جنابه، فضع الماء تحتها فى أصول الشعر كلّها، وخلّل أذنك بإصبعك، وانظر إلى أن لا تبقى شعرة من رأسك ولحيتك إلّا وتدخل تحتها الماء» (٥).

وقد نوقش فى سنده كثيراً.

بل قد يمكن استفاده وجوب غسل البشرة بالأخبار المستفيضه الأمره بمبالغه النساء فى غسل رؤوسهنّ، حيث لا يكون ذلك إلّا لاهتمام إيصال الماء إلى أصول الشعر، كما نشاهد ذلك فى حسنه جميل، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّا

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٧ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٨ .
 - ٥- مستدرک الوسائل: ج ١ الباب ١٧ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

تصنع النساء فى الشعر والقرون؟ فقال : لم تكن هذه المشطه، إنما كن يجمعنّه، ثم وصف أربعة أمكنه، ثم قال : يبالغن فى الغسل»(١).

كما أشار إلى ذلك فى صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال : «حدّثنى سلمى خادم رسول الله صلى الله عليه وآله، قالت : كانت أشعار نساء النبى صلى الله عليه وآله قرون رؤوسهنّ مقدم رؤوسهن، فكان يكفيهن من الماء شىء قليل، فأما النساء الآن فقد ينبغى أن يبالغن فى الماء»(٢).

فإنّ المبالغه ليست لأجل وجوب غسل الشعر كما احتمله بعض، بل لأجل إيصال الماء إلى أصول الشعر، ولعلّه هو المراد من روايه النبوى صلى الله عليه وآله، إنّه قال : «تحت كلّ شعره جنباه فبلّوا الشعر وانقوا البشره»(٣).

فبعد وجود هذه الأخبار الكثيره، الدالّه على وجوب غسل البشره فى الغسل، كيف يقدر معارضتها بعض ما يدلّ _ أو يشعر على خلاف ذلك _ من كفايه غسل الشعر وظاهره عن غسل البشره، وهو كما فى صحيحه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال : «قلت له : رأيت ما كان تحت الشعر؟ قال : كلّ ما أحاط به الشعر، فليس للعباد أن يغسلوه، ولا يبحثوا عنه ولكن يجرى عليه الماء»(٤).

ومثله روايه أخرى له، قد رواها الصدوق عنه، إلاّ إنّه قال : «أن يطلبوه» بدل قوله: «أن يغسلوه»(٥).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨، من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
 - ٣- كنز العمّال: ٩ / ٥٥٣ / ٢٧٣٧٩ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

وقيل : أنّ في الروايه إجمال، حيث يحتمل أن يراد منه غسل اللحيه في الوجه، حيث لا يجب إلا ظاهر الشعر، ولا يجب التخليل إذا كان كثيفاً، كما ورد ذلك في روايه صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «سألته عن الرجل يتوضّأ أبيضن لحيته؟ قال : لا» (١).

حيث قد عرفت دلالة الإجماع والسنة على وجوب غسل البشرة .

فما عن المحقّق الأردبيلي من الاستبعاد في وجوب غسل الشعر في الغسل _ بعد نقله الإجماع على عدم أجزاء غسل الشعر غير غسل بشره ما تحته _ من التأميل في ذلك، واستبعاده من كفايه غرفتين أو ثلاث في مثل الرأس _ كما نطق به غير واحد من الأخبار، خصوصاً إذا كان شعر الرأس كثيراً كما في الأعراب والنساء، أو كانت اللحيه كثيره، فيمكن العفو عمّا تحت هذه الشعور والاكتفاء بالظاهر، كما يدلّ عليه عدم وجوب حلّ الشعر على النساء . وما رواه في «الكافي» عن محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام ، قال : «الحائض ما بلغ بلل الماء من شعرها أجزأها» (٢).

قال : إلا أن يقيد بعلم الوصول إلى ما تحت الشعور بالإجماع ونحوه من الأخبار ، فلولا الإجماع كان القول به ممكناً، فالسكوت عنه أولى، إلا- أنّ النفس غير مطمئنه، فيرشح عنها مثله، مع عدم توجه أحد إلى غسله من المتقدمين والمتأخرين، من فحول العلماء، فليس لمثلي النظر في مثله، لكن النفس توسوس ما لم ترّ دليلاً ينتفع به عاقل ، انتهى كلامه _ .

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

مِمَّا لَا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِ، بَلِ اسْتَبْعَادَ كَانَ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ، لِأَنَّ الشَّعْرَ إِذَا كَانَ كَثِيرًا رُبَّمَا يَجْتَمِعُ الْمَاءُ فِيهِ وَيَسْهَلُ إِصْصَالُهُ إِلَى خِلَالِهِ بِمَعُونَةِ الْيَدِ.

وَلَيْسَ غَسَلَ مَجْمُوعَ بَشْرِهِ الرَّأْسَ مَعَ الشَّعْرِ بِغَرَفَتَيْنِ، أَشْكَلَ مِنْ غَسْلِ مَجْمُوعِ الطَّرْفِ الْأَيْمَنِ بِغَرْفِهِ، وَالْأَيْسَرَ بِغَرْفِهِ أُخْرَى _ كَمَا وَرَدَ ذَلِكَ فِي النُّصُوصِ بِكَفَايَةِ الْغُرْفَةِ لِذَلِكَ _ فَبِذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ اسْتِيعَابَ الْغُرْفَةِ لِجَمِيعِ الطَّرْفِ الْأَيْمَنِ وَالْأَيْسَرَ يُوجِبُ قَبُولَ ذَلِكَ فِي الشَّعْرِ أَيْضًا .

مُضَافًا إِلَى مَا عَرَفْتَ مِنْ دَلَالَةِ الْأَخْبَارِ الْكَثِيرَةِ عَلَى ذَلِكَ كَمَا لَا يَخْفَى .

كَمَا ظَهَرَ أَنَّ الْمُسْتَفَادَ مِنَ الْأَخْبَارِ، وَجُوبَ غَسْلِ جَمِيعِ أَجْزَاءِ الْبَشْرَةِ، بِحَيْثُ لَوْ بَقِيَ مِنْهُ وَلَوْ بِمَقْدَارِ شَعْرِهِ لَا يَجْزَى، كَمَا لَعَلَّهُ هُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي صَحِيحِهِ حَجْرَ بْنِ زَائِدَةَ: «مَنْ تَرَكَ شَعْرَهُ مِنَ الْجَنَابَةِ فَهُوَ فِي النَّارِ» (١) .

بِإِرَادَةِ الْمَقْدَارِ عَنِ الشَّعْرَةِ، كَمَا قَالَ صَاحِبُ «الْجَوَاهِرِ» تَبَعًا لِبَعْضِ الْفُقَهَاءِ، وَخِلَافًا لِصَاحِبِ «الْحَدَائِقِ»، حَيْثُ قَالَ: «وَإِنْ كَانَ هَذَا مُجَازًا شَائِعًا، إِلَّا إِنَّهُ خِلَافٌ لِلْأَصْلِ» .

فَمَا تَرَى مِنْ دَلَالَةِ بَعْضِ الْأَخْبَارِ عَلَى كَفَايَةِ الْغَسْلِ وَلَوْ بَقِيَ مِنَ الْبَشْرَةِ بِمَقْدَارِ يَسِيرٍ، كَمَا تَرَى فِي صَحِيحِهِ إِبْرَاهِيمَ بْنَ أَبِي مَحْمُودٍ، قَالَ: «قُلْتُ لِلرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ يَجْنُبُ فَيَصِيبُ جَسَدَهُ وَرَأْسَهُ الْخُلُوقَ الطَّيِّبَ وَالشَّيْءَ اللَّكْدَ (اللزق) مِثْلَ عُلْكِ الرُّومِ وَالظَّرْبِ وَمَا أَشْبَهَهُ فَيَغْتَسِلُ، فَإِذَا فَرَّغَ وَجَدَ شَيْئًا قَدْ بَقِيَ فِي جَسَدِهِ مِنْ أَثَرِ الْخُلُوقِ وَالطَّيِّبِ وَغَيْرِهِ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ» (٢) .

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

وخبر إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «كُنْ نَسَاءَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِذَا اغْتَسَلْتَ مِنَ الْجَنَابَةِ يَبْقِينَ صَفْرَهُ الطَّيِّبَ عَلَى أَجْسَادِهِمْ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَمْرَهُنَّ أَنْ يَصْبِينَ الْمَاءَ صَبًّا عَلَى أَجْسَادِهِمْ» (١).

ولأجل ذلك ترى صدور كلام عن المحقق الخوانساري شارح «الدروس»، من نفى البعد عن القول بعدم الاعتداد ببقاء شيء يسير لا يخلّ عرفاً بغسل جميع البدن، إمّا مطلقاً أو مع النسيان، نظراً إلى صحّحه المتقدّمه، لولا الإجماع على خلافه.

واجبات الغسل / غسل الشعر

ولكن هذا ممّا لا ينبغي أن يلتفت إليه، لما قد عرفت من ظهور أخبار كثيرة دالّة على لزوم غسل جميع أجزاء البشريه، فلا جرم يحمل هاتان الروايتان على ما لا ينافي مع ما تقدّم بأن يبقى أثراً وصفرة ولو نألاً تمنع عن وصول الماء إلى البشريه، مثل بقاء لون الحنّاء وأثر النوره، والطين والجصّ غالباً بعد زوال عينها، أو يحتمل أن يكون غرض السائل في الصحّحه من رؤيه الأثر بعده موجِباً للشكّ في وصول الماء إلى البشريه، فيكون الجواب دليلاً على إجراء دليل الفراغ، والشكّ الساري بعد العمل، الموجب لعدم الاعتناء به.

وكيف كان، لا يمكن لنا رفع اليد عمّا تقدّم، لأجل ما يتوهم الخلاف من هاتين الروايتين، خصوصاً مع مخالفتها للإجماع، كما اعترف به المستدلّ، وقابليتهما للحمل بأحد المحامل التي توجب صحّحه الجمع معها، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل.

هنا فروع:

الفرع الأول: إنّ الظاهر من المصنّف _ كصريح غيره، كما أشار إليه صاحب

«الجواهر» _ عدم وجوب غسل الشعر مع وصول الماء إلى بشرته، كما قال في «المعتبر»: «لا تنقض المرأة شعرها إذا بل الماء أصوله، وهذا مذهب الأصحاب» ومثله الشهيد في «الذكري»، ولا نعرف فيه خلافاً كما قال به العلامة في «المنتهى» .

بل قد فهم بعض الأصحاب مثل صاحب «المدارك» و«كشف اللثام» عمّا وقع في عبارته «التهذيب» و«الغنية» من وجوب إيصال الماء إلى أصول الشعر، عدم وجوب غسل الشعر.

والأمر كذلك كما عليه صاحب «الجواهر» حيث أنّ ما يتوهم وجوب نفسه، ليس إلاّ مقدّمه لغسل البشرة، كما صرح به المحقق الهمداني وغيره .

خلافاً لصاحب «الحدائق» فإنه بعد أن صرح بأنّه هو الذى يفهم من كلام الأصحاب وعندهم تصريحاً وتلويحاً، ونقل تمسيك بعضهم بالأصل وبصحيحه الحلبي، عن رجلٍ، عن الصادق، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «لا تنقض المرأة شعرها إن اغتسلت من الجنابه»^(١) .

ونحن نزيد في ذلك دلالته خبر غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «لا تنقض المرأة شعرها إذا اغتسلت من الجنابه»^(٢) .

حيث أنّ هذين الخبرين يدلّان على عدم وجوب نقض الشعر، مع أنّه لو كان غسله واجباً لوجب حلّه، كما قد يوهّم ذلك عبارته المفيد في «المقنعه»، حيث أمر فيها المرأة بحلّ الشعر إن كان مشدوداً، مع إمكان كون ذلك لأجل توقّف وصول الماء إلى أصول الشعر عليه.

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

وجه مخالفه صاحب «الحدائق»: هو توهمه بالمنع عن خروج الشعر من الجسد ولو مجازاً ، كيف وقد حكموا بوجوب غسله فى أيدى المتوضى، مستدلين تارةً بكونه فى كلّ الفرض ، وأخرى بأنّه من توابع اليد، فإذا كان الأمر كذلك فاليد داخله فى الجسد البتّه، فكذلك شعرها .

ثمّ قال : ولو سلم خروجه من الجسد، فلا يخرج من الدخول فى الرأس والجانب الأيمن والأيسر المعتبر بها فى جملة من الأخبار ، هذا أولاً .

وثانياً : فلائّه لا يلزم من عدم النقض فى صحيحه الحلبي، عدم وجوب الغسل، لإمكان الزيادة فى الماء، حتّى يروى...

إلى أن قال : وأمّا ثالثاً: فلما روى فى صحيحه حبر بن زائده، عن الصادق عليه السلام ، أنّه قال : «من ترك شعره من الجنابه متعمداً فهو فى النار».

والتأويل بالحمل على أنّ المراد بالشعر ما هو قدرها من الجسد، لكونها مجازاً شائعاً كما ذكروا، وإن احتمل، إلاّ إنّ خلاف الأصل، فلا يصار إليه إلاّ بدليل

إلى أن قال : ونزيدك بياناً وتأكيذاً ما روى مرسلأ من قوله : «تحت كلّ شعره جنابه فبلوا الشعر وانقوا البشره» .

ثمّ استدلّ بالأمر بمبالغه النساء فى غسل رؤوسهنّ، فى حسنه جميل، وصحيحه محمّد بن مسلم، وحسنه الكاهلى، حيث قال فيها : «مرها أن تروى رأسها من الماء، وتعصره حتى يروى، فإذا روى فلا بأس» انتهى ملخصاً (١) .

بل قد يستدلّ لصاحب «الحدائق» بروايه وردت فى بيان علّه الغسل من الجنابه، وهو الذى نقله الصدوق فى «المجالس» و«العلل» فى حديث، قال :

«جاء نفر من اليهود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله ، فسأله أعلمهم عن مسائل، وكان فيما سأله أن قال : لأى شىء أمر الله تعالى بالاعتسال من الجنابه، ولم يأمر بالغسل من الغائط والبول؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : إن آدم عليه السلام لما أكل من الشجر دب ذلك فى عروقه وشعره وبشره، فإذا جامع الرجل أهله خرج الماء من كل عرق وشعره فى جسده، فأوجب الله عزوجل على ذريته الاعتسال من الجنابه إلى يوم القيامة»^(١).

حيث يدل على كون الغسل للشعر أيضاً، كما كان للبشره، لكون الجنابه لهما على حسب هذه الروايه .

هذا هو مجموع ما استدلل به لوجوب غسل البشره .

ولكن بعد الدقه والتأمل فى لسان الأخبار، وكلمات الأصحاب، يظهر أنّ الوجوب فى الغسل أولاً وبالذات متعلق بالجسد والبدن والجلد، كما صرح بذلك فى صحيحه زراره، من قوله عليه السلام : «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك»^(٢).

فما ورد من كلام الإمام عليه السلام بكفايه مسّ الجلد بالماء، لا يكون إلا لفهام عدم لزوم غسل الشعر، إذ ليس غيره ممّا يتوهم وجوب غسله، فيصير هذا قرينه على كون المراد عدم لزوم غسل الشعر كما ورد وجوب غسل الجسد كله فى صحيحته الأخرى، ومرسله «الفقيه»، إذ من المعلوم عدم صدق شىء من الجسد والجلد والبدن على شعر الرأس واللحيه ونحوهما من الشعر المستطال .

ودخول الشعر فى الرأس أو الأيمن والأيسر، فى الروايات الدالّه على وجوب غسل شعرها، وإن كان ممّا لم ينكر، إلا إنّ هذه الروايات ليس فى مقام بيان

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣ .

وجوب غسل هذه الأمور، حتّى يؤخذ منها الإطلاق، بل كان فى مقام بيان لزوم الترتيب بين الأعضاء، من غير تعرّض لما يجب غسله منها، كما لا يخفى .

وأما روايه حجر بن زائده، فلوضوح أنّه لم يقصد وجوب غسل نفس الشعر، إلّا باعتبار محلّه، لوضوح أنّ قيد (من الجنابه) شاهدٌ على ذلك، لأنّه من المعلوم أنّ الشعر بنفسه يكون متعلّقاً للجنابه ، بل الموضوع هو أصل الشعر ، فالغسل لازم لما يعرضه الجنابه، فإن أسند الغسل إلى الشعر أريد منه أصله لذلك .

فبهذا يظهر أنّ ما ورد فى المرسله النبويّه من بلّ الشعر، أو فى روايات النساء من المبالغه فى غسل الشعر، كان لأجل إيصال الماء إلى البشره كما عليه الإجماع، وادّعى ممّا لا خلاف فيه، ولا أقلّ من الشهره بشهره عظيمه .

ويؤيّد ما ذكرنا، ما ورد فى «فقه الرضا» الذى مرّ ذكره، حيث قال : «ميّز بأناملك عند غسل الجنابه، فإنّه يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله : تحت كلّ شعره جنابه، فبلغ الماء تحتها فى أصول الشعر كلّها، وانظر إلى أن لا يبقى شعره من رأسك ولحيتك إلّا وتدخل تحتها الماء» (١) .

الفرع الثانى: أنّه إن كان الشعر من الدقاق، فلا إشكال فى وجوب غسلها لأنّه من توابع اليد، وداخل تحت عنوان وجوب غسل البدن .

وأما إن كان من الطوال، فلا وجه للحكم بوجوب غسلها، إذ هى خارج عن الجسد والبدن، فلزوم غسله يحتاج إلى دليل يدلّ عليه، وهو غير معلوم لو لم ندّع أنّه معلوم العدم .

فعلى هذا لا يبقى لنا شكّ، حتّى نرجع إلى الأصل، حتّى يقال بأنّ هنا هو

الاشتغال لا البراءه، لكون الشك في المحصل وهو الطهاره.

وإن كان هذا لا يخلو عن مناقشه، إذ هو صحيح على القول بكون الواجب علينا تحصيل تلك الطهاره المسببه من غسل الأعضاء، وإلا فإنه على القول بأن الواجب ليس إلا الغسلات في الغسل فقط، فالشك حاصل في أنه واجب أم لا، فيكون المرجع البراءه، كما ادعى.

ولكن قد عرفت عدم الحاجه إلى ذلك، والله العالم .

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميه ما نقله صاحب «الجواهر» قدس سره عن ظاهر بعض متأخري المتأخرين، بأنه لا فرق في ذلك بين شعر الرأس واللحيه والجسد المستطيل وغيره .

والحاصل: أنه لا يجب غسل مسمى الشعر مطلقاً، لما قد عرفت من عدم استبعاد وجوب غسل الشعر النابت في اليدين، إذا كان صغاراً داخلاً في مسمى اليد عرفاً، وكونه في محل الغرض .

نعم، لو كان مستطيلاً خارجاً عن صدق اليد، فإن وجوبه غير معلوم، وإن صرح بعضهم بوجوبه حتى فيه هنا .

مع أن القول بإبداء الفرق بين الوضوء والغسل لا يخلو عن إشكال، إلا أن يكون الفارق هو الإجماع، كما يظهر دعواه عن جماعه من المتأخرين، و«كشف اللثام» وغيرهما، حتى يكون أمراً تعبدياً كما أشار إليه الشهيد الثاني قدس سره في «شرح الألفيه»، بقوله : «والفرق بينه وبين شعر الوضوء النص» .

فلو ثبت ذلك، كان في المستطيل من الشعر لا الدقاق منه، إذ في الأخير لا يبعد دعوى عدم الفرق بين المقامين، لتوقف غسل البشره على غسله، كما لا يخفى .

الفرع الثالث: بعدما عرفت وجوب غسل البشره دون الشعر، يأتي الكلام في

أنه هل يجب غسلها مطلقاً _ أى سواء كانت من الظاهر أو الباطن _ أو أنّ الوجوب مختصّ بالأوّل فقط؟

وهذا هو الأقوى، كما قد صرّح به غير واحد من الأصحاب، بل نفى الخلاف عنه في «المنتهى» و«الحدائق» .

وما يتوهم من كلام المفيد في «المقنعه» والعلامة في «التذكرة» من الأمر بغسل باطن الاذنين، يمكن أن يراد من الباطن هنا ما يظهر للرأى من سطح باطنهما عند تعمّد الرؤيه، لصدق الظاهر عليه، وإن كان غسله متوقفاً على التخليل .

والدليل على كفايه غسل الظاهر، هو دلالة بعض الأخبار عليه: مثل مرسله أبى يحيى الواسطى، عن بعض أصحابه، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: الجنب يتمضمض ويستنشق؟ قال: لا، إنّما يجنب الظاهر»(١) .

وفى مرسلته الأخرى، قال فى جوابه: «لا، إنّما يجنب الظاهر ولا يجنب الباطن، والفم من الباطن»(٢) .

بل وكذا صريح روايه عبدالله بن سنان، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: لا يجنب الأنف والفم، لأنهما سائلان»(٣) .

مضافاً إلى التعليل الوارد فى حديث الصدوق فى «العلل» بقوله: «وروى فى حديث آخر أنّ الصادق عليه السلام قال فى غسل الجنابه: «إن شئت أن تمضمض وتستنشق فافعل، وليس بواجب، لأنّ الغسل على ما ظهر، لا على ما بطن»(٤) .

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٨ .

فإذا عرفت كون الواجب غسل الظاهر دون الباطن ، يأتي الكلام في مثل ثقب الأذن، هل يجب غسله أم لا؟

واجبات الغُسل / غُسل البواطن

ففي المدارك نقلاً عن شيخه: «الجزم بأنه من البواطن، إذا كان بحيث لا يرى باطنه، وحكم المحقق الشيخ _ على ما في حاشية الكتاب _ بوجوب إيصال الماء إلى باطنه مطلقاً وهو بعيد» انتهى كلامه .

ولا يخفى أنّ الثقب يكون على أقسام:

تارة: ما يرى باطنه من ظاهره لوسعته، فلا بدّ من غسله كما عن السيّد في «العروه» .

وأخرى: ما لا يرى باطنه من ظاهره، لضيق ثقبه، فلا وجه للقول بوجوب غسله، لأنّه من الباطن .

وثالثه: يشكّ في كونه من الباطن أو الظاهر، فوجوب غسله وعدمه مبنيّ كون الغسل: إن كان هو المحصل للطهاره أم لا؟، فالأصل هو الاشتغال.

أو عباره عن الغسلات فقط، فالأصل حينئذ البراءه، لكونه شكّاً في أصل التكليف لا التكليف به، كما في الأوّل.

أو التفصيل بين الوضوء _ بكونه من قبيل الثاني، لكونه عباره عن الغسلتين والمسحّتين لدلاله آيه الوضوء _ وكون الغسل من قبيل الأوّل للأمر بالطهاره في قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» .

ولكن الأقوى عندنا _ كما قرّرناه في محلّه _ هو الاشتغال، ولعلّ هذا هو مراد المحقق في وجوب غسله إذا علم كونه من الظاهر لا ما يعلم كونه من الباطن .

نعم، كلّ ما يكون مسبوقاً بحاله السابقه من الظاهر أو الباطن، لا يبعد الحكم بمقتضى الاستصحاب في كلّ مورد، فيجب غسله في الأوّل دون الثاني، إلّا أنّ الاحتياط يقتضى غسله فيه أيضاً، فلا ينبغي تركه كما قلنا في التعليقه ، فراجع .

والترتيب يبدأ بالرأس (١).

(١) هذا هو الخامس من واجبات الغسل الذي يبطل بتركها عمداً وسهواً .

فالواجب أن يبدأ بالرأس قبل سائر جسده ، ففي «الجواهر»: بلا خلاف أجده .

وما نسب إلى الصدوقين والإسكافي، من الخلاف في ذلك _ أى عدم الوجوب _ لوقوع عطف البدن على الرأس بالواو في عبارتهما دون ثم _ كما في سائر العبادات _ .

واجبات الغسل / الابتداء بالرأس

غير ضائر، لأجل عدم صراحه ذلك على عدم لزوم الترتيب، إذ العطف بالواو لم يكن ممحضاً في المعية، بل يصح استعمالها في المعينه والترتيب، بأن يراد بيان أصل الوجوب في الغسل مع صرف النظر عن بيان ترتبه، كما يؤيد ذلك ما نقل عن الصدوقين من التصريح في آخر المسألة، بوجوب إعادة الغسل لو بدأ بغير الرأس، حيث أنه لو لم يجب الترتيب، لما كان للقول بالبطلان وجه، وإن وجه المحقق الهمداني بوجه آخر للبطلان، مما لا يلتفت إليه، حتى قد أمر نفسه بالتأمل والأمر كذلك .

كما أن صاحب «المستند» قد نفى صراحه كلام الإسكافي، على حسب نقل الشهيد في «الذكري» على مخالفته ، ولأجل ذلك قال كما قاله صاحب «الجواهر» من إمكان القول بوجوب إجماع الكلّ والمحصّل في المسألة، وهو الحجّه، فيدلّ عليه مضافاً إلى الإجماع المحصّل والمنقول _ من السيّد في «الانتصار» وعن الشيخ في «الخلاف» وابن زهره في «الغنيه» والعلامة في «التذكرة» وظاهر «المنتهى» والشهيد في «الذكري» و«الروض» وغيرهم من المتقدمين والمتأخرين _ الأخبار المستفيضه المعتضده بما ورد في باب الوضوء،

من لزوم الترتيب، المؤيده بالشهره المحققه فيه فلا بأس بذكر الأخبار هنا .

منها: صحيحه حريز الوارده فى الوضوء، وصرّح بإلحاق الغسل به على حسب ما رواه الصدوق فى «مدينه العلم» مسنداً عن حريز، عن أبى عبدالله عليه السلام فى الوضوء يجفّ؟ قال: «قلت: فإن جفّ الأوّل قبل أن أغسل الذى يليه؟

قال: جفّ أو لم يجف اغسل ما بقى، قلت: وكذلك غسل الجنابه؟ قال: هو بتلك المنزله، وابدأ بالرأس، ثم افض على سائر جسدك، قلت: وإن كان بعض يوم؟ قال: نعم» (١).

فإنه صريح فى لزوم الابتداء بالرأس فى الغسل، خصوصاً مع ملاحظه عموم المنزله فى كون الغسل مثل الوضوء، لا التنزيل فى خصوص الجفاف، فيشمل لزوم الترتيب المعتبر فى الوضوء فيه أيضاً .

ومنها: حسنه زراره _ بل صحيحته _ عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «من اغتسل من جنبه، فلم يغسل رأسه ثم بدا له أن يغسل رأسه لم يجد بداً من إعادة الغسل» (٢).

فإن قوله: «من اغتسل من جنبه، فلم يغسل رأسه»،

تارة: يراد إن أتى بالغسل لسائر الجسد، ولم يأت بغسل الرأس أصلاً نسياناً أو جهلاً، ثم بدا له أنه لا بد له من غسل رأسه، فأراد غسله، فقال عليه السلام: «لم يجد بداً من الإعادة للغسل»، فدلالته تكون من جهه أنه لو كان ترك الابتداء بالرأس مع النسيان أوجب الإعادة، ففي العمد يكون بطريق أولى .

وأخرى: أن يراد أنه قد غسل رأسه، إلا إنه كان غسله بعد غسل البدن نسياناً أو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٨ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

جهلاً، كما هو ظاهر قوله: «من اغتسل من جنبه»، حيث يدلّ على أنّه قد أتى بالغسل لجميع بدنه حتّى الرأس.

بل عن المحقّق الهمداني أنّ موردها مختصّ بذلك، ولكن نقل عدم القول بالفصل، فيتمّ بها الاستدلال أن يلحق به بطلان غسل من شرع به من اليمين قبل تمام الغسل، فإنّه باطل أيضاً للإخلال بترتبه، ولو كان لأجل النسيان أو الجهل بالحكم .

ولكن الإنصاف إمكان استفاده وجوب الإعادة، حتّى في حال الاشتغال، لو أخلّ بالترتيب بطريق الأولوية الظنيّه، حيث أنّه لو لم يكن الترتيب واجباً، كان حال التوجّه بعد الفراغ أولى بعدم الإعادة من التوجّه حال الاشتغال، فإذا حكم بوجوب الإعادة بعد الفراغ، فحكمه مع الاشتغال يكون بطريق أولى .

فحيثئذٍ لا نحتاج في الإلحاق إلى ضمّ عدم القول بالفصل، اللهمّ إلا أن يفرق في وجوب الإعادة بين تقديم غسل جميع البدن عليه وبين بعضه .

وكيف كان فإنّ دلالة الحديث على لزوم الترتيب تامّه، كما لا يخفى .

ومنها: صحيحه محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بكفّيك، ثمّ تغسل فرجك، ثمّ تصبّ على رأسك ثلاثاً، ثمّ تصبّ على سائر جسدك مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد طهره» (١).

فهو أيضاً يدلّ على لزوم الترتيب، حيث قد ذكر الرأس أولاً.

واشتماله على بعض ما يستحبّ، مثل غسل الكفّين، وإصابه الرأس بثلاث أكفّ، وسائر الجسد بكفّين، غير ضائر بما هو المقصود، ولا ينتم به الظهور، وليس ذلك بعديم النظير .

ومنها : صحيحه أخرى لزراره، قال : «قلت : يغتسل الجنب؟ فقال : إن لم يكن صاحب كفّ شيء غمسها في الماء، ثم بدأ بفرجه فأنقاه بثلاث غرف، ثم صبّ على رأسه ثلاث أكفّ، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرّتين، وعلى منكبه الأيسر مرّتين، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه»(١).

فمع دلالة هذه الأخبار _ أو أزيد منها _ حيث يستفاد من نفس بعض الأخبار كون غسل الرأس مقدّمًا على سائر الجسد، مع ملاحظه وجود أداه ثم المفيدة للترتيب كما عليه الإجماعات .

وقد يدعى تنافى هذه الأخبار مع بعض روايات يدلّ على خلاف ذلك، مثل روايه زراره في الصحيح، عن الصادق عليه السلام ، في حديث: «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك، ليس قبله ولا بعده وضوء، وكلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» الحديث(٢).

وجه تعارضها هو عطف الغسل على جميع البدن دفعه، بلا إشاره إلى تقديم الرأس على سائر البدن.

لكنّه مندفع أولًا: أنّه كان في مقام بيان لزوم شمول الماء لجميع البدن، وعدم جواز الاكتفاء بغسل بعضه، من دون توجّه إلى بيان كفيّته، كما يشهد لذلك ما ذكر في ذيله بأن: «كلّ شيء أمسسته الماء فقد أنقيته» .

وثانيًا: يمكن أن يكون المراد بيان غسل الارتماس، كما أشار إليه في ذيله، لعدم لزوم الدلك فيه؛ إن أجزنا جواز الارتماس في خارج الماء، كما سنشير إليه .

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

وثالثاً: إن أبيت عن ذلك، قلنا: غايته الإطلاق فيقيد بتلك الأخبار السابقة، التي دلت على لزوم الترتيب.

وبذلك نستغنى من حملة على التقيه، وإن كان هو أحد المحامل في المسألة.

ورابعاً: إن أبيت عن جميع ذلك، قلنا على حسب مختارنا من كون إعراض الأصحاب يسقط الرواية عن الاعتبار، فإن هذه القاعدة جارية في المقام لما قد عرفت وجود الإجماع بقسميه على لزوم الترتيب، فمع وجود ذلك لا يمكن إجراء العمل والفتوى على طبقها، كما لا يخفى.

وبذلك يظهر الجواب عن روايه قرب الإسناد، عن أبي نصر البزنطي، عن الرضا عليه السلام: «إنه قال في غسل الجنابه: تغسل يدك... إلى أن قال: ثم اغسل ما أصابك منه، ثم أفض على رأسك وجسدك ولا وضوء فيه»^(١).

حيث لا يكون وجه معارضته إلا ذكر واو العطف بين غسل الرأس والجسد، الدال على المعية.

أنه _ مضافاً إلى أنّ الواو للجمع المطلق الذي يساعد مع الترتيب والمعية معاً، فلا ظهور فيه لعدم الترتيب، حتى ينافى الأخبار _ إمكان كون المقصود بيان الارتماس، أو غايته الإطلاق فيقيد، لكنّه طرحها لأجل الإعراض.

لكنّه بعيد، مع وجود أحد تلك المحامل، لا أقل من التقيه، كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

ومن هذا الجواب يظهر ردّ المعارضه عن مثل روايه على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام: «إنه سأله عن الرجل يجنب هل يجزيه من غسل الجنابه أن يقوم في

المطر حتّى يغسل رأسه وجسده، وهو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال : إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه ذلك» (١).

حيث أنّه يمكن أن يكون المراد هو الارتماس، ولولاه يمكن تقييده بالترتيب فى تلك الأخبار ، غاية الأمر طرحه كما عرفت .

ومثله فى الجواب مرسله محمّد بن أبى حمزه، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى رجل أصابته جنباه، فقام فى المطر حتّى سال على جسده أيجزئه ذلك من الغسل؟ قال : نعم» (٢).

بل التأميل فى هاتين الروايتين يفيدنا بأنهما ليسا فى مقام بيان كيفية الغسل، بل المقصود أمر آخر هو تجويز الاغتسال فى المطر وعدمه للارتماس أو غيره، كما يشهد لذلك قوله: «من الغسل».

فجعل هذه الأخبار بما دلّت على خلاف حكم الترتيب، لا يخلو عن خفاء ووهن .

نعم، يبقى هنا صحيحه هشام بن سالم، قال : «كان أبو عبد الله عليه السلام فيما بين مكّه والمدينه، ومعه أمّ إسماعيل فأصاب من جاريه له، فأمرها فغسلت جسدها وتركت رأسها، وقال لها : إذا أردت أن تركبى فاغسلى رأسك ففعلت ذلك، فعلمت بذلك أمّ إسماعيل، فحلقت رأسها ، فلمّا كان من قابل انتهى أبو عبد الله إلى ذلك المكان، فقالت له أمّ إسماعيل: أى موضع هذا؟ قال لها : هذا الموضع الذى أحبط الله فيه حجّك عام أوّل» (٣).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٤ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

حيث يدلّ على كون غسل جسدها قبل غسل رأسها خلاف ما ذكرناه .

والجواب عنه يمكن بوجوه ، أولاً : بإمكان أن يكون غسل الجسد لإزالة النجاسه والتنظيف، وكان غسل رأسها بعد ذلك للغسل، وكان الماء المنفصل يكفى لسائر الجسد ولو بإمرار اليد، ولا يحتاج إلى صبّ الماء إلى بدنها خوفاً من مولاتها عليها، هذا كما في «الوسائل» .

أو يقال : بكون المراد بغسل رأسها، كناية عن إجراء أصل الغسل بحسب المتعارف، ولو بصبّ الماء على البدن بعد الرأس، ولم يكن داعٍ لذكر كلّ ما يعتبر فيه، فيكون الغُسل حينئذٍ في واقعيتين .

وثانياً : الحمل على التقيه كما في «الوسائل» .

وثالثاً : أن يقال بمقاله الشيخ قدس سره ، حيث قال : «إنّ هذا الحديث قد وهم الراوى فيه، واشتبه عليه فرواه بالعكس، لأنّ هشام بن سالم _ راوى هذا الحديث _ روى ما قلناه بعينه، وأشار بقوله هذا إلى ما رواه في «التهذيب» : عن هشام بن سالم، عن محمّد بن سالم، قال : «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسطاطه، وهو يكلم امرأه، فأبطأت عليه، فقال : ادنه هذه أمّ إسماعيل جاءت (١) وأنا أزعّم أنّ هذا المكان الذى أحبط الله فيه حجّها عام أوّل، كنتُ أردت الإحرام، فقلت : ضعوا إليّ الماء فى الخبأ، فذهبت الجاربه بالماء فوضعتّه، فاستخففتها فأصبت منها، فقلت : اغسلى رأسك وامسحيه مسحاً شديداً، لا تعلم به مولاتك، فإذا أردت الإحرام فاغسلى جسّدك ولا تغسلى رأسك، فتستريب مولاتك، فدخلت فسطاط

١- قال فى الوافى: وفى «الحبل المتين» لشيخنا البهائى رحمه الله جنت بالجيم والنون أى صدر منها جنابه، وهى حلقها رأس الجاربه .

مولاتها، فذهبت تتناول شيئاً، فمسست مولاتها رأسها، فإذا لزوجه الماء، فحلقت رأسها وضربت بها. فقلت لها: هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجك» (١).

ولعل وجه هذا الوهم، لاستبعاد صدور مثل ذلك على نحوين متغايرين، مع فرض اتحاد الراوى والمروى عنه، وبُعد كون القضية متعدده مع تفاوت مضمونها، حتى يكون أمره عليه السلام للجاريه فى إحداها تقديم غسل الجسد على الرأس، والأخرى بالعكس، فلا مناص إلا بما ذكره الشيخ من الوهم .

واجبات الغسل / حكم غسل الرقبه

مع أنه لو سلمنا كون كل واحد فى مورد غير الآخر، فيستلزم التعارض بينهما، فلا يمكن التمسك بشيء منهما لا للترتيب ولا على نفيه، كما أراد الخضم .

وبالجملة: لا إشكال فى لزوم تقديم غسل الرأس على سائر الجسد، كما عليه الفتوى والنصوص .

بل فى «الحدائق» نقلاً عن «رياض المسائل» بكون المراد من الروايه الأولى من ترك غسل رأسها، والاكتفاء بغسل جسدها، هو غسل الإحرام لا الجنابه، بأن لا يكون الترتيب واجباً فيه، لعدم الدليل عليه .

ثم قال صاحب «الحدائق» قدس سره : «وإن كان هذا بعيداً، إلا إنه أقرب مما ذكره الشيخ، لاشتمال كلام الشيخ على قدح للراوى بالسهو والغلط، مع أنه كان من الأجلاء، وأعظام أصحاب الحديث، ثم احتمل نفسه الشريف بأن يكون الأمور به من الإمام غير ما فعلته الجاريه، وكان السهو منها فى العمل، وكان المقصود والاهتمام فى الحديث بيان ما أنكرته أم إسماعيل، لا مثل ذلك» .

وما ذكره «صاحب الرياض» لا يناسب الروايه الأولى، حيث لم يذكر الإحرام

فيها حتى يقال بذلك، مع أنّ الترتيب لو كان شرطاً ولازماً كان في حقيقته الغسل شرعاً، فلا يتفاوت في موارد، كما لا يتفاوت في الواجب والمستحب، فاختصاصه بخصوص الجنابه أو الواجب ممّا لا سبيل إليه .

كما أنّ إيراد صاحب «الحدائق» عن الشيخ بأنّه قدح في حق هاشم غير وارد، لأنّه لم يقصد كونه عن قصد وعمد، حتى يوجب القدح بل المقصود أنّه لو ثبت صدور كلتا الروايتين منه مع وحده القضية، فلا يكون وجه الجمع إلّا بذلك، وهو غير بعيد، بلا قدح فيه، كما لا يقدر .

حكم غسل الرقبه

هل الرقبه داخله في الرأس حقيقه بصوره الاشتراك اللفظي، حتى يكون بالحقيقه والوضع، أو مجازاً على سبيل التبع، أو ليس بشيء منهما بل هي داخله في الرأس في حكم الغسل وما يحسب في الغسل عضواً واحداً؟

وهذا هو الأقوى، كما عليه الأكثر، بل الكل، غير واحد يعدّ هو من النوادر وهو صاحب «الذخيره» الفاضل لخراساني، وصاحب «الرياض» حيث استشكلوا في الحكم _ أي بدخولها في الرأس _ حيث قالوا إنّ ذلك يكون لأجل فقد النصّ الصريح في ذلك، أي في الدخول وعدمه.

بل قد ادّعى الشيخ المحدث عبدالله بن صالح البحراني _ مضافاً إلى الإشكال _ بقوله: «إنّ المسأله من المتشابهات، حيث قد نسب واتّهم المجتهدين بأنّ فتواهم في الدخول ليس إلّا من اجتهادهم، من غير دليل، وعين فيها الاحتياط بين غسلها مع الرأس حينئذٍ _ كما نقله الأصحاب _ وغسلها مع اليدين _ كما استظهره _» .

وقد أجاب عنه والد صاحب «الحدائق» رحمهما الله بجوابٍ شافٍ ووافٍ، ولقد أجاد

فيما أفاد، بل ونعم ما قال بعض المحققين، على حسب ما نقله صاحب «الحدائق» قدس سره : بأنّ الرأس عند الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم يقال على معان :

الأول : كُره الرأس التي هي منبت الشعر، وهو رأس المحرم .

الثاني : إنّه عبارته عن ذلك مع الأذنين، وهو رأس الصائم .

الثالث : إنّه ذلك مع الوجه وهو رأس الجنايه في الشجاج .

الرابع : إنّه ذلك كلّ مع الرقبه وهو رأس المغتسل . انتهى كلامه زيد إكرامه .

فقد أوضح بكلامه بأنّ الرأس عند الفقهاء في باب الغسل يطلق بما يشمل الرقبه، وكأنّه حقيقه عرفيه عندهم في ذلك، بل وظاهر كلامه وجود الإجماع، حيث أتى بلفظ الفقهاء، بالجمع المحلي بالألف واللام .

كما أنّ الأمر كذلك، لما ترى من دعوى الإجماع عليه عن صاحب «الغنيه»، بل عن «شرح المفاتيح» اتّفاق الفقهاء عليه ، وفي «الحدائق» أنّه كذلك من غير خلاف يعرف بين الأصحاب .

فبناء عليه لا نحتاج في إثبات الحكم هنا إلى إثبات كون الرقبه من الرأس حقيقه أو مجازاً، كما زعموا، كما لا يخفى .

مع أنّه يمكن استفادته كونها منه، من بعض الأخبار مثل: صحيحه زراره، حيث قال : «ثمّ صبّ على رأسه ثلاث مرّات، ثمّ صبّ على منكبه الأيمن ثلاث مرّات، وعلى منكبه الأيسر ثلاث مرّات».

حيث أنّه ظاهر في إلحاق الرقبه بالرأس، لأنّه قد جعل غسل الجانب الأيمن من المنكب الذي يشمل الرقبه، وكذلك في الأيسر.

بل وكذا في موثقه سماعه، حيث قال فيها : «ثمّ ليصبّ على رأسه ثلاث مرّات ملاً كفيّه، ثمّ يضرب بكفّ من ماء على صدره، وكفّ بين كتفيه، ثمّ يفيض الماء

على جسده كله» (١).

وجه دلالتة: هو خروج الرقبه عن الجانبين، فلا تكون إلا في الرأس .

وليس لما ادعى من معارض، إلا توهم دلالة خبر أبي بصير على الدخول فيه، حيث كان فيه: «ثم تصب الماء على رأسك ثلاث مرّات، وتغسل وجهك وتفيض الماء على جسدك» (٢).

بناءً على أن يكون المراد بغسل الوجه مغايراً مع الرأس في صب الماء.

وهذا هو المحكى عن الحلبي في كتابه المسمّى بـ «إشاره السبق». ولذلك أدخل الرقبه في الجانبين، بغسل كلّ منهما من رأس الرقبه الموجب لإدخالها بالنصف في جانب الأيمن، والآخر بالأيسر.

ولكن الإنصاف عدم دلالة الحديث بما ادعى، بل لو لم ندع دلالتة على المطلوب أولى، كما عن «الجواهر»، لإمكان كون غسل الوجه بياناً لتتميم وظيفه غسل الرأس، وإلا لو كان داخلاً في الجسد، كان اللازم عدم تعبيره بذلك، بل كان ينبغي أن يقول: «ثم تفيض الماء على وجهك وجسدك»، إذ غسل الوجه بالخصوص لم يقل به أحد، فلا بدّ من إلحاقه بأحد الطرفين من الرأس أو الجسد، حيث لم يذكر الصبّ والإفاضه إلا بعد غسل الوجه، حيث يفهم كونه ملحقاً بالرأس .

مع أنّ الالتزام بدخول الوجه في الجسد في الغسل مخالفٌ لاتّفاق الكلّ، إذ لم يقل به أحد، حتّى من قال بخروج الرقبه عن الرأس، كما يظهر ذلك بالرجوع إلى كلماتهم .

مع أنّ كلام الحلبي أيضاً حيث قال: «من غسل كلّ من الجانبين من رأس

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩.

ثم الجانب الأيمن ثم الأيسر (١).

العنق»، لم يكن صريحاً ولا ظاهراً في المخالفه، لإمكان أن يكون مراده من رأس العنق، هو أصله الذى كان متصلاً بالمنكبين والكتفين ، فحينئذ يكون موافقاً للكُلِّ، كما لا يخفى، وإن كان العمل بالاحتياط بغسل الرقبه مرتين أحدهما مع الرأس بتمامها ، وأخرى مع الجانبين بالنصف فى كلِّ طرف كان أحسن، لأنّه حسن على كلِّ حال .

(١) صريح كلام الماتن دالٌّ على وجوب الترتيب بين الجانبين، كوجوب الترتيب بين الرأس والجانبين، حيث قد أتى بأداه (ثم) الدالُّ على خصوص الترتيب، وهذا يوافق مع فتوى جمع كثيره كالسيّد فى «الانتصار» والشيخ فى «الخلايف»، وابن زهره فى «الغنيه»، والعلامة فى «التذكرة»، وكالمفيد فى «المقنعه» وابن البراج فى «المهذب»، وكذا فى «المراسم» و«الوسيله» و«الكافى» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«الذكرى» و«الدروس» والشهيد الثانى فى «الروض»، وصاحب «الجواهر» والآملى فى «المصباح» و«العروه» مع أكثر أصحاب التعليق.

واجبات الغسل / الترتيب بين الجانبين

بل وكذا صاحب «الحدائق» تبعاً لأبيه، وإن استشكل فيه أولاً، بل ادعى الأربعة الأوّل الإجماع عليه .

وفى «المعتبر»: إنه انفراد الأصحاب، فإنه أفتى به الثلاثة وأتباعهم، وفقهائنا الآن بأجمعهم عليه .

وفى «المنتهى»: إنه مذهب علمائنا خاصّه ، وفى «الذكرى»: إنه من منفرداتنا، بل عن الشهيد الثانى فى «الروض» بعد ذكر الأخبار المرتبطه، قال : «بأن هذه

الروايات وإن دلت صريحاً على تقديم الرأس على غيره لعطف اليمين عليه بـ (ثم)، الدالّ على التعقيب، لكن تقديم الأيمن على الأيسر، استفيد من خارج، إن لم نقل بإفاده الواو الترتيب، كما ذهب إليه الفراء، بل عن الجمع المطلق أعمّ من الترتيب وعدمه، كما هو رأى الجمهور، إذ لا قائل بوجود الترتيب فى «السراير» دون البدن، والفرق إحداث قول ثالث، ولأنّ الترتيب قد ثبت فى الطهارة الصغرى على هذا الوجه، وكلّ من قال بالترتيب فيها قال بالترتيب فى غسل الجنابه . فالفرق مخالف للإجماع المركّب فيهما. وما ورد من الأخبار أعمّ من ذلك يحمل مطلقها على مقيدها» انتهى كلامه على حسب نقل صاحب «الحدائق»(١).

واعترض على كلامه الأخير، بعدم وضوح مراده من القول بكون عدم الترتيب بين الجانبين فى غسل الجنابه، مع اعتبار ما بين الرأس والجانبين احداثاً للقول ثالث والتفصيل جزماً للاجتماع المركّب، إذ إحداث قول ثالث إنّما يتحقّق إذا كان القول فى الطهارتين دائراً بين القولين، من اعتبار الترتيب فيهما، وعدم الترتيب فيهما، فالقول بالتفصيل بين الصغرى بالترتيب، وعدمه فى الكبرى، يكون قولاً ثالثاً، والحال أنّه لم يوجد قولٌ من أحد بعدم لزوم الترتيب فيهما، إذ الاتفاق حاصل فى لزوم الترتيب فى الصغرى، فالاختلاف ليس إلّا فى الكبرى، بين الترتيب وعدمه، فأى خرق للإجماع المركّب، كما ادّعى هذا كما عن المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى»(٢).

ثمّ قال : فعليك بالتدبّر فى كلامه، زيد فى علوّ مقامه، لكى ينكشف لك حقيقه مرامه قدس سره . ولكن التأمّل فى كلام الشهيد يوصلنا إلى أنّه أراد من إحداث قول

١- الحدائق: ج ٣ ص ٧٢.

٢- مصباح الهدى: ج ٤ ص ٢١١.

ثالث، وكونه مخالفاً للإجماع، بالنظر إلى القول بلزوم الترتيب بين الرأس والجانبين، وعدمه في الجانبين، لا بالنظر إلى الطهاره بالصغرى والكبرى.

ولعل ذكره من إحداه قول ثالث، كان من جهه زعمه بأن القائل بعدم الترتيب بين الرأس وبين الجانبين، هو القائل بعدمه في الجانبين، وهم الصدوقان وابن الجنيد، فتصير الأقوال عند المتقدمين إلى زمانه في ذلك، قولان: أحدهما: الترتيب كما عليه المشهور.

والآخر: عدمه. فالقول بالتفصيل بين الرأس والجانبين، بالترتيب وعدمه في الجانبين، هو قول ثالث في المسأله، ومخالف للإجماع المركب .

نعم قد يناقش فيه أيضاً بأن ابن أبي عقيل قد ورد اسمه في المقام ممن يخالف الترتيب في الجانبين، مع عدم كونه مخالفاً فيه بين الرأس والجانبين، ولعله غفل عنه أو لم يره حين تتبع عن الفتاوى، والله العالم .

وكيف كان، فنقول عوداً على بدء، بأنك قد عرفت وجود الإجماع المنقول _ بل المحصّل _ على حسب ما ادّعاه صاحب «الجواهر» من دعوى عدم وضوح كلام المخالفين في ذلك، أو عدم قدحه فيه .

وكيف كان لو لم نقل بالإجماع، فلا إشكال في وجود شهره عظيمه، في لزوم الترتيب بين الجانبين، بل هو مقتضى الأصل من استصحاب بقاء الحدث، فيما لو لم يراع الترتيب، إن لم يثبت حكم أحد الطرفين من اللزوم وعدمه من الأدله الاجتهاديه، وإلاّ لابد من الرجوع إلى الأصول العمليه .

مضافاً إلى وجود قاعده الاشتغال، إن قلنا بكون المأمور به هو الطهاره لا الغسلات الثلاث، وإلاّ كان مقتضى الأصل البراءه لرجوع الشكّ إلى التكليف، بخلاف الأوّل حيث يكون من قبيل الشكّ في المكلف به، وكان من باب المحصّل الذي قد حقق في محلّه، فلا حاجه للإعاده.

أحكام غُسل الجنابه

البحث في بيان وجوب الترتيب بين اليمين واليسار في غُسل الجنابه (١).

(١) وقد استدلّ على وجوب الترتيب بينهما ، _ مضافاً إلى الإجماعات والأصول _ بعدّه أخبار ، يفهم منها ذلك ، وهى على طائفتين:

احكام غُسل الجنابه

الأولى: ما يستفاد منها الترتيب ، لأجل الترتيب فى الذكر ، مع كون العطف بينها بالواو ، وذلك مثل صحيحه زراره المتقدم ذكرها ، وقد جاء فيها قوله عليه السلام : و «ثم صبّ على رأسه ثلاث أكفّ ، ثم صبّ على منكبه الأيمن مرّتين ، وعلى منكبه الأيسر مرّتين ، فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» (١):

فإن قلنا بكون الواو أيضاً للترتيب ، كما عليه الفراء _ من النحويّين _ فدلالته عليه واضحه .

وإن قلنا بكونه للمطلق الذى يجتمع مع الترتيب وغيره - كما عليه الجمهور _ فلا بدّ فى دلالته عليه من قرينه ، وهى ما عرفت من الإجماعات ، والسيره المستمره _ إنّ تمت _ والأخبار التى سنذكرها فى الطائفة الثانيه ، وجميعها تفيد كون المراد هو الترتيب ، أمّا حقيقه أو مجازاً ، على حسب اختلاف الآراء .

الثانيه: الأخبار الدالّه على كون غُسل الميّت مثل غُسل الجنابه ، أو عينها ، كما وردت أخبار دالّه على لزوم الترتيب بين الجانبين فى غُسل الميّت ، فلا بأس أولاً أن نشير الى لزوم مراعاة الترتيب بينهما فى غُسل الميّت ، بما ورد فيه فى الجمله ،

وذلك مثل روايه عمّار بن موسى ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنه سُئِلَ عن غُسلِ المَيِّتِ؟ قال: تبدأ فتطرح على سوءته خرقه ، ثم تنضح على صدره وركبتيه من الماء ، ثم تبدأ فتغسل الرأس واللحية بسدرٍ حتّى ينقيه ، ثم تبدأ بشقّه الأيمن ، ثم بشقّه الأيسر»(١) الحديث .

في غسل الجنابه / الترتيب بين الجانبين

وهو صريح في وجوب الترتيب بين الأيمن والأيسر .

ومثله في الدلالة حديث يونس(٢) والكاهلي(٣) وغيرهما .

فإذا ثبت ذلك في غُسلِ المَيِّتِ ، وكان مورد الوفاق عند الفقهاء ، فحيثُ نعود إلى الأخبار المتكفله لبيان التشبيه بينهما ، أو كون غُسلِ المَيِّتِ كغُسلِ الجنابه ، وذلك مثل صحيحه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «غُسلِ المَيِّتِ مثل غسل الجنب ، وأن كان كثير الشعر فرد عليه الماء ثلاث مرّات»(٤) .

ومثل روايه سليمان الديلمي ، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أن رجلاً سئل أبا جعفر عليه السلام عن المَيِّتِ لم يغسل غُسلِ الجنابه؟ قال: إذا خرجتِ الرّوح من البدن ، خرجت النطفه التي خُلِقَ منها بعينها منه ، كائناً ما كان ، صغيراً أو كبيراً ، ذكراً أو انثى ، فلذلك يُغسَلُ غُسلِ الجنابه»(٥) ، فإنّه يدلّ على كون غُسلِ المَيِّتِ هو عين غسل الجنابه ، فلا بدّ فيه الترتيب بمثل ما كان كذلك في غسل المَيِّتِ .

وروايه الصدوق ، قال: «سُئِلَ الصادق عليه السلام ، لأىّ علّه يُغسل المَيِّتِ؟ قال: تخرج منه النطفه التي خُلِقَ منها ، تخرج من عينيه أو من فيه»(٦) .

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢ ، من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٣ _ ١٠ و ٥ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ ، من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٣ _ ١٠ و ٥ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ ، من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٣ _ ١٠ و ٥ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المَيِّتِ ، الحديث ١ .
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٢ .
- ٦- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المَيِّتِ، الحديث ٥ .

بل فى حديث عبد الرحمن بن حَمَّاد ، ما يدلّ على كون غُسل الميِّت هو غسل الجنابه بعينه ، حيث ورد فيه قوله عليه السلام : «فإذا ماتَ سالتُ منه تلك التُّطفه بعينها ، يعنى التى خلق منها ، فمن ثمّ صار الميِّت يغسّل غسل الجنابه» .

فإذا لاحظت هذه الأخبار تجدها خير شاهد على المدعى ، وهو كون الترتيب بين الجانبين ، كالترتيب بين الرأس وبينهما واجباً .
 واول من تفتن لهذا الأمر _ أى المقايسه _ على حسب نقل صاحب الحدائق ، كان والده الشريف حيث أفتى بذلك و أحكم الاستدلال عليه برغم انه قد ناقش طويلاً فى دلالة الاخبار التى سبق وان ذكرناها من الطائفتين .

هذا ، ولازم القول بذلك أنه لو شرع فى غُسل الجانب الأيسر ، قبل ان يتم غسل الأيمن ولو بجزء يسير قبل ساحه الانمله من باطن رجله ، لوجب عليه اعاده غُسل الأيسر ، بعد غسل ما بقى من الجانب الأيمن .

بل قد يؤيد ذلك أنّ الغُسل كالوضوء ، له كفيته ولحده ، ففى أىّ مقام اطلق لفظهما ، انستبقت تلك الكيفيه الخاصه إلى الذهن ، فلو كان غُسل الميِّت متميزاً ومختلفاً عن غُسل الجنابه فى الكيفيه ، لوجب التفصيل فى مقام الندب أو غيره كالحيض ، بأنّه هل هو كغسل الجنابه أو كغسل الميِّت ، ومادام لم نجد التفصيل و الاستفسار عنه فى الاخبار فانه يوجب الظن بل الاطمئنان بتماميه المدعى .

بل قد يشهد لذلك _ أى الأتحاد _ الجمع فى الكيفيه ، وذلك بلزوم الترتيب فى المواضع الثلاثه ، من تجويزهم للتداخل بينها ، من دون ترديد ونقاش فى ذلك ، مع أنّه لو كان قد نُقل وذكر فى واحد منها كفيته خاصه ، لاستبعد جواز التداخل فى كفيته خاصه .

بل فى «الجواهر» وغيره التمسك بالسيره القطعيه المستمره عند علماء الشيعه

وعامتهم فى جميع الأعصار والأمصار ، من الإتيان بالغسل دائماً مع مراعاتهم حين العمل والغسل بالترتيب المعهود _ ماعدا الغسل الارتماسى _ المستكشف منه على سبيل القطع ، وصول ذلك اليهم من ساداتهم الميامين وائمتهم المعصومين عليهم السلام .

بل قد تمسك أيضاً لاثبات ذلك بالنبوى العامى ، هو: «أنَّ النبىَّ صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا اغتسل بدأ بالشقِّ الأيمن ثم الأيسر»(١) .

المنجبر ضعفه من جهة السند بالشهره المحققه ، والإجماع المحكى .

ونحن نزيد على جميع ما بيناه ، كون الترتيب بتقديم الأيمن على الأيسر أمرٌ ثابت فى كثير من احكام الشرع وذلك من جهة تعظيم جانب الايمن على الجانب الأيسر كما فى الوضوء ، والتيمم ، والدخول فى المساجد ، حيث ورد الأمر بتقديم اليمين على اليسار ، وفعل عكس ذلك حين الدخول الى دار الخلاء ، وتقديم الأيمن فى الأكل والشرب ، وخلافه فى الاستنجاء ، وأمثال ذلك ، حيث يؤيد قول المشهور من تقديم جانب الأيمن على الأيسر .

هذا مجموع ما يمكن أن يستدل به أو يستفاد منه تأييداً ، وأن كان بعضها لا يخلو عن مناقشه ، كما لا يخلو بعض ما أورد عليها من الوهن والاشكال ، فلا بأس بذكر ذلك والاشارة اليه ، حتى يتضح المرام والمقصود .

وحيث أنَّ المحقق الهمدانى قد تحمّل عناء هذه المسأله ، فى الأيراد على تلك الاستدلالات ، فلأجل ذلك نتعرض لجانب من كلامه الشريف مع مراعاة التلخيص والايجاز ، فانه قدس سره قد اختار كلام صاحب «المدارك» الذى تابع فيه

١- صحيح البخارى: كتاب الغسل ، باب: من بدأ بالجلاب أو الطيب عند الغسل ،

المحقق صاحب «المعتبر» فى عدم لزوم الترتيب بين الجانبين ، وتبعهم على ذلك بعض من قارب عصرنا من أصحاب التعليق على «العروه» .

وقال صاحب «المدارك»: «ويدلّ على عدم وجوب الترتيب _ مضافاً إلى الأصل _ (ولعلّ مراده منه ، هو أصل البراءة ، مع ما عرفت الاشكال فيه ، على تقدير) واطلاق القرآن (ولعلّه أراد به من الأمر بمطلق التطهير فى قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا») وحيث لم ترد فى الآية الشريفه اشاره الى الترتيب المدعى ، ما رواه الشيخ فى الصحيح ، عن زراره ، قال: «سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال عليه السلام : تبدأ وتغسل كفيك ، ثم تفرغ يمينك على شمالك ، فتغسل فرجك ، ثم تمضمض واستنشق ، ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك» (١) .

وفى الصحيح عن يعقوب بن يقطين ، عن أبى الحسن عليه السلام ، قال: «الجُنب يغتسل ، يبدأ فيغسل يديه إلى المرفقين ، قبل أن يغمسها فى الاناء ، ثم يغسل ما أصابه من أذى ، ثم يصب الماء على رأسه وعلى وجهه وعلى جسده كله ، ثم قد قضى الغسل ، ولا وضوء عليه» (٢) .

ويستفاد من اطلاق هذا الخبر عدم وجود مزيه لجانب على الآخر .

وفى الصحيح ، عن أحمد بن محمد ، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين كذا إلى اصابعك ، ثم تبول أن قدرت على البول ، ثم تدخل يدك فى الاناء ، ثم اغسل ما أصابك منه ، ثم أفض

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .

على رأسك وجسدك ، ولا وضوء فيه»(١) .

وبالجملة ، فهذه الروايات صريحة فى عدم وجوب الترتيب ، لورودها فى مقام البيان المنافى للاجمال ، والعمل بها متّجه ، إلا أنّ المصير إلى ما عليه أكثر الأصحاب أحوط . انتهى عبارته «المدارك» .

فالأنسب هنا الرجوع إلى كلام الهمداني قدس سره ، حيث أورد على الاستدلال بالأخبار الداله على كون غسل الجنابه كغسل الميّت فى الترتيب ، قال ما لفظه فى الجملة: «وفيه: أن كون غسل الميّت بعينه هو غسل الجنابه ، كما هو مقتضى أغلب الأخبار – لا- يقتضى إلا- اعتبار جميع ما يعتبر فى غسل الجنابه فيه ، بأن يكون غسل الميّت من مصاديق غسل الجنابه ، وأما أنّه يعتبر فى جميع مصاديق غسل الجنابه كلّ ما يعتبر فى غسل الميّت فلا . ألا ترى أنّه يجب فى غسل الميّت تثليث الغسّلات ، واستعمال السّدر والكافور ، ولا يجب ذلك على الجنب . فمن الجائز أن يكون الزام الشارع بهذا القسم من الغسل – أعنى مرتّباً – بالنسبه إلى الميّت ، مسبباً عن خصوصيّة فيه ، ككونه أفضل الأفراد ، فأوجبه الشارع تعظيماً للميّت ، أو كون سائر الأقسام موجّباً لتوهين الميّت ، باقامته على قدميه ، أو اقعاده ، أو ابقائه على وجهه ، أو غير ذلك من الخصوصيات التى يعلمها الشارع ، والتخطّى عن مور المنصوص لا- يجوز ، إلا- بعد القطع بالغاء الخصوصيّة . وغايته ما يمكن دعوى استفادته من الأخبار ، ليس إلاّ أنّ وجوب غسل الميّت لصيرورته جنباً ، وأما ايجاده بهذه الكيفيّة أيضاً مسبب عن كونه جنباً فلا . وأما التشبيه فى روايه محمد بن مسلم ، وإن كان مقتضى اطلاقه ما ذكر ، ولكن العرف لا يساعد

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

على استفادته اراده عموم المنزله من الطرفين فى أغلب موارد استعمالاته ، فإنه لا- ينسب إلى الذهن فى مثل المقام ، إلا اراده تشبيه غسل الميت بغسل الجنب فى الكيفيات المعهوده المعتبره ، دون العكس . وعلى تقدير تسليم الظهور فى المدعى ، فليس على وجه يوجب التصرف فى ظواهر الأدله الوارده فى بيان كيفية غسل الجنابه ، الداله على عدم اعتبار الترتيب بين الجانبين ، فيما يتضح لك فيما بعد أن شاء الله»(١) .

ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال ، لأنه أولاً:

إذا سلم دلالة الأخبار على عيئه غسل الميت بغسل الجنابه ، وأنه ليس إلا هو ، واستظهرنا من الأدله لزوم الترتيب بين الجانبين فى غسل الميت ، باعتبار أنه غسل الجنابه ، فلا يكون كل الأفراد كذلك ، والتفاوت بين الأفراد بلا دليل خارجى غير مقبول عند العرف ، فمجرد كون الغسل هنا يقع بكيفية خاصه من دون حاجه الى الوقوف أو الاقعاد أو الاستلقاء على القفا ، لأجل خصوصيته فيه ، لا يوجب رفع اليد عما يجرى فى تمام أقسامه ، من دون توهين ، أو لزوم أحد هذه الأمور وهو الترتيب .

وثانياً: لو لم نقل بالعيئه ، واكتفينا بمثل حديث محمد بن مسلم من التشبيه ، فالمتبادر إلى الذهن هو كون العمل فى الاتيان بهما مماثلين ، إذ هو الأقرب بالانسباق إلى الذهن من غيره ، لأن مثل إيصال الماء إلى تمام الجسد ، مما هو داخل فى قوام الغسل ، إذ بدونه لا يتحقق حقيقته ، فالذى ينبغى أن يتذكر ليس إلا الترتيب والموالاه وأمثال ذلك ، فضلاً عن كونه هو بعينه ، كما هو المستفاد من

أغلب الأخبار .

وثالثاً: أن الغسل إذا أشير إليه في حديثٍ ، في كفيته من الترتيب أو الارتماس ، فإنه يحمل عليه كل ما ورد من الأمر بالغسل ، واجباً أو ندباً ، مثل الوضوء ، ما دام لم يرد علينا دليل على خلافه ، ولأجل ذلك ذهب الفقهاء إلى جواز التداخل بين الأغسال ، مع أنه لو كانت مختلفه من حيث العمل الزاماً ، فلا وجه للتداخل ، إلا فيما يكون مثله في العمل ، كما لا يخفى .

وأما ما تمسك به للاختلاف في كفيته ، من لزوم استعمال الصدر والكافور ، وتثليث الغسلات في غسل الميت دون الجنابه .

فلا يخلو عن نقاش ، لوضوح أن تعدد الغسل لا ينافي لزوم الترتيب في اتيانه ، كما أن لزوم استعمال الصدر والكافور في غسلاته ، إنما هو لأجل دليل خارجي لا علاقه له باصل تشريع الغسل وكفيته اتيانه .

وأما ما ذكره اخيراً في كلامه من تسليم الظهور ، من قوله: هذا لا يوجب التصرف في ظواهر الأدلة على عدم الترتيب .

فيرد عليه أولاً: بأن تلك الأخبار بعضها غير ظاهره في عدمه ، بل غايته الاطلاق الذي لا ينافي مع ما يدل على لزوم الترتيب ، وهو مثل صحيحه حكم بن حكيم ، حيث ورد فيها عن الصادق عليه السلام : «وافض على رأسك وجسدك فاغتسل» (١) .

حيث أمر بافاضه الماء ، توطئه للغسل ، وذلك لأجل قرينه قوله: «فاغتسل» بعده ، فلا يكون في مقام بيان كفيته الغسل . لا يقال: بأن ذيله يدل على خلاف ما ذكر ، لأنه قد ورد فيه قوله: «فإن كنت في مكان نظيف فلا يضرك أن لا تغسل

رجليك ، وان كنت في مكان ليس بنظيف ، فاغسل رجلك (١) .

حيث أمر بغسل الرجلين إذا كان في مكان غير نظيف ، أما من جهة جعلهما جزء من الغسل ، أو لازاله القذاره التي يتوقف عليها الغسل .

وعلى أي حال ، يكون غسل الرجل اليمنى بعد غسل أعالي الجانب الأيسر ، وهذا يفيد انه لم يراع فيه الترتيب ، فيدل على عدم اعتباره .

لأننا نقول: بإمكان أن يكون أمره بذلك باعتبار ثلوث رجله ، و ذلك بعد الفراغ عن الغسل ، فليس حينئذ يكون غسلهما دالاً على كونه جزءاً من الغسل .

أو لعله كان أمره لبيان لزوم مراعاة محل الاقامه ، من الطهاره والنظافه قبل الغسل ، توطئه لتحصيل الغسل في مكان نظيف ، فحينئذ لا يدل على ما ادّعاه الخصم .

فدعوى ظهور هذا الحديث على عدم اعتبار الترتيب ، غير مسموعه .

هذا مع امكان ان يكون المراد من أمره بافاضه الماء ، هو الارتماس الذي سيجيء ، وأنه لا بد فيه من اجراء الماء على جميع اجزاء الجسد من الرأس وغيره دفعه واحده ، فلا يكون حينئذ مرتبطاً بما نحن بصددده .

نعم ، قد يتوهم ظهور حديث سماعه وأبي بصير على عدم الترتيب ، حيث أن الوارد في الأول قوله عليه السلام : «ثم ليصب على راسه ثلاث مرّات ملاء كفيه ، ثم يضرب بكفّ من ماء على صدره ، وكفّ بين كتفيه ، ثم يفيض الماء على جسده كله» (٢) .

وفي الثاني قوله عليه السلام : «وتصبّ الماء على رأسك ثلاث مرّات ، وتغسل

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ .

وجهك ، وتفيض على جسدك الماء(١)» .

حيث لم يذكر الترتيب فى افاضته على الجسد .

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بإمكان أن يكون المراد فى الحديث الأوّل بضرب الماء على الصدر ، هو غسل الجانب الأيمن ، وضربه على الكتف غسل الجانب الأيسر ، وأن المقصود من الافاضه ، افهام لزوم اىصال ماء كلّ منهما إلى تمام الجسد ، وذلك من جهه مراعاة اعتبار كل جانب بمفرده ، بإمرار اليد عليه ، بقريته لفظه كلّ فى آخره .

فحيث يدلّ على المطلوب ، أو لا أقل أن يحمل عليه ، جمعاً بينه وبين الأخبار الداله على لزوم الترتيب .

ويعدّ هذا الجمع أولى من الطرح ، من جهه اعراض الأصحاب عنه ، كما قاله المحقّق الهمداني فى «مصباح الفقيه» .

وان يكون الحديث الثانى فى مقام بيان مجرد لزوم إيصال الماء الى تمام الجسد ، أمّا ضروره كون الوصول اليه بالترتيب أو غيره ، فانه تكون بواسطه دلاله أخبار آخر ، وقد عرفت أنّه يراعى ما رواه العامه عمّا كان فى زمن النبىّ صلى الله عليه وآله ، مضافاً إلى صحاحه زواره السابقه ، وغايه ما تدل عليها هى رفع اليد عن الظهور من جهه أعراض الأصحاب وقيام روايه معتبره ، كما لا يخفى .

وقد تمسك بعض الفقهاء للدلاله على عدم وجوب الترتيب ، بما ورد فى حديث زواره ، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديثٍ ، قال: «قلت له: رجلٌ ترك بعض ذراعه ، أو بعض جسده من غسل الجنابه؟ فقال: ان شكّ وكانت به بلّه ، وهو فى

صلاته ، مسح بها عليه ، وأن كان استيقن رجوع فأعاد عليهما ما لم يصب بله (١) .

وجه الاستدلال: ظهوره في عدم لزوم الترتيب بمقتضى ترك الاستفصال ، حيث أجاب بكفايه غسل خصوص الموضع المتروك ، وأن كان في الطرف الأيمن ، مع أنه لو كان مراعاة الترتيب واجباً للزم أن يحكم بوجوب إعادته غسل الجانب الأيسر بعده أيضاً .

ولكنه غير وجيه ، لأنه ليس في مقام بيان شيء ، إلاّ بيان لزوم جبران الموضع المتروك ، وهو اعمّ من لزوم إعادته الغسل معه وعدمه .

فإذا فرضنا دلاله الدليل على لزوم مراعاة الترتيب في الجانبين أيضاً ، وضّم إلى هذا الحديث ، فإنه يوجب كون الواجب في مثل الطرف الأيمن مراعاة أمرين: من غسل موضع المتروك ، وإعادته غسل الطرف الأيسر .

كما أنه يوجب ذلك مراعاة أمور ثلاثه ، إذا كان المتروك في جانب الرأس ، حيث يجب أولاً غسل الرأس ومن ثم غسل المتروك من الطرفين بعده ، كما لا يخفى .

فالدليل لا يعارض شيئاً من ذلك ، كما هو واضح .

وان فرض كون الدليل مطلقاً بحيث يجمع مع عدم الترتيب فانه ، يجب التقيّد بما يدلّ على لزوم مراعاة الترتيب .

وأما التمسك والاستدلال بالسيره المستمره والقطعيه من العلماء والعوام المتصله بزمان المعصوم عليه السلام ، كما عن «الجواهر» .

فقد استشكل فيه ، أولاً: بعدم القطع بوجود مثل هذه السيره المستمره وبهذه الكيفيه إلى العصور السابقه ، ومدعيها كذلك يعدّ مجازفاً في القول والدعوى .

وثانياً: على فرض تحقّقها ، فهي لا تكشف عن الوجوب ، لإمكان أن تكون مندوبه ، كما هو الحال في السيره الثابته عند الشيعة من السلام على أبي عبدالله الحسين عليه السلام بعد شرب الماء .

وثالثاً: لو فرض ثبوت هذه السيره بين العلماء ، فانها تكون من جهه أنّهم اما قائلون بلزوم مراعاة الترتيب ، واما قائلون بعدم لزوم الترتيب ، ولذلك احتاطوا في ذلك خروجاً عن مخالفه المشهور ، واما العوام فهم إنّما يتبعون علمائهم الذين يقلّدونهم في اللزوم وعدمه .

فمثل هذه السيره كيف تكشف كشافاً قطعياً عن حكم لزوم مراعاة الترتيب عن المعصومين عليهم السلام ، حتّى تكون حجّه؟
فدليل السيره لا يُسمن ولا يُغنى في المقام أصلاً .

انتهى كلامه في «مصباح الهدايه»(١) .

وفيه ما لا يخفى ، فإنّ المدعى للسيره اقام دليلاً قطعياً على الوجوب ، فإنّ ما تمثّل به لا يفيد النقص ، لأنّ قيام السيره على ثبوت شيء يكون بنفسه دليلاً على اللزوم ، إلّا أن يدلّ دليل على النذب ، مثل السيّلام على أبي عبد الله الحسين عليه السلام بعد الشرب ، فلا يكون دعواها مجازفه .

فإذا ثبت وجودها إلى زمان المعصومين عليهم السلام كذلك ، تكشف عن كونها مورست امامهم وفي حياتهم عليهم السلام على نحو اللزوم ، وتكون حينئذٍ حجّه ، إلّا أن يقوم دليل على خلافها بواسطة الأخبار المذكوره ، وقد عرفت جوابها .

والحاصل المستفاد من ملاحظه الطائفتين ، من الأخبار والسيره ، منضمّاً الى

الروايه النبويّه التي رواها العامّه ، وهي التي تفيد أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد بدأ بالشقّ الأيمن ، ثم الأيسر ، والمعتضده بروايات الشيعة ، وفتوى الأصحاب ، فان جميعها يوجب الاطمئنان للفتويه على لزوم مراعاة الترتيب في الجانبين ، كالترتيب بين الرأس والطرفين .

هذا فضلاً عمّا عرفت من تاييد ذلك بالدليل والاستصحاب .

فالأقوى ما عليه المشهور ، بل الإجماع ، إلا من عرفت أسمائهم وبعض من قارب عصرنا من الفقهاء ، والله العالم .

هذا ، وبعد أن ثبت وجوب مراعاة الترتيب بين الجوانب الثلاثة من الرأس والطرفين ، فانه لا بد من غسل جزء يسير في كلّ جانب حين غسل الجانب الآخر وذلك لتحصيل القطع بالواجب ، من باب المقدمه العلميه .

بحث : بقى حكم العورتين من القبل والدبر والسرّه ، وهي مواضع من الجسم واقعه في الحدّ المشترك بين الجانبين من حيث الغسل ، ففيها عدة احتمالات وهي :

في غسل الجنابه / الترتيب في غسل كلّ عضو

١ _ غسلهما مع الجانبين ، بأن يُغسل مع كلّ جانب ، و تكون النتيجة لزوم غسلها مرتين مرتين .

٢ _ أو يجب غسلهما مرّه واحده مع أحد الجانبين تخييراً .

٣ _ أو لزوم الغسل مع أحد الجانبين تعييناً .

٤ _ أو تعدّد هذه المواضع من المواضع المستقله في الغسل ، غير داخلتين في أحد الجانبين .

٥ _ أو يجب غسلهما مع كلّ من الجانبين مرّه ، وغسلهما مره ثلثه بالاستقلال .

٦ _ أو يجب التوزيع بين الجانبين بالتنصيف .

وجوه ومحتملات ، لاتريد ظاهراً في عدم وجوب غسلهما ثلاث مرّات ،

الذى هو خامس الاحتمالات ، كذلك هو الأحوط من الجميع لو أتى به رجاء للمطلوبيه فى كل واحد من الغسلات ، والسبب فى ذلك أنه لا دليل لنا مع وجوب غسل العوره والسرّه مستقلّه بعد غسلهما مع الجانبين ، وحيث أنه لا بدّ من غسلهما على أى تقدير فى الغسل ، وقلنا بوجوب مراعاة الترتيب فى الأعضاء الثلاثه _ كما ورد فى صحيحه زراره ، حيث لم يذكر فيها إلا غسل الرأس ثمّ الجانب الأيمن ثمّ الأيسر _ فلا بدّ من دخول هذه المواضع أمّا فيهما بالتوزيع ، كما استظهره صاحب «الجواهر» ، أو دخولها فى أحدهما _ بعد القطع بعدم دخولها فى غسل الرأس _ أما تخيراً أو تعييناً .

وحيث لم يدلّ الدليل على الأخير ، فيبقى كونها بالتخيير أو التوزيع بالتنصيف .

بناءً على هذا ، فلو غسل هذه المواضع بتمامها مع غسل كلّ من الجانبين ، فقد جمع جميع الفروض ، بعد دعوى القطع بعدم وجوب غسلهما مستقلاً خارجاً عن غسلهما معهما ، لعدم وجود دليل يدلّ عليه ، كما يحصل الاحتياط بغسلهما بتمامهما فى الجانب الأيمن ، ثمّ غسل نصفيهما مع الجانب الأيسر ، أو عكس ذلك ، إذ لو كان غسلهما واجباً مستقلاً لصار الغسلات بحيث ينافى التثليث المستفاد من حديث زراره ، وان استشعره صاحب «الجواهر» من أخبار غسل الميت ، ولذلك نقول إنّ الاتيان بخامس الوجوه يعدّ أوفق بالاحتياط من بين جميع المحتملات ، وحيث كان منافياً لصحيحه زراره بالتثليث ، قلنا إنّ عليه اتيانه به رجاءً ، ولكن هذا احتمال لم يذهب اليه احدٌ من اصحابنا ، فدعوى كونه معرضاً عنه الأصحاب ليس ببعيد ، كما لا يخفى .

بقى هنا فرعان:

الفرع الأوّل: قد عرفت وجوب مراعاة الترتيب بين الأعضاء الثلاثه ، فهل

يجب مراعاة الترتيب فى كلّ عضو فى الغسل ، بوجوب البدء من الأعلى فالأعلى كالوضوء أولاً ، أو يستحب ذلك ، أو لم يستحب بل يجوز الابتداء من الأسفل والغسل منكوساً؟

والذى يظهر من المصنّف ، وعليه المشهور ، هو عدم الوجوب ، خلافاً لأبى الصلاح الحلبي ، حيث ذهب الى لزوم الشروع من الأعلى فيه مثل الوضوء ، ولكن الشهيد رحمه الله فى «الذكرى» قد صرّح باستحبابه ، مستدلاً عليه بأنّه اقرب للتحفّظ من النسيان وللتأسى ، لأنّ الظاهر من صاحب الشرع فعل ذلك .

وقد استدللّ للقول المشهور: بالأصل ، كما فى «الجواهر» ، والظاهر ان المقصود منه فى المقام هو اصاله البراءة عن وجوب الترتيب فى الأعضاء .

لكنّه قد عرفت منّا سابقاً ، أنّه يصحّ ذلك لو لم نقل يكون الأوامر فى باب الوضوء والغسل من قبيل المُحصّل والمحصّل ، كما هو الأقرب عندنا ، وإلّا كان مقتضى الاصل _ لولا الدليل _ هو لزوم مراعاة الترتيب لكونه شكاً فى تحقّق الإمتثال ، ومن قبيل الشكّ فى المكلف به لا التكليف ، كما لا يخفى .

واستدل أيضاً بصحيحه عبد الله بن سنان ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «قال: اغتسل من الجنابه ، ف قيل له: قد ابقيت لمعه فى ظهر ك لم يصبها الماء؟ فقال له : ما كان عليك لو سكت ، ثم مسح تلك اللعنه بيده»(١).

ومثلها روايه أبى بصير ، ومثلهما ما عن «النوادر» للراوندى ، عن الكاظم عليه السلام ، عن آباءه ، عن عليّ عليه السلام ، قال: «اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من جنابه ، فإذا لمعه من جسده لم يصبها ماء ، فأخذ من بلل شعره ، فمسح ذلك

الموضع ، ثم صلى بالناس» (١).

حيث أنّ ظاهرهما الاكتفاء بمسح الموضع المتروك ، وخصوص تلك اللمعه ، من دون اعاده غسل ما بعدها من سائر المواضع ، من ذلك العضو الذى لم تكن اللمعه مغسوله منه ، مع أنّ الترتيب لو كان واجباً فى نفس الأعضاء ، لم يكن البلل والرطوبه الباقية كافيا فى المسح ، كما لا يكتفى بمسح خصوص اللمعه بل هى وما بعدها المحتمل للترتيب .

فى غسل الجنابه / لو ترك جزءاً من الأعضاء

وتوهم كون الروايه الأولى والثانيه منافياً للعصمه ، من جهة ورود اعتراض أنّه كيف يمكن عدم علم الإمام بذلك .

مندفع ، بإمكان أن يكون ذلك فيما لا ينافى مع عصمته عليه السلام ، مثل ما لو كان فى الأيسر ولم يتمّ غسله ، أو فى الأيمن قبل الشروع فى غسل الأيسر ، أو فعل عليه السلام ذلك متعمداً افهام المسأله لا للاعتماد بذلك الغسل ، أو كان يعلم أنّه يتذكره ومن ثم يقوم بتداركه برغم انه ليس ذلك من وظيفته .

وكيف كان ، فان تصرف الامام عليه السلام يمكن حمله على وجوه ومحامل ، يبعد فعله عمّا يترتب عليه من الاعتراض .

والمراد من المسح ، هو أقلّ الغسل الذى يجرى الماء فيه ، ولو بمعونه اليد واتيانه بمثل التدهين ، وقد عرفت كفايته بالتدهين ، وليس فى الروايات ما يدلّ على كون الترك كان للنسيان أو لاصابه القائل _ كما قاله فى «الجواهر» _

ولكن قد يرد عليهما : بانه لا يستفاد من ظاهر كلام الامام عليه السلام من القول بلزوم مسح الموضع المتروك أنّه ترك ، كون تركه لأجل النسيان أو التعمد أو غيرهما .

وقد يستدلّ على لزوم مراعاة الترتيب بين الأعضاء ، بصحيحه زراره المتقدّمه ، حيث ورد فيها قوله عليه السلام : «ثم صبّ على منكبهُ الأيمن مرّتين ، وعلى منكبهِ الأيسر مرّتين» .

فالأمر بالصبّ على المنكب ، الذى يفيد اطلاقه أنّ الصب كان من أعلى الجانبيين ، فيكون ظاهر الأمر أفاده الوجوب .

لكنّه يندفع بإمكان أن يكون القيد بحسب المتعارف الغالب فى العرف ، من صبّ الماء من الأعلى الى الأسفل لا- عكسه ، فلايستفاد من كلامه عليه السلام عدم جواز غيره ، ولا اقلّ أن استفاده غيره غير معلوم ، نظير قيد «حجوركم» فى حليّه الربيبه ، ولأجل ذلك تمسّك الشهيد فى «الذكرى» بهذه الروايه للدلاله على نديه الشروع من الأعلى .

مع أنّه لو سلّمنا دلّالته على ذلك فلا يستفاد منه لزوم مراعاة الصب من الأعلى ، كما لا يخفى ، خصوصاً مع ما عرفت فى دلاله أخبار اللمعه على كفايته ، دون لزوم رعايه الترتيب ، فما ذهب إليه المشهور قوى .

الفرع الثانى: هو أنّه إذا عرفت وجوب مراعاة الترتيب بين الأعضاء الثلاثه ، واشتهار ذلك بين الأصحاب ، فلايبدّ أن نتيقن هذه الحقيقه ، وهى أنّ مقتضى إيجاب ذلك ، أنّه متى بقيت لمعه أغفلها المغتسل ، وجب إعاده غسلها وغسل ما بعدها ، إذا كان الجزء غير المغسول فى الجانب الأيسر ، لعدم وجوب الترتيب فى نفس الأعضاء، وهذا ما صرح به جماعه، فحينئذٍ لايجب على الغاسل إلاّ غسل ذلك الجزء دون مابعدّه ، بل قد يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه .

وبناءً على هذا ، فانه يحمل ماورد فى أخبار اللمعه على هذا المعنى ، وذلك لما قد عرفت من امكان الحمل على ما لا ينافى ذلك ، من كونه فى الجانب الأيسر ،

أو في الأيمن قبل الشروع في الأيسر .

كما لا ينافي ما ذكرنا ما ورد في صحيحه زراره ، عن أبي جعفر عليه السلام ، في حديثٍ ، قال: «قلت له: رجلٌ ترك بعض ذراعه ، أو بعض جسده من غسل الجنابه؟ فقال: إذا شكَّ وكانت به بَلَّةٌ ، وهو في صلاته ، مسح بها عليه ، وإن كان استيقن رجوع فاعاد عليها ، ما لم يصبَّ بَلَّةٌ ، فإن دخله الشكُّ وقد دخل في صلاته ، فليمض في صلاته ، ولا شيء عليه ، وإن استيقن رجوع فأعاد عليه الماء ، وإن رآه وبه بَلَّةٌ مسح عليه وأعاد الصلاة باستيقان ، وأن كان شاكاً فليس عليه في شكِّه شيء ، فليمض في صلاته (١)» .

حيث قد يتوهم أنَّ الإمام كان في مقام السؤال عمَّن ترك غسل بعض الجسد ، وهو عليه السلام قد اكتفى في الجواب بلزوم مسح المتروك ، بلا بيان لزوم مراعاة الترتيب في غسل الأعضاء ، وبإعادته ما بعده إن كان فيما قبل الأيسر في الرأس أو الأيمن ، فيدلُّ على عدم لزوم الترتيب لأجل ترك الاستفصال .

هذا ، ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنَّ الأخذ بالاطلاق لأجل افاده ترك وجوب شيء ، لا يتم إلا بعد أن يكون المجيب في مقام بيان الاطلاق ، وإلا لا يجوز حمل كلامه على الاطلاق فيما هو غير قاصد لبيان ذلك ، كما فيما نحن فيه ، حيث أنَّ الإمام عليه السلام في جوابه لم يكن إلا في صدد بيان ما يستلزم ترك غسل جزء من الجسم ، من لزوم تركه الإعادة لتدارك ما ترك في نفسه ، وما لا يوجب ذلك؛ وأما ترك غسل الجزء الذي يوجب الاخلال بالترتيب ، فهل يجب تحصيل ما يوجب الترتيب أم لا ، فإنه لا بدَّ أن يطلب ذلك من دليل آخر ، وقد عرفت لزومه فيما تقدّم ، فلا تكون هذه الرواية معارضة لتلك الأدلَّة ،

ويسقط الترتيب بارتماسه واحده (١)

غايته افاده الاطلاق ، فيقيد بما لا يوجب الاخلال ، وإلاّ يجب إعادته غسل ما بعده أيضاً .

فعلى ما ذكرنا ، يظهر عدم تماميه ما احتمله بعض ، بكون المورد يعدّ من موارد الاستثناء عن حكم الترتيب بين الأعضاء ، فيكتفى بالمسح للموضع المتروك ، ولو كان في العضو السابق ، من دون إعادته الغسل لما بعده .

كما أنّه لا يتمّ ما احتمله آخرون من فقهاءنا ، من كفايه المسح بدل الغسل في المورد ، أخذاً بظاهر لفظ «المسح» من قوله عليه السلام : لأنّه من الواضح أن المراد من المسح هنا ، هو أقلّ افراد الغسل الذي يصدق ، حتّى لو حصل بصوره التدهين ، كما تقدّم ذكره .

(١) يقع الكلام في المسأله من خلال عدّه أمور ، وهى:

الأمر الأوّل: ملاحظه حال غسل الارتماسى ، وأنه هل يكفى أم لا؟

ولا خلاف ولا إشكال في كفايته ، للإجماع بكلا قسميه ، من المحصّل والمنقول ، إذ لم يشاهد قول بعدم الكفايه ، واستفاضه الأخبار على ذلك ، وفيها الصحاح:

منها: صحيحه الحلبي ، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام ، يقول: «إذا ارتمس الجنبُ في الماء ارتماسه واحده أجزاءه ذلك من غسله (١)» .

ومنها: صحيحه عبيد الله بن عليّ الحلبي ، وقد نقله الصدوق رحمه الله باسناده عنه ، قال: حدّثني من سمعه يقول: «إذا اغتمس الجنبُ في الماء اغتماسه واحده ، أجزاءه ذلك من غسله (٢)» .

في غسل الجنابه / كفايه الغسل الارتماسي

ومنها: روايه السكوني عنه عليه السلام ، قال: «قلت له: الرجل يجنب فيرتمس في

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ _ ١٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ _ ١٥ .

الماء ارتماسه واحده ويخرج ، يجزيه ذلك من غسله؟ قال: نعم (١)» .

ومنها: روايه مرسله محمّد بن أبي حمزه ، عن رجلٍ ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «فى رجل أصابته جنابه ، فقام فى المطر ، حتّى سال على جسده ، أيجزيه ذلك من الغسل؟ قال: نعم (٢)» .

حيث لا- يبعد كون السيّان الوارد فى هذا الحديث _ أو الافاضه فيما يأتى _ يناسب حال الاغتاس والارتماس ، لا صورته الترتيب ، وإلا- لما كان للسؤال عن اجزاءه وجهٌ ، إلاّ أن يكون الشبهه من جهه شمول الماء لجميع الأطراف والجسد ، وان كان الأمر كذلك كيف لا يحتسب الارتماس .

فحيثذ يمكن أن يكون هذا هو المراد من الخبر الذى رواه الحميرى فى «قرب الاسناد» ، باسناده عن البرنطى ، عن الرضا عليه السلام : «أنه قال فى غسل الجنابه: تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك ، ثم تدخلها فى الاناء ، ثم اغسل ما أصاب منك ثم أفض على رأسك وسائر جسّدك (٣)» .

منها : حديث على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر ، عليه السلام : «أنه سأله عن الرجل يُجنب ، هل يُجزيه من غسل الجنابه أن يقدم فى المطر ، حتّى يغسل رأسه وجسده ، وهو يقدر على ما سوى ذلك؟ فقال: ان كان يغسله اغتساله بالماء أجزاء ذلك (٤)» .

فى غسل الجنابه / نسبه ماورد فى الغسل الترتيبى والارتماسى

إنّ كان المقصود من قوله عليه السلام : «يغسله اغتساله بالماء» ، هو احاطه الماء لجميع البدن ، وإلاّ يحتمل أن يكون المراد منه هو كفايه المطر للاغتسال ولو

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١٠ ، ١٣ ، ١٤ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١٠ ، ١٣ ، ١٤ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١٠ ، ١٣ ، ١٤ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

ترتيباً ، ولعلّه هو الأظهر منه .

منها : حديث آخر لعلّي بن جعفر عليه السلام ، حيث قال : «وسألته عن الرجل تصيبه الجنابه ، ولا يقدر على الماء ، فيصيبه المطر ، أيجزيه ذلك أو عليه التيمّم؟ فقال: أن غسله أجزاءه وإلا تيمّم (١)» .

كما يؤيد ما قلناه ماورد من كلامه عليه السلام سابقاً من قوله: «ويمرّ يده على ما نالت من جسده» .

وهذا بخلاف ما ورد ، في صحيحه زراره ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في حديثٍ ، قال: «ولو أنّ رجلاً ارتمس في الماء ارتماسه واحده أجزاءه ذلك ، وأن لم يدلك جسده (٢)» .

حيث أنها صريحه في الارتماس ، بل لعلّ المراد من القول الوارد في صدر الخبر من قوله عليه السلام : «ثمّ تغسل جسّدك من قرنك إلى قدميك ، ليس قبله ولا بعده وضوء ، وكلّ شيء أمسسته الماء فقد انقته»

هو الارتماس أيضاً ، وكان المراد بيان امكان وقوع الارتماس على نحوين من الدفعه وغيرها ، كما يحتمل أن يكون المراد بيان الترتيبى من الغسل ، لوقوعه قسيماً للارتماسى ، إلاّ أنّه أراد بذلك بيان وجوب إيصال الماء إلى جميع البدن ، حتّى يصحّ الغسل .

ومهما كان ، فان ما يُغنينا في الدلاله على المطلوب في المقام هي دلاله اربعة روايات منقوله و مرويه من الحلبيين وزراره والسكونى ، وجميعها تدل على كفايه الارتماس عن الغسل الترتيبى .

الأمر الثانى : ملاحظه حال الأخبار الوارده في شأن الغسل الترتيبى ، والأخبار

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، الحديث ١١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، الحديث ١١ .

الوارده فى الغسل الارتماسى ، والبحت عن أنه هل هما متعارضان فىنبغى الجمع بينهما ، أمّيا بجمع تبرعى عرفى ، أو بوجود شاهد جمع بينها فى نفس الأخبار _ كما ادعى _ أو لم تكن هذه الاخبار متعارضه ، و إنّما تكون اخبار الطائفه الثانيه حاكمه على اخبار الطائفه الاول ، وجوه وأقوال:

ففى «الجواهر» بعد نقل الأخبار فى الغسل الارتماس ، قال: «وبذلك كلّ يقيد ما دلّ على وجوب الترتيب فى غسل الجنابه إن سلم الشمول فيها لنحو المقام ، وإلا فلا معارضه حينئذ أصلاً(١)» .

فى غسل الجنابه / الترتيب فى الغسل الارتماسى

حيث يستفاد من ظاهر كلامه أنه لم يقبل المعارضه ، ثم على فرض قبول وجود التعارض فإنه رحمه الله يذهب الى التقييد ، خلافاً لظاهر كلام صاحب «الحدائق» ، حيث اختار كون الأصل فى الغسل الترتيبى والارتماسى الرخصه ، حيث قال: «وظاهر هذه الأخبار رخصه وتخفيف ، والأصل هو الترتيب ، فيما يوحى إليه لفظ الإجزاء من غسله ، أى بدل غسله المعهود بمثل دلالة «من» على البدليه فى قوله سبحانه تعالى: «أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» ، أى بدلاً عن الآخره . وبناءً على هذا ذهب بعض محدثى متأخرى المتأخرين الى القول بافضليه الغسل الترتيبى على الارتماسى»(٢) .

فلا يبعد استظهار ذلك من كلام الشيخ فى «المبسوط» و«الاستبصار» وابن ادريس فى «السرائر» ، من أنّ الارتماس يترتب حكماً ، بأن يكون مقصودهم كون الترتيب فى الغسل يعدّ أصلاً ، وفى الحكم رخصه فى الارتماس ، أى يترتب

١- جواهر الكلام: ج ٣/٩٣ .

٢- الحدائق الناظره: ٣/٧٧

حكماً دون الفعل ، وجعل الشيخ في «الاستبصار» ذلك شاهد جمع بين الأخبار ، إلا أنّ صاحب «الجواهر» رحمه الله تعجب من قول الشيخ في المقام .

هذا ، بخلاف عدد آخر من الفقهاء ، حيث جعلوا اخبار الارتماس حاكمه على أخبار الترتيب ، وقد صرّحوا بذلك ، وممن صرح بذلك الهمداني في «مصباح الفقيه» ، والآمل في «مصباح الهدى» ، بل هو ظاهر غيرهما أيضاً .

ولا يخفى أن كلمة «الإجزاء» — كما اشار إليه صاحب «الحدائق» — وإن دلت على كون الترتيب هو الأصل في تشريع الغسل ، ويدلّ على كون الارتماس أيضاً يكفي عن الترتيب ، ولكن ليس مقتضى الاجزاء هو المعارضه ، بل غايته بيان امكان الاكتفاء بالارتماس بدل الترتيب ، وأنه لا يبعد أفضليته .

ولعلّ مراد من عبر الترجيح بالحكمه هو هذا المعنى ، أى جعل هذه الأخبار كاشفه لبيان انضمام فرد من أفراد الغسل ، بحيث لولا هذه الأخبار لما قلنا بكفايه غير الترتيب .

مع أنه لو سلّمنا صدق التعارض هنا بالاطلاق والتقييد ، أى ذهبنا الى أنّ الأخبار الداله على لزوم الترتيب فى الغسل تشمل باطلاقها حتى الارتماسى ، فبواسطه هذه الأخبار يقيد تلك ، فيخرج الارتماسى عن لزوم مراعاة الترتيب فيه ، وبناءً على هذا ، فلا وجه لما ذكره الشيخ الطوسى وابن ادريس من لزوم الترتيب فى الارتماسى حكماً لا فعلاً ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث: فى بيان مراد الشيخ رحمه الله من كلامه من كون الترتيب فى الارتماسى حكماً .

قد يقال: بكون مراده ، هو الطهاره ، كما هو الظاهر من كلامه فى «الاستبصار» ، حيث قال: «لأنه إذا خرج من الماء حكم له أولاً بطهاره رأسه ، ثم

جانبه الأيمن ، ثم جانبه الأيسر ، هو حصول الطهاره عند خروج الأعضاء بالترتيب» .

هذا كما عن المحقق الآملى ، حيث نسب هذا الظهور إلى كلامه .

ولكن الدقه فيه يفيد غير ما ذكره ، لأنه يمكن أن يكون مقصوده الحكايه عن تحقق الطهاره بذلك الترتيب الارتماسى ، لا أنه حين الخروج ينتسب إليه الطهاره حكماً .

فى غسل الجنابه / كيفيه الغسل الارتماسى

وبناءً على ما ذكرنا ، فانه يوافق ذلك مع تفسيره الثانى فى مقابل احتمال كون مراده تطبيق الطهاره بالترتيب حال الخروج ، حتى يصير ملاك الانطباق ملاحظه حال الخروج ، بحيث يكون الرأس مقدماً على سائر اعضاء الجسد فى الطهاره .

لكن يرد عليه أولاً: عدم وجود الترتيب بين الأيمن والأيسر حين الارتماس فى الماء ، لأنهما يخرجان معاً .

وثانياً: يلزم القول بعدم كفايه ما لو خرج عن الماء لا- من جانب الرأس ، بل عن جنبه الأيمن أو الأيسر عَرَضاً ، أو عكس المتعارف عند عامه الناس وهذا يخالف ما قلناه من البيان الثانى ، وأنه يكفى الخروج بأى وجه اتفق ، لأن الترتيب وقع قهراً فى داخل الماء فى حال الارتماس ، ولأجل ذلك اختار صاحب «الجواهر» البيان الثانى ، ومن البعيد جدا عن مثل الشيخ رحمه الله أن يقصد بعدم الكفايه إلا بالخروج بصورة المتعارف .

أو يقال بوجه ثالث فى توضيح مراده _ كما نسب ذلك إلى المحقق فى «المعتبر» _ : بأن يكون المراد منه هو مراعاة الترتيب ، لكن مع قصد المرتمس ذلك ، بأن يقصد المغتسل حين الغسل غسل رأسه أولاً ، ثم الأيمن ثم الأيسر ، فيكون الترتيب فى قصده وثبته .

ولكن ناقش فيه صاحب «الجواهر» بأنه مضافاً إلى مخالفته للأصل وغيره ، فإنه فاسدٌ فى نفسه ، ويأباه ظاهر المنقول فى «المبسوط» وغيره ، من جهة ورود

التعليل فى قوله «يترتب حكماً» ، حيث ورد بصيغه الفعل اللازم لا المتعدى ، مع أنّ المحقق قد صرح بانّ مرجع الضمير المستتر فى قوله: «يترتب» ، هو الغسل ، فلا ضروره لأخذ الفعل لازماً حتّى يرد عليه بما قيل .

وقد يحتمل أن يكون مقصود الشيخ هو الترتيب تحت الماء بالتيه والعمل ، يعنى بأن يقصد طهاره رأسه مع قيامه الفعلى بهذا القصد ثم يقصد غسل جانب الأيمن ، وثم الأيسر كذلك .

ولكن هذا يعدّ من أبعد الوجوه ، حيث لا يناسب هذا الوجه مع تصريحه بعدم الترتيب فعلاً ، برغم أنّه يعدّ عملاً فعلياً ، وحمل كلامه فيه على العمل خارج الماء غير وجيه ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، فانه لا يخفى أن شيئاً من المعانى الأربع مما لم يقيم عليه دليل ، بل الدليل قائم على خلافه ، وان شئت صحّه ما ذكرناه ، فانظر الى نصوص الأخبار ، تجد صدق مقالتنا ، وأن جميعها تدل على كفايه الارتماس ، بلا رعايه ترتيب فيه ، بأى معنى كان ، فليتأمل .

الأمر الرابع: فى بيان المعنى المراد من الارتماس ، وقد وقع الاختلاف فى المراد منه بأقوال متعدده ، وهى:

القول الأول: وهو المنسوب إلى المشهور ، بل فى «الجواهر» أنّه يظهر من بعضهم نسبه إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه ، هو أن المراد من الارتماس توالى غمس الأعضاء فى الماء ، على نحو يعدّ غمساً واحداً ، ويتحد عرفاً ، بأن يتصل ارتماس كلّ عضو مع ما يليه ، إلى أن ينتهى إلى الأعضاء فى الرسم مع بعض ، بالوحده الاتصاليه المساوقه للوحده الشخصيه ، كما ثبت فى محلّه . فيصير الارتماس حينئذ كالحركه والزمان ، فكما أنّ الحركه من بدءها إلى

نهايتها تعدّ عرفاً حركة واحده شخصيّه ، ما لم يتخلّل فيها السكون ، فالارتماس بهذا المعنى يكون أمراً زماً على سبيل الانطباق ، بأن يكون أوله منطبقاً مع أوّل عضو يصله الماء ، وآخره ما ينتهي إليه الغمس .

فعلية يكون الارتماس أمراً تدريجياً الحصول ، فلا بدّ من مقارنة التيه مع أوله ، ثم يجب بقاءها واستمرارها إلى آخره ، بناءً على لزوم الاخطار واعتبار المقارنه .

وقد استدللّ على هذا القول بالأخبار المتقدمه ، فى مقابل القول الثانى وغيره كما سيّجى ، اذ الاستفادة منها هو أنّ المحكوم عليه بالإجزاء ، هو صدق الارتماس فى الماء عرفاً ، وهو بحسب المفهوم عند العرف ، عباره عن غمس الأعضاء وادخالها فى الماء بالمعنى المصدري ، اى الانتساب إلى الفاعل مع التوالى والتعاقب ، بحيث لا يتخلّل بينها الفصل والسكون ، وتحقّق ذلك لا يكون إلاّ بتحقّق أوّل آتات الشروع فى الغمس ، دون تغطيه الماء جميع البدن وغمسه فيه بتمامه ، كما توهم .

وتوهم عدم صدق الارتماس مع بدايه دخول الاعضاء فى الماء كالرجل مثلاً ، فكيف يدعى أنّه أوّل الارتماس .

مندفع ، وذلك لأنّ عدم صدق الارتماس على عضو بمفرده حين وصوله الى الماء ، لا يضرّ بصدقه عليه على نحو اللابشرط عن شموله الأجزاء ، مثلاً الصلاه عنوان لمجموع اجزاء الصلاه ، ولا يصدق هذا العنوان الاعلى الجميع دون البعض ، اى لا يصدق على كل جزء من أجزائها انها صلاه ، ولكن هذا لا يضرّ بصدق عنوان الصلاه على اول ما يوجد منها من الأجزاء ، لوضوح أن صدق المجموع المركّب على أجزاء الصلاه من أولها إلى آخرها لا بشرط ، لا يكون متوقفاً على صدق الصلاه على كلّ جزء بمفرده وبشرط لا ، ولذلك يصدق على

من يقدم على اداء الصلاه وشرع في اول جزء من الصلاه أنه يصلّي ، وأنه مشغولاً بالصلاه ، مع أنه لا يصدق على قراءه سوره الحمد بمفردها أنها صلاه .

هذا بخلاف بعض المركّبات ، مثل القرآن والماء ، حيث يصدق ذلك على الجزء وعلى الكلّ بمقياس واحد ، أى يصدق عنوان القرآن على السوره بل الآيه الواحده ، كما يصدق على مجموع ما بين الدفتين ، كما يصدق عنوان الماء على القطره بقلّتها ، بمثل ما يصدق على ماء البحر وغيره برغم كثرتهما .

وكيف كان ، فإنّ عدم صدق الارتماس إلّا على المجموع ، وغمس جميع الجسم فى الماء ، لا ينافى صدق الشروع بالارتماس وذلك بوضع الرجل فى الماء ، لما قد عرفت من أنّ الوحده الاتصاليه مساوقه للوحده الشخصيه ، فيصدق عليه الارتماس لو كان حصوله تدريجياً ، بشرط عدم تخلّل سكون وفصل بين الأعضاء فى الغسل والرمس ، فالملاك فى صدق الوحده والتعدّد ، هو اتّصال الانغماسات وعدمه ، كيفما تحققت من البطء والسرعه .

وهذا هو الدليل على القول المشهور .

اقول: ولقد أجادوا فيما أفادوا ، لأنهم قدس سرهم ائمه الفقه والفهم ، شكر الله مساعيهم الجميله ، وجزاهم الله عنّا وعن جميع المؤمنين خير الجزاء .

وأما البيان الثانى : وهو الذى نسبه صاحب «الجواهر» إلى استاذه الشيخ جعفر فى «شرح المفاتيح» ، قال:

إنّ الارتماس هو ادخال مجموع الجسد من حيث المجموع تحت الماء دفعه واحده عرفيه ، فبدايه الغسل وصدقه لا يكون الا بعد شمول الماء جميع الاعضاء دفعه واحده بالدفعه العرفيه ، فالاعضاء التى تلاقى الماء أولاً ، ليست من الغسل فى شىء .

إلى أن قال: فالارتماس شيء واحد عرفى ، ليس له ابتداء ولا انتهاء ، ولا يتصوّر وقوع الحدث فى أثناءه .

ولا يخفى عليك أنّ الارتماس بهذا المعنى يكون زمانياً ، بمعنى كونه واقعاً فى طرف الزمان ، المعبّر بالآن ، لا الزمانى بمعنى الواقع فى الزمان على وجه الانطباق ، كما كان كذلك فى السابق عليه .

ثم تفتن الى ما يرد عليه من الاشكال من جهة التيه ، بناءً على كونها عبارته عن أمر بسيط وهو الخطور فى الذمّن ، وأنّه تجب مقارنتها لأوّل العمل ، حيث لا أوّل له حينئذ ، كما قد صرّح بذلك ، ومن هنا اضطر بان يلتجى إلى الالتزام بوقوع التيه عند أوّل جزء من أجزاء المستحبات التى جوّزوا وقوع التيه عندها ، وهو هنا غسل الرجل ورمسه ، نظير غسل اليدين فى الوضوء والغسل ، وليس هذا إلاّ من جهة ملاحظه الدفعه العرفيه فيه كما لا يخفى .

قلنا: إنّ قوله عليه السلام : «ارتمس فى الماء ارتماسه واحده» ، ربّما توهم الاشاره الى مختاره ، إلاّ أنّه بعد الدقه والتأمل فى الحديث ، خصوصاً فى روايه زراره المشتمله على بيان كلاً قسمى الغسل ، من الترتيبى والارتماسى ، يفيدنا ان المراد من الوحده هى فى مقابل التعدد الذى يحصل فى الترتيبى ، فيما اذا كان قد تحقّق الغسل بتعدّد الغسلات فيه دون الارتماس ، حيث يكون تحقّقه بغسله واحده شامله لجميع البدن .

وأما كون المقصود بيان حصول هذه الغسله بالوحده والدفعه خارجاً ، بحيث لا يكون لها بدايه ولا نهايه ، فلا يمكن قبوله وتصوره .

ولأجل ذلك ترى دعوى صاحب «الجواهر» القطع بفساده من وجوه كثيره ، بل تمسّك بكلام المحقّق الثانى ، وقال _ وما أحسن ما قاله _ : «إنّهُ مخالفٌ

لإجماع المسلمين وأنه لا يوافقه شيء من أصول المذهب ، ولكن لاداء أعيى من الجهل» انتهى .

وكيف كان ، فإنّ دلالة الأخبار على ذلك مشكّل جدّاً ، فلا يمكن المصير اليه اختياره ، خصوصاً مع ملاحظه بعض الفروع المتفرّعه على هذه المسأله ، من التخليل ، وبقاء اللّمعه وغيرها ، حيث لا يساعد مع المذهب ، مضافاً إلى التيه ، ووقوع الحدث فى الاثناء ، كما اشار إليه .

أمّا البيان الثالث: وهو الذى اختاره صاحب «الجواهر» حيث قال: «ربّما كان هناك وجهٌ رابع ، وهو أن الارتماس مأخوذاً من (الرمس) وهو التغطية والكتمان ، ومنه: رمستُ الميّت ، إذا كتمته ودفنته . فيراد به تغطيه البدن بالماء ، فأوله أوّل آنات التغطية ، وآخره آخر جزء انغسل فى تلك التغطية ، فلا عبره بما يغسل قبلها ، كما لا عبره بما يُغسل بعدها ، فلا مانع حينئذ من التخليل ونحوه فى اثنائها ، بل يكن القول بصدق الارتماس عرفاً ، وان لم يحصل التخليل ، وإنّما أوجبناه لما يظهر من إيجاب استيعاب البشره فى تلك الغطّه» إنتهى كلامه (١).

ولا يخفى ما فى كلامه ، لوضوح أنّ المركّب إذا نُسب واطلق عليه عنوان من العناوين أو لوحظ ، فإنّه تاره يلاحظ بصوره الاسم المصدرى ، أى الموجود فى الخارج بوصفه العنوانى ، ففى هذه الصوره لابدّ أن يكون المركب بتمام أجزائه موجوداً ، كالبيت والصوره للإنسان فى هذا اللحاظ ، مثل أن يقال هذا البيت ملكٌ لزيد ، أو هذه الصوره صوره إنسان أو حيوان ، أو هذا الكلام كلام إمام أو كلام إنسان ، وأمثال ذلك .

ففى هذا اللحاظ لا يصدق اسم الكلّ على جزء من الأجزاء ، أى لا يطلق على يده ورجليه إنسان ، أو على حرف أو حرفين كلام ، إذ كلّ جزء يعدّ مغايراً لبقية الأجزاء ولا يعقل صدق الكلّ على الجزء ، لأنّ اسم المصدر لا يصحّ إطلاقه إلاّ على ما هو الموجود صورته بتمامه وكماله .

وأخرى يلاحظ المركب وينتسب بصوره المعنى المصدرى وإلى الفاعل ، أى يلاحظ بملاحظه حال أحداثه وحدوثه .

فى غسل الجنابه / لو بقى فى الغسل الارتماسى شيء لم يغسل

ففى هذه الصوره ، يصحّ إطلاق العنوان والاسم المركب عليه من حين البدء و الشروع بأول جزء منه ، فيصحّ لمن شرع ببناء أساس البيت ، أو رسم أول جزء من الصوره ، أو شرع بتلفظ اول جزء من اللفظ ، أن يقال لهؤلاء أنّهم شرعوا ببناء البيت ، وأنّ فلانا رسم الصوره أو تكلم بكلام ، ولو لم يوفق لاتمام واكمال هذه الامور فى الخارج .

فهكذا يكون عنوان الارتماس ، فأنّه تارة يلاحظ بصوره الاسم المصدرى ، أى الأثر الموجود فى الخارج ، فحينئذ لا يصدّق الارتماس إلاّ بتحقيقّ الرسم فى الماء لجميع البدن ، وهذا ينطبق على ما فسّره بعض اللغويين ، فيما نقله صاحب «الجواهر» وهو كما عن «القاموس» ونحوه ، فيكون الارتماس هو التغطيه وانغماس جميع البدن فى الماء ، وإلاّ فانه لو أُريد منه المعنى المصدرى ، أى اسناد إلى الفاعل وأحداثه ، فلا إشكال حينئذ فى صدق الارتماس بأدخال أول جزء من الرأس فى الماء ، فيصدّق على من اشتغل بالارتماس فى الماء بادخال رجله ، أنّه يغسل غسل الارتماس ، يتمّ رمس جميع بدنه فى الماء ، وبما أنّ الموضوع فى الأحكام الشرعيه عبارته عن فعل المكلفين من حيث انها افعال المكلفين ، لا من حيث هى فى أنفسها ، فلا ينبغى الاشكال فى كون صدق

الارتماس هنا يكون بمعناه المصدرى لا الاسم المصدرى ، فلا محيص عن اتباع رأى المشهور وتأييد فهمهم ، حيث كان فهمهم موافقاً للتفسير الأول ، ولذلك قال الشهيد الثانى قدس سره أنه يصعب مخالفتهم .

بل التركيز والتدقيق فيما ذكرناه يظهر ضعف البيان الرابع للارتماس ، المنسوب لصاحب «الحدائق قدس سره» ، بل نقله فى «مفتاح الكرامه» عن «كاشف اللثام» وهو كونه بمعنى توالى الأعضاء الخمسه فى الماء من دون اعتبار وحده عرفيه ، بل يتحقق الارتماس فيما إذا وضع رجله مثلاً فى الماء ، ثم صبر ساعه فوضع عضواً آخر قبيل اخراج الرجل ، ثم صبر ساعه فوضع عضواً ثالثاً ، إلى آخر الأعضاء ، وتكون هذه الغمسات من أولها إلى آخرها ارتماساً ، فيكون الارتماس على رأى هذه المجموعه من الفقهاء تدريجى الحصول وزمانياً على وجه الانطباق ، ويكون وقت تتيته عند الشروع به فى أول جزء من اجزائه .

وفيه: برغم أنه استند على كلامه بما استدلل به المشهور ، لكنه ذهب فى فهم لفظه الواحد الى أن لفظه «واحد» الوارده فى الروايات ، فى قوله عليه السلام : «ارتماسه واحد» ، تكون فى قبال التعدد المستفاد من أخبار الغسل الترتيبى ، حيث لا يكون الغمسات والغسلات فيه إلا متعددا ، خلافا للارتماسى حيث لا يكون إلا بغمسه وغسله واحده ، فعليه لا دليل لنا للزوم الدفعه العرفيه فى الارتماس ، حتى ينافى الاتيان به مع التراخى .

ولكن أورد عليه: بأن ما ادّعه من دلالة لفظ «واحد» مخالفت لما يتبادر من قول القائل: «ارتماسه واحد» أو «اغتساله واحد» ، حيث يفهم منه العرف الوقوع فى الماء دفعه واحده ، بوحده عرفيه لا تدريجيه .

قلنا: إن ما ذكره وأن كان ليس ببعيد ، إلا أن الاتيان بصوره الدفعه مفيد

لمعنيين ، وهما أفاده ما فهمه صاحب «الحدائق» بكون الغسله هنا واحده لا متعدده ، وكذلك يفهمنا بأن الغسله هنا تكون بصوره الوحده العرفيه ، فالعمل بما قال به المشهور محصّل للطهاره قطعاً ، بخلافه على هذا القول ، خصوصاً مع ما عرفت منّا بكون الأصل هنا هو اصاله الاشتغال ، لكون المورد من قبيل المحصّل والمحصّل ، فلا ينبغي ترك ما قاله المشهور .

وهكذا ثبت أنّ المختار فى المسأله هو قول المشهور ، وانه يعدّ أقوى الوجوه ، والله العالم .

ثمّ يترتب على هذه المسأله فرع آخر ، وهو أنه لو بقيت من بدنه لمعه يابسه لم يغسلها نسياناً حتّى أتمّ غسله ، فحينئذ هل يجب عليه استئنافه كما قال به صاحب «الجواهر» نقلاً عن والد العلامة ، واختاره جماعه من متأخري المتأخرين ، أو لا يجب مطلقاً و يكفى غسل الموضوع فقط كما قال به العلامة فى «القواعد» وعدّ هذا الاحتمال أقوى الاحتمالات؟

والظاهر أنّه لافرق بين طول الزمان وقصره ، بل عدم الفرق بين كون اللمعه واسعه أو صغيره ومحدوده .

فعلى هذا الاحتمال ، قد يقال بجريان حكم الترتيبى عليه ، بلزوم رعايه الترتيب فى الجبران ، بأنّ اللمعه لو كانت فى الجانب الأيمن عليه غسلها واعاده غسل الأيسر ، وأن كانت فى الأيسر اكتفى بغسلها ، فى قبال من لا يقول بذلك بل يكتفى بغسلها مطلقاً من دون مراعاة الترتيب . وهناك من يفصل بين طول الزمان فيعيد ، وقصره فلا يعيد ، كما عليه المحقق الثانى .

أو يفصل بين كون اللمعه واسعه فيعيد ، سواء طال الزمان أم لا ، أو غير واسعه فلا يعيد ، خصوصاً إذا قصر زمانه . وجوه وأقوال ، والأقوى عندنا هو القول

الأول ، وذلك بمقتضى اعتبار الوحده العرفيه .

اللهمّ إلا أن يكون قصر الزمان وصغر رقعته اللمعه على حدّ لا يضمرّ بصدق الوحده ، فلا يوجب الاشكال ، وهو ظاهر كلام السيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق المدرجه اسماءهم فى طبعات «العروه» المتداوله فى هذه الأيام .

نعم ، قد يتوهم أن مقتضى قول الصادق عليه السلام فى حديث زراره: «وكلّ شىء قد امسسته الماء فقد انقيته (١)» .

وصحيح محمد بن مسلم ، عن احدهما عليها السلام من قوله: «فما جرى عليه الماء فقد طهر (٢)» .

وحديث آخر عن زراره عنه عليه السلام : «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه (٣)» .

وروايه ثالثه لزراره ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «الجنب ما جرى عليه الماء من جسده قليله وكثيره ، فقد أجزأه (٤)» .

فقد يتوهم من هذه الاخبار كفايه وصول الماء ولو كان بعد فتره ، لأنّ الملاك فى الاجزاء هو الوصول ، وهو ما قد تحقق .

لكنّه مندفع ، أولاً: بإمكان أن يكون ذلك فى الغسل الترتيبى من جهه عدم ورود دليل يفيد لزوم الدلك فى الغسل ، كما يؤيده تصريح ذلك فى حديث زراره: «وإن لم يدلك جسده» .

فى غسل الجنابه / كيفيه الغسل الارتماسى

هذا كما عن صاحب «الجواهر» .

ولكن يرد عليه: أنّ قوله فى ذيل الحديث: «وإن لم يدلك جسده» كان فى ذيل

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

بيان حكم الارتماس ، فلا يشمل المقام .

فالأولى أن يجاب عنه ثانياً: بأن نصوص الاخبار المتقدمه ، لو لم تكن للمطلوب أدلّ ، لما كان معارضاً لما استظهرناه من روايات الارتماس ، من لزوم مراعاة الوحده والدفعه العرفيه ، لوضوح أنه إذا ضممننا نصوص هذه الاخبار الى ما دلّ على لزوم كون الارتماس بالدفعه ، فإنه ينتج كفايه صحه الغسل بوصول الماء بنفسه إلى الجسد مع الدفعه فى الارتماس ، أو حتّى مع عدم الدفع فى الترتيبى ، وأنه لا حاجه إلى إيصاله بيده ، كما قد يتوهم ذلك والله العالم .

هاهنا عده فروع ، وهى:

الفرع الأوّل: هل يشترط فى الغسل الارتماسى دخول تمام البدن الى الماء دفعه واحده و خروجه منه _ كما يظهر ذلك من المحكى عن الخراسانى فى «الكفايه» ، والصالح البحرانى على ما فى «الحدائق» من قوله: «إنه يجب على المرتمس أن يُخرج نفسه من الماء لو كان فيه ، والقاء نفسه فيه دفعه» .

ولعلّ منشأ ذلك ، توهم عدم صدق الارتماس على من كان بعض بدنه فيه دون جميعه ، إذ لا يقال له أنه مرتمس بتمام بدنه فى الماء ، والمفروض اعتبار تحقّق الغسل بارتماس تمام بدنه لا بعضه .

أم يكفى فى صدق الارتماس كون معظم البدن خارجاً عنه ، بل يكفى عكس ذلك ، بأن يكون ما هو الخارج أقلّ ممّا هو داخل فيه ، بل ولو بجزء منه ، كما يصدق على من كان جميع بدنه خارجاً .

وقد حكى هذا القول عن المحقّق الهمداني قدس سره ، بل قد حكى صاحب «الحدائق» عن صاحب «الدر المنظوم» للشيخ على سبط الشهيد الثانى قدس سره ، أنه

قال: «وما أحدث في هذا الزمان من كون الإنسان ينبغي أن يلقي نفسه في الماء ، بعد أن يكون جميع جسده خارجاً عنه ، ناش عن الوسواس ، المأمور بالتحرز منه ، ومن توهم كون الارتماس في الماء يدل على ذلك . وهذا ليس بسديد ، لأن الارتماس في الماء يصدق على من كان في الماء ، بحيث يبقى من بدنه جزء خارج ، وعلى من كان كله خارجاً . بل ربما يقال: إنه صادق على من كان جميع بدنه في الماء ، ونوى الغسل بذلك مع حركه ما ، بل بغير حركه . إلى أن قال: نعم لو قال عليه السلام : وقع في الماء دفعه واحده ، دل على ذلك ، على أنه لم ينقل عن أحد من علماء المتقدمين والمتأخرين فعل ذلك ، وهو مما يتكرر فتتوفر الدواعى على نقله لغرابته ، فلو فعل لثقل . مع منافاته للشرع السهله السمحه ، خصوصاً في أمر الطهاره ، والقاء النفس إلى ما يحتمل معه تعطل بعض الأعضاء ، لا ظهور له من الحديث ، وكأن الشيطان (لعنه الله) يريد أن يسر بكسر أحد أعضاء بعض المؤمنين ، فيوسوس لهم بذلك ويحسنه» انتهى (١) .

أو يكفى في صدق الارتماس ، ولو لم يكن شيئاً من بدنه خارجاً عن الماء ، وبأن يكون البدن بتمامه مغموراً في الماء ، ومن ثم قصد الغسل ، وحرك بدنه تحت الماء ، بحيث انتقل بدنه من مكان إلى آخر ، أو حرك الماء على بدنه ، وإن كان جسمه مستقراً في مكانه .

وهذا ، كما يظهر من ابن فهد في «المهذب البارع في شرح مختصر النافع» حيث قال: «لو انغمس في ماء قليل كحوض صغير أو اجانه ، ونوى بعد تمام انغماسه فيه ، وإيصال الماء إلى جميع البدن ، ارتفع حديثه إجماعاً» .

أو لا- يحتاج إلى الحركة في الفرض المتقدم ، بل يصحّ الغسل الارتماسى مّن منغمر تحت الماء ، إذا نوى الغسل ، بلا حركة منه توجب تمّوج الماء وانتقاله من موضع الى آخر وجوه وأقوال: ولا يخفى أنّه على القول بمقوله صاحب «الجواهر» ، من كون الارتماس لا يتحقق إلا بعد التغطية في الماء ، وما يتقدم عليه من الشروع في الدخول في الماء ليس مربوطاً بالغسل ، بل هو من مقدماته .

أو بمقاله استاذة في «شرح المفاتيح» ، حيث لاحظ الارتماس أمراً وحدائياً آتياً ، لا بدايه ولا نهايه له .

فلا إشكال في عدم اعتبار خروج شيء من البدن في صدق حقيقه الارتماس ، إذ هو لا يتحقق إلا بعد الرمس في الماء ، هذا بخلاف ما لو قلنا بمقاله المشهور ، أو صاحب «الحدائق» .

فالظاهر لزوم خروج شيء من البدن عن الماء ، إذ لا يبعد دعوى التبادر من لفظ الرمس إلى ذلك المعنى ، وشموله حتى لمثل بقاء الرمس ، بحيث كان أصل الرمس لغير الغسل متحققاً قبلاً ، فقصد كون رسمه بقاءً لا حدوثاً للغسل ، لا يخلو عن خفاء ، وإن ادعى صاحب «مصباح الفقيه» والشهيد رحمه الله في «الدروس» بكون التبادر المذكور يعدّ تبادراً بدوياً ، بيان أنّ المطلوب أصل طبيعته الرمس ، حدوثاً كان أو بقاءً ، نظير ما لو قال: «أمش في الأرض أو اغسل الثوب» ، حيث أنّ المقصود هو أصل حصول المشى والغسل لا حدوثهما ، فيصدق على كلا فرديه .

هذا ، ولكنه لا يخلو عن شبهه ، لأمكان القول بمدخليه خروج شيء من البدن عن الماء في حقيقه الرمس ، فالافتاء ببقائه من جهة حصول الرمس لغير الغسل ، لا يخلو عن اشكال ، فلذلك قلنا في تعليقتنا على «العروه» بلزوم الاحتياط في خروج شيء منه ولو كان يسيراً ، فما عليه العلامة البروجردى ،

خلافاً للسيّد صاحب «العروه» وكثير من أصحاب التعليق ، حيث أجازوا مطلقاً ، بل ربّما قيل بالكفايه فى المغمور حتّى مع عدم إيجاد التحرك فى الماء أو البدن ، أو تعيين غمسه بالقصد والتّيه للغسل ، مع أنّه خلاف الاحتياط جدّاً ، والله العالم .

فى غسل الجنابه / هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء؟

بحث: هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء ، أو يصحّ ولو كان الماء قليلاً؟ الظاهر هو الثانى ، إذا كانت القلّه على حدّ بحيث يمكن تحقق الرمس فيه ، وذلك بمقتضى اطلاق النصوص والفتاوى .

فما وقع للمفيد فى «المقنعه» من أنّه لا- ينبغى له أن يرتمس فى الماء الراكد ، فإنّه أن كان قليلاً أفسده ، وإن كان كثيراً خالف السّينه فيه ، فإنّه لا يقصد اشتراط . كثره الماء حين الرمس ، لوضوح أنّ الماء الراكد يجمع مع الكثره أيضاً ، بل مقصوده فساده من جهه الشرب والاستفاده لأمر آخر ، فالتبيه على لزوم الاجتناب من الانغماس فى الماء الراكد ، أنّما كان لأجل رعايه الوضع الاجتماعى والأدب ظاهراً ، خصوصاً إذا كان بدن الجنب ملوّثاً بالنجاسه ، كما هو الغالب ، كما هو الظاهر من التعليل الوارد فى كلام الشيخ فى «التهذيب» عن ذلك حيث قال: «بأن الجنب حكمه حكم النجس إلى أن يغتسل ، فمتى لاقى الماء الذى يصحّ فيه قبول النجاسه فسد» .

فيكون المراد من الفساد ، صيروره الماء مستعملاً فى الحدث ، أو غير ذلك ممّا لا يرتبط بما نحن بصددّه ، كما لا يخفى .

الفرع الثانى: لا اشكال فى صحّه الغسل الترتيبى تحت المطر والميزاب ، وفى صحّه الارتماسى تحتها خلاف وأقوال:

فعن «المبسوط» الحاق الغسل تحت المجرى والمطر بالإرتماس ، بل وقد

تعدى فى «التذكرة» فى الحاق الميزاب وشبهه .

وعن بعضهم: الحاق الصب بالاناء بالاغتسال تحت الميزاب والمطر .

وفى «الحدائق» التفصيل بين المطر الغزير وغيره ، بصحته فى الأول دون الثانى .

هذا ، خلافاً لجمع كبير من قدماء فقهاءنا كالمحقق والمعتبر ، تبعاً لابن ادريس ، والشيخ أبى عبد الله العجلى ، والمحكى عن «الذكري» و«الدروس» و«المدارك» و«الجواهر» و«المصباح» للهمدانى والآملى ، إلا إذا أحرز صدق الارتماس لكثرتة ، كما عليه السيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق .

واستدل على القول المشهور ، بكون الأصل فى الغسل هو الترتيبى ، إلا ما خرج منه بالدليل ، وهو خصوص الارتماس .

لكنك قد عرفت أن الأصل فى مثل الغسل والوضوء هو الاشتغال لدى الشك ، فلا يمكن رفع اليد عنه ، ولا الحكم بتحقيق الغسل الترتيبى إلا باحراز الخروج بواسطه قيام الدليل عليه ، ووصول الماء إلى جميع البدن ، وأما الارتماسى فانه يحتاج _ مضافاً إلى ذلك _ إلى الدفعه العرفيه ، واحراز تحققها فى مثل المطر المتعارف مشكلاً ، إلا أن يكون المطر غزيراً بحيث يصدق الارتماس به .

فالنزاع ان كان من جهة الحاق الوقوف تحت المطر والمجرى بالارتماس حكماً _ لا من حيث كونه ارتماساً موضوعاً _ ، فاثبات اللاحاق بالأدله الآتية _ لو لم يكن ارتماساً موضوعاً _ مشكلاً جداً ، وإن كان من جهة اللاحاق من حيث صدق الارتماس موضوعاً ، فلا اشكال فى أنه منوط على احراز وصف الارتماس عرفاً ، وهو لا يحصل إلا إذا كان المطر المنهمر بحيث يحيط بجميع البدن دفعه عرفيه ، فعليه لا اختصاص بخصوص المطر ، بل يشمل كل ما يوجب صدق الارتماس من الميزاب ، بل المياه الجارية من النهر الكبير ، والأنابيب

الواسعه الواقعه على الآبار بواسطه المكائن الكهربائيه ونظائرها .

فحيث نتوجه إلى ما استدلل به الشيخ ومن تبعه ، من التمسك والاستدلال بالآخبار ، وهو مثل صحيحه على بن جعفر ، عن أخيه عليهما السلام ، قال: «سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه غسل الجنابه أن يقوم في المطر حتى يغسل رأسه وجسده وهو يقدر على ما سوى ذلك؟ قال: إن كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه ذلك(١)» .

ولكن يمكن أن يجاب عنه ، أولاً: أن مورد السؤال لا يرتبط بما نحن فيه ، لأنه يريد السؤال عن جواز الاغتسال تحت المطر ، مع امكان غيره ، لأجل توهم السائل من انحصار وقوع الغسل في الماء المتعارف ، فأجابه عليه السلام عن جوازه وكفايته إن كان الاغتسال بالماء ممكناً ، سواء كان بالترتبيي _ كما هو الغالب الشائع _ أو بالارتماس _ إن امكن تحققه ولو ندره _ فلا اطلاق حينئذ للروايه حتى يستدل بها على المقصود .

في غسل الجنابه / الغسل تحت الميزاب و المطر

وثانياً: لو سلمنا الاطلاق فيها ، فانه يتقيد بما دلّ على لزوم الترتيب في الغسل ، إلا ما احرز خروجه بالارتماس في غير المطر .

فمن ذلك يظهر الجواب عن المرسله التي رواها محمد بن حمزه ، عن الصادق عليه السلام : «في رجل اصابته جنابه ، فقام في المطر ، حتى سال من جسده ، أيجزيه ذلك من الغسل؟ قال: نعم(٢)» .

في غسل الجنابه / ما تعتبر من طهاره الأعضاء قبل الغسل

فالتمسك بها للمطلوب مشكّل ، مضافاً إلى ارسالها .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.

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

فإذا عرفت الانصراف إلى الفرد المتعارف الشائع من الاطلاقات ، يظهر لك حال التمسك باطلاق ما ورد في روايه زواره من قوله عليه السلام : «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه(١)» .

حيث أنه في صدد بيان لزوم الايصال أو الوصول في الماء ، أمّا كونه بالترتيب _ كما هو الشائع _ أو الارتماس _ كما هو النادر _ ، فلا بد أن يحصل من دليل آخر ، هذا لو لم ندع انصرافه إلى الفرد الشائع .

ومن هنا ظهر وجه ضعف الاستدلال بما في حديث زواره من قوله عليه السلام : «ثم تغسل جسدك من لدن قرنك إلى قدميك(٢)»

وفي روايه اخرى قوله عليه السلام : «ثم افض جمع رأسك وجسدك(٣)» .

حيث قد عرفت منّا سابقاً في حديث زواره المشتمل على كلا فردي الغسل ، فلا يبعد كون قوله عليه السلام : «ثم تغسل» لبيان الغسل الترتيبي .

نعم ، لفظ قوله عليه السلام : «أفض» فيما اشرنا إليه سابقاً ، لا يبعد كون اشارته إلى الارتماس ، إلا أنه لا يرتبط بالمطر ، بل يدل على كفايه الارتماس بالماء الذي يمكن تحققه منه ، ومن جملته ماء المطر إذا كان غزيراً ، على نحو يتمكّن فيه الارتماس ، وفي مثله لا نضايقه ، فالمدار هو امكان صدق الارتماس به موضوعاً ، لا الحاق ما لا يصدق موضوعاً في المطر به حكماً ، كما يظهر عن اطلاق كلمات بعض الأصحاب . وعلى ما ذكرنا ، لا خصوصيته للمطر فقط ، بل يجري في كلّ ما كان مثله ، كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ ، ١٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠ ، ١٤ .

الفرع الثالث: فى بيان أنه هل يشترط فى صحه الغسل _ بنوعيه من الترتيبى والارتماسى _ طهاره محل الغسل مطلقاً عن النجاسه العيئيه والحكميئه قبل الشروع فى أصل الغسل ، أم لا؟ فإن لازم هذا بطلان غسل الرأس والرقبه ، مع كون باطن الرجل نجساً .

فقد حكى هذا القول عن الحلبي فى «اشاره السبق» والعلامة فى «القواعد» ، بل فى «الحدائق» .

ونقله بعض مشايخنا عن جملة من الأصحاب ، فعليه يجب تقديم غسل النجاسه (بالفتح) على الغسل (بالضم) ، حكماً الزامياً شرطياً دخيلاً فى صحه الغسل ، بحيث لو تخلف لبطل ، ولكان آثماً أيضاً .

بل ربما استدلل لهذا بظاهر الأخبار الداله على كيفيه الغسل ، حيث كانت مشتمله على لزوم ازاله النجاسه عن الفرج والإليين أولاً ، ثم عطف الغسل بأداه (ثم) الدال على الترتيب .

أو يكفى فى صحه الغسل (بالضم) تقديم الغسل (بالفتح) بالنسبه إلى كل موضع ومحل من الوضوء ، لا تقديمه عليه قبل الشروع ، فعليه يلزم عدم بطلانه لو شرع فى غسل الرأس ، مع كون الأيمن نجساً ، وهكذا بالنسبه إلى الأيسر مع الأيمن ، بل حتى فى كل جزء من أعضاء الغسل فى الترتيبى لو غسّله أولاً- ثم اغتسل لكان صحيحاً ، لصدق تقدم الإزالة على الغسل ، وهو يكفى فى الصحه وذلك بعد تحقق الشرط فيه .

وبعباره أخرى: يعتبر فى صحه الغسل جريان ماء الغسل على محلّ طاهر ، فيكفى ازالتها قبل غسل ذلك المحلّ الذى وجدت النجاسه فيه ، وقد ذهب إليه كثير من فقهاءنا المحققين ، من المتقدمين والمتأخرين ، وهو مختار السيد فى

«العروه» وأكثر أصحاب التعليق ، وهو الأقوى عندنا ، وسيظهر لك وجه ذلك ان شاء الله .

أو يعتبر عدم بقاء كل عضو نجساً بعد غسله ، ولا يشترط طهارته قبله ، فيصح على هذا القول اجراء الماء على العضو النجس بتيه الغسل (بالضم) ، الذى يطهره من الخبث أيضاً بجريان الماء عليه ، فيكفى أن نجري على الموضع الماء لمره واحده للغسل (بالفتح) والغسل (بالضم) .

وهذا القول منسوب إلى صاحب «الجواهر» على حسب ما قاله المحقق الآملى فى «مصباح الهدايه» حيث قال: «وذهب صاحب «الجواهر» قدس سره إلى الثالث ، حيث قواه فى «الجواهر» ، وقال فى «نجاه العباد»: وفى الاجتزاء بغسل واحده لهما وجه قوى» .

وكذا قاله السيد الخوئى قدس سره من المتأخرين ، بل قد يقال إنه المنسوب إلى المحقق الخوانسارى فى «شرح الدروس» ، وقبله الشيخ فى «المبسوط» حيث قال: «وإن كان على بدنه نجاسه ، أزالها ثم اغتسل ، وإن خالف واغتسل أولاً ، ارتفع حدث الجنابه ، وعليه أن يزيل النجاسه ، إن كانت لم تزل ، وإن زالت بالاغتسال فقد أجزء عن غسلها» ، انتهى .

وفى «الجواهر» بعد نقل كلام الشيخ يقول: «ظاهره عدم اشتراط الجريان على محل طاهر مع القول بالتداخل ، لكن يظهر منه ايجاب الازاله أولاً ، وكأنه لما سمعت من الأخبار السابقه ، ولعله فهم منها الوجوب التعيىدى لا الشرطى ، ولذا لم يحكم بفساد الغسل عند المخالفه» (١) انتهى .

فان صاحب «الجواهر» وان وافق فى كلامه ماذهب إليه الشيخ الطوسى من

جهه التداخل وكفايه الغسل عن الغسل (بالفتح) ، إلا أنه يغيره مع ما استظهره صاحب «الجواهر» من كون التقديم واجباً تعبدياً لا شرطياً .

ولكن الانصاف عدم ظهور كلامه في الإيجاب ، لإمكان أن يكون استظهاره بيان ما هو المتعارف الغالب ، فيوافق مع كلام الشيخ رحمه الله ، فيصير هذا ثالث الأقوال .

والقول الآخر هو التفصيل بين الماء الكثير و القليل في الاغتسال ، وفيما إذا كان النجس هو في آخر الأعضاء _ كباطن الرجل _ وبين غيرهما ، فيكتفى بغسله واحده في الأولين دون غيرهما وهذا القول منسوبٌ إلى العلامة في «النهاية» .

والقول الآخر هو أنه لا يشترط شيء من ذلك ، بل يصح الغسل مع نجاسة الأعضاء ، ولو مع بقائها على النجاسة بعده ، فقد نسب الآملى في «المصباح» هذا القول إلى الشيخ في «المبسوط» وجعله خامس الأقوال حسب تقسيمه مثل ما قسمناه .

قال: والقول الخامس محكى عن «مبسوط» الشيخ قدس سره . . . إلى آخر كلامه .

اقول: صيرورته مغايراً مع ثالث الأقوال ، موقوف على ما نبهنا عليه سابقاً ، من ظهور كلام الشيخ في الوجوب التعبدى بالتقديم ، دون ما اختاره صاحب «الجواهر» ومن وافقه .

وكيف كان ، فهذه هي الأقوال في المسألة ، فلا بد بعد ذلك من الرجوع إلى ما استدلل به هولاء الاعلام لمختارهم .

وأما الدليل على القول الأول: هو ظاهر جملة من الأخبار ، مضافاً إلى قاعده الاشتغال ، واستصحاب بقاء الحدث وذلك فيما لو لم يظهر لنا دليل على المطلوب اثباتاً أو نفيًا ، وتردنا فيه ، وهى مثل روايه زراره فى الصحيح ، أنه عليه السلام قال: «تبدأ وتغسل كفيك ، ثم تفرغ يمينك على شمالك ، فتغسل فرجك ، ثم

تمضمض وتستنشق ، ثم تغسل جسدك . . .» الى آخره .

وروايه محمد بن مسلم فى حديث ، قال عليه السلام : «تبدأ بكفيتك فتغسلهما ، ثم تغسل فرجك ، ثم تصب على رأسك ثلاثاً . . .» الى آخره .

وروايه أخرى لزراره ، فى حديث أنه عليه السلام قال: «أن لم يكن اصاب كفه شىء غمسهما فى الماء ثم بدأ بفرجه فانقاه بثلاث عُرف ، ثم صب على رأسه ثلاث أكف . . .» الى آخره .

وروايه صحيحه حكم بن حكيم ، فى حديث قال عليه السلام : «أفض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها ، ثم اغسل ما أصاب جسدك من أذى ، ثم اغسل فرجك وافض على رأسك وجسدك فاغتسل . . .» الحديث .

ومثله روايه سماعه ، فصارت الروايات مستفيضه فى الدلاله على لزوم تقديم غسل الفرج واليد على الغسل ، هذا بضميمه عدم القول بالفصل بين الفرج واليد وبين غيرهما ، وذلك يثبت لزوم التقديم فى غسل كل الأعضاء على غسلها (بالضم) ، لأجل افاده العطف وذلك بأداه (ثم) الداله على الترتيب بين الغسل (بالفتح) والغسل ، كما لا يخفى .

هذا ، ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأن تقديم الغسل فى هذه الأمور على الغسل (بالضم) من جهة دلاله (ثم) لازم أعم لوجوب التقديم زماناً ، لأمكان أن يكون لأجل استجاباه ، و كونه يعد من آدابه ، كما قد يؤيد ذلك ذكره فى سياق آداب الغسل وسنته ، مثل المضمضه والاستنشاق .

وثانياً: بإمكان أن يكون بيان التقديم جرياً لما هو الغالب والعادة عند عامه الناس ، حيث يقدمون ازاله النجاسه على الغسل والوضوء ، لكونه اسهل ، خصوصاً فى الماء القليل ، مع أنه من الواضح أن ما يكون تحصيله واجباً هو

طهاره محل الغسل حين الغسل لا طهارته حتى قبل الشروع فى الاغتسال ، مضافاً الى اشتراك الغسل مع الوضوء فى ذلك ، فكما لا يجب التقديم فيه ، كذلك لا يجب فى المقام .

وثالثاً: لو سلّمنا دلالتها على لزوم التقديم ، أخذاً بظاهر أداه (ثم) ، ولكن هذا لا يوجب اثبات الشرطيّه ، حتى يستلزم بطلانه مع عدم رعايته ، فاثبات الحكم الوضعى يحتاج إلى دليل آخر غير هذه الأخبار ، وهو مفقود ، ولعلّه لذلك فهم الشيخ لزوم التقديم من باب الوجوب التعبدى ، ولذلك قال: لو أخلّ وأتى بهما معاً لما كان غُسله باطلاً) ، والحال أنّك قد عرفت فى الجواب ، عدم دلالتها على الوجوب أيضاً .

وأما دليل القول الثالث: وهو كفايه عدم كون محل الغسل بعد تماميته نجساً ، فيجامع هذا مع فردين آخرين ،

أحدهما: كون الغسل قبل الاغتسال أمّا بالقبليه بمعنى الشروع ، أو القبليه بمعنى قبل جرى الماء على ذلك المحل بتيه الغسل (بالضم) .

وثانيهما: كون الغسل والغسل مقرونين بعمل واحد ، يترتب عليه كلّ واحدٍ منهما ، حيث استدللّ بأن ظاهر هذه الأخبار ، لا يفيد أزيد من لزوم عدم بقاء النجاسه مع حصول الغسل ، وأمّا لزوم كون الغسل قبل الغسل وجوباً أو شرطاً فلادلاله فيها بل قد يمكن استظهار عدم الزوم التقديم ، من صحيحه حكم بن حكيم ، حيث قال فى حديث كيفيه غسل الجنابه من قوله عليه السلام : «فإن كنت فى مكان نظيف ، فلا يضرك أن لا تغسل رجلك ، وأن كنت فى مكان ليس بنظيف

فاغسل رجلك (١)» .

حيث يدلّ على عدم لزوم وجوب ازاله النجاسه ، مقدّمًا على أصل الغُسل ، فلا يبقى وجه للمنع ، إلا ما ورد عن المحقّق الكركي في «جامع المقاصد» من الدليل على منع ذلك ، وهو:

أولاً: أنّهما سببان فوجب تعدّد مسببهما وحكمهما ، فإن التداخل خلاف الأصل .

وثانياً: بأنّ ماء الغُسل لا بدّ أن يقع على محل طاهر ، وإلا لأجزأ الغُسل مع بقاء عين النجاسه .

وثالثاً: بانفعال ماء القليل ، ومعلومٌ أنه يشترط في الماء أن يكون طاهراً إجماعاً .

هذا ، وأجيب عن الأوّل: بالمنع من كون الأصل عدم التداخل ، تارةً بما سيأتى في محلّه في باب جواز تداخل الأغسال بغُسل واحد ، مع أنّ السبب لكلّ واحد منهما كان مستقلاً ، فتعدّد الأسباب يلزم ترتب مسبب له ، وأمّا كونه مستقلاً في وجوده ولا يكفي في تحقّقه في ضمن آخر فهو أمرٌ ثابت .

وثانياً: إنّ ما قيل في وجهه من أنّ كلّ واحد من الحَبْث والحدث سببٌ مستقلّ لوجوب غسل البدن ، فإذا تعدّد السبب ، لا بدّ أن يتعدّد المسبب والحكم ، وهو الوجوب ، وإلاّ لزم أن لا يكون كلّ منهما سبباً ، فأنّه باطل ، لا لمجرّد مخالفته لإطلاق ما دلّ على سببيتها ، بل للعلم بتأثير كلّ منهما في إيجاب مسببه ، ومقتضى تعدّد الحكمين ، أعني الوجوبين هو تعدّد الواجبين ، لامتناع اجتماع حكمين متماثلين _ كالمتضادين _ في موضوع شخصي واحد ، فلا يعقل أن يكون غُسله واحده معروضه لوجوبين .

ولكنه مدفوع بما قد حققناه في الأصول في مظانّه ، بأن الممتنع هو صيروره غُسل واحد بما هو غُسل بلا اعتبار قيد زائد عليه ، موضوعاً لوجوبين أو لحكمين مختلفين ، لاستلزامه المحال من اجتماع المثليين أو الضدّين .

وأما إذا كان مع تعدّد الجبهه والحيشه ، كما لو كان المسبّب عن نجاسه البدن هو ازالته ، وعن الحدث هو رفعه ، ومغايره الازاله والرفع مع الحدث مفهوماً واضح ، فجرى الماء على البدن متحيثّ بحثيتين فمن حيث أنه ازاله النجاسه ، محكومٌ بحكم ، ومن حيث أنه رافع للحدث محكومٌ بحكم آخر ، ويشهد على ذلك التعدّد ، لزوم قصد القربه في تحقّق الثاني دون الأول .

فعلى القول بجواز الإجماع ، وكفايه تعدّد الجبهه ، يكون المجمع محكوماً بحكمين مطلقاً ، ولو كانا مختلفين .

وعلى القول بالامتناع يصحّ اتيان المجمع ، لاسقاط الحكمين في المماثلين ، وأن لم يصحّ في المتضادّين ، وجهه التفاوت هو أنّ المتماثلين وإن هما مثل المتضادّين من جهه استحاله محكوميتها بحكمين فعليين ، لاستحاله الإجماع ، إلا أن المحل حيث كان واجداً لملا-ك كلا-الحكمين المتماثلين ، فلا منع لكون المجمع إذا أتى به كان مركزاً لسقوط الحكمين ، لتحصيل ووجدان ملا-ك كلّ منهما وهو الازاله والرفع ، فالجرى الخارجى للماء على البدن ، محصّلٌ لامتثال كلا الحكمين ، مثل ما لو أكرم عالماً هاشمياً فقيهاً ، حيث أنه باكرام شخص واحد الجامع لهذه الصفات ، يكون محصّلاً لامتثال أوامر متعدّده ، فى قوله: «أكرم عالماً وهاشمياً وفتياً» ، كما يُحصّل بآتيان اكرامات متعدّده لاشخاص عديدين يحمل كلّ واحد منهم صفه من الصفات .

ولا يجرى مثل ذلك فى الحكمين المتضادّين _ مثل الصلاه والغصب _

بالوجوب والحرمة ، حيث أنه مع القول بالامتناع ، لا يمكن اجتماع الحكمين ولا الملاكين ، إذ لا يمكن جمع ملاك الحرمة مع ملاك الوجوب بالفعل والترك ، كما لا يخفى .

وما نحن فيه يكون قبيل الأوّل لا الثانى ، لأنّ الحكم فى الازاله والرفع كان هو الوجوب ، كما هو واضح ، هذا أوّلاً .

وثانياً: يوجد فرق آخر بين المقام وبين مثل الصلاه والغصب ، وهو أنه لو قلنا بالمنع حتى مع تعدّد الجبهه ، فى مثل الصلاه والغصب ، فانه لا يستلزم القول بالمنع فى المقام ، لأنّ الجهتين فى تلك كانتا فى عرض واحد وفى عرضين ، وهذا بخلاف المقام ، حيث يكون العنوانان هنا طوليين ، إذ أحدهما كان فى مرحله الشرطيّه وهو الإزاله ، وهو مقدّم ، والآخر فى المشروطيّه ، وهو الرفع وهو مؤخّر ، وما لا يجديه التعدّد فى الجبهه _ إن قلنا به _ كان فى العرضيين لا فى الطوليين ، مع أنه لو قيل بالمنع مطلقاً ، حتى فى الطوليين ، كان فى الحكمين المتخالفين المتضادّين لا فى المتماثلين الذى بينا وجهه .

وثالثاً: لو سلّمنا المنع من التداخل ، وأنه لا يقتضى الحكم بتقدّم الجرى العُسلَى على العُسل ، بل اللازم حينئذ تحقّق احدهما ، ولو كان هو الغسل ، وحيث أنّ الغسل أمرٌ عبادى يتوقّف تحقّقه على التيه ، يشترط و يتوقف صحه اتيانه على التيه .

اللهمّ إلا أن يقال باعتبار تقدّم الازاله على الرفع ، من جهه كونه شرط ، وهذا ما يوجب تحقّقه .

ولكن اجيب عنه: بأنّه عودٌ إلى دليل الاشتراط ، الذى عرفت عدم دلالتّه على اعتبار تقدّم الازاله على الرفع زماناً ، وأنّ المستدلّ يريد اثبات اعتباره بامتناع التداخل .

والحاصل: أن امتناع التداخل لا يُثبت وجوب تقدّم الازاله على العُسل زماناً .

وفيه: هذا الجواب غير تام ، لأنه إذا سلّمتم الشرطيّه ، وقبلتم كون الازاله شرطاً للرفع لا العكس ، وفرضتم التسليم فى المنع عن التداخل بلزوم تحقّق أحدهما لا كليهما ، فلا سبيل إلا أن يكون المتحقّق هو الشرط والازاله لا الرفع والمشروط ، لأجل تقدّم الشرط على المشروط ، ولو ربّته ، وان لم يكن زماناً .

فالأحسن فى الجواب هما الجوابان الأوّلان دون الأخير ، كما لا يخفى .

وأجيب عن الثالث: بأنّ انفعال ماء القليل بملاقاته مع النجاسه المانع عن حصول الطهاره به ، موقوفٌ على القول بنجاسه الغُساله ، حتّى قبل الانفصال ، وأما لو قلنا بنجاستها بعد الانفصال عن المحل ، وحصول الطهاره من الحدث ، فلا يمتنع نجاستها حينئذ ، لأنّه طاهر حين حصول الطهاره ، واعتبار طهاره ماء الوضوء والغُسل بالإجماع ، إنّما كان فى طهارته عمّا عدا النجاسه التى تعرضها من قبل ان يلاقى المحل ، كما كان الأمر كذلك فى الماء المستعمل فى ازاله الخبث ، وإلا يلزم سدّ باب التطهير بالماء القليل رأساً ، فهذا المعنى يساعد حتّى مع القول بنجاسه الغُساله قبل الانفصال بالنسبه إلى طهاره الماء ، وإن كان يشكل الأمر فى حصول الطهاره عن الحدث فى هذا التقدير .

ومن ذلك يظهر الجواب عن الثانى ، حيث قد ادّعى الملازمه ، على فرض جواز التداخل باجزاء الغُسل ، حتّى مع بقاء عين النجاسه بعده ، لما قد عرفت من حصول طهاره المحل بالملاقاه ، والنجاسه المتحقّقه للغُساله بعد انفصالها لا يلزم ما ذكره من أجزاء الغُسل مع بقاء النجاسه ، بل كان حصول الغُسل مع فرض طهاره الماء والمحل ، كما لا يخفى .

هذا غاية ما يمكن تقريره لبيان التداخل وكفايه عمل واحد للغُسل والغُسل ، كما عليه جماعه من الفقهاء .

ولكن التحقيق والانصاف يقتضى اعتبار تقديم ازاله النجاسه عن موضع الغسل حين غسل ذلك الموضع ، وذلك بدليل اشتراط طهاره الماء الراجع للحدث إجماعاً ، وأن الماء بملاقاته النجاسه يتنجس وينفعل ، إلا أنه بالدفع عن محل النجس يتطهر المحل ، فلا بد فيه من القول بكفايه طهاره ما عدا النجاسه فى المحل ، وإلا يلزم سد باب التطهير .

هذا بخلاف ما نحن فيه ، حيث يمكن تحصيل الطهاره بتقديم الازاله على ما يحصل به رفع الحدث ، ففى مثل ذلك لا وجه للقول باجزاء الغسل مع الغسل (بالفتح) ، إذ كان لتحصيل التطهير المحصل للغسل طريقاً غير الاتحاد .

نعم يصح هذا الاتحاد فى مثل غسل الميت ، مع الماء القليل ، حيث أنه لو قلنا بشرطيه الطهاره عن النجاسه حتى بالنسبه إلى المحل _ وهو جسد الميت _ للزم سد باب الغسل فيه بالماء القليل ، لأنه بملاقاه الماء مع جسمه النجس يتنجس ، فكيف يمكن تغسيه بماء طاهر حتى عن مثل هذا النجاسه ، فلا محيص إلا عن القول بشرطيه الطهاره عما عدا هذه النجاسه من النجاسات العارضه ، دون نجاسه المحل ، وما نحن فيه ليس من هذا القبيل .

نعم ، يصح التداخل فيما نحن فى ماء لا ينفعل بالملاقاه مثل الكز والماء الجارى ، ولذلك ترى التفصيل عند بعض فقهاءنا بين الغسل فى الماء القليل ، بلزوم تقديم الازاله على الرفع ، وبين غيره فى عدمه ، وهذا التفصيل له وجه وجيه .

وأما التفصيل بين ما إذا كانت فى آخر الوضوء ، وبين ما لم تكن كذلك ، بصحة الاكتفاء بالغسل الواحد لازاله الخبث والحدث فى الأوّل دون الأخير ، فإنه وان قال به صاحب «الجواهر» قدس سره من أنه ليس له وجه سالم عن التأمل والنظر ، إلا أنه يمكن أن يكون وجهه هو ابتناء قوله على نجاسه الغساله بعد الانفصال ، حيث أنه

يلزم من ذلك كون الغسالة لسائر الأعضاء _ غير عضو الأخير _ نجساً ، وأن لا يرتفع الحدث لفاقديته شرط الطهارة ، بخلاف العضو الأخير _ مثل باطن الرجل اليسرى _ حيث الغسالة بعده لا تؤثر في حصول الطهارة قبله .

إلا أنه فاسد ، لما قد عرفت من لزوم طهاره الماء الرافع للحدث حين الملاقات ، مع أنه يتنجس وينفعل مع قلّه الماء ، فلا سبيل إلا أن نقدم أولاً على التطهير والازاله ، كما لا يخفى .

اما اذا كان المفصل قد استفاد ذلك فى التداخل فى الرجلين ، من صحيحه حكم بن حكيم ، حيث ورد فيها الأمر بغسل الرجلين اللتين هما آخر الأعضاء ، فإن اطلاق الأمر بغسلهما يقتضى كفايه غسله واحده لهما معاً .

ولكنه مخدوش ، لأنّ الروايه ليست بصدد بيان الاطلاق ، حتّى يؤخذ به ، بل هى فى مقام بيان لزوم ازاله النجاسه عن الرجلين على تقدير نجاستها ، فاما أنه تكفى لذلك غسله واحده أو اكثر من ذلك كما لا يخفى .

ومن جميع ما بيناه ثبت أمران:

أحدهما: بطلان القول الخامس أو احتمالاه ، وهو عدم اعتبار شى مما ذكر ، حتّى يصحّ الغسل مع نجاسه الموضع ، ولو مع بقائها بعد الغسل ، فى مثل النجاسه الحكميه كالبول ، حيث يحتاج فى تطهيره بالماء القليل الى غسله مرّتين ، فإنّ الغسل (بالضم) يتحقّق مع الغسله الأولى ، وأن لم تحصل الطهاره عن الخبث إلا بالغسله الثانيه .

مع أنك قد عرفت عدم تماميته ، لأجل لزوم أن يكون محلّ الغسل طاهراً أولاً ، وعلمت أنّ الغساله فى الماء القليل تنجس ، فلا بدّ فى حصول رفع الحدث

مقارنا مع ازاله الخبث قبل الغسل ، وهو مقدور فى المقام ، بخلاف ما لو أُريد تحصيل نفس الطهاره عن الخبث ، حيث أنّ شرطيه طهارته _ حتى عن النجس فى الموضع مطلقاً _ توجب سدّ باب التطهير بواسطه الماء القليل ، كما كان الأمر كذلك فى مثل غُسل الميّت ، فانه إذا غُسل الميت بالماء القليل ، فلا مناص عن القول بحصول الطهاره ، حتى مع ملاقاته بنجاسه الموضع الذى لا ينفك عنها .

نعم ، يشترط فيه الطهاره عن النجاسه الخارجيه العارضيه ، فى حصول الطهاره عن الخبث ، فى الحكميه ، والطهاره عن الحدث فى مثل غُسل الميّت ، فتأمل فإنّه دقيق .

فى غسل الجنابه / الموالاه فى الغسل

وثانيهما: صحّ القول الثانى ، كما عليه المشهور ، وأكثر المحققين من المتقدمين والمتأخرين ، وهذا هو المطلوب .

الفرع الرابع: ظاهر كلام الماتن _ كصريح بعض الأصحاب ، بل من غير خلاف يعرف _ عدم وجوب مراعاة الموالاه بالمعنيين الذين قد ورد ذكرهما فى باب الوضوء ، وهما المتابعه _ أى التابع العرفى فى الغسل _ وعدم الجفاف ، على المشهور المعروف بين الأصحاب ، والذى قد ادّعى عليه الإجماع .

والدليل عليه _ مضافاً إلى ما عرفت من وجود الاطلاقات ، بل قد ادّعى وجود الاصل فيه ، إلا أنّك قد عرفت التأمل فيه لو احتجنا إليه _ دلالة عدد من الاخبار الخاصه على ذلك ، مثل صحيحى ابن سنان وأبى بصير ، والخبر الذى رواه الراوندى فى «نوادره» مسنداً إلى الكاظم عليه السلام ، الوارده فى قضيه اللّمعه الباقية على الجسم حتى تمّ غُسل ذلك العضو أو أتمّ الغسل ، فقد مسح الإمام عليه السلام ذلك الموضع بعد أن عرف ذلك ، المشعر بعدم وجوب الموالاه _ بمعنى التابع _ وإن

أمكن عدم مساعدته مع معناها الآخر وهو عدم الجفاف ، حيث أن الغالب عدم حصول الجفاف للأعضاء بذلك المقدار من الوقت ، فيشكل حينئذ دلالتها على المطلوب ، ولعله لذلك قد عبّر صاحب «الجواهر» بالاشعار لهذه الأخبار .

وأيضاً: صحيحه هشام بن سالم ، فى قصه أمّ اسماعيل (١) ، والتى أمرها الإمام عليه السلام بالفصل بين غسل رأس الجاربه وغسل جسدها ، وقد مرّ تفصيلها سابقاً .

وأيضاً: حديث إبراهيم بن عمر اليماني ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «ان علياً عليه السلام لم ير بأساً أن يغسل الجنب رأسه غدوّه ، ويغسل سائر جسده عند الصلاه (٢)» .

وأيضاً: صحيحه حريز المنقوله فى (باب الوضوء) ، قال: قلت: فإن جفّ الأول قبل أن اغسل الذى يليه؟ قال: جفّ أو لم يجفّ اغسل ما بقى . قلت: وكذلك غسل الجنابه؟ قال: هو بتلك المنزله ، وابدأ بالرأس ، ثم افض على سائر جسده . قلت: وان كان بعض يوم؟ قال: نعم (٣) .

ورواه الصدوق فى «مدينه العلم» مسنداً عن حريز ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، كما رواه الشهيد فى «الذكرى» .

بل قد يدلّ عليه حديث «فقه الرضا» من قوله: «ولا بأس بتبعيض الغسل ، تغسل يديك وفرجك ورأسك ، وتؤخر غسل جسدهك إلى وقت الصلاه ، ثم تغسل إن أردت» (٤) .

بل يمكن الاستدلال أيضاً بالخبر الذى رواه السيد محمد بن أبي الحسن

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١ ، ٢ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .
 - ٤- مستدرک الوسائل: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ .

الموسوى العاملى فى كتاب «المدارك» نقلاً عن كتاب «عرض المجالس» للشيخ الصدوق ، عن الصادق عليه السلام (١) ، ونصّه مطابقاً مع نصّ المنقول فى كتاب «فقه الرضا» مع اضافته فى ذيله .

فمع وجود هذه الأخبار ، لا يبقى شكّ فى المسأله .

كما أن مقتضى ظاهر هذه الاطلاقات عدم الفرق فى عدم وجوب الموالاه بين الاعضاء والعضو الواحد ، كما يشعر فى عدمه فى الوضوء الواحد ، الاخبار الوارده فى اللّمعه أيضاً ، كما يتّضح ذلك مع التأمل فيها .

ولا يذهب عليك أنّ عدم وجوب الموالاه كان بلحاظ أصل الغُسل ، فلا ينافى ذلك وجوبه لعارض خارجى ، مثل النذر ، خصوصاً إذا قلنا باستحباب الموالاه ، كما هو مختار صاحب «الحدائق» وحيث صرح بأن الأصحاب ذهبوا إلى استحبابه ، فلا بأس به ، خصوصاً مع ملاحظه التسامح فى أدلّه السنن .

فحينئذ يمكن أن يتعلّق به ، إن فرضنا لزوم الرجحان فى متعلّقه ، وإلا يجوز مطلقاً .

وقد يجب مراعاة ذلك لضيق الوقت ، لو فرضنا أن الترتيب يوجب فى سرعه الغسل ، بل قيل قد يجب لو خيف فجأه حدوث الحدث ، كما هو الحال فى المسلوس والمبطون والمستحاضه ، ففى «الجواهر»: أنه مبنّى على فساد الغسل بعروضه فى أثناءه .

فى سنن الغُسل / تقديم النيّه عند غسل اليدين

ونحن نزيد: أو أوجب عدم الوثوق بالاكْتفاء بذلك الغُسل ، مع أنّ تعلق الوجوب لخصوص هذين الوجهين مشكّل ، إلا ان يقتضى عدم مراعاة ضيق

الوقت واتلافه ، فيدخل حينئذ في الفرع السابق ، فلا يكون حينئذ واجباً مستقلاً .

ويجربى مثل هذا الكلام في حاله خوف عروض الحدث الأ-كبر ، وإن كان فساد الغُسل به مسـلم ، إلا أن الاشكال في أصل وجوب حفظ الغُسل وحرمة ابطاله ، مع أن صاحب «الجواهر» قد استشكل في أصل كون ذلك ابطالاً ، لأنه في الواقع بطلان لا ابطال .

لكن يمكن أن يجاب عنه: بإمكان صدق ابطال عليه ، لأنه بتأخيره وتقويته للموالاه اوجب وقوع الحدث في الاثناء ، وحينئذ يصدق عليه أنه مع علمه بحاله ، فقد ابطل غُسله بالتأخير ، وعرفاً يكفى هذا المقدار من القصد في صدق الوصف المعين عليه .

هذا إذا لم يكن الحدث الأكبر مستمرّاً ، وإلا فقد قيل _ وهو صاحب «الحدائق» _ إنه يجب فيه الموالاه ، لعدم العفو من القدر الضرورى .

وفى «الجواهر»: وفيه تأملٌ يعرف ممّا سبق .

قلنا: وقد عرفت الاشكال فيه فلا نعيد .

بابٌ في سُننِ الغُسلِ

وسنن الغسل: تقديم التَّيِّه عند غَسَلِ اليدين ، فتضييق عند غَسَلِ الرَّأسِ (١).

(١) ولا فرق في حكم التَّيِّه بين كونها هي الاخطار أو الداعي ، وان كان الأوَّل أوجه .

وعَدَّ المصنّف رحمه الله من سنن الغُسل اتيانها عند غَسَلِ اليدين ، كما في «المبسوط» و«السرائر» و«التذكرة» ، فيكون هذا من جهه كون غَسَلِ اليدين من أجزاء الغُسل المندوب ، كما عليه المحقّق والعلّامه في «المعتبر» و«القواعد» وغيرهما .

ولكن قد يظهر من بعضهم التردد في الجواز ، فضلاً عن الاستحباب ، لعدم ثبوت الجزئيّه في غَسَلِ اليدين .

وفيه: ما لا يخفى ، إذ الظاهر من بعض الأخبار ، كونه داخلاً ، إذ يكون الشروع بذلك ، ولا يبعد امكان استظهاره من الخبر المنقول عن «مجالس» الصدوق ، عن الصادق عليه السلام ، قال: «لا بأس بتبويض الغُسل ، تغسّل يديك وفرجك ورأسك ، وتؤخّر غسل جسدك إلى وقت الصلاه ، ثم تغسل جسدك إذا اردت ذلك . . .» (١).

بناء على قراءه الغين بالضم ، وإلا لخرج عن الاستدلال ، كما في «الجواهر» .

ولكن لا يخفى عليك أنّ لفظ (الغسل) في الأوَّل يكون مضموماً ، لأجل غَسَلِ الرَّأسِ ، إذ لولا كونه بعنوان الجزئيّه للغُسل لما بقى وجه لوجوب الغُسل (بالفتح) ، بخلاف اليدين والفرج ، حيث يمكن كونهما للتطهير عمّا يحتمل

النجاسه فيهما من الجنابه ، فعلى هذا تكون قراءته بالضم ، وبناءً عليه فلا يبعد كون غسل اليد من مكملات الغسل وسنته .

والمناقشه حينئذٍ في اقتضاء ذلك استحباب التقديم مرفوعه ، بامكان أن يكون الوجه فيه هو الاتيان بأول الاجزاء المندوبه مع التيه ، وإلا- لا يقع جزء للمندوب ، فاتيان التيه عند غسل الرأس ، يوجب خروج غسل اليدين عن الغسل ، وان انفرد بنيته ، لأنه لا بد أن يؤتى بها لأجل كونها أول جزء المندوب ، وهو لا يتحقق إلا إذا كان قد نوى الكل ، حتى ينطبق عليها انه جزء من اجزاء المركب المندوب ، كما لا يخفى ، فيكون ذلك أحد أفراد الواجب التخييري ، بل أفضل الافراد ، فيكون مايقابل القول الاول هو أن المستحب أن يجعل التيه عند غسل الرأس ، لا أن يجعلها بعد غسل اليدين مؤخرًا عنه ولو لم يكن عند غسل الرأس .

ومما ذكرنا يظهر حكم ما في المتن من تضيق وقت التيه عند غسل الرأس ، لأنه حينئذ أول اجزاء الواجب .

كما يظهر أنه لو غسل يديه _ لا لكونه جزءًا مستحبًا _ لازاله نجاستها ، أو لداعي آخر ، فانه لم يستحب التقديم ، بل لا يجوز إن اعتبرنا مقارنه التيه التفصيليه لأول اجزاء العباده ، كما هو المشهور .

هذا ، كما في «مصباح الفقيه» .

وليكن على ذكر منك _ لعدم المنافاه بين الاستحباب في التقديم ، مع نيته لازاله النجاسه _ بأن حكمه جعل هذا الحكم ، هو دفع النجاسه المتوهمه ، التي توجد عادةً مع حدوث الجنابه ، اذا كان اقدام المكلف على الغسل مقاربا مع صدور الجنابه ، وإلا فأنه مع الفصل الطويل يبعد ذلك ، كما لا يخفى .

فاستحبابه ثابتٌ في الجملة من الأخبار وكلمات الأخيار .

وامرار اليد على الجسد وتخليل ما يصل إليه الماء استظهاراً (١).

(١) ان امرار اليد على الجسد يكون على ثلاثة أقسام:

تاره: يقصد المكلف به إيصال الماء إلى الجسد ، بما هو الواجب عليه معيناً ، فيما إذا توقّف وصوله إليه على امرار اليد عليه .

وأخرى: ما يكون واجباً من حيث اختيار المكلف بتحقيق الغسل به ، من جهة كونه أحد فردى الواجب التخييري .

في سنن الغسل / إمرار اليد على الجسد

وثالثه: ما لا يقصد اى واحد منهما ، فلا اشكال فى عدم وجوبه حينئذ ، بل قد حكى عليه جماعه الإجماع _ وهو الحجه _ معتضداً بالأصل ، لأنّه مقتضى أصل البراءة بعد العلم بتحقيق الغسل بدونه ، خصوصاً مع خلوّ كثير من الأخبار عنه ، والاكتفاء بجريان الماء على الجسد ، مع أنّ الاخبار وارده فى مقام بيان كيفيّة الغسل ، كما ترى فى مثل خير محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهما السلام من التصريح به ، بقوله: «فما جرى عليه الماء فقد طهر» (١).

والملاحظ فى الخبر أنّه عليه السلام لم يذكر الدلك وامرار اليد فى بيان الغسل .

وكذلك مثله الخبر الذى رواه زراره من قوله عليه السلام : «فما جرى عليه الماء فقد اجزأه» (٢).

بل فى روايه أخرى منه فى حديث: «ثمّ تغسل جسدك من لذن قرنك إلى قدميك ، ليس قبله ولا بعده وضوء ، وكلّ شىء امسسته الماء فقد انقيته ، ولو أنّ

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ٢ .

رجلاً ارتمس في الماء ارتماسه واحده أجزأه ذلك ، وان لم يدللك جسده»(١).

فإن القيد الوارد في قوله عليه السلام : «وان لم يدللك جسده» في ذيل الحديث ، إن كان راجعا إلى خصوص الارتماس ، فيمكن أن يكون لبيان عدم الاستحباب فيه ، كما يستحب في الترتيبى ، وان كان راجعا إلى كل من الترتيبى والارتماسى ، فينفى عنهما الوجوب ، بعد عدم امكان قبول نفى الاستحباب في الترتيبى ، لأجل وجود الاجماع فيه ، وبرغم ذلك فان الاحتمال الثانى بعيد غايته .

بل قد استظهر صاحب «الجواهر» عدم وجوبه من روايه اسماعيل بن أبى زياد ، عن جعفر بن محمد ، عن أبيه ، عن آباءه عليهم السلام ، قال: «كن نساء النبى صلى الله عليه وآله وسلم إذا اغتسلن من الجنابه يبقين (بقيت) صفره الطيب على أجسادهن ، وذلك أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمرهن أن يصبين الماء صباً على أجسادهن»(٢).

حيث يفهم منه كفايه مجرد صب الماء فى الغسل من دون امرار اليد على الجسد ، مما يوجب بقاء لون الصفرة على اجسادهن .

ولكن مع ذلك يمكن أن يكون وجه استحبابه فى الترتيبى ، من جهه ما ورد فى الخبر الذى رواه على بن جعفر ، عن أخيه عليه السلام حينما سأله عن الاغتسال فى المطر ، قال: «ان كان يغسله اغتساله بالماء أجزأه ، إلا أنه ينبغى له أن يتمضمض ويستنشق ويمرّ يده على ما نالت من جسده»(٣).

وكذلك ما ورد فى «فقه الرضا» بعد بيان صفة الغسل الترتيبى ، قال: «تمسح

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه ، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من ابواب الجنابه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من ابواب الجنابه، الحديث ١١ .

سائر بدنك بيدك (١)» .

واحتمال كونه من باب مجرد التعيّد والانقياد لما ورد في الخبر لا من جهة الاستظهار ، غير بعيد ، خصوصاً إذا لوحظ استحبابه لجميع الجسد ، لأنّ بعضه منه يقطع بوصول الماء اليه ، فلا معنى لاستحبابه من جهة الاستظهار في تحصيل العلم بوصول الماء .

وكونه لأجل اختيار هذا الفرد من الغسل ، الذي يعدّ أفضل الأفراد ، ولو من جهة كون مجموع عمل الغسل مع امرار اليد أو ثقب لجلب الاطمئنان بوصول الماء ، لا يخلو عن وجه .

ولعله لأجل ذلك علّل بعض الفقهاء بان الأمر أمرٌ مطلوب لأجل افادته الاستظهار بوصول الماء ، فلا يرد عليهم بما قد نوقش بأنّه لا معنى للاستظهار ، بعد حصول العلم ، لانه قبل العلم كان ذلك واجباً من جهة عدم الاكتفاء بالظنّ .

وذلك لما قد عرفت من أنّه إذا أُريد منه الاستظهار في المجموع لا في خصوص كلّ عضو ، فانه يكون حسناً ، كما لا يخفى .

وقد استدللّ صاحب «الجواهر» تأييداً للتعديد ، بخبر عمار بن موسى الساباطي من قوله: «أنّه سال أبا عبد الله عليه السلام ، عن المرأة تغتسل ، وقد امتشطت بقراصل ولم تنقض شعرها ، كم يجزيها من الماء؟ قال: مثل الذي يشرب شعرها ، وهو ثلاث حفنات على رأسها ، وحفتان على اليمين ، وحفتان على اليسار ، ثمّ تمرّ يدها على جسدها كلّها (٢)» .

١- مستدرک الوسائل: الباب ١٧ من أبواب الجنابه ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الجنابه ، الحديث ٦ .

والبول أمام الغسل والاستبراء (١).

حيث قال: إنّه لو أُريد منه الاستظهار ، لكان ينبغي فعله بعد كلّ عضو ، لا بعد تمام الغسل ، إذ لو كان في الجانب الأيمن مثلاً شيئاً لم يكن غسل الأيسر صحيحاً .

ولكن لا يخفى ما فيه ، لأنّ القائل بالاستحباب لا يقول به بعد تمام الغسل ، بل يقول به مع غسل كلّ عضو ، فلا سبيل له إلا أن يقصد به بيان استحباب امرار اليد على كلّ عضو من جسده حال الغسل ، فيرجع إلى احتمال الاستظهار أيضاً بما عرفت ، لا التبعّد المحض .

و من هذا يظهر استحباب تخليل الماء ، لو صوله فيما يحتاج إليه من الشعر وغيره ، إذا لم يتوقّف وصوله إليه به ، وإلا لكان واجباً ، كما هو واضح .

(١) ظاهر كلام المصنّف _ كأبن فهد في «الموجز» _ استحبابهما معاً ، بل في «الجواهر» من غير فرق بين تقديم كلّ منهما على الآخر ، بناء على عدم جعل ترتيب الكلام دليلاً على ارادته كذلك في الاستحباب ، وإلا لزم اتباع ظاهر كلامه ، من استحباب تقديم البول على الاستبراء ، كما هو المستفاد مما ورد في «البيان» و«الروضه» ، مع أنّ استحباب الاستبراء بعد البول يعدّ من آداب البول ، لا من آداب الغسل ، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» بأنّه لا دليل عليه _ أى استحبابه _ للغسل .

في سنن الغسل / البول أمام الغسل والاستبراء

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ المستحب حين الغسل ومن آدابه ، مجموع الأمرين ، من البول أولاً والاستبراء بعده .

ولكن هذا متوقّفٌ على مساعده الدليل عليه .

ولكن «السرائر» و«القواعد» قد قيّدا الاستبراء بما إذا لم يتيسر البول ، كما أنّه

قد اقتصر على الثانى فى «النافع» و«التحرير»، كما قد اطلق الاستبراء فى «الارشاد» و«اللمعه»، حيث يظهر من مجموع هذه الكلمات، كون الاستبراء مستقلاً فى الاستحباب لأجل الغسل، لا من جهه كونه من آداب البول.

وعلى كل حال فإن الظاهر كون المشهور بين المتأخرين - بل لم يعرف الخلاف منهم - عدم وجوب شىء منهما فى صحه الغسل، بل وهو المنقول عن المرتضى قدس سره، خلافاً لظاهر «الهدايه» و«المهذب» و«الاستبصار» و«اشاره السبق» من ايجاب البول، ومثله فى «المقنعه» و«الوسيله» و«الجامع»، إلا أنهم اضافوا بأنه إن لم يتيسر البول فالاجتهاد.

وفى «المراسم» ومن الجعفى من ايجابها معاً، إلا أنه قد صرح فى «المراسم» بالاكْتفاء بالاجتهاد مع تعذر البول.

وفى «الكافى» من الزام مريد الغسل الاستبراء، بحيث يتيقن بالاستنجاء على كل حال، كما نقل الوجوب بصوره المطلق عن «الكامل» و«المصباح» و«مختصر المصباح» و«الاصباح» و«الجمل والعقود» وبه قال الكيدرى، ولم تكن عباراتهم مشهوره، حتى يعلم منها مرادهم من الوجوب من حيث الكيفيه.

بل عن «الذكرى» قوله: لا بأس بالوجوب محافظه من طريان مُزيل الغسل، ومصيراً إلى قول معظم الأصحاب.

كما مال اليه المحقق فى «جامع المقاصد»، والشهيد فى «الدروس»، كما ذهب ابن زهره والشيخ فى «المبسوط» و«الفاقيه» إلى التخيير بينهما، مع زياده فى الثانى بايجاب الاستبراء من البول.

وليس للقائلين بالوجوب دليل إلا قاعده الاشتغال، حيث أن الشغل اليقيني يقتضى الفراغ منه يقيناً، وهذه القاعده لا يمكن التمسك بها إلا مع عدم ورود

دليل اجتهادى على عدم الوجوب ، وإلا فإنه لم تصل النوبه إليها .

والإجماع المدعى فى التيه ، فإنه مع عدم تماميته _ لما ترى من الاختلاف الكبير الفاحش فى أصل وجوبها وكيفيته _ قد يشاهد من «مختلف» العلامة امكان صحه دعوى الإجماع على صحه الغسل مع تركهما ، حيث قال بعد نقل القولين: «أنهم اتفقوا على أنه لو أخلّ به حتى وجد بللاً بعد الغسل ، فإن علم أنه منى أو اشتبه عليه ، وجب الغسل ، وإن علم أنه غير منى فلا غسل» انتهى . ونحوه غيره .

بل لعلهم أرادوا من الوجوب هو التعبدى لا الواقعى ، فيسقط الاستدلال حينئذ بمثل قاعده الاشتغال وغيره ، كما لا يخفى .

بل قد يقال: من امكان دعوى انتفاء النزاع فى المقام ، بأن يكون مراد القائلين بالوجوب ، هو الوجوب الشرطى لا التكليفى ، كأنهم أرادوا بيان أنه لو لم يستبرئ واغتسل وبال ، وخرج منه بلل ، يجب عليه الغسل ، فإن كان قصدهم بأنه لا يجب عليهم ذلك فليغتسل بما امروا به من البول والاستبراء ، كما ادعى ذلك صاحب «كشف اللثام» ، فلهذا البيان وجه ، إلا أنه لا يمكن دعوى القطع أو الظن بخروج ما يوجب الغسل مع البول ، لإمكان أن يكون بولاً محضاً أو مذياً أو ودياً أو غير ذلك ، لوضوح الفرق بين ما يعلم الخروج وما يشتبه فى حقيقته ، وبين اشتباه أصل الخروج . فدعوى اليقين أو الظن بالخروج مع البول ، مما لا يمكن المساعده إليه كما لا يخفى . فيظهر منه أن التبول بعد الجنابه ليس وجوباً شرطياً لصحة الغسل ، بحيث لو تركه لبطل الغسل .

وإن أراد به التعبد ، كان ذلك على طبق مقتضى الأصل . بقى هنا المراجعة إلى الأخبار التى قد استدلوا بها على الوجوب وهى:

صحيحه البزنطى ، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن غُسل الجنابه؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك وتبول ، إن قدرت على البول ، ثم تُدخل يدك فى الإناء ، ثم اغسل ما أصابك منه ، ثم افض على رأسك وجسدك ، ولا وضوء فيه» (١) .

فكأنهم أرادوا استفاده الوجوب من تعليق الحكم على تمكنه من البول ، حيث يفهم أنه مع القدره عليه يكون الاتيان به واجباً ، مع أنه على خلاف دعوهم الاوّل ، لما ورد حكم البول فى سياق ما يكون مستحباً ، مثل غُسل اليدين من المرفقين إلى الأصابع ، ثم الحكم بغُسل اليد ممّا أصابه ، ثم الشروع بالافاضه للغسل ، وبرغم هذا فإنه كيف يمكن أن يكون ذلك مستند من لم يقيد بالقدره على البول ، مع الاشاره اليها فى الصحيحه ، مع أنه يمكن أن يكون ارشاداً إلى أمر لا يترتب عليه شى عند تركه _ وهو إعادة الغسل بخروج البلل المشتبه المحكوم بكونه متياً ، إذا لم يستبرء _ فعليه يلزم أن لا يكون استحابه تعبدياً ، فضلاً عن كونه واجباً .

بل قد يناقش _ بناءً عليه _ فى أصل استحابه ، فضلاً عن غيره ، كما قد يشعر على الإرشاد ما ورد فى الحديث النبوى أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «مَنْ ترك البول على أثر الجنابه أو شكّ ، أن يتردد بقيه الماء فى بدنه ، فيورثه الداء الذى لا دواء له» (٢) .

فلو سلّم احتمال غيره فى الصحيحه ، فانه يُحمل على الارشاد ، بقرينه هذه الروايه . وكذلك استدلّوا عليه بالخبر المضمّر الذى رواه أحمد بن هلال ، قال:

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- مستدرک وسائل الشيعة: الباب ٣٥ ، الحديث ١ .

«سألته عن رجل اغتسل قبل أن يبول؟ فكتب: إنَّ الغسل بعد البول ، إلا أن يكون ناسياً ، فلا يبعد منه الغسل (١)» .

ولا- يبعد للمتأمل من الوصول إلى ما قلناه ، لوضوح أنه لو كان البول قبل الغسل يعدّ من الوجوب الشرطي _ أي كان شرط الصحّة له _ فلا وجه للحكم بالصحّة مع النسيان ، لأنّ ما يكون كذلك بالوضع نوعاً ، لا يتفاوت فيه بين العمد والنسيان .

نعم قد يوجد في مثل الطهارة عن الحدث ، حيث أنه شرط لصحّة الصلاة ، أو النجاسة مانعه عن صحّة الصلاة مع العلم دون الجهل ، وأما مع النسيان فلا .

وبناءً عليه فإنّ حكمه في المقام بالصحّة مع النسيان ، يدلّ على أنه يريد نفي الشرطيّة مطلقاً ، لا في خصوص حال النسيان ، فعليه يحتمل أن يكون قوله: «فلا- يعيد منه الغسل» راجعاً لصدر المسألة ، لا خصوص حال النسيان ، مضافاً إلى الضعف في سنده بالاضمار وغيره .

بل قد يؤيد عدم كون البول شرطاً للصحّة ، ما ورد في الخبر الذي رواه حديث محمد بن مسلم ، قال: وقال أبو جعفر عليه السلام : «من اغتسل وهو جنبٌ قبل أن يبول ، ثمّ وجد بللاً- فقد انتقض غُسله ، وان كان بال ثمّ اغتسل ، ثمّ وجد بللاً ، فليس ينقض غُسله ، ولكن عليه الوضوء ، لأنّ البول لم يدع شيئاً (٢)» .

لأنّ من الواضح أنه لو كان البول شرطاً ، لما صحّ أن يعبر بالانتقاض مع خروج البلل ، حيث يفهم منه أنه لولا البلل لكان الغسل صحيحاً ، ولو لم يبول ، فبذلك يدفع توهم الوجوب الشرطي ، فيما لا يكون وجوبه تعبدياً ، لما قد عرفت من

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .

مجى احتمال الارشاد ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ، ومع الشك نرجع إلى أصل البراءة حينئذ ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى ما سيأتى من الأخبار الداله على كون اعاده الغسل بعد خروج البلب المؤيد لما ذكرناه .

فمع وجود مثل خبر محمد بن مسلم ، الدال على عدم الوجوب ، فلا يعتنى بما قد يستفاد ممّا ورد فى «فقه الرضا» (١) .

«فإذا اردت الغسل من الجنابه ، فاجتهد أن تبول حتى تخرج فضله المنى فى أحليلك ، وان اجتهدت ولم تقدر على البول فلا شىء عليك وتنظف الموضع الادنى منك» .

بل قد يشعر تعليقه بقوله: «حتى تخرج فضله المنى» إلى ارشاديه ذلك ، ولذا قال: «ان اجتهدت ولم تقدر على البول ، فلا شىء عليك» .

فبناءً عليه قيل إنه يشكل القول باستحبابه قبل الغسل ، إذ المفروض عدم كون الأمر المتعلق به مولوياً ، حتى يثبت به الاستحباب الشرعى .

اللهم إلا أن يتمسك بالإجماع على رجحانه ، المرّد بين الوجوب والندب .

وقد قيل: هو أيضاً لا يخلو عن المنع ، لكنّه غير وجيه ، لأنه من الواضح كون الرجحان ثابتاً بالإجماع ، إلا أن يكون وجه المنع دعوى مغايرته مع المستحب الشرعى المقرون بالفصل؛ فبناءً عليه لا- وجه لقوله بعد ذلك: «والاولى التمسك بادلّه التسامح لإثبات استحبابه» ، كما عن المحقق الآملى فى المصباح ، لأنه أيضاً لم يثبت إلا- بواسطه الإجماع ، وهو لا يثبت إلا جنس الرجحان لا مع فصله .

أما إذا كان يقصد التمسك بالأخبار ، فقد عرفت عدم دلالتها على الإرشاديه .

اللهم إلا ان يدعى عدم منافاته مع استحبابه أيضاً ، فتأمل .

هاهنا فروع ينبغى الاشارة اليها ، وهى:

الفرع الأول: قد عرفت من كلام المحقق فى «الشرائع» استحباب البول والاستبراء ، حيث جعل كلاً منهما من آداب الغسل ، مع أنّ الاستبراء بعد البول يكون من آداب البول ، ويترتب عليه أن البلل المشتبه الخارج بعد البول ، إذا لم يكن قد استبرأ يكون فى حكم البول ، من حيث الخبثيه ، ومن لزوم تعدد الغسل فى تطهيره ، والحدثيه من جهة لزوم تحصيل الوضوء بعده ، لو لم يكن جنباً ، وتحقيق البحث فيه موكول إلى محله .

فى سنن الغسل / فائده الاستبراء بالبول

وأما الاستبراء بالبول من بعد انزال المنى ، فهل هو فى حكم البول من جعل البلل المشتبه بالمنى خارجاً عنه وكونه مثل البول فلا ينقض الطهاره أم ليس كذلك؟

مقتضى القول بالتخير _ كما قد صرح به «المبسوط» و«الغنيه» هو ذلك ، وكذلك عند الاقتصار عليه _ كما فى «النافع» و«التحرير» _ بل الاطلاق فى الاستبراء _ كما فى «الارشاد» و«اللمعه» ، أو قول من أوجب الاستبراء إن لم يتيسر البول _ كما فى كلام «المقنعه» و«الوسيله» و«الجامع» و«النهايه» _ هو كونه كالبول ، بأن يترتب عليه اثر البول بعد الانزال ، من عدم محكوميه البلل الخارج المشتبه بالمنى ، مع أنه لم يرد فى شىء من الأخبار ما يترتب عليه هذا الحكم ، من عدم الناقضيه فى بلله لو استبرء بعد الانزال ، من دون البول .

بل مقتضى اطلاق الأخبار الآمره باعاده الغسل ، بخروج البلل ممن لم يقدم على البول ، هو وجوب الاعاده عليه مطلقاً ، كما أنه يفهم من الأخبار _ مفهوماً

ومنطوقاً _ أنه لا يعيد غسله من بال ، سواء استبرء عقيب البول أم لا .

نعم ، إذا لم يستبرء بعد البول ، يكوم حكم البول حينئذ حكم البول من حيث الخبثيه والحدثيه ، كما فرض له الطهاره فى غير المورد .

ولكن يظهر عن بعض ، من كون الاستبراء عقيب الانزال بمنزله البول مطلقاً ، أو عند تعذر البول ، كما يستفاد ذلك من العبارات السابقه حسب ما حكى عنهم .

وفى «مصباح الفقيه» للهمدانى قدس سره بعد نقل هذا الكلام ، قال: «إنه محل نظر ، اللهم إلا أن يثبت بعدم ناقضيه البلل المشتبه الخارج بعد الاستبراء بالأصل ، بعد دعوى انصراف الأخبار الآمره بالاعاده إلى غير ذلك ، مثل الفرض الذى فيه اماره نقاء المحل ، لكن الدعوى غير مسموعه .

نعم لو حصل القطع بنقاء المجرى بسبب الاستبراء ، خرج البلل المشتبه بالمنى الخارج بعده ، من مورد الأخبار الآمره بالاعاده ، لأن موضوعها على ما يتسبان منها ، ليس إلا ما إذا احتمل كون البول الخارج ، من بقيه المنى السابق ، والمفروض حصول القطع بعدم بقاء شىء فى المجرى ، فلا تعمه تلك الروايات .

ولكن الفرض نادر التحقق ، إذ قلما يحصل اليقين بذلك ، بل غايته افاده الظن .

فظهر لك ممّا ذكرنا ، أنّ عدّ الاستبراء بنفسه من سنن الغسل _ كما فى المتن _ لا يخلو عن اشكال .

أقول: ولقد اجاد فيما افاد ، حيث لم يرد فى نصّ من النصوص الوارده فى الباب _ مع كثرتها ، وكثره الابتلاء به _ اشاره إلى كفايه الخرطات عند عدم البول ، لإلحاق البلل الخارج المشتبه إلى غير المنى ، ومنه يفهم ان الملاك فى هذا اللاحاق ، ليس إلا البول بعد الانزال ، سواء استبرء بعده أم لا .

وما استند اليه المحقق فى «الشرائع» لاثبات التخيير _ كما سيأتى _ غير

واضح ، لإمكان أن يكون الاستبراء المتعقب بالبول معاً من الآداب ، وأما كفايته في مقام البول يحتاج إلى دليل من النص أو الاصل أو الاجماع .

في سنن الفسل / اختصاص الاستبراء بالمجنب بالانزال

نعم يصح دعوى ذلك ، إذا فرض حصول القطع للمجنب بنقاء المحلّ من المنى ، نظير حصول القطع بعدمه بعد مضيّ زمان طويل عن الجنابه ، ولم يكن قد خرج منه شيء قطعاً ، فيما إذا لم يبيل ولم يستبرئ ، حيث قد الحق بعضهم ذلك أيضاً بحكم البول ، فحكم القطع الحاصل بواسطة الخرطات ، ليس بأقلّ من حكم القطع الحاصل من التأخير بدون الاستبراء . وهذا ما ستأتى الاشاره إليه في الجمله عند تعرّض المصنّف له في المسائل .

الفرع الثانى: الظاهر أنّ استحباب الاستبراء بالبول والخرطات متخصّص بالمجنب بالانزال ، كما صرّح به جماعه ، ومنهم صاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني والآملى ، بل قد نسب ذلك إلى المشهور .

ولعلّ وجهه ، أنّ الحكمه في الاستبراء المشار إليه في الروايات ، هو اخراج المنى المتخلّف في المجرى وهذا لا يناسب إلا مع الانزال ، إذ الجماع من دون الانزال لا يستلزم فيه الحكم بلزوم الاستبراء بالبول لإخراج اجزاء المنى ، لأنّ المفروض القطع بعدم خروجه وعدم تحرّكه عن محلّه .

نعم ، قد يستدلّ على ذلك ، بأن ما ذكر من خروج اجزاء المنى حكمه له لا- علّه ، ولا- يحتاج إلى الاطراد إلا في العلّه دون الحكمه ، فإذا يصحّ أن يجعل الشارع الحكم بالاستبراء من باب الحكمه ، حتّى لمن لم يُنزل ، نظير ما يقال في لزوم العدّه للمدخول بها ، حتّى مع العلم بنقاوه رحمها ، حيث لا- يترتب عليه حكم عدم اختلاط المياه في حقّها ، ولكن الشارع أوجب ذلك لحكمه هو اعرف بها .

بل قد استدلّ أيضاً بما في «الذخيره» بأنّ القول بالعدم ، ينافى عموم

الروايات ، مضافاً إلى المنع عن القول بانتفاء الفائده ، إذ عسى أن ينزل ولم يطلع عليه ، أو احتبس شى فى المجرى ، لأنّ الجماع مظنّه نزول المنىّ و خروجه .

أقول: العمده فى المقام ملاحظه حال لسان الأخبار ، هل فيها اطلاق أو عموم أم لا ، وإلّا لأمكن مع فرض وجود أحدهما صحّه ما ادّعاه ، من كون الشارع قد احتاط فى ذلك بأن حكم بلزوم الاستبراء بالبول حتّى لا يشتبه عليه الأمر من جهة احتمال حركه المنى من مكانه وتوقفه فى المجرى ، ثمّ خرج بواسطة البول ، حيث يوجب الحكم بالاغتسال مع الاشتباه ، فكان الأمر بالاستبراء من قبيل الحكمة لا العله ، فالحكم صحيح حتّى مع عدم الاطراد .

فإذا لوحظت الأخبار تراها مطلقه من حيث الجنابه ، إذ الوارد فى كثير من الاخبار قوله: «رجلٌ أجنب ثمّ اغتسل» ، والاجناب يجامع مع كلا القسمين ، أى مع الانزال وعدمه ، خصوصاً فى مثل حديث معاويه بن ميسره ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى رجل رأى بعد الغسل شيئاً . قال: «إن كان بعد جماعه قبل الغسل فليتوضّأ» (١) . فإنّ قوله: «بعد جماعه» مطلق ، يشمل كلا فرديه ، وبرغم ذلك حكم عليه السلام بوجوب إعادة الغسل بخروج البلل ، إن كان غسله قبل البول .

اللهمّ إلا أن يقال: بان الاطلاق هنا لا يتوجّه اليه ، لأنّ الغالب من الجماع حدوث الانزال ، فينصرف إليه الاطلاق .

فى سنن الغسل / حكم الاستبراء للمرأة

فالقول بالاطلاق فيه مشكلٌ ، خصوصاً مع ملاحظه ما فى حديث سليمان ابن خالد ، من التعليل الوارد فى ذيله لبيان الفرق بين الرجل والمرأه ، بقوله: «لأنّ ما يخرج من المرأه إنّما هو ماء الرجل» (٢) .

ومعلومٌ أنّ ملاك لزوم الاستبراء بالبول فى الرجل قبل الغسل دون المرأه ، كان

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ - ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٩ - ١٠ .

من جهه المنى الذى كان فى مجرى الرجل ، فإذا علم المكلف بعدم وجوده ، فلا وجه للحكم بلزوم اعاده الغسل ، كما لا يحكم فى المرأه بذلك لعلمها بعدم كون الماء منها ، مع أنها أيضاً قد تعرض لها الجنابه بالانزال ، كما قد أفتى جماعه .

فليس حكمهم بعدم وجوب إعادة الغسل مع خروج البلب منها ، إلا لأجل ما هو الغالب فيها من عدم الانزال .

فهكذا يكون الحكم فى حق الرجل إذا جامع ولم يُنزل ، خصوصاً إذا لم يكن فيه علامات الجنابه من الدفع والفتور .

نعم الحكم باستحباب الاستبراء ، مع احتمال خروج المنى مراعاةً للاحتياط حسنٌ ، إلا أنه لا- يوجب الحكم بوجوب الغسل بواسطه خروج البلب منه ، كما لا يخفى ، خصوصاً مع جريان الاستصحاب من جهه وجود اليقين بالطهاره قبل خروج البلب ، كما لا يخفى .

الفرع الثالث: هل حكم البلب المشتبه مختص بالرجل المجنب بالانزال دون المرأه ، حتى لو قلنا بكونها تجنب بالانزال أو يعتمها ، فيترتب عليه آثارها ، من إعادة الغسل وجوباً لو ترك الاستبراء بعد الجنابه بالبول أو الاجتهاد .

فيه وجهان ، بل قولان ، والبحث فيه يقع فى المقامين:

تاره: فى أصل حكم الاستبراء ، وهل هو مختص بالرجال وجوباً أو استحباباً ، أو عام يشمل كلا من الرجل والمرأه؟

وأخرى: من جهه الآثار ، من لزوم إعادة الغسل لو ترك الاستبراء ، فهل هو جارٍ فى المرأه ايضا كالرجل أم لا؟

وأما المقام الأول: فقد ذهب الشيخان (قدس سرهما) الطوسى فى «النهايه» والمفيد فى «المقنعه» بثبوت الاستبراء لها بالبول عند تيسره ، ومع عدمه

فبالاجتهاد ، كما فى «النهايه» ، أو ينبغى لها أن تستبرء بالبول ، وإن لم تستبرء فلا شىء عليها ، خلافاً للمشهور من المتقدمين والمتأخرين ، حيث لم يحكموا بالاستبراء لها ، حتى قد علل بعضهم _ كصاحب «المختلف» _ بانتفاء الفائدة فى طرف المرأه ، لأن مخرج البول فيها ليس هو مخرج المنى ، فلا معنى لاستبرائها .

وقد أورد عليه المحقق الآملى فى «مصباحه» بعدم لزوم الاطراد ، بعد كون الفائدة حكمه لا علّه ، كما تقدم فى البحث السابق .

وفيه : الظاهر عدم تماميه هذا الايراد ، لأن مسأله الاطراد وعدمها ، إنما يأتى فيما يحتفظ فيه الموضوع ، بكون المنى مخرجه متحداً مع البول ، فالحكم بالاستبراء يكون حتى مع القطع بعدم خروج المنى ، كما فى الفرع السابق .

هذا ، بخلاف ما لو تغير أصل الموضوع ، بأن لا يكون مجراه مجرى البول ، فدعوى عدم شرطيه الاطراد فى الحكمه دون العلّه غير وجهيه ، إذ هى مثل دعوى لزوم العده لمن لم تكن مدخولاً بها ، فإنها غير مسموعه ، إذ لا يصح دعوى عدم الاطراد فى الحكمه ، كما لا يخفى .

وقد أورد عليه ايضا : بأنه كيف لا فائده فيه لمجرد تغاير المخرجين ، مع أنه يمكن أن يؤثر خروج البول فى خروج ما تخلف من المنى فى مخرجه بالعصر ، بل فى «الجواهر» من قوله : «وخصوصاً مع الاجتهاد» ، ثم استوجهه : بأنه يرد عليها أنه إن أُريد خروج المنى من مجراه ، بنفس خروج البول عن مجراه الذى يوجب ذلك ، فهو مجرد ادعاء لا يمكن قبوله ، لوضوح عدم وجود الارتباط بينهما ، ولا يساعده الاعتبار .

وان أُريد حدوث ذلك بواسطه العصر والاجتهاد بالاستبراء ، فهو أمر ممكن ، لكنه لا يوجب ترتب أثر البول وعدمه عليه من البلل الخارج ، بل هو حكم

مستقل من استحباب خصوص الاستبراء في حقها فقط دون البول ، وهو مما لم يفت به أحد ، كما لا يخفى على من راجع كتب الأصحاب .

نعم ، يصح دعوى استحباب الاستبراء منها بالبول من جهة التعبد بفتوى العلمين _ وهما الشيخ الطوسي و المفيد _ مع ضميمة روايات من بلغ ، إن قلنا بتحقق البلوغ و صدقه في فتوى المفتى الفقيه أيضاً ، كما لا يبعد ذلك وله نظائر و منقول ، ولذلك استوجهه صاحب «الجواهر قدس سره» و قبله المحقق الآملي قدس سره ، وهو غير بعيد ، إن لم يضره مخالفه المشهور في ذلك .

اللهم إلا- ان يقال : إن فقهاءنا في حكم هذه المسألة أمياً لم يتعرضوا لها في كتبهم ، أو تعرضوا لها وكان مخالفتهم بالنظر إلى حكم إعادة الغسل في البلل لا في أصل الاستحباب .

هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأمياً المقام الثاني : وهو حكم الانتقاض بخروج البلل عند ترك الاستبراء ، فالظاهر اختصاصه بالرجل ، لأنه مضافاً إلى موافقه المفيد في ذلك _ مع كونه قائلاً باستحبابه في حقها _ فإنه لو شك فيه كان مقتضى الأصل هو الطهارة ، بعد تحصيلها بالغسل ، هذا فضلاً عن ان مقتضى ما في صحيحه سليمان ابن خالد ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال: سألته عن رجل أجنب ، فاغتسل قبل أن يبول ، فخرج منه شيء؟ قال : يعيد الغسل . قلت: فالمرأه يخرج منها شيء بعد الغسل؟ قال: لا تعيد . قلت: فما الفرق فيما بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأه إنما هو من ماء الرجل (١)» . هو عدم اعاده الغسل في البلل المشتبه ، وهو المطلوب .

وكيفيته: أن يمسح من المقعد إلى أصل القضيب ثلاثاً، ومنه إلى رأس الحشفه ثلاثاً، ويتبره ثلاثاً (١).

فما احتمله بعضهم من اجراء حكم البلل على الخارج منها مطلقاً، أو إذا لم تستبرء، ضعيفاً لا يلتفت إليه.

الفرع الرابع: هل يلحق الخنثى المشكل بالرجل فى الاستبراء والبلل أم لا؟

فيه خلافٌ، ففي «الجواهر»، قال: «لا يبعد الحاقه به، حيث يحصل الانزال منه بآله الذكر، مع حصول الجنابه بذلك على تأمل ونظر».

ومن الواضح عدم تماميه كلامه، لأنّ فرض كونه مشكلاً، معناه أنه لا يمكن حصول الاطمينان بان الخارج منه جنابه أم لا، وذلك من جهه عدم اليقين بأنّ له آله الذكوريه، فكيف يمكن الحاقه بالرجل، مع قيد كون الإنزال يجب أن يتم بآله الذكوريه، إذ يلزم من فرض وجوده عدمه، فالأولى الحكم باللاحاق من باب الاحتياط، كما هو واضح.

فى سنن الغسل / الاستبراء لمن ينزل عن غير الطريق المعتاد

الفرع الخامس: الرجل الذى يكون انزاله عن غير الطريق المعتاد، هل يلحق بالرجل المستوى فى الاستبراء والبلل، أو يُلحق بالمرأه؟

والظاهر هو الثانى، كما فى «الجواهر» و«المصباح» للآملى، وذلك لانصراف دليله عنه كالمرأه نفسها، فلا يحكم على بلله المشتبه الخارج من الموضع المعتاد بحكم المنى، ولا بثبوت الاستبراء بالنسبه إليه، لأنّه على الفرض لا يخرج منه المنى حتّى يحكم بذلك فى بلله، كما أنّ الأصل يقتضى الطهاره فى كلا الموردين، إذا خرج منها البلل بعد عدم شمول الدليل لمثله، كما لا يخفى.

(١) ظاهر العبارة يفيد الترتيب بين الثلاث، ويكون المجموع تسعاً، وهو

صريح الصدوق في الترتيب والتسع ، وهما المستفادان من ظاهر «المنتهى» و«القواعد» و«التحرير» و«التذكرة» و«الذكري» و«الدروس» و«الروض» و«الروضه» ، بل لا يبعد كونه ظاهر كلام الشيخ في «المبسوط» وإن تأمل فيه صاحب «الحدائق» وظاهر «النهاية» ، بل لا يبعد رجوع كلام المفيد اليه ، حيث قال: «يكتفى بالمسح بجعل الوسطى تحت الأثنين إلى أصل القضيبي مرتين أو ثلاثاً ، ثم يضع المسبحة تحت القضيبي والابهام فوقه ، ويمرهما عليه باعتماد قوى من أصله إلى رأس الحشفه مرتين أو ثلاثاً ، ليخرج ما فيه من بقیته البول» .

بأن يجعل المراد من وضع المسبحة تحته ، والابهام فوقه ثلاثاً ، لكلا الموردين من أصل القضيبي ورأس الحشفه .

في سنن الفسل / كيفيته الاستبراء بالخرطاط

وهو أيضا الأصل في كلام الصدوق في «الفقيه» ، حيث اكتفى بالمسح من عند المقعده إلى الأثنين ثلاث مرات ، ثم ينتر ذكره ثلاث مرات ، كما هو ظاهر «الوسيله» و«المراسم» و«النافع» و«الغنيه» و«السراير» وغيرها .

والمستفاد من كلمات هولاء الاعلام عدم مخالفتهم لمن سبق ذكرهم ، بإمكان أن يكون المراد من النتر في الذكر ثلاث مرات ، اشاره إلى المرات الثلاثه في كل من القضيبي إلى رأس الحشفه ، ونتر رأسها معها ، حتى تصير الستّ هنا مع الثلاثه في أصل العجان بين المقعده وأصل القضيبي تسعاً ، فيناسب مع ما ذكرنا في كلام المحقق .

والى هذا أيضا يرجع الكلام المنقول عن السيد المرتضى من اكتفائه بنتر الذكر من أصله إلى طرفه ثلاث مرات ، بأن يكون قد قصد اتصال الثلاثه في كل من الأقسام الثلاثه المذكوره ، في كلمات القوم ، وإلا فإنه لا يطابق كلامه مع شيء من الأخبار ، إلا الخبر المروى عن «النوادر» للراوندى ، من قوله : «إنّ

النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا بال نتر ذكره ثلاثاً (١) .

حيث يمكن الجمع بينه مع سائر الأخبار ، بجعل الذَّكر كناية عن مجموع ما بين المقعده إلى رأس الحشفه ، فكان ذلك اشارة إلى ما هو المتعارف فى الخارج من مراتب التسع مع الترتيب ، فبذلك يمكن الجمع بين الأخبار ، وكلمات الأصحاب . وان كان يعد هذا الجمع خلافا لظاهر بعض الكلمات فى الجملة .

فعليه يكون ماورد فى عباره «الشرايع» _ كما عليه عبارات أكثر المتأخرين وفتاويهم _ هو المرجع ، مع كونه أبلغ فى الاستظهار ، وأقرب إلى العلم بحصول البراءه ، بل هو مقتضى الجمع بين الأخبار ، منها خبر عبد الملك بن عمرو ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل يبول ، ثم يستنجى ثم يجد بعد ذلك بللاً؟ قال: «إذا بال فخرط ما بين المقعده والأثنين ثلاث مرّات ، وغمز ما بينهما ثم استنجى ، فإن سال حتّى يبلغ الساق فلا يبالى» (٢) .

بناءً على كون ضمير التشبيه راجعاً إلى الأثنين ، وكون المراد من (بينهما) هو الذكر . واحتمال رجوعه إلى كلّ من المقعد والأثنين ، على أن المقصود من (غمز) ما انتهى إليه خرط المقعده ، وأنّ ذلك هو بينهما حقيقه ، والغمز يفيد زياده مدخلية فى اخراج المتخلف من البول ، كما هو الحال فى الواقع الخارجى .

بعيداً ، حيث أنه لم يقل أحد بوجوبه ، كما فى «الجواهر» ، بل قلنا إنّه لم يتعارف استعمال الغمز للعجان _ وهو الإست وهو ما بين القبل والدبر _ إذ غمزه يكون بالمسح ، كما سنشير إليه .

١- المستدرک: الباب ١٠ ، من آداب أحكام الخلوه ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢ .

فالغمز لا يناسب استعماله إلا للقضيبي مع رأس الحشفه .

ومنها : خبر صحيحه حفص بن البختري ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «في الرجل يبول؟ قال: ينتره ثلاثاً ثم إن سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي» (١).

وقد عرفت منّا سابقاً ، كون المراد من النتر ثلاثاً ، اشاره إلى ما هو المتعارف في الخارج ، كما قد يؤيد ذلك أن مساق الروايه لا يكون إلا لبيان حكم البلل الخارج بعد الاستبراء ، وان الامام عليه السلام لم يكن في صدد بيان كفيته ، حتى يستدل به ويعارضه مع ما يخالفه ، كما لا يخفى على المتأمل في نصّ الروايه ومساقها .

منها : صحيحه محمد بن مسلم ، قال : «قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجلٌ بال ولم يكن معه ماء؟ قال: يعصر أصل ذكره إلى طرفه ثلاث عصرات ، وينتر طرفه ، فإن خرج بعد ذلك شيء ، فليس من البول ، ولكنّه من الحبائل» (٢).

قد يحتمل كون هذه الروايه للثلاث ما بين المقعده وأصل القضيبي .

هذا ، لو لم نقل بكون المراد من قوله : «أصل ذكره» هو أصله من المقعده ، وإلا يمكن أن يكون مراده ذلك ، فيكون مفادها كفايه ثلاث مسحات من عند المقعده إلى طرف الذكر مع نتر اطراف الذكر .

ويناسب ذلك مع التسع أيضاً ، خصوصاً إن لم نقل بلزوم الترتيب بين الثلاثه ، كما لا- يبعد كفايته ، كما اشار إليه صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال : «وهو الأظهر ، لعدم الدليل على الترتيب ، بل اطلاقات الأدله قاضيه على خلافه» .

وكلامه لا يخلو عن حسن ، ولعلّ وجه أولويه الترتيب ، من جهه كونه ابلغ في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٢ .

الاستظهار لا من جهة التعبد في كفيته ، خصوصاً مع ملاحظه عدم وروده في نصّ مخصوص ، كما لا يخفى .

وعليه يمكن حمل الخبر المجل المروري عن «نوارد» الراوندي ، عن الكاظم ، عن آباءه عليهم السلام ، عن النبي صلى الله عليه و آله وسلم ، أنه قال: «مَن بال فليضع أصبعه الوسطى في أصل العجان ، ثم يسَلِّها ثلاثاً» (١) .

حيث لم يتعرّض لغير العجان ، إلى كون مقصوده الاشارة إلى ما هو المبدأ في الاستبراء والذي هو المتعارف في الخارج ، حتّى لا ينافي مع التسع باعتبار تعدّد الثلاث ، باعتبار تعدّد محلّه .

وبذلك يحصل الجمع بين الأخبار ، ويرتفع التنافي الذي يخطر بالبال بدوّاً ، كما لا يخفى .

في سنن الفسل / عدم اعتبار المباشرة في الاستبراء

ومن هنا يكون ما ورد في نص «الشرائع» هو الاوجه ، من حيث لسان الأدلّه ، كما لا يخفى ، مضافاً إلى كونه هو الاحوط ، خصوصاً إذا فعله الرجل بصورة الترتيب منفصله ، غير مفصول بين افرادها ، وإن كان لا يبعد جوازه بغيره بما يحصل له الاطمئنان ببقاء المحل بذلك .

كما أنّ الظاهر من جميع الأخبار ، عدم ايجاب أصل الكيفية ، بل كان لأجل حكم الترتيب على البلل المشتبه الخارج بعده ، من ناقضيته للطهارة وعدمها ، كما أن زياده استحباب التنحج ثلاثاً _ كما هو المنقول عن بعض _ لا دليل عليه ، إلا أن يثبت بدليل التسامح ببلوغ الفقيه .

ثم إنّ مما يترتب على الاستبراء من الفائده هو عدم ناقضيته البلل الخارج

١- المستدرک: الباب ١٠ من أبواب أحكام الخلوّه ، الحديث ٣ .

بعده ، اما ناقضيته قبل ذلك فمما لا خلاف فيه ، بل قد يظهر نفى الخلاف عنه أو الاجماع عن بعض عليه مع ما قد عرفت من وجود الدليل السنه والأخبار عليه ، فيستفاد منها خبثته وحدثيته ، للأمر الوارد فيها بالاستنجا ، وبذلك يوجب انقطاع اصاله الطهاره ، وقاعده اليقين ، المقتضيان ببقائها ، فتكون السنه حاكمه على تلك الأصول ، ومقدمه عليها .

ثمّ الظاهر أنّه لا يشترط المباشرة في الاستبراء ، فيجزى بالتوكيل بواسطة المحرم ، أو الاتيان به تبرّعاً ، كما أنّ الظاهر عدم لزوم المباشرة باليد ، بل يصحّ حتى مع آله أخرى تفيد فائده اليد ، ويترتب عليه فائدته ، لما قد عرفت أنّه ليس أمراً تعبدياً ، بل كان الأمر للإيصال إلى ما هو الأقرب إلى المطلوب والمقصود ، وهو يحصل بالطريقه المألوفه وغيرها ، ولعلّه لذلك ألحق بعض المشايخ العظام طول المدّه وكثره الحرکه ، بحيث لا يخاف بقاء شىء في المجرى بالاستبراء ، وهو غير بعيد إذا حصل له القطع والاطمئنان العقلاني بتخليه المجرى عن دريره البول ، وذلك من جهه ضعف احتمال التعبدية من جانب الشارع في مثل هذه الأمور .

والظاهر عدم سقوط ذلك لمقطوع الحشفه ، إلا بالنسبه إلى النتر المخصوص لرأسها ، لعدم بقاء موضوعها دون غيره من الافعال والمواضع .

نعم لو كان مقطوع الذكر من أصله ، فحينئذ امكن الاجتزاء بالثلاثة في خصوص المقعد دون غيره .

ثمّ أنّه هل يدور الحكم في البلل ، مدار اشتباهه عند من خرج منه البول ، بحيث لو لم تحصل له الشبهه يثبت أو لم يعلم منه ذلك ، لم يحكم بنجاسته ، أو أنّ الحكم يدور مدار الواقع لكلّ أحد ، ولو لم ينطبق عليه الاشتباه؟

وتظهر الثمره في غير المستبرء كالمجنون ، إذا خرج منه البلل قبل الاستبراء ،

وغسل اليدين ثلاثاً قبل ادخالهما الاناء (١).

من حيث حكم الخبيثه ، أو النائم حيث لم يعلم بذلك ، ولكن علم به غيره أو نحو ذلك ، فهل يترتب عليه أثر البلل قبل الاستبراء أم لا؟

فيه وجهان ، والأقرب هو الترتب ، لأنه المستظهر من الأدله ، إذ الملاك هو خروج البلل حقيقه فى الخارج قبل الاستبراء اذ له دخل فى الحكم دون الخطاء والاشتباه والعلم لأن هذه الامور تعدّ وسائل وطرق للوصول إلى الحكم المترتب ، وطريق اليه عند العرف ، فالغير إذا علم بذلك يكون حكمه حكم الشخص غير المستبرء ، كما لا يخفى ، ولذلك يترتب على البلل الخارج قبل الاستبراء حكمه من الخبيثه والحديثه ، إذا لم يمكن اختباره لأجل ظلمه أو غيره .

أمّا حكم المرأه الخنثى المشكل ، بالنسبه للبلل الخارج منها بعد الإنزال والجنابه ، قد عرفته سابقاً بما لا مزيد عليه فلا حاجة إلى إعادته .

(١) لا- اشكال فى استحباب اصل غسل اليدين قبل الغسل فى الجملة ، بل لا خلاف فيه كذلك ، إلا أن تفصيل البحث فيه موقوف على بيان أمور ، وهى :

الأمر الأول: فى بيان المراد من اليدين هنا؟

لا- اشكال فى اطلاقه بالنسبه الى الكفّين حتى الزندين ، كما هو المنصرف إليه لدى الاطلاق ، فى ظاهر النصّ والفتوى ، بل وصريح كثير من الأخبار فى باب الوضوء ، فلا باس بالاشارة إليها .

فى سنن الغسل / غسل اليدين قبل الغسل

منها : صحيحه محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام : «قال : سألته عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بكفيك فتغسلهما ثم تغسل فرجك» (١) .

منها : فى موثقه أبى بصير ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تصب على يديك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك» (١).

منها : صحيحه زواره ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ فتغسل كفك» (٢).

منها : صحيحه حكم بن حكيم ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: افض على كفك اليمنى من الماء فاغسلها» (٣).

فان هذه الروايات المعتبره _ اما انها صحصحه أو موثقه _ تدل على كون المراد من اليدين هو الكفين إلى الزندين ، كما هو المتفاهم عند العرف العام ، بحيث لو اطلق وقيل للطفل (اغسل يديك) لم يتبادر إلى ذهنه إلا إلى ذلك ، إلا أن تحف به قرينه داله على خلاف ذلك ، كما قد يشاهد ذلك فى بعض الموارد .

ولعل استحباب الغسل إلى ذلك ، كان لأجل توهم النجاسه فيها ، بحسب العاده ، إذ هما عاده وسيلتان مباشرتان لازاله النجاسه المتحققه من المنى على الذكر وغيره .

فكثيراً ما يحصل تلوثهما ، ولأجل دفع ذلك ، فدافع هذا التوهم حكم بغسلهما قبل الغسل ، حتى يكون الماء المستعمل فى الغسل طاهراً .

كما قد يؤيد ذلك ما ورد فى صحيحه أخرى مضمرة لزراره وهى : «قال: قلت : كيف يغتسل الجنب؟ فقال: إن لم يكن أصاب كفه شىء ، غمسها فى الماء ثم بدأ بفرجه» (٤) ، حيث يكون مفهومها أنه لو كان قد أصابها شىء ، ليس عليه أن

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، من أبواب الجنابه، الحديث ٥، ٧، ٩ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، من أبواب الجنابه، الحديث ٥، ٧، ٩ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦، من أبواب الجنابه، الحديث ٥، ٧، ٩ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، ، الحديث ٢ .

يغمسها في الماء ، حتّى يغسلها فالحكم باستحباب غسل ذلك المقدار من جهة تلك الأخبار .

هذا فضلاً عن ان دعوى الإجماع فيه ، أمر ثابت ولا خلاف فيه ، إلا عن الجعفي حيث حكم باستحباب الغسل من المرفق .

فإن كان يقصد استحباب ذلك مضافاً إلى استحباب الكفين ، فلا بأس به لأجل امكان استفادته من روايه موثقه رواها سماعه عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا أصاب الرجل جنبه فأراد الغسل فليفرغ على كفيه ويغسلهما دون المرفق» (١) .

مع إمكان أن يقال فيه بأنه يحتمل أن يكون المراد بيان موضع الكف لا بيان أنه يجوز غسلهما ، حتى لو غسل بأزيد من المفصل دون المرفق للتوسعه ، كما يشهد لذلك أنه جعل افرغ الماء الكف وغسلهما أولاً ، ثم بين بان يكون ذلك دون المرفق ، فلا يكون الخبر حينئذ معارضاً لتلك الأخبار .

ومما يستفاد منه ذلك ، مرفوعه يونس عنهم عليهم السلام ، قال: «إذا ارادت غسل الميّت ثم اغسل يديه ثلاث مرّات ، كما يغسل الإنسان من جنبه إلى نصف الذراع» (٢) .

بناءً على رجوع قيد (إلى نصف الذراع) إلى قوله : «كما يغسل الإنسان» ، وإلا يحتمل أن يرجع ذلك القيد الى خصوص غسل الميّت ، فيكون التشبيه في خصوص استحباب تثليث الغسل لا مع مقداره .

وعلى كلّ حال ، فلو سلّمنا رجوعه إلى الجملة الأخيره بملاك الأقربيه ، فأنه

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

يستفاد منه استحباب آخر زائدا على استحباب غسل الكفّين ، بل وهكذا بالنسبة إلى المرفق أيضاً ، قد ورد في صحيحه يعقوب بن يقطين ، عن أبي الحسن عليه السلام من قوله : «قال الجنب يغتسل ، يبدأ فيغسل يديه إلى المرفقين ، قبل أن يغمسهما في الماء (١)» .

وفي صحيحه البزنطي ، قال : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تغسل يدك اليمنى من المرفقين إلى أصابعك» (٢) الحديث .

وفي «الحدائق» قال: «والظاهر تشبيه المرفق ، وأفراد اليد في الرواية الثانية من سهو قلم الشيخ رحمه الله ، وروايه الحميري تؤيد الأول ، قال في «الوافي» بعد نقل الخبر المذكور : وفي بعض النسخ : «تغسل يديك إلى المرفقين» وهو الصواب ، انتهى (٣) .

والمراد من روايه الحميري ، هو ما رواه في «قرب الاسناد» عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن الرضا عليه السلام ، أنه قال: «في غسل الجنابه تغسل يدك اليمنى من المرفق إلى أصابعك ، ثم تدخلها في الإناء . . .» (٤) .

ولعل وجه الافراد في اليد اليمنى في هذا الحديث ، من دون ذكر الأخرى ، بل وهكذا في روايه حكم بن حكيم ، هو كون أخذ الآله والوسيله المشتمله على الماء ، وصبه على الرأس والبدن ، يكون غالباً بواسطه اليد اليمنى ، فلذلك اشار اليها ونبه عليها للتذكير ، فلا ينافي كون استحباب الغسل يشملهما معا .

وكيف كان ، فلا بأس بالالتزام باستحباب آخر لليدين بأكثر من الزندين ، مع

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ _ ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ _ ٣ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ١ _ ٣ .

٤- الحدائق الناظره : ٣/١١٠

ثبوت أصل الاستحباب لخصوص الكفّين أيضاً ، كما هو صريح ماورد في «فقه الرضا» بقوله: «وتغسل يديك إلى المفصل ثلاثاً قبل أن تدخلهما الاناء . . .» (١).

ولاء الزام لنا في تفسير تلك المطلقات ، حتّى يختص الاستحباب بالكفّين فقط ، مع كون الأمر في الامور غير الواجبه وكونه من المثبتات ، خصوصاً مع ملاحظه عدم الاطلاق في بعض تلك الروايات ، حيث قيد المقدار إلى حد المفصل والزند ، كما عرفت مما ورد في «فقه الرضا» حيث ينافى ذلك مع التقييد .

فالقول بمراتب الفضل _ كما عليه صاحب «الحدائق» _ غير بعيد ، كما لا ينافى مع القول بتعدّد الاستحباب ، بأن يكون مستحباً ، كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملي رحمهم الله ، وان كان الاحتمال الثاني أقرب ، والله العالم .

الأمر الثاني : هل يشترط في استحباب غسل اليدين في الجنابه التثليث أم لا؟ ظاهر عباره المصنّف قدس سره وغيره من الأصحاب هو ذلك ، بل في «المعتبر» و«الغنيه» «الإجماع عليه ، كما هو ظاهر المنقول في فقه الرضا» المار سابقاً ، وكذلك الظاهر المستفاد من صحيحه الحلبي ، عن الصادق عليه السلام ، في حديث قال : «واحد من البول ، واثنان من الغائط ، وثلاث من الجنابه» (٢) .

ومن المرسله المرويّه في «الفقيه» عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنّه قال: «اغسل يدك من البول مرّه ، ومن الغائط مرّتين ، ومن الجنابه ثلاثاً» (٣) .

فيحكم بتقييد المطلقات الوارده بغسل الكفّين من دون ذكر العدد بواسطه

- ١- المستدرک ، الباب ١٧ من أبواب الجنابه ، الحديث ٢ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الوضوء، الحديث ١ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الوضوء، الحديث ٢ .

هذين الخبرين ، فتصير النتيجة عدم تحقق المستحب إلا بالثلاث ، دون الأقل منها بمرة أو مرتين .

ولكنه لا يخلو من وهن ، لما قد عرفت من أنّ الاطلاق والتقييد ، إنّما يكون في الأوامر الالزامية وفي غير المثبتات ، وأما في غير الالزاميات فانه يمكن الذهاب إلى تعدد الاستحباب ، بأن يكون أصل الاستحباب احضار الشئ لمرة واحدة ، وفي غيرها مستحب في مستحب ، كما عليه صاحب «الجواهر» والآمل ، خلافاً لصاحب «مصباح الفقيه» ، حيث يظهر من كلامه كون الثلاث هو المستحب ، واما المزمّره فهي لازالة النجاسه ، فلا استحباب فيها بخصوصها .

ولعلّ الثمره تظهر فيما لو علم بطهاره يده فغسلها مره واحده ، فانه لم يكن قد عمل بالمستحب اصلاً ، على رأى الهمداني ، بخلاف غيره .

ولعلّ الثاني هو الأقرب إلى الذهن .

الأمر الثالث : في أنّ استحباب الغسل مختصّ بما إذا كان الاغتسال بالاغتراف من الاناء الذي يحتوى على القليل من الماء ، لا ما إذا كان الماء كثيراً ، أو كان الغسل تحت المطر ، أو اغتسل ارتماسياً ، أو من آنيه صبّ منها الماء على يده ، خلافاً للمنقول عن العلامة حيث حكم بذلك مطلقاً ، بملاحظه اطلاق بعض الأخبار الآمره بغسل اليدين قبل الغسل ، وقد وافقه على ذلك صاحب «الجواهر» قدس سره ، بقوله: ولعله لا يخلو عن قوه .

بل عن «مصباح الفقيه» عدم استبعاد عموم الاستحباب للاغتسال بالماء القليل مطلقاً ، ولو من الأواني الضيقه الرأس ، بدعوى ظهور الاخبار في أنّ حكمه هذا الحكم تكون لأجل صون ماء الطهاره عن الانفعال بالنجاسه الوهميه ، وهى مقتضيه لعموم الحكم بالنسبه إلى كلّ مورد ينفعل الماء الذي يستعمل في

والمضمضه والاستنشاق (١).

الغسل بملاقاه اليد على تقدير نجاستها .

ولكن الأقرب عندنا هو العموم ، كما عليه السيد في «العروه» والآملى ، وكثير من أصحاب التعليق .

وتظهر ثمرته فيما لو علم طهاره يده ، أو كان الماء كثيراً أزيد من الكثر ، فلا بأس بالقول باستجاباه ، ولو من باب التسامح في أدله السنن ، بعد ورود الأمر به مطلقاً في بعض الأخبار ، ولا داعى لنا في التخصيص والتقيد ، كما عرفت .

(١) بلا- خلاف فيهما ، بل في «المدارك» وغيره دعوى الاجماع على استجابهما ، لما دلّت عليهما النصوص التي يعدّ بعضها صحيحاً ، مثل صحيحه زراره ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه؟ فقال: تبدأ بغسل كفيك ، ثم تفرغ يمينك على شمالك ، وتغسل فرجك ، ثم تمضمض وتستنشق ، ثم تغسل جسدك من لدى قرنك إلى قدميك» (١).

في سنن الغسل / المضمضه والاستنشاق

وفي معناها غيرها من الأخبار ، مثل حديث أبي بصير (٢) .

ولكن في مقابلها عدّه أخبار تنفى استحباب المضمضه والاستنشاق في الغسل ، مثل مرسله أبي يحيى الواسطي ، عن بعض اصحابه ، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام ، الجنب يتمضمض ويستنشق؟ قال: لا إنّما يجنب الظاهر» (٣) .

وروايته الأخرى عمّن حدّثه ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : الجنب

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ _ ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ _ ٩ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٤، من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

تمضمض؟ فقال: لا إنّما يجنبُ الظاهر ، ولا يجنبُ الباطن ، والفم من الباطن»(١).

فلا بدّ من حملها على نفى الوجوب ، أى ليستا من واجبات الغُسل ، كما هو المنقول عن كثير من العاّمه .

كما يشهد لهذا الجمع ما ورد في حديث عبدالله بن سنان ، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «المضمضه والاستنشاق ممّا سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»(٢).

وحيث لم يتعيّن موردهما ، فيشمل باطلاقه للوضوء والغُسل ، كما يدلّ عليه مرسله الصدوق بقوله : وروى في حديث آخر أنّ الصادق عليه السلام ، قال في غُسل الجنابه: «ان شئت أن تمضمض وتستنشق فافعل ، وليس بواجب ، لأنّ الغُسل على ما ظهر لا على ما بطن»(٣).

وما ورد في بعض الأخبار ، مثل روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «ليس المضمضه والاستنشاق فريضه، ولا سُنّه، إنّما عليك ان تغسل ما ظهر»(٤).

يحمل على ما قاله الشيخ ، أى أنّهما لا يعدّان من السُنّه التى لا يجوز تركها ، لكن قوله أنّهما مستحبان أمر ثابت ولا خلاف فيه .

ثمّ المشهور _ كما فى «الحدائق» و«الوسيله» و«السرائر» و«التمهيد» و«الذكري» وغيرها استحباب التثليث فيهما .

وفى «الجواهر» و«مصباح الهدى» للآملى ، أنّه ليس عليه دليل ، إلّا ما ورد فى «فقه الرضا» من قوله : «وقد يروى أن يتمضمض ويستنشق ثلاثاً ، وروى مرّه مرّه تجزئّه ، وقال : الفضلُ ثلاث ، وان لم يفعل فغُسله تام»(٥).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦-٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦-٨.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٦-٨.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٥- المستدرک: الباب ١٥ من أبواب الجنابه ، الحديث .

والغسل بصاع (١).

وقد حَقَّقنا في محلِّه أن كتاب «فقه الرضا» يمكن الاعتماد على أقواله ونصوصه تأييداً ودليلاً في المندوبات ، لو لم يكن في قبالة معارض ، وذلك اعتماداً بأدله التسامح في أدله السنن ، خصوصاً إذا قلنا بشمول القاعده لما بلغ إلى الفقيه ، وقد عرفت كونه هو المشهور .

وقد أضاف في «الحدائق» بأنه ليس على تقدم المضمضه على الاستنشاق ، دليل بالخصوص ، إلا- عطف الاستنشاق على المضمضه بالواو .

ففي «مصباح الهدى» : أنه لا يقتضيه ، نعم لا بأس به من باب قاعده التسامح في أدله السنن بناء على تحقق البلاغ بفتوى الفقيه .

أقول : برغم جوده قولهما ، لكن لا- يبعد أن يكون لحاظ الترتيب بحسب الظهور الأولى في العطف بالواو ، إلا أن توجد قرينه لفظيه أو مقاميه على خلافه ، ولعله هو مبنى المشهور على القول بذلك .

نعم ليس معناه أنه لو عكس لم يعمل بأصل الاستحباب في أصل العمل ، لأنه إن كان مستحباً عُدَّ مستحباً في المستحب ، كما هو الامر كذلك في تقديم غَسَل اليدين عليهما ، لما دلَّ عليه روايه زواره ، حيث قد ورد فيها أداءه العطف (ثم) الظاهره في الترتيب ، كما يساعده الاعتبار من حيث تبادل قوله : «استحباب غسل الكفين» استظهاراً لطهارتهما قبل ادخالهما الاناء من النجاسه الوهميه ، لكن لو خالف الترتيب لم يعدَّ غير عامل باستحبابهما ، بل يكون في الواقع قد ترك مستحباً قبل فعل مستحب آخر ، وأنه قد اقتصر باتيان المستحب في المضمضه والاستنشاق دون الترتيب ، فيكون قد عمل بما هو وظيفته فيهما دونه .

(١) وفي «الجواهر» عليه الإجماع محصلاً ومنقولاً ، خلافاً للمنقول عن أبي

حينفه حيث ذهب إلى الوجوب ، كما أشار إليه صاحب «الحدائق» ، بل المذكور في كتب العامه وغيرها نقلًا عنه هو الوجوب ، كما في كتاب «تحفه الفقهاء» (١) و«بدائع الصنائع» (٢) و«المبسوط» للسرخسي (٣) .

في سنن الغسل / الغسل بصاع

ويدلّ على قول المشهور وجود اخبار كثيره _ من الاخبار الصحيحه والموثقه _ دالّه على كفايه سيلان الماء على الجسد ، ولو كالتدهين كما ورد في الحديث الذي رواه محمد بن مسلم في الصحيح ، عن أحدهما عليهم السلام ، في حديثٍ من قوله : «فما جرى عليه الماء فقد طهر» (٤) .

ومثله صحيحه زراره أو حسنته ، عن الصادق عليه السلام في حديثٍ : «فما جرى عليه الماء فقد أجزأه» .

وفي صحيحته الأخرى ، عنه عليه السلام ، في حديثٍ : «وكلّ شيء أمسسته الماء فقد انقيته» (٥) . وفي موثقه أيضاً ، عنه عليه السلام ، في حديثٍ : «إنّما يكفيك مثل الدهن» (٦) . وفي حسنه هارون بن حمزه الغنوي ، قال: «يجزئك منه ، والاستنجاء ما بلت يدك» (٧) .

إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها ذلك .

وكذلك الإجماع المذكور بقسميه ، فلا بد من حمل بعض ما يتوهم منه

١- تحفه الفقهاء: ج ١/٣٠ .

٢- بدائع الصنائع: ج ١/٣٥ .

٣- المبسوط: ج ١/٤٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ ، ٢ ، ٥ .

٦- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه ، الحديث ٦ ، ٥ ، ١ .

٧- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الجنابه ، الحديث ٦ ، ٥ ، ١ .

الوجوب بصاع على الاستحباب ، وهو مثل حديث زراره ، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام في حديثٍ : ومن انفرد بالغسل وحده فلا بدّ له من صاع»(١).

وانه يشترط تحصيل الوظيفة بالاستحباب على كونه بصاع ، وبذلك يرفع اليد عن مفهوم بعض ما يدلّ على عدم العمل بالاستحباب بالصاع مع الاشتراك ، مثل ما عرفت في صحيحه زراره ، حيث قال: «من انفرد بالغسل وحده» ، حيث أنّ مفهومها أنه في صورته عدم الانفراد فلا .

وكذلك صحيحه معاوية بن عمار ، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يغتسل بصاع وإذا كان معه بعض نسائه يغتسل بصاع ومدّ»(٢).

وروايه الفضلاء ، زراره ، ومحمد بن مسلم ، وأبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام ، أنّهما قالا: «توضّأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمدّ واغتسل بصاع ثم اغتسل هو وزوجته بخمسة امداد»(٣).

حيث قد يتوهّم منه عدم كفايه الصاع للاشتراك

ومثله صحيحه محمد بن مسلم(٤) ، بل لا بأس بذكر حديث زراره تفصيلاً ، قال: قال أبو جعفر عليه السلام : «اغتسل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وزوجته بخمسة امداد من اناء واحد فقال له زراره: كيف صنع؟ فقال: بدأ هو فضرب بيده الماء قبلها ، فانقى فرجه ، ثم ضربت هي فانقت فرجها ، ثم أفاض هو وافاضت هي على نفسها ، حتّى فرغا ، وكان الذى اغتسل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة امداد ، والذى اغتسلت به

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ فى أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ١ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ فى أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ١ .

مدّين ، وإنما اجزأ عنهما ، لأنهما اشتركا فيه جميعاً ، ومن انفرد بالغسل وحده فلا بدّ له من صاع» (١).

ولكن قد عرفت ظهور كلمات الأصحاب ، على كونه بصوره الاستحباب ، فما يدلّ على خلافه ، يحمل على ما لا يكون بالاشتراك ، وإلاّ يكون استحبابه بخمسه امداد فيصح مع الاشتراك بصاع ، وأقلّ منه ، جمعاً بين الأخبار .

ثمّ يأتي الكلام في أنّ المستحب هو الاقتصار على الصاع ، وعدم التجاوز عنه ، بأن يكون الصاع غاية الاستحباب في الانفراد ، كما يستظهر ذلك من «المقنعه» و«النهايه» و«المبسوط» و«السرائر» و«الخلاف» أو أنّه أوّل مراتبه ، فيستحب الزيادة عليه ، كما عن «الوسيله» و«المهذّب» و«المنتهى» ، بل في «المعتبر» نفى الخلاف فيه عندنا ، وفي «المنتهى» الإجماع عليه؟

وجهان: من ورود النصّ على ثبوت البأس في الزيادة على الصاع ، كما في مرسله «الفقيه» عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ،

قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : الوضوء مدّ والغسل صاع ، وسيأتى أقوام بعدى يستقلّون ذلك ، فاولئك على خلاف سنّتي ، والثابت على سنّتي معى في حظيره القدس» (٢).

ومن كفايه ثبوت الاستحباب بفتوى «الفقيه» ، لا سيّما مع دعوى نفى الخلاف فيه عندنا ، أو الإجماع عليه ممّن يعدّون من أعمده الفقه واکابر الفقهاء _ أعنى المحقّق الحلّي والعلامة _ .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ في أبواب الجنابه، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.

فقد اختار الأملى الوجه الثانى بدعوى عموم دلالة مرسله الفقيه على نفي استحباب الزيادة ، بل المستفاد منها هو مجرد التعبير على نافي استحباب الصاع ومقلله ، وليس فيه اشاره لاستحباب الزيادة عليه أو نفيه .

فالحق هو استحباب الزيادة كما فى «الجواهر» ، لكن ينبغى تقييده _ كما فى «الذكرى» _ بما لا يحصل معه الإسراف .

ولكن الانصاف ، مع ملاحظه الأخبار الداله على الصاع ، والأخبار التى افادت كفايه التدهين ، هو كون الاستحباب على حد الصاع ، أما كون الزائد عنه أيضاً مستحباً ، فإنه لا دليل عليه ، إلا أن يثبت بالإجماع بضميمه قاعده من بلغ بالنسبه إلى قول الفقيه .

وأما مرسله الفقيه فانها فى مقام التعريض بمن قلل كفايه مقدار المد للوضوء والصاع للغسل ، لا لمن يصرف الماء لهما أزيد من مقدارهما ، مع قبول وجود الاستحباب بأحد الوجهين فيهما .

كما أنه قد ذكر غير واحد من الأصحاب كفايه الصاع مع الاستحباب للغسل ، مع ما له من المقدمات ، من غسل الكفين والفرج والمضمضه والاستنشاق ، بل وتثليث الغسلات ، كما يدل عليه صحيحه الفضلاء ، خصوصاً روايه زراره التى وردت فيها التصريح بانقاء الفرج بالماء للرسول صلى الله عليه وآله وسلم وزوجته .

كما أن الظاهر كفايه الصاع مع جميع المقدمات للانفراد ، وأما مع الاشتراك فيكفى باقل من صاع للمنفرد ، حيث قد ذكرت فى الروايه كفايه خمسه أمداد للرجل والزوجه ، فصار ماء الزوجه أقل من صاع ، بعدما كان للرسول صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثه أمداد ، كما ورد فى النص .

ثم ادّعوا عدم الاختصاص بالرجل والزوجه ، لإمكان استفاده كون الملاك هو

الاشتراك ، كما ورد في صحيحه زراره ، بقوله: «وإنما أجزأ عنهما لأنهما اشتراكا فيه جميعاً» ، حيث يفهم منه كون الملاك أصل الاشتراك ، لا لخصوصيته في الرجل مع الزوجه .

ولكن يرد عليه: أنه ربّما يمكن أن يكون فرقاً بين الرجل بثلاثة امداد والمرأه بمدّين وذلك لأجل التفاوت بين الذكور والانوثه ، دونما إذا اشترك اثنان من جنس واحد ، بأن يكون الاستحباب حينئذ فيه محققاً بصورة الاشتراك مع التساوى في الماء المستعمل .

فعليه يظهر الخصوصية في الرجل والزوجه ، وهو غير بعيد ، بل قد يساعده الاعتبار ، ولم أرَ من أفتى بذلك من الأصحاب ، فلولا خوف مخالفه الإجماع لأمكن الذهاب إليه ، لكن الأمر في المستحبات سهل .

وأما بيان مقدار الصاع: فقد مر ذكره في باب الوضوء ، وكذلك في باب الزكاه ، في بيان مقدار النصاب ، وقد اشار تفصيله من جهه المقدار مع تمام خصوصياته صاحب «الجواهر» ، وقد أجاد فيما افاد ، وادّعى فيه كونه هو المشهور ، وأنه كان لا خلاف فيه ، وربّما حكى الإجماع عليه ، ونكتفى في ذلك بنقل تمام كلامه حيث قال ، بعد ذكره ما عرفت من أنّ المراد من الصاع _ وهو الأصح _ أربعة أمداد: «والمدّ: رطلان وربع بالعراقي ، ورطلٌ ونصف بالمدنى ، فهو تسعه بالأوّل ، وستة بالثانى .

والرطل العراقى على المشهور _ كما قيل _ أحد وتسعون مثقالاً ، وهو نصف المكي ، ثلثاً المدنى .

والمثقال الشرعى: هو الدينار ، وهو عباره عن درهم وثلاثة أسباع ، فيكون كلّ عشره دراهم ، سبعة مثاقيل شرعيّه ، وهو على ما قيل ثلاثة أرباع المثقال الصيرفى .

والدرهم: سته دوانيق والدائق ، على المشهور _ كما قيل _ وزن ثمان حبات ، من أوسط حبّ الشعير ، وقد ضبطه الاستاذ الأكبر فى «كشف الغطاء» بالعيار العطارى النجفى ، فبلغ حقتين وأربعه عشر مثقالاً وربعاً ، وذلك لأنك بعد أن عرفت أنّ الرطل أحد وتسعون مثقالاً شرعياً ، وهى ثمانيه وستون مثقالاً صيرفياً وربع ، لما تقدّم أن الشرعى ثلاثه أرباع الصيرفى ، فينقص حينئذ عن الأوقيه العطاريه النجفيه سبعة مثاقيل إلا ربعاً ، لأنها خمسه وسبعون مثقالاً صيرفياً ، فيكون الصاع عباره عن ستمائه مثقال صيرفى ، وأربعه عشر مثقالاً وربع ، وعن حقتين بالعطارى وأربعه عشر مثقالاً وربع ، فتأمل) إنتهى كلامه رحمه الله (١).

تكملة

ثمّ ليعلم أن بعض الأصحاب قد زاد على السنن المذكوره فى كلام المصنف ، عدداً آخر ، منها الموالاه والمتابعه ، ومنها الدعاء حال الاغتسال ، بما ورد فى النصوص ، والدعاء بعد الفراغ منه ، ومنها تكرار غسل كلّ عضو ثلاث مرات ، كما فى الميّت ، ومنها تخليل ما يصل إليه الماء بدون التخليل كالشعر الخفيف استظهاراً وغيرها .

ومن شاء الاطلاع على هذه السنن ، فعليه أن يراجع «الحدائق» وغيره .

ولعلّ وجه عدم ذكر المصنف لها ، هو عدم اختصاص أكثرها لخصوص غسل الجنابه ، إلا بعضها ، حيث دل الدليل على اختصاصها كغسل اليدين من حدث الجنابه ، لأنّ لأدلتها عموم وإطلاق يشمل جميع أفراد الغسل ، كما لا يخفى على من راجعها .

مسائل ثلاث: الأولى: إذا رأى المَغْتَسِلُ بللاً بعد الغُسلِ ، فإن كان قد بال أو استبرأ لم يعد (١).

(١) لا يخفى عليك أن المَغْتَسِلَ عن الجنابه بالانزال ، إذا رأى بللاً بعد الغُسلِ ، فإن هذا البلل له أحكام مختلفة ، لأنه أما أن تكون مشتبهه ، وقد لا تكون ، فعلى الثانى ، فان علم بأنها منى ، فلا إشكال فى وجوب الغُسلِ عليه إجماعاً _ محصلاً ومنقولاً _ خلافاً لبعض العامه على ما فى «الجواهر» ، ولا فرق فى وجوب الغُسلِ عليه بين أن يعلم بكونها من بقايا المنى السابق ، أو كونها منياً حادثاً ، أو لا يعلم بشيء منهما ، مع فرض العلم بكونها منياً على كل حال ، لكنها مردده بين المنى السابق والحادث .

كما لا فرق فى الحكم المذكور ، بين وقوع الاستبراء بالبول بعد خروج المنى السابق وعدمه ، وبين وقوع الاستبراء بالخرطاط وعدم وقوعه .

والسرّ فى ذلك واضح ، لأنه إذا فرض علمه بخروج المنى من المتطهر ، فلا إشكال فى وجوب الغُسلِ عليه مطلقاً ، اذلا تأثير لاختلاف الوجوه المزبوره فى أصل وجوب الغُسلِ عليه ، كما هو واضح .

كما لا إشكال فى وجوب الوضوء عليه خاصه ، إذا علم بأنّ البلل الخارج هو البول فقط دون غيره .

كما لا ترديد فى عدم وجوب شيء من الغُسلِ والوضوء عليه ، إذا علم بأنّ البلل هو غير المنى والبول ، بان كان الخارج مذياً او ودياً أو ودياً أو غيرها .

هذا كله إذا لم ينطبق على البلل عنوان المشتبه ، كما فرض فى صدر المسأله .

وأما على الأول: _ أعنى كونها مشتبهه _ فهو يتصور على وجوه عديده وهى:

تاره: يكون الاشتباه بين كونها متياً أو بولاً ، مع القطع بعدم كونه غيرهما .

وأخرى: بين كونها متياً أو غير البول ، مع القطع بعدم كونها بولاً .

وثالثه: بين كونها بولاً أو غير المنى ، مع القطع بعدم كونها متياً .

ففى هذه الصور الثلاث يكون الدوران ثنائياً .

فى غسل الجنابه / حكم البول المشتبه بعد الغسل

ولكن قد يكون الدوران ثلاثياً ، هو فيما إذا كان الاشتباه بين كونها بولاً أو متياً أو غيرهما من المذى وغيره ، فتصير الوجوه فيها اربعة .

ثم وفى كل تلك الوجوه: تاره: يكون قبل الاستبراء بالبول وبالخرطات .

وأخرى: يكون بعدهما .

وثالثه: يكون بعد البول وقبل الاجتهاد بعده .

فهذه صور المساله ، ولعله يختلف حكمها فيها ، فلا بد من بيان كل صورته بصوره الاستقلال ، حتى يتضح حكمها ، ومنه يتضح حكم ما يضاهاها

فبقول ومن الله الاستعانه:

الصورة الأولى: ما إذا خرج منه رطوبه مشتبه بين البول والمنى وغيره ، مع عدم الاستبراء بالبول ولا بالاجتهاد بدونه قبل الغسل ولا بعده .

والحكم فى هذه الصورة هو البناء على كونها متياً ، فيجب عليه الغسل ، بل وفى «الجواهر»: «بلا خلاف أجده فيه إلا من «الفقيه» من القول بالوضوء خاصه ، وربما مال اليه بعض المتأخرين ، كالاردبيلى والكاشانى ، وهو ضعيف ، بل عن العلامة الإجماع على بطلانه ، كما هو الظاهر من الشيخ وغيره ، وفى «السرائر» نفى الخلاف فيه» انتهى .

والدليل عليه هو النصوص المستفيضة الداله عليه ، مفهوماً ومنطوقاً ، أى على وجوب إعادته الغسل فى هذه الصورة ، وهو مثل ما رواه الشيخ باسناده الصحيح

عن سليمان بن خالد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول ، فخرج منه شيء؟ قال: «يعيد الغسل . قلت: فالمرأه يخرج منها شيء بعد الغسل؟ قال: لا تعيد . قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأه إنما هو ماء الرجل»(١) .

ومنها: ما رواه الشيخ باسناده الصحيح ، عن محمد _ يعني ابن مسلم _ قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يخرج من احليله بعدما اغتسل شيء؟ قال: «يغتسل ويعيد الصلاه ، إلا أن يكون بال قبل أن يغتسل ، فإنه لا يعيد غسله»(٢) .

ومنها: قال محمد ، وقال أبو جعفر عليه السلام : «من اغتسل وهو جنب قبل أن يبول ، ثم وجد بللاً فقد انتقض غسله ، وان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللاً ، فليس ينقض غسله ، ولكن عليه الوضوء ، لأن البول لم يدع شيئاً»(٣) .

ولعل وجه ايجاب الوضوء عليه ، بعدما وجد بللاً بعد البول ، هو عدم استبرائه بالخرطاط بعد البول ، وإلا لم يجب عليه الوضوء ، لأن الاستبراء بالبول يجعل المجرى نقياً عن الاجزاء الباقية من المنى فيه .

ومنها: ما رواه الصدوق ، باسناده الصحيح عن عبيد الله بن عليّ الحلبيّ ، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام : عن الرجل يغتسل ، ثم يجد بعد ذلك بللاً ، وقد كان بال قبل أن يغتسل؟ قال: ليتوضأ ، وأن لم يكن بال قبل الغسل ، فليعد الغسل»(٤) .

فالحكم بالوضوء بعد البول ، محمولٌ بما إذا لم يستبرء بالخرطاط بعده .

وبالمفهوم يدلّ حديثه الآخر في الصحيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سئل

- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ ، ٧ .
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ ، ٧ .
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ ، ٧ .

عن الرجل يغتسل ، ثم يجد بعد ذلك بللاً ، وقد كان بال قبل أن يغتسل؟ قال: إن كان بال قبل أن يغتسل (الغسل) فلا يعيد الغُسل»(١) .

حيث يدلّ بمفهومه أنّه أن لم يبيل قبل الغسل ، فليعد الغسل ، لو كان الجنابه بالانزال ، كما هو المفروض في الاستبراء بالبول .
ومنها: موثقه سماعه ، قال: «سألته عن الرجل يجنب ، ثم يغتسل قبل أن يبول ، فيجد بللاً بعدما يغتسل؟ قال: «يعيد الغسل ، فإن كان بال قبل أن يغتسل ، فلا يعيد غسله ، ولكن يتوضّأ ويستنجي»(٢) .

فالحكم بالوضوء محمولٌ على ما إذا لم يستبرأ بالخرطاط ، كما عرفت ، وإلاّ فليس عليه شيء

وكذلك الأمر في الخبر الذي رواه معاوية بن ميسره ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: في رجل رأى بعد الغسل شيئاً؟

قال: «إن كان بال بعد جماعه قبل الغسل فليتوضّأ ، وإن لم يبيل حتّى اغتسل ، ثم وجد البلل ، فليعد الغسل»(٣) .

كما أنّه يحمل على الجماع مع الإنزال ، وإلاّ لا يحتاج إلى البول ، كما لا يخفى .

وحيث أنّ دلالة هذه الأخبار على لزوم إعادة الغسل في الصلاة المفروضة واضحة وقويّة سنداً ، قد اعتمد عليها الأصحاب وافتوا بها .

ولكن يعارضها جملة من الأخبار حيث تدلّ على عدم لزوم شيء عليه لو خرج منه البلل قبل البول:

منها: ما رواه الصدوق مرسلًا ، قال: «وروى في حديثٍ آخر: أن كان قد رأى

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ٨ ، ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ٨ ، ٩ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ ، ٨ ، ٩ .

بللاً ، ولم يكن بال ، فليتوضأ ولا يغتسل إنَّما ذلك من الجبائل» (١) .

ثم قال: «قال مصنّف هذا الكتاب: إعادته الغسل أصلٌ ، والخبر الثاني رخصه» ، انتهى .

ومراده قدس سره حمل الإعادة على الاستحباب ، وبه يجمع بين الطائفتين من الأخبار ، من لزوم الإعادة وعدمه ، بحمله على الاستحباب ، وقد ارتضاه الكاشاني في «الوافي» .

ومنها: خبر عبد الله بن هلال ، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يجمع أهله ، ثم يغتسل قبل أن يبول ، ثم يخرج منه شيء بعد الغسل؟ قال: «لا شيء عليه ، إنّ ذلك ممّا وضعه الله عليه» (٢) .

فإنّه يمكن حمله على صورته الجماع بلا إنزال ، حتّى لا ينافي تلك الأخبار .

كما يحمل ما في بعض الأخبار ، مثل خبر معاوية على الجماع مع الإنزال ، بل لعلّ شبه التعليل الوارد في ذيله يؤيّد هذا الحمل ، فكأنّه يفيد بأنّ المقتضى في تلك الحالة هو وجوب الغسل بعد خروج البلل ، لقوّه احتمال حركه المنى عن محلّه ، وكونه في المجرى ، وخروجه بعد ذلك ، إلّا أنّه لم يعتن بهذا الاحتمال ، فمنّ الله عليه بوضعه عنه ، بعدم إيجاب الغسل عليه .

ومنها: روايه زيد الشحام ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل أجنب ، ثم اغتسل قبل أن يبول ، ثم رأى شيئاً؟ قال: «لا يعيد الغسل ، ليس ذلك الذى رأى شيئاً» (٣) .

فإنّ الجنابه وان كانت مطلقه ، فشمتمل حتّى مع الانزال ، كما هو الغالب ، ولكن

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ _ ١٣ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ _ ١٣ .

يمكن حمله على فرد آخر منها ، جمعاً مع تلك الأخبار ، خصوصاً على وجه الجمع العرفي ، فيحمل كلاً من الطائفتين على القدر المتيقن منها ، الذي كان دلالاته على ذلك اظهر بالنسبه إلى الفرد الآخر ، نظير الجمع بين دليل (ثمن العذره سحت) ، و دليل (ولا بأس ببيع العذره) ، في الحمل على غير المأكول في الأوّل والمأكول في الثاني ، كما لا يخفى .

ومنها: روايه جميل بن درّاج ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن الرجل يصيبه الجنابه ، فينسى أن يبول ، حتّى يغتسل ، ثم يرى بعد الغسل شيئاً ، أيغتسل أيضاً؟ قال: لا قد تعصّرت ونزل من الحبائل» (١).

إذن من الواضح أنّ النسيان لا- يؤثر في موضوع الحكم ، لأنّه إن كان البلل متيّباً ، فيجب عليه الغسل ، سواء نسي أن يبول أو يتعمّد بتركه ، وإلا- لا- يجب إن كانت الجنابه بغير انزال ، فحينئذ لا- بأس أن يحمل على الجنابه التي لم تنزل ، حيث لا يكون البول حينئذ مؤثراً في الحكم ، فيكون البلل حينئذ من الحبائل ، وقد خرج بالعصر ، كما أشار إليه في نص الحديث .

هذا ، مع أنّ هذه الأخبار قاصره عن الحجّيه ، لأنّ الأصحاب قد اعرضوا عنها ، وقد مرّ في محلّه أن اعراضهم موهن لحجّيتها ، كما أن اعتماد الأصحاب _ خصوصاً قدمائهم الذين يقرب زمانهم زمان الصدور _ موجب لقوّتها ، والقول بأنّ الخبر موثوق الصدور ، فيكون في حدّ نفسه معتبراً غير تام ولا تكون حججه حتّى يعارض الأخبار السابقه ، مع أنّك قد عرفت إمكان الجمع في بعضها بما لا يخلو عن بُعد في الجملة .

نعم ، لولا ما عرفت من و وهن هذه الأخبار بواسطة اعراض الأصحاب ، عنها ، لكان الجمع الذى ذهب إليه الصدوق والكاشانى ، من حمل الأخبار النافيه على استحباب الاعاده جيّداً ، كما صرّح بذلك المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى» ، و لعدّ هذا الجمع أحسن من الجمع الذى اختاره صاحب «مصباح الفقيه» بكون الأخبار النافيه مسوقه لبيان أمر واقعى ، وهو أنّ البلل الخارج بعد الانزال ليست ما تخرج من بين الصلب والترائب ، لكى توجب الغسل ، بل هى تنزل من الحبائل ، فلا ينبغى توهم كونه متيّاً ، ولا احتمال منويّتها .

بخلاف الأخبار المثبته ، حيث أنّها فى صدد بيان ما يحتمل كونه متيّاً ، فلا ينافى تلك الأخبار مع الأخبار المثبته .

ووجه حُسن الجمع الذى قام به المحقّق الآملى ، هو أنه ليس من وظيفه الإمام بيان مثل ذلك ، بل ان وظيفته مجرد بيان الأحكام ، إلا ما يكون مرتبطاً بها أيضاً ، مع أنّ هذا الإحتمال وان كان جيّداً فى مثل حديث جميل بن درّاج ، حيث صرّح بقوله: «لا قد تعصّرت ونزل من الحبائل» ولكنّه لا يجرى فى سائر الأخبار ، التى ليس فيها إلا بيان خروج بلل بعد الجنابه قبل البول .

كما أنّ الجمع المنقول عن الصدوق وغيره ، أحسن من الجمع العرفى الذى ذهب إليه صاحب «الحدائق» ، من حمل الأخبار النافيه على التقيّه ، لأنّ هذا الحمل إنّما يصحّ مع وجود القائل بالخلاف من العامّه ، ويشتهر خلافهم بحيث يقتضى ملاحظه التقيّه معه ، وإلاّ لما يصحّ ، إلاّ أن يقال بصحّه التقيّه ولو مع عدم قائل به ، من جهة القاء الخلاف فى أقوال الشيعة ، حقناً لدمائهم حتى لا يشتهروا بقول واحد ، كما ورد فى نصوص اخبار التقيّه ، وقد مرّ ذكرها فى باب التقيّه من وجود مثل هذه الأحكام الصادره لاجل دفع التفرد فى الحكم عن الشيعة . إلاّ أنّ

اثبات هذا النوع من التقيّه دون وجود قرينه داله عليه مشكلٌ جدّاً .

إلا أنّك قد عرفت عدم إمكان الذهاب إلى ما ذهب إليه الصدوق ، فلا بدّ من الجمع بين الأخبار بما عرفت منّا فى كلّ حديث ، بل ذهب إليه جماعه من المحقّقين ، بحمل الأخبار النافيه على المستبرء بالخرطاط ، أمّا مطلقاً _ كما عليه المحقّق فى «الشرائع» و«النافع» وغيره _ أو مع تعدّد البول _ كما عليه جماعه من المحقّقين _ بل قيل إنّه المشهور ، إذ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، كما لا يخفى .

بل قد يؤيّد الأخبار السابقه ، من عدم وجوب شىء عليه بعد الاستبراء بالبول ، واستبرائه بالخرطاط والاجتهاد ، بما ورد من الأخبار المعتمره الداله على عدم الالتفات لما يخرج من الذكّر بعد الاستبراء بالبول ، وإن بلغ الساق ، مثل الخبر الصحيح الذى رواه عبد الملك بن عمرو ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل يبول ، ثمّ يستنجى ، ثمّ يجد بعد ذلك بللاً؟ قال: إذا بال فخرط ما بين المقعده والاثنيين ثلاث مرّات ، وغمز ما بينهما ، ثمّ استنجى ، فان سال حتّى يبلغ السوق (الساق) فلا يبالي» (١).

ومثله روايه حفص بن البخرى ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى الرجل يبول؟ قال: ينتره ثلاثاً ، ثمّ إن سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي» (٢) .

فإذا لم يجب عليه الوضوء بعد الخرطاط المتعقبه على البول بالبلل الذى سال منه حتى بلغ ساقه ، فإنّ عدم الغسل يكون اولى فيما إذا خرج البلل بعد البول و الخرطاط .

هذا ، مضافاً إلى تأييده بقاعده الاستصحاب (لا تنقض اليقين بالشكّ) ، لأنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٣ .

بالغسل يقطع بالطهاره ، فلا يعتنى بالشكّ الحاصل بعد خروج البول ، كما لا يخفى .

فما رواه محمد بن عيسى ، من قوله : « كتب إليه رجلٌ : هل يجب الوضوء ممّا خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ فكتب: نعم» (١) .

قد حمّله الشيخ على الاستحباب تاره ، وعلى التقية أُخرى ، لموافقته للعامة . وحمله العلامة على كون الخارج من بقيه البول ، أى يحمل على العلم بكونه بولاً ، مضافاً إلى أنه مكاتبه ومضمرة ليس لها القدره على المعارضه مع تلك الأخبار .

واحتمال كون المراد بما خرج من الذكر ، هو البول الخارج بعد الجنابه ، وكون المراد من الاستبراء هو البول بدون الاجتهاد بعده ، فيطابق مع تلك الأخبار .

وان كان جيّداً فى نفسه ، لكنّه بعيد عن مساق تلك الروايه ، لاستبعاد كون المراد من الاستبراء هو البول ، كما لا يخفى ، وان كان هذا الاحتمال فى الجمع بين الطائفتين أولى من الطرح ، لو دار الأمر بينهما .

الصوره الثانيه: هى ما لو حدث له الانزال و أجنب لكنه ولم يبيل حتّى اغتسل ، و من ثمّ بال بعد الغسل ، ثمّ خرجت منه رطوبه مرّده بين المنى وغيره .

ففى «مصباح الهدى» قال: «ولا اشكال فى أنّ تلك الرطوبه _ من حيث هى رطوبه _ مشتبهه ، لا يحكم عليها بالجنابه ، وليس حكمها كالرطوبه المشتبهه قبل البول ، وإنّما الكلام فى أنّ بالبول بعد الغسل هل يحكم بحدوث الجنابه ، من جهه غلبه بقاء أجزاء المنى فى المجرى ، وخروجها بالبول ، وحيث أنّه بعد الغسل ، فيؤثر فى حدوث الجنابه ، فيكون حال البول بعد الغسل ، حال الرطوبه المشتبهه قبله ، فى كونها محكوم عليه بحكم المنى أم لا؟ وجهان: أقواهما الأخير ، لأنّ

المورد وان كان من موارد الدوران بين الأخذ بالظاهر أو الأصل ، حيث أنه بعد البول يشك في خروج المنى من المجرى ، وحيث كان بعد الغسل ، فيكون في الحاله السابقه هى الطهاره ، ومقتضى الاستصحاب البناء عليها ، ولكن غلبه بقاء أجزاء المنى في المجرى ، وخروجها بالبول ، يقتضى الحكم بانتقاض الحاله السابقه ، والبناء على حدوث الجنابه . لكن الحكم بترجيح جانب الظاهر على الأصل ، متوقف على قيام الدليل على حجته ذاك الظهور ، ولم تثبت حجته في المقام ، لعدم الدليل على الحكم بالبناء على خروج المنى مع البول ، كما ورد على الحكم بكون الرطوبه المشتبه قبل البول محكوم به بحكم المنى» انتهى كلامه (١).

بل في «الجواهر» بعد نقل الاحتمالين ، من عروض الجنابه بالبول بعد الغسل وعدمه ، قال: «على المحكى ، ولعل الأقوى في النظر الثانى ، ترجيحاً للأصل على الظاهر ، وقد يشعر به تصفح كلماتهم ، سيما فرضهم في أول المسأله الخارج خالصاً ، بما يدل على الانفكاك» انتهى .

اقول: هذا على فرض قبول وجود الظهور فيه ، مع امكان التشكيك فى أصل الظهور ، لعدم القطع بوجود هذا الظاهر ، من بقاء أجزاء المنى فى المجرى مطلقاً ، لأنه من الواضح لو كان الأمر كذلك ، لما احتيج الأمر إلى اناطه الحكم بخروج البول بعد الغسل وقبل البول ، بل كان ينبغى أن يناط الحكم بخروج البول مطلقاً _ أى سواء كان قد خرج البول معه أم لا _ لأن البول كان مصاحباً لأجزاء المنى ، مع أنه ليس كذلك . فدعوى وجود الظاهر هنا ، ثم البحث عن أنه هل مقدم على الأصل والاستصحاب أم لا ليس على ما ينبغى .

فعلى ما ذكرنا ليس الوجه فى عدم الحكم ، عدم قيام الدليل على حجّيه هذا الظاهر على الأصل ، بل لأجل عدم وجود أصل الظهور احتمالاً ، كما عرفت ، والأقوى عندنا عدم وجوب الغسل فى هذه الصورة .

الصورة الثالثة: ما إذا كان الخارج منه رطوبه مشتبهه ، مردّده بين المنى وغيره ، مع عدم الاستبراء بالبول ، عند التمكن منه أو مع عدمه ولكنه قام بالاستبراء بالخرطاط والاجتهاد .

ظاهر المصنّف فى «الشرائع» و«النافع» و«المبسوط» أنّ لا- غسل عليه كالمستبرء بالبول ، ولكن قد قيّد المفيد قدس سره فى «المقنعه» بما إذا تعذّر البول ، كما فى «المراسم» و«السرائر» و«الجامع» و«التذكرة» و«الدروس» و«البيان» و«الذكرى» و«جامع المقاصد» وغيرها ، بل نسبه فى الأخيرين إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه .

وربّما ظهر من «التهذيب» _ كما عن «النهايه» _ عدم الاعاده مع تعذّر البول مطلقاً ، أى مع الاستبراء وعدمه ، هكذا فى «الجواهر» .

ولكن الظاهر من الشيخ فى «الخلاص» وغيره ، وكذا جماعه من متأخري المتأخرين _ كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه» بل كثير من أصحاب التعليق ، كالمحقّق الآملى والبروجردى ، بل وكثير من المتأخرين كصاحب «مصباح الفقيه» و«الحدائق» _ الاعاده ، وهو الأقوى ، لاطلاق الأخبار المستفيضه المعتبره على وجوب إعاده الغسل على من لم يبلى ، إذا خرج منه بللاً يحتمل كونه متياً ولا فرق فى ذلك فيما إذا كان قد استبرء بالاجتهاد أو لم يستبرء ، كما لا فرق فيه _ أى فى عدم كفايه الاستبراء بالاجتهاد _ بين أن يكون قد تعذر عليه البول أم لا ، لوضوح عدم دخاله تعذّر بوله فى تغيير جهه الحكم ، لأنّ

موضوع الحكم إذا تحقّق في أيّ حال من الاحوال فإنّه يتحقّق الحكم قهراً ، والأخبار تدلّ عليه منطوقاً ومفهوماً ، فلا يمكن رفع اليد عن مثل هذا الدليل ، بمثل الاستصحاب الذى كان محكوماً بالدليل ، ولا بالمعارضه مع اطلاق الأخبار الداله على عدم وجوب شىء عليه بخروج البلل ، حيث يشمل باطلاقها حتّى لما قبل البول ، وهو مثل حديث عبد الله بن هلال ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجمع أهله ثمّ يغتسل قبل أن يبول ، ثمّ يخرج منه شىء بعد الغسل؟ قال: «لا شىء عليه ان ذلك ممّا وضعه الله عنه» (١) .

ومثله روايه زيد الشحام (٢) .

وذلك لما عرفت أظهره دلاله تلك الأخبار عليها ، مع إمكان الجمع بينهما وبين السابقه ، بحمل الجماع عن غير الإنزال ، أو على العلم بعدم وجود أجزاء المنى فى المجرى ، مضافاً إلى ضعف السند الموجود فى روايه عبد الله بن هلال وأبى جميله ، كما فى «الجواهر» .

مع أنّه لا دليل لنا يدلّ على قيام الخربات مقام البول فى رفع حكم البلل ، ونحن أبناء الدليل .

الصوره الرابعه: ومما ذكرنا فى الصوره السابقه ظهر فساد القول بعدم الاعاده بالأولويّه فيما إذا تعدّر عليه البول ، وهو لم يجتهد فى ذلك . لأنك إذا عرفت عدم دخاله التعدّر فى تغيير الحكم فى صوره الاجتهاد ، ففى عدم دخالته فيه مع عدم الاجتهاد ، يكون بطريق أولى .

مضافاً إلى ورود حديثٍ مروى فى «فقه الرضا» يدل على هذا الحكم ، وهو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٣ _ ١٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦ من أبواب الجنابه، الحديث ١٣ _ ١٤ .

قوله: «إذا أردت الغُسل من الجنابه ، فاجتهد ان تبول ، حتّى يخرج فضله المنى من أحليلك ، وان اجتهدت ولم تقدر فلا شىء عليك»(١) .

هذا ، كما انه قد نُسب حكم كفايه الخُرات مع التعذر إلى الشيخ الطوسى رحمه الله فى كتاب «التهذيب» .

فإذا لم نقل بالكفايه مع الخُرات ، فمع عدم الخُرات و مع تعذر البول يكون الحكم أولى ، مع أنّه لا يمكن القول بدلاله الروايه عليه ، لإمكان أن يكون المراد من عدم الشىء عليه هو نفي الإشكال ، والاثم من جهه ترك البول مع عدم القدره ، لا عدم وجوب الإجتهد مع البلل .

مضافاً إلى أنّه لا- يمكن معارضته مع تلك الأخبار ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنه ، حتّى ولو علم استناده إلى الإمام عليه السلام فى غير «فقه الرضا» ، فضلاً عنه الذى قد وقع الكلام فيه .

مع أنّه على فرض قبول اطلاقه فى نفي الإعادة ، حتّى فيما إذا لم يأت بالخُرات ، قلنا إنه يقيّد بما دلّ على وجوب الاعاده ان لم يستبرء مطلقاً _ أى لا بالبول ولا بالخُرات _ فلأزمه وجوب الإعادة فى ذلك الفرض ، ولو سلّمنا عدم وجوبه مع الخُرات بلا بول ، كما لا يخفى .

هذا ، مضافاً إلى معارضته مع ما ورد فى «فقه الرضا» أيضاً من قوله عليه السلام : «وان خرج من أحليلك شىء بعد الغُسل ، و كنت بلت قبل أن تغسل ، فلا تعد الغُسل ، وان لم تبل فاعد الغُسل»(٢) .

١- المستدرک: الباب ١٧ من أبواب بيان أحكام الجنابه ، الحديث ٢ .

٢- المتسدرک: الباب ٢٥ من أبواب بيان أحكام الجنابه ، الحديث ١ .

حيث أنه باطلاقه يشمل ما لو كان عدم بوله لأجل تعذره ، فلا بد من إعادته الغسل ، سواء اجتهد بعده بالخرطات أم لا .

ولكن حيث قد عرفت إمكان عدم كون المراد من نفي الشيء ، هو نفي وجوب الإعادة ، بل نفي الإشكال والأثم ، فيرتفع التعارض من رأسه ، كما لا يخفى .

الصورة الخامسة: ما إذا خرجت رطوبه مردده بين المنى وغيره ، مع الاستبراء بالبول قبل خروجها ، وعدم الاستبراء بالخرطات بعده .

فالحكم منفي من حيث المنى ، أى لا يجب عليه إعادته الغسل بخروجها ، للأخبار السابقة بالحكم بعدم وجوبها عند خروج البول بعد البول ، مضافاً إلى اعتضاده باستصحاب الطهاره السابقه الحادثه بالغسل .

وأما بالنسبه إلى احتمال كون المشتبه بولاً ، فهى محكوم به ، للأخبار الداله على الحكم بالبوليه بالنسبه إلى البول الخارج بعد البول ، وقبل الاجتهاد .

نعم لو قطع بعدم كون الخارج المشتبه بولاً ، فلا يترتب عليها أثر أصلاً ، فيكون مثل ما لو تردد المشتبه بين المنى وغير البول كالمذى ونحوه ، حيث يحكم بالطهاره ، وأنه لاغسل عليه ، كما لا وضوء عليه ، كما لا يخفى .

الصورة السادسة: ما إذا خرجت الرطوبه المشتبهه بعد الاستبراء بالبول وبالاجتهاد بعده ، فلا إشكال فى عدم شىء عليه من الغسل والوضوء ، بل ولا خلاف فيه أيضاً ، بل قد ادعى الإجماع عن جماعه نصاً ، والدليل عليه مجموع الأخبار التى دلت على عدم وجوب الغسل بها بعد البول ، الاخبار التى دلت على عدم وجوب الوضوء بها بعد الاجتهاد بعد البول ، مضافاً إلى اعتضاده باستصحاب طهاره الحاله السابقه .

وليس فى البين شىء فى مقابل الدليل والأصل ، إلاً صحيحه محمد بن

عيسى ، الدال على وجوب الوضوء حيث قال: «كتب إليه رجل: هل يجب الوضوء ممّا خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ قال: نعم» (١) .

وما فى غير واحد من الأخبار الداله على عدم وجوب إعادته الغسل إذا استبرأ بالبول ، وأنّه ليس عليه إلاّ الوضوء .

ولكن يمكن أن يجاب عنهما: أمّا عن الثانى بحملها على الرطوبه الخارجه بعد البول قبل الاجتهاد ، فيحكم حينئذ بالبوليه ، فيرفع الاختلاف .

وأمّا عن الأوّل ، _ برغم أنّه مشتمل على الاظمار الموجب لو هن الخبر _ أنّه مكاتبه ، واحتمال التقيّه فيها قويه ، مع أنّه موافق لمذهب أكثر العامّه ، كما عليه الشيخ فى «الاستبصار» .

أو على ما إذا قطع ببوليته من جهه تطرّق الوهم على عدم ناقضيّه ما يخرج بعد الاستبراء ، ولو مع القطع ببوليته ، مع أنّه لا يخلو من بُعدٍ وإنّ تفوّه به واحتمله صاحب «الحدائق» .

أو حملة على استصحاب الوضوء حينئذ ، كما عن «التهذيب» ، لكنّه بعيد أيضاً كما ما لا يخفى ، وقد مرّ البحث عنه سابقاً .

فروع فقهيته:

الفرع الأوّل: فى أن وجوب الغسل وإعادته ، هل هما مترتبان على نفس خروج الببل ، أو على الببل الذى اختبره ، و تظهر الثمره فى خروجه فى الظلمه وغيرها .

والظاهر هو الأوّل ، لأنّ ما ورد عليه تعليق الحكم فى الأخبار ، ليس إلاّ نفس

خروج البلب ، الصادق على خروجه فى الظلمه ، فلا يتوقف صدقه على اختباره . ووصف المشتبه الذى ورد فى بعض كلمات الأصحاب ، لا يقصد به إلا ما ذكرناه ، أى ما يوجب عليه الاشتباه لو راجع ، لا ما يكون كذلك فعلاً .

نعم ، لو شك فى الخارج أنه بلبل أو غيره ، مثل ما يتوهم للإنسان من برد بواسطة الريح أو غيره الموجب لحصول الشك له ، فالظاهر عدم وجوب إعادته الغسل للأصل وعدم وجوب ما يعارضه .

فالمساله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان لكن ينبغى التنبيه على أنه لا بد له من مقدار من الفحص ، المتوقف عليه صدق الشبهه ، الذى هو مورد للاخبار ، وإلا- لكان خارجاً عنه ، فيكون حينئذ نظير ما كان فى المساء غيمه ، وعجز الرائي عن ملاحظه الافق ولم ير الفجر ، فشك فى الطلوع ، فان مثل هذا الشك ليس موضوعاً لاستصحاب بقاء الليل ، أو عدم طلوع الفجر حتى يترتب عليه بقائه وعدم طلوعه ، وليس هذا لأجل تعليق الحكم على الفحص بذلك ، بل لأن استقرار الشك والشبهه الذى يعد موضوعاً للاستصحاب موقوف على تحقق هذا المقدار من الفحص .

وعلى كل حال ، لك أن تقول: ان الحكم مترتب على الشبهه والشك المستقرين لا- عليهما مطلقاً ولو لم يفحص ، ولو فى الجملة ، فيما لا يقدر على الفحص التفصيلى لأجل الظلمه أو عمى أو غيرهما .

نعم ، إذا كان الشك راجعاً إلى أصل البلب ، أو على تقدير كونه بللاً شك فى كونه متياً أو غيره ممّا لا أثر له ، ولم يكن بصوره العلم الإجمالى بين المنى والبول ، فلا يحتاج إلى إعادته الغسل للأصل ، ولا معارض له إذ لا يشمله الأخبار المتقدمه .

وما فى بعض الأخبار من تعليق الحكم على الشئ ، كما ورد فى صحيحه

محمد بن مسلم ، وابن ميسره لا يراد منه إلا البلل ، كما فهم الأصحاب منه ذلك ، حيث قد علّقوا الحكم على البلل فقط دون غيره ، كما لا يخفى على المتأمل في كلامهم .

الفرع الثاني: قد عرفت أنّ خروج البلل بعد الانزال والغسل ، وقبل الاستبراء بالبول ، يوجب وجوب إعادة الغسل قطعاً ، فهل يجب إعادته كلّ ما يشترط فيه الطهاره لو أتى به بعد الغسل قبل خروج البلل من الصلاة والطواف وغيرهما أم لا؟

الأقوى هو الأوّل ، كما هو صريح بعض الأصحاب مثل صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملي وغيرهما ، لأنّ المعيار في ترتب الحكم ، هو خروج البلل ، لا- تحركه عن محلّه ، بلا- فرق في ذلك بين الحدث الأصغر والأكبر ، حتّى لو تحرك الحدث عن محلّه ، وكان في أثناء الصلاة ، وحبس نفسه و من ثمّ اتم الصلاة ، فانه لا- يوجب بطلان الصلاة ، من غير إشكال بل في «الجواهر»: بلا خلاف أجده في ذلك بين أصحابنا ، بل قد يظهر من بعضهم الإجماع عليه ، وبه صرح الحلبي والمصنّف والعلامة والشهيد والمحقّق الثاني وغيرهم ، فهكذا يكون الحكم في المقام . نعم قد حكى عن «المنتهى» أنه نقل قولاً عن بعض علمائنا بإعادة الصلاة ، ففي «الجواهر» بعد نقل ذلك ، قال: «ولم نعرف القائل به ، ولعلّ مستنده ما في صحيح ابن مسلم المتقدّم نقله ، وفيه: «عن الرجل يخرج عن أحليله بعد ما اغتسل شيء؟ قال: يعيد الغسل والصلاه» .

ولعلّه محمول على ما إذا صلّى بعد الخروج ، فلا يعتنى باطلاقه الذي يشمل حتّى ما لو صلّى قبل الخروج ، حتّى يوافق ما هو مختار الأصحاب ، من عدم لزوم الإعادة إلا للغسل خاصّه .

الفرع الثالث: لا- إشكال في أنّ هذا الغسل هو غسل الجنابه ، فلانزومه اجراء جميع أحكامه عليه ، ومنها الاجتزاء عن الوضوء ، وعدم جواز التوضّئ بعده ، كما

كان الأمر كذلك في أصل غسل الجنابه ، فيكون حكم الجنابه بالبلل كالجنابه بالإنزال في جميع الأحكام .

كما أنّ الظاهر أنّ الجنابه العارضه بالبلل ، حكمها حكم الجنابه بالإنزال من الأحكام قبل الاغتسال ، من حرمة الدخول في المساجد ، ومسّ المصحف وغيرهما ، لأنّه الظاهر من الأخبار الأمره باعادة الغسل الأوّل ، ولم يتضمّن شيء منها أمراً بالوضوء ، لاحتمال البوليه ، كما لا يخفى على من راجع ونظر إلى لسانها ، بل ولم يُنقل الخلاف من أحد فيه أيضاً .

الفرع الرابع: بعدما عرفت دلالة الأخبار ، على الحكم بكون الرطوبة المشتبهه الخارجه قبل الاستبراء بالبول والخرطات متياً و جنابه ، وعلى خروجها بعد الاستبراء بالبول وعدم الخرطات كونه بولاً ، فيجب الغسل على الأوّل؛ دون الوضوء ، وعلى الثاني يجب الوضوء دون الغسل .

فالآن يجرى البحث في أنّ هذا الحكم مخصوصٌ بما إذا كان مشتبهاً من جميع وجه ، أى لم يكن له العلم ولو إجمالاً فى ، كما هو الغالب ، أو كان لإطلاق الأخبار الدالّه على هذين الحكمين نفيّاً وإثباتاً ، اطلاقاً يشمل حتى صورته وجود العلم الإجمالي يكون الرطوبة متياً أو بولاً فلازم هذا الإطلاق هو الحكم بمقتضى دلالة الأخبار ، من وجوب الغسل فقط دون الوضوء فى الأوّل ، والوضوء دون الغسل فى الثاني ، بخلاف ما لو قلنا بعدم الإطلاق ، حيث أنّ لازم ذلك حينئذ هو العمل بمقتضى العلم الإجمالى ، بكونها متياً أو بولاً ، من الجمع بين الغسل والوضوء ، لأنّ الغسل اليقيني محتاج إلى الفراغ اليقيني ، ولا يحصل ذلك إلا بالجمع بينهما .

وقد اختار صاحب «الجواهر» الأوّل ، فيجب عليه الغسل فقط ، لكن بشرط ان لا يبول بعد الجنابه ، سواء استبرأ بالخرطات أم لا ، وسواء علم إجمالاً بكونها

متياً أو بولاً أم لا ، كما يجب عليه الوضوء فقط ، إن كان قد بال من الجنابه ، ولم يستبرئ من البول ، سواء علم إجمالاً بأحدهما أم لا ، خلافاً لما عن الشهيد في «التمهيد» من إيجاب الغسل والوضوء ، في صورته العلم بأحدهما .

ولا يخفى على المتأمل في لسان الأخبار قوه ما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره ، خصوصاً لمن لم يبل بعد الجنابه ، ولم يستبرأ أصلاً ، حيث أنه مورد نفس الأخبار واطلاقتها .

ويمكن فرض عده صور في هذه المسأله ، وهى :

تاره: أن يعلم إجمالاً بكون الرطوبه متياً أو بولاً ، ولم يحتمل غيرها ، مع عدم الاستبراء مطلقاً لا بالبول ولا الإجتهد بعده .

فالحكم على رأينا هو الحكم باتيان الغسل وحده ، وعلى رأى الشهيد والسيد فى «العروه» _ على احتمال فى المسأله (٣) ، فى ذيل باب مستحبات غسل الجنابه _ بقوله: «ومع الأمرين ، فيجب الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء» .

حيث يشاهد فى كثير من نسخ «العروه» فى هذه المسأله قوله: «عدم الأمرين» باضافه لفظ (عدم) ، فىوافق كلام الشهيد .

ولكن الظاهر أنه سهو من القلم ، وإلا- يرد عليه بأنه المورد للقدر المتيقن من الأخبار ، بالحكم بوجوب الغسل وحده . بل قد يوجب تكراراً لما وقع قبله ، حيث يفهم من قبل هذه العبارة صورته فقد الأمرين _ أى البول والإجتهد _ فلا يحتاج إلى التكرار ، كما لا يخفى .

وكيف كان ، لعل وجه حكمهم بالاحتياط بالجمع ، هو حمل الأخبار مع اطلاقها ، على صورته عدم وجود العلم الإجمالى بأحد الأمرين من المنى أو البول ، بان كان المشتهه مشتبهاً من كل وجه ، أى لا يعلم أن الرطوبه منى أو بول ،

أو غيرهما من المذى والودى ، عملاً بمقتضى قاعده العلم الإجمالى فى صورته .

ولكن الجزم بذلك مشكلاً ، خاصه إذ الوحظ سياق اطلاق الأخبار ، ولا تكون ندرته على حدّ يوجب الانصراف فيها إلى غيره ولكن مع ذلك يكون الاحتياط فى هذه الصوره حسن جداً .

أخرى: أن يعلم اجمالاً كذلك ، مع سبق البول وعدم الاستبراء بالخرطاط بعده .

والحكم فيها _ جرياً على مقتضى الأخبار _ هو الحكم فى الرطوبه بالبول ، فيجب فيه الوضوء خاصه دون الغسل ، لما دلّ عليه طائفتان من الأخبار: طائفه وارده فى المقام ، وطائفه اخرى وردت فى باب من بال ولم يستبرأ بعده بالخرطاط من ابواب الوضوء ، خلافاً للقاعده الجاربه فى باب العلم الإجمالى .

وقد عرفت وجه القولين فى الصوره السابقه ، حيث يجرى هنا أيضاً مجمل الأخبار على غير صورته العلم .

وثالثه: أن يعلم إجمالاً كذلك ، مع عدم البول ، ولكن قد أتى بالخرطاط بعد الإنزال .

فالحكم على التحقيق عندنا هو عدم قيام الخرطاط مقام البول وهو يقتضى الغسل وحده ، ان لم نقل بما هو مقتضى قاعده العلم الإجمالى ، وإلا يجب كلاهما ، لأنه داخل حينئذ تحت مفاد الأخبار ، بكون الرطوبه محكوماً بالمنويّه .

وعلى القول بكفايه الخرطاط فى الاستبراء من المنى ، فانه يترتب عليه حكمه .

أمّا مع التعذر _ من البول كما عند بعض ، أو مطلقاً عند آخرين _ فالحكم عندهم هو إجراء قاعده العلم الإجمالى ، من الاحتياط بالجمع بين الغسل والوضوء ، لأنه حينئذ يكون مثل من رأى الرطوبه مع العلم بعد البول والاجتهاد ، حيث أنّ عليه العمل بمقتضى العلم الإجمالى ، لإحتمال كون الرطوبه حينئذ

حدثاً جديداً ، كما لا يخفى .

والرابعة: أن يعلم كذلك مع الاستبرائين ، فمن حيث أنه بال ، فلا يحكم بالجنابه ، ومن جهة أنه أتى بالخرطاط بعد البول ، فلا يحكم بكونها بولاً ، فيلزم عليه الاحتياط بالجمع بينهما رعايه للعلم الإجمالى .

وفصل بعض الفحول من الساده _ كالمحقق الاصفهاني ، والبروجردى فى تعليقيهما على «العروه» _ فيما لو وقع الأمرين من البول والاستبراء منه ، حيث قال المحقق الآملى فى «مصباح الهدى»: إن قوله هذا كاشف عن دقه نظره ، و من ثم يرتضى قولهما ويقول بعد توضيح كلامه: إنه لا بأس به .

والظاهر أنه يقصد من بعض الساده ، السيد الاصفهاني رحمه الله .

وكيف كان ، فإن تفصيل الحكم هو أنه لو وقع منه الأمرين من البول والخرطاط ، فان كان وقوعهما قبل الغسل والرطوبه المعلومه بين البول والمنى بعد الغسل ، فانه يجب الجمع بين الغسل والوضوء ، لأن الغسل قد حصلت كلتا الطهارتين ، وبعد خروج الرطوبه بعد الغسل ، مع العلم الإجمالى بكونها أحدهما ، فيكون من قبيل الحدث الجديد ، فكل من استصحاب الطهاره من الأصغر والأكبر يتعارضان ويتساقطان ، ولا يمكن الجمع بين الاستصحابين بانتقاض أحدهما ، فيجب الجمع بين الطهارتين .

هذا بخلاف ما لو وقع منه الأمرين بعد الغسل ، فحينئذ يكفى الوضوء خاصه ، لأنه إذا بال يكون قد قطع بتحقق الحدث الأصغر ، ومع اقدمه على ايتان الخرطاط والاستبراء بعده ، فإنه اذا شاهد الرطوبه بعده ، يتردد بين كونها متياً أو بولاً ، ويعلم أن المردد أحدهما ، فاستصحاب بقاء الحدث الأصغر ، مع استصحاب عدم كونها متياً ، واستصحاب بقاء الطهاره الكبرى ، يفيدان الحكم

بوجوب الوضوء عليه خاصه للحدث الأصغر دون الغسل ، وهو المطلوب ، فلا وجه للحكم بالاحتياط حينئذ ، كما لا يخفى .

اقول: هذا التفصيل حسن في نفسه ، ولعله مقبول عند الكل ، لكنّه خارج عن مورد الأخبار في كلا طرفيه ، فلا يعارض النصوص ، لأنّ ما ورد فيها هو كون الرطوبه بعد الغسل وقبل الاستبراء بالبول ، حيث حكمت الاخبار بالغسل وحده .

وأخرى: ما لو بال واغتسل ، ثم شاهد الرطوبه ، حيث حكم بعدم وجوب الغسل عليه ، وأنّ عليه الوضوء لو لم يستبرئ بعد البول ، ولا وضوء عليه لو كان قد استبرئ بعده ، من دون تفصيل في الصورتين بين وجود العلم الإجمالي بأحدهما وعدمه .

فما ذكرناه وجيه في حدّ نفسه ، فليتأمل .

الثانية: إذا غسل بعض أعضائه ، ثم أحدث .

ف قيل: يُعيد الغُسل من رأس ، وقيل: يقتصر على إتمام الغُسل ويتمّه ويتوضّأ للصلاه ، وهو الأشبه (١).

(١) برغم أنّ صدر عبارته المصنّف مطلقه ، من حيث مصداق الغُسل الذى وقع فيه الحدث من الجنابه وغيرها ، إلا أنّ ذيلها بقوله: «يتمّه ويتوضّأ للصلاه» ، قرينه على كون مراده من الغُسل هو الجنابه ، لأنها فقط يُجزى عن الوضوء دون غيره من الأغسال الثلاثة أو الأربعة، وهيا الحيض والنفاس والاستحاضه ومسّ الميّت.

وكيف كان ، فأنّه لا بدّ أن نلاحظ البحث بنحو أوسع ، غير مخصوص بغُسل الجنابه ، ثمّ نوجّه عنان البحث إلى خصوص غُسل الجنابه ، لاشتماله على بعض الخصوصيات المختصه به .

فى غسل الجنابه / لو أحدث أثناء الغسل

فنقول وبالله الاستعانه: الحدث الواقع فى أثناء الغُسل يتصوّر على أقسام ، وهى:

تاره: يكون الحدث المتخلّل ، من جنس الحدث الذى اراد رفعه بالغُسل ، مثل ما لو حدثت له الجنابه فى اثناء غُسل الجنابه _ سواء كان ترتيبياً أو ارتماسياً _ فان قلنا بإمكان التدرّيج فى الارتماسى فهو ، وإلاّ يشكل التخلّل بالحدث فى الآنى منه ، الحاصل بالدفعه ، وهكذا فى سائر الاغسال بالنسبه إلى الحدث المتجانس مع الحدث الذى يريد رفعه ، كالحيض المتخلّل فى غُسله ، والمسّ المتخلّل فى غُسله ، والاستحاضه الوسطى المتخلّله فى غُسلها ، فلا إشكال فى مثله بأن تخلّل الحدث كذلك مبطلّ لرافعه لأنّه يكون مثل تخلّل البول وغيره فى أثناء الوضوء ، فإنّه يوجب بطلانه قطعاً ، لعموم مادّل على وجوب الغُسل أو

الوضوء بعد الحدث المتجانس ، ولا وجه حينئذ للإتمام والتكرار لعدم تصوّر التبويض في المتجانس ، وبذلك ينقطع استصحاب الصحّة فيما غسل ، فلزوم إعادته الغسل بحدوث جنبه في أثناءه اتفّاقى ، كما عن «كشف اللثام» وقبله صاحب «الجواهر» قدس سره .

نعم ، يستثنى من ذلك المستحاضه وغيرها مثل المسلوس والمبطون ومن لا يقدر على امسك ريعه ، حيث لا يقدر حدوث كلّ قسم في أثناء رفعه ، إذا كان مضطراً إليه في غير المستحاضه ، وأما فيها فان الجواز أما مطلقاً أو على احتمال مع الضروره ، كما يأتي البحث فيه في محله .

وأخرى: ما يكون الحدث المتخلّل ، غير متجانس مع ما يرفعه ، كتخلّل الأ-كبر في رافع الأصغر ، مثل تخلّل المسّ في أثناء الوضوء ، وتخلّل الوسطى في رافع الأصغر في المستحاضه ، أو تخلّل الكبرى في رافع الوسطى فيها .

وحكم هذا القسم يكون مثل حكم الفرض السابق ، من حيث الناقضيّه ، فيكون مثل حدوث الأصغر في أثناء رفعه ، ولازمه عدم الاكتفاء بالوضوء الأول ، مع تخلّل الوسطى ، أو الكبرى في أثناءه في المستحاضه ، كما لا يكتفى بالوضوء المتخلّل فيه المسّ ، وكذلك لا يكتفى بالغسل الواقع فيه الكبرى ، إذا كان للوسطى في الاستحاضه ، إذ ليسا من قبيل الحدثين المتمايزين ، ليجرى فيهما ما سنتحدث عنه إن شاء الله .

وثالثه: ما يكون الحدث العارض من الأكبر ، الواقع في أثناء رافع الأكبر ، لكنّه من غير جنسه ، مثل حدوث المسّ في أثناء غسل الحيض ، أو غسل المستحاضه .

وهذا الفرض أيضاً على قسمين:

تاره: يكون في غسل غير مجزٍ عن الوضوء ، كغسل الحيض والنفاس

والاستحاضه والمسّ .

وأخرى: ما يكون في أثناء غُسل يكفى عن الوضوء ، مثل غُسل الجنابه .

فأمّا في الأوّل منهما: ففي «الجواهر»: «فلعلّ الأقوى عدم النقض في غير غُسل الجنابه ، لما عرفت سابقاً أنّها احداث متميزه لا تداخل قهرى فيها ، فيكون من قبيل المحدث بالحدثين ، وقصد رفع أحدهما» .

ولقد اجاد فيما أفاد ، كما عليه السيّد في «العروه» في المسأله التاسعه ، حيث قال بعد نقل الفروع: «فالأقوى عدم بطلانه فيتمه ويأتى بالآخر ، ويجوز الاستثناف بغُسل واحد لهما ، ويجب الوضوء بعده إن كان غير الجنابه ، أو كان السابق هو الجنابه ، حتّى لو استأنف وجمعها بتّيه واحده على الأحوط ، وان كان اللاحق جنابه ، فلا حاجه إلى الوضوء سواء أتمّه وأتى للجنابه بعده ، أو استأنف وجمعها بتّيه واحده» .

انتهى ما فى «العروه» فى ذيل مستحبات غسل الجنابه وأحكامه(١) .

وأما فى الثانى مثل ما لو وقع المسّ فى غُسل الجنابه ، أو وقع الحدث الأصغر كالبول فيه ، وقلنا بكفايه غُسل الجنابه عن الوضوء ، وإلا فإنّ غُسل الجنابه مثل سائر الأغسال فى عدم النقض بتخلّل الحدث الأكبر غير المتجانس أو الأصغر فيه .

فلو عرضت الجنابه فى أثناء رافع غيرها ، كغُسل الحيض مثلاً ، فالظاهر عدم النقض به ، للاستصحاب الجارى فيه من غير معارض .

وما وقع من بعض ، من دعوى الإجماع على فساد غُسل الجنابه ، لو تخلّل فى أثناءه الحدث الأكبر ، قد يراد به فى المجانس منه دون غيره ، لاستبعاد دعوى

الإجماع فيه ، إذ لا وجه لدعوى فساده .

نعم ، لو عكس الأمر ، بأن كان العارض هو الحيض في أثناء غُسل الجنابه ، فقد جاء في «الجواهر»: «الظاهر من كثير من الأصحاب النقض ، بل صرح بعضهم بالنسبه إلى غُسل الجنابه ، ولعله لقوله عليه السلام : «قد جاءها ما يفسد الصلاة» ونحوه . وأراد به روايه الكاهلي ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض ، وهي في المغتسل ، تغتسل أو لا تغتسل؟ قال: قد جاءها ما يفسد الصلاة فلا تغتسل»(١) .

ثم قد اعترض رحمه الله عليه ، وقال : «إلاّ- أنه قد يقال : لا- دلالة فيه عليه ، بل الظاهر اراده الارشاد ، لمكان عدم الفائدة في الغُسل حينئذ ، لاشتراك الحائض مع الجنب في كثير من الأحكام ، إن لم نقل بكلّها ، وإلاّ فلا فرق بين جواز الغُسل للجنابه ، مع بقاء حدث الحيض بعد انقطاع الدم ، وجوازه كذلك قبل الانقطاع . لكنّه لا يخلو عن تأمل ونظر ، لتوقفه على ثبوت الخطاب من الشارع - ولو ندباً - برفع حدث الجنابه مثلاً ، وهو مشكّل ، ولا يدخل تحت ما دلّ على الكون من طهاره ، لعدم تيسرها ، ولعله بذلك يفرّق بين حال انقطاع الدم وعدمه ، فتأمل جيّداً» .

انتهى محلّ الحاجه(٢) .

ولا يخفى ما فيه من الاشكال ، لأنّ الروايه ربّما تدلّ على نفي وجوب الغُسل عليها ، من جهة وقوع النهي في مورد توهم وجوبه ، فمثل ذلك لا يستفاد منه النهي التحريمي أو الفساد ، كما توهم في أن دعوى عدم الفائدة في مثل هذا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- الجواهر: ج ٣ / ١٣٠ .

الغُسل في تلك الحاله ليست على ما ينبغي ، لأنّه قد يمكن دعوى وجود اثر حيثي لهذا الغُسل من جهه نفى الكراهه ، لمثل الأكل والشرب والدم الذي كان مع الجنابه ، نظير رافعيّه الوضوء للجُنُب بالنسبه إلى تلك الثلاثه ، فالخطاب الندبي بالنسبه إلى ذلك غير بعيد .

كما قد يستأنس ذلك من حديث عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «عن المرأة يواقعها زوجها ، ثمّ تحيض ، قبل أن تغتسل؟ قال : إنّ شاءت أن تغتسل فعلت ، وان لم تفعل فليس عليها شيء ، فإذا طهرت اغتسلت غُسلًا واحدًا للحيض والجنابه(١)» .

حيث تدلّ على جواز اتيان الغُسل ، حتّى مع وجود الدم ، فضلاً عن انقطاعه إلّا- أنّه لا- ينافي أن تترك الغُسل وتأتي به حال الاتيان بغُسل الحيض ، بغسلٍ واحد لهما ، أو مع التعدّد أو التمايز في التيه .

وكيف كان ، فإنّ دعوى نقض غُسل الجنابه بعروض الحيض ، لا يخلو عن إشكال .

هذا إذا كان الغُسل المعروف فيه غير غُسل المستحاضه المبيح ، وأمّا فيه فقد يقال إنه ينتقض بمجرد عروض المسّ فيه ، وذلك لوجوب تقديم غُسله عليه ، وتأخير غُسل الاستحاضه عنه ، لمكان وجوب المبادره بعد غُسل الاستحاضه إلى الصلاه ، فتأمل جيّداً .

هذا كما ورد في «الجواهر» .

اقول : ما ذكره صحيحٌ ، لو لم نقل بجواز الاتيان بغسل واحد لكلاهما ، مع تيه واحده ، وإلّا لا يوجب النقض ، لأنّه بنفسه _ لولا التأخير _ لا يلزمه ، فمع جواز

ذلك ينتفى التأخير، فلا وجه للانتفاض، كما لا يخفى .

فلنرجع حينئذ إلى أصل البحث الذى لأجله عقدنا هذا الفصل، وهو البحث عن حكم وقوع الحدث الأصغر فى أثناء غسل الجنابه، وأن وقوعه هل يوجب لزوم إعادته الغسل من رأسه، بلا ضمّ وضوء كما هو القول الأول، كما ذكره فى «الشرائع» وجاء فى «الهدايه» و«الفتاوى» و«المبسوط» واختاره العلامة والشهيد وغيرهما، بل نسبه المحقق الثانى فى «حاشيه الالفنيه» إلى الأكثر، واختاره جماعه من متأخري المتأخرين، واستدلوا لذلك بأمر، وهى:

الأمر الأول: حسب ما ذكره المحقق الآملى تفصيلاً فى «مصباحه» واليك نصّه بتخليص منا، حيث يقول: «يكون لزوم استئناف الغسل بالأولويه، بأن يقال: إن هذا الحدث لو وقع بعد تمام الغسل لأبطل اباحته للصلاه، فباطاله لها فى الأثناء يكون بطريق أولى، فإذا أبطل فيحتاج إلى تجديد طهاره للصلاه .

لكن إذا وقع الحدث بعد الغسل، لما لم يكن المحدث جنباً يكفيه الوضوء، وأما الواقع فى الأثناء، فلأجل كون المحدث جنباً _ إذ لا ترتفع جنابته إلا بكمال الغسل _ يسقط اعتبار الوضوء معه، فيكون الحدث الأصغر الواقع فى الأثناء كالجنب الواقع فى الأثناء، من احتياجه إلى استئناف الغسل من غير اشكال» .

وقد أُجيب عنه على ما فى «مصباح الفقيه» بتقرير ما جاء فى «مصباح الهدى» بمنع الأولويه أولاً، وذلك لأنّ القائل بالقول الثانى _ أعنى القائل بلزوم الإقتصار على اتمام هذا الغسل من غير ضمّ الوضوء اليه _ يدعى أنّ المستفاد من الأدله، من الإجماع وغيره، هو أنه لا أثر لأسباب الوضوء، مادامت الجنابه باقيه، ولا ترتفع الجنابه إلا بعد تمام الغسل، فكيف يقاس حينئذ حال الاشتغال بالغسل بما بعده، فضلاً عن أن يكون أولى .

وثانياً : بمنع كون نتيجة الأولويّه _ على تقدير تسليمها _ اثبات وجوب الاستئناف راساً ، لأنّ الأولويّه المذكوره على تقدير تماميتها ، لا تقتضى إلاّ- كون وقوع الحدث فى أثناء الغُسل ، كوقوعه بعده رافعاً لأثره فى الجملة ، ونتيجة ذلك عدم جواز الاقتصار على اتمام هذا الغسل ، فيبطل به القول الثانى ، ولا- يثبت به القول الأوّل _ أعنى الاستئناف من رأس _ إذ مقياسه الحدث الواقع فى الأثناء ، بالواقع بعد الغُسل ، يقتضى إيجاب الوضوء به ، كما يجب الوضوء بالحدث الواقع بعده ، فيمكن الالتزام مع هذه الروايه إلى القول الثالث _ أعنى لزوم اتمام الغُسل مع ضمّ الوضوء إليه _

نهايه ماجاء فى «مصباح الهدى» نقلاً عن الهمداني(١) .

فأورد عليه المحقق الآملى فى «مصباحه» بقوله : «ولكن الانصاف عدم تماميه الايراد الأخير ، على تقدير تسليم الأولويّه ، فإنّ المستدلّ أدرج فى استدلاله الأولويّه ، بأنّ تأثير الحدث فى الأثناء كتأثيره بعده ، لا يخلو أمّا أن يوجب عليه الوضوء ، كما إذا كان الحدث بعده ، أو لا يوجبه؟ فعلى الأوّل : يلزم وجوب الوضوء على الجنب ، وقد أبطله . وعلى الثانى : يجب عليه استئناف الغُسل . وحاصل استدلاله ينحلّ إلى منفصله مركبه من أجزاء ثلاثه ، وهى : الأوّل: أنّ الحدث فى الأثناء يؤثّر كما يؤثّر لو وقع بعد الغُسل .

الثانى: أنّ الجنابه باقيه لا ترتفع ، إلاّ بتمام الغُسل ، فما لم ينته الغُسل إلى آخره فالجنابه باقيه .

الثالث: أنّ الوضوء لا يجب مع غُسل الجنابه ، بل هو بدعه .

ومع تماميه هذه المقدمات الثلاث ، لا- يرد عليه عدم اقتضاء الأولويه لمُدَّعاه ، بل هي تبطل القول الثانى ، لا أنها تُثبت القول الأول .

انتهى محل الحاجه (١)

اقول : ان ما أورده على المعترض غير وارد ، لأننا إذا سلّمنا كون تأثير الحدث فى الأثناء كالواقع بعده ، لكن ليس تأثيره ابطال الغُسل ، حتى يوجب الاستئناف كما قصده المستدل ، بل تأثيره يكون كتأثير الحدث بعد تمام الغُسل ، من عدم إمكان الاكتفاء بالغُسل للصلاه ، فيحتاج إلى ضمّ الوضوء اليه ، كما هو القول الثالث .

وما ذكره فى المقدمه الثالثه ، بأنّ ايجاب الوضوء فى هذه الصوره يعدّ باطله بدعه مرتبطه بغير موردنا ، أعنى أنه متعلق بالمورد الذى لم يقع فى أثنائه الحدث ، أو لم نقل بتأثيره فى وقوعه فيه .

فما أورده المحقّق الهمدانى يعدّ وجيهاً .

هذا ، مع إمكان المنع فى أصل الأولويه ، لإمكان أن يقال إن تأثير أسباب الوضوء مع بقاء الجنابه ، ليس كتأثيره بعد تماميه الغُسل ، لأنّ الاباحه قد تحققت بعد التماميه ، بخلاف قبلها ، فلا يصحّ المقايسه بين الحاله السابقه واللاحقه ، كما لا يخفى .

كما يرد على المحقّق الأملى قدس سره ، من منعه المقدمه الثانيه ، من بقاء الجنابه إلى تمام الغُسل ، حيث قال: «بل من الممكن أن يكون حدوثها ، كحدوث الغُسل الذى سببها تدريجياً ، فبغسل كلّ عضوٍ من الأعضاء تحصل طهاره ذاك العضو ، غايه الأمر على النحو الشرط المتأخّر المعقول ، وهو أن يكون حصول طهاره كلّ

عضو مغسولٍ ، مشروط بتعقب حصول طهاره الأعضاء اللاحقه عنه ، فعند غسل الرأس يمكن في عالم التصور أن يكون حدوث طهارته عند تحقق غسل آخر جزءٍ من أجزاء الجانب الأيسر ، فإذا تحقق ذلك ، تتحقق طهاره الرأس والرقبه ، وعلى هذا يكون حصول الطهاره آتياً ، وإن كان سببها _ الذى هو الغسل _ تدريجياً .

وهذا هو الذى ذكره المستدلّ من توقف حصول الطهاره على تمامه ، مع ذكره لإحتمالين آخرين :

أحدهما: حصول طهاره كلّ عضو مع غسله ، من دون توقف على غسل سائر الأعضاء ، بحيث يترتب على كلّ عضو مغسول أثر طهارته ، من جواز مسّ كتابه القرآن ، ودخول ذلك العضو فى المسجد ، ولو لم يأت بغسل سائر الأجزاء .

وثانيهما: حصول الطهاره لكلّ عضو ، من زمان غسله ، لكنّه مشروطٌ بتماميّه غسل سائر الأجزاء .

ثمّ أختار ذلك ، وقال: ولعلّ هذا أقرب بحسب الاعتبار ، وأظهر من الدليل ، كما لا يخفى على من دقق النظر فى مثل قوله عليه السلام : «كلّ شيء امستته بالماء فقد أنقته» .

ثمّ ينتج جواز ادخال الرأس مثلاً فى المسجد ، فيما إذا اغتسل الرأس فى الصبح مثلاً ، بعد الفراغ من غسله ، إذا كان يصدر منه غسل بقيه الأعضاء فى العصر .

بل يختاره أخيراً بقوله : فلعلّه شيء يمكن القيام عنده» .

إنتهى محلّ الحاجه (١) .

وفيه ما لا يخلو من النقاش؛ أولاً: «أنّ مقتضى ذلك كون الطهاره أمراً ترتيبياً لا

بسيطاً ، فلا- يكون الشكّ فيها شكّاً في المحصّل والمحصّل ، فيكون الشكّ فيه شكّاً في التكليف المقتضى للبراءه . ثانياً: لو قلنا بلزوم الجمود على الفاظ الدليل في مثل دليل السابق الذكر فأنه يقتضى حصول الطهاره لكلّ عضو مطلقاً ، لا مشروطاً بغسل سائر الأعضاء ، مع كونه خلاف الإجماع في الجملة . ثالثاً: لو سلّمنا كونه مشروطاً ، به فيأتى الكلام في أنه كيف تحصل الطهاره حين الغسل ، مع عدم تحقّق غسل سائر الأعضاء في الخارج ، حيث يستلزم تحقّق المشروط قبل شرطه ، إلا أن يكون تعقّبه بذلك كاشفاً عن تحقّق الطهاره حين الغسل ، فترتيب الآثار عليه قبل ذلك لا يخلو عن إشكال . اللهمّ إلا أن يجعل قصده في ذلك كافياً في تحقّق الطهاره ، فالشرط حينئذ يكون القصد ، لا عين وجود غسل سائر الأعضاء ، فاثبات مثل ذلك من لسان الأدلّه لا يخلو عن تعسف ، ولعلّه لذلك لم يخطر مثله إلى وهم أحد . فالظاهر كون الطهاره حاصله بعد تماميه غسل آخر الأعضاء ، فلا يجوز مسّ كتابه القرآن قبله ، كما عليه الفتوى .

الأمر الثاني: في لزوم استئناف الغسل من جهه جريان استصحاب بقاء الجنابه ، عند الاكتفاء بالغسل الذى وقع الحدث في أثناءه ، للشكّ في كونه مزيلاً لها أم لا ، فيستصحب أثرها إلى أن يعلم بتحقّق المزيل ، وهو الغسل الواقع عقب الحدث . وقضيه هذا الاستصحاب هو الاجتزاء باستئناف الغسل ، بلا- حاجه لضم الموضوع إليه ، لأنّ الاستصحاب من الأصول المحرزه ، فيحرز به الجنابه ، فكأنّه عالمٌ ببقائها ، فيكون حاله كما إذا علم بها ، كما لو استصحبها عند الشكّ في أصل الغسل . فلا يرد عليه بأنّ اقتضائه لإعادته الغسل ، لا يوجب الاجتزاء وحده ، بل مقتضاه إعادته مع الاتيان بالموضوع أيضاً ، تحصيلاً لليقين بالبراءه ، وذلك لأنّ الاستصحاب _ على تقدير جريانه في المقام ، لمكان كونه

محرزاً _ يثبت به الدرجه الثالثه من العلم الطريقي تشريعاً ، فيترتب عليه كلما يترتب على العلم ، فيحصل به اليقين بالبراهه تشريعاً .

إنتهى كما فى «مصباح الهدى(١)» .

وفيه ما لا يخفى على المتأمل ، لأن جريان هذا الاستصحاب _ بالتقريب الذى ذكر _ برغم أنه صحيح ويثبت ما قيل ، لولا كونه محكوماً باستصحاب آخر ، الذى يقتضى صحه الغسل الذى وقع فيه الحدث ، وهو استصحاب صحه الغسل للأجزاء السابقه ، بعد عروض الشك فيه ، بواسطه وقوع الحدث فى أثناءه .

والمراد من الصحه للأجزاء ، هو الصحه التأهليه لها ، بعد الحاق الاجزاء اللاحقه بها ، إذ الشك فى بقاء الجنابه وعدمه ، مسبب عن الشك فى صحه الغسل بواسطه الحدث الواقع فى الأثناء وعدمه .

الأمر الثالث: فى الحكم بلزوم الاستئناف ، هو التمسك بقاعده الاشتغال ، لأنه قبل عروض الحدث كان مشغولاً قطعاً ، فبعده يشك فى جواز الاكتفاء به فى رفع التكليف بوجوب الغسل للآتيان بما يشترط فيه الطهاره من الواجبات .

لكنه يندفع أولاً: - بأن هذا الأصل إنما يجرى مع عدم وجود أصل حاكم عليه مثل الاستصحاب ، سواء كان موافقاً أو مخالفاً ، والحال أن هذا الأصل موجودٌ هنا ، وهو استصحاب بقاء الجنابه من الموافق ، واستصحاب الصحه _ كما عرفت _ من المخالف . فمع وجود هذين الأصلين لا- تصل النوبه إلى قاعده الاشتغال إلا تأييداً ، وهو يصح لولا وجود أصل حاكم على أصل بقاء الجنابه ، وهو استصحاب صحه الأجزاء السابقه ، بما عرفت تفصيله .

وثانياً: لو سلمنا عدم جريان استصحاب الصحه ، بتوهم كون المقام أيضاً من قبيل مانعيه التكفير عن الصلاه ، باحتمال كون المانعيه منتزعه عن تقييد الأمور به بعدم المانع ، بأن تكون صحه الأجزاء في الغسل ، مقيده عن تقييد الأمور به في الغسل ، بعدم عروض الحدث في الأثناء ، فمع عروضه يشكل التمسك باستصحاب الصحه ، بل لا بد من احراز الشرط .

وبرغم ذلك قيل _ كما عن المحقق الآملي في «مصباحه» _ : «بأن المقام هو مجرى البراءه لا قاعده الاستصحاب ، لأن مرجع الشك في فساد الغسل بالحدث المتخلل فيه ، إلى الشك في دخل عدم الحدث في صحته ، وعند الشك فيه يكون المرجع البراءه ، كما هو الشأن في الشك في الشرطيه والمانعيه»^(١) ، إنتهى محل الحاجه .

اقول : بأن الشك في حاله تخلل الحدث ، يكون مردداً بين الشرطيه _ ، وهو كون عدم الحدث في الأثناء شرطاً لصحه الأجزاء _ أو مانعيته لصحه الأجزاء ، فالحاله السابقه في كليهما هو العدم ، فيستصحب ويحصل التعارض بينهما _ أي بين الأصل في عدم كونه شرطاً ، وبين الأصل في عدم كونه مانعاً _ فهما متعارضان .

إلا أن يفرق بينهما ، بأن الأصل الأول له أثر ، وهو فساد الغسل ، لأجل لزوم احراز الشرطيه في فراغ الذمه عن العمل .

هذا بخلاف الأصل الثاني ، حيث أنه يكون العمل صحيحاً بحسب طبعه الأولى ، من أمثال الأمر ، فيترتب عليه ذلك ، لا أن يكون هذا أثراً لأصل عدم المانعيه .

فعلى هذا ، يرجع عند الشك إلى التمسك باصالة عدم الدخاله ، وهي تقتضى البراءه . ولعل هذا هو السر ، في كون المرجع عند الشك في الشرطيه والمانعيه في

شئ ، هو البراءة لا الاشتغال ، فما ذكره فى المقام ، لا يخلو عن وجاهه وقوه .

فإذا عرفت عدم تماميه تلك الأمور ، لإثبات وجوب الاستئناف ، والاكتفاء به ، فلا يبقى حينئذ ما يدل عليه إلا بعض الأخبار المرويه الداله على وفق القول الأول ، وستعرف جوابها عن قريب إن شاء الله .

وأما القول الثانى : وهو الاكتفاء بإتمامه من دون ضمّ الوضوء معه ، وهو خيره ابن ادريس وابن البراج ، ووافقه المحقق الثانى وغيره من متأخري المتأخرين ، بل ربّما مال إليه صاحب «الذخيره» .

وقد استدل هؤلاء الاعلام باستصحاب الصحه ، وعدم قابليته تأثير الحدث ، والإجماع على أنّ ناقض الصغرى لا يوجب الطهاره الكبرى ، واطلاق ما دلّ على صحه الغسل بمجرد مسّ الماء ، المستفاد من قوله عليه السلام : «كلّ شئء أمسسته الماء فقد انقيته» (١) .

وقوله عليه السلام : «و ما جرى عليه الماء فقد أجزاءه» (٢) .

وإطلاق ما دلّ من الأخبار على عدم اعتبار الموالاة فى الغسل ، المروى فى قضيه أمّ إسماعيل (٣) ، وما ورد فى بعض الأخبار ، من جواز تأخير غسل بعض أجزاء الغسل ولو إلى نصف يوم أو أزيد ، حيث من البعيد جدا أن لا يخرج الحدث من الإنسان فى اثناء هذه المدّه .

وما دلّ من النصوص على كفايه الغسل عن الوضوء ، بعد فرض قبول صدق

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه ، الحديث ١ .

الغسل عليه .

هذا كله ما استدللّ بها على المدعى .

فنقول في الجواب عن كلّ ما استدلّوا به : أن هذه الأدلة لا تدلّ أزيد من صحّح الغسل ، وعدم فساده بتخلّل الحدث في الأثناء ، فيبطل بذلك القول الأوّل .

وأما اثبات مدعى القول الثاني ، بصحّح الغسل من دون ضمّ الوضوء اليه ، فانه معلوم غير ، لإمكان استفادته لزوم الوضوء بما ورد على وجوب الوضوء بالحدث الأصغر ، حيث قد خرج منه مَنْ كان جنباً ، فإنّه كلّما خرج منه الحدث الأصغر لا يؤثّر فيه ، من جهه إيجاب الوضوء ، لأنّ الغسل الرفع للحدث الأكبر يكفي عنه أيضاً بواسطة الأدلّة ، بل في بعضها أنّ اتيانه بعده بدعه ، فشمول مثل ذلك حتى لما وقع الحدث في الأثناء مشكّل .

فتدخل هذه الصورة ايضاً فيما يدلّ بالعموم من لزوم الوضوء بعد الحدث الأصغر ، ولا أقل من لزوم الاحتياط في ضمّ الوضوء معه ، جمعاً بين الأدلّة ، وعملاً بالاحتياط .

ويعدّ هذا هو القول الثالث في المسأله ، كما اختاره المحقّق في «الشرائع» وغيره .

فالمستفاد من ذلك أنّ الأحوط منه ، هو إتمام الغسل وإعادته بعده ، وضمّ الوضوء معه ، وقد ظهر وجه هذا الحكم وذلك بملاحظه الأدلّة السابقه ، لأنّ إتمام الغسل كان لأجل احتمال عدم تأثير ذلك التخلّل في فساده ، وإعادته دفعاً لإحتمال الفساد بذلك ، وضميمه الوضوء اليه لأجل رفع الحدث الأصغر المحتمل به ، الداخلة في عموم دليله ، فيصير هذا قولاً رابعاً .

وهذا قولٌ عليه جماعه من الفقهاء ، كالسيّد في «العروه» _ حيث ذهب الى الاحتياط الندبي _ ومن تبعه ، بل ذهب آخرون الى الاحتياط الوجوبي ، كالعلامة

البروجردى والسيد الأصبهاناتى .

كما أنّ الأحوط من ذلك ، أنّ يحدث بنفسه حدثاً أصغراً بعد الغُسل ومن ثمّ يعيد الغُسل والوضوء بعده، حذراً عن شمول دليل يدلّ على أنّ الوضوء بعده بدعه.

كما أنّ الأحوط من الجميع ، هو اجتناب نفسه عن طريق الحلال ، لكى يغتسل ويكتفى ، ومن ثمّ ترتفع عنده الشبهه ويبقى مطمئناً على طهارته ، كما لا يخفى ، لاشتماله الجزم فى التّيه فى العمل حينه ، عند من يقول بوجوبه فيه ، فيكون هذا الفعل منه غايه الاحتياط .

بقى هنا ملاحظه دلالة بعض الأخبار ، الدالّة على لزوم إعادة الغسل بالاستئناف بذلك التخلّل ، وهو مثل ما حُكى عن صاحب «المدارك» عن كتاب «عرض المجالس» للصدوق ، أو كتاب «المجالس» عن الصادق عليه السلام : قال : «لا بأس بتبويض الغُسل ، تغسل يديك وفرجك ورأسك ، وتؤخر غُسل جسدك إلى وقت الصلاة ، ثمّ تغسل جسدك إذا أردت ذلك ، فإن أحدثت حدثاً من بول أو غائط أو ريح أو منى ، بعدما غسلت رأسك ، من قبل أن تغسل جسدك ، فأعد الغسل من أوّله (١)» .

وفى «الوسائل» : ورواه الشهيدان وغيرهما من الأصحاب .

وكذلك ما ورد فى «فقه الرضا» من قوله : «فإن أحدثت حدثاً من بول أو غائط أو ريح ، بعدما غسلت رأسك ، من قبل أن تغسل جسدك ، فأعد الغسل من أوّله (٢)» .

وفى «الجواهر» : «وهو عين عبارته الصدوق فى «الهدايه» ، كما نقله فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه ، الحديث ٤ .

٢- المستدرک: الباب ٢٠ من أبواب الجنابه ، الحديث ١٠ .

«الفييه» عن رساله والده فتكون هى مع ما نقل من فتوى الشيخ فى «النهايه» ، مؤيده له ، لأنهما _ على ما قيل _ متون أخبار ، حتى كانوا إذا أعوزتهم النصوص ، رجعوا إليها وأمثالها .

إنتهى كلامه (١) .

لكن یرد علیه بأمر ، لا بأس بالإشارة إليها وهى :

أولاً: بما قد نقل عن بعض الاعلام ، وجماعه من المتأخرين _ وهو المجلسى صاحب «بحار الانوار» _ من عدم العثور عليها فى هذا الكتاب ، ويشعر به نسبة الشهيد له إلى القيل .

وثانياً: على ما فى «الجواهر» : أنه فاقدٌ لشرائط الحجية ، ولا شهره محققه حتى تجبرها ، مع ظهور عدم كونها منشأ لفتوى كثير منهم ، ولذا لم تقع الاشارة اليها قبل الشهيد رحمه الله .

وثالثاً: مع مخالفتها الاحتياط فى نفي الوضوء .

نعم ، فى «الحدائق» : أن المراد من كتاب «عرض المجالس» هو «أمالى الصدوق» المشهور ب«المجالس» أيضاً ، ونقلها الشهيد عن كتاب «عرض المجالس» واعتمد الشهيد الثانى وسبطه على نقل الشهيد الاول من غير مراجعه إلى الكتاب .

هذا كما فى مصباح الهدى (٢) .

ورابعاً: مخالفتها مع الاحتياط ، من حيث عدم الأمر بالاتمام ، ثم الاعاده ،

١- الجواهر: ج ٣ / ص ١٣١ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٣٢٥ .

لظهور الأمر بالاعاده من محل حدوث الحدث لا بعد إتمامه ، كما لا يخفى .

فالاكتفاء عليه لا يخلو عن تأمل ، ولأجل هذه الأمور قد قلنا بوجوب الاعاده من باب الاحتياط بعد الإتمام ، مع ضمّ الوضوء اليه ، كما عليه العلامة البروجردى وغيره من فقهاءنا الاعلام ، والله العالم .

ثمّ على القول بعدم الافساد بتخلّل الحدث الأصغر ، فهل يصحّ منه اعاده الغسل لو أعاده ، ولو بالتلفيق فى الأجزاء من الفعل الأوّل والثانى ، أو لا بدّ من الإعادة على التيه الأولى ، حتّى يصدق أنه جاء بالعمل بتيه واحده أم لا؟

جاء فى «الجواهر» أنّ فيه وجهان:

الاول: الاجتزاء ، إذ لا دليل على شرطيه مازاد على تعقيب غسل الأجزاء اللاحقه بتيه فى صحّه السابقه ، فتأمل جيّداً فإنّه دقيق .

اقول : ما ذكره فى غايه الجوده والممانه ، فانه اذا لم نقل بشرطيه بقاء صحّه غسل الأجزاء السابقه ، بعدم رفع اليد عن التيه التى شرع بها ، كان حكم صحّتها مثل صحّه غسل الأجزاء بعد تماميته ، حيث لا يؤثّر العدول فى انقلابها ، إذ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه ، وإلاّ يشكل القول بالاجتزاء .

ولكن الاحتياط يقتضى أن ينوى حين الإعادة تمام العمل ، حتّى يشمل كلتا الحالتين ، وكلا المحتملين ، كما وردت الاشاره إليه فى بعض الفتاوى فى المقام ، وفيما يشبهه من الأشواط فى الطواف وغيره .

ثمّ ، لا- يخفى عليك أنه يمكن تصوير فروض مصاديق الاحتياط التى قد ذكرناها سابقاً ، فيما إذا كان صدور الحدث فى اللحظات الاخيره من الغسل _ سواءً فى الارتماسى أو الترتيبى _ كما لو وقع الحدث فى غسل الجزء الأخير منه ، حيث أنّ إعادته الغسل برفع اليد عنه غير معلوم الإفاده ، فالأولى حينئذ _ مضافاً إلى اعاده الغسل _ هو الاتيان بالحدث الأصغر بعد الغسل ، ومن ثمّ الاتيان

الثالثه: لا يجوز أن يغسله غيره مع الإمكان ، ويكره ان يستعين فيه (١).

بالوضوء بعده ، وأحسن منه هو ان يجنب نفسه مره اخرى عن طريق الحلال ومن ثم ينوى غسلًا آخر ، وإلا لا يكون فارق فيما يقصد فى المقام من حصول الجنابه الموجهه لإيجاب الغسل ثانياً ، ويحصل به الجزم فى التيه ، كما لا يخفى ، حيث قد أوجه بعض متأخرى المتأخرين ، وأن كان القول بوجوبه فى غايه الضعف ، فتأمل جيداً .

(١) وحيث كان الكلام فى الموردین ، كالكلام فى الوضوء ، لاشتراك العله فيهما فلا نعيد عليك تلك الابحاث ، ولك أن تعود اليها لتقف على الحكم الشرعى فى هذه الفرض .

* * *

هذا تمام الكلام فى باب الجنابه وغسلها والابحاث التى ترتب عليهما . ويتلوه بحث الحيض ومايتعلق به من الاحكام .

فى أحكام الحيض:

فى أحكام الحيض: تعريف الحيض لفة و اصطلاحاً

قال قدس سره ؛ الفصل الثانى: فى الحيض ، وهو يشتمل على بيانه ، وما يتعلّق به .

أمّا الأوّل : فالحيض ، هو الدم الذى له تعلّق بانقضاء العده ، ولقليله حدّ (١).

(١) لا- يخفى عليك أنّ المعنى اللغوى للحيض ، يغاير مع معناه العرفى والاصطلاحى ، إذ فى اللغة _ كما صرّح به كثير من الأصحاب ، وكما ترى فى «القاموس» للجوهري و«المغرب» و«مجمع البحرين» وغيرها _ هو السيل ، أو السيل بقوّه كما اعتبره بعض ، ولذا يقال : حاض الوادى ، إذا سال ، وفى المرأه إذا سال دمّها فى أوقات معلومه _ وإذا سال فى غير أيام معلومه ، من غير عرق المحيض ، فيطلق عليها المستحاضه _ فيكون لفظ الحيض من قبيل اسم المعنى ، فيطلق الحوض للوارد من جهه تسميه المحل باسم حاله ، لا من قبيل تسميته باسم المعنى . وفى «الجواهر» : «الذى يظهر بعد امعان النظر و التأمل فى كلمات اهل اللغة وغيرها ، أنّ الحيض اسم لدم مخصوص مخلوق فى النساء ، لحكم اشارت الى بعضها الاخبار ، منها تغذيه الولد وغيره ، يعتاد النساء فى اوقات مخصوصه . الى أن قال : وليس له نقل شرعى الى معنى جديد ، واحتماله كاحتمال أنّ الحيض فى اللغة اسم من اسماء المعانى هو السيل ، أو سيل دم مخصوص _ وهو الذى رتب الشارع على خروجه الاحكام _ ضعيفان ، وان كان الثانى اقوى من الاول . ومافى بعض العبارات مما يوهم الاول ، لا بد من تأويله ،

كما يشهد به ملاحظه ما ذكره له من التعاريف ، او الإعراض منه»(١) .

انتهى محل الحاجه .

مع أنك قد عرفت تصريح أهل اللغة بكون معناه هو السيل ، ولعله لذلك _ أى لكونه محلاً- لنزول السيل فيه _ يطلق على الوادى فى الفلوات اسم الحوض والحياض .

فالحيض مشتق من الحوض ، واطلاقه للدم المخصوص ، كان لأجل مناسبه بينه وبين السيل ، من جهه السيلان بغير اختيار فى أوقاته المعلومه ، على حسب طبع النسوان حراره وبروده ، فيكون من باب الاستعاره ، من تشبيه المرأه بالوادى فى جهه سيلان الدم .

ولكنه فى اصطلاح العرف والفقهاء صار علماً للدم المخصوص الذى يخرج من عرق الحيض ، الذى يوجد فى النساء ، لأجل الحكم الموجود فيه ، من حيث وجود الشهوه ، وتغديه الولد منه فى الرحم ، وتبديله باللبن إذا وضعت الحمل ، فإذا خرجت عن هذه الحاله ، يستقر مكانه فى الرحم ، ويخرج فى كل شهر لمدّه سبعة أيام أو أقل أو أزيد ، على حسب اختلاف طبائع النساء ، حراره وبروده .

وهذا الاطلاق يعد من باب التسامح ، ومفهومه عرفاً واضح ومعلوم عند الناس كالمنى والبول ، ويكون هو من الموضوعات للأحكام الشرعيه ، التى يرجع فيها إلى غيره ، بل ان الحيض معروف بهذا الاسم فى الأمم السابقه قبل زمان الشرع ، ولعله إلى ذلك يشير قوله تعالى «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ»(٢) ، حيث يدل على أنه كان معهوداً فى أذهانهم ، فسألوا عن حكمه ، فكان لفظ (الحيض) كلفظ الطهر

١- الجواهر : ٣/١٣٥ .

٢- سوره البقره: آيه ٢٢٢ .

والقرءُ أمراً معروفاً ومعلوماً فى عرف العرب قبل الاسلام وغيرهم من الأمم السابقيه ، حتّى أنّ منهم من كان يهاجر الحائض مهاجره تامه ، بل كانوا يستقبحون تصرفات المرأه المبتلاه بالحيض فى أمور معاشهم ، ويحترزون عنها مدّه عادتھنّ ، ويجعلونھنّ فى البيوت حتّى لا يخالطن ، وكانوا يعتقدون فيهنّ المرض والأذى .

وكيف كان ، فليس للفظ (الحيض) غموضٌ وابھامٌ عندالفقهاء وعامه الناس حتى نحتاج أن نبحث عن معناه .

نعم قد يحصل لهم الاشتباه فى بعض أفرادہ ، ولذلك ميّزه الشارع باوصاف وعلائم يُعرف بها ، كما ستظهر لك ان شاء الله تعالى .

وقد عرّفه المصنّف بقوله : «له تعلقٌ بانقضاء العدّه ولقليله حدّ» .

وقوله رحمه الله من أحسن التعاريف طرداً وعكساً ، إذ كثير من الفقهاء قد عرّفه بواحد من القيدين _ كالتعريف المنقول فى «التذکره» وأحد تعريفى «المبسوط» و«المنتهى» _ أو بالأوصاف المذكوره فيه ، مثل : الدم الأسود الغليظ الخارج عن المرأه بحراره وحرقه على وجه له دفع _ كما فى «الوسيله» _ مع أنه قد لا يكون كذلك ، إلا أن يراد به الغالب ، كما فى «السرائر» وغيره ، وإن شئت لاحظ «الجواهر» أو غيره من المطولات من كتب اصحابنا .

ولكن مع ذلك كله ليس هذا بتعريف حقيقى ، يعدّ الكاشف عن حقيقه معناه ، بل كلّها معرّفات إلى الدم المخصوص المعروف عند النساء ، فقد ورد بصوره التعريف الحقيقى المشتمل للجنس والفصل ، إذ ذكر (الدم) فى التعريف يشمل كل الدماء التى تخرج من الفرج ، وقيد : (له تعلقٌ بانقضاء العده) فصلٌ يخرج سائر الدماء غير النفاس ، لأنّ سائر الدماء من الاستحاضه ، ودم العذره ، أو الجراحه ، لا تعلقٌ لها بانقضاء العده ، لا بظهورها ولا بانقطاعها ، بخلاف دم الحيض ، حيث

وفى الأغلب يكون أسوداً غليظاً حاراً يخرج بخرقه (١).

أنه بظهوره أو بانقطاعه _ على حسب اختلاف موارد وتعدده _ يوجب انقضاء العده في الطلاق والوفاء والاستبراء في الأمه وغيرها .

وهذا بخلاف دم النفاس ، حيث أنه لا- يخرج بقيد : (لأن له تعلق بانقضاء العده) في المرأة التي حملت من الزنا ، لاحتسابه بحيضه ، فلا- يخرج به ، فلا بد له من قيد آخر يخرج به وهو قوله : «لقليله حد» ، فإنه خاص بالحيض لأنه ستعرف لاحقاً أنه لا يتحقق خلال ثلاثه أيام بخلاف النفاس ، حيث لا يكون لقليله حد ، بل يتحقق بقطره إذا كان دم الولاده ، كما لا يخفى على الفقيه المطلع على الأحكام .

ومن هنا يعد هذا التعريف احسن التعاريف طردا وعكسا ، فتأمل جيداً .

وحيث قد عرفت وجوه الاشتباه في بعض أفرادها ، فاحتج إلى بيان التمييز ببعض أوصافه الغالبه ، لحصول المظنه به عندها ، والتي قد اكتفى بها الشارع .

(١) لا يخفى أن دم الحيض غالباً يكون أسوداً ، أى مائلاً إلى السواد ، لشده حمرته ، كما قد يكون أحمرأ وحاراً بخرقه حاصله من دفعه وحراره كما صرح به جماعه ، بل في «الجواهر» أنه لا أجدر فيه خلافاً ، بل قد عرفت أن بعض الفقهاء قد أخذ هذا الوصف في تعريف الحيض ، كما في «الوسيله» و«المراسم» وغيرهما .

ويدل عليه عدّه أخبار تصل إلى حد الاستفاضه وفيها الصحاح ، وهى :

منها : ما فى صحيح معاويه بن عمّار ، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام : إن دم الاستحاضه والحيض ليس يخرجان من مكان واحد ، إن دم الاستحاضه بارد ، وإن دم الحيض حار»(١) .

فى أحكام الحيض / صفات الحيض

منها : صحيح حفص بن البختري ، قال : « دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأة ، فسألته عن المرأة يستمر بها الدم ، فلا تدري أنه حيض هو أو غيره؟ قال : فقال لها : إن دم الحيض حارٌ عيبٌ (١) أسود ، له دفْعٌ وحراره ، ودم الإستحاضه أصفر بارد ، فإذا كان للدم حراره ودفع وسواد ، فتلدع الصلاه . قال : فخرجت وهى تقول ، والله أن لو كان امرأه ما زاد على هذا» (٢) .

منها : موثق إسحاق بن جرير ، قال : «سألتنى امرأه منّا أن أدخلها على أبي عبد الله عليه السلام ، فاستأذنتُ لها ، فإذن لها فدخلت . إلى أن قال : فقالت له : ما تقول فى المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال: إن كان أيام حيضها أقل من عشره أيام ، استظهرت بيوم واحد ، ثم هى مستحاضه . قالت: فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة ، كيف تصنع بالصلاه؟ قال: تجلس أيام حيضها ثم تغتسل لكلّ صلاتين . قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها ، وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثة ويتأخر مثل ذلك ، فما عليها به؟ قال: دم الحيض ليس به خفاء ، هو دمٌ حار تجد له حرقة ، ودم الاستحاضه دم فاسدٌ بارد . قال : فالتفت إلى مولاتها ، فقالت : أترأه كان امرأه مرّة» (٣) .

ورواه ابن ادريس فى آخر «السرائر» ، نقلًا عن كتاب محمد بن على بن محبوب ، عن أحمد بن محمد ، إلا أنه قال : «أترينه كان امرأه» .

منها : مرسل يونس بن عبد الرحمن ، عن غير واحد سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض ، والسنة فى وقته؟

١- فى «لسان العرب» : العيب : الطرى .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ _ ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ _ ٢ .

إلى أن قال في حديثٍ طويلٍ : وذلك أنّ دم الحيض أسود يعرف

إذا عرفت حيضاً كلّهُ إنّ كان الدم أسوداً أو غير ذلك

(فهذا يبيّن لك ان قليل الدم وكثيره ، أيام الحيض حَيْضٌ كلّهُ ، إذا كانت الأيام معلومه) . إلى أن قال في آخره : إذا رأيت الدم البحراني فلتدع الصلاة فأمرها هينهما أن تنظر إلى الدم إذا أقبل وأدبر وتغيّر .

وقوله : البحراني شبه معنى قول النبي صلى الله عليه و آله وسلم : «إنّ دم الحيض أسود يعرف ، وإنّما سمّاه أبي بحرائياً لكثرتة ولونه . . .» (١) .

وفي «كشف اللثام» المحكى عنه في «الجواهر» : «أنّ البحراني _ كما في كتب اللغه _ الخالص الحمره شديدها ، منسوبٌ إلى بحر الرحم أى قعره» (٢) إنتهى .

منها : مرسل على بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن بعض رجاله ، عن محمد بن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام : «قال : سألته عن الحُبلى ، قد استبان حبلها ، ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال : تلك الهراقة من الدم ، إنّ كان دماً أحمر كثيراً ، فلا تصلّى ، وان كان قليلاً أصفر ، فليس عليها إلا الوضوء» (٣) .

منها : مرسل ابن أبي عمير ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال : إذا بلغت المرأة خمسين سنه لم تر حمرة ، إلا أن تكون امرأه من قریش» (٤) .

منها : العلامه في «التذکره» عن الصادق عليه السلام ، قال : «إنّ دم الحيض ليس به

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- الجواهر: ٣/١٣٨ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من ابواب الحيض، الحديث ١٦ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

خفاء ، وهو دم حار محتدم له حرقه ، ودم الاستحاضه فاسدٌ بارد»(١) .

منها : ما رواه الآملى فى «مصباح الهدى» ، قال: وبالمحكى عن النبوى صلى الله عليه وآله وسلم : «أنه أسود محتدم(٢)» .

ونحن لم نعثر على هذا الحديث .

الإحتدام : دمٌ محتدم ، أى شديد الحمرة إلى السواد .

وقيل : شديد الحرارة ، من احتدام النار وهو التهابها _ كما فى «المغرب» _ (٣) .

وفى «مصباح الهدى» نقلاً عن «الصحاح» : احتدم الدم ، اشتدَّ حُمرة حتى اسود(٤) .

هذه هى الأحاديث الواردة فى بيان صفة دم الحيض ، وتوصيفه بهذه الصفات فى الأخبار وارد مورد الأغلب ، وإلا فسيتضح لك أن كثيراً من الدماء سوف يحكم عليها بالحيضيّة برغم فقدها لهذه الصفات ، وبلاستحاضه على المتّصف بها .

ثمّ بعدما عرفت أن دم الحيض من الموضوعات التى كانت معروفه ومبيّنه عند العرف ، كالمنى والبول ، وليس من الأمور المجعوله التعبدية ، كما قد عرفت أن الصفات المذكوره فى التعاريف والأخبار ، من الأوصاف الغالبية لا الدائمية الملازمه له ، حيث حكم الشارع فى بعض الموارد على الدم الذى كان فاقداً لصفات الحيضيّة بانه حيضٌ ، وبعدها مع وجودها ، فبعد ملاحظه هذين الوجهين ، يشكل القول بوجود الأصل فى المقام ، حتى يرجع إليه عند الشكّ والإشتباه .

١- المستدرک: الباب ٣ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

٢- مصباح الهدى : ٤/٣٦٩ .

٣- فى حاشيه المستدرک ، ذيل الحديث .

٤- مصباح الهدى: ٤/٣٦٩ .

كما يظهر التصريح بذلك من صاحب «المدارك» تبعاً لجده في «الروض»، وتبعهما صاحب «الحدائق» و«الذخير» ، بل قد نسب ذلك إلى النراقي صاحب «المستند» ان لم نستظهر من كلامه هنا ، ولكن لا بد ان نتبع اكثر من ذلك .

وكلام صاحب «المدارك» على المحكى في «الجواهر» ، هو : «أنه يستفاد من هذه الروايات أن هذه الأوصاف خاصه مرّبه ، فمتى وجدت ، حُكم بكون الدم حيضاً ، ومتى انتفت انتفى ، إلاّ بدليل من خارج ، واثبات هذا الأصل ينفع في مسائل متعدده من هذا الباب (١)» .

وقد أورد عليه صاحب «الرياض» ، تبعاً «لشرح المفاتيح» ، وتبعهما الفقيه الهمداني ، وصاحب «الجواهر» بل والعكس في «مصباح الهدى» في غير هذا المقام فيما يناسبه من قوله : «بأنه ليس في الأخبار ما يدلّ على ذلك ، وإنّ دماً آخر لا يكون بأوصاف الحيض أو الاستحاضه ، ولذا لا يُعتنى بأوصاف الدم عند اشتباهه بدم القروح أو العذره ، وقد عرفت أنّ منشأ هذه الأوصاف ، إنّما هو مجرّد الغلبه ، وإلاّ فقد تتخلّف ، فكيف تكون خاصه» .

وإنّك قد عرفت أنّ دم الحيض من الموضوعات التي لا مدخلية للشرع فيها ، وأنّه دمٌ معروفٌ كالمنيّ والبول وغيرهما .

بل في «مصباح الفقيه» : ومنطوق الشرطيّه في قوله عليه السلام : «فإذا كان للدم حراره ودفع وسوادٌ فلتدع الصلاه» ، لا يدلّ إلاّ على ثبوت الحيضيه ، بتحقيق الأوصاف في الموضوع الذي فرضه السائل ، وهو ما لو استمرّ بها الدم ، واختلط حيضها بالاستحاضه ، فمرجع الضمير في قوله عليه السلام : «فلتدع الصلاه» ، ليس إلاّ

هذه المرأة المفروضة ، لا- مطلق المرأة التي خرج منها دمٌ موصوف بهذه الأوصاف ، وإن لم يختلط حيضها بالاستحاضه ، بل اشتبه بدم العُذره أو القروح مثلاً .

إلى أن قال: «نعم لا يبعد دعوى استفاده طريقتيها لتشخيص دم الحيض ، عن الاستحاضه ، عند اشتباه أحدهما بالآخر مطلقاً ، ما لم يدل دليل على خلاف ذلك ، فلي تأمل» (١) ، إنتهى كلامه .

أقول: إن ما ادّعاه صاحب «المدارك» و«الروض» من الأصل ، إن أردوا به الدوران بين الحيض وغيره ، فى جميع الموارد من المشتبهات بأى دم كان ، فالاشكال وارد ، لأنّ موارد قاعده الإمكان فى باب الحيض يحكم به ، ولو لم يكن الدم بصفات الحيض ، وكذلك عكسه فيما لا يمكن أن يكون حيضاً ، لأجل فقدان بعض الشرائط فيه .

وإن أرادوا وجود هذا الأصل فى المشتبهات ، بعد وجود الشرائط وفقد الموانع ، فى خصوص الحيض والاستحاضه مطلقاً ، أى سواء كانت فى المرأة المستمره دمها أو غيرها ، فهو أمر مقبول ، بل هو الظاهر من كلامهم ، كما أُشير اليه بقولهم : «ما لم يدل عليه دليل من الخارج على الخلاف» ، حيث يفهم من ذلك أنّ الدليل الدال على عدم الإمكان بكونه حيضاً أو استحاضه ، أو حتى غيرهما ، فيما قام الدليل على ابراز علامه دالّه على كون الدم للعذره أو غيرها .

فعلى هذا لا يكون هذا الأصل مخالفاً لكلمات الأصحاب ، بل ولم يكن هذا الأصل أمراً تعبيدياً ، بل كان المراد من هذا الأصل ، هو القاعده والضابطه لتشخيص دم الحيض عن غيره مثل الاستحاضه .

كما أنّ ما ادعاه المحقق الهمداني ، من اختصاص الحكم الوارد في الخبر الذي رواه حفص بن البختري في خصوص المرأة المختلط المستمره للدم ، وأنّ منطوق الشرطيّه يفيد اختصاص الحكم بها فقط ، ليس على ما ينبغي ، لوضوح أنّ الحكم وإن كان وارداً في هذا المورد ، لكون سؤال السائل فيه ، ولكن ذلك لا- يوجب تخصيص عموم الجواب في الحكم بها ، لأنّه من المعروف بين الاصوليين من قولهم بأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد ، فالأخذ بمنطوق الشرطيّه ، لأثبات الحيضيّه فيما يمكن أمر مقبول ، سواءً كانت المرأة مستمره دمها أم لا ، فجعله أصلاً في المقام لا يضّر بالمطلب ، كما يستفاد هذا التوجيه من كلام صاحب «الجواهر» ، وهو كلامٌ وجيه ، وبالاعتماد عليه يرتفع الاشكال ويعود النزاع لفظياً .

ومّا يشهد ويؤيد هذا التوجيه ، ذهاب مثل صاحب «المدارك» و«الروض» و«الحدائق» و«المستند» فيما أمكن أن يكون حيضاً ، بما ذهب غيرهم من الحيضيّه ولو لم يكن بصفات الحيضيّه ، كما أنّهم يحكمون بعدم الحيضيّه في الدم قبل البلوغ ، أو بعد اليأس ، ولو كانت متّصفه بصفات الحيض ، لدخول مثل هذه الموارد في المستثنى الوارد في قولهم عليهم السلام «إلا أن يدلّ الدليل على خلافه» ، والله العالم .

فرع : هل يشترط في الحكم بالحيضيّه ، اجتماع جميع الصفات ، من الحراره والسواد والدفع والحرقة ، أو يكفي وجود واحده منها ان قلنا بإمكان انفكاكها أم لا؟

ففي «الجواهر» : أنّه لا يبعد اعتبار المظنّه ، فيدور الحكم مدارها وجوداً وعدمها ، وهو مختلّف بالنظر إلى الصفات لا ضابطه له ، فتأمّل جيداً .

أقول : إذا فرضنا كون وجود الصفات غاليّه ، يكون معناه أنّه قد يختلف

وقد يشبهه بدم العُذره ، فيعتبر بالقطنه ، فإن خرجت مطوّقه فهو العُذره (١).

فى بعض الصفات ، ومع ذلك ينطبق عليه عنوان الحيض ، فكيف يمكن الالتزام بلزوم اجتماع جميع الصفات ، مع أنه لو كان الأمر كذلك لا يناسب مع اختلاف لسان الأخبار فى بيان أوصاف الدم ، فيما نشاهد أنه لم يذكر فى بعضها وجود الدفع أو الحرقة وأمثال ذلك ، فنعلم حينئذ بأن الملاك وجود الصفات الموجهة للظن بوجود الحيض ، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» .

(١) قد عرفت فيما سبق ، أن التميّز بذكر الصفات المذكوره ، كان لاجل التمييز بين الحيض والاستحاضه ، وأما إذا اشتبه دم الحيض بغيرها ، مثل دم البكاره المسّماه فى لسان الأخبار وكلمات الأصحاب بالعُذره (بضمّ العين ، وسكون الدال المعجمه) كما لو افتضت البكاره ، فسال الدم ثم عرض الاشتباه ، إمّا لكثرته أو لإستمراره ، حتّى وافى وقت حيضها ، فيحتمل انقطاع دم العذره ، وحدوث دم الحيض ، أو فيما إذا اختلطا ، أو كان دم عذره فقط ، أو إذا وقع الشكّ ابتداءً ، فلا بدّ من التمييز بالاختبار ، وهو كما عرفت من النص يكون بوضع القطنه ، فإن كان الدم مطوّقه فهو العذره ، وإلّا يكون حيضاً ، أى وإن خرجت منغمسه أو مستنقعَه _ على حسب اختلاف التعابير _ فهو حيض .

فى أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره

هذا ، كما فى «المبسوط» و«الوسيله» و«السرائر» و«الجامع» و«المنتهى» و«الذكري» وغيرها ، ولم نعثر فيه خلافاً ، كما فى «المبسوط» ، بل لعله متفق عليه كما فى «المهذب» .

نعم ، قد نسب الخلاف إلى المحقق هنا ، وفى «المعتبر» و«النافع» ، كظاهر «القواعد» ، من عدم الحكم بالحيض إذا خرجت مستنقعَه ، لإحتمال كونه غير

الحيض ، فراجع نص كلام المحقق في «المعتبر» ، حيث أنه بعد أن نقل روايه زياد بن سوجه قال : «ولا- ريب أنها إذا خرجت مطوَّقه ، كانت من العذره ، أمّا إذا خرجت مستنقعاً فهو محتمل ، فإذن يقتضى بأنّه من العذره مع التطوّق قطعاً ، فلهذا اقتصر في الكتاب على الطرف المتيقن» ، إنتهى محلّ الحاجه(١) .

واعترض صاحب «المدارك» على المحكى في «الحدائق» بأن فيه نظراً من وجهين:

أحدهما: أنّ المسأله المفروضه في كلام «المعتبر» تكون فيما إذا جاء الدم بصفه الحيض ، ومعه لا وجه للتوقف في كونه مع الاستنقا حيضاً ، من جهه اعتبار سند الخبرين وحجتيهما وصراحتها في الدلاله على الحكمين ، ومطابقتها للروايات الدالّه على اعتبار الأوصاف .

وثانيهما: أنّه رحمه الله صرّح بعد ذلك ، بأنّ ما تراه المرأه من الثلاثه إلى العشره ، يحكم بكونه حيضاً ، وبأنّه لا عبره بلونه ، ما لم يعلم أنّه لقرحٍ أو لعذره .

ونقل عليه الإجماع ، وهو منافٍ لما ذكره هنا من التوقف في هذه المسأله ، من أنّ المفروض فيها انتفاء العلم بكون الدم للعذره ، بل انتفاء الظنّ بذلك ، باعتبار استنقاعه كما هو واضح . انتهى كلامه .

ثمّ قال في «الحدائق» بعده : وهو جيّد ، وأنّ ما ذكره المحقق لا يخلو عن وجه ، بالنظر إلى الاعتبار ، إلاّ أنّه لا وجه له في مقابله الأخبار ، ولا سيّما مع تصريحه بما نقله عنه في الموضوعين .

انتهى محلّ الحاجه من الحدائق(٢) .

١- المعتبر: ٥٢ .

٢- الحدائق: ٣/١٥٤ .

بل قال في «الجواهر» أيضاً: «إنه ضعيفٌ جداً، لما تسمعه من الأخبار المعتبره المعمول بها بين الطائفة، على أن مفروض المسأله فيما كان الاشتباه في العُذره خاصّه، فحيث يتنفى تعيين الثاني، ولو سلّم فرض المسأله فيما هو أعمّ، فلا يتّجه بناء على ما عندهم، من أن كلّ ما امكن كونه حيضاً فهو حيض، سيّما وقد نقل عن المصنّف دعوى الإجماع عليهما. اللهم إلا أن يكون المراد من هذه القاعده غير المتبادر منها، كما تعرف إن شاء الله».

انتهى ما في «الجواهر».

ولكن بعد التأمل في كلام المحقّق في «المعتبر»، يفهم أنه أراد بيان مطلب آخر غير ما في الأخبار، كما تفضّن بذلك المحقّق الآملي في «مصباح الهدى»، والمحقّق الهمداني في «مصباحه»، لأنّ الظاهر من الصحيحين الدالين على كون التطوق اماره على العُذره، والانغماس اماره على الحيض، وكونهما امارتان تعبديتان، بل المراد أنه مع التطوق لا شكّ فيه بالحمل على العُذره، بخلاف الانغماس للحيض، حيث أنه بانفراده لا يدلّ على ذلك، بل لابدّ من الحمل على الحيضيه.

أمّا دوران الأمر بين العذره والحيض للعلم بأحدهما، فإذا انتهى الأوّل تعيّن الثاني، إذ لا احتمال ثالث في البين، أو من جهه عدم الاعتبار، وباحتماله بأن احتمل أن يكون الدوران بين الأزيد من الاثنين، ومنشأ عدم الاعتناء باحتمال عدم الحيض، هو تحقّق ما يوجب الحمل على الحيض، من وقتٍ أو صفاتٍ أو قاعده الامكان لو انطبقت على الشكوك، فمجرد كون الدم منغمساً في القطنه، لا يكون دليلاً على الحيض، حتّى يحمل عليه عند الدوران بين غير العُذره والحيض كالاتحاضه ونحوها، فيكون مقصوده أن مجرد انغماس الدم غير

قابل للحمل على الحيض ، إلا إذا ساعده الدليل الخارجى .

هذا بخلاف التطوق فى الحمل على العذره ، فإنه بمجردة يكفى فى الحمل على العذره .

وهذا كلام تام ولا يرد عليه ماذكروه من الاعتراض ، كما لا يخفى .

كما يشهد عليه قوله : «فإذن يقتضى بآئه من العذره مع التطوق قطعاً» ، فلهذا اقتصر فى الكتاب على الطرف المتيقن ، من حيث يفهم أنه فرض فى طرف المقابل عدم وجود هذا العلم ، وإلا لا إشكال فى الحمل على الحيض ، مع العلم الإجمالى ، بكون الدم من أحدهما ، كما فرضه غيرهما من الفقهاء رحمهم الله . وكيف كان ، لا اشكال ولا ريب فى كون التطويق اماره على كون الدم للعذره ، بالنص والإجماع ، فلا بأس بذكر النصوص الداله عليه .

منها : الحديث الذى رواه الكلينى بسنده عن علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، وعن عده من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، جميعاً عن محمد بن خالد ، ومحمد بن مسلم ، جميعاً عن خلف بن حماد الكوفى ، قال : «تزوج بعض أصحابنا جاريه مُعصراً لم تطمئ ، فلما افتضها سال الدم ، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشره أيام؟ قال : فأوردوها القوابل ، ومن ظنوا أنه يبصر ذلك من النساء ، فاختلفن . فقال بعض : هذا من دم الحيض . وقال بعض : هذا من دم العذره . فسألوا عن ذلك فقهائهم ، كأبى حنيفه وغيره من فقهائهم ، فقالوا : هذا شىء قد اشكل ، والصلاه فريضه واجبه ، فلتتوضأ ولتصل ، وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض ، فإن كان دم الحيض لم يضرها الصلاه ، وان كان دم العذره كانت قد أدت الفرض . ففعلت الجاريه ذلك ، وحججت فى تلك السنه ، فلما صرنا بمنى ، بعثت إلى أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام ، فقالت : جعلت فداك إن

لنا مسأله قد ضقنا بها ذرعاً ، فإن رأيت أن تأذن لي فأتيك واسألَكَ عنها .

فبعث إليّ : إذا هدأت الرجل وانقطع الريق ، فأقبل إن شاء الله . قال خلف: فرأيت الليل ، حتّى إذا رأيت الناس قد قلّ اختلافهم بمنى ، توجهت إلى مضربه ، فلمّا كنت قريباً إذا أنا بأسودٍ قاعد على الطريق ، فقال : من الرجل؟ فقلت: رجلٌ من الحاج . فقال: ما اسمك؟ قلت: خلف بن حمّاد . قال: ادخل بغير اذن ، فقد أمرني أن أقعد هاهنا ، فإذا أتيت أذنت لك . فدخلتُ وسلّمت ، فردّ السلام ، وهو جالسٌ على فراشه وحده ، ما فى الفسطاق غيره ، فلمّا صرت بين يديه سألتني وسألته عن حاله . فقلت: إن رجلاً من مواليك تزوج جاريه مُعصرًا ، لم تطمث ، فلمّا افتضّ لها سال الدم ، فمكث سائلاً لا ينقطع نحواً من عشره أيام ، وإن القوابل اختلفن فى ذلك . فقال بعضهن: دم الحيض . وقال بعضهن: دم العذره ، فما ينبغى لها أن تصنع؟ قال: فلتتق الله ، فإن كان من دم الحيض ، فلتمسك عن الصلاه ، حتّى ترى الطهر ، ولتمسك عنها بعلها ، وإن كان من العذره ، فلتتق الله ولتوضأ ولتصل ، ويأتيها بعلها إن أحبّ ذلك . فقلت له: وكيف لهم أن يعلموا ما هو حتّى يفعلوا ما ينبغى؟ قال: فالتفت يميناً وشمالاً فى الفسطاق ، مخافه أن يسمع كلامه أحد ، ثم نهده إلى ، فقال : يا خلف سيّر الله فلا تذيعوه ، ولا تعلّموا هذا الخلق أصول دين الله ، بل ارضوا لهم ما رضى الله لهم من ضلال . قال : ثم عقد بيده اليسرى تسعين ، ثم قال: تستدخل القطنه ، ثم تدعها ملياً ، ثم تخرجها اخراجاً رقيقاً ، فإن كان الدم مطوّقاً فى القطنه ، فهو من العذره ، وإن كان مستنقعاً فى القطنه ، فهو من الحيض . قال خلف: فاستخفنى الفرّح فبكيّت ، فلمّا سكن بكائى قال: ما أبكاك؟ قلت: جعلتُ فداك ، من كان يحسن هذا غيرك . قال: فرفع يده إلى السماء ، وقال: إنى

والله ، ما أخبرتك إلا عن رسول الله عن جبرئيل ، عن الله عز وجل (١) .

هذا تمام الحديث ذكرته تيمناً وتبركاً .

لا بأس بذكر توضيح لفقرات الحديث نقلاً عن «مجمع البحرين» : والجارية المَعَصْر : على وزن مُكْرَم ، أول ما أدركت وحاضت ، أو أشرفت على الحيض ، ولم تحض .

يقال : قد اعصرت ، كأنها دخلت عصر شبابها أو بلغته .

ومنه الحديث : «أن رجلاً من مواليك تزوج جارية معصراً» ، الحديث .

وفى «المجمع» : افتض الجارية ، افتزعها ، وأزال بكارتها ، والافتضاض (بالفاء) بمعناه .

ونَهَد : أى نهض وتقدّم .

ثم عقد بيده اليسرى تسعين ، قال بعض شُرَّاح الحديث : اراد أنه لفّ سبافته اليسرى ، تحت العقد الأسفل من الابهام اليسرى ، فحصل بذلك عقد تسعين بحساب عدد اليد .

والمراد أنها تستدخل القطنه بهذا الاصبع ، صوتاً للمسبحة عن القذاره ، كما صينت اليد اليمنى عن ذلك ، لتمييز الدم الخارج ، فتعمل على ما يقتضيه .

هكذا فسره فى «مجمع البحرين» حاكياً عن البعض .

فاستخفنى : وفى «الكافى» : (فاستخفنى) بالحاء المهمله ، بمعنى الشمول والاحاطه ، وبالحاء المعجمه بمعنى النشاط .

وراجع «الوافى» ايضا .

منها: روايه صحيحه زياد بن سوجه ، قال: «سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ افْتَضَّ امْرَأَتَهُ أَوْ أُمَّتَهُ ، فَرَأَتْ دَمًا كَثِيرًا لَا يَنْقَطِعُ عَنْهَا يَوْمًا ، كَيْفَ تَصْنَعُ بِالصَّلَاةِ؟ قَالَ: تَمْسُكُ الْكِرْسَفَ ، فَإِنْ خَرَجَتْ الْقَطْنَةُ مَطْوُوقَةً بِالدَّمِ ، فَإِنَّهُ مِنَ الْعَذْرَةِ ، تَغْتَسِلُ وَتَمْسُكُ مَعَهَا قَطْنَهُ وَتَصَلِّي ، فَإِنْ خَرَجَ الْكِرْسَفُ مَنَغْمَسًا بِالدَّمِ ، فَهُوَ مِنَ الطَّمْثِ ، تَقْعُدُ عَنِ الصَّلَاةِ أَيَّامَ حَيْضِهَا(١)» .

منها: روايه أخرى لخلف بن حمّاد ، قال: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: «جعلتُ فداك ، رجل تزوّج جاريه ، أو اشترى جاريه ، طمّث أو لم تطمّث ، أو في أوّل ما طمّث ، فلمّا افتزعها غلبت الدم ، فمكث ألياماً وليالي ، فأريت القوابل ، فبعض قال من الحيض ، وبعض قال من العذره؟

قال: فتبسّم ، وقال: ان كان من الحيض فيمسك عنها بعلها ، ولتسمك عن الصلاه ، وان كان من العذره فلتتوضأ وتصل ، ويأتيها بعلها إن أحبّ .

قلت: جعلتُ فداك ، وكيف لها أن تعلم من الحيض هو أم من العذره؟

قال: يا خلف ، سرّ الله فلا تديعوه ، تستدخل قطنه ثم تخرجها ، فإن خرجت القطنه مطوّقه بالدم ، فهو من العذره ، وإن خرجت مستنقعاً بالدم فهو من الطمّث(٢)» .

ولعلّ هذه الروايه متحده مع التي رويها سابقا على حسب اختلاف النقل بين الكليني والشيخ وغيرهما ، في التفصيل والإجمال .

منها: روايه رابعه ، وهي ما ورد في «فقه الرضا» ، وما نقلها في «الفقيه» عن أبيه في رسالته إليه ، على المحكي في «الحدائق(٣)» وهي: «وإن افتضها زوجها

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- المصدر السابق .

٣- الحدائق: ٣/١٥٤ .

ولم يرق دمّها ، ولا تدرى دم الحيض هو أم دم العذره ، فعليها أن تدخل قطنه ، فإن خرجت القطنه مطوّقه بالدم ، فهو من العذره ، وان خرجت منغمسه فهو من الحيض . واعلم أنّ دم العذره لا- يجوز الشفرين ، ودم الحيض حارٌّ يخرج بحراره شديده ، ودم الاستحاضه باردٌ يسيل وهي لا تعلم(١) .

وهذه الأخبار تفيد بان التطويق اماره على كون الدم من العذره ، والانغماس من الحيض ، إنّ انحصر الاشتباه بينه وبين العذره ، وأمکن الحمل عليها ، ولكن يستفاد من هذه الروايات أمور وأحكام لا بأس بذكرها .

الأمر الأوّل: هل التطويق فى الدم _ الذى جعل علامه على العذره _ يكون مطلقاً ، أى سواء كان الدم واجداً لصفات الحيض أم لا ، أو يكون علامه له على فرض عدم كونه بصفاته .

المحكى عن المقدّس الأردبيلى قدس سره ، الذهاب إلى الثانى ، حيث أدعى أنّ النسبه بين ما يدلّ على كونه من العذره فى التطويق ، وبين ما يدلّ على الحمل على الحيض مع الصفات ، هى العموم من وجه ، فيتعارضان فى الاجتماع ، لأنّ الدم قد يكون مطوّقاً ولا يكون واجداً لصفات الحيض ، فهو من العذره قطعاً (ماده افتراق) .

وقد يكون منغمساً فى القطنه ، مع كونه بصفات الحيض ، فهو من الحيض قطعاً (ماده افتراق) .

(اما ماده الاجتماع) وذلك فى التطويق مع وجود الصفات .

فالقاعده الأوليه فى التعارض ، وإن كان هو التساقط ، لكن فيما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر ، وهنا يوجد الترجيح ، وذلك فيما يدلّ على اعتبار

الأوصاف ، حيث أنه باطلاقه يدل على كونه من الحيض ، سواء اشتبه بدم البكاره أم لا ، وسواء حصل التطويق عند اشتباهه بدم العذره أم لا ، وذلك لقوّه نفسه ، واعتضاده بقاعده الإمكان المعمول بها عند الأصحاب .

هذا ، ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال :

أولاً: - بأنه لا- نسلم كون النسبه بين المقام وبين ادلّه الصفات هى العموم من وجه ، بل تكون النسبه هى العموم والخصوص المطلق ، لأن الروايات الواردة فى التطويق خاصّه فى خصوص مورد اشتباه الدم بين العذره ودم الحيض ، ولا تشمل صورته كون الاشتباه بين دم الحيض والاستحاضه ، لأن مورد السؤال والجواب خاصاً .

ولو سلّمنا اطلاق ادلّه صفات الحيض وعمومها حتّى للمقام ، فالقاعده تقتضى التخصيص ، وتقديم ادلّه العذره عليها ، كما لا يخفى .

وهذا لا ينافى دعوى كون الدليل فى المقام عاماً ، وشاملاً بين كون الدم مشتبهاً بين العذره والحيض والاستحاضه ، إذ مع ذلك تكون النسبه هو العموم المطلق ، لكنّه لا يجامع مع ملاحظه نصّ الأحاديث ، حيث لم يذكر فيها إلا الدوران بين العذره والحيض ، كما لا يخفى .

ثانياً: مع إمكان المنع فى اطلاق ادلّه الصفات ، وشمولها لما كان الاشتباه فى الدم بين الحيض والبكاره ، بل إنّما هى وارده فى موارد اشتباه الدم بين الحيض والاستحاضه ، فعلى هذا يختصّ كلّ دليل بمورده ، بلا تعارض بينهما أصلاً ، فلا بدّ فى التطويق من الحكم بالعذره ، ولو كان الدم متّصفاً بصفات الحيض .

وثالثاً: لو سلّمنا اطلاق كلّ منهما من الدليل ، وشمولهما لمورد الآخر ، فمع ذلك عند الاجتماع ومورد التصادق ، نقول بان الحكم هو ترجيح جانب البكاره

لإعتبار أدلتها ، وصحّح أخبارها ، واعتضادها بالشهره ، وعدم الخلاف ، إذ لم يحك الخلاف عن أحدٍ إلا عن الاردبيلي قدس سره ، وقد قال صاحب «الجواهر» في حقّه أنّه ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه .

الأمر الثاني: في أنّ حكم الدم على كونه من العُذره ، هل يكون مطلقاً _ أى سواءً كانت المرأه قبل الافتضاض طاهره ، ثمّ افتضت وسال الدم منها ، أو كانت معلومه الحيضيه سابقاً ثمّ افتضت ، أو كانت حالتها مشكوكه ثمّ افتضت وشكّت في كون الدم من أيّهما ، بل حتّى لو شكّت في أصل الافتضاض ، أو علم به مع الشكّ في كون الدم الخارج هو حيضاً أو عُذره _ بأنّ ينسب الدم في جميع هذه الصور على العُذره ، أم لا بدّ من التفصيل في تلك الموارد؟

المستفاد من ظاهر روايه خلف بن حمّاد كون المورد هو وجوب الاختبار ، فيما إذا كان الشكّ ناشئاً من كون الدم من العُذره أو من الحيض ، وذلك لاین الشكّ حصل بعد حدوث الحيض وبعد الافتضاض مع العلم بكونها طاهره قبل الافتضاض ، حيث يكون هذا هو مورد السؤال في الجاربه المعصر في روايه خلف .

هذا كما في «مصباح الهدى» للآملی .

ولكن هذا إنّما يصحّ في الروايه الأولى من خلف بن حمّاد ، حيث قد ورد فيها كلمه (المعصر) ، وأمّا في الروايه الثانيه ، حيث لم يذكر فيما ذلك ، بل قد ورد فيها التصريح مطلقاً في قوله : «جاربه طمّث أو لم تظمّث أو في أوّل ما طمّث» ، فيشمل حينئذ بتصريحه هذا وجوب الاختبار في جميع الصور المذكوره ، لو لم نقل بأوسع منها ، لأجل كونها من باب التمثيل ، كما يشمل إطلاق صحيحه زياد بن سوجه لجميع الصور ، فلا يعارض العلم بالحيضيه المتقدّمه على الافتضاض وجوب الاختبار ، فضلاً عن استصحابها مع الشكّ .

نعم لو كان متعلق الشك أصل الافتضااض ، يعنى إذا لم تعلم تحقق الافتضااض ، فمع ذلك عرضت له ذلك الشك ، فوجب الاختبار فيه غير معلوم ، بل معلوم العدم ، لأنه مضافاً إلى أصل عدم تحقق الافتضااض موضوعاً _ لا حكماً ، ولو سلمنا تعارضه مع أصل عدم تحقق الحيض وتساوقهما _ فان لنا أصل عدم الافتضااض حكماً ايضاً .

هذا لو لم تعلم حاله السابقه من الحيضيه ، أو علم عدمها ، وإلا تستصحب الحيضيه المعلومه سابقا ، ويقدم على الحكم بدم العذره المشكوكه ، كما لا يخفى .

هذا ، كما عليه المشهور ، وكما صرح به صاحب «الجواهر» فى «النجاه» والسيد فى «العروه» .

الأمر الثالث: قد حكى عن «الروض» أنه يعتبر فى كفيته وضع القطنه للإختبار ، أن تستلقى المرأه الحائض على ظهرها ، وترفع رجليها ، ثم تستدخل القطنه وتصبر ، واستدل على اعتبار هذه الطريقه بالأخبار المرويّه عن أهل البيت عليهم السلام .

اقول : لم يرد فيما ذكرنا من النصوص الثلاثه السابقه التى قد وقفت عليها ما يدل على لزوم هذه الكيفيه فى الاختبار ، نعم قد ورد الاختبار بهذه الكيفيه فى الاشتباه بين الحيض والقرحه .

وفى «الحدائق» : لعله قد اشتبه عليه ، بأنه قد رأى قبل ذلك فى تلك المورد ، فتوهم حين الكتابه أن مورده هنا .

اقول : قد يحتمل أنه زعم الاشتراك فى ذلك بين الموردين ، بالغاء الخصوصيه عن مورد الدوران بين الحيض والقرحه ، واسراء إلى المقام .

ولكن الانصاف أن سريان الحكم من ذلك المورد الى المقام ، والحكم بالالزام

والوجوب في الاختبار بهذه الكيفيه هنا لا يخلو من تأمل ، ولذلك ذهب الأكثر على خلافه .

في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم الحيض

الأمر الرابع: قد ورد في روايه خلف بن حمّاد قوله : «ثمّ تدعها مليّاً» ، أى تترك المرأه الحائض القطنه داخل الفرج مدّه طويله ، حيث يظهر منه اعتبار ذلك في الاختبار .

والظاهر كون المراد هو اعتبار الصبر مقدار مدّه حتّى ينزل الدم على القطنه ، حتّى تعلم حالها من التطويق أو الانغماس ، ولذلك ترى أنّ بعض الفقهاء _ مثل السيّد في «العروه» _ ، قد ذكر لزوم الصبر قليلاً ، ثمّ اخراجها ، فليس لهذه الفتره تحديد معلوم و معين ، بل الملاك هو ان يظهر الدم على القطنه بحيث تبين حالها بها .

الأمر الخامس: لا اشكال في الجملة في أنّ ظاهر النصوص يفيد وجوب الاختبار ، وعدم جواز الرجوع إلى الأصل العملى ، من استصحاب الطهاره ، أو استصحاب الحدث ، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل في الشبهه الحكميه قبل الفحص .

ولكن الذى ينبغى أن نبحت فيه ، هو أنّ هذا الوجوب هل هو تعبدي نفسى ، بحيث لو تركه لترتب عليه الاثم ، كسائر الواجبات النفسيه ، ولو لم يصادف تركه لترك الواقع ، بل صادف عمله للواقع ، بأن تركت الصلاه يظن أنّها حائض وكانت هي حائض في الواقع الأمر أو أدت صلاتها بظن ان الدم التي رأتها هي دم العُذره ، وكان في الواقع كذلك .

أو أنّ الاختبار شرطٌ لصحّه العمل واقعاً ، كالطهاره من الحدث للصلاه ، فلازمه بطلان العمل ، حتّى لو انكشف مطابقه عملها للواقع من النساء حين رؤيتهنّ لدم العُذره ، لفقد شرط العمل ، وهو الاختبار قبل الاثيان به ، بحيث أنه

حتى لو اختبرت بعد العمل لا أثر له في بطلان العمل الذى أتت بها صحيحاً .

أو أنه شرط في ترتب آثار دم العذره _ على تقدير كونه منها _ وآثار دم الحيض _ على تقدير كونه منه _ عليها ، ولا مدخلية للاختبار في قوام تلك الآثار؟

وجوه وأقوال ، والذى يظهر من صاحب «الجواهر» هو البطلان مطلقاً ، إلا إذا كانت معذوره في الاختبار ، حيث قال: «وليعلم أنّ ظاهر الأصحاب والأخبار ، وجوب الاختبار المذكور ، فلو فعلت بدونه ، لم يكن عملها صحيحاً ، إلا أن يقع على وجه معذوره فيه» .

انتهى محلّ الحاجه .

والذى يظهر من شيخنا الأعظم قدس سره ، صحته لو أتت بلا اختيار مع الغفله ، وإلا يشكل الصحه ، حتى مع المطابقه لو تركت الاختبار .

ويظهر من السيد في «العروه» في المسأله (٥) ، من الحكم بالبطلان ولو لم تكن حيضاً ، إلا إذا حصل منها قصد القربه ، بأن كانت جاهله ، أو عالمه أيضاً إذا فرض حصول قصد القربه .

وهذا هو الموافق للمحقق الآملى ، والسيد الخوئى ، وكثير من أصحاب التعليق .

بناءً على هذا يكون اثبات احدى هذه الوجوه متوقفً على البحث عن هذه المسأله ، فنقول ومن الله الاستعانه: لا إشكال ولا خلاف في وجوب الاختبار على المرأه ، على حسب ما يستفاد من الصحيحتين وغيرهما ، وهذا ممّا لا كلام فيه ، بل الكلام والبحث إنّما يكون في أنّ وجوبه يعدّ شرطاً لصحّه الصلاه ، بحيث لو تركتها لكانت صلاتها باطله مطلقاً ، أى ولو لم تكن حائض ، وكان عملها مطابقاً لوظيفتها الواقعيه ، أو لم يكن وجوبه إلا شرطياً لترتيب أثر كلّ ما عليها من الوظيفيه ، من دم العذره ، أو الحيض؟

والذى يظهر من لسان الأخبار هو الأخير ، حيث تفيد الاخبار بان وجوبه لتحصيل ما هو مقدمه للصلاه ، لا كونه واجباً نفسياً ، فان الوارد فى الروايه السؤال عن أنها كيف تصنع بالصلاه ، مع أنّ هذا القسم من الوجوب المتعلق بمثل ذلك يعدّ مقدّمياً لا نفسياً ، حتّى يترتب عليه الأثم فى تركه بنفسه .

كما لا يكون من قبيل الشرط للصلاه ، حتّى يستلزم انتفاء المشروط بانتفاء شرطه ، الموجب لصيروره الصلاه باطله لفقد شرطها ، مثل فقدان الطهاره لاجل حدوث الحدث الموجب للبطلان .

فليس على المرأه _ فى الموارد التى يجب عليها الاختبار _ إلا أن تلاحظ حالها ، فان بنت على ان الدم الخارج منها دم العذره ، فتأتى بالصلاه ، فان صادفت الواقع يكون عملها صحيحاً _ سواء التفتت إلى وجوب الاختبار أو لم تلتفت ، أو تعذّر عليها ذلك مع الالتفات إلى وجوبه أم لم تتعذّر _ لانها أدت ما عليها حسب الأمر ومطابقه له فى جميع ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً ، ولا وجه للقول بالبطلان ، إلا من جهه فقد قصد القربه ، أو من جهه فقد الجزم فى التيه ، أو لأجل كونه حراماً تشریباً .

والمفروض عدم تحقّق الخلل من ناحيه تلك الأمور :

أمّا الأول : لإمكان تحقّقه للجاهل وعدم الملتفت لوجوبه ، بل وحتّى مع الالتفات إلى وجوبه وتركه ، ومع ذلك أتى به مع قصد القربه ، فضلاً عمّن تعذر عليه الاختبار .

كما لا- خلل من جهه فقد الجزم بالنسبه اليها ، لما قد قُرّر فى محلّه من تجويز الاكتفاء بالامتثال الإجمالى ، مع التمكن عن الامتثال التفصيلى ، حتّى مع الاختبار ، خصوصاً إذا لم يستلزم التكرار فى العمل .

نعم ، يعتبر الجزم فى التيه عند المشهور ، إذا استلزم الامتثال الإجمالى التكرار ، مع التمكن عن الامتثال التفصيلى ، فحينئذ يصح القول بالبطلان من هذه الجبهه ، ولكنه غير مقبول عندنا .

كما لا يوجب حدوث الاخلال فى الصلاه ، من جبهه حرمة التشريع فى الاتيان بالصلاه مع احتمال الحيضيه ، وذلك اذا أقدمت على اتيان الصلاه رجاء وبقصد الاحتياط ، فلا تشريع حينئذ قطعاً .

هذا كله إن قلنا بحرمة الصلاه للحائض حرمة تشريعيه لا ذاتيه .

وأما ان قلنا بالحرمة الذاتيه فى الصلاه مع الحيض ، بأن ندعى ان المستفاد من قوله : «دعى الصلاه أيام اقرائك» ، أو من قوله : «فلتق الله ولا- تصل» ، أو قوله : «فلتمسك عن الصلاه حتى ترى الطهاره» ، هو النهى الذاتى التحريمى ، لا الارشادى إلى فساد الصلاه ، كما عليه بعض الفقهاء .

ففى «مصباح الهدى» أنه على هذا الفرض تبطل صلاتها ، وتجب إعادتها ، لعدم تمكنها حينئذ من تمشى قصد القربه المعتبره فيها ، فعليه لو ثبت على أن الدم الخارج دم العذره صلت فظهر الخلاف ، فانه دم حيض ، فلا إشكال فى بطلانها لمكان تحييضها .

وأما اثمها فى ترك الاختبار ، فانه لا يترتب لعدم كونه واجباً نفسياً ، بل ولا مع الاتيان بالصلاه ، إذا كان مع الغفله أو النسيان عن وجوب الاختبار .

وأما ترتب الاثم فيها مع الالتفات إلى وجوب الاختبار ، ووجوب ترك الصلاه ، فإنه موقوف على اثبات كون الصلاه حراماً ذاتياً فى حال الحيض ، لا تشريعياً ، وعلى اثبات كون العمل المتجرى به حراماً ، ويستحق فاعله عليه العقاب ، فعلى فرض اثبات هذين الأمرين يستلزم تركه له إنمأ وإلا فلا إثم عليها .

وأما حرمة العمل المتجرى به ، واستحقاق فاعله العقاب عليه ، فهو غير معلوم ، بل قد حققنا في الأصول ، عدم الاستحقاقه للعقاب ، إلا من جهة حُسن التويخ ، لأجل خبث باطنه وسوء سريرته ، وإلا فإن العقاب مختص بترك الواجب أو فعل الحرام ، المفروض عدمهما في المتجرى به .

وأما الحرمة الذاتية للصلاه ، فإنه ربما يدعى _ كما في «التنقيح» _ عدم وجود دليل عليها ، وما قد يدعى منه ذلك لا يدل على أزيد من الارشاد إلى الفساد ، اى ان الدليل يفيد انه اذا كان المكلف عاجزا عن اداء الصلاه الصحيحه فليس عليه اداءها ناقصه .

فعلى فرض ثبوت الحرمة الذاتية ، فقد يدعى أنها باطله لأجل كون العمل فاقداً لقصد القربه ، حيث لا يمكن التقرب بما يكون حراماً ومبعداً ، فلا يتمشى فيه قصد القربه .

اللهم إلا- أن يدعى أنه على فرض قبول الحرمة الذاتية ، أنها إنما تكون ثابتة فيما إذا لم يقدم على اداء الصلاه بقصد رجاء المطلقه ، لانها غير قاطعه بكون الدم حياً ، وأما ثبوت الحرمة الذاتية ، فإنها فى المورد _ إذا أتت بها برجاء المطلقه _ غير معلوم .

نعم ، يمكن أن يقال إن ما ذكرتم من عدم ثبوت الحرمة الذاتية ، فيما إذا أتى بالعمل رجاء المطلقه صحيح فى ذاته ، إلا أنه غير جار فى المقام ، لأن مثل هذا هو مسلك متفقهم العامه ، حيث استدلوا على صحه صلاه هذه المرأه بموافقه فعلها للاحتياط ، وبرغم ذلك لم يقبل الإمام عليه السلام منها الصلاه ، وأمرها بالاختبار ، خصوصاً مع تأكيده عليه السلام لها بقوله : «فليتنق الله» ، فانه لانستبعد استفاده حرمة العمل بالاحتياط هنا ، لأجل الحرمة الذاتية لمثل هذه الصلاه .

بل قد يؤكد ذاته الحرمة مضافاً إلى الأمر بالإمساك عن الصلاة ، ما ورد في ذيل حديث خلف بن حماد بقوله: «فإن كان دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر . . .» .

في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره

ومن ثم أمرها الامام بلزوم أن يمسك عنها زوجها و لايجامعها ، وحكمه عليه السلام يفيد وجوب الاجتناب وحرمة الصلاة ذاتا . ومضافاً إلى تقابله في صورته كون الدم دم العذره ، بلزوم الاتقاء في الاتيان بالصلاه ، وكون وجوبه ذاتياً قطعاً يوجب الاطمئنان على كون الحرمة ذاتيه .

وحيث أن الإمام عليه السلام لم يشر الى الاحتياط الذى سار عليه العامه ولم يؤيِّدهم فيه ، بل فى الخبر قرينه على طعنه عليه السلام عليهم فى تركهم الرجوع إلى ابوابهم ، والوقوع فى الضلال الذى كان أحد موارده هو المقام .

فان جميع هذه الامور يوجب الاطمئنان بعدم جواز المشى على طريق الاحتياط ، ممّا يوجب أن لا يحصل للملتفت الى هذه الأمور قصد التقرب إلى الله فى الاتيان بالصلاه ، ان لم نقل بالحرمة فى ترك الاختبار فى نفسه ، لأجل كونه واجباً نفسياً ، حيث تظهر ثمرته عموم استحقاقها العقاب فيما لو تركت الاختبار وأتت بالصلاه ، وطابق ظنّها الواقع ، بخلاف ما لو لم يطابق ، حيث تكون العقوبه حينئذ مترتبه على ترك ما هو الواجب واقعاً ، وهو الصلاه التى أدتها من دون أن تسبقها الاختبار ، كما هو واضح .

فثبت من جميع ما ذكرنا أن العمل بدون الاختبار صحيح ، إذا حصل لها قصد القربه ، والقصد لا يحصل إلا مع الجهل أو الغفله أو النسيان مع الالتفات فأن أمكن فرض حصول قصد القربه لها فهو ، لكنّه مشكل جداً كما عرفت فلا نعيد ، والله العالم .

الأمر السادس: إذا عجزت المرأة عن الاختبار ، وصار الاختبار لها معذوراً ، إمّا لأجل كثرة الدم ، أو لعدم وجود القطنه وما يقوم مقامها ، أو لغير ذلك من الاسباب فإنّ المسأله تكون ذات شقوق وهى : تاره : تعلم بحيضيه الحاله السابقه ، فتعمل بها من الاستصحاب ، لأنّ عموم دليل الاستصحاب قد خصّص بدليل وجوب الاختبار ، عند التمكن عنه ، ومع العجز عن الاختبار ، فلا يعمّ المورد دليل وجوب الاختبار ، لأجل العجز ، فدليل الاستصحاب حجه يجب الاخذ به .

ودعوى عموم وجوب الاختبار واطلاقه ، حتّى لمورد العجز ، يوجب عدم جواز الرجوع إلى الأصل ، مثل صورته التمكن ، فلا سبيل الا الرجوع إلى الاحتياط ، كما احتمله الحكيم فى «المستمسك» وقال إنّ غير بعيد .

نعم ، يشكل التمسك بالأصل فيما اذا كانت الحاله السابقه الحيضيه وقلنا بوجود عموم دليل الاختبار .

مع أنّه يرد عليه ، أنّه لا فرق فى الاشكال بين كون العلم بالحاله السابقه بين كونها عالمه بالحيض أو الطهر .

فالقول بالتفصيل ، بجواز الرجوع إلى الاستصحاب فى الحيض ، دون الطهر ، ممّا لا وجه له .

اللهمّ إلا أن يراد فى الفرق بوجود قاعده الإمكان ، للحكم بالحيضيه فى مورد استصحاب الحيضيه دون غيره .

لكنّه مردود ، لأنّ الحكم بالحيضيه فيما يمكن أن يكون حيضاً لوقلنا به ، فإنّه بنفسه دليل مستقل للحكم بالحيضيه ، سواء كان المورد فيه استصحاب الحيضيه أو لم يكن ، فبذلك يخرج المورد عن الشكّ فى كونه دم حيض أو عُذره ، حيث فرض الاشتباه فى ذلك ، فمع العلم بالحاله السابقه التى هى الحيضيه ، يفهم كون

مراد الفقهاء اثبات الحكم بواسطة الأصل دون القاعده ، أمّا لاجل انكار أصل قاعده الإمكان ، أو كون محل اجرائها في غير المورد ، لأنّ القاعده إنّما تجرى فيما اذا لم يكن دليل الحكم في أحد الطرفين موجوداً ، فمع وجود استصحاب الحيضيه ، لا يبقى حينئذ للمكلّف شكّ ظاهر ، حتّى يرجع إلى قاعده الإمكان .

فالمقام مقام الرجوع إلى الاستصحاب ، والحكم بالحيضيه دون التمسك بالقاعده .

وكيف كان ، فمع وجود العلم بالحاله السابقه من الحيضيه تاره ، واخرى الطهر ، فانه يجب الأخذ بها ، ولا يجب عليها العمل بالاحتياط ، بالجمع بين عمل الطاهر والحائض .

وثالثاً : مع عدم العلم بالحاله السابقه ، إمّا لأجل العلم بوجود أحدهما ، والجهل منها في المتقدم والمتأخر منهما ، أو لأجل الشكّ في أصل وجود أحدهما ، من غير وجود علم إجمالي بوجود أحدهما ، فحينئذ هل يجوز لها الرجوع إلى أصل البرائه عن وجوب ترتب وظائف الحائض عليها ، وذلك بعد فرض تساقط الأصلين العدميين ، وهما أصاله عدم كون الدم حيضاً ، وعدم كونه دم عذره ، بعد تعارضهما في المورد أم لا يجوز ذلك عليها؟

ففي «العروه» صرّح بأنّ عليها ان تبني على الطهاره .

وكأنّ نظره الشريف قدس سره الى وجود اطلاق ادلّه أحكام الطهاره ، فان موضوعها مطلق المرأه ، الشامل للطاهره والحائض ، فبعد تخصّصها بادلّه أحكام الحائض ، فإذا شكّ في الحيض وعدمه ، يرجع إلى عموم أحكام الطاهره ، لاحتراز موضوعها ، بعد الشكّ في موضوع الحيض .

هذا ، لكن قد استشكل عليه الحكيم قدس سره في «المستمسك» بعد ذكره ما قلناه

من الرجوع إلى اطلاق الدليل الدال على احكام الطاهره ، قال : «لكنّه مبنى على جواز الرجوع إلى العام في الشبهه المصداقيه ، والتحقيق خلافه ، ومن هنا كان المتعين في المقام بعد البناء على عدم مراجعه قاعده الإمكان ، لاختصاصها بما يعلم خروجه من الرحم ، هو قاعده الاحتياط ، من جهه العلم الإجمالى بثبوت أحكام الطاهره والحائض ، على ما سيأتى»^(١) ، انتهى محلّ الحاجه .

وفيه بعد التأمل فيما ذكره ، يظهر لك عدم تماميه كلامه ، لأنّ المورد المشكوك بين كونه دم الحيض أو دم العُذره ، مع عدم العلم بالحاله السابقه ، إذا أُريد به الرجوع إلى اطلاقات أدلّه الأحكام للطاهره ، والحكم بأنها طاهره فأنّه ، ليس من قبيل التمسك بالعام من المشتبه المصداقيه له ، بل يكون من قبيل الرجوع إلى عموم العام في الشبهه المصداقيه للمخصّص ، لأنّ التخصيص بالنسبه إلى معلوم الحيضيه ثابتٌ ، وبالنسبه إلى المشكوك المرّدّد بين الحيض والعذره غير معلوم ، فيجب الرجوع إلى عموم العام فيه .

أمّا الذى لا يجوز الرجوع اليه في الشبهه المصداقيه ، هو العام لا-المخصّص ، كما في المقام ، فالرجوع إلى عموم العام في الشبهه المصداقيه للمخصّص جائزٌ ، ولازمه الحكم بوجوب ترتب آثار الطاهره عليها ، فيوافق مع رأى السيد في «العروه» وكثير من أصحاب التعليق .

اللهمّ إلا أن يستثنى المقام من ذلك ، من جهه ورود النصّ بالخصوص على وجوب الاختبار ، عند الشكّ بين الحيض والعذره ، في فرض التمكن منه ، والمنع عن الرجوع إلى تلك الأصول والقواعد المتداوله في غير المقام .

يبقى الكلام في صورته العجز عن الاختبار ، وأنه هل لها أن ترجع إلى تلك الأصول والقواعد ، فمع وجود العلم بالحاله السابقه من الحيض أو الطهر ، فالاستصحاب يكون دليلاً رافعاً للشبهه والشك ، لأنه يعدّ من الأصول المحرزه ، ويسمى الاستصحاب عندهم بعرض الأصول وفرش الامارات ، ومن هنا فان عليه الحكم على طبقه .

هذا ، بخلاف ما لو لم تعلم الحاله السابقه ، حيث يمكن أن يقال بما قد قيل من أن إيجاب الاختبار لدى التمكن منه ، يستكشف أن الشارع قد الغى اعتبار الواقع في صورته مخالفه الاماره معه في هذا المورد ، بمقدار ما تدل الاماره على خلافه ، ولهذا أوجب عليها الفحص ، والعمل بما أدت إليه الاماره ، من آثار العذرّيه أو الحيض .

وحيث لو عملت بها ، فان طابقت الاماره مع الواقع فهو ، وإلا فهي معذوره في ترك الواقع .

وأما مع موافقه الاماره معه ، فيما هو غير مرضى عندها ، ومع تعذر الاختبار ، يمكن أن تكون الاماره المتعذرّه مطابقه للواقع ، والشارع لا يرضى بترك الواقع في هذه الصوره ، وحيث لا تدرى أنه على تقدير الوصول الى الاماره هل تكون الاماره الواصله مخالفه مع الواقع أو مطابقه معها ، فإنه يجب عليها الاحتياط في حال التعذر .

ولأجل ذلك كتبنا في تعليقتنا على «العروه» في ذيل قوله «لكن مراعاة الاحتياط أولى» ، أنه لا يترك ، وجعلنا الاحتياط بالجمع بين عمل الظاهره والحائض واجباً ، كما عليه المحقق الآملي في «مصباح الهدى» وآخرون من أصحاب الحاشيه على «العروه» الحواشي ، كما لا يخفى .

وكل ما تراه الصبيته قبل بلوغها تسعاً ، فليس بحيض (١).

(١) واعلم أنّ الحكم بعدم الحيضيه بالنسبه إلى الدم الخارج عن الصبيته ، قبل التسع ، أى قبل اكمال التسع من حين الولاده ، ولو كان الدم متصفاً بصفات الحيض ، إجماعى لكلا قسميه ، ولا خلاف فيه ، كما هو مقتضى الأصل من الموضوعى ، وهو عدم الحيضيه ، والحكم بالبرائه عن أحكام الحائض فيما لا تعلم تحقّق البلوغ ، إلا أن يقوم دليل يدلّ عليه ، فحينئذ يعمل به دون الأصل .

هذا ، مع وجود اخبار معتبره داله على ذلك وهى :

فى أحكام الحيض / ما تراه الصبيته قبل بلوغها

منها : موثقه عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : ثلاث تتزوجن على كلّ حال ، التى لم تحض ومثلها لا تحيض . قال : قلت وما حدّها؟ قال : إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين (١)» .

ومنها : مصحح جميل بن درّاج (٢) ، حيث جاء فيها أنّه ليس للصبيته والياسه عدّه ، الذى يفهم منه عدم الحيضيه .

ومنها : صحيحه اخرى رواها دراج ، تتطابق مضمونها مع الخبر (٣) .

ومنها : صحيحه عبد الرحمن ، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ثلاث يتزوجن على كلّ حال . إلى أن قال : والتى لم تحض ، ومثلها لا تحيض .

قلت : ومتى يكون كذلك؟

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب العده، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب العده، الحديث ٣ ، ٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب العده، الحديث ٣ ، ٤ .

قال: ما لم تبلغ تسع سنين ، فإنها لا تحيض ، ومثلها لا تحيض ، والتي لم يدخل بها (١) .

والظاهر تعدد الروايتين ، كما أقر بذلك صاحب «الوسائل» ذيل هذا الحديث .

ومنها : روايه مرسل عثمان ، عمّن رواه (زراره) ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «في الصبيّه التي لا يحيض مثلها ، والتي قد يئست من المحيض؟

قال: ليس عليهما عدّه ، وان دخل بهما (٢) .

فعدم قدره لا يكون إلا لعدم وجود الحيض لهما .

وفي «الجواهر» و«مصباح الفقيه» ، روايه أخرى وردت فيها قوله: «وفي بعضها : إذا كمل لها تسع سنين أمكن حيضها (٣)» .

ولم نعثر في «الوسائل» خبراً منقولاً بهذا المضمون ، نعم قد وجدنا خبراً مشابهاً له في كتاب الوصايا ، وهو روايه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: « وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك ، وذلك أنّها تحيض لتسع سنين» (٤) .

وكيف كان ، فقد عرفت دلالة الأخبار المتعدّده على الحكم المذكور ، وفيما ذكرناه من الاخبار غنى وكفايه .

والظاهر كون المراد بما قبل التسع هو الحقيقي ، كما عليه المحقق في «المعتبره» والعلامة في «المنتهى» ، والنراقى في «المستند» ، وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» .

وما احتمله بعض فقهاءنا مثل صاحب «نهاية الأحكام» على ان المراد منه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ _ ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ _ ٥ .

٣- الجواهر: ٣/١٤٢ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١٢ .

التقريبى دون الحقيقى ليس على ما ينبغى ، لأن اصاله الحقيقه تقتضى ذلك ، فيحمل عليها ، حتى تقوم القرينه على خلافها .

ثم أنّ صاحب «الجواهر» قد تعرّض هنا للبحث عن المراد من السّنة والشهر فى الاخبار التى وردت فيها الاشاره الى تسع سنين ، خلافاً لآخرين ، حيث قد تعرضوا لهذه الأبحاث الثلاثة فى محل آخر ، مثل البحث عن أنّ أقلّ ايام الحيض ثلاثه أو عشره أيام أكثره ، أو فى أقامه العشره ، وعن مده الخيار فى غيرها ، وكيف كان لا بأس بذكره هنا تبعاً لصاحب «الجواهر قدس سره» .

قال رحمه الله : «الظاهر أنّ المراد بالسّنة حصول الدور إلى ذلك الوقت من اليوم الذى ولدت فيه ، من الشهر المعين ، كأن ولدت مثلاً عند الظهر من اليوم الخامس من رجب ، فإذا دار الدور إلى خصوص ذلك الوقت ، من ذلك اليوم ، فتلك سّنة ، وهكذا . ولا- يقدر فى ذلك التلفيق ، كما لا يقدر نقيصه الاشهر وزيادتها ، والمحكم فى ذلك العرف ، فتكون حينئذ كلّها هلاليه ، لأنّ ذلك هو الأصل فى الشهر والسّنة ، لقوله تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ» (١) (٢) انتهى محلّ الحاجه .

اقول : لقد أجاد فيما أفاد هنا ، وفى اشباه هذه المسأله التى وردت فيها الاشاره الى السنين مثل الخمسين أو الستين فى اليائسه القرشيه أو غيرها ، بل لا- يبعد كون الحقيقه فى الاستعمال تقتضى بأن يلاحظ فى السّنة جميع الأيام والاشهر ، بل الساعات المعبره فيها ، حتى يكون المقصود من السنه من أولها إلى آخرها .

١- سورة البقره: آيه ١٨٩ .

٢- الجواهر : ج ٣ ، ص ١٤٢ .

إلا أنّ دعوى ذلك فى جميع الموارد والاستعمالات المشابهه لذلك غير مسموعه ، لأننا نشاهد خلاف ذلك فى بعض الموارد ، ولو لأجل وجود القرينه مثل اطلاق ثلاثه أيام أو أكثر فى باب الاعتكاف ، حيث أنّ اليوم عنوان يشتمل اليوم والليله دون كسر أو نقص ، ولكن برغم ذلك نرى الاطلاق على الاقل منهما مما قد اعتبره الشارع شرطاً فى تحقق الاعتكاف المعتبر فيه البقاء فى المسجد مستمراً ، بمقدار ما اعتبره الشارع .

كما إنّنا نشاهد اطلاق الأيام بخصوص اليوم الكامل ، بلا اعتبار لدخول الليل فيها فى الصيام ، حيث نرى أنّه يعتبر لمن نذر صوم ثلاثه أيام ، هو الامساك ثلاثه أيام من نهارها دون دخول الليل فيه ، فإنك ترى صحّه اطلاق الأيام على البياض ، بلا دخول ليل فيه ، مع أنّه لا- يصحّ حمل ذلك على مثل من يقول : أنا آتيك بعد ثلاثه أيام ، حيث يصحّ اطلاقه مع انضمام الليل اليه ، وكذلك يصحّ اطلاقه إذا أتى فى اقل من يوم بان جاء قبل الغروب بساعه أو ساعتين بل ساعات ، فهذه كلها تصير دليلاً على أنّ صحّه الاطلاق على حسب الموارد مختلفه ، وان لم يكون بعضها بحقيقه ، فالمتفق أن يصحّ فى بعضها دون بعض .

اما الذى لا يصحّ فيه الاطلاق مثل المقام ، وثلاثه الحيض وعشرته ، وثلاثه الخيار ، وعشره الاقامه ، وأجل المتوفى عنها زوجها ، والعدّه وأمثال ذلك .

والثانى الذى يصحّ فيه الاطلاق هو: كالصوم فى شهر الصيام ، أو الاعتكاف ، بحيث يصحّ الانكسار والنقص فيه ، كما عرفت فى مثل قوله : «آتيك بعد ثلاثه أيام ، أو أعطنى إلى ثلاثه» ، حيث يصدق الثلاثه حتّى لو مضى عليه يومين أو منتصف اليوم الثالث ، وذلك لوجود التسامح فى الصدق كما لا يخفى .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى أصل المطلب ، حيث قد عرفت أن رؤيه الدم قبل

بلوغ التسع ليس بحيض ، ولو كان بصفاته .

اعتراض : وهو أنه كيف يصح ما ذكر مع أنه قد قيل بأن كون الدم بصفات الحيض دليل على بلوغها ، ومن ناحيه أن الدم قبل البلوغ لم يكن حيضاً ولو كان بصفاته؟

بل قد يقال : إنه مستلزم للدور ، حيث لا يُعرف البلوغ إلا بعد احراز كونه دم الحيض ، لأنه من علامات البلوغ ، ومن جهة اخرى لا يُعرف كونه حيضاً إلا بعد العلم بكونه بعد البلوغ ، فيلزم توقّف احراز البلوغ على البلوغ ، وهو دور باطل .

هذا ، ولكنه مندفع بتفاوت الموردين ، اذ أن مورد عدم كون الدم حيضاً قبل البلوغ يكون فيمن يعلم تاريخ ولادتها ، فلا يحكم بكونه حيضاً ، ولا يكون مثله علامه للحيضيه .

والمورد الآخر كان فيمن يجهل تاريخ ولادتها ، فحينئذ يصح جعل الدم المتدفق منها المشتمل على صفات الحيض ، كونه حيضاً ، وينقطع بذلك أصله عدم البلوغ تسعاً ، بل اغلب النساء يعرفن دم الحيض ، بمثل ما يعرفن البول والغائط .

ولابد في الحكم بالحيضيه احراز تسع سنين ، الصادق عليه البلوغ ، فلو لم ينطبق عليه ذلك ، ولم يصدق عليه البلوغ ، فلا يحكم بالحيضيه ، وإن صدق عليه البلوغ العددي بعشر سنين ، لأجل ضميمة الإنكسار في الجانبين إليه قبل وصوله إلى وقت الولاده .

وهذا ، خلافاً لبعض اصحابنا حيث سلّم في مثله كون دمه حيضاً ، مع أنه لا يناسب مع ما هو المعروف بينهم ، من أنه يعتبر ويشترط في كون الدم حيضاً ، بلوغ التسع واحرازه ، بل لا يجري فيه قاعده الإمكان التي سيأتى بحثها ، لأن موردها إنما يكون فيما لا يكون جهه البلوغ مجهوله ، لأن الشك في حصول الشرط مساوق لعدمه بواسطة الأصل ، كما لا يخفى على من لاحظ القواعد .

وقيل : فيما يخرج من الجانب الأيمن (١).

(١) يقصد المصنّف قدس سره بقوله هذا ، أنّه كما أنّ الدم الخارج قبل التسع لا يعدّ حيضاً ، كذلك لا يعدّ حيضاً اذا كان الدم خارجاً من الجانب الأيمن ، وبما أنّه نسبه إلى القيل ، فإنّه يدلّ على توقّفه قدس سره فيه ، لكن القول المنسوب إليه هو المشهور ، نقلاً وتحصيلاً ، بل وفي حاشية الوحيد قدس سره على «المدارك» نقل اتفاق المتقدمين والمتأخرين عليه .

وهنا قولان آخران وهما:

في أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم القرحة

أحدهما : الحكم بالحيض على الدم الخارج من الجانب الأيمن ، والقرحة على ما خرج من الجانب الأيسر ، عكس الأوّل .

وحكى ذلك عن الاسكافي من القدماء ، والشهيد في «الدروس» و«الذكري» واختاره فقيه عصره كاشف الغطاء في كتابه ، بل وعن «كشف الرموز» حكايته عن ابن طاووس ، وهو اختيار الشهيد الأوّل في «البيان» .

وثانيهما: هو التوقّف ، وعدم ملاحظه الجانب أصلاً ، ولزوم الرجوع إلى الأصل والقواعد ، كما هو مختار المصنّف ، والعلامة في «المختلف» ، والشهيد الثاني في «المسالك»، والارديلي وصاحب «المدارك»، وصاحب «الحدائق قدس سرهم» .

هذه هي الأقوال في المسألة ، ولا بأس بذكر الأدلّة التي استند إليها كلّ واحد من اصحاب هذين القولين :

فأمّا الدليل على القول الأوّل : فهو الرواية التي رواها الشيخ في «التهذيب» باسنائه عن محمد بن يحيى العطار ، رفعه عن أبان ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام :

فتاه منا بها قرحة في فرجها ، والدم سائل ، لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحه؟ فقال: فلتستلق على ظهرها ، ثم ترفع رجلها ، وتستدخل أصبعها الوسطى ، فإن خرج الدم من الجانب الأيسر ، فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحه (١) .

ومنها : النص المنقول في «فقه الرضا» ، قال: «وان اشتبه عليها دم الحيض ودم القرحه ، فربما كان في فرجها قرحة ، فعليها أن تستلقى على قفاها ، وتدخل أصابعها ، فإن خرج الدم من الجانب الأيمن ، فهو من القرحه ، وإن خرج من الجانب الأيسر ، فهو من الحيض» (٢) .

ومثله النص الذي نقله المفيد في «المقنع» (٣) .

فالرواية الأولى ، وإن كانت مرفوعة ، إلا- أن سندها تامه - على ما في «الجواهر» - مضافاً إلى انجبارها بالشهره المحصّله والمنقوله ، بل نسبه المحقق في «جامع المقاصد» إلى الأصحاب ، كما انها مؤيده بفتوى مثل الصدوق ، ناقلاً لها عن رساله والده إليه ، وفتوى الشيخ في «النهايه» التي قيل إنَّها متون الأخبار ، كرساله على بن بابويه ، فإنَّه على ما قيل إنَّهم كانوا إذا أعذرتهم النصوص رجعوا إليها وأمثالها .

بل قد أتيد صاحب «الجواهر» هذا القول بالروايه التي رواها عن شرحبيل الكندي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : كيف تعرف الطامث طهرها؟ قال:

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- المستدرک: الباب ١٤ من أبواب أحكام الحيض ، الحديث ١ و ٢ .

٣- المستدرک: الباب ١٤ من أبواب أحكام الحيض ، الحديث ١ و ٢ .

تعتمد برجلها اليسرى على الحائط ، وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى ، فإن كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف»(١).

وقد لاحظت أن المنصوص قوله : «تعتمد برجلها» ، وهناك ضبط آخر للحديث وفيه : «رفعت رجلها اليسرى» ، هذا فضلاً عن أن صدور الخبر حسب نقل «الجواهر» ، هو : «أن الحائض إذا أرادت أن تستبرئ ألصقت . . .» ، لكن لم يرد هذا النقل في «الوسائل» .

هذا مجموع ما يمكن أن يستدلّ ، دليلاً أو تأييداً لهذا القول ، مع ما يرد عليه بعد ملاحظه دليل القول الثانى ، حيث قد استدّلوا بروايه الكلينى فى «الكافى» وهو مطابق لما ورد فى «التهذيب» ، إلا أن المنصوص فيه قوله : «فإن خرج الدم من الجانب الأيمن ، فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة»(٢) .

وهذا النص يكون عكس السابق ، بل قد أزيده صاحب «الجواهر» بمرسلة يونس ، عمن حدّثه ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «سئل عن امرأه انقطع عنها الدم فلا تدري أظهرت أم لا؟ قال: تقوم قائماً ، وتلرزق بطنها بحائط ، وتستدخل قطنه بيضاء ، وترفع رجلها اليمنى ، فإن خرج على راس القطنه مثل رأس الذباب دمٌ عبيط لم تطهر ، وإن لم يخرج فقد طهرت ، تغتسل وتصلّى»(٣) .

مع أنك تعلم بأنّ التمسك بمثل مرسلة يونس أو شرحه لاثبات كل من القولين مشكّل ، لما قد عرفت من التفاوت فى نقل صاحب «الجواهر» مع النص

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الحيض، الحديث ١ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

المنقول في «الوسائل» ، الموجب للتردد في وحدتهما ، مضافاً إلى معارضه الحديثين مع حديث ثالث لم يرد فيه ذكر جانبى الأيمن أو الأيسر ، وهو حديث سماعه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : المرأه ترى الطهر ، وترى الصفره ، أو الشىء فلا تدرى أظهرت أم لا؟ قال: فإذا كان كذلك ، فلتقم فلتلتصق بطنها إلى حائط ، وترفع رجلها على حائط ، كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول ، ثم تستدخل الكرسف ، فإذا كان ثمه من الدم مثل رأس الدباب خرج ، فإن خرج دم فلم تطهر ، وأن لم يخرج فقد طهرت» (١).

حيث أنه قد ذكر لزوم رفع الرجل لأجل اختبار الدم ، من دون الاشاره الى اليمنى أو اليسرى ، حيث يفهم من قوله إن رفع الرجل لم يكن إلا لأجل امكان ادخال الكرسف فى الفرج من دون خصوصيته فى اليمنى أو اليسرى ، وإلا لكان ينبغى أن يذكر .

فجعل مثل هذه الأحاديث مؤيداً للمراد ، كما قد تفرد بذلك صاحب «الجواهر» قدس سره ، لا يخلو عن وهن ، فالأولى جعل محور البحث فى غير هذه الأحاديث ، كما لا يخفى .

فيبقى الدليل دائراً مدار مرفوعه أبان ، على حسب اختلاف النقلين فى «التهذيب» و«الكافى» ، وحيث أن التعارض فى النقل بينهما فى غير المقام _ يقتضى _ على حسب ديدن الفقهاء _ الحكم بتقديم نص «الكافى» على نص «التهذيب» ، لأنه قد اعتُبر الكلينى قدس سره أضببط من الشيخ رحمه الله وأن «التهذيب» يتضمن السقطات على ما هو المذكور فى «الحدائق» ، بقوله : «وفيه : أنه لا يخفى

على من راجع «التهذيب» وتدبر أخباره ، ما وقع للشيخ رحمه الله به من التحريف والتصحيف في الأخبار ، سنداً وممتناً ، وقلماً يخلو حديثاً من أحاديثه من عله في سند أو متن» .

إنتهى محل الحاجه .

فعلى هذا يكون الأصل هو لزوم تقديم قول الثانى عن الأول ، لكونه موافقاً للخبر الذى نقله الكلينى فى «الكافى» الذى عدّ أضبط عند الفقهاء ، وسلامه ما ينقله من الخلل بالنسبه إلى ما يحكيه الشيخ رحمه الله .

ولكن المشهور رفعوا أيديهم عن هذا الأصل فى المورد ، وحكموا بتقديم ما فى «التهذيب» على النص المنقول فى «الكافى» ، ووجهوا فعلهم بأن فتوى الشيخ فى «النهايه» و«المبسوط» مطابق لما نقله ، مضافاً إلى أنّ ما حكاه الشيخ مطابق لفتوى القدماء من الشيعة ، مثل الصدوق فى «الفقيه» و«المقنع» وصاحب «المهذب» و«السرائر» و«الوسيله» ، ثم يتبعهم من كان متأخراً عنهم ، مثل صاحب «الجامع» و«القواعد» و«الارشاد» و«جامع المقاصد» ، حتى الشهيد الأول فى آخر تاليفه وهو «البيان» _ على ما نقله سيدنا الخوئى فى «التنقيح» _ عاد عن رأيه ، بعدما كان فتواه فى «الدروس» و«الذكرى» موافقاً لنقل الكلينى فى «الكافى» ، بل ادعى فى «الذكرى» أن كثيراً من نسخ «التهذيب» موافقه لروايه الكلينى .

بل صرح فى «الذكرى» بأنّ ابن طاوس نسب كون الحيض من الأيسر إلى بعض نسخ «التهذيب» الجديده ، وقطع بأنّه لا يعتمد على مثل هذه النسخ لوجود السقط فيها . ولذلك ترى أنّ المحقق يصرح فى «المعتبر» بأنّ الروايه مقطوعه مضطربه لا تعمل بها .

لكن انكر جميع ذلك صاحب «الجواهر» وقال : «ويدفع ذلك كله أنه لو سلم اضطبه الكليني ، إلا أن الظاهر أن الشيخ في خصوص المقام أضبط لما عرفت ، وبه يندفع الاضطراب ، إذ لا وجه له مع وجود المرجح بل المرجحات .

وما نقله الشهيد عن كثير من نسخ «التهذيب» كالظاهر من ابن طاوس من نسبه الى القديمه لم نتحققه ، وينافيه فتوى الشيخ في «المبسوط» و«النهايه» بما سمعت ، وعدم ذكر أحد من المحشئين على «التهذيب» لها _ على ما نقل _ مع أن ديدنهم التعرض لمثل ذلك ، وإن كانت نادره ، ومن هنا نُقل عن بعض المحققين أنه قال اتفقت نسخ «التهذيب» على المشهور^(١) ، إنتهى محل الحاجه .

خصوصاً مع ما عرفت من مطابقتها لفتوى من كان متقدماً على الشيخ ، ورجوع الشهيد عما قاله أولاً في «البيان» ، فان جميع هذه الامور يوجب الاطمئنان في الجمله على تقديم ما في «التهذيب» ، لا سيما مع موافقه فتواه لما ورد في «فقه الرضا» ، حيث يمكن أن يكون تأييداً أو مرجحاً لهذا القول ، ولذلك ترى أن المتأخرين كصاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» و«العروه» وكثيراً من أصحاب التعليق ، عملوا بمضمون الخبر المروى في «التهذيب» ، هذا فضلاً عن ان اعراض المشهور عما في «الكافي» ، واقبالهم بالعمل على ما نقله الشيخ في «التهذيب» يوجب وهن الأول ، وترجيح الثانى .

وان احتاطوا كثيراً بواسطه تدافع النقلين ، مع اتحاد الراوى والمروى عنه والروايه ، ويعدّ المورد من قبيل تعارض النسختين ، وصيرورته من قبيل تعارض الحجّه واللاحجه ، لا من قبيل تعارض الدليلين المفروغ عن دليليتهما ، حيث

يعمل فيها على طبق قاعده التعارض من الترجيح أو التخيير ، لوضوح أنه من موارد العلم بتكاذب أحدهما ، فيكون التعارض بين الحجّه واللاحجّه ، فلا يأتي هنا حينئذٍ قاعده الاختبار ، وتعارض الأخبار ، كما اشار إلى ذلك شيخنا الأعظم قدس سره ، والأمر كذلك بعد التأمل والدقّه .

ثمّ أنّ المحقق الخوئي رحمه الله قد أتعب نفسه لتضعيف روايه الشيخ التي هي مستند فتوى المشهور ، وذلك عن طريق تضعيف سند الشهيد ، حيث قد بين دوران الأمر بين نقل الشيخ مع الواسطه عن محمد بن يحيى العطار ، نقلاً من كتابه ، وبين نقل الكليني نفسه عنه بلا واسطه ، لكون العطار يعدّ من طبقه مشايخه ، فمن المستبعد وقوع الاشتباه في ما لا واسطه له دون ما فيه الواسطه .

ثمّ بحث عن أنّ نقل الشيخ عن العطار لا يكون إلا عن طريقين:

أحدهما: نقل الشيخ عن الكليني .

والآخر : نقل الشيخ عن أحمد بن محمد بن يحيى .

فعلى هذا يمكن أن يكون الاشتباه من جهه أنّ الشيخ قد عثر على ما يرويه عنه غير ما كان في نقل الكليني ، فتصير الروايه من قبيل اشتباه الروايه لغيرها ، فلا يثبت شيء من الروايتين ، لعدم العلم بثبوت ما هو المروي حقيقهً ، وأنّه هل المروي هو ما في نسخه «الكافي» أو ما في نسخه «التهذيب» ، فلا يمكن الحكم بثبوت شيء منها (١) .

انتهى كلامه بتصرف منا منه .

ولكن بعد التأمل يظهر أنّ ما ذكره غير تام ، اذ ليس المقام من الموارد الذي

ذكره رحمه الله ، لأَنَّهُ إِنَّمَا يَصَحُّ ما ذكره لو كان سند الخبرين المحتملين منحصراً بما فى النقلين ، ولم يكن قبلهما فتوى من الفقهاء مطابقاً لأحدهما ، فإذا وجدنا بأنَّ الفتوى قبل الشيخ كان مطابقاً لما رواه بعد ذلك وافتنى على طبقه ، فيظهر منه أحد الأمرين : أمّا وجود نسخه قديمه من «الكافى» تكون نصها موافقا لما فى «التهذيب» ، ثم حدث تحريف فيها اخيراً فى ، كما قيل . أو كانت النسخه من أوّل الأمر محرّفه ، ولم يعتمد عليها الفقهاء ، وكان عندهم نسخه اخرى موافقه لما فى «التهذيب» .

كما يؤيِّده ما فى «فقه الرضا» و«المقنع» المستقاه نصيهما من نصوص الاخبار ، وقد كان الفقهاء يرجعون إليها عند أعواز النصوص .

ومع ذلك كلّه ، فلو لم نسلم ما ذكرنا من ترجيح نصّ «التهذيب» ، وتزداد الأمر بينهما ، وصار من قبيل تعارض الحجّج مع اللاجّج ، فحينئذٍ يسقط كلاهما عن الحجّج بالتعارض ، وبعد تساقطهما يكون المرجع هو الأدلّه .

هذا هو الوجه للقائلين بالتوقف ، كالمحقّق والعلامة والمقدّس الأردبيلى وصاحب «المدارك» و«الحدائق» ، خصوصاً مع تأييد كلامهم بالاعتبار بأنّ الحيض يخرج من الفرج كلّه ، خصوصاً إذا كان بحرانيّاً ، ولا يكون له موضع خاص ، ومكان معيّن من الفرج ، من الأيمن أو الايسر .

بل نقل عن النراقى رحمه الله ، أنّه قد سيئلت عن بعض النساء العارفات بامور الحيض ، فاجبن بما اشير اليه فى المقام وتصديقهنّ لما أشير اليه .

ومن جميع ما ذكرنا يظهر قوه القول بلزوم التوقف ، والرجوع إلى القواعد والأصول هنا ، كما هو القول الثالث من الفقهاء .

فحينئذٍ يأتى الكلام فى القاعده التى يجب ملاحظتها بعد التعارض والتساقط ،

فلا بأس بنقل كلام المحقق الآملى فى «مصباحه» حيث قال ما لفظه: «وبعد تساقطهما يكون المرجع هو الأصل العلمى الحكمى ، لا عمومات ادلّه التكليف ، ولا قاعده إمكان الحيض ، ولا الأصول الموضوعيّه العلميه ، لكون الرجوع إلى العمومات فى المقام ، من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهات المصادقيه ، بالنسبه إلى المخصّص ، حيث لا يعلم حال هذه المرأه فى كونها حائضاً ، فتكون من افراد المخصّص ، أو طاهره عن الحيض لكى تشملها حكم العام .

والعلم الإجمالى بتخصيص قاعده الإمكان بالخارج عن أحد الجانبين ، فإنّ الخارج من الأيسر محكومٌ بكونه من القرحة على نسخه «الكافى» ، والخارج من الأيمن محكوم ، بكونه منها على نسخه «التهديب» ، ومن المعلوم أنّ الخارج من كلّ واحد من الجانبين فى حدّ نفسه ، مورد لقاعده الإمكان ، فهى مخصّصه بما يخرج من أحد الجانبين ، ومع العلم بتخصيصها بما يخرج من أحد الجانبين ، لا يمكن التمسك بها فى أثبات الحيض فى شىء من الطرفين .

والأصل الموضوعى الجارى فى المقام ، هو استصحاب عدم الحيض ، وهو أيضاً كقاعده الإمكان ، مخصّص بما يخرج من أحد الجانبين ، وإن لم يعلم به تعيناً ، فلا يمكن التمسك به فى شىء من الطرفين .

فينحصر المرجع إلى الأصل الحكمى فى المقام ، وهو قاعده الاحتياط ، لكون الشكّ فى المكلف به ، للعلم بتعلّق التكليف بالحائض والطاهره ، مع الشكّ فى كون هذه المرأه حائضاً أو طاهره ، فيجب عليها الجمع بين التكليفين ، كما فى مثل الحاضر والمسافر ، إذا علم بتعلّق ذمّته بأحد التكليفين به ، أو مثل العلم الإجمالى بوجوب صلاه الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة» (١) . إنتهى كلامه .

وما ذكره من وجه الاحتياط جيّد ، على فرض تأييد كلتا النسختين بواسطة اصاله عدم الخطأ ، ووجود القصد فى النقل فى كليهما ، واعتبار كلّ واحد بواسطة اعتضاده بنقل الفتاوى من الاعلام ، مع العلم الإجمالى بانه لم يصدر من الامام عليه السلام الاروايه واحده مرّده بين النقلين ، فلا- محيص إلّا- العمل بالاحتياط بواسطة وجود نصّ صحيح ، أو كالصحيح من حيث الاعتبار ، من جهه الشهره أو كالشهره ، لولا ذلك لأمكن الاشكال فيما ذكره ، فى عدم جواز الرجوع إلى العمومات ، لكونه من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيه ، لأنه إنّما يصحّ هنا على من ذهب بكون العام المخصّص (بالفتح) صار بالتخصيص ذا عنوان ، يعنى يصير قوله : «اكرم العلماء» بعد تخصّصه بالفساق معنوياً بوجوب اكرام العلماء العدول ، فليس يصحّ ما ذكره بأنّ الرجوع إلى العام فى المصداق المشكوك كونه فاسقاً ، يكون من قبيل الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيه له .

وأما إذا لم نقل بذلك ، وكان العام المخصّص بعد التخصيص باقياً على عمومه واطلاقه فى غير المخصّص ، فلا بأس حينئذ بالرجوع إليه فى الشبهه المصداقيه للمخصّص ، وإجراء حكم العام عليه .

والمقام يعدّ كونه من هذا القسم ، لولا ورود دليل خاص يوجب الشكّ فيه ، مع وجود علم اجمالى بالتخصيص بأحد الوجهين كما أشار إليه .

فمع ملاحظه الذى ذكرناه ، كان التخلّص هو طريق الاحتياط ، كما عليه الاعلام والمحققين ، وهو مختارنا ، فى التعليقه على «العروه» .

ويشهد على ما ذكرناه ، صحّحه الرجوع إلى عموم دليل حكم المرأه ، مع الشكّ فى كونها حائضاً ، لو كان الدم خارجاً من كلّ جانب من الفرج ، ولم نقل بقاعده الإمكان ، أو كان فى مورد ، ولا يمكن الرجوع إلى قاعده الإمكان لفقد بعض

شرائطها ، فليتأمل .

ثم لا يخفى عليك أنّ التردد في كون الدم الخارج حيضاً أو قرحة ، يتصوّر على أقسام وهى :

تاره : مع عدم علمها بالحاله السابق ، وتردها فيها لأجل الغفله أو النسيان .

وأخرى : مع العلم بها .

ثم انه بناءً على الفرض الثانى : أما أنّ تعلم طهارتها عن الحيض ، بأن يكون الشكّ بعد العلم بوجود القرحة وخروج الدم عنها فى حدوث الحيض بعدها ، بأحد نحوين : أمّا بتبدّل دم القرحة بدم الحيض ، أو بوجوده فيه ، بان اختلط دم القرحة مع دم الحيض .

أو تعلم بكون الحاله السابقه حيضاً ، ويكون الشكّ فى زواله ، عند خروج دم القرحة .

فلا إشكال فى أن مقتضى القاعده _ لولا الدليل _ هو الرجوع إلى الأصل العملى من البراءة أو الاحتياط ، فى صوره عدم العلم بالحاله السابقه ، ولزوم الرجوع الى أصله عدم الحيض فى صوره العلم بالطهاره ، وإلى أصله بقاء الحيض واستصحابه ، فى صوره العلم بالحيضيه ، فلا يرفع اليد عن ذلك إلا بمقدار ما دلّ الدليل على خلافه ، من وجود الفحص فى جميعها أو فى بعض الصور .

فعن المحقّق الآملى فى «المصباح» دعوى ورود الدليل فى خصوص التى تشكّ فى حدوث الحيض بعد القرحة ، بأحد النحوين ، من التبدّل أو الاحتياط ، دون غيره ، ففى غيره يرجع إلى مقتضى القواعد من الأصل الحكيمى أو الموضوعى .

أقول : وما ذكره لا يخلو من قوّه ، لأنّ مفاد الحديث المستفاد من قوله : «فتاه منّا بها قرحة فى جوفها ، والدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة؟» .

هو انه قد فرض فيه وجود القرحة لدى الشكّ ، ومتعلّق الشكّ قد يكون أزيد من الاثنيّن ، لأنها لاتدرى أنّه دم حيض فقط ، أو دم قرحة فقط ، أو معاً بالاختلاط ، ولكن مع ملاحظه جواب الامام عليه السلام حيث ذهب الى لزوم ملاحظه الجانبيين من اليمين واليسار ، دفع احتمال الاختلاط بين الدمين .

فكأنّ الإمام عليه السلام أراد في الجواب بيان الحالتين ، من خروج الدم بكونه من الحيض ، أو من القرحة ، على حسب اختلاف النسختين ، فالاحتياط خارج عن الفرض ، لأنه لا بدّ أن يفرض فيه صوره خروج الدم من كلا جانبي الفرج ، وإلاّ لو خرج الدم من أحد الجانبيين ، فانه يلحق بخصوص ذي العلامه ، فيخرج عن كونه دمّ مختلط ، كما لا يخفى .

فإذا لم يشمل الحديث غير الصوره المذكوره ، فلا بدّ في غيرها من اعمال القواعد ، فإذا عرفت بأنّ الحكم في اختلاف النسختين ، كان تقديم الجانب الأيسر في كونه حيضاً على ما في نسخه «التهديب» ، ومع قبول التعارض والتساقط يكون الرجوع إلى الاحتياط ضروريا كما عليه النص ، وقد اشرنا الى انه يمثل رأينا ايضا .

ولكن هذا صحيح لو قلنا بحرمة الصلاه على الحائض تشريعاً لا ذاتاً .

وأما على القول بالحرمة الذاتيه ، فانه تصير المسأله من قبيل دوران الأمر بين المحذورين ، من الوجوب أو الحرمة ، فيجب الأخذ بالأرجح بينهما ، لو كان في البين ما يريّح احدهما ، والا- فان الحكم هو التخيير ، فاطلاق الحكم بالاحتياط كما في عبارته «العروه» لا يخلو من تأمل ، والله العالم .

بحث : أنّه على فرض قبول الجانب ، أي أنّ قلنا بمقاله المشهور فرضاً _ كما هو مختارنا _ أو بمقاله غيرهم من اعتبار خروج الدم من الجانب الأيسر

للحيض ، على الأول ، واعتبار الخروج الدم من الجانب الأيمن على الثانى ، فهل هو مختصّ بصوره الاشتباه مع القرحه ووجودها ، أو يكون الجانب معتبراً فى الحكم الحيضيه مطلقاً ، أى ولو لم يكن مشتبهاً مع القرحه؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» _ ونسبه إلى ظاهر المصنّف وصريح غيره _ هو الثانى بناءً على تقريرنا ، بأن يكون الجانب ملاكاً للحكم مطلقاً بالوجود والعدم فى الحيضيه ، يعنى إذا خرج الدم من الجانب الأيمن ، لا يحكم بحيضيته على المشهور ، سواء كان المورد مشتبهاً مع القرحه أو لا .

ولذلك ترى أنّ المصنّف قد عطف خروج الدم من الجانب الأيمن ، على خروج الدم قبل التسع ، من دون تقييده بكون المورد من الاشتباه بين الحيض والقرحه ، فلازم هذا القول هو الحكم بعدم الحيضيه ، حتّى حال عدم وجود القرحه ، وانه لا حاجة لان يراجع فيها ويلاحظ الصفات ، ولا- الاعتماد على قاعده الإمكان ، مع أنّه لولا- ذلك لكان مقتضى القاعده هو الرجوع إلى الصفات أو قاعده الإمكان .

ولعلّ وجه القول بذلك ، هو الأخذ باطلاق الجواب ، وعدم ملاحظه موضوع السؤال ، حيث كان مورده مختصاً بوجود القرحه من دون وجود اطلاق له ، لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد .

بل قد يؤيد الاطلاق ، أنّ القرحه لا- اختصاص لها بموضع خاص ، ومكان معين فى الفرج ، إذ ربّما يمكن تحقّقها فى الطرف الأيسر ، فحيث لم يلاحظ الإمام عليه السلام هذا الإمكان ، وحكم بالاختبار مطلقاً ، وجعل الملاك فى الحكم بالحيضيه هو خروج الدم من الجانب الأيسر ، وبالقرحه خروجه من الجانب الأيمن ، فانه حكمه لا يخلو عن أحد الوجهين .

أمّا أنّه عليه السلام كان فى مقام بيان الإمكان ، وابلّغ علمه عليه السلام بذلك ، بأنّه لا تتحقّق القرحه فى الفرج إلّا فى الطرف الأيمن .

أو بيان الحكم بهذه العلامه مطلقاً ، ولو تقييداً ، إنّ كان أصل الإمكان غير مردّد واقعاً ، إلّا أنّه لا يعنى به شرعاً .

وعلى أى تقدير يكون العمل على طبق اطلاق الجواب ، لا على خصوص مورد السؤال .

فما قيل : من إنّهُ لعلّ هذه الصفه كانت كغيرها من الصفات ، منشأها الغلبه ، فلا ينافيها تخلفها فى الحكم بالحیضیه فى غير مورد الشبهه ، إذا خرج الدم من الأيمن بمقتضى قاعده الإمكان .

يدفعه ، بأنّه على فرض تسليم تحكيم قاعده الإمكان ، فى مسلوب الصفات ، فى غير ما دلّ الدليل على الرجوع الى القاعده ، أنّه يثبت تخلف القاعده لما ورد من الحكم بكون الصفه والكدره حیضاً فى أيام الحيض ، بخلاف ما نحن فيه ، حيث لم يحكم هنا بالرجوع إلى القاعده ، عند الخروج من الجانب الأيمن .

وكيف كان ، فان هذا إنّما يصحّ بالنسبه إلى الجانب الأيمن فى الحكم بعدم كونه حیضاً مطلقاً ، بخلاف حال خروج الدم من الجانب الأيسر ، الذى قد حكم بالحیضیه فى حال الاشتباه مع وجود القرحه ، حيث لا يحكم بالحیضیه مطلقاً ، حتى يتميز بغير دم القرحه ، إذ ليس فى الأدلّه ما يدلّ على عدم خروج غير الحيض من الجانب الأيسر ، فلانزم ذلك أنّ الخروج من الأيسر لا يوجب الحكم بالحیضیه ، إلّا فى صورته الاشتباه مع القرحه .

وعليه يصحّ لمن خرج دمه عن الجانب الأيسر ، إذا لم يشتهه مع القرحه ، أن يرجع إلى ملاحظه الصفات ، أو قاعده الإمكان ، _ إنّ تحقّق أحدهما _ فيه والحكم بالحیضیه وإلّا فلا ، ولله العالم .

ثم لا يخفى عليك أن جميع ما ذكرناه ، كان فيما اذا وجدت القرحة ، ثم عرض له الشك في كون الدم حيضاً أو قرحة ، وأما لو شك في أصل وجود القرحة ، ولأجله شك في كونه حيضاً أو قرحة ، فلا يبعد كون المقام حينئذ مثل ما لو شك في وجود البكارة والافتضاض ، مع خروج الدم ، حيث قد عرفت في موضعه أنه لا يكون داخلاً في مورد النص ، فلا بد فيه من الرجوع إلى الصفات وقاعده الإمكان ، فكأن المقام هنا أيضاً كذلك ، كما لا يخفى .

فما ذكره صاحب «الجواهر» من التأمل فيما ذكرناه في المسألة المتقدمه ، من صحة سريان كثير مما ذكرناه هناك في المقام ، منها إمكان جريان اعتبار هذا التمييز مع الشك في أصل وجود القرحة ، كما ذكرناه في العذر ، لا يخلو عن إشكال ، كما انه رحمه الله كان قد صرح هناك بان الأقوى عدم الوجوب ، فراجع كلامه .

فالحق يكون مع بعض مشايخه ، ولعله لذلك أمر بالتأمل .

ثم الظاهر أن الكلام في مخرج الحيض وموارده ، هو ما تقدم في مخرج سائر الأحداث ، ويجرى الكلام في كونه مخرجاً بالاعتبار ، فيحكم عليه بحكمه ، وفي غيره بعدمه ، لو لم يقطع بكونه حيضاً .

ويشهد له في الجملة _ أي إمكان تحقق الحيض من الدبر _ ما نشاهد في أخبار السلفعيه _ وهي التي تحيض من دبرها _ مثل ما رواه المفيد رحمه الله في «الاختصاص» والصفار في «البصائر» باسنادهما إلى بكار بن كردم ، وعيسى بن سليمان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سمعناه وهو يقول : جاءت امرأه شنيعة إلى أمير المؤمنين ، وهو على المنبر ، وقد قتل أباه وأخاه ، فقالت: هذا قاتل الأحبه ، فنظر إليها ، فقال لها: «يا سلفع . . . إلى أن قال : يا التي لا تحيض كما تحيض النساء . . .» (١) .

وأقل الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره عشره أيام ، وكذا أقل الطهر (١).

وروايه الصدوق في «علل الشرائع» في حديث عن جابر بن عبدالله الأنصاري ، في حديث ، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لعلي عليه السلام : «يا علي لا يبغضك . . . ولا من النساء إلا سلققيته وهي التي تحيض من دبرها» (١).

وفي «القاموس» : السلقاق ، التي تحيض من دبرها .

ثم أن الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في «طهارته» نقل عن «كشف الغطاء» : الحاق الجرح بالقرح ، معللاً بعدم التمييز بينهما في الباطن ، وبأنهما في المعنى واحد .

وفي «مصباح الفقيه» : وفيه نظر ظاهر .

ولا يخفى أن مقصود كاشف الغطاء من صورهِ الشك بينهما _ كما يوهم تعليله _ عدم التمييز بينهما في الباطن .

وقد عرفت منّا صورهِ الشك في وجود القرحة ، ولأجل الاشتباه بينهما وبين الجرح ، أنه لا يجري فيه حكم وجود القرحة قطعياً ، لما قد عرفت كون ظهور الدليل فيما يقطع وجود القرحة في الفرج ، فلا يشمل ما لو كانت مشكوكه وإن قصد الإلحاق ، لأجل أن الجرح قرح في الواقع كما يوهمه جملته الثانيه .

فاشكاله واضح للفتاوت بينهما عند العرف قطعاً ، فدعواه الاتحاد بينهما مما لا يُسمع ، كما لا يسمع دعوى أرادته التعميم من روايه القرحة ، كما هو واضح بالتأمل .

(١) ولا يخفى أن عبارته تتضمن ثلاثه امور ، يجب البحث عنها ، وهي :

الأمر الأول: كون أقل الحيض ثلاثه أيام ، بحيث لا يحكم بالحيضيه في أقل

منها ، فقد أَدعى عليه الإجماع نقلاً وتحصيلاً ، بل قد يقال إنَّ سيلان الدم في الايام الثلاثة الاولى يعدّ من مقوّمات ماهيّة الحيض نصّاً واجماعاً ، فلا يعقل تحقّقها في ضمن الأقلّ من الثلاثة .

في أحكام الحيض / أقلّ الحيض و أكثره

الأمر الثاني : كون أكثره عشره أيضاً يكون كذلك ، فلا عبره بالزائد ، وهذا قام عليه الإجماع محصّلاً ومنقولاً مستفيضاً ، كاد أن يكون متواتراً ، على حسب اختلاف التعابير ، بلا خلافٍ كما عن «السرائر» ، بل عليه دعوى الاجماع كما عن «الخلاف» و«الغنيه» و«المنتهى» و«الذكرى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«المدارك» وغيرها .

وعن «المعتبر» : أنّه مذهب فقهاء أهل البيت ، وعن «الأمالى» نسبته إلى دين الإماميّة . بل وتدلّ عليهما السّيئه المتواتره المعبره ، التي فيها الصحيح وغيره ، فلا بأس بالإشاره الى بعضها وذكر الاخبار وملاحظه نصوصها وهي :

منها : مارواه معاويه بن عمّار في الصحيح ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه أيّام ، وأكثره ما يكون عشره أيّام(١)» .

ومنها : روايه صفوان بن يحيى ، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض؟ قال: أدناه ثلاثه ، وأبعده عشره»(٢) .

ومنها : روايه أحمد بن محمد بن أبي نصر ، في الصحيح ، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض؟ فقال: ثلاثه أيّام ، وأكثره عشره»(٣) .

ومنها : روايه مرسله يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ و ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ و ٦.

حديث طويل ، قال: « وإن تم لها ثلاثه أيام ، فهو من الحيض ، وهو أدنى الحيض ، ولم يجب عليها القضاء» (١).

ومنها : روايه الصدوق ، في حديث ، قال: «روى أن أقلّ الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره عشره ، وأوسطه (أوسطها) خمسّه (٢)» .

ومنها : ماراه الصدوق رحمه الله في «العلل» و«عيون أخبار الرضا» و«الخصال» ، وهي مشابهه للخبر السابق .

ومنها : صحيح يعقوب بن يقطين ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: «أدنى الحيض ثلاثه ، وأقصاه عشره» (٣) .

ومنها : روايه محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه . . .» (٤) .

ومنها : روايه الخزاز ، عن أبي الحسن عليه السلام ، في حديث ، قال: «أقلّ الحيض ثلاثه وأكثره عشره» .

فهذه جمله أخبار تدلّ على المطلوب ، ولعلّ المتتبع يجد أكثر من ذلك ، مع أن فيما ذكرناه من الاخبار غنى وكفايه .

وبعد وضوح الحكم من ذلك إجماعاً ونصيّاً ، فلا بدّ من ملاحظه ما يخالف تلك الاخبار من تأويل أو طرح لعدم مقاومتها للمعارضه مع ما عرفت ، وفي هذه الاخبار المعارضه صحيحه يونس بن يعقوب من ناحيه الكثره ، حيث تدلّ على جواز امتداد الحيض الى اكثر من عشره ايام ، وكذلك مثلها حديث أبي بصير

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ - ١٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ - ١٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ - ١٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

كما سند كرهما .

ومما يعارض ما ذكرناه في ناحيه الأقل من الثلاثه ، روايه مصححه حميد ، عن إسحاق بن عمّار ، قال: «سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحُبلى ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: ان كان الدم عبيطاً ، فلا تصلّ ذينك اليومين ، وإن كان صفره ، فلتغتسل عند كلّ صلاتين» (١).

منها : روايه سماعه بن مهران ، قال : «سألته عن الجاربه البكر ، أول ما تحيض ، فتقعد في الشهر يومين ، وفي الشهر ثلاثه أيام ، يختلف عليها ، لا يكون طمثها في الشهر عدّه أيام سواء؟ قال : فإنها أن تجلس وتدع الصلاه ، ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتفق الشهران عدّه أيام سواء فتلك أيامها (٢)» .

وقد حمل الشيخ الروايه الأولى المرويّه عن اسحاق بن عمّار ، على ما إذا رأت الثلاثه في جملة عشره ، مع أنّ هذا الحمل لا يناسب مع ما ذهب إليه القوم بأنّ الحيض لا يكن تحقّقه باقلّ من الثلاثه ثبوتاً ، مثل عدم تحقّقه قبل التسع أو بعد اليأس .

نعم ، قد يتفرّع على هذا العنوان ثبوت أمر آخر ، وهو كون الثلاثه متواليه متتابعه ، فلا- يكفى بصوره الافتراق ، كما هو ظاهر عباره القوم ، فعليه لا يكفى ثبوت الدم بيومين ولو رأت بعد ذلك بفصل تحقّق الثلاثه ، في ضمن خمسه أيام أو أزيد .

فلا سبيل الا أن نطرح الخبر لكونه موهوناً بإعراض الأصحاب عنه ، فلازمه

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

أن تعمل المرأة في اليومين عمل المستحاضه ، رعايه للقاعده ، من عدم إمكان الحيض ثبوتاً في الأقل من الثلاثه .

أو يقال : إن غايته _ بعد كونه مصححه _ هو التعارض بينه وبين تلك العمومات السابقه ، فلا محيص من التخصيص بخصوص الحُبلى ، وكونها كذلك ، كما يساعده الاعتبار ، من جهه امكان احتباس دمها لاغتذاء مافي بطنها ممّا يتفق أن يفور ويخرج ، لكن في أقل من ثلاثه ايام ، فلازم ذلك أن تعمل الحبلى بعمل الحائض ، من ترك ما يحرم عليها من العبادات المشترطه فيها الطهاره .

هذا بالنسبه إلى روايه حميد ، عن إسحاق بن عمّار .

وأما روايه سماعه _ مضافاً إلى كونها مضممره ، غير قادره على المقاومه مع تلك الأخبار ، _ فهي أنه لا دلالة لها ظهوراً في ناحيه الجواب ، بكون رؤيه الدم أقل من الثلاثه ، وإن فرض السائل في سؤاله قعودها يومين ، ولكن الجواب الصادر من الامام ليس فيه اشاره الى هذه المده ، بل أجاب عنه بصوره الاطلاق ، بقوله : «تجلس وتدع الصلاه مادامت ترى الدم» ، حيث يشمل باطلاقه الصوره المذكوره في السؤال ، بل وأقل منه وأكثر .

فلا بد من تقييد هذا الخبر بتلك الأخبار العامه ، لما قد عرفت من عدم إمكان تحقّق الحيض في الأقل منها .

ولوسلم ، فان غايه ما في الباب حدوث التعارض بينه وبين تلك الأدله ، فلا إشكال في تقديم تلك ، لأجل كونها معمولاً بها عند الأصحاب ، دون هذا الخبر ، ولوسلم اعتباره فانه يخصص تلك العمومات ويكون الخبر واردا في خصوص الجاربه البكر في ذلك ، فيلزم معاملتها معاملة الحائض .

هذا كله بالنسبه إلى كون أقل الحيض ثلاثه .

كما لا يقاوم العمومات الدالّة على كون أكثر الحيض عشره أيام ، ما يدلّ على خلاف ذلك من الاخبار الوارده الداله على إمكان كونه إلى ثلاثين يوماً ، وهو كما فى روايه صحيحه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: أو أربعه (أيام)؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنها ترى الطهر ثلاثه ايام أو أربعه؟ قال: تصلى . قلت: فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه ، وتصنع ما بينها وبين شهر ، فان انقطع عنها الدم ، وإلاّ فهى بمنزله المستحاضه(١)» .

منها : روايه أبى بصير ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام : عن المرأه ترى الدم خمسه أيام ، والطهر خمسه ، وترى الدم أربعه أيام ، وترى الطهر ستّه أيام؟

فقال: إن رأته الدم لم تصلّ ، وإن رأته الطهرت صلّت ما بينهما وبين ثلاثين يوماً ، فإذا تمّت ثلاثون يوماً ، فرأته دمّاً صبيحاً اغتسلت ، واستنشرت واحتشفت بالكُرسف فى وقت كلّ صلاه ، فإذا رأته صفره توضّأت(٢)» .

وقال صاحب «الوسائل» بعد نقل الخبرين: قال الشيخ : الوجه فى هذين الخبرين أن نحملها على امرأه اختلفت عاداتها فى الحيض ، وتغيّرت عن أوقاتها ، ولم يتميّز لها دم الحيض من غيره ، أو ترى ما يشبه دم الحيض أربعه أيام ، وترى ما يشبه دم الاستحاضه مثل ذلك .

قال : ففرضها أن تترك الصلاه كلّما رأته ما يشبه دم الحيض ، وتصلّى كلما رأته ما يشبه دم الاستحاضه إلى شهر .

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

وقال المحقق في «المعتبر»: هذا تأويل لا بأس به .

ولا يقال: الطهر لا يكون أقل من عشره .

لأننا نقول: هذا حق، ولكن هذا ليس بطهر على اليقين، ولا حياً، بل هو دمٌ مشتبه، فعمل فيه بالاحتياط (١)، انتهى .

وقال صاحب «الجواهر»: «وعليه يحمل ما في «الفييه» و«المبسوط»، وعن «المقنع» و«النهايه» من الفتوى بذلك، ولعله لم يفهم العلامة من «الاستبصار» ما ذكرنا، بل تخيل أنه استثناء من الحكم، بأن أقل الطهر عشره، ولذا توقف فيه في «المنتهى»، أو لأن القاعدة تقتضى في مثل ذلك التحيض بالدم الأول، وكل ما يمكن من غيره إلى العشره، وما عداه استحاضه .

لكن لا يخفى عليك أنه لا وجه للإعتماد عليها، بعد معارضتها لما سمعته من صريح القول به عندهم، فتأمل جيداً (٢) .

ولا يخفى عليك أن هذين الخبرين مشتملان على ما يخالف القاعدة في الأمرين :

أحدهما: هو الحكم بحيضيه الدم بأكثر من عشره، حيث جاء فيها قوله: «فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه»، وفي الأخيره: «إلى ستّه عشره أيام» .

وثانيهما: جواز كون الدم حياً قبل التخلل بالنقاء بعشره أيام، الذى هو أقل الطهر . مع أن كلا الأمرين بما هو، لها دخل فى مقام الثبوت للحكم بالحيضيه، على حسب ما حكم به الفقهاء .

اللهم إلا أن يقال: بأن هذه القاعدة ليست قاعده عامّه فى جميع الموارد، وإنما

١- وسائل الشيعه: ج ٢، ص ٥٤٥ .

٢- الجواهر: ٣/١٤٨ .

تجرى بعد تحقّق العاده للمرأة التي لم تكن مضطربه في بدايه رؤيتها لدم الحيض ، وإلاّ- يجوز ذلك حتّى مع فقد هاتين القاعدتين وذلك لدلاله هذين الخبرين .

في أحكام الحيض / أقلّ الطهر

ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الحدائق قدس سره» حيث قال : «لا يجوز أن يكون الطهر في الأقل من العشره في نحو الحيضتين المستقلّتين ، إلاّ بعد إكمال العدد ، لا ما فهمه صاحب «الجواهر» ، وجعل وجه كلامه لأجل عدم اشتراط التوالى في الثلاثه ، إذا كانت في جملة العشره» .

اقول : هذا الاستثناء جيّد ، لو أمكن اثباته من جهه الأدلّه ، فلا يبعد القول به مع ذهاب جماعه من الأعلام كالشيخ والمحقّق والصدوق من الافتاء بذلك إعتماً على هذين الخبرين ، فلا أقلّ من الحكم بالاحتياط ، وبالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه ، حتّى لا يستلزم طرح الخبرين في خصوص مورد النصّ لا مطلقاً ، والله العالم .

بل قد يستفاد من بعض النصوص ، جواز كون أكثر الحيض أزيد من العشره ، أو كون أكثرها ثمانية أيام .

فأمّا الأوّل _ مضافاً إلى ما عرفت من الاخبار التي مرت ذكرها _ هو روايه مرسله يونس في حديثٍ طويل ، عن غير واحدٍ سألوا أبا عبد الله عليه السلام عن الحيض والسّيئه في وقته ، إلى أن قال : «وكذلك لو كان حيضها أكثر من سبع ، وكانت أيامها عشراً أو أكثر ، لم يأمرها بالصلاه وهى حائض» (١) .

والكلام فيها كما ناقشنا غيرها .

وأما الثاني ، فهو حديث عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إنّ

أكثر ما يكون من الحيض ثمان ، وأدنى ما يكون منه ثلاثه(١) .

وجاء في «الوسائل»: أقول: «ذكر الشيخ أنّ الطائفة أجمعت على خلاف ما تضمّنه هذا الحديث ، من أنّ أكثر الحيض ثمان ، وأنّ ذلك لم يعتبره أحد من أصحابنا ، ثمّ حملته على إمراه تكون عاداتها ثمانية أيام . وقال صاحب «المنتقى»: المتجه حمله على اراده الأكثرية بحسب العاده والغالب لا فى الشرع ، والأمر كذلك ، فإنّ بلوغ العشره على سبيل الاعتياد غير معهود» ، إنتهى .

ومن الواضح أنّه اذا ثبت إجماع الطائفة على خلافه ، فانه يوجب صيروره الخبر موهوناً ، فلا محيص بحمله على صوره كون الغالب من عاده النساء هو كذلك ، لا الشرع ، لما شاهدت من الأخبار الكثير التي دلت على أنّ غايه ايام الحيض من جهه الكثره هو العشره ، وكونها معمولاً بها عند الأصحاب .

بل الإجماع أيضاً قائم _ كما ادعاه فى «الانتصار» و«الخلاف» و«المنتهى» و«التذكرة» و«الذكري» و«الروض» وغيرها من تصانيف المتأخرين _ على أن أقلّ الطهر عشره _ لدلاله الأخبار عليه ، وبعضها معتبره ، مثل صحيح الحلبي ، عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «لا- يكون القُرء فى أقلّ من عشره أيام ، فما زاد أقلّ ما يكون عشره من حين تطهر إلى أن ترى الدم(٢)» .

ورواه الشيخ باسناده ، عن أحمد بن محمد ، عن صفوان مثله .

ومرسله يونس عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام . . . إلى أن قال : ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام(٣)» .

وروايه أخرى لمحمد بن مسلم ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «وإذا رأيت الدم

١- وسائل الشيعة: الباب ١٠ ، من أبواب الحيض ، الحديث ١٤ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الحيض ، الحديث ١ ، ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الحيض ، الحديث ١ ، ٢ .

وهل يشترط التوالى فى الثلاثة ، أم يكفى كونها فى جملة العشره؟ الأظهر الأول (١).

بعد عشره أيام ، فهو من حيضه أخرى مستقبليه (١) .

هذا اذا أريد من العشره عشره الطهر .

وكيف كان ، لا إشكال ولا خلاف ثبوتاً ، عدم إمكان الحكم بالحيضيه المستقبليه ، إلا بعد مضي عشره أيام ، أى لا يمكن فى الأقل منها .

وأما فى الأكثر ، فالمستفاد من ظاهر حديث محمد بن مسلم ، الوارد فيه قوله عليه السلام : «فما زاد» حيث لم يذكر له حد ، يفهم أنه لا حدّ للأكثر فى الطهر ، كما هو مشهور بين الأصحاب ، بل قد حكم العلامة عليه بالإجماع ، كما نفى عنه الخلاف ابن زهره فى «الغنيه» وهو كذلك .

نعم ، قد نُقل عن أبى الصلاح فى تحديده بثلاثه أشهر ، ممّا لا بدّ أن يحمل على الغالب من الأفراد ، لا التحديد الشرعى ، كما استظهره منه العلامة فى «المختلف» وجزم به الشهيد فى «الذكري» ، وإلا فان حكمه بظاهره غير مقبول ، بل غير ممكن ، إذ من الواضح أنه لا يمكن الالتزام بالحيضيه ما لم تر دمًا ، فالتحديد لا يمكن إلا لمن ترى الدم ، كما لا يخفى .

(١) بعد وضوح الحكم وأنّ أقلّ الحيض ثلاثه ، وأكثره عشره ، وأقلّ الطهر عشره ، يأتى الكلام فى أنّ الثلاثه التى أخذت فى أقلّ الطهر ثبوتاً ، هل يشترط فيها التوالى والاستمرار فى الدم فى الثلاثه ، أم لا؟

توضيح ذلك : اى لو نقص الدم عن الثلاثه المتواليه ولو بساعه ، فهل يحكم بحيضته ، فضلاً عما لو رأت بيوم فقط ، ثم فى اليوم الثالث ، ثم الخامس ، حيث لا يمكن الحكم بالحيضه بالنسبه إلى اليوم الأول ولا الثالث لعدم واجديته للشرط وهو التوالى ، أم لا؟

فى أحكام الحيض / اعتبار التوالى فى الثلاثه

وهذا الأخير هو مختار المشهور نقلاً وتحصيلاً ، بل قد يظهر من «الجامع» نفي الخلاف عنه ، حيث قال : «ولو رأت يومين ونصفاً وانقطع ، لم يكن حيضاً ، بلا خلاف بين أصحابنا» .

بل وهو خير «الهدايه» و«الفيقه» ، ناقلاً له عن رساله والده ، ومختار الشيخ فى «المبسوط» و«الجمل والعقود» و«اشاره السبق» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«القواعد» و«المختلف» و«التحرير» و«الارشاد» و«الذكرى» و«الدروس» و«اللمعه» و«البيان» و«جامع المقاصد» ، بل عن سائر تعليقاته ، و«الروضه» و«المدارك» و«الذخيره» و«شرح المفاتيح» و«الرياض» .

بل قد يستفاد من ظاهر قول أبى الصلاح فى «الوسيله» و«الغتيه» ، وهو المنقول عن علم الهدى ، وابن الجنيد ، وصاحب «الجواهر» ، و«المصباح» للهمدانى ، و«مصباح الهدى» للآملى ، تبعاً للسيد فى «العروه» .

بل هو مختار جميع اصحاب التعليق على «العروه» إذ قلّ منهم من خالف ذلك .

هذا أحد الأقوال فى المسأله .

والقول الثانى : هو عدم اشتراط التوالى فى الثلاثه ، بل يكفى فى الحكم بالحيضه ، كون الثلاثه فى جمله العشره ، فعليه لو رأت الدم فى اليوم الأول ، ثم انقطع عنها ورأت فى اليوم الثالث ، ثم انقطع ورأت فى اليوم السابع ، ثم انقطع ورأت فى اليوم التاسع ، فانه يحكم بان الدم حيض ، لأنها قد رأت ثلاثه أيام

وأزيد في جملة العشرة .

بل يكفي في الحكم بالحيضيه من رؤيه الدم في اليوم الأول والسابع والتاسع ، مع تخلل النقاء في أوساطها ، لتحقق الشرطه من وقوع الثلاثه في جملة العشره ، فيحكم بحيضيه جميع تلك الأيام ، دون النقاء المتخلل بين الأيام ، كما عن بعض التصريح بذلك مثل «الروض» .

هذا ، كما عن «النهايه» و«الاستبصار» و«المهذب» وظاهر «مجمع البرهان» ، وصریح «كشف اللثام» و«الحدائق» ناقلاً له عن بعض علماء البحرين ، والحرّ العاملی في رسالته .

فالثلاثه على هذا القول لابد أن تكون خلال الايام العشره ، خلافاً لبعض آخرين من الحكم بالحيضيه في الجميع .

والقول الثالث : هو أنه لا يشترط توالى الثلاثه ، ولكن لا يعتبر كون الثلاثه في جملة العشره ، بل يكفي الثلاثه ، ولو في أزيد من العشره ، إذا لم يتخلل بين كل دم رأته أقل الطهر وهو عشره أيام .

وقد ذهب الى هذا القول صاحب «الحدائق قدس سره» .

بل قد يقال : بأن الظاهر التزامه بإمكان حصول حيضه واحده في ضمن واحد وتسعين يوماً ، بأن ترى في كل رأس عشره أياماً ، فيكون مجموع زمان حيضها عشره ، وهي أكثر الحيض ، وأما الأيام المتخلله التي لم تر فيها دمًا ، فليست عنده من الحيض ، بل يجب عليها في هذه الأيام الصلاه والصوم وغيرهما من العبادات المشروطه بالطهاره .

وهذه هي الأقوال الثلاثه في المقام والمهمّ حينئذ بيان النصوص والأدله الإجتهديه في المساله ، ثم ملاحظه ما يقتضيه الأدله الفقاهتيه من الأصول

والقواعد ، فنقول ، ومن الله الاستعانة وعليه التكلان : إنه لا بد أولاً من ذكر أدلّه القائلين بالقول الأوّل ، ثمّ ملاحظه ما يعارضه من الأدلّه ، فقد استدللّ للمشهور بأُمور وهي :

الأمر الأوّل: الأخبار الواردة المعتبره فى المقام وهى :

منها : صحيحه معاويه بن عمّار ، عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه أيام ، وأكثره ما يكون عشره أيام(١)» .

ومنها : صحيحه صفوان بن يحيى ، قال : «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض؟ فقال: أدناه ثلاثه وأبعده عشره»(٢) .

ومنها : صحيحه يعقوب بن يقطين ، عن أبى الحسن عليه السلام ، قال : «أدنى الحيض ثلاثه وأقصاه عشره»(٣) .

والأخبار الواردة بهذا المضمون أكثر من ذلك ، وبأسرها صريحه فى أنّ زمان الحيض لا يقتصر عن ثلاثه أيام ، ولا يتعدى عن العشره .

والظاهر أنّ الحيض عباره عن نفس الدم المعهود مسامحهً ، أو عن سيلانه كما قد مرّ ذلك فى صدر البحث .

فالروايات مسوقه لتحديد مدّه سيلان الدم المذكور ، فكأنّه فى مقام بيان أنّ مدّه خروج دم الحيض لا تقصر عن الثلاثه ، ولا تزيد عن العشره ، فإطلاق الحيض على المرأه يكون بلحاظ الصفه الحادثه فى الحائض عن اتّصافها بالحائضيه وإن أمكن ، إلّا أنّه مجازٌ لا تحمل الروايات عليه ، إلّا مع وجود قرينه تدلّ عليه .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٢ ، ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٢ ، ١٠ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٢ ، ١٠ .

فعلى هذا أيضاً _ أى اراده المعنى المجاز من الروايات تكون الاخبار مسوقه لبيان زمان إمكان الاتّصاف بهذه الصفه ، لا لبيان مدّه خروج دم الحيض من حيث كونه دم الحيض ، فهى أيضاً تدلّ بالالتزام على أنّ مدّه خروج دم الحيض ، لا تقتصر عن ثلاثه أيام ، لأنّ اتّصاف المرأه بهذه الصفه إنّما هو باعتبار سيلان دمها، وإلّا فقبل الرؤيه ولو بدقيقه، وكذا بعد الانقطاع، لاتعدّ بحائض قطعاً .

فالحكم بحائضيتها مع النقاء المتخلّل فى بعض الموارد ، لا بدّ أن يكون حكماً لا حقيقياً .

والحاصل : أنّ المنساق والمتبادر من مجموع هذه الروايات _ بعد التأمل فى مضمونها ، وكذا فيما سيأتى بعضها _ هو أنّه يعتبر فى صدق دم الحيض أن تكون مدّه خروجه ثلاثه أيام ، وهى أدناه ، أى لا يتحقّق إلّا بها ، فإن استمرّ الدم وامتدّ زمان خروجه حتّى بلغ العشره ، فكلّها حيض ، وإن انقطع قبل العشره ، وبعد انقضاء الثلاثه ، فكلّها حيض ، ولكن إن انقطع قبل تماميه ثلاثه أيام فليس بحيض ، كما أنّه لو استمرّ حتّى تجاوز العشره ، فلا يكون الزائد عنها حيضاً .

ويفهم منه بالالتزام أنّه لو انقطع الدم فيما بين الحدّين ، بان انقطع الدم فى وسط الحيض فهو يعدّ حيضاً ، لكن هذا الحيض المتخلّل لا يستفاد حيضيته من تلك الروايات ، لأنّه لا تدلّ على أزيد من كون دم الحيض هو ما رأته مستمراً بثلاثه أيام أو أربعه كذلك .

وأما الرؤيه بعد الانقطاع قبل العشره ، فهو حيضٌ بلا إشكال ، إمّا كونه هو الحيضه الأولى أو الثانيه ، فقد يستفاد من دليل آخر بأنّ الدم الخارج بين العشره فهو من الحيضه الأولى لا من حيض مستقل ، لأنّ إمكان صدق الحيضيه على الدم ، يكون أعمّ من كونه حيضاً مستقلاً أو من الأولى ، استشعار ذلك من قوله :

«واقصاه عشره»، بان المراد أقصى الحيض الذى ثبت وتحقق، لا ما يصدق عليه الحيض، ولو من فرد آخر منه، لا يخلو عن وجه .

والفرق بين هذا الاستشعار، وبين استفادته من دليل آخر، هو أنه لو كان قد دلّ دليل آخر على كون الدم الواقع فى جملة العشره حيضاً، وملحقاً بالحيض الأول فهو حيضٌ، وأن كانت رؤيه الدم بعد الثلاثه، والانقطاع قبل العشره بيوم أو يومين، الذى هو أقل من الثلاثه .

هذا بخلاف ما لو استشعر، فإنه وان كان محكوماً بالحيضيه أيضاً، إلا أنه حيث يكون أقل من ثلاثه أيام، فلا يمكن أن يحكم بكونه حيضاً مستقلاً، فلولا قيام دليل آخر فربما لا يعتمد على مثل هذا الاستشعار، فيوجب الحكم بعدم حيضيته، ولكن مع قيام دليل آخر يمكن الحكم بأنه حيضٌ، وملحق بالحيض الاول، ولو كانت الرؤيه بيوم، فيكون هذا الدليل الآخر حاكماً على دليل لزوم كون الحيض فى الثلاثه، فيثبت إمكان كون الحيض بأقل من ثلاثه أيام، إذا وقع الدم فى ضمن العشره وبعد ثلاثه أيام .

وهذه الدعوى ليست لمجرد دعوى تبادر كون أيام الحيض متواليه، كما قيل، بل لوجوب كون مجموع الدم السائل حيضه واحده، وهذا يتوقف على استمرار الدم، واتصال أجزائه بعضها ببعض عرفاً، بحيث لا يتخلل بينها زمان يعتد به، وإلا فلكل جزء بنفسه فردٌ مستقل لرؤيه الدم وله حكمه، إلا أن يدل الدليل تعبداً على عدم الاعتناء بالفصل، وكون المجموع بنظر الشارع فرداً واحداً .

والحاصل: أن الحكم بكون المرأه حائضاً فى مجموع العشره _ إذا رأت الدم فيها فى الجملة، وبعد الايام الثلاثه المتواليه، وإن تخلل بالنقاء _ حكم تعبدى شرعى، لانها تعدّ من جهه الأدله حائضاً حكماً _ لا حقيقه _ من جهه دلاله الأدله

الخارجية الداله على أنّ عود الدم فيأثناء العشره بمنزله استمراره ، لا- كونها مراداً من الأخبار المبيته لزمان امكان خروج دم الحيض من حيث الطول والقصر .

مضافاً إلى ما قد عرفت ، من أنّه إذا كان اسناد صفه الحيض الى المرأه من جهه خروج الدم وسيلانه ، فحينئذ إذا قيل في مثله أن أدناه ثلاثه أيام ، أى أدنى خروج الدم واستمراره الموجب للحكم بالحيضيه ، يكون ثلاثه ، كذلك يكون الحكم فى طرف أقصاه _ أى العشره _ أيضاً ، أى نحكم به لولا وجود دليل خارجى يدلّ على خلافه فى ناحيه الزائده ، والحكم بالحيضيه حتىّ مع النقاء المتخلّل ، إذا كان فى أثناء العشره ، والحاقيها بالحيضه الأولى لو كانت أقلّ من ثلاثه أيام ، إذا كانت فى الأثناء .

وبناءً على ما ذكرنا يكون المقام فى الاسناد ، مثل ما لو نذر الناذر السكوت خلال ثلاث ساعات ، حيث لا يفهم منه إلاّ الاستمرار لا مطلقاً .

هذا بخلاف ما لو نذر صوم ثلاثه أيام ، حيث قد علّق الحكم بعده أفعال غير مرتبطه بعضها مع بعض بنفسه ، إلاّ أن يتذكر ، إذ كلّ يوم مستقل عن صوم يوم آخر ، وهذا بخلاف ما لو علّق قصده ونذره بأمر مرتبط بعضها ببعض ، مثل أن يقصد اقامه عشره أيام فى بلد ما ، حيث يفهم منه الارتباط والاستمرار ، إلاّ أن يدلّ الدليل على عدم اضرار بعض أفراد الخروج بساعه أو ساعتين ، لأجل المسامحه العرفيه ، أو وجود دليل تعيّد يفيده عدم اضرار هذا الخروج ، فالاستمرار فى هذه الموارد مستفاد من نفس الدليل .

ولعلّ هذا هو مراد من تمسّك بالتبادر هنا للدلاله على لزوم الاستمرار ، أى مع وحده متعلّق الحكم لا مطلقاً ، كما ترى عدم ذلك فى مثل نذر صوم ثلاثه أيام ، حيث يصحّ ولو مع التفريق ، بخلاف ما لو تعلّق هذا النذر باعتكاف فى ثلاثه

أيام ، حيث لا يصحّ إلا مع الاستمرار ، فالفارق واضح للمتأمل .

وممّا ذكرنا ظهر فساد من قال إنّه لو استفدنا اعتبار الاستمرار في الايام الثلاثه في الحيض ، من قوله : «أدناه ثلاثه أيام» ، فلا بدّ من القول باعتبار الاستمرار أيضاً في قوله : «وأقصاه العشره» ، لوحده التعبير ، مع أنّه غير معتبر فيه قطعاً .

وجه الفساد : هو ما عرفت من صحه هذا الدعوى الصحيحه ، لولا- وجود دليل خارجي من النصّ والإجماع على عدم اعتبار الاستمرار في جملة العشره ، واعتباره خلال الثلاثه ، كما لا يخفى .

الأمر الثاني : هو التمسك بالنص الوارد في «فقه الرضا» ، حيث ورد فيه التصريح بذلك ، واليك نصّه ، قال : «فإنّ رأّت الدم يوماً أو يومين ، فليس ذلك من الحيض ، ما لم تر الدم ثلاثه أيام متواليات ، وعليها أن تقضى الصلاه التي تركتها في اليوم واليومين» .

والروايه وان كانت ضعيفه بنفسها ، لولا الانجبار ، إلا أنّه مع وجود الشهره بين الأصحاب ، وعملهم على طبق هذا الموافق مع ما فهم من تلك الأخبار ، يكفي في التمسك بها تأييداً لا دليلاً مستقلاً برأسه .

وما قيل في ردّ الانجبار ، بأنّ الانجبار بفتوى المشهور يتم ما لم يكن استنادهم إليها في الفتوى ، لا يخلو عن اشكال ، كما عن «المصباح» للهمداني قدس سره .

غير مسموع ، لما ذكرنا كراراً بأنّ الانجبار لا يحتاج إلى الاستناد ، بل يكفي كون مضمونه معمولاً به عند الأصحاب ، كما أنّ اعراض الأصحاب عملاً يكفي في وهنه .

الأمر الثالث : التمسك بالعمومات المثبتة للتكاليف ، مثل الصلاه والصوم وسائر العبادات المشروطه بالطهاره ، حيث تفيد هذه الوجوب لكلّ مكلف

ومكلفه ، حتّى المرأه التى رأت الدم ، وقد خرج من هذا العام _ تخصيماً _ الحائض المعلوم حيضها ، وهى التى رأت الدم فى الثلاثه مستمرّاً ومتوالياً فى طرف الأقل ، من دون أن تتجاوز دمها العشره فى ناحيه الأكثر ، فتدخل غير المستمر فى الثلاثه ، فى العمومات المثبتة ، وهو المطلوب .

وقد أورد عليه المحقق الهمداني قدس سره ، بقوله: «وفيه : أنّ الأدلّه مخيّصه بالنسبه إلى من كانت حائضاً فى الواقع ، لا من علم حيضها ، والشكّ إنّما هو فى كون الفرد من مصاديق المخصّص أو العام ، وقد تقرّر فى محلّه عدم جواز التشبّث بالعمومات فى الشبهات المصداقيه . اللهمّ إلّا أن يقال : إنّ المخصّص مجملٌ مردّد بين الأقلّ والأكثر ، ففى ما عدا القدر المتيقّن ، نرجع إلى حكم العام فتأمل» (١) انتهى كلامه .

أقول: إنّ ما ذكره المحقق المزبور من عدم جواز الرجوع إلى العمومات عند الشكّ فى حيضيه ما لا يكون متوالياً من الأيام الثلاثه ، كان لأجل زعمه كون الشبهه والشكّ هنا من قبيل الشكّ فى الشبهه الموضوعيه والمصداقيه ، يعنى حكم الحائض بالخروج معلوم ، مثل مَنْ رأت الدم متواليه وكان شكها فى أن من لم تستمر دمها خلال الثلاثه هل تشملها عمومات الادله التى تقول انها حائض ، أم ان العمومات لاتشملها ولاتعدّ حائضاً ، فتصير الشبهه مصداقيه ، ومن المعلوم حينئذ انه يجوز لها الرجوع إلى العام فى الشبهه المصداقيه .

وهذا هو الذى يظهر من الشيخ الأعظم قدس سره فى كتابه «الطهاره» حيث حكم بانه لايجوز لها الرجوع إلى العمومات ، فلا جرم أن عليها ان ترجع إلى الأصل

الجارى فى المشتبه ، من الأصول الموضوعيّه _ المنقّحه للموضوع _ أو الحكميّه .

أو يحتمل أن يكون قول الهمدانى من جهه زعمه ان المورد يكون من قبيل الشبهه الحكميّه ، حيث أن الشكّ حينئذ يكون فى حكم كلّى الدم الغير المتوالى إلى بعد الانقطاع ، بخروج الدم المتوالى عنها .

فإذا كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ فى مقدار التخصيص ، بعد العلم بتخصيص ما هو المتوالى ، فلا إشكال فى مثل ذلك ، من جواز الرجوع إلى عموم العام ، لأنّ عموميه بعد التخصيص حجّه لكلّ فرد من أفراد المشكوك من المخصّص ، اذا كان الشكّ راجعاً إلى الشكّ فى الحكم المخصّص ، إذ من المعلوم أنّ المرجع فى تحصيل حكم الدم الغير المتوالى ، هو الشارع ، الذى قد بين لنا الحكم بواسطه العمومات ، كما أنّه هو المرجع فى حكم الدم المتوالى فى الثلاثه ، لأنّه هو الضابط فى الأحكام والشبهات الحكميّه .

فعليه ، يصحّ الرجوع إلى العمومات المثبتة للحكم فى المرأه التى لم تستمر دمها فى الثلاثه ، والحكم عليها بوجوب العمل على طبق وظيفه المستحاضه .

والأقوى عندنا هو الثانى ، كما عليه المحقّق الآملى فى «المصباح»(١).

بل هو المستفاد من كلمات القدماء والمتأخّرين ، من تمسكهم بالادله العامه _ كما قاله صاحب «الجواهر» نقلاً عنهم _ مثل عموم ما دلّ على التكليف بالصلاه والصوم ونحوهما من الكتاب والسّنّه ، كما ترى التصريح بذلك من المحقّق القمى فى كتابه المسمّى بـ «الغنائم» ، حيث يفهم من كلماتهم أنّهم أيضاً ، استفادوا من الادله كون المورد من قبيل الشبهه الحكميّه لا الموضوعيّه ، والله العالم .

إذا عرفت هذه الأمور التي مرت ذكرها والتي دلت على مدعى المشهور ، من الحكم بشرطيه التوالى فى الثلاثه ، وأن عدم اشتراطه فى العشره يكون بمقتضى دلاله دليل خارجى ، يدل على أنّ ما لم يستمر إذا كان فى العشره فهو من الحيضه الأولى ، ولكن إذا خرج عن العشره ، وتخلل النقاء بعدها وصارت طاهره ثم رأت الدم ، يحكم بكونه حيضاً مستقلاً ، وجميع ذلك كان بواسطة دلاله دليل خارجى من النص والإجماع .

فبعد معرفه هذا الامر ، لا بد من ملاحظه ما يدل على خلاف ذلك _ أى عدم اشتراط التوالى فى الثلاث _ من الأخبار الوارده فى المقام ، وملاحظه التوفيق فى الجمع بينها ، بعد ثبوت المعارضه بين الطائفتين .

فنقول وبالله الاستعانه : من الاخبار التى استدلت بها على هذه الدعوى ، مرسله يونس التى ذكر صاحب «الوسائل» صدرها فى الباب العاشر وذيلها فى الباب الثانى عشر ، واليك نص الخبر : محمد بن يعقوب ، عن عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن إسماعيل بن مرار ، عن يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام ، وذلك أنّ المرأه أوّل ما تحيض ، ربّما كانت كثيره الدم ، فيكون حيضها عشره أيام ، فلا تزال كلما كبرت نقصت حتّى ترجع إلى ثلاثه أيام ، فإذا رجعت إلى ثلاثه أيام ارتفع حيضها ، ولا يكون أقلّ من ثلاثه أيام ، فإذا رأت المرأه الدم فى أيام حيضها تركت الصلاه» (١).

و أمّا ذيل الحديث الوارد فى الباب الثانى عشر من ابواب الحيض ، فهو قوله عليه السلام : «فإنّ استمرّ الدم ثلاثه أيام ، فهى حائض ، وان انقطع الدم بعدما رأتها

١- وسائل الشيعة : الباب ١٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

يوماً أو يومين ، اغتسلت وصلّت ، وانتظرت من يوم رأت الدم إلى عشرة أيام ، فإن رأت في تلك العشرة أيام ، من يوم رأت الدم يوماً أو يومين ، حتّى يتمّ لها ثلاثة أيام ، فذلك الذى رأتة فى أوّل الأمر ، مع هذا الذى رأتة بعد ذلك فى العشرة ، هو من الحيض . وإن صرّبها من يوم رأت الدم عشرة أيام ، ولم تر الدم ، فذلك اليوم واليومان الذى رأتة لم يكن من الحيض ، إنّما كان من علّه ، أمّا قرحة فى جوفها ، وأمّا من الجوف ، فعليها أن تعيد الصلاة تلك اليومين التى تركتها ، لأنها لم تكن حائضاً ، فيجب أن تقضى ما تركت من الصلاة فى اليوم واليومين ، وإنّ تمّ لها ثلاثة أيام ، فهو من الحيض ، وهو أدنى الحيض ، ولم يجب عليها القضاء ، ولا يكون الطهر أقلّ من عشرة أيام ، فإذا حاضت المرأة ، كان حيضها خمسة أيام ، ثم انقطع الدم ، اغتسلت وصلّت ، فإن رأت بعد ذلك الدم ، ولم يتمّ لها من يوم طهرت عشرة أيام ، فذلك من الحيض ، تدع الصلاة ، فإن رأت الدم من أوّل ما رأتة الثانى ، الذى رأتة تمام العشرة أيام ، ودام عليها ، عدت من أوّل ما رأت الدم الأوّل والثانى عشرة أيام ، ثم هى مستحاضة تعمل ما عمله المستحاضة»^(١) .

وباقى الحديث فى الباب الرابع من ابواب الحيض ، فهو قوله عليه السلام : «وكلّ ما رأت المرأة فى أيام حيضها من صفره أو حمره ، فهو من الحيض ، وكلّ ما رأتة بعد أيام حيضها فليس من الحيض»^(٢) .

والكلام حول هذه الرواية يقع فى مقامين :

المقام الأوّل ، فى البحث عن سند الرواية :

١- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب الحيض ، الحديث ٢

٢- وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٣.

فنقول : ففي «الجواهر» بعد ذكر الأصول والاطلاقات ، قال: «وقول الصادق عليه السلام في مرسل يونس بن يعقوب(١)» .

مع أنّ المذكور في أخبار الأبواب المتفرقة في «الوسائل» من الباب الرابع والخامس والعاشر والثاني عشر ، كان سنده هكذا : عن الكليني ، عن عتبين إبراهيم ، عن أبيه ، عن إسماعيل بن مزار ، عن يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبدالله عليه السلام .

ولم يذكر في شيء منها كون يونس ابن يعقوب ، كما هو مذكور في «الجواهر» ، واطلاق يونس ، يراد منه ابن عبد الرحمن ، كما تجد صدق مقالتنا بالمراجعه إلى كتب الرجال ، وكما صرح بذلك المحقق الآملي في «مصباحه» ، حيث قال : «مضافاً إلى أنّ الظاهر من يونس حيث أطلق ، ولم يقيّد بأبن يعقوب ، هو عبد الرحمن(٢)» .

فبعد الفراغ عن كون يونس ، هو عبد الرحمن ، يأتي البحث في ارسال السند حيث ينقل يونس عن بعض رجاله ، فيكون السند ضعيفاً بذلك .

وقد أجاب عنه المحقق الآملي ، بقوله : «وهذا ليس من المراسيل المشهوره ، لأنه قد ذكر قبله بكونه في «الكافي» ، وما في «الكافي» كافٍ ، مضافاً إلى ما ذكره بعده بقوله : فإنّ الظاهر من كلمه : (عن بعض رجاله) هو الرجال الذين كانوا معتمدين عند يونس ، وكان ممن يروى عنهم ، وهذا يُخرج الروايه عن كونها مرسله ، ومما لا يصح الاعتماد عليه . ثمّ يضيف بعد ذلك ، بقوله : بأن يونس بن

١- الجواهر: ٣/١٥٣ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٤٢٠ .

عبد الرحمن هو مَمَّن اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه ، فلا قدح في سند الروايه في شيء (١).

إنتهى محلّ الحاجه .

مع أنه قد يرد عليه : بأن الاشكال في سنده ، ليس في خصوص ارساله ، حتّى يجاب بما أجاب _ ونعم ما أجاب _ بل الإشكال قد يكون في حقّ إسماعيل بن مزار الواقع في السند قبل يونس ، حيث أنه لم يوثق في كتب الرجال بالخصوص ، فيكون مجهول الحال .

ولكن في كتاب «بهجه الآمال في شرح زبده المقال» للعليارى قدس سره ، قال في ترجمته : وفي (تصق) روى يونس كتبه كلّها ، وربّما يظهر من عباره محمد بن الحسن الوليد الوثوق به ، حيث قال : كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلّها صحيحه ، معتمد عليها ، إلا ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس ولم يروه عنه غيره ، فإنّه لا يعتمد عليه ، ولا يعتنى به .

وما ذكرنا سيجئ في ترجمه يونس ، بل ربّما يظهر منه عدالته ، سيّما بملاحظه حاله .

إلى أن قال ، قيل : وربّما يستفاد من روايه إبراهيم بن هاشم عنه نوع مدح ، لما قالوا من أنّه أوّل من نشر حديث الكوفيين بقم ، وأهل قم كانوا يخرجون منها الراوى بمجرّد توهم الريب فيه ، فلو كان في إسماعيل ارتياب لما روى عنه إبراهيم . قلت : وربّما يؤيّد أنّهم ، بل وغيرهم أيضاً ، كثيراً ما كانوا يطعنون بأنّه كان يروى عن الضعفاء والمجاهيل والمراسيل ، كما هو ظاهر من تراجم كثيره .

إلى أن قال : وفيه بعض أمارات أخر مفيده للاعتماد ، التي أشرنا إليها في صدر

الكتاب ، مثل كونه كثير الروايه وغيره ، فلاحظ . ثم قال: أقول : فيما ذكره القيل ، سيّما الجملة الأخيره ، وطعن في «السرائر» في كتاب البيع روايه فيها إسماعيل هذا يونس في يونس المتّفق على ثقته ، ولم يطعن في إسماعيل ، وهو وأن كان غريباً لكنّه يدلّ على الاعتماد على إسماعيل»(١) .

انتهى كلام «البهجه» .

أقول: ورد ذكر إسماعيل بن مرار في نظم السيّد على الاختلاف في القوّه والحسن ، ولكن السيد بنفسه يذهب الى توثيقه حيث قال :

وابن مرّار وهو إسماعيل قيل قوئى بل ثق جليل

فنعول: ولعلّ من مجموع ما ذكرنا يطمئنّ الفقيه في الجملة على كون الروايه تعدّ موثّقه ، ولعلّه لذلك لم يرد ذكره لحال إسماعيل في كلمات القوم ، وأنما صرفوا همهم الى جهه الارسال فقط .

وكيف كان فان السند لا يخلو عن قوّه وثقه .

المقام الثانى : في البحث عن دلالة الروايه : لا يخفى أنّ الحديث بفقراتها العديده مشتمله على احكام ، بعضها مطابق لفتوى المشهور ، وبعضها مخالفاً لها ، بل قد لا يناسب بعض فقراتها مع بعض آخر بالنظر إلى القواعد الموجوده بايدينا ، فلا بأس بذكر كلّ فقره على حده ، وملاحظه مفادها .

الفقره الأولى: قوله : «أو في الطهر عشره ايام» إلى قوله : «فإن استمر بها الدم ثلاثه ايام ، فهي حائض» .

فهذه الفقره مشتمله على جهات ثلاث : أنّ الطهر عشره ، وكون كثره ايام

الحيض عشره ، وكون أقلّ الحيض ثلاثه أيام .

فهذه الجهات الثلاثه ، لا نقاش فيها وهي موافقه لفتوى المشهور فى الحكم بكونها حيضاً وترك العبادات فيها .

الفقره الثانيه: من قوله : «وان انقطع الدم بعدما رأته يوماً أو يومين اغتسلت وصلّت وانتظرت من يوم رأته الدم إلى عشره أيام» إلى قوله : «فيجب أن تقضى ما تركت من الصلاه فى اليوم واليومين» .

فهذه الفقره مشتمله على جهتين :

أحدهما: أن رؤيه الدم فى اليوم أو اليومين إن انضم إليها رؤيه الدم فى جملة العشره حتّى يتمّ ثلاثه أيام فى العشره ، يكون كلّها حيض من أول ما رأته إلى آخر ما تمّت الثلاثه فى العشره .

وثانيهما: لو لم تر الدم _ بعدما رأته فى اليوم أو اليومين _ إلا بعد انقضاء العشره ، فلا حيض لها أصلاً ، حتّى بالنسبه إلى اليوم واليومين ، فلا بدّ عليها من قضاء عباداتها .

هذا ، مع إنّ الجبهه الأولى لا- يناسب مع فتوى المشهور ، حيث ذهبوا إلى أنّه اذا انقطع الدم فى اليوم أو الثلاثه إلا بساعه ، لما كان ذلك حيضاً ، بلا فرق بين ما رأته الدم بعد ذلك فى ضمن العشره أو لم ترها ، لأنّه لا يناسب مع القاعده الثابته بين الفقهاء بأن أقلّ الحيض لا يكون إلا ثلاثه أيام .

اللهمّ إلا- أن يجاب عنه ، برفع التعارض بتحقيق الصدر ، بصوره كون الأقلّ منحصرّاً فى الثلاثه ، بلا ضميمة بعدها ، وأما مع الضميمة وذلك إذا كانت فى جملة العشره يكفى وجود الثلاثه فى ضمن العشره ، فيرتفع التعارض بين الصدر والذيل فيها ، لكن برغم ذلك تكون مخالفتها مع المشهور باقيه .

أما الجبهه الثانيه من عدم صدق الحيض ، مع عدم رؤيه الدم فى ضمن العشره بثلاثه أيام ، حتّى بالنسبه إلى اليوم واليومين ، فربّما لا يخالف مع فتوى المشهور ، لأنّهم أيضاً يقولون بذلك كما لا يخفى .

الفقره الثالثه: _ وهى قوله : «ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام ، فإذا حاضت المرأه ، وكان حيضها خمسه أيام ، ثم انقطع الدم ، اغتسلت وصلّت ، فإن رأيت بعد ذلك الدم ، ولم يتمّ لها من يوم طهرت عشره أيام»

هذا على ما فى نسخه «الوسائل» الموجوده عندنا ، ولكن على المحكى فى «مصباح الهدى» نقلاً عن الشيخ الأكبر قدس سره فى كتاب «الطهاره» قوله : «فى حاشيه نسخه «التهديب» الموجوده عندى ، المصحّحه المقرؤه على الشيخ الحزّ العاملى ، بدل قوله : (طهرت) ، «طمثت ، فذلك من الحيض تدع الصلاه» .

فإن كانت الجملة على حسب ما هو الموجود عندنا ، فلازمها مخالفتها مع فتوى المشهور ، لأنّه لا يناسب مع القاعده المسلّمه بينهم ، بأنّ أكثر أيام الحيض عشره ، لأنّ مقتضى هذه العبارة أنّها إن رأيت الدم بعد يوم التاسع من يوم طهرت ، _ وهو يوم الخامس من أوّل ايام رؤيتها الدم _ كان ذلك من الحيض ، مع أنّه يزيد عن العشره بالنسبه إلى أوّل يوم رأيت الدم .

هذا ، بخلاف ما لو كانت الجملة قول : «طمثت» ، حيث يطابق مع فتوى المشهور ، ويكون على طبق القاعده المسلّمه .

ومع حدوث التريديد فى ضبط الكلمه فى الفقره ، كيف يقاوم هذا الخبر مع تلك الأخبار المتقدمه المتقنه الداله على فتوى المشهور؟ فالأولى حملها على ما يوافق مع فتوى المشهور _ على حسب نقل الشيخ _ لرفع التعارض فى هذه الفقره .

هذا كلّه مع تسليم حكمه بالاغتسال والصلاه بعد الانقطاع ، بعد الخمسه

بالطهر ، لحملها على غير ذات العاده الوقتيه العدديّه ، أو العدديّه فقط ، حتّى تكون تلك الأيام للاستظهار ، وإلاّ لأمكن الحكم فى أيام النقاء بالحضيّته لهما .

هذا مضافاً إلى تأييد كلام الشيخ ، بصحّحه نسخه .

الفقره الرابعه : وهى قوله عليه السلام : «وإن رأيت الدم من أول ما رأته ، الثانى الذى رأته تمام العشره أيام ، ودام عليها ، عدت من أول ما رأته الدم الأول والثانى عشره أيام ، ثم هى مستحاضه تعمل ما عمله المستحاضه» .

حيث قد احتسب العشره من أول رؤيه الدم ، مع ضميمة رؤيته ثانياً إلى العشره أيام حيضاً ، فهذه الفقره موافقه مع فتوى المشهور ايضا .

فقد عرفت من جميع ما ذكرناه فى فقه الروايه ، أنّ المخالفه الصريحه الواضحه لا تكون إلاّ فى الفقره الثانيه ، فيما لو انقطع الدم بعد اليوم أو اليومين ، حيث لا يكون حيضاً على المشهور ، لأن أدنى الحيض هو الثلاثه ، سواء انضمت إليها بعدها أيام أو انقطع ، فكيف يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار بواسطه هذه الروايه ، خصوصاً مع ملاحظه إعراض الأصحاب عنه ، حيث يوجب إعراضهم عنها ومنها حتى لو كانت صحيحه معتبره وذلك بناءً على دلالة قاعده معروفه عندهم تفيد ان الروايه كلما زادت فى قوتها وصحتها يزداد فى ومنها ، فضلاً عما اذا كانت الروايه . إذ لم يعهد من القدماء عامل بها ، إلاّ القاضى ابن البرّاج ، بل عن «الجامع» لابن سعيد ، أن الكلّ على خلاف روايه يونس ، فلا يصح الاعتماد عليها أصلاً .

ومما استدل به للدلاله على عدم اشتراط التوالى والاستمرار فى دم الحيض _ كما فى «الحدائق» ، هو إطلاق حديث الصحيح أو الحسن المروى عن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «إذا رأته المرأة الدم قبل

عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وان كان بعد العشره ، فهو من الحيضه المستقله»(١).

وأيضاً : استدلووا بروايه أخرى موثقه مرويه عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أقل ما يكون الحيض ثلاثه ، وإذا رأت الدم قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وإذا رأت بعد عشره أيام ، فهو من حيضه أخرى مستقله»(٢).

تقريب الاستدلال بهما هو أن يقال : بأنهما ظاهرتان في أنّ المرأه إذا رأت الدم بعدما رأتة أولاً ، سواء كان الأول ما رأتة يوماً أو يومين أو أزيد ، فإن كان بعد توسط عشره أيام خاليه من الدم ، كان الدم الثاني حيضه مستقله ، وان كان قبل ذلك ، عدّ من الحيضه الأولى .

هذا كما في «الحدائق(٣)» .

فأجاب عنه المحقق الهمداني قدس سره ، ونعم ما أجاب بقوله : «وفيه ما لا يخفى ، فإن التمسك باطلاق كون الدم الثاني من الحيضه الأولى ، فرع احراز كون الأول حيضاً ، وهذا مما لا كلام فيه ، وإنما النزاع في أنه هل يشترط في كون الأول حيضاً ، أن يستمر ثلاثه أيام أم لا؟ فكيف يتمسك بهذا الإطلاق ، لنفي ما يشكّ في اعتباره في حيضيه الأول . هذا ، مع إمكان دعوى ظهور الموثقه في حدّ ذاتها فيما عليه المشهور ، لما عرفت فيما سبق من سبق ظهور قوله عليه السلام : «أقل ما يكون الحيض ثلاثه أيام» ، في اراده الاستمرار والتوالي . فالمقصود من الروايه ، على ما هو الظاهر منها ، أنّ أقل ما يكون الحيض أن يستمر الدم ثلاثه أيام ، فان انقطع

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٣- الحدائق: ٣/١٦١ _ ١٦٢ .

بعدها ثم عاد قبل انقضاء العشره ، فهو من الحيضه الأولى ، وإن رأته بعد العشره ، فهو من حيضه مستقبليه»(١) .
إنتهى محلّ الحاجه .

فالاستدلال بهاتين الروايتين على كفايه كون الثلاثه فى ضمن العشره _ ولو لم يكن مستمرّاً فى الثلاثه _ غير تام .

كما أنّ استدلال صاحب «الحدائق» بهما ، يكون النقاء المتخلل بين الرؤيتين من الدم طهراً ، بتقريب ، أن يقال : بأنّ العشره الواقع بين ما رأته الدم قبل العشره من الحيضه الأولى ، وما بعدها للحيضه المستقبليه كانت واحده لا متعدده ، فتكون مبدأ هذه العشره من زمان انقطاع الدم ، فلا بدّ أن يجعل النقاء المتخلل فى العشره طهراً ، وإلاّ يستلزم فيما إذا رأته الدم بيوم أو يومين أو أزيد ، ثم انقطع ورأت فى اليوم العاشر ، أن يكون مجموع أيام الحيض أكثر من العشره ، وهو مخالف للنصّ والإجماع .

هذا ، بخلاف ما لو جعل أيام النقاء طهراً ، فلا يلزم فيه هذا الإشكال ، كما لا يخفى .

غير وجيه ، لوضوح أنّ الظاهر كون المراد من مبدء العشره ، هو أول رؤيه الدم ، لا أول الانقطاع ، فمع ملاحظته يصحّ جعل تمام أيام النقاء _ مع ما رأته قبل تمام العشره _ حيضاً واحداً ، وبعدها من الحيضه المستقبليه ، إن كانت واجده لشرائط الحيض ، التى منها حصول الفصل بين الحيضه الأولى وبين الثانيه بأقلّ الطهر ، كاشتراطه بعدم كونه أقلّ من ثلاثه أيام فى صدق الحيض .

مضافاً إلى ما قد قاله المحقق الهمداني قدس سره : «مع أنه في بعض النسخ التي عثرنا عليها ، منها نسخه «الحدائق» الموجوده عندي رويت الموثقه بتنكير العشره الثانيه ، هكذا : «أقل ما يكون الحيض ثلاثه أيام ، وإن رأت الدم قبل العشره فهو من الحيضه الأولى ، وإن رأت بعد عشره أيام فهو من حيضه أُخرى» .

وظاهرها عدم اتحاد العشريين» (١) ، انتهى .

فاذا كان يقصد رحمه الله بيان الفرق بين خبرى محمد بن مسلم من الصحيح والموثق ، بكون العشره الثانيه فى الأول معرفاً بالألف واللام دون الثانيه ، فهو صحيح ، إلا أن الضبط كذلك فى جميع النسخ الموجوده عندنا من «الوسائل» و«الحدائق» ، مع أن ظاهر كلامه يفيد وجود الفارق فى العشره الثانيه بين نسختى الموثقه بالتنكير والتعريف ، مع أننا لم نجد فى الموثقه إلا التنكير فى العشره الثانيه .

نعم ، إذا لوحظ التنكير فيها ، مع وجود التحريف فيها فى الصحيح ، لأمكن دعوى عدم كون العشره فى الموثقه معهوده ، كما يحتمل ذلك فى الصحيح .

وكيف كان ، فان ما ذهب إليه صاحب «الحدائق» واستظهره من الأخبار الثلاثه على مختاره ليس على ما ينبغى ، كما لا يخفى .

ايضا : قد استدلل على اثبات كون الطهر أقل من عشره ، وما لا يكون أقل منها هو الطهر بين حيضتين مستقلتين ، بموثقه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت للصادق عليه السلام : المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال : تدع الصلاه . قلت : فإنها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال : تصلى . قلت : فإنها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال : تدع الصلاه ، تصنع ما بينها وبين شهر ، فان انقطع عنها الدم ، وإلا فهى

بمنزله المستحاضه (١)» .

ومما استدل به ايضاً روايه أبى بصير ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة ترى الدم خمسة أيام ، والظهر خمسة ، وترى الدم أربعة أيام ، والظهر ستة؟

فقال: إن رأت الدم لم تُصلِّ ، وإن رأت الظهر صلّت ما بينهما وبين ثلاثين يوماً (٢)» .

حيث أنهم أخذوا بما يتوهم فيه الإنسان باتيان الصلاه عند النقاء المتخلل ، مع عدم كونه عشرة أيام ، فإنه إن كان حيضاً ، فلا وجه للحكم بالصلاه ، وإن كان طهراً فاتيان الصلاه يكون وظيفتها ، لكنّه ليس بطهر مشتمل على عشرة ايام ، مع كونه على الفرض يعدّ معتبراً عندهم ، فيفهم بالملازمه ، عدم اعتباره فى مثله .

هذا ، ولكن لا يخفى ما فى هذا الاستدلال ، لأنه لو تمّ دلالتها على مدّعاهم ، استلزم القول بإمكان حدوث الحيض فى شهر بخمسة عشر يوماً ، من دون الفصل بأقلّ الظهر ، لو لم يجعل مدّه النقاء حيضاً .

أو يلزم كون مجموع أيام الحيض أكثر من عشرة ، لو جعل المجموع مع النقاء حيضاً .

وكلاهما مخالفان للنصّ والإجماع وفتاوى الأصحاب .

فالأولى تنزيل الروايتين على من اختلط عليها حيضها ، واشتبه عليها فى مقام العمل ، كما يشهد عليه قوله فى ذيل الخبر : «تصنع ما بينها وبين الشهر» بالقطع باتيان الصلاه ، وعدمه بعدمها ، وبعد انقضاء الشهر تعمل عمل المستحاضه ، فكأنها تتطّلع على حالها ، ولذلك قال المصنّف فى محكى «المعتبر» بعد نقل هذا

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و٣ .

التوجيه وما يقرب منه عن الشيخ : هذا تأويل لا بأس به .

ولا يقال : الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام .

لأننا نقول : هذا حق ، ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ولا حياً ، بل هو دمٌ مشتبه تعمل فيه بالاحتياط (١) .

ومن جميع ما قررناه في الموردين ، أحدهما: شرطيه التوالى والاستمرار فى الثلاثه وأن لا يكون الحيض أقل من ثلاثه أيام .

وثانيهما: لزوم اشتراط صدق الحيض بعد الحيض ، بالفصل بينهما بأقل الطهر وهو العشره ، ولا يتحقق الحيض الثانى بأقل من ذلك .

وهذا هو المطلوب والمشهور بين الأصحاب .

فى أحكام الحيض / اعتبار استمرار الدم فى الثلاثه

هذا كله بحسب اطلاق الادله ، حيث قد عرفت صحه دلالتها على ما عليه المشهور ، لا بما استدلل به صاحب «الحدائق» ومن تبعه .

ولكن قد يشاهد استدلالهم على دعواهم من عدم اشتراط التوالى فى الثلاثه بالأصول ، ويقصدون بها أصاله البراءه واستصحابها عن الأحكام الثابته لعامه المكلفين من النساء فى حال سيلان الدم ، مع عدم التوالى ، بأنها كانت قبل رؤيه الدم مكلفه بالصلاه والصوم وغيرها من التكاليف ، والآن وبعد رؤيتها سيلان الدم مع عدم التوالى تشكك فى أنه هل بقيت عليها التكاليف أم لا ، وهل يحرم عليها ما يحرم على الحائض أم لا؟

فاصاله البراءه واستصحابها تقتضيان الحكم ببرائتها عن مثل الصلاه والصوم ، فيترتب عليها ما يترتب على الحائض التى ترى الدم مع التوالى ، وهكذا يستفاد

عدم اشتراط التوالى فى الثلاثه فى انطباق الحيضيه عليها .

وقد اجيب : بضعف الاستدلال باصاله عدم كونها حائض ، واستصحاب كونها طاهره لدلاله اصاله البراءه واستصحابها ، لوضوح أنّ الشكّ فى أنّه هل تنجزت عليها تلك التكاليف بسبب الشكّ فى كونها حائضاً ، أم لا؟

فإذا حكمنا بطهارتها اعتماداً على دليل اصاله عدم كونها حائض ، وأنه تجب عليها ما يجب على غيرها من المكلفين ، فانه نكون قد غفلنا عن ان اصاله البرائه واستصحابها معارضه مع استحباب الأحكام التكليفية الوضعيه السابقه على رؤيه الدم ، ومع تعارضهما يتساقطان ، فنرجع إلى اصاله عدم كونها حائضاً .

هذا كلّهُ إنّ سلّمنا صحّه جواز الرجوع إلى الأصول فى مثل المورد ، لكن مع العلم بان المقام من قبيل الشبهه المصداقيه ، يثبت أنه لا يصحّ الرجوع إلى العمومات والتمسك بها فى الشبهات المصداقيه .

ولكن قد عرفت أنّ سابقاً ، تبعاً للمحقّق الآملى فى «مصباحه» ، كون المورد من الشبهات الحكميه ، والرجوع إلى العمومات فى المخصص المشكوك أمر معقول وصحيح ، فعليه لا-حاجه فى المشكوك الرجوع إلى الأصول العمليه بل يجب الرجوع إلى العمومات الداله على التكاليف الثابته للمكلفين ، والحكم بطهارتها ، كما هو مختار المشهور فى المسأله .

وفى المسأله أيضاً قولاً ثالثاً : وهو للقطب الراوندى قدس سره ، حيث فصل بين الحامل وبين غيرها فى اعتبار لزوم التوالى فى الثانى دون الأوّل ، واستدلّ على عدم اعتباره فيها بالخبر المروى عن إسحاق بن عمّار ، عن الصادق عليه السلام : «عن المرأه الحُبلى ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: عليه السلام : ان كان دما عبيطاً فلا تصلّى

ذینک الیومین (١)» .

وبرغم أنّها لا ترى الدم إلا بالیوم أو الیومین دون الثلاث ، فقد حکم علیه السلام ترک الصلاه فیهما ، لأجل کونه حیضاً .
لکنه غیر معمول به عند الأصحاب ، فیصیر معرضاً عنه ، فلا- یجوز العمل به ، لسقوطه عن الحجّیه عند من یعتمد علی هذه القاعده ، كما هو مختارنا .

مع أنّه قد احتمل کون ترک الصلاه بمجرّد الرؤیه ، لاحتمال الحيضیه ، غیر منافٍ مع وجوب القضاء علیها ، إذا لم يتوال الثلاثه .
لکنه غیر وجیه ، لأنّ الاستظهار لا- یكون إلا- بالاتیان فی الواجبات ، والترک فی المحرّمات ، فأمره علیه السلام بلزوم ترک الصلاه لا یناسب مع الاستظهار .

فالقول بعدم اعتبار الحدیث ، ولزوم رفع الید عنه من جهه اعراض الاصحاب عنه یكون أولى ، كما لا یخفی .

فروع عدیده متعلقه بالبحث ینبغی طرحها وهی :

الفرع الأوّل: هل یعتبر فی الأيام الثلاثه ، استمرار الدم فیها ، بحيث لو أدخلت الحائض الكرسف فی الفرج ، ثم أخرجته بعد المكث بمقدار ما ، لكان متلطّخاً بالدم ولو بشيء یسیر منه ، خلال الايام الثلاثه ، كما علیه جملة من المحقّقین ، من القدماء والمتأخرین ، بل قد اختاره صاحب «الجواهر» والشیخ الأعظم ، والمحقّق الهمدانی والآملی ، بل هو منسوب إلى المشهور .

أم یكفی وجود الدم فی الأيام الثلاثه مطلقاً ، ولو بان كان فی کلّ یوم بلحظه مطلقاً .

هذا كما حُکی عن العلامه والشهید فی «الروض» و«المسالك» وصاحبی

«المدارك» و«الذخير» ، بل نسبه في الأخير إلى الأكثر .

أو يقال : بكفايته بشرط رؤيه الدم في أول الأَوَّل و آخر الثالث ، واللحظه فيما بينهما كيف اتفقت .

هذا كما حكاه صاحب «الجواهر» عن السيد حسن بن السيد جعفر المعاصر للشهيد الثاني رحمه الله ، بل قد حُكي الميل إليه عن شيخنا البهائي في «حبل المتين» .

أو يقال : بشرط أن تكون رؤيه الدم معتدلاً بها عرفاً ، بحيث يقال عرفاً إنّ حيضها ثلاثه أيام متواليه ، فلا تضرّ الفترات المتخلله اليسيره .

هذا كما حُكي عن «شرح المفاتيح» ونسب إلى صاحب «العروه» ، والناسب هو الأملى قدس سره .

فهذه هي الأقوال الأربعة في المسأله .

ولكن الأقوى عندنا _ بناءً على ما اعتبرناه من التوالى في الثلاثه _ هو القول الأَوَّل ، لما ترى أنّ الظرف _ أعنى الثلاثه _ قد أشار الى حدود مقدار الدم وبيان كميته ، بل قد ورد في بعض الأخبار بأن ادنى الحيض ثلاثه ، حيث لوحظ فيه أنّ الدم الذى يكون حيضاً ، لا بدّ أن لا يقلّ مقدار دفعه عن ثلاثه أيام ، ولا يتحقّق هذا المعنى إلاّ مع استمرار الدم في الثلاثه .

فمع اشتراط التوالى ، يفهم منه لزوم وجود الدم فى تلك الأيام ولو فى داخل الفرج ، بحيث لو أدخلت الحائض القطنه فيه وأخرجتها لتلوثت بالدم ، وأما لزوم خروج الدم من فمّ الفرج فى تمام تلك الثلاثه ، فلا اعتبار به .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الأصول الجاربه والعمومات المتمسّك بها لاثبات اعتبار أصل التوالى فى تلك الأيام ، تدلّ على اعتباره بما ذكرناه ، لا بوجود الدم فى كلّ يوم ، ولو بلحظه ، كما عليه القول الثانى .

هذا كله على القول المشهور ، المشتراط اعتبار توالى الدم فى الايام الثلاثة المتواليه .

بل قد يمكن ان نقول باستفاده الاستمرار فى كل يوم من تلك الايام المتفرقه ، التى ترى الدم ، فيها حتى على القول بعدم اعتبار التوالى فى نفس الدم ، لأنّ الاكتفاء بوجود الدم فى الساعات المتفرقه ، من الايام المتفرقه ، إذا كان مجتمعها بقدر ثلاثه ايام غير مستفاد من الدليل ، مثل الحديث الذى _ هو الدليل على القول بعدم اعتبار التوالى _ ورد فيه قوله : «فان رأيت فى تلك العشره ايام من يوم رأيت الدم ، يوماً أو يومين ، حتى يتم بها ثلاثه ايام ، فذلك الذى رأته فى أول الأمر ، مع هذا الذى رأته بعد ذلك فى العشره فهو من الحيض» .

حيث يدل بظاهره على اعتبار أن يكون ما رأته يوماً أو يومين بتمامها ، لا رؤيته فى اليوم أو اليومين لحظه .

وحمله على المثال وان يمكن فرضه ، إلا أنه بعيد فى الغايه ، ومخالف للظاهر .

وكيف كان ، فانّ اعتبار الاستمرار فى كل يوم من الايام مطلقاً _ حتى على القول بعدم اعتبار التوالى _ قوى جداً ، كما لا يخفى .

ومنه يظهر عدم تماميه ما استدلل به للقول الثانى ، وهو كفايه وجود الدم ولو بلحظه فى كل يوم ، بصدق رؤيه الدم فى الثلاثه ، برؤيته فى كل يوم ولو لحظه واحده ، بدلاله أن لأنّ الايام قد أخذت فى الخبر ظرفاً للدم ، ولا- يجب المطابقه بين الظرف والمظروف ، فيصدق رؤيته فى كل يوم ولو لم يستوعب اليوم .

لوضوح منع الصدق ، بناءً على اعتبار التوالى والاستمرار فى الدم ، فى الثلاثه ، بناء على كون الظرف ظرفاً للدم ، ومحدداً له ، لا ظرفاً للرؤيه ، حتى يستدل على الدعوى بصدق الرؤيه ولو بلحظه فى كل يوم ، مثل ما يصدق فى

مثل قوله : « رأيتُ زيداً ثلاثة أيام » ، حيث لا يراد منه الرؤيه في جميع ساعات اليوم ، بل يكفي فيه رؤيته ولو بلحظه في كل يوم ، ولكنه إذا أخذ الظرف لنفس الدم ، واسند الفعل اليه ، فانه يستفاد منه الاستمرار والتوالي ، كما لا يخفى على المتأمل العارف .

وهنا قول آخر نُسب إلى صاحب «العروه» ، حيث قد اعتبر كون الدم في كل يوم بقدر يعتدّ به عرفاً ، لأنّه لو كان بمقدار لا يصدق معه عرفاً الرؤيه _ كما لو كان بمقدار رأس الأبره _ فصدق الاستمرار فيه مشكل .

وعن المحقق الآملي في «مصباح الهدى» : أنّه استفاد من الأدله مما جعل مختاره القول الثاني ، مع اضافته اشتراط كون الدم بمقدار يعتدّ به عرفاً .

لكن التأمل في كلامه والدقه فيه ، يوصلنا إلى خلاف ما ادّعا ، بل يمكن أن يكون مقصوده هو القول الأول الذي تبناه المشهور ، مع اضافته اشتراط كون الدم يكون بمقدار يعتدّ به عرفاً ، لإخراج ما يتوهم من عدم كفايه الاستمرار ، إذا كان خروج الدم في فترات يسيره ، لكن مثل هذه الفترات غير ضائره ، إذا لم تضرّ بالصدق العرفي ، وعُدّ الدم عند العرف مستمراً ، فجعل هذا القول قولاً ثالثاً لا يخلو عن تأمل .

ومّا قد استدلّ به على القول الثالث : ما قد حُكي عن الشيخ البهائي ، من أنه اعتبر وجود الدم في أوّل الأوّل وآخر الآخر ، إذ لو لم يعتبر وجوده في الطرفين ، لم يكن الأقلّ ثلاثة أيام ، بل يكون الأقلّ يومين وساعه مثلاً .

وقد أجاب عنه المحقق الآملي ، بعد توضيح كلامه : «بأنّه قدس سره كأنه جمع بين أخذ المدّه ظرفاً لاستمرار الدم في الثلاثه ، وبين أخذها ظرفاً لمجرد الرؤيه ، بأنّ ما ذكره رحمه الله لا يستقيم مع شيء منهما ، إذ مع أخذها ظرفاً للاستمرار ، فانه وإن

صحَّ وجود الدم في الطرفين ، لكن لا يصحَّ القول بكفايه وجوده فيما بينهما كيفما اتَّفَق ولو لحظه ، بل لا بدَّ من استمراره وجريانه ، من أوَّل المدَّة إلى آخرها .

وعلى أخذها ظرفاً للرؤية ، وإنَّ صحَّ القول بكفايه وجوده في الطرفين كيفما اتَّفَق ، لكن لا وجه لاعتبار وجوده في الأوَّل والآخر ، ولا يصحَّ الاستدلال باعتباره فيهما ، بأنَّه لولاه لكان الأقل يومين وساعه مثلاً ، إذ لا محذور فيه حينئذ بناءً على أخذ المدَّة ظرفاً للرؤية ، مع عدم وجوب المطابقه بين الظرف والمظروف»(١) ، إنتهى كلامه .

اقول : فكأنَّه أخذ المدَّة في اليوم الأوَّل والثالث على نحو الاستمرار ، وفي اليوم الثاني على نحو الرؤية ولو للحظه واحده ، فحينئذ يوافق مع ما قاله .

إلاَّ أنَّه يبقى السؤال عن وجه الفرق بين الأوَّل والآخر ، وبين ما بينهما من كونهما بالاستمرار وكونه للرؤية ، مع أن ظاهر لسان النصوص هو وحده النسق بين الطرفين والوسيط ، وقد عرفت كون المختار _ الذى هو الظاهر من النصوص _ كون القيد للاستمرار لا للرؤية ، كما عليه المشهور ، والله العالم .

الفرع الثانى : بعدما عرفت من لزوم الاستمرار والتوالى فى الايام الثلاثه ، هل المراد من اليوم هنا هو اليوم النجومى ، أعنى به اليوم مع ليلته ، أى مده أربع وعشرون ساعه ، أم أنَّ المراد منه هو بياض اليوم فى مقابل الليل؟

فيه وجهان : فعلى الأوَّل : يكون وجه تسميته بالتغليب ، بخلاف الثانى ، حيث يكون على معناه المتعارف .

وما يظهر من كلمات الفقهاء ، والسيد فى «العروه» _ فى آخر المسأله السادسه

من مسائل الحيض ، كما صرّح به المحقّق الآملى فى «مصباحه» _ هو الثانى ، فربّما تظهر الثمره والاختلاف بينهما بالتفاوت فى مقدار الحيض ، فى الطرف الأقلّ بحسب التفاوت فى أوّل رؤيه الدم .

مثلاً لو رأت المرأه الدم فى صبيحه يوم الجمعه إلى آخر ساعه يوم الأحد ، فلا إشكال فى كون الدم حيضاً ، لاشتماله على ثلاثه بياض من اليوم .

وأما لو رأت الدم من سواد الليله الاولى من اليوم الأوّل ، وانقطع عنها الدم فى آخر اليوم الثالث ، وقبل سواد الليل بساعه فأنه لا يكون حيضاً ، لنقصانه عن الايام الثلاثه ببياضها بساعه واحده ، مع أن مقداره كان أزيد بليله ، إلا ساعه من النهار .

لااعتبار بمثل هذا الحكم بالحيضيّه فى الاول ، وعدمها فى الثانى ، إلا ان يقوم التعبد الشرعى ، إذ لم يساعد الاعتبار فى الحيض الواقعى بذلك ، وإلا لأمكن القول بكونه كذلك فى الواقع أيضاً .

فى أحكام الحيض / المراد من ثلاثه أيام فى أقلّ الحيض

فإذا صار الحكم فى المثال واضحاً فى عدم الكفايه فى الصوره الثانيه ، فعدم كفايته فيما إذا انقص فى كلّ من اليوم الأوّل أوّله ، واليوم الثالث من آخره بنصف ساعه ، يكون بطريق أولى ، كما مثل به صاحب «العروه» فى المسأله السادسه من أحكام الحيض .

ولعلّ وجه ذلك هو كون المتعارف فى اليوم عرفاً ، هو خصوص البياض من أوّل الصبح إلى الغروب ، فلو لم يكن التوالى والاستمرار فى الدم معتبراً ، فربما يمكن القول بكفايه رؤيه الدم فى كلّ الثلاثه من أوّل صبحه إلى غروبه ، مع انقطاع الدم فى الليالى ، حتّى الليلتين المتوسّطتين ، لصدق عنوان أنّها قد رأت الدم فى الايام الثلاثه ، ولكن إذا انضمّ إلى الايام الثلاثه اعتبار التوالى فيها وشرطيه استمرار الدم فيها ، فانه يستفاد من هذه القرينه دخول الليلتين

المتوسّطين في متعلّق الحكم .

ولعلّ هذا هو مراد العلامة في «التذكرة» و«المنتهى» ، من القول بأنّ أقلّ أيام الحيض هي ثلاثة أيام بلياليها ، بل في الأوّل أنّه لا خلاف فيه بين فقهاء أهل البيت عليهم السلام ، ولا يقصد أنّ الليلة من كلّ يوم داخله فيه ، حتّى يلزم القول بدخول الليلة الأولى في اليوم الأوّل ، وإلّا يلزم في صدق هذا العنوان أن يكون شروع رؤيه الدم صبيحه يوم الخميس مجموع أربعه أيام وثلاثة ليالى ، كما قد صرّح به صاحب «الجواهر» ، وعلّله بأنّه لا يصدق الأيام بليالها إلّا بهذا ، لأنّ المفروض كون ليلة الخميس بياضاً .

فكأنّه أراد حذف يوم الخميس ، لأجل فقد ليلته ، فيصير الدم المرثى في يوم الخميس غير محسوباً في الثلاثة ، بل الاحتساب يكون من ليلة الجمعة ويومها مع السبت والأحد ، وهو كما ترى .

أو يعدّ ليلة يوم الخميس من ليلة الجمعة ، وليلة يوم الجمعة ليلة السبت ، وليلة يوم السبت ليلة الأحد .

فكأنّه أراد فرض الليلة اللاحقه ليلة اليوم السابق واكتفى في المثال السابق كفايته إلى يوم السبت مع ليلة الأحد ، لأنّها ليلة السبت على الفرض .

ولكنه يقول أخيراً : وهو كما ترى .

وفيه : وهو كما ترى حقّاً ، إذ أنّ النقص غير وارد ، إلّا مع فرض حفظ الاسم على الليلة باعتبار يومه ، مع أنّه غير معتبر في صدق عنوان ثلاثة أيام في أقلّ الحيض ، فحينئذ لا منافاه في جعل الليلة اللاحقه داخله في اليوم السابق ، مع عدم صدق اسم ذلك اليوم عليه ، كما لا يخفى .

فالسبب في عدم دخول الليلة _ إلّا المتوسّطات _ ليس إلّا ما ذكرنا من صدق

ثلاثة أيام على النهار ، مع ضميمه شرطيه التوالى والاستمرار فى الرؤيه ، وهذا واضح لاخفاء فيه .

بناء على هذا فلا محيص من عمل تأويل وتوجيه فى كلام العلامة القائل : «ثلاثة أيام بلياليها» ، بأن يقال لا يصح اطلاق اليوم الا على الليله الثانيه والثالثه دون الاولى والرابعه ، أو نقول انه رحمه الله أطلق الليله مسامحه .

فيكون حينئذ كلامه موافقاً لكلام فقهاءنا الاعلام رحمهم الله ، فى مقابل قول متفقيه العامه ، حيث جعلوا أقله بيوم وليله ، كما هو أحد قولى الشافعى .

كما لا ينافى ذلك بكون الليالى معتبره فى الأيام ، إما لكونها داخله فى مسمى اليوم ، أو للتغليب بحمله على اراده المتوسطين ، ودخولهما فيها ، كما هو المنقول عن ابن الجنيد ، وعليه يحمل كلام «جامع المقاصد» و«الروض» ، كما لا يخفى .

فالتوقف فى دخولها _ حيث استظهره صاحب «الجواهر» عن بعض مشايخه _ يكون فى غير محلّه .

الفرع الثالث: فى أنه بعدما عرفت أنّ الملاك فى صدق الحيض فى الطرف الأقل هو ثلاثة أيام ، وعرفت أن المراد من اليوم هو المفهوم العرفى منه ، وهو بياضه لا- اليوم والليله ، وقد عرفت أن دخول الليلتين المتوسّطتين فى موضوع الحكم ليس من جهه توقّف صدق ثلاثة أيام عليه ، لإمكان تحقّقها بدون وجود الدم فى الليلتين ، مع وجوده فى بياض اليوم ، فى كلّ ثلاثة ، إلاّ أنّه مع ملاحظه لزوم التوالى والاستمرار بين رؤيه الدم فى الثلاثة _ المستفاد من النصوص ، ومعاهد الإجماعات ، وفتاوى الأصحاب _ استفيد شرطيه دخول الليلتين المتوسّطتين فى الحكم بالحيضيه .

فبناءً عليه ، يمكن القول بصحّه الحكم بالحيضيه ، إذا فرض ذلك على نحو

وما تراه المرأه بعد ياسها لا يكون حيصاً (١).

التلفيق ، بان ترى الحائض الدم فى زوال اليوم الأول ، فلا بد من استمراره إلى زوال اليوم الرابع ، حتى يصدق عليها عرفاً بأنها قد رأت الدم ثلاثه أيام ، كما أن الأمر كذلك فى اشباهه ، مثل ما لو كان بدء سيلان الدم عند مضى ساعه من أول الليل ، فلا بد من أن يستمر السيلان ثلاثه أيام اضافه على ساعه من أول الليل الرابع ، بأن يكون المراد من ثلاثه أيام ، هو مقدار ثلاثه أيام ببياضه ، ولو تلفيقاً من اليوم والليل ، بادخال ساعات من اليوم الرابع أو الليله الرابعه .

وأما كون المراد من الايام الثلاثه هو اليوم مع ليلته ، أو كون المراد من ثلاثه أيام ساعاتها ، بأن يحتسب مقدار ساعات بياض كل يوم ، كما لو كان فتره النهار عشر ساعات مثلاً ، فيحتسب ثلاث عشره ساعه مطلقاً ، ولو كان اليوم فى بعض الأيام اطول أو اقصر فان مثل هذا يعدّ خلاف ظاهر الأدله والعرف واللغه ، فالتلفيق من تلك الناحيه _ أى من جهه احتساب الساعات بقدرها من اليوم والليل _ خلاف لظواهر الأدله ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا نقف على حقيقه وظيفه المرأه إذا كانت فى الأقطار التى تكون لياليها وأيامها شهرين أو أزيد أو أقل ، من أن عليها لزوم مراعاة ثلاثه أيام ببياضه ، حينما يتحقق فيه البياض بحسب المتعارف من البلدان المجاوره للبلد التى تسكن فيه ، فتحسب ذلك مع لياليها بالتقدير من الساعات ، سواء كان كل ساعاته من الليل أو من النهار فى تلك الأقطار التى فرض يومها ولياليها بشهرين مثلاً ، كما لا يخفى على المتأمل .

(١) ولا فرق فى الحكم بعدم الحيض ، بين لون الدم حتى ولو كان متّصفاً

وتياس المرأه ببلوغ ستين، وقيل: فى غير القرشيه والنبطيّه، ببلوغ خمسين (١).

بصفات الحيضيه ، بل ولو علم ببلوغها سن اليأس أو انقطع عنها الرجاء برؤيه الدم ، وذلك عند قيام القرائن المفده لها ذلك ، حينما تكون المرأه جاهله بمبدأ ولادتها .

وهذا حكمٌ إجماعى تحصيلًا ومنقولًا ، ولا خلاف فيه .

(١) والكلام فى بيان حدّ اليأس يقع فى مقامات:

المقام الأوّل: فى الأقوال .

المقام الثانى: فى ملاحظه الأخبار .

المقام الثالث: فيما تقتضيه دلالة الأصول فى مقام العمل .

فأما المقام الأوّل: فالأقوال فيه خمسهُ أو ستّه وهى :

قول : بكون حدّه هو بلوغ الستين مطلقاً ، أى سواء فى القرشيه والنبطيّه وغيرهما . وهو ظاهر كلام المحقّق فى «الشرائع» ، وعن بعض كتب العلّامه ، ومال اليه الأردبيلى .

وقول : ببلوغ الخمسين مطلقاً ، حتّى فى القرشيه والنبطيّه . وهو مختار «النهايه» و«الجمال» و«السرائر» و«المنتهى» و«المدارك» وبعض المتأخّرين .

وقول ثالث: وعليه معظم الأصحاب ، وأكثر المتأخّرين ، لولا كلّهم ، مثل صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدايه» و«العروه» ، وأصحاب التعليق عليها ، وصاحب «الوسيله» وأصحاب التعليق عليها .

وهذا القول هو التفصيل بين القرشيه وغيرها ، ببلوغ الستين فى الأولى ، والخمسين للثانيه ، كما عليه المشهور .

فى أحكام الحيض / حدّ اليأس فى غير القرشيه

وقول رابع: وهو أيضاً مشهورٌ لكن لاتصل الشهره فيه الى حد الشهره فى

القول السابق ، وهو التفصيل بين القرشيّ والنبطيّ وبين غيرهما ، من بلوغ الستين فيهما والخمسين في غيرهما . وهو مختار الشهيدين وصاحب «الوسيله» و«الجامع» و«التذكره» و«التبيان» و«جامع المقاصد» .

وقول خامس : لكنّه نادر ، بل لم يتعرض له اكثر الفقهاء لندرته ، وهو التفصيل بين الهاشميّه وغيرها ، بالستين فيها والخمسين في غيرها .

وهذا هو المنقول والمحكى عن الراوندى قدس سره .

وقول سادس : ذهب اليه صاحب «الحدائق» ظاهراً ، وهو التفصيل في ناحيه العبادات في كون حدّها الخمسين ، وبين العده بجعل حدّها الستين ، من دون فرق بين القرشيّه وغيرها . هذه هي الأقوال في المسأله .

وأما المقام الثانى : وهو ملاحظه الأخبار الوارده في هذه المسأله ، وهى ثلاثه طوائف ، طائفتان بالاطلاق بالستين أو الخمسين ، وطائفة بالتفصيل بين القرشيّه بالستين ، وبين غيرها بالخمسين . الا ان الثابت من الأخبار ، بل عليه تسالم الأصحاب جميعاً ، هو عدم حصول اليأس قطعاً بالأقلّ من الخمسين مطلقاً ، حتّى في غير القرشيّه ، وحصول اليأس قطعاً بأزيد من الستين حتّى في القرشيّه .

واليك تفصيل هذه الطوائف من الاخبار ، فنقول :

الطائفة الاولى : وهى الطائفة الدالّه على كون اليأس بالخمسين .

منها : ما رواه الكلينى باسناده الصحيح ، عن عبد الرحمن بن الحجّاج ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «حدّ التى قد يئست من المحيض خمسون سنه (١)» .

منها : ما رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله ، بلا تفصيل فيه فى

كون المرأة من القرشيّة أو غيرها .

ومنها : ما رواه الكليني باسناده الصحيح _ لولا سهل بن زياد ، والكلام فيه سهل _ عن عبد الرحمن بن الحجاج ، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : ثلاث يتزوجن على كلّ حال .

.. إلى أن قال : والتي قد يئس من المحيض ومثلها لا تحيض .

قلت : وما حدّها؟

قال : إذا كان لها خمسون سنة (١) .

ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب مثله .

ومنها : مرسله أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن بعض أصحابنا ، قال : «قال أبو عبد الله عليه السلام : المرأة التي قد يئس من المحيض حدّها خمسون سنة (٢)» .

ورواه المحقق في «المعتبر» نقلاً عن كتاب أحمد بن أبي نصر البرنظي مثله .

ورواه الشيخ باسناده ، عن سهل بن زياد وصدرها مطابقه لصدر مرسله الصدوق وفيها : «قال : قال الصادق عليه السلام : المرأة إذا بلغت خمسين سنة لم تر حمرة (٣)» .

الطائفة الثانية : وهي في مقابل الطائفة الاولى وفيها أخبار مطلقه ، دالّه على كون اليأس بالسّتين مطلقاً .

منها : ما رواه الشيخ باسناده الصحيح ، عن عبد الرحمن بن الحجاج ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سمعتة يقول : ثلاث يتزوجن على كلّ حال ، التي قد يئس من المحيض ومثلها لا تحيض . قلت : ومتى يكون كذلك؟ قال : إذا بلغت ستّين

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٦ ، ٧ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٦ ، ٧ .

سنه ، فقد يُست من المحيض ، ومثلها لا تحيض ، والتي لم تحض ومثلها لا تحيض . قلت: ومتى يكون كذلك؟ قال: ما لم تبلغ تسع سنين ، فإنها لا تحيض ، ومثلها لا تحيض ، والتي لم يدخل بها(١) .

ومنها : مارواه الكليني مرسلًا حيث ورد فيه قوله : «وروى ستون سنه أيضاً»(٢) .

نقله بعد مرسله احمد بن أبي نصر المذكوره سابقا في عداد خمسين سنه .

فهاتان الروايتان مطلقتان كالتائفة الأولى ، في جعل الحدّ ستين سنه ، بلا تفصيل بين القرشيه وغيرها .

وأما الطائفة الثالثه : وهى الأخبار الدالّه على التفصيل بين القرشيه وبين غير القرشيه .

منها : مرسله ابن أبي عمير ، نقله الكليني باسناده عنه ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «إذا بلغت المرأة خمسين سنه ، لم تر حمرة ، إلا أن تكون امرأة من قريش»(٣) .

ورواه الشيخ باسناده عن أحمد بن محمد مثله .

ومنها : مرسله الصدوق ، قال: قال الصادق عليه السلام : «المرأة إذا بلغت خمسين سنه لم تر حمرة ، إلا أن تكون امرأة من قريش ، وهو حدّ المرأة التي تياس من المحيض»(٤) .

ومنها : الروايه التي رواها الشيخ المفيد في «المقنعه» : «قال : قد روى أنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ _ ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ _ ٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب العدد، الحديث ٣ _ ٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

القرشيّ من النساء ، والنبطيّ ، تريان الدم إلى ستين سنة (١) .

بناء على كون المراد من الاستثناء في القرشيّ ، هو كونها إلى ستين بقريته تلك الأخبار ، وإلاّ تكون ساكته عن بيان الحد بالنسبه إلى القرشيّ .

ومنها : الروايه التي رواها الشيخ في «المبسوط» : «قال : تياس المرأه إذا بلغت خمسين سنه ، إلاّ أن تكون امرأه من قريش ، فإنّه روى أنّها ترى الدم إلى ستين سنة (٢)» .

هذه هي الأخبار الواصله اليّنا في خصوص سنّ اليأس في النساء ، ومع ملاحظه اختلافها لاسبيل لنا الا الجمع بينها بما لا يوجب اطراح شيء منها ، فلا بدّ ان تلاحظ أولاً لسان الأخبار التي فيها اطلاق الحد بين الخمسين والستين ، بعد معلومته عدم إمكان الاحتفاظ باطلاقها في كلا الحدين ، فلا بدّ اما من رفع اليد عن أحدهما الموجب لطرحتها ، أو ان نتصرف في اطلاق كلّ واحدٍ منهما ، ولا ترديد في رجحان الثاني إنّ أمكن ، ولو بواسطه وجود شاهد جمع بينهما ، كما سنذكره إن شاء الله .

أقول : إنّّه إذا لاحظنا الطائفتين المطلقتين من الاخبار نجد أنّهما صدرا عن روا واحدٍ ، وهو عبد الرحمن بالحجاج ، ومروى عنه واحد ، وهو الإمام الصادق عليه السلام ، وهما مما لا يمكن صدورهما عن الامام عليه السلام مع تضمنهما لهذين الحدين المختلفين بالنسبه الى امرأه واحده ، فلا محيص إلاّ من القول بأحد أمرين : أمّا بصدور أحدهما _ من الخمسين أو الستين _ ورفع اليد عن الآخر .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧ ، ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧ ، ٩ .

أو الاخذ بهما مع التصرف في اطلاقهما .

نعم ، هما متفقان في عدم امكان حصول اليأس في أقل من الخمسين ، كما لا يمكن تحقق اليأس بأكثر من الستين ، ولأجل ذلك ترى أنّ عددا من الأصحاب _ على ما حكاه المحقق الآملي في «المصباح» _ قد جمع بينهما بجمع ، ويعدّ من هو أحسن الوجوه عن السن الذي يقع فيه اليأس ، من دون ملاحظه نفى الإمكان بعد الخمسين وذلك بحمل الستين على حدّ اليأس من حيث الإمكان ، فتصير النتيجة ، نفى تحيض من كانت بعد الخمسين غالباً ، لأجل ندره وقوع الحيض بعده ، وإن أمكن وقوعه إلى ستين ، بخلاف ما بعد الستين ، حيث لا يقع التحيض بعده أصلاً ولو نادراً .

فالخمسون حدّ اليأس بالنسبه إلى الغالب ، والستون بالنسبه إلى الجميع .

وهذا جمعٌ عرفي ، يساعد عليه فهم العرف ، كما يعلم من نظاهره ، مثلاً لو حددنا عمر الإنسان بالثمانين تاره ، وبمأه وعشرين أخرى ، فإنّ العرف يحملون الأوّل على الغالب ، والأخير على النادر .

ونتيجه هذا لجمع هو صحّحه الحكم بحيضيه ما يخرج بين الخمسين والستين ، إن أحرز الحيضيه بالعادة أو بالصفات أو بقاعده الإمكان ، وذلك لاحراز إمكانه باحتمال وقوعه ولو نادراً إلى الستين» (١) .

انتهى محل الحاجه من كلامه بتصرف منّا .

أقول : إنّ هذا الجمع وإنّ يعدّ ممكناً ، لولا ملاحظه مضمون الطائفتين _ أي الخارج عن اطلاقهما _ ولكن بعد الرجوع إلى اطلاق كلّ واحده منهما ، فانه يوجب القول بعدم تماميه هذا الجمع ، لأنّ كل واحده من هذين الطائفتين

متساويتان من حيث اللسان والإطلاق ، ومن جهة الغلبه أو الإمكان ، فما هو الدليل على حمل الطائفة الاولى الوارد فيها سن الخمسين على الغالب _ مع الاشكال فى اصل اثباته _ وحمل الستين الوارد فى الطائفة الثانيه على الامكان ، مع أنّ ظاهر كلّ منهما بالطبع الأوّلى وهو امكان رؤيتها للدم الى السن المذكور فيها ، كما لا يخفى .

فضلاً عن عدم مساعده عنوان التحديد مع هذا الجمع ، كما هو واضح من جهة صراحه كل طائفة بسنّ معين .

كما أنّه يظهر من المحقّق الآملى ، أنّه قام بتقديم الطائفة المتضمنه لأخبار الخمسين على الستين بدعوى وجود الظن القوى على أنّ ابن الحجاج الراوى للستين هو الراوى للخبر الآخريّن المتضمن للخمسين وهى المرسله المرويّه عن «الكافى» ، فالخبران متحدان فى الواقع ، لانيّ ووقوع الاختلاف بين الخمسين والستين كان أمّا من الراوى ، أو من غلط النسخه ، فلا يمكن الاعتماد بصدور خبر الستين لو لم ندع الاطمئنان بعدم صدوره .

فلا يبقى لنا دليلٌ يدلّ على اعتبار للستين إلاّ مرسله الكافى ، فإنّه وان أمكن الاعتماد عليها لورودها فى «الكافى» ، لكنّه لا يقاوم مع أخبار الخمسين التى هى أيضاً المذكوره ومنقوله فى «الكافى» ، مع ما فيها من الصراحه والظهور ، وذهاب المشهور الى العمل بها ، إذ شهره قائمه على القول بالخمسين مطلقاً ، وعلى القول بتفصيل بين القرشيّه بالستين ، وغيرها بالخمسين .

فالقول بالستين مطلقاً ، مخالفٌ للقول المشهور ، وإن كان القول به قوياً من حيث القائل .

وفيه : ان دعواه رحمه الله غير تام ، لأنّه إذا فرض قدس سره وجود جميع الاخبار الداله على

الخمسين والستين في «الكافي»، فكيف له ان يدعى وقوع السهو في لفظ (الستين) في حديث ابن الحجاج ، المسند وعدم وقوع ذلك في حديثه المرسل ، مع أنه قد ذهب الى الاعتماد على المسند في «الكافي» ، ولم يعتمد على مسانيد التي لم يرويها الكليني!

فمجرد وجود الشهره مع الخمسين ، لا يوجب الحكم بان الصادر عن المعصوم عليه السلام هو لفظه (الخمسين) دون (الستين) ، لاحتمال صدور كل واحد منهما ، عن المعصوم عليه السلام كما أن كل واحد منهما صار مستندا لفتوى جماعه من الفقهاء ، فلا بد حينئذ من جميع آخر غير ما ذكر من الوجهين .

فنقول : لا بد ان نحاول الجمع بين الطائفتين بجمع يوجب العمل بهما ، مع حفظ اطلاق وحده المتعلق ، من حيث الوقوع والإمكان ، ولا يتم ذلك إلا بالتصرف في الاطلاق من حيث الاشخاص والافراد من القرشيّه وغيرها ، بأن يحمل الستين على الأولى والخمسين على الثانيه ، فان مثل هذا الجمع يوجب العمل بهما وعدم طرح الروايتين ، إلا أنه لا بد أن نعثر على هذا الجمع من دليل شرعي يويد ذلك ، حتى يفيدنا كون الجمع جمعاً عرفياً ، بحمل كل واحد من الدليلين على القدر المتيقن ، ورفع اليد عن الظهور في الأظهر ، بمثل رفع التعارض الموجود بين دليلى (ثمن العذره سُيْحَتْ) ، ودليل (لا بأس ببيع العذره) ، حيث نرفع عنهما التعارض بحمل كل واحد منهما على النص ، ورفع اليد عن الظاهر في الآخر ، من مأكول اللحم وغير المأكول .

وفي المقام نحمل دليل الخمسين على غير القرشيّه وهو المتيقن ، ونرفع اليد عن القرشيّه من حيث الظهور ، ونحمل دليل الستين على القرشيّه ، وهو المتيقن منها ، ونرفع اليد عن ظهوره في غيرها ، فيصير أحاديث الطائفة الثالثه هو شاهد

جمع لنا على رفع التعارض والتنافي بين الطائفتين الاولى والثانية .

لا يقال : بأن أخبار الطائفة الثالثة لا يمكن التمسك بها لشاهد الجمع ، لأنّ عمدتها هي مرسله ابن أبي عمير ، ولا صراحه فيها في كون الحمره التي تراها القرشيّه بعد الخمسين حيضاً ، إذ لا منافاه بين رؤيتها الحمره ، وعدم اعتبار الشارع تلك الحمره حيضاً ، مع أنّه لم يرد في حديث ابن أبي عمير ذكر السّتين ، فيمكن أن يكون حيض القرشيّه غير الخمسين ودون السّتين ، أو لا نهايه لها بل ترى الحمره حتّى تموت .

والقول بأنّ السّتين مذكور في المرسله التي رواها الشيخ في «المبسوط» فيتعيّن أن يكون ذلك .

فمردود بإمكان أن يكون مراده من المرسل هو مرسل ابن أبي عمير ، ومرسل الصدوق ، وعدّ تصريح الشيخ بذلك _ اى إلى السّتين في القرشيّه _ من استنباطه الشريف ، لاالمستفاد من مضمون الروايه ، مع أنّ هذين المرسلتين أيضاً لا يصحّ التمسك بهما ، لاثبات السّتين في القرشيّه ، لأجل إمكان كون نفى الحمره إلى خمسين ، هو نفى الصفات ، إذ الحمره عباره عن الصفه العارضه على الدم ، وجعلها كفايه عن الدم نفسه وان كان ممكناً ، إلاّ أنّه ليس بمتابه ندعى ظهور اللفظ فيه .

مضافاً إلى أنّ الذهاب إلى تقييد أخبار الخمسين بهذه الأخبار ، بحملها على غير القرشيّه أمرٌ غير بعيد ، فإنّ ذهاب معظم الأصحاب إليه ، يخرج عن الاستبعاد ، إلاّ أنّ تقييد الاخبار المطلقه بالسّتين ، باخراج غير القرشيّه من طوائف النساء عنها ، وابقاء القرشيّه فيها فقط ، يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن وإن لم نقل بقبحه ، فلا أقل لا يخلو عن بُعد .

مع أنّ القول بالفرق بين القرشيّ وبين غيرها في ذلك في نفسه بعيدٌ ، مع ما هو المعلوم المشاهد من عدم التفاوت بينهما ، مع كون الملاك في هذا التفاوت هو اختلاف الأفرجه الحاصله من اختلاف البلاد وتفاوت سنوات العمر .

فنتجّه هذا الاشكال ، هو عدم إمكان الاعتماد على هذا الدليل والقول بهذا التفصيل من السّتين في القرشيّ والخمسين في غيرها .

أقول أولاً : بأنّه لم يصدر من الأئمّه عليهم السلام في حقّ النساء ، إلاّ طائفتان من الاخبار منها تفيد الخمسين ومنها تفيد السّتين عن المرأه فإذا استفدنا سنّ الخمسين في حقّ القرشيّ من قوله : «إذا بلغت المرأه خمسين لم تر حُمره» ، حيث أنّه عليه السلام يخبر بنفى الحمره في الخمسين إلاّ القرشيّ ، حيث أنها تكون خارجه منها ، فلو لم يرد خبراً _ ولو على نحو الاطلاق _ فيه ذكر السّتين ، لم يمكن لنا الحكم ثبوت السّتين للقرشيّ ، ولكن إذا بلغنا عدّه أخبار مطلقه تفيد بأنّ سن اليأس يكون ببلوغ المرأه السّتين ، فتدخل القرشيّ فيها ولو لم يصرّح بها ، فضلاً عمّا قد صرّح بذلك في مرسلتي المفيد و«المبسوط» .

وثانياً: إذا سلّمنا كون ورود الروايه لبيان حكم الحائض لا غيرها ، لعدم وجود المناسبه بين ذكر الخمسين مع هذا الاستثناء ، إلاّ لبيان ترتيب آثار الحيض وعدمه ، وهو ليس إلاّ- كونه بصدد بيان سن اليأس ، فلا يكون حينئذ ذكر الحمره إلاّ اشاره إلى دم الحيض الذي يكون غالباً موصوفاً بهذا الصفه ، كما لا يخفى .

فبذلك يصحّ دعوى ظهور الخبر ، في كونه بصدد بيان أمد اليأس في النساء ، فيصير معناه مع الاستثناء هو ما ذكر .

وثالثاً: أنّ تقييد مطلقات السّتين بخصوص القرشيّ ، لا يوجب تخصيص الاكثر المستهجن ، لأنّ الملاك في اكثره والقله ليست إلاّ لأفراد دون العناوين ،

ومن الواضح أنّ النساء القرشيات والهاشميات _ المتسبات إلى أهل البيت وفاطمه الزهراء عليهم السلام الملقبه بالمباركه لكثره نسلها _ هن فى الكثره والزياده بحيث لا يوجب اخراج غيرهن من الحكم تخصيص الاكثر المستهجن .

مع إمكان القول _ بعد اثبات الاخبار المفصّله بضميمه الأخبار المطلقه التى وردت فيها لفظه الخمسين مطلقا _ بكون المراد من السّتين فى المطلقات من أوّل الأمر هن القرشيات ويشابه هذا الاختصاص بعد الاطلاق ، ما ورد من قولهم : «ضيق فم الرّكبه» ، لا أن يراد منها المطلق اولاً ثمّ تقييده بخصوص هذه الطائفه حتّى يقال بتلك مقاله .

فمن جميع ما ذكرنا ، ظهر بأنّ أحسن الوجوه فى جمع الاخبار ، وأبعدها عن الشبهه ، هو الذى ذهب إليه المشهور ، ومعظم الأصحاب ، من التفصيل بين القرشيه وغيرها بالسّتين فى الأولى والخمسين فى غيرها ، كما عليه أكثر المتأخّرين ، وجلّ أصحاب التعليق على «العروه» .

بقى هنا حكم النبطيه التى وردت ذكرها فى مرسله المفيد فى «المقنعه» ، فانه يجب القول بانه لا خصوصيه لها ، بل هى حكمها حكم سائر النساء فى بلوغ سن اليأس ، لأنّ الخبر الذى ورد فيه ذكرها مضافا الى ارساله ، غير منجبرٌ بعمل الأصحاب ، لأنّ أكثرهم لم يذهبوا فيها إلا الى الخمسين ، كما هو المشاهد فى فتاوى المصنف قدس سره ، وصرّح بذلك المحقّق الأملّى فى «مصباحه» بقوله : «ولم يعمل بها نفسه» ، وكذا نقله الشيخ الأعظم فى «طهارته» .

وبذلك يظهر الجواب عمّا إدّعاه بعض _ كما فى «مصباح الفقيه» _ من أنّ ضعفه منجبرٌ بالأصول والشهره . أمّا الأصول فمقطعه بمرسله ابن أبى عمير المتقدمه ، حيث اختصّت بالقرشيه دون غيرها .

فى أحكام الحيض / مقتضى الأصول فى حدّ اليأس

وأما دعوى الشهره ، فمؤونه باهمال ذكره فى كلمات كثير ممن قال بالسّتين فى الهاشميه ، كالشيخ والصدوق والمحقق فى «المعتبر» ، فضلاً عمّن قال بالخمسين مطلقاً .

وهكذا صار حكم المسأله واضحاً ، ولكن لاينبغى ترك الاحتياط فانه مطلوب فيها على كل حال ، لأنّه طريق النجاه ، وسبيل النجاح ، والله الهادى إلى سبيل الرشاد .

المقام الثالث: هو البحث عن اقتضاء الأصول فيما إذا لم نصل إلى حكم معين عن طريق الاستعانه بالأدله الاجتهاديه ، من جهه فقدانها تاره ، أو اجمالها اخرى ، أو تعارضها وتساقطها ثالثه ، فهل الأصل يقتضى الحكم بالخمسين أو الستين؟ وما هو الأصل الجارى فى المقام ، هل هو موضوعى أو حكمى؟ بعد معلوميه حاكميه الأصل الجارى فى الموضوع على الأصل الحكمى ، ومعلوميه لزوم الرجوع إلى الأصل الحاكم عند وجوده ، وإلاّ يجب الرجوع إلى الأصل المحكوم؟

قد يقال : إنّ لنا هنا أصلاً موضوعياً حاكماً على سائر الأصول ، الذى يمكننا تنقيح الموضوع به والحكم بالحيصيه بواسطه العاده أو الصفات أو بقاعده الإمكان ، إذا كان مفاد موضوع الأصل يقتضى ذلك أو الحكم بعدم الحيصيه اذا كان مفاده لا يقتضيه . وهذا الاصل الحاكم هو استصحاب استعداد المرأه للتحيض بعد الخمسين ، حيث أنّ استعدادها له قبل الخمسين معلوم ، ويشكّ فى زواله بعد الخمسين ، فبذلك الاستصحاب يوجب احراز الحكم وأنّ المرأه لها القابليه على ان تحيض بعد الخمسين ، بإمكان الرجوع إلى إحدى القواعد الثلاث ، من العاده ، أو الرجوع الى الصفات ، أو الى قاعده الإمكان ، فإمكان تحييضها الذاتى قبل الخمسين وجدانى ، وبعد الخمسين ثبت ذلك بالأصل ،

فترتب على هذا الأصل جميع الأحكام المترتبة على الحيض بعد احرازه ، بواسطة احدى تلك القواعد الثلاث .

وهذا الأصل حيث كان موضوعياً لو جرى لكان حاكماً على كل أصل يجرى في المقام ، من الأصول الموضوعية ، أو الحكمية .

وقد اشار إلى هذا الأصل صاحب «الجواهر» ، في ذيل كلام المحقق في «الشرائع» عند حكمه ببلوغ اليأس بالسنتين ، قال : «من مبدأ ولادتها _ كما عن العلامة في بعض كتبه _ استصحاباً لبقاء قابليتها فيما دونها . . . الى آخره» .

بل وكذلك يستفاد من كلام المحقق الآملي قدس سره في «مصباحه» .

إلا- أنه يرد عليه : بكون القادح في جريانه ، كون الشك في المقام من قبيل الشك في المقتضى ، فإن البلوغ إلى حد اليأس ، ليس مانعاً عن التحيض ، وإنما هو عدم البلوغ الى التسع أيضاً كذلك ، وحيث أنه قدس سره لا يقول بحجته الاستصحاب عند الشك في المقتضى _ كالشيخ الأنصاري قدس سره _ فليس باستطاعته التمسك بهذا الاصل في المقام ، بل عليه ان يرجع إلى أصل آخر ، ولو كان محكوماً بهذا الأصل .

ولكن نحن نقول بحجته ، تبعاً لكثير من المحققين والمتأخرين ، ولعل منهم صاحب «الجواهر قدس سره» ، حيث أشار إليه ، فلازم الرجوع إليه هو الحكم بوجود الاستعداد ، لإمكان الرجوع إلى احدى القواعد الثلاث .

فلولا الدليل اجتهادي على الخلاف ، لكان المقتضى بالرجوع إلى هذا الأصل هو إمكان الحيضيه بعد الخمسين حتى بلوغ المرأه السنتين .

وهذا هو الأصل التنجيزي في المورد .

كما أن مقتضى الأصل التقديرى أو التعليقى ، هو الحكم بذلك أيضاً .

توضيحه : بأن يقال بأنّ حالة المرأة قبل بلوغها الخمسين كانت محكومها بالحيض ، اى كانت تعدّ حائضاً بمجرد رؤيتها الدم لثلاثه أيام متواليه ، والآن بعد أن تجاوزت الخمسين ، فلو رأت الدم ثلاثاً متواليه ، فانها تكون حائض .

هذا ، بناء على ما قرره الشيخ الأنصارى قدس سره من عدم الفرق فى حجّيه الاستصحاب ، بين التقديرى والتنجزى ، فهذا الأصل أيضاً يكون جارياً ومقدماً على سائر الأصول الحكميّه ، لكونه أصلاً موضوعياً ، حاكماً على استصحاب الطهاره ، فضلاً عن استصحاب وجوب العبادات المشروطه بالطهاره .

فهذا الأصل يوجب الحكم بجواز الرجوع إليه ، حتّى عن مثل المحقّق الآملى والشيخ الأعظم ، الذى ذهب إلى عدم حجّيه الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى ، فلانزم هذا أيضاً هو الحكم بالحضيه ، حتّى إلى السّتين فى جميع النسوه من القرشيّه وغيرها ، لو لم يقدّم دليل اجتهادى على تعيين الخمسين فى حقّ بعضهنّ أو كلّهنّ ، أو لم نقل باختصاص السّتين للقرشيّه دون غيرها ، وإلاّ فان المرجع هو استصحاب عدم القرشيّه ولو بأصل عدمى أزلى ، فلا تثبت السّتين لغيرها .

نعم ، على فرض القول بعدم حجّيه الاستصحاب التعليقى ، تصل النوبه بلزوم الرجوع الى سائر الأصول ، مثل استصحاب بقاء الطهر الثابت قبل رؤيه الدم ، حيث أنّ المرأة قبل رؤيتها لهذا الدم كانت طاهره ، وبعد رؤيته له يشكّ فى بقاء طهارتها فتستصحب ، وهذا أيضاً أصل موضوعى ، يترتب عليه اثبات جميع الأحكام المترتبه على الطاهر ، ويعدّ حاكماً على الأصول الحكميّه الجاريه فى المقام (١) .

هذا كما فى «مصباح الهدى» للآملى قدس سره .

ولابد لهذا الكلام من توضيح ، فنقول : بأن المراد من استصحاب الطهر ، هو الطهر عن الحدث الأكبر ، وإلا فإنه بمجرد رؤيتها للدم تقطع بتحقق الحدث الأصغر أو الأكبر ، فلا يمكن لها اجراء استصحاب الطهر مطلقاً ، مع أنه لا يمكن بالتمسك بهذا احراز عدم الحيضيه ، لأن عدم تحقيق الحدث الأكبر ، أعم من الحيض ، لإمكان تحققه فى ضمن الاستحاضه المتوسطه أو الكثيره _ بناءً على كونها من الأحداث الكبيره ، لاحتياجها إلى الغسل _ فاجراء هذا الأصل لا يثبت عدم الحيضيه ، لكونه لازماً أعم ، هذا اذا لم نقل بأن اثباته بذلك يجعل الأصل مثبتاً .

مضافاً إلى معارضه هذا الأصل ، مع اصاله عدم كونها مستحاضه ، عند دوران الأمر بين الحيضيه والاستحاضه ، فبعد التعارض والتساقط لابد من الرجوع الى أصل آخر حكمى فى المقام ، وهو مثل وجوب العبادات التى كانت واجبه عليها قبل رؤيه الدم ، فتشكك فى سقوطه بعدها ، فالأصل بقاءه ، وهذا أصل حكمى يجرى فيما إذا لم يجر فى محله أصلاً موضوعياً ، وقد عرفت وجوده هنا ، فلا- تصل النوبه إلى القول بوجوب الاحتياط ، بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه ، كما عليه المحقق الآملى .

وان كان ملاحظه الاحتياط _ خصوصاً فى المقام _ أمراً مطلوباً جداً ، فلتأمل .

هذا ، اذا لم نقل باختصاص الستين للمرأة التى المنسوبه الى قريش وقلنا بشمول الستين حتى لغير القرشيه _ ولو احتمالاً ، كما هو ظاهر كلام الماتن _ وإلا فإنه عند الشك فى ذلك بعد الخمسين ، والشك فى المصدق ، يجب الرجوع إلى استصحاب كون المرأة قرشيه ، بناء على جريان الاستصحاب فى الأصل العدم الأزلى ، كما هو المختار فى الأصول ، وكنا قد أجبنا عمّا قبل عن الاشكال فيه ،

من عدم وجود حاله سابقه علميّه إلاّ بعدم موضوعها ، أو كون الصفه من أوصاف ذاتها المتحقّقه مع الذات من رتبه واحده من دون وجود سابقه لها او لاحقه ، حتّى يتحقّق فيه اليقين والشكّ ومن ثمّ نجري الاستصحاب .

في أحكام الحيض / المراد من القرشيّه في حدّ اليأس

فوجود هذا الاستصحاب _ الذي يعدّ من الأصول الموضوعيّة المتقدّمه على الأصول الحكميّة _ يوجب الحكم بترتيب آثار الطاهر عليها بعد الخمسين ، ويختصّ حكم الخمسين لغير القرشيّه ، فلا مجال حينئذٍ للقول بحسن الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه .

ولكن قد عرفت حُسن الاحتياط على كلّ . حال ، هذا إذا كان الشكّ في المصداق ، أي لا تعلم أنّها قرشيّه أو غيرها ، من ثبوت الحكم في كلّ منهما ، من الستين للأولى ، والخمسين للثانيه ، لا ما إذا كان التردّد في أصل الحكم ، وإلاّ فقد عرفت أنّ مقتضى جريان الأصول يكون قبل ذلك .

بقي هنا فرعان:

الفرع الاول : في بيان المراد من القرشيّه _ وهم طائفه من العرب _ والى من تنتمي هذه الطائفه ، فهل انتسابهم يكون مطلقاً من ناحيتي الأب والام ، أو يكون مخصوصاً بملاحظه ناحيه الأب ، سواءً كان مع الأم أم لا ، ولا يشمل خصوص من انتسب اليهم عن طريق الام؟

الذي عليه المشهور _ كما صرّح به الشيخ الأعظم في كتاب «الطهاره» ، بل قد ارسله جماعه من الأعظم ارسال المسلمات ، بل في «الجواهر» كونه مشهوراً نقلاً وتحصيلاً _ كون القرشيّه هي المنتسبه إلى نضر بن كنانه بالأبوين ، أو بالأب وحده دون الام وحدها .

وهذا هو المنقول عن «الصحيح» ، بل وفي «النفحة العنبريّة» لابن أبي الفتوح :

ومنْ وُلد كنانه _ النضر _ وهو الملقَّب بالقرشى ، وكان من أجداد النبىِّ صلى الله عليه وآله وسلم ، ووجه تسميته هذه الطائفة بقريش ، ويقال : قرشى ، على المحكى عن «الصحيح» للجوهري ، نقلاً عن ابن عباس : إنما سُميت قريش قريشاً ، لأنَّ في البحر حوتاً يُسمَّى القريش يأكل الحيتان ولا يؤكل ، ويعلوها ولا يعلى عليه؛ فسُميت بذلك قريش قريشاً .

وفى «المجمع» ، وقيل : سُميت قريشاً لإجتماعها بعد تفرُّقها فى البلاد ، حيث كان نضر رجلاً كبيراً ذا عقل ، وكانت له سياده القوم ، فجمع شتاتهم ، وكانوا يجتمعون على خوانه فى كلِّ صباح ، ومن هنا سُمى هؤلاء بقريش .

وهذا هو القول الأوّل فيه .

وفى «مجمع البحرين» : وقيل القرشى ، هو فهر _ بكسر الفاء وسكون الهاء _ بن مالك بن نضر ، وكان هو أيضاً رئيس القوم بمكّه ومجمع قبيله قريش .

وفى «العقد الفريد» : جدّ قريش كلّها فهر بن مالك ، فما دونه قريش ، وما فوقه عرب .

إلى أن قال : وأمّا قبائل قريش ، فإنما ينتهى إلى فهر بن مالك لا تتجاوزه .

وفى «سبك الذهب» : كلٌّ من وُلده فهر فهو قرشى ، ومن لم يلبده فليس بقرشى .

ونحوه ما فى «المختصر من أخبار البشر» لأبى الفداء ، وذكر ذلك أيضاً فى «الشجره المحمديه» لأبى على الجوانى النسابه ، وكذا فى «السيره النبويه» لابن دحلان .

وفى «السيره الحلبيه» : فهر اسمه قريش ، قال الزبير بن بكار : أجمع النسابون من قريش وغيرهم ، أن قريشاً إنما تفرقت عن فهر .

وهذا هو الرأى الثانى فى المقام .

بل قد يظهر من غير واحد ، كون قريش من نسل قصى (بضم القاف وفتح

الصاد المهملة والياء المشدّده)، وكان هو أيضاً مجمع قريش ، وأوّل من سلّموا عليه بالسلطه والمُلْك ، ويسمّى بالجمع لجمعه شتات قبيلته من البلاد وأسكن كل واحد فهم فى محله من محال مكه .

فى أحكام الحيز / ملاك الانتساب إلى قريش

ولعل وجه الاختلاف فى تسميه هؤلاء بقريش لأجل بروز الملك والسياده منهم بالنسبه إلى غيرهم ، فلا منافاه فى تسمه فھر وقصى بقريش ، مع كون الأصل فى هذا هو نضر بن كنانه ، لكونه رجلاً ذا عقل ، أى غلب الناس فى عصره ، من حيث الدرايه والعقل والسياده ، وجمع شتات أخوانه ، كما عرفت .

فلا يبقى اشكال فى ترتب هذا الحكم المعين على كل من انتسب إلى نضر من هذه الناحيه _ كما توهمه صاحب «المستمسك» _ وإن كان ما يهون الأمر فى عصرنا هذا ، خروج هؤلاء عن محل الابتلاء لانعدامهم واستئصال شأفتهم ، لان المعروف من اولاد فھر او غيره الآن هم نسل بنى هاشم _ كما فى «الجواهر» _ بل ولا يعرف منها الآن إلا من انتسب إلى أبى طالب والعباس ، فلعلّ لذلك قال الراوندى باختصاص قريش من حيث الحكم بالهاشميّه ، أى لم يبق من قريش ولم يتحقّق منهم سوى هؤلاء ، بل ينبغى أن نقول بانّه لم يبق من قريش الا من هو منتسب لأبى طالب و أولاده الكرام ، لعدم تحقّق الهاشمى فى غيرهم .

هذا تمام الكلام فى طائفه قريش ونسبهم .

الفرع الثانى : فى بيان حقيقه ما توجب الانتساب الى هذه الطائفه .

البحث فى أنّ ملاك الانتساب إلى طائفه _ قريش هل يكون بالأب وحده ، بحيث لا يشمل من انتسب الأم وحدها أم لا؟

والماتن لم يتعرّض ولم يشر إلى ذلك فى عبارته ، ولكن المسأله ذات قولين:

القول الاول : قول بالتعميم ، أى كون الإنتساب يحصل على نحو الأطلاق ،

عن طريق الأب أو بالأم فقط .

هذا ، كما عليه صاحب «الحدائق» ، ونسبه إلى ظاهر جملة من الأصحاب .

واحتمل البغض اعتبار الأم ، من جهة أن للام مدخلاً في ذلك ، بسبب تقارب الأمزج ، ومن ثم اعتبر نحو ذلك في المبتدأ _ كما سيأتي إن شاء الله تعالى _ من لزوم الرجوع إلى الخالات وبناتها لأجل معرفه كيفية العاده ودوامها ومدتها .

خلافاً لعدد كبير من الأصحاب ، منهم صاحب «الجواهر» ، والشيخ الأعظم والحكيم والمحقق الهمداني ، بل المشهور على لزوم كون الانتساب يحصل عن طريق الأب واستدلوا لذلك بالتبادر ، وصحّه السلب عن المنتسب بالأم ، لدلاله النص الوارد من قوله : «إلا أن تكون امرأة من قريش» ، فإنه أظهر في صدق من انتسب إليه بالأب من لفظ القرشي والقرشيّه .

ولكن المحقق الآملي في «مصباحه» قد انكر التبادر ، بحيث يودى الى صيروره من ينتسب اليهم عن طريق الام مجازياً ، ومنع صحّه السلب عنه ، بل قال : «والعرف واللغه شاهدان على صحّه الاطلاق على المنتسب بالام ، كما يظهر من الاستدلالات الوارده في الأخبار ، على صحّه اطلاق أولاد رسول الله على ولد فاطمه عليها السلام .

وأما قول القائل : (بنونا بنو أبائنا) فهو مردود على قائله .

وما ورد في النص من قوله عليه السلام : «امرأة من قريش» ، لا- ظهور له في الاختصاص الى المنتسب بالاي ، لأن المراد من قريش ان كان طائفتهم _ كما هو الظاهر _ حيث أنه إذا اطلق يراد منه الطائفة _ فالظاهر من كلمه (من) في قوله : «من قريش» أن تكون للتبعيض .

فالمراد حينئذ الاسناد إلى طائفة خاصه ، يكفي أدنى الملابس ، ولا يعتبر فيها

التولّد من شخصٍ خاصّ تسند إليه تلك الطائفة ، فضلاً عن أن يكون بالاب ، بل لم يظهر في محقّق الطائفة والعشيرة اجتماع أحادٍ يتواطون في الانتساب إلى شخص واحد ، لإمكان تحقّقها بسبب التواطئ على الاجتماع في مكان واحد ، واشتراكهم في الماء والكلاء .

وإن كان المراد من قريش هو نضر بن كنانة ، يصير مفاده حينئذ امرأه من ولد قريش _ أي النضر المذكور _ ، فيكون حاله حال الاسناد إلى شخص بالولادة ، ليس فيه ظهور في خصوص المنتسب إلى الأب ، فضلاً عن أن يكون اظهر .

وبالجملة ، لا- وجه لدعوى الاختصاص بخصوص من انتسب إلى قريش بالاب ، وأمّا وجه اختصاص الخمس بمن انتسب إلى هاشم بالاب ، فليس لأجل صحّحه النسب الهاشمي عن المنسوب اليه بالأم فقط ، بل لأجل ورود النصّ على اختصاصه بمن نسب إليه بالاب»(١) ، إنتهى كلامه .

ولا يخفى عليك ما فيه من الاشكال ، لوضوح اننا نلاحظ الحقيقة الموجودة عند العرف في عصرنا ، بل في العصور السابقة أيضا ، من أنه إذا قال أحدهم : اريد أن اتزوج بنتا من العشيرة الفلانيّة ، أو من قبيله كذا ، لم يفهموا من ذلك كونها من الطائفة بالمعنى الذى ذكره رحمه الله ، من أن هذه الطائفة أو القبيلة تسموا باسم معين ، لأجل وحدتهم في المحل والمرعى والكلاء ، كما أشار إليه ، ولا بمعنى انهم ينتسبون الى افرادها عن طريق الام ، بل يقصدون ارتباط البنت مع القبيلة عن طريق الأب ، كما ترى ذلك في قصّه على بن أبى طالب عليه السلام مع عقيل حيث طلب منه أن يختار له بنتا من بنى كلاب وهى التى تزوجها وكانت تُسمى بفاطمه

الكلابيه المشهوره ب(أم البنين) ، ولا يطلق عنوان بنت بنى فلان الآ التي انتسب اليهم عن طريق الاب ، وهو واضح ، كما ان الأمر كذلك فى عصرنا الحاضر حيث يدعى كل قوم وعشيرته بأبائهم ، كما ورد فى الآيه من قوله عزّ وجلّ: «ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ» (١)(٢) .

وأما كون الولد من طريق الام أبناً وبنْتاً للجدّ ، ويصحّ اطلاق هذا الوصف عليها فهذا الأمر صحيح ، ولا يمكن انكاره ، ولذلك كان صحّحه اطلاق ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، على الحسنين عليهما السلام ، بل وعلى الأئمة المعصومين عليهم السلام ، وهذا أمر ثابت ويعدّ من الثوابت العرفيه واللغويه .

فى أحكام الحيض / المراد من النبطيه فى حدّ اليأس

وأما اطلاق نسبه الهاشميه والقرشيه على فاطمه عليها السلام وبناتها زينب وام كلثوم عليها السلام لا تكون إلا من طريق الأب ، حيث أنّ فاطمه كانت بنتاً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى هو سيد بنى هاشم .

وأما زينب وأم كلثوم فهن يعدن من الهاشميات ، لكن لا- عن طريق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بل عن طريق أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام .

وكيف كان ، فان هذا الحكم يعدّ عندنا من الثوابت ، كما عليه معظم الأصحاب ، ولأجل ذلك نكتفى فى الحكم بلزوم اعطاء الخمس إلى السادات والهاشميين لاطلاق الدليل بأنّه لهم ، وللتريد فى كفايه اعطاء ذلك لمن ينتسب الى هاشم عن طريق الام ، كما لا نحتاج إلى دليل خاص يفيد جواز الاعطاء إلا إليهم ، كما هو الحال فى الزكاه ، حيث قام الدليل على عدم جواز إعطاء الزكاه اليهم ، لأنّ

١- سورة الأحزاب: آيه ٥ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٣٨٠ .

الصدقه محرّمه على الهاشميين ، واما غيرهم فان دفع الزكاه اليهم جائزٌ ولانحتاج لقيام دليل يفيد الجواز أو يفيد اختصاص ذلك بمن انتسب الى غير بنى هاشم من طريق الأب ، كما لا يخفى .

وأما ما استدللّ به صاحب «الحدائق» من حكم الشارع فى الرجوع فى العاده فى المرأه المضطربه الى عاده من يقرب اليها فى الامزجه من الخالات وبناتها ، فهو أمر عجيب ، لأنّ دعوانا عن القبيله والانتساب اليها ، وأنه لا يكون الا عن طريق الاب ، هذا غير مرتبط بورود الدليل على كون عادات النساء فى الامزجه على ما يتقاربهنّ بالام ، وهنّ الملاك فى الرجوع ، إذ لم يرد فيه دليل يفيد لزوم الرجوع الى طائفه كذا وكذا حتّى نجعله شاهداً على خلاف ما ادعيناه ، فلا منافاه بين الحكمين ، بل بينهما كمال الملائمه ، كما لا يخفى .

وبقى ان نبحت عن حكم النبطيه التى قد ورد ذكرها فى مرسله المفيد قدس سره ، الذى صرح فى «المقنعه» ، وقال : «وقد روى أنّ القرشيّه والنبطيّه من النساء تريان الدم إلى السّتين» (١) .

والمراد من النبطيه هى المرأه المنتسبه إلى النبط ، وهم كما عن «مروج الذهب» ولد نبطه بن ماس بن آدم بن سام بن نوح .

وقيل : هم قومٌ كانوا ينزلون سواد العراق ، كما عن «العين» و«المحيط» و«الديوان» و«المغرب» و«التهذيب» للازهري .

وقيل : هم قومٌ ينزلون البطائح بين العراقيين _ اى البصره والكوفه _ كما فى «الصحاح» و«القاموس» و«النهايه» ، بل فى «جامع المقاصد» أن الذى كثر فى

كلام أهل اللغة ، أنهم جيلٌ كانوا ينزلون البطائح بين الكوفه والبصره .

وفى «كشف اللثام» : قال السمعاني : إنهم قوم من العجم .

وقيل : إنه من كان أحد أبويه عربياً والآخر عجمياً .

وقيل : عربٌ استعجموا ، أو عجمٌ استعربوا .

وعن ابن عباس رحمه الله : «نحن معاشر قريش حَيٌّ من النبط» .

وقيل : هم قومٌ من العرب دخلوا فى العجم والروم ، واختلطت أنسابهم ، وفسدت ألسنتهم ، وذلك لمعرفتهم بانباط الماء أى استخراجها ، لكثرة فلاحتهم .

هذا كما عن «مصباح المنير» .

بل قد نقل صاحب «الجواهر» عن تصريح بعض الأصحاب ، بأنهم لا يُعرفون فى هذا الزمان .

ثم قال : وفيه تأمل بناءً على ما ذكرناه .

ولا يخفى عليك أنه بناءً على نقل ابن عباس ، فيحتمل كون القرشيّ والنبطيّ الوارده فى مرسله المفيد طائفه واحده ، لأنّ القرشيّ كانت حَيًّا من احياء النبط .

الا أنه بعيدٌ ، لأنه يمكن حينئذ أن يكون من باب ذكر العام بعد الخاص ، لأنّ النبطيّه تعد أوسع من القرشيّه فلا يتحدان معاً .

ومع عدم وضوح حقيقه هذا العنوان فى عرفنا الخارجى ، يوجب صعوبه اجراء الحكم عليهم بالخصوص ، إذا لم يصدق عليهم القرشيّه ، لأنهم معيّنون " الخارج .

وما ذكره صاحب «الجواهر» تبعاً لشيخه كاشف الغطاء بكون المدار فى التسميه على السكن فى البطائح بين العراقيين ، فالخارج عنها بتيّه الاعراض عن التوطن بها ، والعزم على التوطن فى غيرها ، لا- يجرى عليه الحكم ، والداخل فيها بنسبه التوطن يكون الحكم جارياً عليه ، كما قال استاذة فى «كشف الغطاء» بأنّ الحاق كلّ نازل بقصد التوطن غير بعيد .

وكلّ دم تراه المرأه دون ثلاثه ، فليس بحيض ، مبتدأه كانت أو ذات عاده ، وما تراه من الثلاثه إلى العشره ، ممّا يمكن أن يكون حيضاً ، فهو حيض ، تجانس أو اختلف (١).

مع أنه لا يخفى ما فيه ، لأنّ الظاهر من التفاسير فى معناها ، من أن النبطيه طائفه خاصه ، من عشيره مخصوصه _ مثل القرشيّه _ لا- أن يكون اختيارهم باعتبار توطنهم فى مكانٍ خاص ، حتّى يدور الحكم مداره نفيّاً واثباتاً ، كما قاله صاحب «الجواهر» وقد اشار إلى ذلك المحقّق الآملى ، ونعم ما قال .

وكيف كان ، فان فقدان هذه الطائفه بهذا العنوان فى زماننا هذا ، يغنيننا عن اطاله البحث فيهم ، إذ لا يترتب عليه أثر فى زماننا هذا ، كما لا يخفى .

(١) واعلم أنّ المصنّف قد صرّح هنا بقاعده الإمكان ، وهى مخصوصه بباب الحيض ، وهذه القاعده بما أنّها تعدّ من الامور المهمّه فى هذا الباب الذى قد وقع الكلام فيها من الاعلام ، من القدماء وما بعدهم من المحقّقين والمتأخّرين ، إلى زماننا هذا ، وقد وقع فيها مباحث كثيره ، فلذلك صمّمنا على بيان القاعده وبحثها تفصيلاً حتّى يستفاد منها فى مسائل هذا الباب وغيره ، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان :

فى أحكام الحيض / قاعده الإمكان

البحث فيها يقع فى أمور عديده:

الأمر الأوّل: فى بيان معنى الإمكان هنا ، وما يتصوّر فيه ، وما يمكن اختياره فى المسأله ، وهو على وجوه:

الوجه الأوّل: كون الإمكان بمعنى الإمكان الذاتى ، أى بأن يكون الحكم بالحيضيه بملاحظه الذات .

وهو غير مراد قطعاً ، لأنَّ خصوصيَّه الحيضيَّه إن كانت خارجة عن قوام الذات ، فيلزم حينئذ بطلان عموم القضيَّه ، في جميع الموارد التي يحكم فيها بعدم الحيض ، لتحقق الإمكان الذاتى ، مع أنَّ المفروض أنَّ الدم فيها ليس بحيض ولا فرق في ذلك بين أن يراد من الامكان ، الإمكان العام أو الخاص ، لانه اذا كان بالمعنى الأوَّل أفاد سلب الضروره عن الطرف المخالف للقضيَّه ، فإن كانت موجبه يوجب سلب لضروره عن القضيَّه السالبه ، وان كنت سالبه يوجب سلب الضروره عن القضيَّه الموجبه ، في قبال المعنى الثانى ، وهو الإمكان الخاص ، أى سلب الضروره عن الطرفين ، أى لم يكون وجود الحكم ولا عدمه للموضوع ضرورياً .

وان كانت خصوصيَّه الحيضيَّه داخله في قوام الذات ، فإن كان المقصود منه بالإمكان الخاص ، بطلت القضيَّه ، لأنَّ الدم أمَّا حيضٌ واقعاً بالضروره ، أو ليس بحيض بالضروره ، فيمتنع سلب الضروره فيه عن الطرفين .

وان كان المقصود من الإمكان العام _ كما اختاره الشهيد فى «المسالك» وتبعه عليه فى «الذخيره» _ فالقضيَّه وان كانت صحيحه ، إلاَّ أنَّها تكون حقيقه واقعيَّه ، لأنَّ كلَّ دم لا يكون سلب الحيض عنه ضرورياً ، فهو حيضٌ واقعاً ، ولا تكون حينئذ قضيَّه تعديده ظاهريَّه ، كما هو المراد فى المقام .

مضافاً إلى أنَّ المراد من الدم هو الدم الخارجى الموجود ، لا ماهيَّه الدم ، حتَّى يقال بإمكان كونه حيضاً ، وما هو الموجود فى الخارج لا يخرج عن كونه واجب الحيضيَّه أو ممتنعها ، كما لا يخفى ، فإنَّ الإمكان الذاتى من الإمكان غير صحيح .

الوجه الثانى : أن يكون المراد من الامكان هو الوقوعى منه .

فهو أيضاً غير مراد قطعاً ، لأنَّ الإمكان الوقوعى يكون بمعنى أنَّه لا يلزم من الوقوع المحال ، فدعواه غير صحيح ، بعدم الاحاطه بذلك ، حتَّى نذهب إلى القول

بهذه المقالة ، فيتعدّر العمل بالقاعده حينئذ ، وهو يعدّ نقضا للغرض ، كما لا يخفى .

الوجه الثالث: أن يراد منه الإمكان الاحتمالي .

وهذا الإحتمال أما أنّ يقصد به الاحتمال العقلي بقول مطلق ، فيشمل جميع الصور المشكوكه لمساوقتها حينئذ مع الشكّ .

أو يقصد به أعمّ من في مقابل العلم بالحيض وبعدمه ، فمعنى قولهم : «كلّما أمكن أن يكون حيضاً» هو أنّه كلّما أحتمل أن يكون حيضاً ، أو يشكّ في حيضيته فهو حيض .

فعلى هذا تكون القاعده قاعده مضروبه للبناء على تحييض ما شكّ في حيضيته واقعاً ، فتكون القاعده قاعده ظاهريه ، مثل قاعده الحلّ ، وقاعده الطهاره ، فتكون حينئذ عامه لجميع موارد الشكّ في الحيض ، سواء كان الشكّ من جهه الشبهه الحكميه أو الموضوعيه ، كما سيأتى بحثه فيما بعد إن شاء الله تعالى .

والامكان بهذا المعنى وإنّ أمكن أن يكون مراد القوم ، ويعدّ أوسع من جميع ما سنذكره لاحقاً إلاّ أنّه بعيد ، لعموم الدليل الدال على إثبات هذا العموم .

مع أنّ القاعده تعدّ قاعده يستدلّ بها لا عليها ، كما عبّر بذلك الشيخ الأكبر في «طهارته» ، يعنى أن القاعده تعدّ من القواعد المسلّمه ، التي يستدلّ بها لإثبات حكم مصاديقها ، والإمكان بهذا المعنى ممّا لا دليل عليه ، فيجب أن يستدلّ عليها بدليل آخر ، فتصير قاعده يستدلّ عليها لا بها ، وهو خلاف المقصود .

الوجه الرابع: أن يراد من الإمكان الإمكان الشرعي ، الذي يطلق عليه الإمكان القياسي ، أى بالقياس بما علم اعتباره شرعاً فيه ، أى ما لا يمتنع شرعاً أن يكون حيضاً ، وذلك بجامعيته لكلّ ما علم اعتباره شرعاً في الحيض ، وإنّ كان فاقداً لما يحتمل اعتباره شرعاً فيه .

بيان ذلك : أنّ الحيض وان كان كالبول والمنى ، من الموضوعات الخارجيه التي يكون المرجع في تشخيصها هو العرف ، كما ورد في بعض الأخبار الاشاره إليه ، مثل قوله عليه السلام : «دم الحيض ليس به خفاء» ، إلا أنه لأجل خفاء بعض مصاديقه على العرف واشتباهم فيه ، اعتبر الشارع فيه قيوداً وجودية أو عدمية ، فإذا كان جامعاً لما علم اعتباره من الشارع ، كان ممّا يمكن أن يكون حيضاً شرعاً ، أى لا يمتنع أن يكون كذلك ، ولكن يحتمل أن لا يكون حيضاً ، إمّا من جهة فقدانه لما يحتمل دخله في حيزيته شرعاً _ ومنشأ هذا الإحتمال مختلف ، إمّا لأجل عدم النصّ أو إجماله أو لتعارضه أو لفقدان ما يحتمل دخله في حيزيته تكويناً ، ومنشأه احتمال تفاوت الأشخاص في الحيض ، بحسب المزاج والسن والبلاد تكويناً .

وعبر عن هذا الإمكان صاحب «الكفايه» في «رساله الدماء» بالإمكان القياسى ، من جهة جامعته الدم لما علم اعتباره شرعاً في حيزيته ، وإن كان فاقداً لما يحتمل دخله فيها كذلك .

الوجه الخامس: أن يراد من الإمكان ، الشرعى منه أيضاً ، لكن بمعنى جامعته الدم لكلّ ما علم أو احتمل اعتباره شرعاً في حيزيته ، فى مقابل ما يمتنع أن يكون حيضاً واقعاً ، من جهة فقد ما يعتبر فيها واقعاً ، وإن لم يعلم به .

وهذا أيضاً يعبر عنه بالإمكان القياسى من جهة كون جامعته الدم أوسع من السابق ، لاشتماله لكلّ ما له دخل شرعى فى حيزيته علماً أو احتمالاً .

والامكان بهذا المعنى لا- تشمل الشبهه الحكميه ، بخلاف السابق عليه ، لأنه مع الشكّ فى دخل شىء فى الحيض شرعاً ، لا يكون الإمكان بهذا المعنى محرزاً ، ومع احراز جامعته الدم لكلّ ما يحتمل دخله فيه شرعاً ، لا يكون الشك

شكاً في حيضيته شرعاً ، ويختص حينئذ _ كالشبهه الموضوعيه _ بما يكون الشك فيه لأجل فقدانه لما يُشكك دخله في حيضيته تكويناً ، الذي لم يكن رفعه بالرجوع إلى الشارع .

والإمكان بهذا المعنى أخص من المعنى السابق عليه ، لصدق ذلك فيما علم جامعته لكل ما علم اعتباره فيه ، عند خلوه عما يشك في اعتباره فيه شرعاً ، دون المعنى الأخير .

نعم ، هنا قسم آخر للإمكان القياسى _ الذى يعدّ سادس الوجوه _ فى المقام هو أن يلاحظ الإمكان ، بالقياس إلى حدود الحيض واقعاً .

فهو غير مراد أيضاً ، لأن الذى يجمع حدود الحيض واقعاً ، كان حيضاً واقعاً ضروره ، فلا تكون حينئذ قضيه تعبدية ظاهريه ، كما هو المقصود والمراد من ظاهر الأدله ، فلا يمكن أن يكون هو المراد من الإمكان كما لا يخفى .

فالإمكان هنا لابد وأن يكون أحد المعانى ، من الثالث أو الرابع أو الخامس ، وتعين أحدهما موكولاً إلى ذكر مستند القاعده ، حتى نلاحظ أيهما يكون هو المناسب فنختاره .

الأمر الثانى: فى الأقوال والآراء المنقوله فى هذه المسأله والقاعده ، وهى أربعه على ما أحصاها المحقق الآملى قدس سره وهى :

القول الأوّل : ما هو المنسوب إلى المشهور ، من اعتبارها على نحو العموم والكلية ، فى جميع موارد الشك فى الحيض ، من الشبهه الحكيمه والموضوعيه .

ولعل مقصودهم من التعميم هو اطلاق كلامهم من عدم بيان لذلك ، وإلا ربّما يتأمل فى هذه النسبه بالنسبه إلى بعضهم ، باعتبار المورد الذى تمسكوا بها فيه .

القول الثانى: عدم اعتبارها رأساً ، وقد حُكى ذلك عن «الذكري» و«جامع

المقاصد» والمحقق الاردبيلي واتباعه .

القول الثالث: اختصاص موردها بما إذا لم يعلم الامتناع ، على ما هو مقتضى الأدلة الشرعية ، ولو مع احتمالها .

وهذا القول هو المستظهر عن الشهيد الثانى وغيره ، ويعم موردها بين موارد الشك أيضاً من الشبهه الحكميه والموضوعيه ، مما لم يعلم امتناع حيضته شرعاً بالدليل ، وإن احتملنا ذلك .

القول والرابع: اختصاص القاعده بما إذا علم عدم الامتناع بحسب الادله الشرعيه ، فلا تجرى فيما يحتمل فيه المنع الشرعى عن حيضته ، فضلاً عما علم به ، فينحصر موردها بالشبهه الموضوعيه ، التى يكون الشك فيها من جهات المشخصات الجزئيه للحيض ، ولا يمكن الرجوع فى رفعه إلى الشارع ، لعدم كون بيانها لأجل كونها جزئيه وظيفه له .

وهذا القول هو مختار شيخ الفقهاء فى «الجواهر» ، والشيخ الأكبر فى «الطهاره» ، وجمله من المحققين المتأخرين عنهما (قدس الله أسرارهم) .

إنتهى كلامه رفع مقامه(١) .

وأما مختارنا فى المسأله ، فمؤكد إلى ملاحظه دلالة الأدله على ذلك وسوف نبحت عنه لاحقاً .

الأمر الثالث: فى بيان مدرک هذه القاعده .

وقد استدلوا على ذلك بأمر عديده ، وهى :

الأصل : قد تقرّر منها بوجوه:

الأول : منها كونه بمعنى الظاهر ، الحاصل من الغلبه .

بتقريب أن يقال : بأنَّ الغالب في الدم الخارج من المرأه هو الحيض ، وما عداه هو النادر بالنسبه إليه ، فالمشكوك يظنَّ بكونه من الغالب ، فيلحق به .

وفيه : كون الحيض هو الغالب في النساء في الجملة أمر ثابتٌ ومسلّم ، لكن لا بالجملة وفي جميع النساء ، للمنع عن تحقّق هذه القاعده في جميعهنّ ، كما ترى في المتبدأه ، مثلاً إذا رأت الدم بصفات الاستحاضه ، وكذلك المعتاده إذا رأت متقدماً على عاداتها بكثير .

هذا كما في «الجواهر» .

ولكن قد يمكن الاشكال فيه : بأنَّ عدم الحكم في المثالين بالحيضيّه كان لأجل وجود ما يوجب زوال الشكّ ، عند كونه متّصفاً بصفات الاستحاضه ، أو حصوله قبل وصول زمانه ، لو قلنا بكون مثل هذه الأمور أيضاً صالحه لتعيين خصوصيه الدم ، وإلاّ يجب الرجوع إلى القاعده بحسب دعوى المدعى .

هذا بحسب الصغرى .

ولكن العمده في المنع هو الكبرى ، أى على فرض تسليم تحقّق الظنّ بتلك الغلبه ، لا دليل لنا على حجّيه الظنّ الغالب شرعاً ، إلاّ أن يقوم دليلٌ عليه ، من النصّ أو الإجماع .

وسوف نبحت عنهما لاحقاً إن شاء الله .

الثانى : كون المراد من الأصل ، هو أن تحييض النساء أمر طبيعى مطابق للفطره ، وأصل الخلقه ، فعند الشكّ فيه يحمل عليه .

وأورد عليه بمثل ما أورد على الأول ، من ابتناؤه على حصول الظنّ ، بكون المشكوك من افراد الطبيعى ، وهو غير معلوم ، بل ممنوع . مضافاً الى ما عرفت

من المنع فى أصل حجّيه هذا القسم من أقسام الظنّ ، كما لا يخفى .

الثالث : ما عن «شرح المفاتيح» بأنّ كلّ دم ما عدا دم الحيض لو خرج من المرأه فإنّما يكون خروجه لعلّه حادثه ، وآفه فى المزاج ، وعند الشكّ فى حدوثها يجرى الأصل فى عدمه ، فيحكم بكونه حيضاً لمكان الانحصار .

وقد يشاهد عن بعض _ كالسيّد الحكيم قدس سره فى «المستمسك» _ من الاعتراض على هذا الأصل _ أى استصحاب عدم كون الدم الخارج من قرح أو غيره _ بأنّه يتوقّف على جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى ، فتأمل .

فكأنّه أراد القول بأنّ استصحاب عدم كون الدم من عرق العاذل ، لا حاله سابقه له ، وإنّما السابق هو عدم خروج الدم منه ، لا كون هذا الخارج غير خارج منه .

مع أنّه غير وارد إنّ جعلنا مجرى الأصل هو نفى علّه حدوث ما عدا الحيض من بقيه الدماء ، حيث أنّ له حاله سابقه على الشكّ فى وجود العله وعدمه ، فالأصل عدمه ، فلا يحتاج جريانه إلى اثبات الأصل الأزلى ، كما لا يخفى .

نعم ، يرد عليه بأن الاستدلال به بهذا المعنى ، لا يثبت كون الدم حيضاً ، يكون أسوء حالاً من الاستدلال به بأحد المعنيين الأوّلين ، لمعارضته مع اصله عدم الحيض ، مع أنّه لا تثبت الحيضيّه حتّى مع الانحصار ، إلّا على القول بحجّيه الأصل ، كما لا يخفى .

الرابع : كون المراد من الأصل ، هو أصله السلامه والصّحه ، كما هو مختار صاحب «مصباح الفقيه» ، حيث قال ما لفظه : «فالانصاف أنّه لو قيل إنّ الأصل فى دم النساء لديهنّ _ على ما هو المغروس فى أذهانهنّ _ هو الحيض ، بمعنى عدم اعتنائهنّ لسائر الإحتمالات ، ما لم يكن عن منشأ عقلائيّ ، مانع عن جريان اصله السلامه ، لم يكن بعيداً .

بل ربّما يقربه _ بحيث يكاد يلحق بالبديّهيات _ ملاحظه أخبار متظافره ومتكاثره ، أمره بترتيب آثار الحيض برؤيه الدم ، من دون اعتناء بسائر الاحتمالات . . . إلى آخر كلامه هنا .

إلى أن قال ، بعد ذكر الأخبار : إنّ المتأمل في هذه الأخبار المتكثره ، لا يكاد يتردّد في أنّ سائر الاحتمالات ، لم تكن ملحوظه وملفتاً إليها أصلاً ، لما هو المغروس في أذهانهم ، من أنّ الأصل في الدم أن يكون حيضاً ، والإلكان على الإمام عليه السلام أو السائلين الاستفسار عن حكم صورته الشكّ ، في مثل هذه الموارد التي قلّما ينفكّ عن سائر الاحتمالات ، على تقدير الاعتناء بها ، خصوصاً احتمال كونها استحاضه ، فكون المراد من الدم هو الدم المعهود في أغلب هذه الروايات مسلّم ، لكن لم تكن معهوديته إلاّ لكونه أصلاً فيه .

فكما لا ينتقل الذهن عند السؤال عن حكم الدم ، الذي تراه المرأه ، إلاّ إلى اراده الدم المعهود ، كذلك لا ينتقل عند رؤيته إلاّ إلى كونه ذلك الدم ، والإلكان لسائل يسأل في هذه الموارد عن حكم صورته الشكّ» (١)

إنتهى محلّ الحاجه .

وقد نوقش فيه : بأنّ مبدأ حدوث هذا الأصل المدّعى في المقام هو كلام صاحب «رياض المسائل» ثمّ تبعه بعض آخر ، منهم صاحب «مصباح الفقيه» وقد أطال في تقريره وتفصيله حتّى بملاحظه الأخبار .

فأول ما اعترض عليه : هو أنّه لو سلّم كون بناء النساء على أنّ الدم المقذوف حيضٌ بمجرد الرؤيه ، لكن كون هذا الابتداء إنّما يكون لأجل الاتّكال على أصل

السلامه غير مسلم ، إذ من الواضح أنه لو علمت المرأة بما قد قرّره الشارع في الدم بلزوم كونه ثلاثه أيام ، فلو نقص بساعه واحده لما كان حيضاً ، وهكذا في فتره الأيام العشره فإنّ الدم لو تجاوز عنها ولو لساعه واحده لما عدّ حيضاً ، وهكذا من لزوم التوالى في الثلاثه ، بل وكذا الدم الخارج قبل فصل عشره أيام من الحيضه الأولى ، فمع ملاحظه هذه القيود والشروط فإنّ المرأة بمجرد رؤيتها الدم مالا يمكنها الحكم عليه بالحيضيه اتكالاً على اصاله الصّحه والسلامه ، فتحكم باستمراره إلى ثلاثه أيام .

وهل ترى أنّ العقلاء يحكمون بأنّ الدم مع انقطاعه قبل ثلاثه أيام بساعه يعدّ من انحراف المزاج ، بخلافه إذا استمرّ لتمام الثلاثه؟

فلا بدّ أن نقول بأنّ حكم النساء بحيضيه الدم بمجرد خروج الدم المعهود ، مع اتصافه بالأوصاف أو المخصوصيات ، من الغلبه وغيرها ، لم يكن من باب الاتكال على أصل السلامه والصّحه _ حتى ولو لم يكن في الدم غلبه ، ولا خصوصيه ، ولا صفه من الصفات ، ولا قرينه من القرائن _ بل يكون لأجل أمر آخر ، فكون الأصل في ذلك هو أصل السلامه والصّحه غير معلوم ، لو لم نقل بأنّه معلوم العدم ، هذا أوّلاً .

وثانياً: لو سلّمنا جريانه ، ولكن لا يمكن أن يكون مدركاً ودليلاً لقاعده الإمكان ، ضروره أنّ اصاله السلامه ليست من الأصول التبعديه ، مع عدم ثبوت التعيّد في الأمور العقلايه ، لان لازمه عدم التمكن من الحكم على الدم بالحيضيه ، لأنّ الحيضيه من لوازم صّحه المزاج وسلامته ، فاصاله السلامه مجراها المزاج ، ولازم صّحه الرحم أن يكون قذفها طبيعياً ، ولازم ذلك كون الدم حيضاً ، وكون المرأة حائضاً ، فلا محيص ولا سبيل لنا لاثبات المدعى .

ولعله أراد القول بأن هذا الأصل يعدّ من الأصول المثبته ، أنه غير حجّه .

إلاّ أنّ يدعى أنّ أصالة السلامه طريق عقلائي لاثبات متعلّقه ، وأن الظنّ الحاصل لأجل الغلبه وغيرها طريق إلى السلامه ، ومع ثبوتها تثبت لوازمها .

فمع تسليم هذه الاماره العقلائيه ، والغض عن المناقشه فيما يخرج عن كون هذا الأصل مدركاً للقاعده ، لأنّه تصير الإماره قائمه على تحقّق الحيضيه ، فلا يبقى مورد للأصل ومفاد القاعده ، لأنّ مفاد ما يمكن أن يكون حيضاً ، فهو حيضٌ بمجرد احتمال الحيضيه على المعنى المحتمل ، أو عدم الدليل على خلافها على المعنى الآخر . ومع قيام الاماره على الحيضيه يخرج المورد عن موضوع القاعده ، وكيف يمكن أن يكون دليل الشئ معدماً لموضوعه .

وبعبارة أخرى : إنّ موضوع القاعده هو الإمكان في الحيضيه ، فوجوب الحيضيه وامتناعها خارجان عن مصب القاعده ، مع أنّ قيام الاماره على الحيضيه متوقّف على حصول الدم الذي يجب أن نحكم عليه بالحيضيه ، لأنّ كلّ ما دلّت الأدلّه الشرعيه ، والامارات المعبره على حيضيته ، فهو حيض قطعاً ، ويحكم به قطعاً ووجوباً ، فلا تناسب مع موضوع القاعده .

فعلى هذا ، لا محيص عن أنّ يقال بأنّ قاعده الإمكان ، قاعده برأسها ، مؤسّسه للحكم بالحيضيه ، فيما لم يدل دليل على أحد الطرفين ، وكانت المرأه فاقده الاماره ، فيكون تأسيس القاعده لأجل رفع الشكّ عند فقد الاماره ، ويجب الالتزام بكونها منتزعه من موارد قيام الأدلّه على الحيضيه (١) .

هذا ما اعترضه الاستاذ المحقّق السيّد الخميني قدس سره في كتابه «الطهاره»

١- كتاب الطهاره: ج ١/٥ ، ٥٣ _ ٥٤ ، للمحقّق الخميني قدس سره .

بتصرف يسير منا في بعض العبارات .

وخلاصه ذلك : أنه إن أُريد من الأصل في الإمكان هو الأصل المرجع عند الشك _ كما في سائر الأصول _ فيرد عليه بأنه ليس أصل السلامة والصحة من الأصول التعبدية ، إذ لا تعبد عند العقلاء ، مضافاً إلى أن الحكم بالحضييه من اللوازم المترتبة على صحه المزاج ، ويكون مجرى الأصل هو المزاج ، ويعدّ اللوازم بالنسبه إلى هذا الأصل من الأصول المثبتة وهي ليست بحجّه .

وإن أُريد من الأصل ، الطريق العقلاني حتى يعدّ اماره ، وتصير لوازمها حجّه _ لأنه حينئذ يكون من لوازم الاماره لا الأصل _ لكن إثبات مثل ذلك يكون متبنيًا على ثبوت حجّيه هذه الاماره من الشرع ، ولا يثبت إلا بملاحظه الأخبار الوارده في ذلك ، وإن كان هذا هو المقصود فإنه يعود الكلام إلى اثبات دلالة الأخبار ، فيخرج عمّا هو فرض الكلام ، من كون الأصل والمدرك في الحجّيه هو أصل السلامة والصحة ، كما هو المدعى ، وهكذا يثبت عدم تماميه هذه الدعوى ، كما لا يخفى على المتأمل .

وثالثاً: على فرض تسليم ذلك كله ، فإنّ اصاله السلامة لا تفي بجميع موارد قاعده الإمكان ، إذ لا مورد لترتب هذا الأصل عند مورد تعارض الامارتين ، أو عند الجهل بالاماره القائمه ، أو عند كون المرأه معرضه لاختلال المزاج وانحرافه ، مع أنّ القاعده موضوعها عامه وشامله .

فتحصل ممّا ذكرنا ، أنّ الاستدلال باصاله السلامة لاثبات المدعى ، ممّا لا مجال له ، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

الثانى من الأمور المستدلّ بها : ما حكى أيضاً عن «شرح المفاتيح» على المحكى فى «مصباح الهدى» للآملى قدس سره ، وهو التمسّيك ببناء العرف على ذلك ، إذ المرأه التى من شأنها التحيّض ، إذا رأّت ما يمكن أن يكون حيضاً ، تبني عرفاً على كونه حيضاً .

أقول : هذا الاستدلال بظاهره مختل النظام ، إذ الحكم بحيضيّه ما يشكّ فى حيضيّته وظيفه الشارع ، كالحكم بطهاره ما يشكّ فى طهارته ، أو حليّه ما يشكّ فى حليّته ، ومعلوم أنّه لا مجال للعرف فى الحكم بذلك أو بأمثاله .

ومن هنا فقد حاول الشيخ الأكبر قدس سره تقرير كلامه بما يتناسب مع القواعد العامه ، فقال : أنّه كما يجب الرجوع إلى العرف ، لاستعلام مراد الشارع من الالفاظ التى أخذها فى موضوع حكمه مماله فيها الحقيقه الشرعيّه ، كذلك يجب الرجوع لاستعلام مصاديق ما علم ارادته ، كلفظ الصعيد والحيض ونحوهما ممّا علم مفهومه ، إذا لم ينصب معرّفاً خاصّاً لمعرفه تلك المصاديق ، فإذا قال : «اعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ» ، وعلمنا أنّ المراد منه الدم المخلوق فى الرحم ، فلا بدّ فى تمييز أنّ الخارج هو ذلك أو دم آخر ، إمّا من نصب ضابط مميّز له ، وإمّا من احاله ذلك إلى العرف .

لا- يقال : إنّ قرّر موازين للحيض فى مرحله الثبوت ، من عدم كونه أقلّ من الثلاثه ونحوه ، وجعل امارات لاثباته كالعاده والصفات .

لأنّه يقال : تلك الموازين الامارات من الضوابط الغالبه ، التى لا تنفى بجميع ما هو الحيض ، فيعلم من اقتصاره على ذلك احاله المكلف على ما بنى العرف على كونه من ذلك الدم ، وقد تحقّق أنّ بنائهم على اصاله الحيض فى الدماء الخارجه من المخرج .

إنتهى على ما هو المحكى منه قدس سره (١).

وقد ناقش فيه الآملى صاحب «المصباح» بأُمور وهى : أولاً : فبالمنع عن صحّح الرجوع إلى العرف ، فى تطبيق اللفظ بما له من المفهوم المبيّن على ما فى الخارج ، إلا إذا عاد إلى الرجوع فى تعيين المفهوم ، بأن كان الشكّ فى التطبيق ناشئاً عن الشكّ فى المفهوم من حيث السعه والضيق .

وأما فيما كان منشأ الشكّ متمحصاً فى الشكّ فى الأمور الخارجيه ، فلا يصحّ الرجوع إليهم فى تطبيقهم مع الشكّ ، إذ التطبيق حينئذ ناشئ عن المسامحه فيه ، ولا يجوز الرجوع إليهم فى مسامحاتهم بعد تبين المفهوم .

وبعبارة أوضح : إن كان تطبيق العرف لفظ (الحيض) بما له من المفهوم على المشكوك حيضته ، مع فرض شكهم فى كونه حيضاً ، فلا يصحّ الرجوع إليهم فيه ، وإن كان لمكان علمهم بكونه حيضاً ، يكون خلاف الفرض .

فالعرف لا يرجع إليه فى التطبيق ، بل هو المرجع فى تعيين المفهوم)

إنتهى كلامه هنا .

وفيه ما لا يخفى على المتأمل : فأنّ العرف كما هو المرجع فى تشخيص مفاهيم الألفاظ المأخوذه فى موضوع أحكام الشرع ، والقوانين الكليه المجعوله من قبل المقنن فى مجالس الشورى فى بلدان العالم وعند العقلاء ، هكذا يكون المرجع فى تطبيق المفاهيم على المصاديق ، بعد تبين المفهوم عندهم .

وفرق بين كون منشأ الشكّ لأجل المسامحه عند العرف فيه ، أو كان لأجل عروض أمر خارجى الموجب لعروض الشكّ للمكلف ، فلا محيص له حينئذ

بالرجوع إلى العرف في التطبيق ، فلو شكَّ المكلف في الماء الورد الذي ذهب ريحه ، وبقي بصوره الماء ، أنه هل يصدق وينطبق عليه عنوان المضاف حتى يصحَّ التطهير منه أو لا ؟

فالمرجع في صحَّه الانطباق وعدمه ، ليس إلاَّ العرف ، مع أنَّ مفهوم الماء المطلق والمضاف معلوم عندهم .

فإن قلت : ففي مثل ذلك يرجع الشك إلى الشك في المفهوم؟

قلنا : نقول بذلك في كلِّ موارد الشكِّ في التطبيق ، من الألفاظ والمصاديق ، إذا لم تكن فيه مسامحه من ناحيه العرف ، كما يتسامحون عادة في مثل بعض مقادير الأوزان ففي التبن مثلاً يقال بأنه مثلاً مقدار صاع أو أزيد ، مع أنه ربّما لا يكون كذلك ، بل يكون أزيد منه بكثير ، لكنهم يتسامحون فيه بما لا يتسامحون في مثل الذهب حيث يلاحظون مقدار الحمّصه منه بل أقل لارتفاع ثمنه .

مع أنَّ ما ذكره من قوله : «الواضح أنَّ الرجوع اليهم إن كان مع شكِّهم فيه ، فلا يصحَّ الرجوع إليه ، وإن كان مع علمهم بذلك ، يكون خلاف الفرض» ، ليس على ما ينبغي ، لأنَّ الشكَّ قد حصل للمكلف _ لا العرف _ الذي استعان بالعرف بعد أن كان قد شك في التطبيق ، وأما أهل العرف فهو يعلمون المفهوم المنطبق ، وإلاَّ لجا هذا الإشكال حتى في تشخيص مفهوم الألفاظ أيضاً ، إذ لا يختص الاشكال بخصوص الشكِّ في التطبيق ، كما لا يخفى .

فظهر ممّا ذكرنا أن الاشكال الأوّل غير وارد .

ومنه يظهر الجواب عمّا ذكره في الاشكال الثاني بالنقض بسائر الأحداث ، لعدم خصوصيته لحدث الحيض ، لكي يكون ما يخرج من الدم في النساء محكوماً بالحيضيه ، عند الشكِّ فيها ، دون سائر الأحداث مثل البول والمنى .

لأنّ الجواب يكون كالجواب عن الحيض ، بأنّه إنّ كان الشكّ في تطبيق المفهوم المعلوم على المشكوك ، فإن مرجع رجوعه يكون العرف ، فلا فرق بينهما .

إلا أن الاشكال في كلا الموردین ليس من هذه الجبهه ، بل لأمر آخر ستأتى الاشاره إليه ، وهو المذكور في اشكاله الثالث وغيره ، بقوله : «ونعم ما قال» .

وثالثاً: منع بناء العرف على ذلك عند الشكّ ، إذ لعلّه كان ذلك لمكان علمهم بالحيضيّه ، وأمّا مع الشكّ فلم يعلم بنائهم على الحيضيّه .

ورابعاً: على تقدير تسليم بناءهم على ذلك في مورد الشكّ ، فبمنع كونه في الدم الخالي عن الاماره على الحيض ، لاحتمال كونه منهم فيما يصادف العاده أو الصفات ، ولم يظهر منهم البناء على ذلك في الخالي منها .

ولو سلّم بنائهم في الخالي منها أيضاً ، فلا اعتبار به ، لعدم امضائه ، إذ الشارع بأخباره قد أرجع المكلفين في موارد الشكّ إلى ملاحظه العاده والصفات دون البناء المذكور ، أنّه لو كان ممّياً يرجع اليه في مورد الشكّ ، لكان اللازم التنبيه عليه أيضاً في صورته فقد العاده والصفات .

فهذا الوجه أيضاً ليس بشيء . إنتهى كلامه (١) .

أقول : ولقد أجاد فيما أفاد ، حيث أنّ العرف لابناء لهم فيه ، خصوصاً عند الشكّ ، وعلى فرض وجود البناء ، لم يرد إلينا دليل شرعى على جواز الاعتماد عليه والتعبد على بنائهم ، وعلى فرض وجود دليل لا بد أن نلاحظ مقدار دلالته ، وسائر ما يعتبر فيه ، وهو لا يكون إلا بعد ملاحظه كيفيته دلالة الأخبار ، كما سيأتى البحث عنها إن شاء الله تعالى .

الثالث: من الأمور المستدلّ بها: هو بناء المتشرعه فى سيرتهم على الحيضيه ، بمحض الرؤيه .

وهو أيضاً مخدوش ، أولاً: بعدم معلوميه استقرار سيرتهم عليه مطلقاً ، حتّى ولو لم يصادف العاده أو الصفات ، وكون بنائهم بمجرّد الشكّ ، إذ هو أوّل الدعوى ، بل الثابت هو استقرار سيرتهم فيما إذا صادف الدم للعاده أو الصفات .

وثانياً: لو سلّم ثبوته ، ولكن لم تثبت حجّيته ، لعدم العلم باتّصال هذه السيره بزمان المعصوم قدس سره حتّى تكشف عن وجود رأى المعصوم عليه السلام ، لإحتمال نشؤها عن فتوى الأصحاب واجتهادهم .

وممّا ذكرنا من الأ-جوبه فى قبال الأدله ، يمكنك الإجابة عمّا استدلّ به صاحب «كشف اللثام» ، حيث قال ، على المحكى فى «مصباح الهدى»: «من أنّه لو لم يعتبر الإمكان ، لا يمكن الحكم بحيضيه دم أصلاً ، لعدم حصول التبين به وجداناً ، وعدم اماره أخرى عليه غير القاعده ، لأنّ الصفات لا- تعتبر إلّا عند الأختلاط بالاستحاضه لا مطلقاً ، لجواز تحقّق الحيض بدون الصفات بالنصّ والإجماع» .

ولكن يرد عليه أولاً: بأننا نلتزم بالتالى ولا يكون باطلاً .

وثانياً: بالمنع عن أصل الملازمه ، لامكان الحكم به بواسطه وجود الاماره المعتره كالعاده ، مع حصول التعيين به كثيراً ، كما يدلّ عليه قول الصادق عليه السلام فى موثقه ابن جرير: «دم الحيض ليس به خفاء» .

وقوله عليه السلام فى مرسله يونس: «دم الحيض أسود يعرف» .

وثالثاً: قيام النصّ والإجماع على جواز خلوّ الحيض عن الصفات ، لا يستلزم الحكم به عند انتفائها ، لإمكان كون الخالى منها ممّا علم حيضيته بالوجدان ، أو بتصادفه مع العاده ، فلا محذور فى الرجوع إلى اصاله عدم الحيض ، إذا لم يقم

دليل على اعتبار القاعده ، ولم يكن هناك يقينٌ ولا اماره على كونه حيزاً ، مضافاً إلى إمكان استفاده هذه القاعده من النصوص أو الإجماع ، إن تمت دلالتهما ، كما سيأتي بحثها عن قريب إن شاء الله .

الرابع: من الأمور استدللّ بها : الإجماعات المنقوله ، بل قد يقال بوجود المحصّل منه .

وفى «الجواهر» : «أنّها عند المعاصرين ومن قاربهم من القطعيّات التي لا تقبل الشكّ والتشكيك ، حتّى أنّهم أجروها في كثير من المقامات التي يشكّ في شمولها لها ككون حدّ اليأس مثلاً ستين سنه ، وعدم اشتراط التوالى في الثلاثه ، ونحو ذلك من المقامات ، التي وقع النزاع في إمكان كونه حيزاً عند الشارع وعدمه . . . إلى آخر كلامه» (١) .

وقد قبل المحقّق الهمداني هذا الإجماع ، بل قد يظهر من كلمات صاحب «المستمسك» الميل إلى القبول ، حيث قال : «السادس : الإجماعات المتقدمه ، المتلقاه بالقبول من حاكمها ، وكفى بها دليلاً عليها ، ولا سيّما مع تأييدها أو اعتضاها بما سبق» إنتهى محل الحاجه (٢) .

هذا خلافاً لجماعه أخرى من المحقّقين والمتأخّرين ، مثل المحقّق الثاني ، حيث خالف مع أصل القاعده ، وكذلك والمقدّس الأردبيلي ، وصاحب «المدارك» ، حيث خالفا الإجماع ، كما يظهر ذلك من المحقّق الآملي والخميني ، حيث أنكرا أصل وجود الإجماع أوّلاً ، وعلى فرض تسليم وجوده أنكرا حجّيته

١- جواهر الكلام: ج ٣ ، ص ١٦٤ .

٢- المستمسك: ج ٣ ، ص ٢٣٨ .

فى مثل المقام ، فلا- بأس بنقل كلام من أدعى قيام الإجماع على القاعده ، وهو كما عن «المعتبر» و«المنتهى» و«الخلاف» و«النهايه» ، فلا بأس هنا بذكر كلامهم ، حتى يتضح مرادهم من الإجماع . ومورده ، فنقول : قال الشيخ فى «الخلاف» : الصفره والكدره فى أيام الحيض حيضٌ ، وفى أيام الطهر طهر ، سواء كانت أيام العاده أو الأيام التى يمكن أن تكون حائضاً فيها ، وعلى هذا أكثر أصحاب الشافعى .

إلى أن قال : دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه ، إجماع الفرقه ، وقد بينا أن اجماعها حججه ، وأيضاً روى محمد بن مسلم ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأه ترى الصفره فى أيامها؟ فقال: «لا تُصلّى حتى تنقضى أيامها ، وإن رأت الصفره فى غير أيامها ، توَضَّأ وُصَلَّتْ» ثم تمسك بروايه أبى بصير(١) .

بل قد نقل «الجواهر» عن «المبسوط» تفسير قوله والصفره والكدره فى أيام الحيض ، حيضٌ بأيام الإمكان(٢) .

وعن «المعتبر» للمحقق قدس سره ، حيث قال: «وما تراه المرأه بين الثلاثه إلى العشره حيض ، إذا انقطع ، ولا عبره بلونه ، ما لم يعلم أنه لقرح أو لعذر ، وهو إجماع ، ولأنه زمان يمكن أن يكون حيضاً ، فيجب أن يكون الدم فيه حيضاً»(٣) .

وعن «المنتهى» قوله : «كلّ دم تراه المرأه ما بين الثلاثه إلى العشره ، ثم ينقطع عليها ، فهو حيض ، ما لم يعلم أنه لعذر أو قرح ، ولا اعتبار باللون ، وهو مذهب علمائنا

١- الخلاف: ج ١ ، ص ٢٣٥ .

٢- المبسوط: ج ١ ، ص ٤٣ .

٣- المعتبر: ج ١ ، ص ٢٠٣ .

أجمع ، ولا نعرف مخالفاً ، لأنه في زمان يمكن أن يكون حيضاً ، فيكون حيضاً» (١).

وعن «النهايه» قوله : «كل دم يمكن أن يكون حيضاً ، وينقطع على العشره ، فإنه حيضٌ ، سواءً اتفق لونه أو اختلف ، قوى أو ضعف ، إجماعاً . ثم استدللّ : بأنه دمٌ في زمان يمكن أن يكون حيضاً» (٢).

بل قد نقل صاحب «مصباح الهدى» للآملى قدس سره عن «جامع المقاصد» و«شرح الروضه» : «أنه _ أى قضيه كل دم يمكن أن يكون حيضاً فهو حيضٌ _ متكرّرٌ في كلام الأصحاب ، بحيث يظهر أنه ممّا أجمعوا عليه» (٣).

هذه جمله ما وجدناه من نقل الإجماع على قاعده الإمكان ، بتعابير متفاوتة ، وفي موارد مختلفه .

ولا يخفى عليك أنّ شيئاً من هذه الكلمات لا تفيد على قيام الاجماع على القاعده ، بل فى بعضها على خلافه أدلّ ، كما اشار إلى ذلك المحقق الآملى والخمينى قدس سرهم ، تبعاً للآخرين لأنّ فى كلام «المعتبر» و«المنتهى» و«النهايه» إقامة الإجماع على مسأله فرعيّه ، وهو الحكم بالحيضيه فى دم قد خرج بين الثلاثه والعشره _ المحكوم بالحيضيه أصلاً _ من ذات العاده أو بالصفات ، ومن الحكم عليها بالحيضيه ، وهذا ممّا لا كلام فيه ، حتّى لو لم يكن فى البين قاعده الإمكان ، أو لم نقل بعمومها وشمولها له ، كما يشهد لذلك تقديمهم دعوى الإجماع على القاعده ، أى ذكروا القاعده بعد اقامه الإجماع على المسأله ، فلو كان مقصودهم قيام الإجماع عليها ، لكان الأجدر جعل الإجماع بعدها .

بل وهكذا مثله كلام الشيخ فى «الخلاف» من الحكم بالحيضيه فى أيام

١- المنتهى: ج ١ ، ص ٣١ .

٢- نهايه الأحكام: ج ١ ، ص ١٣٤ .

٣- مصباح الهدى: ج ٤ ، ص ٤٩٠ .

الحيض ، فهو أيضاً حكم ثابت إذ من المعلوم أنّ المرأه فى تلك الأيام لا ترجع إلى ملاحظه لون دمها إذ هو حيض ، حتّى كان لون دمها بالصفرة والكدره ، ولا يرتبط هذا بالقاعده وإنّما الحكم بمقتضى معلوميّه الموضوع لها .

نعم غايه ما قام به الشيخ رحمه الله أنّه تمسّك بروايه محمد بن مسلم وأبى بصير ، وفسّر لفظ (الأيام) فى قوله : «لا تصلى حتّى تنقضى أيامها» بأيام الإمكان ، كما قد صرّح به صاحب «الجواهر» نقلاً عن «المبسوط» .

وهذا لا يعدّ إلاّ اجتهادا من قبل الشيخ رضى الله عنه ، وليس بحجّه لنا ، لإمكان الحكم بالحيضيه فيه حتّى مع فقد القاعده ، وكون المراد من (الأيام) هى الأيام المعهوده والمشاره إلى ما هو المتعارف عند النساء والمشهوره عندهن بأيام العاده ورؤيه الدم وغيرها .

كما قد يؤيد ما ذكرناه تعريف لفظ (الأيام) فى بعض الأخبار بالألف واللام العهدى .

بقى هنا دعوى الاجماع الوارد فى كلام المحقّق الثانى و«الروضه» فنقول : مضافا إلى مخالفه الأوّل لأصل القاعده ، إنّ مرهون بما قد عرفت من عدم وجود كلام صريح فى تعلق الإجماع لخصوص القاعده ، دون المسأله ، فلعلّها استفاد ذلك من ظاهر تلك الكلمات التى قد عرفت المناقشه فيها . هذا أوّلاً .

وثانياً : هذا كله مع امكان أن يقال : لعلّ مراد العلامه والمحقّق من التمسّك بالقاعده ، هو لتمهيد موضوع الاستصحاب للزائد إلى العشره ، لا تمسكاً بقاعده الإمكان كما اشار إلى ذلك الشهيد فى «الذكري» ، وتبعه المحقّق الخمينى قدس سره .

وثالثاً : يحتمل أن يكون إجماعهم _ لو سلّمناه _ مستنداً إلى استفادتهم من الأخبار ، ويعدّ هذا إجتهداً منهم من الأخبار ، فيصير الإجماع حينئذ مدركياً غير

حجّه ، حتّى لو كان اجماعاً محصّلاً ، فضلاً عن المنقول منه .

ولكن مع ذلك كلّه يكون العمل على وفق الاحتياط فيما فيه هذه القاعده _ خصوصاً إذا استظهرناها من الأخبار التي نشير إليها بعد ذلك ، مع ذهاب جلّ الأصحاب إليها _ أمراً جيّداً وحسناً .

وهكذا ثبت أنّ المسأله متوقفه على ملاحظه النصوص والأخبار التي أدعى دلالتها على قاعده الإمكان ، فإن دلت وثبتت ، فإنّه يكون الإجماع المدعى _ أو لا أقل من الشهره المحقّقه _ مؤيداً بالنصوص وإلاّ فإنّ مجرد دعوى الإجماع في مثل هذه المساله _ التي كثرت الأخبار والقواعد فيها ، بحيث يمكن أن يكون اتكال القوم عليها ، ويحتمل أن تكون هي المنشأ لحصول الإجماع _ لا يمكن أن يُنشى دليلاً مستقلاً في المسأله ، كما لا يخفى على المتأمّل .

الخامس ممّا استدلّ به للقاعده : هو الأخبار والنصوص العديده الوارده في هذا الباب وهي العمده في المسأله ، وهي على طوائف : طائفه : دلت ووردت في تحييض الحامل ، والتعليل فيها بأنّ الحُبلى ربّما قذفت بالدم ، مثل : صحيحه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «أنّه سأل عن الحُبلى ترى الدم أترك الصلاة؟ قال: نعم إنّ الحُبلى ربّما قذفت بالدم»(١) .

منها : مرسله حريز ، عمّن أخبره ، عن أبي جعفر ، وأبي عبد الله عليهما السلام : «في الحُبلى ترى الدم؟ قال: تدع الصلاة ، فإنّه ربّما بقى في الرحم الدم ، ولم يخرج وتلك الهراقه»(٢) .

حيث يدلّ على أن احتمال قذف الدم موضوع للتحييض ، وهذا هو قاعده

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ _ ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ _ ٩ .

الإمكان بواسطة التعليل للحكم بلفظ ربّما المفيد بكونه للإمكان .

وأجاب عنه شيخنا الأعظم قدس سره في «طهارته» بقوله: «إنّ الظاهر أن لفظ (ربّما) للتكثير جيء لرفع الاستبعاد ، ولم يقصد تعليل الحكم بالاحتمال» .

وآتبعه فيه المحقق الخميني قدس سره ، مع زياده تفصيل وتوضيح في كتاب «الطهاره» بما لا يخلو عن فائده .

فقال: إن الحكم لما كان محلّ خلاف بين العامّه ، وكان أبو حنيفه منكرّاً لإجتماع الحيض مع الحمل (١) ، وردت هذه الروايات لرفع استبعاد اجتماعهما ، ولهذا ترى في بعضها ذكر وجه خروج دم الحيض مثل صحيحه سليمان بن خالد ، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ، الحبلى ربّما طمّثت؟ قال: نعم ، وذلك أن الولد في بطن أمّه غذاؤه الدم ، فربّما كثر ففضل عنه ، فإذا فضل دفعته ، فإذا دفعته حرمت عليها الصلاه» (٢) .

فقوله: «إنّ الحبلى ربّما قذفت بالدم» إخبارٌ عن الواقع لرفع الاستبعاد ، لا للتعبّد بجعل الدم حيضاً بمجرد الاحتمال .

وكذلك الأمر في صحيحه أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «قال: سألته عن الحبلى ترى الدم؟ قال: نعم ، أنّه ربّما قذفت المرأه الدم وهى حبلى» (٣) .

وهى كالصريحه فيما ذكرناه ، فإنّ قوله: «نعم» ، جوابٌ عن سؤاله بأنّ الحبلى ترى الدم أو لا ، وقوله: «إنّه ربّما قذفت» ، إخبار عن واقع محفوظ ولا معنى

١- انظر الخلاف: ج ١ ، ص ٢٣٩ ، المغنى ابن قدامه: ج ١ ، ص ٣٧١ ، فتح الغرير ذيل المجموع: ج ٢ ، ٥٧٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٠ - ١٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٠ - ١٤ .

للتعبّد في هذا المقام . إنتهى كلامه .

نتيجته كلامه : أنّ استعمال كلمه (ربّما) ليس لبيان الحكم في ظرف الشكّ ، في كونه حيضاً أم لا ، حتّى يكون دليلاً على التعبّد بالاحتمال وقاعده الإمكان ، بل كان استعماله لرفع الاستبعاد في الجمع بين الحمل والحيض ، ردّاً على أبي حنيفه ومن وافقه ، هذا أولاً .

وثانياً: إذا لا- حظت أخبار باب الحُبلى في الحيض ، تجد أنّ المراد من الدم التي تراه المرأة هو الدم المعهود في النساء ، كما أشار إليه سيّدنا الأستاذ بعد ذلك ، وقال ما لفظه: «ولا يخفى أنّ مضمون الروايات التي ذكر فيها هذه الجملة واحد ، فقوله في صحيحه عبد الله المتقدّمه : «إنّ الحُبلى ترى الدم أتترك الصلاة» ، مراده أنّها ترى الدم المعهود مثل سائر النساء ، فهل عليها أن تترك الصلاة أو لا؟ ولهذا عرّف الدم في الروايات باللام ، كما ترى في صحيحه عبد الرحمن ، وهي : «قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الحُبلى ترى الدم ، وهي حامل ، كما كانت ترى قبل ذلك في كلّ شهر ، هل تترك الصلاة؟ قال: تترك الصلاة إذا دام» (١) .

وفي صحيحه ابن مسلم ، عن أحدهما عليهم السلام : «قال: سألته عن الحُبلى ترى الدم ، كما كانت ترى أيام حيضها مستقيماً في كلّ شهر . . .» (٢) .

إنّ السؤال عن ترك الصلاة ، بعد الفراغ عن كون الدم في أيام العاده ، أو خارجاً بصفات الحيض ، لاحتمال أن لا- يجتمع الحيض والحبل ، كما قاله أبو حنيفه .

وكيف كان فالتأمّل في الروايات يورث القطع بعدم كونها في مقام افاده القاعده .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٢ _ ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٢ _ ٣ .

ونتيجه كلامه : أنّ ما يحكم بالحِضِيَّه في الدم الخارج حال الحمل ، ليس إلّا الدم المعهود لغير الحامل ، من ذات العاده ، أو المتّصفه بصفات الحيض ، لا أن يكون الدم محكوماً بالحِضِيَّه بمجرد الإحتمال ، حتّى يكون أصلاً في المسأله .

ولا اماره عقلائيّه حتّى يقال إنّها تعبديّة ، بواسطه دلالة هذه الأخبار ، بل المراد منها ليس إلاّ الاشاره إلى ما هو أمر متعارف في الواقع الخارجى عند النساء إذا كنّ في فتره الحمل .

وثالثاً: يمكن المنع عن دلالة هذه الأخبار ، بل لعلّها تدلّ على عدم الاعتبار بقاعده الإمكان ، كما اشار إليه أستاذنا ، وقال: «بل يمكن أن يدعى أنّ في أخبار جواز اجتماع الحمل والحيض ، ما يشهد بعدم اعتبار قاعده الإمكان ، للارجاع إلى الصفات ، ففي صحيحه أبى المغرا ، قوله عليه السلام : «إن كان دمًا كثيراً ، فلا تصلين ، وإن كان قليلاً ، فلتغتسل عند كلّ صلاتين» (١) .

وفي موثقه إسحاق قوله عليه السلام : «إن كان دمًا عيباً فلا- تصلين ذلك اليومين ، وأن كان صفره فلتغتسل عند كلّ صلاتين» (٢) .

وفي روايه محمد بن مسلم قوله عليه السلام : «إن كان دمًا أحمرًا كثيراً فلا- تصلين ، وإن كان دمًا قليلاً أصفر فليس عليها إلاّ الوضوء» (٣) .

فتحصّل أنّ الاستدلال بهذه الروايات للقاعده في غير محلّه ، إنتهى كلامه (٤) .

فهذه الطائفة من الأخبار غير دالّه على المطلوب ، وهو حجّيه قاعده الإمكان

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٦ .

٤- كتاب الطهاره للخميني: ج ١ ، ص ٥٦ _ ٥٨ .

من كلمه (ربّما) ، حيث تفييد التعليل للحكم ، بعدما عرفت من إمكان افاده رفع الاستبعاد من الحكم بالتحيض .

وعلى فرض التسليم فى عدم الظهور على ما ادّعيناه ، ولكنه غير منتفٍ فى فرض الاحتمال ، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا استدّلوا بطائفه أُخرى من الأخبار ، وهى المشتمله على الحكم بالتحيض ، قبل وقت حيضها ، بواسطه التعليل ، بأنّه ربّما تعجّل بها الوقت وهو مثل ، موثقه سماعه : «قال: سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: إذا رأّت الدم قبل وقت ، فلتدع الصلاه ، فإنّه ربّما تعجّل بها الوقت» (١) .

حيث استدّلوا بأنّ كلمه (ربّما) يكون بصدد بيان الحكم بالحيضيّه ، بمجرد احتمال كونه حيضاً ، وليس ذلك إلاّ من باب دلاله قاعده الإمكان .

مع أنّ الأمر ليس كذلك ، بل المقصود من هذه الكلمه ، بيان ما هو يتحقّق فى الواقع عاده ، من تقديم وقت العاده وتعجلها ما قد تتأخّر عن وقتها ، وإخباراً بأنّ الدم المعهود للنساء ليس لها وقت منضبط ، بحيث لا تتقدّم ولا تتأخّر بيوم أو يومين .

كما أنّه قد يشهد على ما ذكرنا ، استعمال لفظ (التعجيل) بقوله: «وربّما تعجّل بها الوقت» ، حيث يشعر بكونه اشاره إلى تلك العاده ، مع أنّه لو كان المقصود بيان قاعده الإمكان والحكم بالحيضيّه ، بمجرد الاحتمال ، لما احتاج إلى الاستعجال للدم المعهود ، بل لحكم به بمجرد الرؤيه .

بل قد يؤيد ما ادّعيناه ذكر اليوم واليومين فى التقديم والتأخير ، حيث يدلّنا على أنّ المراد من التعجيل هو بملاحظه الدم المعهود فى العاده ، لا بيان قاعده

الإمكان ، كما لا يخفى .

وقد استدّلوا لمَدْعَاهِم بِطَائِفِهِ أُخْرَى ثَلَاثَةَ مِنْ الْأَخْبَارِ : وَهِيَ تَدَلُّ عَلَى أَنَّ مَا رَأَتْهَا قَبْلَ أَيَّامٍ ، فَهُوَ مِنَ الْحَيْضَةِ الْأُولَى ، كَصَحِيحِهِ مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «قَالَ: إِذَا رَأَتْ الْمَرْأَةُ الدَّمَ قَبْلَ عَشْرَةِ أَيَّامٍ ، فَهُوَ مِنَ الْحَيْضَةِ الْأُولَى ، وَإِنْ كَانَ بَعْدَ الْعَشْرِ ، فَهُوَ مِنَ الْحَيْضَةِ الْمُسْتَقْبَلَةِ» (١) .

وأيضا : رواه أخرى مرويه عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «أقل ما يكون الحيض ثلاثة ، وإذا رأت الدم قبل عشرة أيام ، فهو من الحيض الأولى ، وإذا رأته بعد عشرة أيام ، فهو من حيضه أخرى مستقبلة» (٢) .

وأيضا : رواه عبد الرحمن ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة إذا طلقها زوجها ، متى تكون هي أملك بنفسها؟ قال: إذا رأت الدم من الحيض الثالثه ، فهي أملك بنفسها . قلت: فإن عجل الدم عليها قبل أيام قرنها؟ فقال: إن كان الدم قبل عشرة أيام ، فهو أملك بها ، وهو من الحيض التي طهرت منها ، وإن كان الدم بعد العشره أيام فهو الحيض الثالثه ، وهي أملك بنفسها» (٣) .

حيث استدّلوا بها على أنها دلت على أنّ الدم بمجرد رؤيته محكوم بالحيضيه ، غايه الأمر أنه إذا كان قبل العشره فمن الحيضه الأولى ، وبعد العشره فمن الثانيه .

هذا ، ولكن الانصاف _ بعد التأمل فيها _ أنّ الكلام فيها كان بعد الفراغ عن

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ و ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ و ١١ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب العده في كتاب الطلاق، الحديث ١ .

كونها حيضاً ، ولو بواسطة وجود الصفات أو العاده ، غايه الأمر أُريد منه بيان لزوم وجود أقلّ الطهر وهو العشره بين الحيضتين ، فلأجل ذلك حكم بكونها من الأولى إذا كان قبل العشره ، وإلا فمن الثانيه .

بل قد يؤيد ما قلنا _ كما قد أشار إليه بعض الاعلام _ ورود قوله : «إذا رأَت الدم» عقيب قوله : «أقلّ ما يكون الحيض ثلاثه» ، فى روايه ابن مسلم ، حيث يفهمنا كون المراد هو دم الحيض ، كما أنّ قوله فى روايه عبد الرحمن : «فإنّ عَجَل الدم عليها قبل أيام قرئها» ، يكون كالصريح فى كون الكلام فيما هو المسلّم كونها حيضاً ، وطريق حصول العلم بها يكون غالباً بواسطة الصفات والقرائن والامارات الموجوده عندهنّ ، فدلاله هذه على قاعده الإمكان فى غايه الاشكال ، كما اشار إليه صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملى والحكيم والخمينى وغيرهم (قدّس سرّهم) .

وقد استدلّوا لمدّعاهم أيضاً بطائفه رابعه : وهى مثل صحيحه عبد الله بن المغيره ، عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام : «فى امرأه نفسٌ فتركت الصلاه ثلاثين يوماً ، ثمّ طهرت ، ثمّ رأَت الدم بعد ذلك؟ قال: تدع الصلاه ، لأنّ أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» (١) .

وجه الاستدلال : هو الحكم بالحيضيه بمجرد رؤيه الدم بعد الطهر ، بعد ثلاثين ، فليس هذا لإجل قاعده الإمكان .

وفيه : إنّ هذه الروايه يحتمل كونها غير معمول بها عند الأصحاب ، لاعراضهم عن مفادها ، الموجب للسقوط عن الحجّيه ، لأجل أنّها قد جعلت أيام النفاس

بثلاثين يوماً ، حيث لم يفت الأصحاب بذلك ، هذا إن لم يرد من قوله : «لأن أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس» ، بيان أن النفاس لا يكون تمام ثلاثين ، بل هو مركّب من النفاس والطهر ، فلا وجه لترك الصلاة في جميع تلك الأيام ، فكأن في مقام بيان ردع كون تمام الثلاثين نفاساً ، إلا أنه حكم صادر تقيّه ، ولولاها لصارت حجّه وقابلاً للاستدلال .

وهكذا يستفاد كون الدم حيضاً ، لأجل تعريف الدم الخارج بالدم المعهود في مقابل الصفرة ، حيث يكون هو إماره الحيضيه عند الاشتباه بينه وبين الاستحاضه ، كما ترى مثله في سائر الأخبار ، مثل الصحيحه التي رواها عبدالرحمن بن الحجاج ، قال : «سألت أبا إبراهيم عليه السلام : عن امرأه نفست ، فمكثت ثلاثين يوماً أو أكثر ، ثم طهرت وصلّت ، ثم رأته دمماً و صفرة؟ قال : إن كان صفرة فلتغتسل ولتصلّ ، ولا تمسك عن الصلاة» (١) .

وروى الشيخ الطوسي رحمه الله مثلها ، إلا أنه قال : «فمكثت ثلاثين ليله أو أكثر» ، وزاد في آخرها : «فإن كان دمماً ليس بصفرة فلتمسك عن الصلاة أيام قرئها ، ثم تغتسل ولتصل» (٢) .

فالروايه تدلّ على الحكم بالحيضيه بالاماره والصفه ، لا- بقاعده الإمكان بمجرد الرؤيه ، لأنه إن كان المقصود هو هذا ، لما احتاج إلى ذكر لزوم ملاحظه الاماره من الصفرة الوارده في روايه الشيخ .

والظاهر كون الروايتين واحده ، فعند دوران الأمر بين الزيادة والنقصيه ، تكون

١- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ٣ .

أصالة عدم الزيادة مقدّمة على الآخر ، لكثرة السهو والخطأ فى النقصان دون الزيادة .

وإن اغمضنا الطرف عن جميع ما ذكرنا ، وذهبنا إلى تعدّد الروايه ، فعند ذلك يصير الحديث الأوّل ذو احتمالين : من كونها تفيد قاعده الإمكان ، وإنّها وارده لبيان دم الحيض المفروغ عنه .

ولكن برغم ذلك تسقط عن الاستدلال أيضاً لأجل الاحتمال ، كما هو واضح عند أهل الاستدلال .

واستدلّوا بطائفة خامسه من الاخبار وهى : مثل صحيحه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنّها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تصلى . قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تصلى . قلت: فإنّها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه ، تصنع ما بينهما وبين شهر ، فإن انقطع عنها الدم ، وإلا فهي بمنزله المستحاضه» (١) .

منها : وهى قريبه من الخبر السابق ، وهى الروايه التى رواها أبى بصير (٢) .

وجه الاستدلال بها : هو الحكم بالحيضيه بمجرد رؤيه الدم خلال الأيام الثلاثه أو الأربعه ، ولا يكون ذلك إلا من جهه قاعده الإمكان .

وفيه : أنه لا يجوز التمسك بهما على حسب ظاهر النص ، لأن مقتضى الأخذ بظاهرهما هو كون الحيض أكثر من عشره أيام ، والطهر المتخلل بين الحيضتين أقلّ منهما ، وكلاهما خلاف الواقع ، فلا بدّ إمّا من طهرهما أو توجيههما بما لم يخالف مع ما تسالم به الأصحاب .

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢ و ٣ .

ولذلك ترى الشيخ الطوسي قدس سره قد وجَّههما بما في «الوسائل» نقلاً عنه ، وقال : «الوجه في هذين الخبرين ، أن نحملها على امرأه اختلطت عاداتها في الحيض ، وتغيّرت عن أوقاتها ، ولم يتميّز لها دم الحيض من غيره ، أو ترى ما يشبه دم الحيض أربعة أيام ، وترى ما يشبه دم الاستحاضه مثل ذلك . قال : ففرضها أن تترك الصلاة كلّما رأت ما يشبه دم الحيض ، وتصلّى كلّما رأت ما يشبه دم الاستحاضه إلى شهر» .

وقال المحقّق في «المعتبر» هذا تأويلٌ لا بأس به .

ولا يقال : الطهر لا يكون أقلّ من عشرة أيام .

لأننا نقول : هذا حقٌّ ، ولكن هذا ليس بطهر على اليقين ، ولا حيضاً ، بل هو دمٌ مشتبهُ فعمل فيه بالاحتياط) .

إنتهى ما في «الوسائل» (١) .

بل في «طهاره» المحقّق الخميني قدس سره ، قال: وقد وجَّههما الشيخ والمحقّق بما لا بأس به (٢) ، حيث يظهر منه ارتضائه بذلك .

ولكن قد يرد عليها : أنّه على فرض كون تحريم الصلاة في حال الحيض تشريعياً لا- ذاتياً ، لكن تركها لها بمجرّد احتمال الحيضيه مشكلاً ، لاحتمال كونها واجبه ، ولا يعدّ تركها موافقاً للاحتياط .

كما أنّه على فرض كون تحريمها ذاتياً ، فهو مجزى في مثله بالأخذ بأحدهما من الترك أو الفعل ، لدوران أمرها بين الوجوب والحرمة ، لأنّه إنّ كان حيضاً ،

١- وسائل الشيعه: ص ٥٤٥ المحشّي بحاشيه المرحوم الرّبّاني .

٢- الطهاره للمحقّق الخميني ، ج ١ ، ص ٦٢ .

فيحرم عليها فعل الصلاة ، وإلا يجب كما لا يخفى .

وكيف كان ، لا يمكن التمسك بمثلها لقاعده الإمكان .

هذا لو لم نقل بكون اللام فى الدم عهدياً ، مشيراً إلى دم الحيض الثابت بالصفات والامارات ، الموجه للحكم بالحيضيه قطعاً ، كما قد عرفت بيانه .

وقد استدلوا لذلك بطائفة سادسه من الأخبار وهى : صحيحه منصور بن حازم ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «أى ساعه رأت المرأة الدم ، فهى تفتقر الصائمه إذا طمشت» (١) .

وغير ذلك من الأخبار التى تشابه هذا الخبر ، ووجه الاستدلال واضح .

كما أنّ جوابه يظهر من التأميل فيما ذكرناه سابقاً ، من كون الدم فيها معهود ، إمّا هو معلوم عندهنّ بكونه حيضاً من جهه الصفات أو العاده ، أو سائر القرائن ، الامارات لوضوح أن السؤال ليس إلا من حيث ملاحظه أن دم الحيض فى اليوم ، موجب لبطلان الصوم ، أو يوجب القضاء عليها إذا كان رؤيتها له بعد ساعه من دخول الوقت ، وهذا لا يكون إلا بعد الفراغ عن كون الدم حيضاً ، كما لا يخفى .

وقد استدلوا لذلك بطائفة سابقه من الاخبار وهى : مثل الخبر الذى رواه صاحب «الوسائل» ، بسنده عن محمد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال : لا تصلّى حتى تنقضى أيامها ، وإن رأت الصفرة فى غير أيامها ، توضّأت وصلّت» (٢) .

وجه الاستدلال واضح ، حيث حكم الإمام بترك الصلاة برغم إمكان كون الدم

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

حيضاً ، وذلك لأجل قاعده الإمكان .

وفيه ما لا يخفى ، من الظهور فى كون المراد من الأيام هى العاده ، كما يشهد بذلك التصريح بأيام الحيض ، فى مرسله يونس(١) ، أو بأيام العاده كما فى روايه إسماعيل الجعفى(٢) .

واظهر من جميع ذلك الروايه التى رواها على بن جعفر(٣) فى هذا الباب(٤) _ أى من أبواب الحيض _ حيث قد بين فيها من كون الصفره التى تراها فى أيام طمثها موجب لترك الصلاه لكن لا مطلقاً ، فاحتمال كون المقصود هو الحكم بالحيضيه بمجرد احتمال كونه حيضاً ، حتى يساعد مع القاعده ، خال عن وجه وجيه .

مع أنه لو سلمنا الاحتمال بذلك ، فإنه لا يكفى فى الاستدلال ، كما عرفت منّا ذلك فيما تقدم .

وبذلك يظهر لك وجه الاستدلال ، بصحيحه العيص بن القاسم ، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأه ذهب طمثها سنين ، ثم عاد إليها شيء؟ قال: تترك الصلاه حتى تطهر»(٥) .

بأن يكون عود الشيء أعّم من الموصوف بصفات الحيض وغيره ، وفى زمان العاده وغيره .

كما يظهر لك جوابه بأن ظاهر العود هو وحدته مع ما كان قبله ، ظناً أنّ الدم المعهود قبل الانقطاع كان هو الحيض ، فيكون العود متعلقاً به أيضاً ، فلا ينطبق إلا

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٣، ٤، ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٣، ٤، ٨ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٣، ٤، ٨ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ ، من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

على تيقن الحيض بالصفات والامارات ، أو العاده الموجه لعلمها بكونه من الحيض ، مع ما عرفت من عدم كفايه مجرد وجود الاحتمال فى الاستدلال .

وكذا استدلووا للقاعده : بما ورد من الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه فى أيام الاستظهار ، من الحكم بترك العباده بالرؤيه ، وليس هو إلا لأجل قاعده الإمكان ، وهو مثل روايه محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام : «فى الحائض إذا رأته دمًا بعد أيامها التى كانت ترى الدم فيها ، فلتتعد عن الصلاه يوماً أو يومين» .

وغير ذلك مما يستفاد منها ذلك .

وفيه : أن أخبار الاستظهار ، إنما تدل على ترك العباده احتياطاً ، من جهه الشك فى كون الدم الذى تراه حيضاً ، ولذلك عليها أن تراعى حتى تستكشف حالها بالتجاوز عن العشره وعدمه ، فأين هذا مع الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه؟ والشاهد على ذلك ، هو الأمر بالعباده بعد انقضاء أيام الاستظهار ، من اليوم واليومين ، من انقضاء العاده قبل تمام العشره ، مع احتمال الحيضيه فيه ، فلا يرتبط ذلك بقاعده الإمكان .

وكذا استدلووا بالأخبار الوارده فى المشتبه بين الدم القرحة والعيذره ، وأنه مع فقد الاماره منهما يحكم بالحيضيه الظاهره ، من اكتفاء الشارع بالحيضيه بمجرد الرؤيه ، لأجل قاعده الإمكان ، من دون حاجه إلى وجود اماره داله على الحيض .

وفيه : إن مورد هذه الأخبار ، إنما كانت فى ما اشتبه بين الأمرين من الحيض أو الاستحاضه ، أو بينه وبين القرحة ، أو بينه وبين العيذره ، مع العلم بانتفاء الثالث ، ولذلك ترى أن الإمام عليه السلام قد بين لكل واحد منها علامه واماره ، فمن المعلوم فى مثل اطراف العلم الإجمالى إذا انتفى أحد المحتملين يتعين الآخر ، فليس هذا من باب الحكم به بمجرد الرؤيه حتى يستفاد منه القاعده .

والحاصل : أن الفقيه لا يطمئن من هذه الطوائف من الأخبار ، كون المقصود بيان قاعده الإمكان ، بحيث يجعله أصلاً أو اماره قابلين للرجوع إليها عند الشك في الحيضيه ، ويعامل معه معامله الأصل أو الاماره في موارده ، بحيث يصح الاعتماد على خصوص القاعده للفتوى بالحيضيه ، كما عليه بعض الأعلام والفقهاء .

نعم ، يمكن القول بالاحتياط فيما ينحصر فيه أثبات الحيضيه بها ، فيما لا توجد عاده لها ولا يمكنها الرجوع بالصفات ، بل لا ينبغي تركه خصوصاً بعد ملاحظه ما في «الجواهر» من أنّ الجراه على خلاف ما عليه الأصحاب ، بعد نقلهم الإجماع نقلاً مستفيضاً معتضداً بتتبع كثير من كلمات الأصحاب ، لا يخلو عن اشكال ، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق ، والله العالم .

وهنا أمور ينبغي التنبيه عليها وهي :

الأول: قد ظهر من هذا التحقيق أنّ ما فهمه بعض متأخري المتأخرين من العموم من هذه الأخبار للقاعده ، حتّى تمسك بها لنفى بعض الشرائط ، كالتوالى ونحوه ، أو فيما ترى من الدم قبل احراز ما علم شرطيه ، ليس على ما ينبغي .

فالأولى حمل هذه الأخبار على ما يمكن أن يكون حيضاً ، مثل ما تراه البالغه غير الآيسه مثلاً ثلاثه أيام ، ولم يكن معارضاً بإمكان حيض آخر ، فإنه يحكم بحيضيه الدم المرئى ولا بأس به .

في أحكام الحيض / تنبيهات قاعده الإمكان

ولعله هذا هو المراد من معنى القاعده ، لا-الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه من جهه الإحتمال الناشئ من جهل الشخص ، كما احتمله بعض عبائر القوم ، وهو الهادى إلى سبيل الرشاد .

وبتوضيح آخر نقول : إنّ الأظهر اختصاص مورد القاعده _ على فرض

اعتبارها _ بالشبهات الموضوعية ، وما اشتهب فيه شخص الدم بين كونه حياً أو غيره ، لا ما اشتهب نوعه ، لإحتمال اعتبار شيء فيه _ باعتبار حكمه شرعاً بالحضيه _ وهو فاقده له ، لأن الذي يمكن أن يكون مدركاً للقاعده لا يخلو عن احدى ثلاث .

إما أن يكون هو مثل أصل السلامه الذي ذهب إليه المحقق الهمداني ، حيث يلاحظ فيه بناء العقلاء في الاجراء والاستناد .

فمن الواضح عدم جريانها ، إلا فيما شكّ موضوعياً في أنّ الدم الخارج منها هو الدم الطبيعي المقذوف من الرحم السالم ، أو لم يكن كذلك ، وكان سبب شكّه هو الشكّ في السلامه وعدمها .

وهذا دون سائر الموارد من الشبهات الحكميه ، أو الشكّ في تحقق ما اعتبره الشارع ، أو في الشبهه الحاصله من تعارض الامارات ، أو من جهه عدم امكان العلم بالاماره الموجوده ، أو عدم امكان استعمال الاماره ، أو غير ذلك من الشبهات .

أو يكون المستند هو الأخبار أو الاجماع ، كما عليه الأكثر .

فلا إشكال على الأخير ، بكون القدر المتيقن من اطلاق معقد الاجماع المحكيه ، هو الشبهه الموضوعيه ، إذ لا دليل لعموم القاعده وشمولها للشبهه الحكميه ، أو سائر الشبهات من المشكوكات ، كما توهمه بعض متأخري المتأخرين ، كما في «الجواهر» .

كما أنّ الأخبار أيضاً إذا كانت مستنداً ، لا تكون العله للحكم بالحضيه ، إلا بملاحظه شخص الدم الخارج من الرحم ، لا بحسب النوع ، ويمكنك الوقوف على صدق هذا المدعى ، بملاحظه أخبار اجتماع الحيض مع الحمل ، أو روايه تعجيل الحيض ، أو غيره من موارد الأخبار .

الأمر الثاني : على فرض القول باعتبار القاعده ، هل يكون الاعتبار بحكم الاماره أو بحكم الأصل؟

فعلى الأوّل: لا بدّ من تقديمها وروداً أو حكومه _ على الخلاف _ إذا عارضها الأصل في مورد من الموارد ، بخلاف ما لو كانت أصلاً ، حيث قد يعارض مع سائر الأصول ، فلا بد أن يلاحظ بعد التعارض بأنّها هل هي من الأصول المحرزه _ كالأستصحاب _ أو من غيرها .

فعلى الأوّل يعارض مع الأصل مثله فيسقط ، وإلاّ يقدم على ما لا يكون منها ، كما يقدم المحرز عليها لو لم تكن هي منها ، إلاّ أنّه يوجب لغويّتها لو كان الأصل المقابل هو الاستصحاب ، لندره مورد لا يكون فيه استصحاب ، حتّى يوجب ذلك الرجوع إلى القاعده ، فلا بدّ من تقديمها عليه ، صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويّه . ولتعيين أحد الأمرين من الاماره والأصل ، ينبغي ملاحظه مستندها ان قلنا فيه باصالة السلامه ، وقلنا باماريتها ، أو قلنا بالظنّ الحاصل لأجل الغلبه ، فتكون اماره .

لكن قد عرفت عدم تماميّتها .

وإن قلنا فيه بالإجماع والأخبار _ كما هو الأظهر _ فتكون من الأصول ، التي يعتمد عليها لدى الشبهه ، فكونها حينئذ من الأصول المحرزه ، لا يخلو عن الإشكال والابهام .

ولكن قد عرفت أنّه على فرض تسليمها ، لا بدّ من الحكم بتقديمها على الاستصحاب ، فضلاً عن غيره ، فراراً عن اللغويّه ، كما لا يخفى .

فإذا فرضنا كونها من الأصول ، فلا يتعارض مع ما دلّ على كون الدم من العيذره أو من القرحة ، عند قيام الاماره عليهما ، لحكومه الاماره على القاعده ، كما هو كذلك في كلّ مورد وقع التعارض بينهما _ أي بين الاماره والأصل _ .

وتصير المرأه ذات عاده ، بأن ترى الدم دفعه ، ثم ينقطع على أقل الطهر فصاعداً ، ثم تراه ثانياً بمثل تلك العده (١).

هذا كله قد عرفت على فرض اعتبارها ، بعنوان القاعده مستقلاً ، وإلا لا نحتاج فى الدلاله على عدم اعتبارها إلى هذه التفصيلات

الأمر الثالث: أنه على فرض تسليم اعتبارها ، يكفى فى احراز الإمكان ، دلاله الأصل الجارى فى المورد ، الذى يحرز به الشرط أو عدم المانع ، مثل ما لو شكّت المرأه فى اليأس ، ورأت الدم ، فإنّ اصله عدم اليأس كافيّه فى احراز الإمكان ، بلحاظ شرطيه عدم اليأس ، فتجرى قاعده الإمكان فى الدم المرئى حينئذ ، كما لا يخفى .

كما أنّ الخلاف فى تماميه القاعده وعدمها ، إنّما يكون بعد الاتفاق على اعتبار حيضيه ما تراه المرأه فى أيام العاده أو قريباً منها ، ولو بغير الصفه ، أو ما تراه فى غير أيام العاده بين الثلاثه والعشره ولكن بالصفه ، بثبوت الحكم فيها بالنص والإجماع ولو لم تتم القاعده ، وإنّ كان الحكم فيهما من مصاديقها على فرض اعتبارها ، كما هو واضح . هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالبحث عن قاعده الامكان ، والادله القائمه عليها والمناقشه فيها .

(١) واعلم أنّ العاده لا- تتحقّق بالمرّه الواحده ، لأنها مشتقه من العدد ، فما لم تتكرّر الحيض ولو لمرّه أخرى ، لا يصدّق عليه العود ، حتّى يشق منه العاده ، مع أنّا لا نحتاج فى ثبوت الحكم إلى تحقّق عنوان ذات العاده _ إذ لم تترتب الأحكام فى النصّ ولا فى معقد الإجماع ، على هذا العنوان _ حتّى يدور الحكم مداره ، بل الملاك فى تحقّق المرّه الثانيه هو المعرفه بأيام حيضها ، ولو لم يطلق عليها ذات العاده ، إنّ الإجماع _ تحصيلاً ومنقولاً _ قائم عليه ، كما عليه أكثر العامه ، خلافاً

لبعضهم ، حيث قد اكتفى بالمرّه ، بل ربّما نقل ذلك عن بعض أصحابنا ، كما فى «الجواهر» ، كما ادّعى اتّفاق أصحابنا _ كما فى «الذكري» _ على عدم اشتراط الثلاثه فى صدق العاده ، فعلى هذا لا نحتاج فى ذلك الى ملاحظه العرف ، كما لا نحتاج إليه فى غير عاده الحيض .

فى أحكام الحيض / ما تثبت به العاده

فالأولى هو الرجوع إلى لسان الروايات الواردة فى هذا الباب وملاحظه دلالتها ، فنقول :

منها : مرسله يونس ، عن غير واحد ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، فى حديثٍ ، قال : «وأما السنه الثالثه ، فى التى ليست لها أيام متقدّمه ، ولم ترى الدم قط ، ورأت أول من سبغ ، فإنّها تغتسل ساعه ترى الطهر ، وتصلّى ، فلا تزال كذلك حتّى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى ، فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأوّل سواءً ، حتّى يوالى عليها حيضتان أو ثلاث ، فقد علم أنّ ذلك قد صار لها وقتاً وخُلِقاً معروفاً ، تعمل عليه وتدع ما سواه ، وتكون سنّتها فيما تستقبل إن استحاضت قد صارت مسنّه إلى أن تجلس اقراءها ، وإنّما جعل الوقت إنّ توالى عليها حيضتان أو ثلاث ، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «التى تعرف أيامها ، دعى الصلاه أيام اقراءك» .

فعلّمنا أنّه لم يجعل القراء الواحد سنه لها ، فيقول لها : «دعى الصلاه أيام قراءك» ، ولكن سنّ لها الاقراء ، وادناه حيضتان فصاعداً» (١) .

منها : روايه موثقه سماعه بن مهران ، وهى : «قال : سألته عن الجاربه البكر ، أول ما تحيض . . . إلى أن قال : فإذا اتّفق شهران عدّه أيام سواءً ، فتلك أيامها» (٢) .

فالروايتان وان هما خلتا عن الصّحّه والقوّه بنفسهما ، لأجل الارسال فى الأوّل والاضمار فى الثانى ، إلا أن الإجماع والشهره جابرتان لضعفهما ، فيصحّ

١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٢ .

الإعتماد عليهما فى الاستدلال بلا إشكال .

والذى ينبغى أن يقال ، من جهة الاستفاده من الروايتين المنجبرتين فى ما هو المهم ، أمور عديده وهى :

الأمر الأول: أنه يظهر من كون الملاك فى الرؤيه فى المرّه الثانيه هو الحكم بحيضيه الدم بمجرد الرؤيه ، أنه ليس لأجل التعبد فى خصوص مورد النص ، كما قد توهم ، حتى ينتج لزوم التعدّد أزيد من المرّتين فى غير مورد النص ، بل لأنّ الظاهر من الروايتين كونهما فى صدد تحديد العاده العرفيه ، التى يستكشف بها وقت الحيض أو عدده أو هما معاً ، بمساواه الحيضتين فى الوقت والعدد أو فى أحدهما .

الأمر الثانى: بيان ما هو المستفاد منها فى أقسام ذات العاده ، اذ لا إشكال أن موثقه سماعه مشتمله على ذات العاده العدديه فقط دون الوقتيه ، حيث أنّ وقوع الحيض فى الشهر الثانى يكون مثل الشهر الأوّل فى الأيام ، يناسب ويجمع مع اختلافه فى الوقت واتّحاده فى العدد أيضاً .

نعم ، قد يشمل صورته اتفاقهما فى الوقت مع العدد بالاطلاق ، بأن يكون الاتفاق فى الشهر الثانى كالشهر الأوّل من ناحيتين ، لكن الخبر ليس فى صدد بيانه .

هذا بخلاف ما فى الروايه المرسله ، حيث أنّها مشتمله لبيان العدد والوقت ، لقوله عليه السلام : «حتى تنظر ما يكون فى الشهر الثانى ، فإن انقطع الدم لوقته فى الشهر الأوّل سواء ، أى عدداً» .

وبقى هنا قسم آخر منها ، وهو ذات العاده الوقتيه ، فبأى دليل يحكم بحيضيه الدم بالرؤيه فى المرّه الثانيه؟

فى «مصباح الهدى»: أنه ليس عليه من النصّ دليل ، ولكنّه إجماعى ، كما حكاه فى «المستند» .

ولكن في «طهاره» المحقق الخميني ، قال : لكنّ الظاهر منها بعد التأمل التام في جميع فقراتها ، هو تعرّضها لذات العاده العدديّه والوقتيه دون غيرها ، بل شمولها لذات العاده الوقتيه أقرب من العدديّه .

هذا ، ولكن في ضمن بيان الاستدلال لم يتعرّض لبيان كيفيه شمول الروايه للوقتيه فقط ، بل في موضع من كلامه ما يدلّ على إمكان دلالة الروايه وشمولها للعدديّه ، لولا ذيل الروايه وصدرها ، حيث قال : «وأما قوله بعد ذلك حاكياً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، في تكليف هذه المرأه : «تدع الصلاه قدر اقرائها أو قدر حيضها» ، وإن كان في نفسه مع قطع النظر عن الصدر والذيل للعدديّه فقط ، لكن مع لحاظ أن ذلك بيان حكم الموضوع المتقدّم ، لا يبقى ريبٌ في أنّ المراد قدر اقرائها التي تعرف ذاتاً ومبلغاً إلى آخر كلامه (١)» .

وقد عرفت أنه قدس سره لم يأت بشيء يدلّ على دخول خصوص الوقتيه في الروايه ، وما أورده في صدر كلامه ، لم يكن إلاّ مجرد الدعوى .

ولكنّه نسب إلى بعض _ في ذيل الصفحه ، وهذا البعض هو الشيخ الأنصاري في «طهارته» _ باستفاده العدديّه فقط من المرسله أيضاً لشمول ظهورها اللفظي لهما (العدديّه والوقتيه والعدديّه فقط) دون الوقتيه فقط .

ومما ذكرنا يظهر لك وجه كلام الآملي قدس سره ، حيث قال : «إنّه ليس عليه من النصّ دليل ، لكنّه إجماعي ، بل في «الجواهر» : وقد تكون وقتيه كذلك ، فيما إذا رأته مع إتّحاد الوقت ، واختلاف العدد ، لكن لا تدخل هذه في عبارته المصنّف ، إلاّ أنّ الأقوى ثبوتها وجريان حكم التحييض بمجرد رؤيه الدم فيه عليها .

نعم لا يجرى عليها حكم الرجوع إلى أيام العاده ، مع تجاوز الدم العشره ، كما كان يجرى ذلك في العدديّه .

نعم معاً يجرى على الوقتيه العدديّه ، ولذا كانت انفع الأقسام الثلاثه(١) .

وجه عدم جريان حكم التجاوز عن العشره فيها واضح ، حيث أنه ليس لها عدد مضبوط ، حتى يرجع إليه بخلاف اختيها ، كما لا يخفى .

فإذا عرفت تفصيل الكلام ، في دليل شمول حكم الحيض للأقسام ، يظهر لك ضعف ما صرح به الحلّي في «السرائر» ، من حصر العاده في خصوص العدديّه والوقتيه ، معاً دون القسمين الآخرين .

وذلك لمنافاه كلامه مع اطلاق اسم العاده ، حيث يصحّ اطلاقها للعدديّه قطعاً .

أمّا شمول أخبارها لها فانه قد عرفت أنا لم نقيّد بصدق هذا الاسم ، لعدم وجوده في لسان الأخبار ومعاهد الإجماعات ، حتى تدور الأحكام مدارها .

نعم ، يصحّ دعوى منافاه قوله ، مع ما هو الموجود في الخبرين اللذين قد تمسّكوا بهما ، لأجل اثبات حكم ذات العاده ، كما يتنافى مع كلام الأصحاب وإجماعهم ، كما ادّعى .

كما يظهر لك ضعف القول باختصاص حكم ذات العاده على العدديّه فقط ، وأنه يدور الحكم مدارها في ترتيب آثار الحيض بمجرد الرؤيه ، من دون النظر إلى الوقت ، حيث قد اسند في «الجواهر» ذلك إلى المصنّف وغيره ، بقوله : «كما عساه يظهر من المصنّف وغيره ، ويشهد له اطلاق الروايه السابقه ، وعدم انضباط وقتٍ خاص للعاده ، إذ هي قد تتقدّم وتتأخر ، . . .»

لما قد عرفت من إمكان استفاده قسمين منها من النص ، والحاق الثالث بهما كان بالإجماع أو الشهره ، مضافاً إلى أنّ ما رأت الدم في متّحدى الوقت مع اختلاف العدد ، لا بدّ له من الحكم بكونه من ذات العاده ، لصدق هذا العنوان عليه ، وعدم انطباق سائر العناوين من المبتدئه والمضطربه وذات الشهر ، كما لا يخفى ، فلا تخرج كلّها عن أحد هذين العنوانين ، إذ لا فرق مع تكرّر الرؤيه ، في شهر واحد بمرتين ، مع تخلّل أقل الطهر ، أو تكرّرها في شهرين أو أزيد بالوقت ، كما لا يخفى .

بل قال في «الجواهر» بعد ذكر الأقسام الثلاثه: «ومنه ينقدهح إمكان اثبات عادات آخر كتكرّر آخر الحيض مثلاً مرتين ، كأن ينقطع في السابع من الشهر ، ثم ينقطع في الشهر الثاني كذلك وان اختلفت العدد ، إذ لا فرق بين انضباط أوّل الحيض وانضباط آخر الحيض ، وكذلك بالنسبه إلى وسط الحيض ، إلا أنّي لم أعثر على أحد من الأصحاب أثبت ذلك ، أو ربّ حكماً عليه مع تصدّر بعض الثمرات له فتأمل جيّداً» إنتهى كلامه (١) .

ولعلّ وجه عدم ذكرهم ، هو أنّ ما يترتب عليه الحكم بترك الصلاه وما اشبه ذلك ، لا يكون إلا باعتبار حال رؤيه الدم لا انقطاعه ، إذ إلى حين الانقطاع لا بدّ أن يتبين حكمه بالنسبه إلى السابق منه ، وهو العمده ، وإلا ترتب الحكم عليه من أحكام الحيضيه بعد ثبوته قبله ممّا لا إشكال فيه ، إذ من الواضح أنّ المرأه في تلك الحاله لا يجوز لها دخول المسجد ، ولا مسّ كتابه القرآن ، ولا ان يجامعها زوجها ، وهكذا يكون الكلام بالنسبه إلى الوسط أيضاً ، هذا بخلاف حصول العاده بالأوّل ، إذ هو منشأ أكثر الآثار المذكوره في الباب ، كما لا يخفى .

الأمر الثالث : فى الامور التى وقع البحث فيها بالنسبه إلى الروائتين ، هو بيان المراد من الشهر الوارد فيهما ، هل المراد هما الهاليليان أم لا؟

وقع الخلاف فيه بين الأعلام ، حيث ذهب البعض إلى كون المراد هو الهاليلى ، كما هو ظاهر مختار المصنّف والمحقّق الثانى والسيد فى «العروه» ، والمحقّق الآملى ، خلافاً لآخرين مثل صاحب «الجواهر» تبعاً للشهيد فى «الروض» ، بل قد استضعفه الشيخ الأعظم فى «طهارته» ، بإمكان تحصيل العاده فى الشهر الحيضى .

والمراد بالشهر الحيضى ، هو أى زمان يسع وقوع أقلّ الحيض والظهر فيه ، وهو ثلاثه عشر يوماً ، لكن فى العاده العدديّه لا مطلقاً .

توضيح ذلك من كلام الشيخ قدس سره : بأنّه إذا تكرر طهران متساويان ، بأن رأت ثلاثه حيضاً ثمّ عشره طهراً ، ثمّ ثلاثه حيضاً ، ثمّ عشره طهراً ، ثمّ ثلاثه حيضاً ، يصدق على الدم المرئى _ بعد مضيّ مقدار ذلك الطهر من الحيض الثالث _ أنّها رأت الدم فى أيام حيضها ، لأنّها اعتادت بالحيض عقب عشره الطهر ، فاليوم الحادى عشر من أيام الطهر ، معدودٌ من أيام حيضها عرفاً ، فإذا رأت الدم فيه تحيّضت) .

انتهى كلام الشيخ قدس سره (١) .

بل لعلّ مراد الشيخ الأعمّ من كون ذات العاده عدديّه أو غيرها ، حيث لم يذكر مراده من الشهر بالخصوص ، بخلاف صاحب «الجواهر» ، حيث صرح بكون الشهر الحيضى ، لا يكون إلاّ فى العدديّه فقط ، وأمّا فى غيرها فلا بدّ أن يكون المراد هو الهاليلى ، إذ الوقتيه لا يناسب مع غير الهاليلى .

هذا ، والذى ينبغى أن يقال : هو أنّ المقصود من بيان ذات العاده ، ما يصدق

عليها ذلك ، فلا إشكال بأنّ العرف _ ظاهراً _ لا يطلق العاده بمجرد تحقق الرؤيه لمرتين ، بل نهايه اطلاقها العاده على الثلاث وأزيد ، لوضوح أنّ العرف لا يطلق على المرأه بمجرد رؤيه الدم فى الوقت المتّحد مع الوقت فى الشهر الأوّل ، أنّها قد اعتادت بذلك .

نعم ، لا يبعد صحّحه اطلاقها بعدما رأّت مرّتين ، ثمّ فى المرّه الثالثه تطلق عليها ذلك . فما ورد فى الروايه ، من الحكم عليها فى المرّه الثانيه باحكام ذات العاده ، من ترتيب آثار الحيض وأحكامها ، لا يراد منه إلاّ العاده الشرعيّه ، فإذا صار الأمر كذلك فلا بدّ حينئذ من التبعيه عن الشرع فى صحّحه هذا الإطلاق عنده ، ولا- سبيل لنا لتحصيل ذلك إلاّ ملاحظه الأخبار ، وقد عرفت أنّنا لانملك فى المقام الأوّل- الخيرين السابقين ، وقد عرفت دلالتها على خصوص الوقتيه والعدديّه معاً ، أو الوقتيه فقط ، ولا تشمل العدديّه بخصوصها . لكنها قد ألحقّ بهما بواسطه الإجماع .

فالشهر بلحاظ هذين القسمين الداخلين فى الروايه ، يكون هلالياً ، كما هو ظاهر المنصرف إليه لفظ الشهر حقيقه ، فاراده غيره لا يصار إليه إلاّ بقرينه صارفه عن معناه الحقيقى ، وهو هنا مفقود .

وحمله على الغالب فى الأفراد ، حيث تكون اعتمادهنّ عاده على الشهر الهلالى لا يوجب اختصاصه به ، لأنك ترى صحّحه اطلاق العاده على من لم تر الدم فى الشهر الثانى ، بل قد رأّت فى الشهر الثالث ، مع أنّ الروايه قد صرّحت بالشهر الثانى فقط ، حيث يفهمنا من عدم خصوصيه فى لفظ الشهر فيها ، فلا فرق حينئذٍ _ بعد رفع اليد عن القيد _ بكونه فى طرف الزيادة _ كما مثلاً _ أو النقيصه كالشهر الحيضى ، كما لا يخفى .

هذا ، ولكن الانصاف عدم تماميّه هذه المقاييسه ، لوضوح أنّ التى رأّت الدم

فى الشهر الثالث ، فقد رأت الدم فى الشهر أيضاً اذ يصح ان ، يطلق عليه هذا العنوان ، فيطلق عليه العاده بالشهر الهلالى .

هذا ، بخلاف ما رأت فى شهر واحد مرتين ، مع تخلل أقل الطهر حيث لا يصدق عليه كون عاداتها بالشهر ، فصدق العاده على مثلها لابد أن يثبت أمّا بالعرف ، وقد عرفت الإشكال فيه ، وأنه لا يصدق إلا بعد حدوثه مرات عديدة ، وأقلها الثلاث ، وموردنا لم يحدث إلا مرتين .

أو بالشرع ، وهو موقوف على شمول الروايه للعدديه ، وقد عرفت عدم شمولها لها .

أو بالإجماع ، فلا بد من اثباته فيه ، فهو أيضاً لا يخلو من اشكال ، مع وجود الخلاف بين الأعلام إذ الإجماع لا يقوم إلا فى القدر المتيقن منه ، وهو فى غير المورد ، كما لا يخفى .

فأثبت حكم عنوان ذات العاده العدديه للمرأة التى رأت الدم فى الشهر الواحد لمرتين ، بحيث يشمل الشهر الحيضى ، لا يخلو عن خفاء ، كما لا يخفى .

فالأظهر عندنا _ والله العالم _ كون المراد من الشهر الهلالى ، ذات العاده الشرعيه التى يصح ان يطلق عليها أنها رأت الدم مرتين ، ولو كانت المره الثانيه بعد شهرين أو أزيد ، بحيث يصدق عليه عنوان الشهر .

نعم ، لو تكررت الطهر المتساوى مدته مع الحيض للمرأة زماناً كثيراً ، بأن رأت ثلاث مرّات أو أزيد فى الشهر الحيضى ، كما لو رأت ثلاثه أيام حيضاً ، ثم الطهر عشرأ ، ثم ثلاثه أيام حيضاً ، وعشره طهراً ، وثلاثه أيام حيضاً وعشره طهراً ، وهكذا ، فإنه يحصل له حينئذ الاعتبار العرفى ، فتترتب احكام الحيض على المره الرابعه بمجرد رؤيتهما الدم ، وتطمئن حينئذ بعاده نفسها ، ولا مانع من

الالتزام ، به بل الاخبار لا يمنعه ، لصحّح اطلاق ذات العاده عليها عرفاً ، كما لا يخفى .

ولا فرق فيه فى ترتيب حكم الحيض على الدم ، بعد تحقّق العاده ، بين كون لون الدم مختلفاً مع الدم الذى رآته فى الأوّل أو متّفقاً معه ، لأنّه إذا تكرّر بمثل ذلك العدد ثبت لها العاده ، توافقاً فى اللون أم تخالفاً ، لاطلاق الأدلّه ، كما سيأتى عن قريب فى ذيل كلام المصنّف قدس سره .

ثمّ هل يعتبر ويشترط فى ذات العاده الوقتيه والعدديّه معاً ، أو العدديّه فقط ، توالى الحيضين المتّحدتين ، بحيث لا يفصل بينهما حيضه تنافى ذلك ، أم لا يعتبر ذلك؟ فيه خلاف بين الأعلام .

والذى يظهر من «المنتهى» وغيره ، من ثبوت العاده بتكرّر المختلف كما اذا رأت الدم مثلاً فى شهر لثلاثه ايام ، وفى شهر آخر لخمسه ، وفى الثالث لسبعه ، ثمّ رأت الدم ثلاثه أشهر على هذا الترتيب ، فيصحّ أن يقال إنّ عادتها هى هذه ، بالحمل على التحيّض بعد رؤيه الدم خلال الاشهر الثلاثه المذكوره ، لا مطلقاً .

خلافاً لصاحب «الجواهر» ، بدعوى عدم تحقّق التوالى فى حيضتين منها وتحقّقه بالنسبه للمجموع غير مجد ، ثمّ قال نعم لو تكرّر ذلك مراراً متعدّده بحيث ثبت بها الاعتياد العرفى أمكن أن يدعى ذلك كما ذكرناه سابقاً فى كلام الشيخ المتقدّم إذ يصدق عليها أنّها تعرف وقتها وأيام اقرائها ويحمل حينئذ ما فى الروايات على اراده ضبط الاعتبار شرعاً وإلاّ العرفى موكول إلى العرف ولا يكون المقصود منها نفي هذا الضبط العرفى فتأمّله جيّداً ، فإنّه نافع جداً فى مثل هذه المقامات ، إنتهى كلامه (١) .

ولا عبره باختلاف لون الدم نفيًا ولا اثباتًا (١).

أقول : لعل مقصود «المنتهى» من المثال المذكور من تحقّق العاده بذلك هو المرحله الثالثه من الرؤيه ، على الكيفيه المذكوره ، حتّى يساعد مع العاده العرفيه ، لا فى الثانيه التى قد عرفت عدم صدق الاعتقاد بها إلاّ عند الشرع .

فالاعتقاد بالتوالى فى الحيضتين ، إنّما يكون شرطاً فى الاعتقاد الشرعى الحاصل بالرؤيه فى المرحله الثانيه ، لا فى العرفى ، حيث لا يتحقّق إلاّ فى أزيد من الحيضتين ، كما لا يخفى .

ومن ذلك يظهر عدم ثبوت الوقتيه أيضاً على الأقوى ، إذا صادف تكرّر الرؤيه ببعض الوقت ، لا بتمامه ، مثل ما لو رأت أوّل الشهر لسّته أيام ، ثمّ رأت فى الشهر الآتى لثلاثه أيام قبل الأول من سّته ايام ، حتّى تصير الثلاثه من السّته الثانيه مصادفاً مع السّته فى الأوّل ، فبالنتيجه تصير ثلاثه ايام متّفقه مع السّته ، وثلاثه ايام سابقه عليها فى الشهر الثانى ، لعدم صدق الاتّحاد فى الوقت بلحاظ أوّله ، وإنّ كان متّحداً من حيث العدد والاستواء .

(١) أى بعد حصول العشره بعد الرؤيه يحكم بعدم الحيض ، وإنّ فرض كون الدم موصوفاً بصفات الحيض ، لأنّه بعد مضى أكثر ايام الحيض لا يمكن الحكم بالحيض .

كما يحكم بالحيض فى الأقل من العشره ، ولو كان الدم غير متّصف بصفات الحيض ، بلا فرق فيالكسور عن العشره ، بالزياده أو النقيصه ، إلى أن لا تصل إلى حدّ لا يمكن أن يكون حيضاً ، مثل أقلّ الايام وهى الثلاثه .

كما لا عبره بالنقاء المتخلّل فى أثناء ايام الحيض ، أى يحكم بالحيضيه

ولو كان فيه منقطعاً عن الدم .

في أحكام الحيض / ما تثبت به العاده

ففي احتساب أيام النقاء ، من أيام العاده وعدمه ، وجهان ، بل قولان : والذي يظهر من صاحب «الجواهر» عدم الاحتساب ، بدعوى ظهور النصوص الواردة في العاده في الدم الحيضي ، لا في التحيض الشرعي .

ولكن ذلك لا يخلو عن شيء ، لوضوح أنّ ظاهر النصوص هو الحكم بالتحيض الشرعي ، في الوقت أو العدد ، إذا كانا متّحدين ، بلا فرق فيه بين وجود النقاء المتخلّل فيه وعدمه ، فالاحتساب من أيام العاده في التحيض الشرعي ، يكون أقوى ، والله العالم .

ولا بأس لنا بتوضيح هذه المسأله بآتيان مثال لها ، كما أشار إليه في «العروه» في المسأله الثالثه عشره بقوله : «إذا رأّت الدم أربعه أيام ، ثم طهرت في اليوم الخامس ، ثم رأّت في اليوم السادس كذلك في الشهر الأول والثاني» .

ففي مثله إذا تجاوز دمّها من العشره ، فهل ترجع إلى الأربعه من أيام الدم قبل النقاء فقط ، أو إليها مع يوم النقاء وبعده ، فتصير عادتها ستّه ، أو ترجع إلى الأربعه قبل النقاء ، ويوم بعد النقاء فتصير عادتها خمسّه؟

ذهب صاحب «الجواهر» الى القول الأخير ، وقد اختاره السيّد في «العروه» ، وكثير من أصحاب التعليق .

ولكن الأقوى عندنا ، وعند العلّامه البروجردى ، والمحقّق الآملى هو الثاني ، بل في «مصباح الهدى» : هو الظاهر من كثير عبارات الأصحاب ، بل قد يستدلّ له بما في النصوص التي قد عبّر فيها بأيام القعود عن الصلاه ، وإن شئت فلاحظ موثقه سماعه ، التي ورد فيها قوله عليه السلام : «فلها أنّ تجلس ، وتدع الصلاه ، ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتّفق الشهران عدّه أيام سواء ، فتلك أيامها» .

إذ من الواضح أنه إذا حكم بكون النقاء المتخلل في العشره يكون بحكم الحيض ، وأنها تجلس فيه ، وتدع الصلاة ، يحتسب من ايام العاده ، فاحتساب ما بعده من ايام الدم يكون بطريق أولى .

لا يقال : قوله : «ما دامت ترى الدم» ، يوصلنا إلى احتساب حاله رؤيه الدم من الأيام لا غيرها .

لأننا نقول : بإمكان أن يكون المراد من هذا القول بيان عدم انقطاع الدم بالكل ، كما يشهد لذلك قوله بعد ذلك : «ما لم يجز العشره» ، حيث تشمل ذلك لكلا الوجهين ، من وجود النقاء المتخلل وعدمه ، لا الرؤيه الاستمراريه .

كما يؤيد ما ذكرناه أيضاً ما في ورد في الخبر الذي رواه الصحاف ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، في الحديث الوارد عن حيض الحامل : «قال : فلتمسك عن الصلاة عدد أيامها التي كانت تعتد في حيضها(١)» .

إذ من الواضح أن المرأة تعتد أيام النقاء من أيام الحيض عن العباده ، فتحسب من ايام العاده ، فتشملها قوله : «فلمسك عن الصلاة عدد أيامها» ، كما لا يخفى . ومن ذلك يظهر لك ضعف احتساب خصوص الأيام ، التي كانت قبل النقاء ، من أيام العاده ، دون الأيام من الدم بعد النقاء ، ولم أر من ذهب إليه ، ولكن لابد من مزيد الفحص عن هذا القول حتى نطمئن بنفى وجوده ، والله العالم .

في أنه هل تثبت العاده بالتمييز _ كما في المرأه المستمره الدم ، مثل ما لو رأَت خمسَه أيام مثلاً بصفات الحيض في أوّل الشهر الأوّل ، ثمّ رأَت بصفات الاستحاضه ، وكذلك رأَت في أوّل الشهر الثاني خمسَه أيام بصفات الحيض ، ثمّ رأَت بصفات الاستحاضه _ كما تحصل العاده كذلك _ أي بتكرّر الدم الثابت حيضيّه بالوجدان _ أم لا؟

فيه وجهان ، بل قولان .

ففي «طهاره» الشيخ الأكبر قدس سره قال : إنه لا خلاف في ثبوت العاده بالصفات .

ثمّ حكى ذلك عن «المنتهى» بقوله : لا نعرف فيه خلافاً ، واعترف بنفى الخلاف فيه في «الجواهر» ، حيث قال بعد أن نقل نفي ذلك عن «المنتهى» : فإنّ تمّ إجماعاً ، وإلاّ فلننظر فيه مجال .

بل في «العروه» في المسأله الثانيه عشره ذكر هذا الفرع ، واجرائه في العدديّه والوقتيه ، وفي الوقتيه فقط ، والعدديّه فقط مع الرجوع إلى الصفات والتمييز ، ووافقه كثيرٌ من أصحاب التعليق .

هذا ، ولكن خالف فيه صاحب «الجواهر» ، والسيد الأصفهاني في حاشيته على العروه ، والميرزا عبد الهادي الشيرازي ، والمحقق الخوئي في «التنقيح» ، مستدلاً بعدم تناول الخبرين الواردين في المساله _ وهما موثقه سماعه ومرسله يونس _ مثله ، مع ظهور غير هذين من سائر الأخبار الآمره بالرجوع إلى الأوصاف ، التي تشمل باطلاقها ما لو تكرّر الجامع مثلاً ، ثمّ اختلف محلّه أو عدده في الدور الثالث ، فإنّه يجب اتباع الأوصاف أينما كانت ، تكرّرت أو لا .

هذا كما في «الجواهر». وفي «مصباح الفقيه» قد ورد تأييداً لهذا القول ، مضافاً إلى ما عرفت من خروج الفرض عن مورد الروايتين .

قال : «عدم الوثوق بكون واحد الصفات حيضاً لا- غير ، لما عرفت من أن الأوصاف امارت ظنيّه ، اعتبرها الشارع في الجملة كعادته نساؤها التي ترجع إليها في بعض الصور ، فلا تكون موجه للوثوق بمعرفه أيام اقراءها ، حتّى ترجع إليها» إنتهى كلامه (١).

بل لعلّ توضيح ذلك ماورد في كلام سيّدنا الخوئي قدس سره ، حيث قال : «إنّما الأدلّه الوارده في أنّ المرأه ترجع إلى عاداتها وایامها ، فيما إذا تجاوز دمّها العشره ، وإنّ كانت كغيرها من الأدلّه ، متكفله لاثبات الحكم على الموضوع الواقعي ، وهو قد يثبت بالتعيّد ، فلا تكون الأيام حينئذ بمعنی الأيام المعلوئيه والثابته بالقطع والوجدان . إلّا أنّ مقتضى الاطلاقات الأمره بالرجوع إلى الصفات ، أنّ المرأه لابدّ وان تميّز الحيض بالصفات ، وقد خرجنا عن اطلاقها في المرأه ذات العاده _ أي المرأه التي تثبت لها العاده بالوجدان _ فإنّها ترجع إلى عاداتها ، وتجعلها حيضاً ، والباقي استحاضه ، وإنّ كان بصفه الحيض .

وأما ذات العاده بالتمييز ، فلم يقد دليل على رجوعها إلى عاداتها ، عند تجاوز دمّها العشره ، فالاطلاق فيها محكمه ، ولا مناص من أن ترجع إلى الصفات في الشهر الثالث أيضاً ، كما كانت ترجع إليها في الشهرين المتقدّمين .

إلى أن قال : وعلى الجملة ، إنّ مقتضى الاطلاقات والموثقه والمرسله ، عدم كفايه العاده الحاصله بالتمييز ، في تحقّق العاده ، لعدم الدليل على كفايه الصفات

فى ذلك ، فعدم قيام هذه الامارات مقام القطع الطريقي ، مستنداً إلى قصور الدليل فى خصوص المقام ، لا أن الاماره لا تقوم مقام القطع الطريقي» .

انتهى كلامه (١) .

اقول : لا بأس بأن نقرّر هذا البحث بتقرير أنه هل تثبت العاده بالرجوع إلى الصفات فى مستمره الدم مطلقاً ، كما هو ظاهر اطلاق كلام السيد فى «العروه» ومن وافقه من أصحاب التعليق ، ومنهم المحقق الآملى والبروجردى والاصفهانى وغيرهم .

أو تثبت إذا كانت الصفات جامعه ، بأن تكون صفه الدم فى كل شهر متّحده كالسواد والاحمرار دون ما إذا كنت مختلفه .

هذا ، كما عليه العلامة فى «التحريز» ، بل حكى التردّد فيه عن الشهيد فى «الذكرى» ، وعن الشيخ الأعظم فى «طهارته» .

أو لا تثبت مطلقاً ، كما عليه صاحب «الجواهر» ، والمحقق الهمدانى والخوئى .

والأظهر عندنا هو الأول ، لأنّ الأخبار الوارده بالرجوع إلى الصفات ، فى تشخيص الحيض ، لترتيب أحكامه عليها ، كما تدلّ على ثبوت موضوع الحيض وامارتيه له فى أنه حيضٌ واقعاً ، كما ورد فى الحديث النبوى صلى الله عليه وآله وسلم أو الخبر المنقول عن الإمام عليه السلام : «بأنّ دم الحيض أسود يُعرف» ، يعنى هذه الصفه _ لو لا _ مانع خارجى _ اماره على وجود الحيض الواقعى ، فكما يحكم بكونه حيضاً ويترتب على مثل هذا الدم الأحكام الشرعيه ، كما يحكم بالحيضيّه وترتب أحكامه فى ما ثبت حيضيّه بالوجدان ، فإذا حكم شرعاً بالحيضيّه قطعاً

كألاً-صول المحرزه أو الامارات المثبتة ، فكذلك يترتب عليه حكم العاده أيضاً ، بواسطة دلالة الخبرين المتقدمين ، من ترتيب العاده لكل من رأى الدم فى الشهرين ، متّحين وقتاً وعدداً ، أو وقتاً والعدد ، حيث يشملان باطلاقهما لمثل هذه المرأه .

فدعوى انصرافهما إلى غير هذه ، لمن تعلم عاداتها وجداناً ، غير مسموعه .

كما لا يُسمع دعوى كون ما يثبتته الخبرين خصوص كونه حيضاً شرعاً لا واقعاً ، اذ الظاهر من تلك الأخبار ، وأخبار الصفات ، هو بيان الاماريه لا-رؤيه الحيض الواقعي ، فلو كان لأخبار الصفات اطلاقاً من هذه الجهه _ أى سواء كانت لها عاده أم لا _ لوجب تقييدها بما إذا كانت لها عاده ترجع إليها ، فيما إذا تجاوز الدم عن العشره ، بلا فرق فى ذلك من كون العاده ثابتة بالوجدان أو بالاماره _ مثل وجود الصفات _ أو بقاعده الإمكان _ عند من يقول بها فى جواز الرجوع إليها بالنسبه الى اثبات العاده _ كما نصّ على اثباتها غير واحد من الأصحاب .

فلازم هذا التقرير ، هو عدم ترتب حكم الحيض على الصفات ، عند تجاوز العشره ، لما بعد العاده ، بل يحكم بكونها استحاضه ، بخلاف ما لو لم نقل بذلك ، فلا بدّ من الحكم بالحيضيه إلى غايه ما يمكن أن يكون حيضاً ، وهو العشره ، اما بعدها فانه يجب الحكم بالاستحاضه .

ولا فرق فيما ذكرنا من تساوى الصفات فى الشهرين ، فى كون الدم فى كلّ من الشهرين هو الاسود مثلاً _ كما هو الغالب _ أو الأحمر ، فيحكم بالحيضيه فى الدور الثالث ، بالرجوع الى العاده .

وهذا هو الأقرب الى القبول .

نعم والذى يوجب التردّد والاشكال ، هو ما لو اختلف لون الدم فى كلّ شهر من

الأسود والأحمر ، فهل تعدّ هي ذات عاده حتى مع الاختلاف ، بأن يكون لون الدم في الشهر الأول اسودا ، وفي الثاني احمرأ .
 قد يقال بذلك ، كما عن المحقق الآملي قدس سره ، حيث قال : «وأما مع اختلافهما فيها ، فلا يخلو عن ثبوت العاده بها عن إشكال . إلى أن قال : وإن كان الأقوى ثبوتها بها في الفرض المذكور أيضاً ، لكونها مع اختلافها طريقاً إلى احراز الحيض ، فيكون حكمها حكم المتّحده في الصفات».

انتهى كلامه (١).

أقول: إنّ ما ذكره لا يخلو عن وجه ، لأنّ الطريقيه إذا ثبت في الصفه وفي لون الأحمر كما في الأسود ، فلا يكون حينئذ فرق بين توافقهما أو تخالفهما في الشهرين ، إلا أن حصول العاده بواسطه ذلك _ حتّى مع الاختلاف _ ربّما توجب الشبهه في دخولها في العاده ، فلذلك كان مراعاة جانب الاحتياط في مثله ، لا يخلو عن وجه ، كما عليه الشيخ الأعظم ، إلا أنّه ليس على وجه الوجوب ، بل غايته القول بأنّه لا ينبغي أن يُترك ، كما في «العروه» من الاطلاق من هذه الجهه ، وهو لا يخلو عن وجه ، والله العالم .

وأما ما قد يرد علينا من النقض بالاجبار الأمره بلزوم رجوع المرأه الى عاده أهلها وأقار بها عند اشتباه الحال عندها .

فانه مدفوع ، لوضوح الفرق بين ما نحن فيه وبينه ، اذ ليس الرجوع إليهنّ ممّا يثبت به العاده ، بل إنّما هو حكم لمن كان متحيراً لفقد ما يحرز به الحيض ، فيكون حال رجوعها إليها حال العمل بالأصل الغير المحرز .

مسائل خمسہ :

الأولى : ذات العاده ، ترك الصلاة والصوم ، برؤيه الدم إجماعاً (١).

هذا بخلاف الرجوع إلى الصفات ، حيث يكون حالها حال الرجوع إلى الدليل المحرز ، والفرق بين الأصول المحرزه وغير المحرزه واضح .

وهكذا وضح أنه فرق بين الرجوع إلى الصفات ، وبين الرجوع إلى عاده أهلها ، أو إلى الروايات ، كما لا يخفى .

(١) اعلم أن ظاهر عبارته المصنّف هو لزوم ترك العباده بمجرد رؤيتها للدم في ذات العاده إجماعاً .

وأما بالنسبه الى حكم العاده ، والتي فيها اقسام ثلاثه ، فلا بدّ من مطالبته ممّا قد بينه المصنّف فيما تقدّم منه في عبارته السابقه ، وقد عرفت كون ظاهر كلامه هناك دخول الوقتيه والعدديّه أو العدديّه فقط فيه ، دون الوقتيه ، وإنّ الحقها صاحب «الجواهر» بهما .

في أحكام الحيض / ما يتعلّق بذات العاده

فعلى هذا ، يكون معقد الإجماع عند المصنّف ، خصوص القسمين الأولين دون الثالث . والعجب من صاحب «الجواهر» الحاقه الوقتيه بذات العاده عند المصنّف بلا بيان إشكال ، ايقاع الإشكال في ذات العاده العدديّه ، مع أنه كان الأولى أن يجعل محل الإشكال لدى المصنّف في ذات العاده الوقتيه دون غيرها .

نعم دعوى دخول ذات العاده العدديّه فقط ، في ذات العاده ، في حكم ترك العباده بالرؤيه حسنٌ ، عند من أدرجها في ذات العاده ، كما يحسن ترك العباده أيضاً بالرؤيه للمعتاده الوقتيه فقط ، نظراً إلى ملاحظه لسان الأخبار والروايات الوارده في المقام ، وإنّ اختلف الأصحاب في ذات العاده العدديّه دون غيرها ،

حيث حكم بعضهم _ كالمصنّف _ بكونها مثل ذات العاده الوقتيه والعدديه ، من لزوم ترك العباده بمجرد الرؤيه .

وبعضهم بكونها مثل المتبدئه والمضطربه ، حيث لا يحكم بتحريضها بمجرد الرؤيه ، بل بعد مضيّ ثلاثه ايام ، أو بالرجوع إلى الصفات ، أو إلى من علم كونه حيضاً واستمر إلى الثلاثه .

ولابدّ في تعيين ذلك من ملاحظه لسان الأخبار والادله ، حتّى يتّضح ما هو المختار في المسأله .

فاقول : بعدما عرفت ممّا _ تبعاً لصاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم ، والمحقّق الآملي ، والسيد في «العروه» وكثير من أصحاب التعليق _ من كون ذات العاده الوقتيه فقط _ أو مع العدديه _ ملحقه بذات العاده ، وكونها من أقسامها ، فيترتب عليها ما يترتب على ذات العاده من الأحكام .

والدليل عليه _ مضافاً إلى الإجماع المدعى في المقام ، بل قد بلغ نقله حدّ الاستفاضه _ إمكان استفاده ذلك ، من الأخبار الوارده في ذلك فلا بأس بذكرها وملاحظه دلالتها ، وهي :

منها : ما رواه يونس القصير رسلاً من قوله : «كلما رأّت المرأة من أيام حيضها من صفره أو غيرها ، فهو من الحيض ، وكلّما رأته بعد أيام حيضها فليس من الحيض (١)» .

منها : مارواه يونس في مرسلته الطويله ، وفيما في حديثٍ : «ولو كانت تعرف أيامها ما احتاجت إلى معرفه لون الدم ، لأنّ السبب في الحيض أن تكون الصفره

والكدره فما فوقها فى أيام الحيض ، إذا عرفت حيضاً كله (١) .

منها : مارواه الشيخ رحمه الله مرسلأ فى «المبسوط» ، أنه روى عنهم عليهم السلام : «أن الصفره فى أيام الحيض حيز ، وفى أيام الطهر (٢)» .

منها : صحيح محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأه ترى الصفره فى أيامها؟ فقال : «لا تصلّى حتى ينقضى أيامها ، وإن رأته الصفره فى غير أيامها توضأت وصلّت» (٣) .

منها : صحيحه على بن جعفر ، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأه ترى الصفره أيام طمثها ، كيف تصنع؟ قال : تترك لذلك الصلاه بعدد أيامها التى كانت تفعد فى طمثها ، ثم تغتسل وتصلّى» (٤) .

وغير ذلك من الأخبار التى يجده المتتبع دالاً على المطلب .

بل عن الشيخ الأعظم والمحقق فى «جامع المقاصد» الاستدلال على ذلك بالعمومات الأمره بالتعود عن الصلاه فى أيام الحيض ، مثل قولهم عليهم السلام : «دعى الصلاه أيام اقرائك (٥)» .

ولعل هذا الخبر مأخوذاً عن مضمون الروايه السابقه التى مرت ذكرها والتى رواها على بن جعفر عليه السلام .

وقد أورد عليه الحكيم فى «متسمسكه» وقبله المحقق الآملى فى «مصباحه» ، بأن هذه الروايات لا تصلح للاستدلال بها فى المقام ، لظهوره فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٤ ، ٧ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٤ ، ٧ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ ، ٤ ، ٧ .

٥- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

الحكم الواقعي للحيض لا للتحيض بالرؤية .

هذا كما في «المصباح (١)» .

ولكن يمكن أن يجاب عنه : بأنها تشير الى كون ايام القرء معلومه للمرأة ، وواضحه عندها ، فتحكم بلزوم القعود ، ولا- مانع حينئذ أن يستفاد لزوم القعود منها بمجرد الرؤية في تلك الايام .

نعم ، يمكن أن يقال إنه ليس في مثل الخبر الذى ورد فيه قوله عليه السلام : «دعى الصلاه» ، إلا- بيان أصل الحكم من لزوم ترك العباده في تلك المدّه ، وأما فتره ذلك فإنه لا بد من تحصيلها من دليل آخر .

ولعلّ هذا هو مراد السيّد الحكيم والآملى من الإشكال على دلالة الخبر ، وهو غير بعيد ، الا فى روايه على بن جعفر ، كما لا يخفى للمتأمل من الفرق بين الحديثين .

فبقى هنا الصورة الثالثه ، وهى ذات العاده الوقتيه والعدديه ، أو الوقتيه فقط ، فهى : تاره : يفرض فيما لو كان تقدّمها عن وقت عادتها بيوم أو يومين ، او ما يقاربهما .

وأخرى : يفرض تقدّمها عنها بأزيد من ذلك .

ففى الأولى منهما ، لا إشكال فى دخولها فى ذات العاده بالحكم بالتحيض بمجرد الرؤية مطلقاً ، أى سواء كان الدم متّصفاً بصفه الحيض ، عند بعضٍ ومنهم صاحب «الجواهر» والمحقّق فى «الشرائع» ، حيث صرّح بكونها من ذات العاده قطعاً ، إذا كانت وقتيه وعدديه الشامل باطلاقه لمثل هذه المتقدّم عادتها قطعاً ، لو

لم ندع شموله لمطلق ذات العاده العددية غير ذات الوقت ، بل هذا القول هو المشهور في قبال من يقول بذلك ، بشرط أن يكون الدم بصفه الحيض لا مطلقاً .

أو من يقول بالحاقها بالمبتدأ ، من الاستظهار بالصلاه إلى الثلاثة ، أو إلى مجيئ عاداتها .

والحاصل : أن في المسألة وجوه وأقوال ، وأسدها عند المشهور هو الأول ، كما هو الأقوى ، كما في «العروه» وعند أكثر أصحاب التعليق عليها ، بل في «الجواهر» : «استظهار دخول هذه الصورة في معقد الإجماع المحكى عن «المنتهى» في الصورة الأولى السابقه ، حيث قال في «المنتهى» : «وتترك ذات العاده الصلاه والصوم برؤيه الدم في وقت عاداتها ، وهو قول كل من يحفظ عنه العلم . ثم قال في «الجواهر» في آخر كلامه : «لكن كان عليه استثناء اليوم واليومين ونحوهما في التقدّم والتأخر ، ممّا يتعارف في ذوات العاده ، بل لعلّ مثله يدخل فيما دلّ على العاده إذا المراد بأيام حيضها وبوقته أو انه وحينه» . انتهى كلامه (١) .

والدليل على كون مثل ذلك داخلاً في حكم ذات العاده ، هو الاخبار المداله عليه ، وهي : منها : موثقه سماعه ، قال : «سألته عن المرأه ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: إذا رأته الدم قبل وقت حيضها ، فلتدع الصلاه ، فإنه ربّما تعجّل بها الوقت» الحديث . فهي وان كانت مطلقه بالنسبه إلى التعجيل ، ولم يذكر مقداره ، إلاّ أنّ الظاهر من كلمه (التعجيل) ، ربّما يتسأنس في الذهن بكونه بيوم أو يومين ، أو قريب منهما ، مضافاً الى ما سيأتى من كونها مقيّداً باليوم واليومين ، فيوجب تقييده به إن التزمنا بهذا القيد ، ولم نرد الحكم بالاطلاق . وجه الاستدلال بهذه

الروايه _ كما فى «الجواهر» هو أنّ يقال : إنّه لو كان مدار الحيض متوقفا على الرؤيه فى الوقت ، لما حكم فى هذه بذلك ، وان لم تره فيه .

منها : خبر الصحّاف ، عن الصادق عليه السلام ، فى حديثٍ : «وإذا رأّت الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل ، أو فى الوقت من ذلك الشهر ، فإنّه من الحيضه ، فلتمسك عن الصلاه عدد أيامها التى كانت تعتدّ عن حيضها(١)» .

منها : صحيحه أبى بصير ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى المرأه ترى الصفرة؟ فقال: إنّ كان قبل الحيض بيومين ، فهو من الحيض ، وإنّ كان بعد الحيض بيومين ، فليس من الحيض(٢)» .

منها : مضمرة معاويه بن حكيم ، قال: «قال : الصفرة قبل الحيض بيومين ، فهو من الحيض ، وبعد أيام الحيض فليس من الحيض ، وهى فى أيام الحيض الحيض(٣)» .

منها : خبر على بن أبى حمزه ، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر ، عن المرأه ترى الصفرة؟ فقال: ما كان قبل الحيض ، فهو من الحيض وما كان بعد الحيض فليس منه(٤)» .

وقد عرفت أنّ الاطلاق فى القبليه ، غير منافٍ لكونها ذات العاده الوقتيه ، وأن تدخل فى حكمها ، لإمكان تقيدها بمثل حديث أبى بصير ، حيث قد قيّد بيوم أو بيومين ، ولعلّه أيضاً جئ به من باب المثال حتّى يشمل ما يقرب ذلك بمقدار بما

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ ، ٥ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ ، ٥ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٦ .

يصدق معه كونها ذات العاده الوقتيه وقد استعجلت بها الدم ، كما يشير إلى ذلك التعليل الموجود في موثقه سماعه بقوله : «فإنما ربّما تعجّل بها الوقت» .

حيث لا خصوصيّه في مثل اليوم واليومين عرفاً ، فيشمل إذا كان بيومين ونصف مثلاً ، أو أزيد ، ممّا يصدق عليه التعجيل عرفاً ، مع ملاحظتها مع عاداتها الوقتيه .

ولعلّ بذلك يظهر عدم وجود اطلاق للقبليّه ، خارجاً عن ذلك الذى يوجب صدق العنوان عليها .

مضافاً إلى وجود ما يؤيدّها ، وهى قرينه التقابل الموجوده فى حديث على بن أبى حمزه لما بعد الحيض ، إذ ما يكون قبل الحيض اللاحق بزمان طويل ، يصدق عليه أنّه بعد الحيض السابق لا قبله ، كما لا يخفى .

فجميع هذه الأخبار داله على الحكم بالتحيعض ، بمجرد الرؤيه عند تقدّم الدم على العاده ، على وجه يصدق معه التعجيل ، وبذلك يقيد اطلاق المفهوم الوارد فى مثل قوله عليه السلام : «إنّ المرأه إذا رأت الدم فى ايام حيضها تركت الصلاه(١)» .

حيث يدلّ على أنّ ما رأتها قبلها ليس بحيض ، سواء كان بيوم أو يومين ، أو أزيد .

منها : مفهوم صحيحه محمد بن مسلم ، حيث قال : «وان رأت الصفرة فى غير أيامها توضّأت وصلّت(٢)» .

بناءً على القول باستفاده المفهوم منها ، من الحكم بالانتفاء عند الانتفاء _ كما هو الغالب فى القضايا الشرطيّه _ ، مضافاً إلى الحكم بالوجود عند الوجود ، وعدم القول بان المراد من تلك الشروط هو الحكم بالوجود عند الوجود فقط ، كما هو

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

كذلك فى القضايا الشرطيه المحققه للموضوع ، مثل قوله : «إن رُزقت ولداً فأختنه» ، حيث لا مفهوم له ، لانتفاء موضوع الحكم فى طرف المفهوم ، لوضوح أنّ الاختتان لا يقع إلا بعد وجود الولد .

فان لوحظت الروايه متضمنه لشرط ، فانه لامفهوم لها حتى يلاحظ منافاه اطلاقه لتلك الأخبار ، لكنّه خلاف لمقتضى القضايا الشرطيه ، كما لا يخفى .

هذا كله بيان للأدله التى استدلت بها المشهور على مختارهم ، وهى معتمده عندنا ايضا ، وقد ذكرنا ان فهم العرف مساعد مع ما ذهب اليه المشهور وما يساعده فهم العرف من الأدله .

وهناك قول آخر فى مقابل قول المشهور ، فلابأس من الاشاره اليه وعرض الدليل عليه ، وما يرد عليه من الإشكال ، فنقول : حُكى عن صاحب «المدارك قدس سره» قوله من عدم الحكم بتحيضها قبل العاده ، إن لم يكن الدم بصفه الحيض .

واستدل لذلك بما ورد من الأخبار على أنتفاء الحيضيه بانتفاء الصفات ، حيث قد استفاد منها دوران حكم الحيض مدار الصفات وعدمها ، وكون الصفات المذكوره فى الأخبار ، حكمها حكم الخاصه المركبه ، حيث أنّها متى وجدت وجد الحيض هنا ، وعند انتفائها تنتفى الحيضيه هنا ، إلا ما خرج بالدليل ، مثل ما ورد فى حكم أيام العاده ، من أنّ الصفره فى أيام الحيض حيض .

هذا ، وفيه ما لا يخفى أولاً : أن كون الصفات مثل المركبات الخاصه ، حتى يترتب عليها الوجود عند الوجود والانتفاء بالانتفاء أول الكلام ، وليس ذلك إلا مجرد الدعوى من دون أن يقوم عليه برهان ، لإمكان أن يكون ذكر تلك الصفات ، لأجل كونها صفات غالبه دالّه على ذلك ، كما ترى كثره تخلفها اثباتاً ونفياً ، حيث أنّ وجودها فى غير أيام العاده لا يوجب الحكم بها ، ومع عدمها يحكم بها فى أيام العاده .

وكذلك يمكن ان يكون الحكم بذلك أو لأجل قاعده الإمكان ، إن قلنا بها .

فان الحكم فى الموردین بالاثبات والنفى ، وإن كان مع الدلیل ، لكن الدلیل بنفسه قرینه على المدعى من عدم كون الصفات مثل سائر المركبات الخاصه .

وثانياً : لو سلمنا استفاده العموم ، وكون الحكم دائراً مدار وجودها وعدمها ، فلا بدّ من تخصيص العام أو تقييد الاطلاق ، بواسطه تلك النصوص التى ذكرناها ، لأخصيتها من جهه التنصيص بحيضيه فاقد الصفات منه ، كما فى صحيح أبى بصير وخبر ابن أبى حمزه ، كما كان الأمر كذلك فى فاقد الصفات فى أيام العاده .

مع إمكان أن يقال بما قاله رحمه الله ، حيث سلم خروج ما دلّ الدليل على عدم كونها كالمركبات الخاصه ، فلا مانع من أن يكون المقام منه أيضاً .

وثالثاً : على ما فى «مصباح الهدى» من ملاحظه النسبه بين خبر سماعه ، _ حيث حكم بالحيضيه بمجرد رؤيه الدم فى وقت الحيض ، بلا ذكر الصفه _ مع أخبار الدلاله على دوران الحيض مدار وجود الصفه وعدمها ، وقال إنّ بينهما عموم من وجه ، حيث أنه يكون تحقّق الدم فى وقت الحيض مع الصفه مجمع تصادقهما ، فانه برغم كون الدم فى وقته فاقد للصفه ، لكنه حيض بحكم حديث سماعه ، دون أخبار الصفات وهذا هو مورد افتراق الحديث .

كما أنه مع وجود الصفه فى غير وقت الحيض يعدّ مورد افتراق أخبار الصفات .

فمع التعارض فى غير مورد التصادق ، قيل يُقدّم هذا الخبر على أخبار الصفات ، لان الحكم فى حديث سماعه معلل بأنّه ربّما يعجل بها الوقت ، فيقدّم العام المعلل على غيره فى التعارض ، فيحكم بكونه حيضاً ، ولو كان فاقد الصفات . بل ربّما يقال كما عن «المستمسك» : بتقديم المطلق الغير المعلل فى تلك الأخبار _ مثل حديث الصحاف _ على أخبار الصفات ، لأظهريته ، وإنّ

انكره صاحب «مصباح الهدى»

هذا ، ولكن الحكم بتقديم هذه الأخبار على أخبار الصفات عند التعارض _ ولو لأجل التعليل _ إنما يصح مع حفظ النسبه بينهما بالعموم من وجه ، وهى لا يحفظ إلا مع حفظ الاطلاق والعموم فى أخبار الصفات .

ولكن صاحب «المدارك» أدعى الاستثناء فيها ، بقوله : إنها متبّع إلا ما خرج بالدليل مثل ما فى أيام العاده .

حيث لا يلاحظ فيها الصفات ، فإذ خصّص العموم فى مثله ، فيتبدّل النسبه ، فيصير العموم المطلق ، فيقدّم أخبار الصفات على الأخبار المتقدمّ لاختصاصيتها ، فينتج ما ذهب إليه صاحب «المدارك» .

فالأولى فى الجواب هو ما ذكرناه فى الجواب الأوّل والثانى .

ومن هنا ظهر بطلان قول آخر ذهب اليه جماعه _ كما فى «الطهاره» للشيخ الأعظم _ وهو يعدّ القول الثالث فى المسأله ، من الحكم بالحاق ما تراه قبل العاده ، بما ترى فى العاده ولو كان تعجيله عن العاده وتقدّمه عنها بكثير ، مثل ما إذا رأّت عشرين يوماً أو أكثر قبل العاده .

بل ربّما حكى عن بعض دعوى الإجماع عليه ، مستدلاً على ذلك بموثقه سماعه وحديث ابن أبى حمزه _ من الإطلاق فى القبليه _ وبقاعده الإمكان .

وجه البطلان : هو ما عرفت من عدم وجود الاطلاق فى الحديثين ، لما قد عرفت من ظهور التعجيل والقبليه ، كون أقلّ من ذلك ، فلا يشمل لمثله ، أو هو ملحق بالعاده السابقه اللاحقه .

مع أنّه لو سلّم اطلاقهما ، فيقتد بواسطة أخبار أخرى مقيدّه بيوم أو يومين وما أشبه ذلك .

كما نمنع عن الجريان قاعده الإمكان ، كما عرفت تفصيلها سابقاً ، خصوصاً فيما لم تستقر فيه الدم ، كما يجيء في المبتدئه والمضطربه .

كما أن نقل الإجماع في مثل هذه المسأله ، مع كثره الاختلاف ، ليس إلاّ توهمٌ فمن حكاها ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا ظهر عدم تماميه القول الرابع من الأقوال المنقوله في المقام ، وهو الحاق المعجله بيوم أو يومين بالمبتدئه والمضطربه من الحكم بالتحريض بمجرد الرؤيه _ كما هو مختار المحقق الثاني في «جامع المقاصد» في المبتدئه والمضطربه _ أو من عدم الحكم بذلك فيهما بالرؤيه فكذلك في المعجله _ كما هو رأى الشهيد الثاني في «المسالك» _ لوضوح أنّه اجتهاد في مقابل النصوص المتقدمه .

اللهمّ إلاّ- أن يقصد حمل تلك النصوص على صوره العلم بالحيض ، أى تعلم المرأه أنها حائض أو تنتظر مضي ثلاثه ايام حتى يتحقّق موضوع قاعده الإمكان ، مع أنّه لا وجه لهذا الحمل ، ولا موجب له مع وجود الاطلاق في النصوص .

فالأقوى عندنا _ كما عليه المشهور _ هو الحكم بالحضيّه للمستعجله بيوم أو يومين أو أزيد ، ممّا يقرب بهما عن ايام عادتھا ، وهو المطلوب .

هذا كلّه في حكم المستعجله بيوم أو يومين ، أو بقريب منها ، من ذوات العاده الوقتيه ، عددية كانت أم غيرها .

بقى هنا تلك الصوره المذكوره مع تأخرها عن عادتھا بيوم أو يومين ، أو قريب منهما ، فهل هي ملحق بالمستعجله كذلك أم لا؟

اقول : لا بدّ أولاً من بيان المراد في موضوع المسأله ، وأنّه ما المراد من المتأخره؟ حيث قد يشاهد الاختلاف في تفسير ذلك مثلاً صاحب «الجواهر» في كتابه «شرح نجاه العباد» على المحكى ، فسّر التأخير ، بتأخر الدم عن العاده

يوم أو يومين ، برؤيه الدم فى العاده لكن مع تأخرها باليوم أو اليومين ، لا ما إذا تأخر حدوث الدم عن العاده بيوم أو يومين ، بأن تجاوز زمان العاده وطهارتها فيها ، ثم مضى عليها يوم أو يومان ثم رأت الدم بعد ذلك ، فيكون الحكم فى هذا الفرض أيضاً حكمه حكم المبتدئه من الحكم بتحريضها وعدمه بمجرد رؤيتها الدم وعدمه ، على إلى آخر كلامه (١).

وقد خالفه فى هذا التفسير ، الشيخ الأعظم رحمه الله ، والمحقق الآملى ، والسيد الحكيم فى «مستمسكه» .

ويرد على صاحب الجواهر رحمه الله بأن التأخر عن أول العاده ، لا يخرج عن كونه فى العاده ، فلا ينبغى البحث عن كونه حيضاً بمجرد رؤيه الدم ، لأنه يصدق عليه ما ورد فى الأخبار من قوله : «كلما رأت المرأه فى أيام حيضها من صفره أو غيره فهو من الحيض» .

فإذا كانت الصفره فيها محكوماً بالتحريض ، فالموصوف بدم الحيض ، بمجرد الرؤيه بعد يومين عن أول العاده ، يكون حيضاً بطريق أولى .

خصوصاً مع ملاحظه وجود التخلف عن أول العاده فى أكثر النساء ، بمثل اليوم أو اليومين بالتقدم والتأخر .

هذا ، مع أن الظاهر كون التأخر فى قبال التقدم ، فكما أن التقدم يلاحظ مع مدّه العاده مجموعاً ، فكذلك الأمر يكون فى التأخر ، فلا بد أن تلاحظ التأخر عند حصول الطهاره عن العاده بيوم ويومين ، ثم تشرع بالرؤيه ، وحينذاك يأتى البحث عن أنه هل يحكم بكونه من الحيض أم لا .

هذا ، مع أنه لو لوحظ التأخر بالنسبة إلى أول العاده ، فلا يخلو حين انقضائها أما أن يكون بانقضاء العاده فى السابق ، فيلزم حينئذ الخروج عن ذات العاده الوقتيه _ بتأخيره عن أول الوقت _ وعن العدديّه ، لأجل كسرها بيومين أو يوم على حسب ملاحظه تأخيره فى أولها ، فانطبق ذات العاده الوقتيه والعدديّه على مثله مشكّل ، إذ التسامح لو سلّم كان من حيث الوقتيه فقط ، لا هى مع العدديّه ، كما فى المورد .

نعم ، لو كان انقضائه أيضاً متأخراً مثل ما فى أوله ، لصار التسامح فى الوقتيه فقط ، لا هما معاً ، وهو الأظهر من أن يلاحظ مع التأخير عن جميع مدّه العاده ، مع طهاره يوم أو يومين ، كما عليه الشيخ ، لأنه يلزم خروجه عن الوقتيه قطعاً ، وعن العدديّه على إحتمال ، وهو بعيدٌ عن اجراء التسامخ فيه .

هذا كله بالنسبه إلى تفسيره . ثم أنه نصرف الكلام إلى بيان التأخير ، مع ملاحظه تفسير الشيخ قدس سره ، فهو أيضاً تامّ اذا كان الدم مع التمييز ، أى واجداً للصفات .

ففى «مصباح الهدى» : «أنه لا- إشكال فى الحكم فيه بالتحيض ، بمجرد الرؤيه ، للإجماع المدعى عليه ، والأخبار الدالّه على التحيض بالصفات ، بناء على عمومها وعدم اختصاصها بما إذا كان الدوران بين الحيض والاستحاضه ، وبأن التأخير يزيده انبعثاً ، وبأن المستفاد من تعليل الحكم بالتعجيل فى الموثق ، اناطه الحكم بمطلق التخلف ، ولو كان بالتأخير . وكيف كان ، فلا ينبغى الإشكال فى أصل الحكم ، إذ الإجماع المدعى قطعته _ مع الوجوه المذكوره _ كافيّه فى الاطمئنان به» . إنتهى كلامه (١) .

ولكن الانصاف بعد التأمل في كلمات القوم وادلتها ، يفيد أنّ أكثر الأدلّه المذكوره في التأخير ، يساعد مع تفسير صاحب «الجواهر» ، بأن يلاحظ التأخير بيوم أو يومين ، من أول الوقت الذي كان من شأنه أن ترى الدم فيه ، حيث يصحّ شمول الإجماع لمثله ، لأجل التسامح في يوم أو يومين بالتأخير في الصدق ، وكون التعليل منوطاً بالحكم بمطلق التخلف ، لاختصاص التقديم ، وعدم اختصاص أخبار الصفات لخصوص دوران الأمر بين الحيض والاستحاضه .

نعم ، كون التعليل بالتأخير يزيد انبعثاً للدم ، يساعد مع تفسير الشيخ مناسبه تامه ، لكنّه لا يمكن أن يكون مثل ذلك مداراً للحكم الشرعى ، فالأحسن كما في «العروه» هو الحكم بالتحريض بمجرد الرؤيه مع التأخير _ على تفسير صاحب «الجواهر» _ بيوم أو يومين ، سواء كان مع الصفات والتمييز أم لا- لوجود التخلف في أكثر النساء في مثله ، وصدق العاده بالمسامحه لمثل ذلك التفاوت ، في التقديم أو التأخير ، وعليها ان تترك العباده بمجرد الرؤيه إلى انقضاء الدم ، فإن انقطع قبل الثلاثه ، وعلمت بأنه ليس بحيض ، تقضى العبادات التي تركتها في تلك المدّه ، وإلاّ كان محكوماً بالتحريض ، كما لا يخفى .

أمّا حكم ذات العاده العدديّه فهو : قد عرفت في صدر البحث ، دخولها في اطلاق كلام المصنّف ، وأنها تترك العباده بمجرد الرويه إجماعاً ، من دون ان يقيدّها بالوقتيه ، ثم عقب ذلك بالإجماع الذي يوهم دخولها في مقعد الإجماع .

بل في «الجواهر» تأييده بصدق اسم ذات العاده عليها ، بل والاستدلال بما دلّ على التحريض بمجرد الرؤيه في معتاده الوقت ، لو رآته قبل وقتها ، كالأخبار المتقدمه بأنّ لو كان المدار في التحريض بالرؤيه على الوقت ، لما حكم في هذه الأخبار بالتحريض بمجرد الرؤيه ، على من رآته قبل الوقت .

وفيه ما لا يخفى : أمّا الإجماع لو أُريد من دعواه ، في خصوص ذات العاده

وفى المبتدأه تردّد ، الأظهر أنّها تحتاط للعباده ، حتّى تمضى لها ثلاثه أيام (١).

العدديّه ، بكونها كالوقتية فى الحكم بالتحريض ، بمجرد الرؤيه فمقطوع العدم ، لما نشهد ذهاب غير واحد من الأصحاب على خلافه ، والحاقتها بالمبتدئه أو المضطربه أو غيرهما من جهه الحكم .

مع احتمال كون مراده أيضاً غير العدديّه المحضه ، من الوقتية والعدديّه أو الوقتية فقط ، وإن كان هذا الإحتمال خلاف ظاهر كلامه .

ولو أريد استفادته من اطلاق الكلام ، بأن يقال : إنّ اطلاقه يقتضى دخول هذا القسم فيه ، فنقول: إنّه لا بدّ من تخصيصه بغير ذات العدديّه ، لعدم وجود اجماع ، ولا دليل آخر يدلّ على الحاقها باختيها فى الحكم .

وأما دعوى صدق ذات العاده عليها ، فانه حتى لو سلّمناها ، فلم يقدّم لنا دليل على كون الحكم مدار عنوان صدق العاده ، حتّى يقال بهذه المقاله ، بل إنّ اكتفينا واقتصرنا على لسان الأخبار فى الوقتية لو _ مع فرض تماميه ذلك _ لاقتضى المنع عن هذا الحكم ، لو لم تر فى الوقت المعين ، لا اثباته لذات العاده العدديّه ، فاللازم الحاقها بالمبتدئه ، وأنّ عليها ترك العباده إذا كان الدم بصفات الحيض ، وأن لا تحتاط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه إلى ثلاثه أيام ، فان كملت فتجعلها حيضاً .

نعم ، لو علمت أنّه يستمر إلى ثلاثه أيام ، تركت العباده بمجرد الرؤيه ، وإنّ تبين الخلاف ، تقضى ما تركتها .

(١) فى حكم المبتدئه خلاف بين الفقهاء ، والأقوال فيها أربعة:

القول الاول : الحكم بالتحريض بمجرد الرؤيه مطلقاً .

ذهب الى هذا «الهدايه» و«المبسوط» و«الجامع» و«الاصباح» ، بل نسبه في «الرياض» إلى الشهره ، تبعاً للمولى الأعظم شارح «المفاتيح» .

القول الثاني : الحكم بالتحيض حتى تمضى ثلاثه أيام مطلقاً ، أى سواءً كان جامعاً للصفات أم لا ، من دون فرق بين التروك والأعمال .

ذهب الى هذا القول «الكافي» و«السرائر» و«المعتبر» و«التذكره» و«جامع المقاصد» وابن الجنيد ، وعلم الهدى ، وسائر ، على المنقول عن الثلاثه الأخيره .

بل لعله هو مختار المصنّف هنا ، وفي «النافع» قوله : «إذ التردّد يجمع مع عدم الحكم بالحيضيه إلى أن يأتي ويمضى ثلاثه أيام ، غايه الأمر حكمها في تلك الأيام ، تاره بحكم بالطهاره ، وأخرى بالاحتياط في العباده ، وثالثه بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه» .

في أحكام الحيض / ما يتعلق بالمتبداه

والمصنّف ذهب إلى الثاني من الثلاثه .

القول الثالث : هو التفصيل بين الجامع للصفات ، فتحكم بالتحيض بالرؤيه ، وبين غيره فلا تحكم حتى يمضى ثلاثه أيام .

وهذا القول كما يظهر من بعض عبارات «المقنعه» ، ومن «المختلف» و«المنتهى» ، وصريح «المدارك» و«الكفايه» و«الذخيره» و«المفاتيح» ، و«الجواهر» ، والشيخ الأعظم ، والسيد في «العروه» ، وأكثر أصحاب التعليق .

القول الرابع : هو التفصيل بين الأفعال والتروك من الحكم في الاول بالتحيض ، وبعده في الثاني .

ويظهر اختيار هذا القول من الشهيد في «البيان» و«الدروس» وغيره .

والأقوى عندنا هو الثالث من الأقوال ، فلا بأس أولاً بذكر الأدله على هذا القول ، ثم ومدى دلالة الادله القائمه عليه ، فنقول ومن الله الاستعانه : وقبل

الشروع فيها ، لابد من ايراد مقدّمه وهى : المبتدأه تاره : يقرء بكسر الدال بصيغه الفاعل فى المعنى الأخص منها ، أى التى ابتدأت بالدم .

وأخرى بفتح الدال ، ببناء اسم المفعول ، أى التى ابتدئها الدم .

فيكون المراد منها على هذا المعنى ، هى التى رأت الدم فى المرحله الأولى ، ولم تر من ذلك قبله شيئاً ، أو يراد منها المعنى الأعم ، أى مضافاً إلى هذه المرأه المذكوره ، بحيث يكون العنوان والحكم واحداً شاملاً لغيرها من ذات العاده العدديه المحضه ، أو الوقتيه التى تقدّم عاداتها عن أيامها أو تأخر عنها بكثير ، بحيث لم تلحق بذات العاده الوقتيه المحضه ، أو مع العدديه .

اما الأدله التى يجب أن نقيمها للدلاله على حجيه القول الثالث ، هى :

الدليل الأوّل: قاعده الإمكان ، التى قد مرّت علينا فى المباحث السابقه .

الـا- ان هذه القاعده _ على القول بصحتها وجريانها _ يكون دليلته أعمّ من المدعى ، لأنها لا- تثبت التحيض كونها جامعاً للصفات ، بل غايه ماتفيدها هى الأعم من الواجد ، بحيث يشمل الفاقد لها أيضاً إذا أمكن كونه حيضاً ، غايه الأمر إذا فرضنا إمكان اجرائها فى الفاقد للصفات ، ففى الواجد يكون بطريق أولى .

هذا ، ولكنه مخدوش بما قد عرفت منّا سابقاً بصوره التفصيل ، من الاشكال فى اثبات هذه القاعده عن طريق الأخبار بخصوصها ، لولا وجود شىء آخر يثبت الحكم .

نعم ، هذا صحيح على مبنى المحقق الهمداني قدس سره ، حيث ذهب الى ثبوت القاعده ، فلا- ينحصر حينئذ فى الحكم بالتحيض بخصوص الواجد والجامع ، بل يقول به حتّى مع الفاقد إن أمكن ذلك ، ولم يكن المانع عنه موجوداً .

الدليل الثانى : بعد الغض عن القاعده ، يمكن التمسك لاثباته بالأخبار الوارده

الآمره بلزوم الأخذ بالصفات ، بناء على عدم اختصاصها بصورة التردد بين الحيض والاستحاضه العرفيه ، أعنى الدم المتصل بأيام الحيض ، إذا كان مستمرًا ، وإن كان بعض الأخبار وقع في الجواب عن مستمر الدم ، إلا أنه لا يوجب اختصاص الجواب الوارد في فيه مورد السؤال ، فضلاً عما لم يكن في مقام الجواب .

الدليل الثالث : الاستدلال بخبر إسحاق بن عمار الوارد في الحُبلى التى ترى الدم اليوم واليومين ، واليك نصه : فقال عليه السلام : «إن كان دمًا عيظًا ، فلا تُصلّى ، ذينك اليومين ، وإن كانت صفره فلتغسل عند كلّ صلاتين» (١) .

بناء على عدم القول بالفضل بين الحامل وغيرها .

ويرد عليه أولاً- : اشتماله على حكم الحامل ، حيث قد يوجب أن لا يكون الدم حيضًا ، لإحتمال عدم جواز اجتماع الحمل مع الحيض .

لكنه مندفع بما أشرنا إليه سابقاً ، من وجود الأخبار الدالّة على إمكان اجتماعه ، لأجل إمكان أن يفضل دم الحيض عما يتغذى به الطفل فى الرحم ، فاذا زاد الدم يقذفه الرحم على شكل دم الحيض ، فيترتب عليه آثاره .

وثانياً : ظهور الروايه فى كون الحيض أقلّ من الثلاثه ، مع أنّ من المسلّمات عند الفقهاء كون دم الحيض مشروطاً بالتوالى فى ثلاثه أيام ، فإذا كان أقلّ من ذلك ، لا يحكم بالحيضيه ، مع أنّ الروايه قد حكم بذلك فى مثل اليوم واليومين إذا كان دمًا عيظًا .

فقد أجيب عنه أولاً- : بإمكان الاجتماع بين الحمل والحيض ، وإمكان كونه أقلّ من الثلاثه فى مثل الحمل ، وعدم قدحه فى الحكم بالحيضيه _ كما عليه

المحقق الآملى قدس سره _ لدلاله الخبر المذكور ، ومساعدته الاعتبار معه ، لكن لم يُنقل القول به من أحد من الأصحاب .

ولكن لا- يخفى ما فيه ، لما قد عرفت _ بل قد تعرف فى بعض المباحث الآتية _ من الالتزام بشرطيه هذا الشرط عند الكل ، فيشكل الحكم بذلك .

وثانياً : من صحّ التفكيك فى الحجّيه ، فى مدلول خبر واحد ، إذا اقتضاه الدليل ، فيؤخذ بهذا المقدار منه ، من الحكم بالحيضيه من تلك الناحيه ، من جهه وجود الصفات ، وإن لم نحكم به من جهه أخرى ، هى جهه فاقدته لشرط التوالى فى الثلاثه .

فلازم التفكيك هو الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه ، بواسطه واجديته للصفات ، فإن مضى عليها ثلاثه أيام متواليه ، وإلا تقضى ما فاتت منها من العبادات .

ولكن الانصاف عدم تماميه هذا التفكيك فى المقام ، ولو ذهبنا اليه فى غير ما نحن فيه ، لأنّ ظاهر الخبر هو كون الدم فى اليومين فقط ، فحكم عليه السلام بصورتين ، فلا يشمل صورته إمكان استمراره حتّى يتجاوز ثلاثه أيام ، حتى يقال بالتفكيك فى الجميه واجراء حكم ذات العاده عليها بالحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه .

فما ذهب إلى التفكيك صاحبي «المستمسك» و«مصباح الهدى» ليس على ما ينبغى والله العالم .

وثالثاً : من الاستبعاد فى مثل الحُبلى ، إن لم ترى الدم قبل حملة ، حتّى يصدق عليها عنوان المبتدأه بعد صيرورتها حُبلى ، فيحكم عليها بذلك ، اذا يحتمل أن تكون المرأه ممن لها عاده معينه فى الحيض ، فمع ذلك رأى الدم فى حال حملها بيومين أو يوم واحد مع للصفات ، فحكم عليها بالحيضيه بالنظر إلى عاداتها ، وایام اقرائها ، غايه الأمر قد انقطع فى اليومين ، فيرجع فى الحكم كلّ فقيه إلى

مبناه ، من إمكان الحكم بالحَيْضِيَّة قبل الثلاثه فى خصوص الحمل _ كما عليه الأملئ قدس سره _ ففترتب عليها حكم الحفص ، أو عدم الحكم بها _ كما عليه الحلئ _ ، فتعفد وتقفى العبادات التئ كانت قد تركتها .

وكفف كان فان التمسك بمثل هذا الخبر فى القام لا فخلو عن إشكال .

نعم ، فصح التمسك به للفاقد ، فف قال فف السلام فى ذفله : «وإن كانت صفره فلتغسل عند كل صلاتف» ، فان تقابلها مع دم العفط ، فدل على عدم كونه ففصاف ، ففى فى المبتدأه ، فإن التفكفك فصح اجرائه هنا ، فعنى فصح التمسك بهذا الحدف للفاقد ، من الحكم بعدم كونه ففصاف ، ولو لم فتمسك بما قبله بالحكم بالحفصف ، لأجل فقدان شرطه ، كما عرفت .

الدلل الرابع : الاستدلال بمفهوم صحفحه ابن الففجاف ، وهى : قال : سألت أبا إبراهم فف السلام عن امرأه ففست ، فمكثت ثلاثف فوماً أو أكثر ثم طهرت وصلت ، ثم رأت دماف أو صفره؟ قال: إن كانت صفره فلتغسل ، ولتصل ولا- تمسك عن الصلاة(١)».

فف ففكون مففومها على أنه أن كان دماف تمسك عن الصلاة ، ففوضحه تركه الجواب عن الدم ، مع كونه مذكوراف فى السؤال ، فإنه فشهد باجترائه فى الجواب بالشرطفه المذكوره . مع أن المروف فى «التهذفب» الففرفف بالمفهوم ، فف فزاد فى آخره قوله : «فان كان دماف ففصفره ، ففتمسك عن الصلاة أيام قرئها ، ثم لتغسل ولتصل»(٢) .

ولكنه ففنفذ ففرف عن مورد الكلام ، وهى المبتدأه ، لظهور قوله فف السلام : «أفام قرئها» فى ذات العاده .

١- وسائل الشفعه: الباب ٥ من أبواب الففاس ، الحدف ٢ _ ٣ .

٢- وسائل الشفعه: الباب ٥ من أبواب الففاس ، الحدف ٢ _ ٣ .

لكن الاستدلال بمفهومه موقوفٌ على أن يكون شاملاً باطلاقه للمبتدأه ، دون غيرها من المضطربه والناسيه والعدديه المحضه غير ذات العاده ، وشموله لها بعيداً غايته ، لما قد عرفت من الاستبعاد بحصول النفاس لها قبل تحيضها ، وحصول العاده .

فيؤيد ما ذكرناه حينئذ وجود ذيل المنطوق على روايه «التهذيب» ، حيث قد صرح بالنسبه إلى الدم من لزوم الإمساك عن الصلاه أيام اقرائها ، المنطبق على المرأه التي كانت لها عاده أو غيرها من غير المتبدأه كما عرفت .

ومما ذكرنا في ذلك المفهوم ، تعرف ورود مثل هذا الاشكال في التمسك باطلاق صحيح عبد الله بن المغيره ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام : «في امرأه نفست ، فتركت الصلاه ثلاثين يوماً ، ثم طهرت ، ثم رأت الدم بعد ذلك؟

قال : تدع الصلاه ، لأن أيامها الطهر قد جازت مع أيام النفاس(١)» .

فانه يشكل التمسك بها في المبتدأه ، لما قد عرفت عدم شموله للاستبعاد المذكور ، خصوصاً مع الايماء في التعليل من وجود الأيام لها ، حيث قال : «لأن أيامها أيام الطهر ، قد جازت مع أيام النفاس» .

فالاستدلال بمثل هذه الاطلاقات لا يخلو عن بعد .

نعم ، والذي يصح التمسك باطلاقه ، لكلا قسمي المسأله ، من الحكم بالحيضيه لواجد الصفات ، وعدمه لفاقدها ، هو اطلاق صحيحه حفص بن البختري ، قال : «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام امرأه ، فسألته عن المرأه يستمر بها الدم فلا تدرى حيض هو أو غيره؟ قال: قال لها : إن دم الحيض حار عيبط أسود ،

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ١ .

له دفع وحراره ، ودم الاستحاضه أصفر بارد ، فإذا كان للدم حراره ودفع وسواد فلتدع الصلاه . قال: فخرجتُ وهى تقول : والله أن لو كان امرأه ما زاد على هذا(١) .

فان منطوق هذه الصحيحه يدل على حكم واجد الصفات و مفهومها لفاقدها .

وكون السؤال بخصوص المستمر ، لا يوجب التقيد فى اطلاق الجواب .

ولعلّه لذلك قال الشيخ الأعظم فى «الطهاره» من ظهور بناء العرف فى تصديق النساء بذلك ، فى غير مورد العلم أيضاً ، عند نقل الأوصاف ، وبيان الصفات من الإمام عليه السلام ، كما يشهد نفس مورد الروايه ، حيث أنّ المرأه السائله كانت غير عالمه بالموضوع ، ومع ذلك بعد نقل الأوصاف وسماع صفاته منه عليه السلام ، قالت : «لو كان امرأه ما زاد على هذا» .

فاشكال المحقق الآملى قدس سره عليه ، بان الجواب صادرٌ فى مورد العلم بالحضيّه ، ليس على ما ينبغى .

ولعلّ أخبار الصفات الدالّه عليه فى جهتى الحكم فى المبتدأه كثيره ، فالمسأله تعدّ واضحه من حيث دلالة الأخبار .

نعم ، قد استدّلوا لوجوب الاستظهار والانتظار ، لمضى ثلاثه أيام للحكم بالحضيّه فى فاقد الصفات ، باصاله عدم الحيض ، بناء على القول بعدم جريان قاعده الإمكان لما قبل الثلاثه .

بل قد يقال بإمكان احراز الاستقراء باصاله بقاء الدم إلى الثلاثه ، فيترتب عليه حكم الحيضيه قبل مضى الثلاثه ، فى الفاقد لها ، لكونها أصلاً محرزاً يترتب عليه ما يترتب على العلم الوجدانى ببقائه إلى الثلاثه ، فعليه لا يحتاج فى الحكم بذلك

إلى مضيّ ثلاثه أيام .

قد استشكلوا فيه بقولهم إنّ صحّه اجراء مثل هذا الأصل ، موقوفٌ على القول باجراء الاستصحاب فى الأمر الاستقبالى ، بأن يكون الشكّ فى الحال والمشكوك فى الاستقبال ، وهو ممنوعٌ لانصراف أخبار الاستصحاب إلى ما كان الشكّ فى الحال والمشكوك فى الماضى ، مثل الشكّ فى بقاء الطهاره السابقه .

وأجاب عنه الشيخ فى «الطهاره» بأنّ الأصل فيما نحن فيه ، هو عدم حدوث الزائد عمّا حدث ، لا اصاله بقاء الحادث .

أقول: ما المراد من اصاله عدم حدوث الزائد؟ إنّ أريد من الزائد ، غير الذى يستمر من الدم ، اى لو كان الأصل هو عدم تحقّق خروج الدم أزيد ممّا قد تحقّق إلى حال الاستصحاب ، فهو يوجب خلاف ما قصدوه من الاستصحاب ، من الحكم بالحَيْضِيَه قبل مضيّ الثلاثه ، لأنّه يستلزم الحكم بعدم الحَيْضِيَه حتّى يمضى الثلاثه .

وإن أريد من عدم حدوث الزائد ، هو حدوث شىء آخر غير الدم ، وهو الانقطاع الحاصل ، فان عدم تحقّق الانقطاع الذى هو وصف زائد غير الدم عارضٌ على استمرار الدم ، فنتجه هذا الأصل هى الحكم ببقاء الدم واستمراره ، المستلزم بالحكم بالحَيْضِيَه .

فعليه لا يرد ما أورده المحقّق الأملى قدس سره ، بأن صحّه ما أفاده مبتنيّه على لحاظ المتيقّن الحادث شيئاً ، ولحاظ المشكوك الزائد على الحادث شيئاً مغايراً معه ، وهو موجبٌ للمنع عن اجراء الاستصحاب فى التدريجيات .

وهو _ مع كونه مخالفاً لما ذهب إليه فى الأصول _ فاسد ، لأنّ الأمر التدريجى المتّصل أجزائه شىء واحد ، كالأمر القار ، حيث أن الوحده الاتصاليه تساوق

الوحده الشخصيه ، فاليوم الواحد من أوله إلى آخره يومٌ واحد ، وكذا الشهر والسنه ، وغيرها من التدريجات ، فلا مانع من اجراء اتصاله بقاء الدم إلى الثلاثه من هذه الجهه ، وليس المورد مورد اتصاله عدم حدوث الزائد عمّا حدث أصلاً .

ولا يخفى أن اتصاله بقاء الدم الى الثلاثه ، إن كان جارياً فلازمه الحكم بالحیضه بمجرد الرؤيه ، نظير جريان قاعده الإمكان ، حيث يحكم بذلك بلا احتياج إلى التمسك بالأصل ، فلازم ذلك هو الحكم بالحیضه بمجرد الرؤيه سواء كان الدم واجداً للصفات أو فاقداً لها .

إلا أن ذلك صحيح لو لم نقل بوجود الأخبار الداله على الصفات ، الموجهه للحكم به ، وللفاقد بعده ، وإلا فمع وجود الدليل الاجتهادى ، لم تصل النوبه إلى الدليل الفقاهتى ، وهو الأصل ، كما لا يخفى .

ثم قد استدلوا للحكم بالحیضه _ بعد مضي ثلاثه أيام ، فى المبتدأه إذا صدق عليه الدم _ بالخبر الذى رواه محمد بن مسلم ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأه ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال: «لا تُصلّى حتى تنقضى أيامها ، وإن رأته الصفرة فى غير أيامها توضأت وصلّت» (١) .

وقال فى «مصباح الهدى» بعد ذكر هذا الحديث : لكن الانصاف انصرافه عن المبتدأه ، وإنما هو فيمن له عادته فرأت الصفرة فى غيرها ، ولعل وجه انصرافها عنها ، هو ذكر الأيام فى صدرها الظاهر فى أيام العاده .

اللهم إلا أن يتم عدم القول بالفصل بين ذى العاده وغيرها ، فتشمل المبتدأه .

لكنه لا بد أن يقيد بما قد عرفت من أخبار الصفات ، بأنه يتم إذا كانت فاقداً لها .

فأحسن الأدلّه ، هو ما عرفت من مفهوم خبر حفص ، بن البختری ، حيث يدلّ على المطلوب ، وهذا هو الأقوى في المسأله :

اما الدليل على القول الاول : وهو القول بالتحیض بمجرد الرؤيه مطلقاً ، وإن كان صفره .

فقد استدلوا عليه بقاعده الإمكان ، وقد عرفت الاشكال فيه فلا نعيد .

واستدلوا عليه أيضا باخبار الصفات بناء على عدم القول بالفصل ، بين كون الدم المشاهد متّصفاً بالصفات أو غير متّصف به .

وهو أيضاً مخدوش ، لأنّ هذه الدعوى _ من القول بعدم الفصل بينهما _ ممنوعه ، لما ترى من العلامه في «المنتهى» و«المختلف» من دعوى اختصاص النزاع بالدم المتّصف بالصفات ، وأنّ الدم الفاقد لها خارج عن محل النزاع ، لأنّ الحكم فيه عدم التحیض بمجرد الرؤيه ، فمع وجود مثل ذلك كيف يمكن دعوى عدم القول بالفصل بينهما .

وقد أجاب عنه المحقّق الآملى بجواب آخر ، على فرض التسليم للدعوى المذكوره ، بما لا يخلو عن إشكال واليك نصّ كلامه حيث يقول : «مع أنّه على تقدير تسليمها ، فليس للقول بالتحیض بمجرد الرؤيه في الواجد ، ثمّ الحاق الفاقد به ترجيح على عكسه ، أعنى القول بوجوب التربّص على الفاقد ، ثمّ الحاق الواجد به ، لأنّ في أخبار الصفات داللتين ، وهما داللتها على التحیض في واجد الصفات ، وداللتها على نفى التحیض في فاقدها ، فلا بدّ من رفع اليد عن أحدهما ، وليس ترجيح الأولى على الثانيه أولى من عكسه ، ومع التكافؤ يجب الرجوع إلى قواعد أخرى ، فيسقط أخبار الصفات عن صحّه الاستدلال بها» .

انتهى محل الحاجة (١) .

بيان ذلك ، أولاً : لوضوح أن الترجيح يكون في طرف الواجد ، لكون دلالتها على الأكثر بالمنطوق والوضع ، بخلاف الحكم في الفاقد ، حيث يكون بالمفهوم ، كما عرفت الاشاره إليه فيما سبق .

وثانياً: لو سلمنا هذه الدعوى ، وما يترتب عليها من الأثر ، من تساقط أخبار الصفات ، فلازمه فقدان الدليل على القول المقبول أيضاً ، لما قد عرفت أن الحكم بالتحريض بالصفات ، لم يكن دليلاً إلا تلك الأخبار ، بعد رفع اليد عن الأصل ، وقاعده الإمكان فتأمل .

واستدلوا ايضاً على مختارهم باطلاق الأخبار الدالّة على ترك الصوم ، بمجرّد الرؤيه ، مثل موثقه محمّد بن مسلم ، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأة ترى الدم غدوه أو ارتفاع النهار ، أو عند الزوال؟ قال : تفتّر» (٢) .

منها : مارواه محمد بن مسلم أيضاً عنه عليه السلام : «في المرأة تطهر في أوّل النهار في رمضان ، أتفتّر أو تصوم؟ قال : تفتّر . وفي المرأة ترى الدم من أوّل النهار في شهر رمضان ، أتفتّر أو تصوم؟ قال : تفتّر إنّما فطرها من الدم» (٣) .

منها : روايه منصور بن حازم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «أى ساعه رأّت المرأة الدم فهي تفتّر الصائمه إذا طمشت» (٤) .

واستدلوا أيضاً بأخبار داله على الحكم بالحيضيه ، لجاريه البكر :

١- مصباح الهدى: ٤/٤٦٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، حديث ٣ ، ٤ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، حديث ٣ ، ٤ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .

منها: موثقه سماعه بن مهران ، قال: «سألته عن الجاربه البكر أول ما تحيض ، فتتعد في الشهر يومين وفي الشهر ثلاثه أيام ، يختلف عليها ، لا يكون طمثها في الشهر عدّه أيام سواء؟ قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاه ما دامت ترى الدم ، ما لم يجز العشره ، فإذا اتفق الشهران عدّه أيام سواء فتلك أيامها» (١).

منها: حديث عبد الله بن بكير ، قال : «في الجاربه أول ما تحيض ، يدفع عليها الدم ، فتكون مستحاضه ، أنها تنتظر بالصلاه فلا تُصَلِّي حتى تمضي أكثر ما يكون من الحيض ، فإذا مضى ذلك ، وهو عشره أيام ، فعلت ما تفعله المستحاضه (٢)» .

منها: وحديثه الآخر ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «المرأه إذا رأت الدم في أول حيضها ، فاستمرّ الدم تركت الصلاه عشره أيام ثم تُصَلِّي (٣)» .

ولا يخفى ما في الاستدلال باطلاق هذه الأخبار : فأمّا عن أخبار الإفطار لوضوح أنّ المقصود ليس إلا بيان كون دم الحيض المَسْلَم مُفْطَرًا ، في أيّ ساعه من النهار حصل ، في غدوّه أو غيره ، لا فيما يكون مشكوكاً بكونه حيضاً أم لا ، والشاهد على ما نقول موجودٌ في نفس الحديث ، فانه قد ورد في احدي الاخبار قوله : «فهى تَفْطَر الصائمه إذا طمّث» .

مضافاً إلى كون الألف واللام في الدم يعدّ عهدياً ، اشاره الى الدم الذي تعلم بكونه حيضاً ، ولذلك قد علّل في واحد منها بقوله : «إنّما فطرها من الدم» ، أي دم الحيض ، أي ما هو معلوم كونه حيضاً لا مشكوكاً فيه ، كما نحن بصدده .

فهذه الأخبار أجنيبه عمّا استدلوا بها .

في أحكام الحيض / ما يتعلق بالمضطربه

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ ، ٦ .

وكذلك يرد عليهم فيما استدّلوا بموثقه سماعه ، حيث أنّها ظاهره فى كون الجاربه عارفه بأنّ الدم هو دم الحيض ، إلاّ أنّه لما لم تكن عدد أيامها مضبوطة لا تعرف مقدار حيضها ، وما يلزم عليها من ترك الصلاه ، فأجاب عليه السلام بأنّها تدع الصلاه ما دامت ترى الدم ، ما لم يتجاوز العشره .

ومثل ذلك فى الضعف التمسك بموثقه ابن بكير ، لوضوح أنّ المُحدّثه ممّن يستمر دمها وحيضها ، فتترك الصلاه لذلك ، فلا ربط لها بمن كانت شاكه فى كون دمها حيضاً أم لا ، بل دلالتها على خلاف المطلوب أولى وأوضح ، كما لا يخفى .

فيسقط هذا القول عن الاعتبار أيضاً .

وأما القول الثانى : وهو القول بالانتظار إلى مضيّ الثلاثه مطلقاً ، ولو كان الدم بصفه الحيض ، فقد استدّلوا له باصالة عدم الحيض ، الحاكمه بعدمه عند الشكّ فى الحيضيه ، واصاله بقاء التكليف بالعبادات ، وسائر الصفات المشترطه فيها الطهاره عن حدث الحيض الثابته قبل رؤيتها لهذا الدم ، وقاعده الاشتغال بالتكاليف مع عدم العلم بالخروج منها .

ولا يخفى ما فى الأدله ، حيث أنّهم قد تمسكوا به لاثبات قولهم بادلّه الأصول والدليل الفقاهتى ، وهما انما يمكن الرجوع اليهما إن لم يكن فى المورد دليلاً اجتهادياً من الروايات والأخبار ، على أنّك قد عرفت حين نقل ادله القول الثالث ، وجود أخبار عديده داله على كون الصفات ملاكاً للحكم بالحيضيه ، حيث يشمل بعمومها المبتدأه .

وما قيل من أن المراد من هذه الاخبار لزوم الانتظار إلى ثلاثه أيام _ كما قد فعله بعض متأخري المتأخرين _ ليس على ما ينبغى ، لصراحتها فى الجملة على الحكم بالصفات بمجرد الرؤيه ، كما لا يخفى على من أمعن النظر .

نعم ، من لم يتيقن ولم يطمئن بما قلنا فى الأخبار ، من دعوى العموم ، وتردّد فى ذلك ، فلا بدّ له حينئذ من الذهاب إلى القول الرابع ، من الحكم بالاحتياط مطلقاً ، حتّى لو وجد الصفات ، كما حكى عن «البيان» من اعتبار مضمّى الثلاثه بالنسبه إلى الأفعال ، فتأتى بالعبادات والواجبات إلى الثلاثه ، واعتبار رؤيه الدم بالبيئه فى التروك ، فترك ما يحرم على الحائض من حين الرؤيه ، كما هو مقتضى الاحتياط .

وأما الإشكال فيه بالنسبه إلى الأفعال ، بأنه لو كانت حرمة العبادات للحائض ذاتيه ، وكانت الصلاه والصوم لها حراماً ذاتياً ، لدوران أمرها من الحرمة والوجوب ، بخلاف ما لو كانت تشريعيه .

فيمكن الجواب عنه : بأنّ هذا صحيح لو لم نقل بجواز الاتيان بمحتمل الحرمة بقصد الرجاء والمطلوبيه ، وإلا لكان اختيار الاتيان بالواجبات مع الرجاء أرجح من تركها ، فى صورته التخيير المتحقّق عند دوران الأمر بين المحذورين .

هذا فضلاً عن الإشكال فى أصل كون الحرمة ذاتيه ، كما عليه البعض ، والله العالم .

هذا تمام الكلام فى المبتدأه .

اما حكم المضطربه : فإنّ لها معنيان ، وهما :

المعنى الأول: مَنْ تكرر منها الدم ، مع الاختلاف ، وعدم حصول عاده لها .

المعنى الثانى: مَنْ تكرر منها الدم ، وحصلت لها عاده ، ولكنها نسيته .

فهى تاره : تُسمّى بالمضطربه ، وأخرى بالناسيه .

والظاهر كون حكم هاتين القسمين حكم المتبدأه ، وتأتى فيها الأقوال الأربعة ، ويكون المختار من هذه الأربعة عندنا هو ما اخترناه هناك من الحكم بالتحيض ، بمجرد الرويه فى واجد الصفات ، دون فاقدها ، حيث تترىص بمضى

ثلاثة أيام ، خلافاً لما في «البيان» و«الدروس» ، حيث جعل الشهيد رحمه الله تحيُّضها مبتيًا على ماظنها أنه حيض ، مع ذهابه في المبتدأه بلزوم الترتبص .

لكنه ضعيف ، لعدم وجود الفارق بين المبتدأه والمضطربه في كلا فرديها ، وعدم وجود دليل على اعتبار هذا الظن ، وعلى جواز العمل به ، كما لا يخفى .

أمّا حكم ذات العاده العدديّه ، التي تقدّم دمها على عاداتها أو تأخر عنها بما لا يتسامح فيه ، كعشرين يوماً .

فالظاهر أنّها أيضاً كالمبتدأه ، من جهة الدليل لها بخصوصها ، وعدم شمول الأدله الوارده لذات العاده العدديّه والوقتيه ، أو الوقتيه فقط لمثلها ، بما لا يتسامح ، بخلاف ما يتسامح فيه في التقدّم والتأخر ، حيث يلحق بذات العاده كما عرفت .

ولكن الشيخ الأعظم قدس سره برغم ذهابه في المبتدأه ، بالتفريق بين الواجد والفاقد _ كما قلنا _ ذهب هنا إلى الاحتياط فيها مطلقاً ، أي من لزوم العمل بالتروك في الحائض وأعمال المستحاضه إلى الثلاثه ، لأنّ النصوص في الدلاله على الحكم بالتحيض بعد الثلاثه واضحه ، مثل صحيح يونس بن يعقوب حيث روى قوله عليه السلام : «المرأه ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال : تدع الصلاه» (١) .

وصحيح صفوان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام : «عن الحُبلى ترى الدم ثلاثه أو أربعه أيام تُصلّى؟ قال : تُمسك الصلاه» (٢) .

ونظائر ذلك في الأخبار كثيره ، مضافاً إلى وجود الإجماع عليه .

وهكذا ظهر حكم جميع أفراد الحائض من ذوات العاده وغيرها .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

الثانية : لو رأت الدم ثلاثاً ثم انقطع ، ورأت قبل العاشر ، كان الكلّ حيضاً (١).

(١) واعلم أنه لا نقاش في حكم المرأة بالحَيْضِيَّةِ إذا رأت الدم ثلاثه أيام متواليه ، ثم انقطع عنها الدم ، وقد قطع به العلامه في «التذكره» ، من دون أن يفرق بين كون المرأة معتاده أو غيرمعتاده ، كما لا فرق بين كون الدم جامعاً للصفات أو لا ، وذلك لدلاله صحيح يونس بن يعقوب عليه وهى : «قال: قلت لأبى عبدالله عليه السلام : المرأة ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاه(١)» .

بل وكذلك لانقاش في حكم ما لو رأت بعد الانقطاع قبل العاشر _ بل ونفس اليوم العاشر _ من أول يوم ما رأت الدم ثم انقطع ، عُيِّدَ الدم عند الكلّ ، من الدمين حيضاً قطعاً عند الكلّ بل وهكذا النقاء المتخلل بينهما عند الجَلّ ، لولا الكلّ ، لمخالفه صاحب «الحدائق» وبعض آخر .

والدليل عليه : _ مضافاً إلى الإجماع ، كما ادّعاه صاحب «الجواهر» بقوله : بلا خلاف أجده بين الأصحاب .

بل يظهر من بعضهم دعوى الإجماع عليه ، كما هو صريح آخرين .

وقاعده الإمكان عند من قال بها ، لما قد عرفت الاشكال فيها _ دلالة بعض الأخبار عليه وهى :

منها : مثل ما فى الصحيح أو الحسن عن محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «إذا رأت المرأة الدم قبل عشره أيام ، فهو من الحيضه الأولى ، وإن كان بعد

العشرة ، فهو من الحيضه المستقبليه»(١) .

منها : صحيحه أبي نصر البنزطى ، قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام عن أدنى ما يكون من الحيض ؟ فقال : ثلاثه أيام ، وأكثره عشره»(٢) .

فى أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده

ومنها : مرسله يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام ، وذلك أنّ المرأه أول ما تحيض ربّما كانت كثيره الدم ، فيكون حيضها عشره ايام ، فلا تزال كلّما كبرت نقصت حتّى ترجع إلى ثلاثه أيام ، فإذا رجعت إلى ثلاثه أيام ارتفع حيضها ، ولا يكون أقلّ من ثلاثه أيام ، فإذا رأت المرأه الدم فى حيضها تركت الصلاه»(٣) .

ولا فرق فى الحكم بالحيضيه فى تلك المدّه أيضاً ، بين كونها معتاده أو غير معتاده ، جامعاً للصفات أو فاقدا لها ، بل قد عرفت الحكم بالحيضيه فى أيام النقاء أيضاً كما قد صرح بذلك الشيخ فى «الخلافا» بقوله : «الإجماع على حيضيه الجميع من الدم والنقاء ، فيما لو رأت دمًا ثلاثه أيام ، وبعد ذلك يوماً وليله نقاءً ، ويوماً دمًا إلى تمام العشره» .

وقال العلامه فى «التذكره» : «إذا رأت ثلاثه أيام متواليات ، فهو حيض قطعاً ، فإذا انقطع وعاد قبل العاشر وانقطع فالدمان وما بينهما حيض» .

مضافاً إلى امكان الحكم بالحيضيه فيه؛ من جهه عدم وجود مانع من الحكم به ، جريان قاعده الإمكان فيه .

بل قد يستدلّ للحكم بالحيضيه _ بالنسبه إلى النقاء المتخلّل _ بالاجبار الوارده

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و ٤ .

الداله على أنّ الطهر لا يكون أقلّ من عشره ، وهى : روايه محمد بن مسلم ، عن أبيجعفر عليه السلام ، قال :

منها : لا يكون القُرء فى أقلّ من عشره ايام ، فما زاد أقلّ ما يكون عشره من حين تطهر إلى أن ترى الدم»(١).

منها : مرسله يونس ، عن بعض رجاله ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أدنى الطهر عشره أيام . . . إلى أن قال : ولا يكون الطهر أقلّ من عشره أيام»(٢).

ولكن فى «الجواهر» بعد ذكر الاستدلال بذلك قال : أنه لا يخلو عن تأمل .

ولعلّ وجه تأمله ، أن مثل هذه الأخبار ليس إلاّ بصدد بيان أنّ شرط الحكم بالحِيضِيَه _ لما يرى من الدم الثانى _ هو مَضَى عشره ايام من الدم الأوّل ، الذى حكم بكونه حِيضاً ، أمّا بالنسبه إلى حكم النقاء المتخلّل بأنّه ليس بحِيض ، أو حِيضٌ ملحق بالسابق ، فإنّ هذه الأخبار ساكنه عنه ، ولا بدّ من مطالبه دليل آخر يفيد حكمه .

ولكن قد عرفت فى بحث كون أقلّ الطهر عشره ، أن الظاهر من الأخبار الداله بكون أقلّ الحِيض ثلاثه ، وأكثره عشره _ فى حِيضه واحده ، المشتمل باطلاقه حتّى ما لو انقطع الدم بعد الثلاثه قبل العاشر ، بيوم أو يومين أو أزيد ، بكونه حِيضاً واحداً _ أنّ النقاء المتخلّل فى العشره ملحقٌ حكماً بالحِيض ، وكون الدم المتقدّم عن النقاء والمتأخّر عنه يعدّ دماً واحداً لحِيض واحد ، لا بأنّ يكون من حِيضٍ آخر .

مع أنّ طبع القضيّه _ لولا الدليل _ يقتضى كون شروع الدم فى كلّ مرّه بعد الانقطاع حِيضاً مستقلاً ، ولكن مع الرجوع إلى دليل أنّ الطهر لا يكون أقلّ من

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحِيض، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الحِيض، الحديث ١.

العشره ، نستفيد أنه لا يمكن التفكيك بين الدمين من حيث وحده الحيضيه ، فهو لا يكون إلا بالقول بكون النقاء المتخلل أيضاً حيضاً ولو حكماً ، وهو المطلوب .

فمن ذلك يظهر عدم تماميه ما حكم به صاحب «الحدائق» ، من عدّه من أيام الطهر .

ولكن برغم ذلك فالاحتياط في مدّه النقاء المتخلل بترك التروك للحائض ، وأتيان أعمال المستحاضه ، حسنٌ جداً ، كما قلنا بذلك في تعليقتنا على «العروه» .

ومن ذلك يظهر لك وجه الحكم بالحيضيه ، بالنسبه إلى الدم الذى تدفق بعد الانقطاع ، قبل تماميه العشره ، أما إذا كان لونه أصفرا ، وكان بعد أيام العاده فإنه لا يعدّ حيضاً لما قد يشاهد من الأخبار ما يدلّ على أنّ الصفره بعد أيام الحيض ليست بحيض ، مثل ما قد يتوهم من روايه إسحاق بن عمار ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «فى المرأه ترى الصفره؟ فقال: إنّ كان قبل الحيض بيومين ، فهو من الحيض ، وإنّ كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض» (١) .

ومثله روايه مرسله يونس (٢) .

ولكن بعد التأمل والدقه تعلم كون المراد من الصفره هى الخارجه عن صفه كونه خارجاً عمّا حيضاً من العشره ، كما يظهر لك ذلك من ملاحظه ما فى روايه إسماعيل الجعفى ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا رأّت المرأه الصفره قبل انقضاء أيام عادتها تصل ، وإنّ كانت صفره بعد انقضاء أيام قرئها صلّت» (٣) .

بناء على أن يكون المراد من أيام العاده ، هى الأيام المحكومه بالحيضيه من العشره ، كما يؤيده ما ورد فى ذيلها من قوله : «أيام قرئها» .

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ و ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ و ٣ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

أما لو تجاوز العشرة ، رجعت إلى التفصيل الذى ذكره (١).

ومثله روايه محمد بن مسلم ، عنه عليه السلام : «عن المرأة ترى الصفرة فى أيامها؟ فقال: لا تُصَلِّي حَتَّى تَنْقُضِي أَيَّامَهَا ، وَإِنْ رَأَتْ الصَّفْرَةَ فى غير أيامها تَوَضَّأت وَصَلَّت» (١). مضافاً إلى ما سمعت من ثبوت الإجماع عليها من جماعه ، بل وجريان قاعده الإمكان عند من يقول بجريانها .

ومما ذكرنا يظهر حكم ما تراها المرأة من الدم ، وإن لم يكن صفره بعد الاستظهار ، لذات العاده بيوم أو يومين أو قبله ، لكونه مثل سابقه فى الدليل ، كما عرفت ، وهو واضح لمن يتأمل فى الدليل .

فى أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده

ولكن وليعلم أنّ ذلك كله ، إذا لم يستمر الدم مجاوزاً للعشره ، لأنّ جميع ما ذكره من الأقسام التى حكم فيها بالحيضيه ، كان فى ضمن الأيام العشره ، فى حيض واحد ، وأما فى غيرها فقد اشار المصنّف قدس سره إلى حكمه بقوله :

(١) ولو فرض انقطاع الدم فى تمام العشره أو ما دونها ، ولم يفصل أقلّ الطهر بينهما ، ثم رأت بعد انقضاء العشره دمًا ، فالظاهر من اطلاق كلمات الأصحاب هنا ، بل إجماعهم المدعى ، أنه يحكم باستحاضته ، من دون أن ينقض ما حكمنا بحيضيته من الدم الأول ، بلا فرق فيه بين المبتدأه أو المضطربه ، أو كون الدم الأول غير جامع للصفات والثانى جامعاً لها ، لأنّ الدم الثانى كان خارجاً عن العشره ، وغير واجد لشرائط الحيضيه ، وهو عدم كون الفصل بين الدمين أقلّ من العشره ، كما لا يكون كذلك فى المفروض ، والحال أنّه كان مورد دعوى

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .

الإجماع ، كما لا يخفى .

ويدلّ على ذلك _ مضافاً إلى ما عرفت _ ما فى خبر صفوان بن يحيى ، عن أبي الحسن عليه السلام ، قال: «قلت له إذا مكثت المرأة عشره أيام ترى الدم ، ثم طهرت ، فمكثت ثلاثه أيام طاهراً ، ثم رأيت الدم بعد ذلك ، أتمسك عن الصلاه؟ قال: لا هذه مستحاضه تغتسل» (١).

ثمّ أنه قال فى «الجواهر» بعد ذلك : «ولولاه لأمكن التأمل فى مثل المبتدأه ، مع فرض كون الثانى جامعاً ، والأوّل غير جامع ، إذ قاعده الإمكان معارضه بمثلهما ، فلا ترجيح للأوّل على الثانى» (٢).

وقد أورد عليه المحقق الهمداني قدس سره بقوله : «وفيه : أنه لا وجه للمعارضه ، لأنّ حيضيه الأوّل تحققت قبل وجود الدم الثانى ، فالثانى وُجد فى زمانٍ لا يمكن أن يكون حيضاً . وكونه لذاته صالحاً للحيضيه ، لا يُجدى بعد أن وجد مسبقاً بحيض محقق .

والحاصل : أنّ مقتضى عموم القاعده للدم الأوّل ، امتناع كون الثانى حيضاً ، فلا يكون الثانى مشمولاً للقاعده حتّى يتحقّق .

وإنّ شئت قلت : إنّ الدم الأوّل وُجد فى زمانٍ يمكن أن يكون حيضاً ، فلا وجه لتخصيص القاعده بالنسبه إليه .

وأما الدم الثانى ، فخروجه من تحت القاعده من باب التخصص

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٣ .

٢- جواهر الكلام: ٣ ، ١٨٩ .

ولو تأخر بمقدار عشره أيام ، ثم رأت ، كان الأوّل حيضاً منفرداً ، والثاني يمكن أن يكون حيضاً (١).

لا التخصيص» ، إنتهى كلامه (١).

أقول : لكن التأمل في المقام يقتضى ملاحظه حال قاعده الإمكان ، حتّى في المبتدأه ، وهل المراد منها إمكان كون الدم حيضاً بالرؤيه مطلقاً ، أو إذا كان واجداً للشرائط والصفات ، وفاقداً للموانع؟

ولا- اظنّ من يدعى الاطلاق كذلك ، مثل ما لو رأت الدم قبل تسع سنين ، أو رأت الدم بأقلّ من ثلاثه أيام متواليه عند مَنْ شَرَطَهَا للحيضيه ، فإذا فرضنا صحّه القاعده ، مع وجود الشرائط ، فبذلك يحصل الفرق بين الدم الأوّل من حيث الشرائط ، لأنّ من جمله الشرائط هو وجود الفصل بين الدمين بأقل الطهر وهو العشره ، والدم الثاني فاقداً لتلك الشروط ، بخلاف الأوّل ، فالقاعده جاريه في الأوّل بلا إشكال دون الثاني ، فلا معارضه بينهما ، حتّى لو فقدنا الإجماع الذي ادّعاه صاحب «المستند» في المقام ولا خبر صفوان بن يحيى .

فما أورد صاحب «الجواهر قدس سره» ليس على ما ينبغي ، والله العالم .

(١) لأنّه لا بدّ أن يراقب تدفق الدم الثاني من أنّه هل يتوالى ويستمر إلى ثلاثه أيام ، فهو حيض ، خصوصاً إذا كان واجداً للصفات والآ فهو استحاضه .

وفي الحكم حينئذ بمجرّد الرؤيه وعدمه ، كان التفصيل الذي قد مرّ سابقاً .

ولكن بعد ما عرفت الإشكال في القاعده في المباحث السابقه ، فلا بدّ من

الاستظهار فى المورد ، من الجمع وذلك تروك الحائض وأعمال المستحاضه ، حتّى تتم الثلاثه ، فإذا تمّت يحكم بالحيضيه ، خصوصاً إذا كان جامعاً للصفات ، إذ لا مانع حينئذ من الحكم بالحيضيه فى كلّ من الدمين ، خصوصاً عند من يذهب الى اعتبار قاعده الإمكان ، كما لا يخفى .

هذا آخر كلامنا فى هذا الجزء، وكان الفراغ منه أيام العطله الصيفيه، فى اليوم الخامس عشر من شهر جمادى الأولى، الموافق لذكرى شهاده سيدتنا ومولاتنا فاطمه الزهراء عليهاالسلام من عام ألف وأربعمائه وإحدى وعشرون هجريه. وآخر دعوانا أنّ الحمد لله أولاً وآخراً.

الفهرست

الفهرست

الكافر و أحكامه ●●● ٥

وجوب الغسل على الكفار ●●● ٩

حكم جنابه الكافر بعد ما أسلم ●●● ١٤

لو اغتسل او تيمم ثم ارتد ثم عاد ●●● ١٦

غسل الجنابه عن المرتد الفطرى ●●● ١٩

جنابه الصبى و المجنون ●●● ٢٠

اغتسل المخالف ثم استبصر ●●● ٢٥

ما يحرم على الجنب / قراءه العزائم ●●● ٢٧

ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن ●●● ٣٥

ما يحرم على الجنب / مس اسم الله سبحانه و تعالى ●●● ٣٦

ما يحرم على الجنب / مس غير لفظ الجلاله من اسمائه سبحانه ●●● ٤١

ما يحرم على الجنب / مس أسماء الأنبياء و الأئمه عليهم السلام ●●● ٤٣

ما يحرم على الجنب / مس كتابه القرآن و ما هو بحكمه ●●● ٤٤

ما يحرم على الجنب / اللبث فى المساجد ●●● ٤٥

ما يحرم على الجنب / اللبث فى المشاهد المشرفه ●●● ٥٤

ما يحرم على الجنب / وضع شىء فى المسجد و الأخذ عنه ●●● ٦٣

- ٦٨ ••• ما يحرم على الجنب / أخذ شيء عن المسجد و الأخذ عنه
- ٦٩ ••• ما يحرم على الجنب / الاجتياز المسجدين
- ٧٠ ••• ما يحرم على الجنب / لو أجنب في أحد المسجدين الشريفين
- ٨٠ ••• ما يحرم على الجنب / خصائص أهل البيت عليهم السلام
- ٨٢ ••• ما يحرم على الجنب / ما يستيح بالتيّم للخروج عن المسجدين
- ٨٣ ••• ما يحرم على الجنب / لو توقّف تحصيل الماء للغسل على المكث في المسجد
- ٨٥ ••• ما يكره على الجنب / الأكل و الشرب
- ٩٠ ••• ما يكره على الجنب / قراءة ما زاد على سبع آيات
- ١٠٠ ••• ما يكره على الجنب / مسّ المصحف الشريف
- ١٠٤ ••• ما يكره على الجنب / النوم بلا طهور
- ١١١ ••• ما يكره على الجنب / الخضاب
- ١١٥ ••• واجبات الغسل / التيه
- ١١٦ ••• واجبات الغسل / استدامه حكم التيه
- ١١٨ ••• واجبات الغسل / غَسَل البشره
- ١١٩ ••• واجبات الغسل / تخليل ما لا يصل إليه الماء
- ١٢٥ ••• واجبات الغُسل / غَسَل الشعر
- ١٣٢ ••• واجبات الغُسل / غَسَل البواطن
- ١٣٣ ••• واجبات الغسل / الابتداء بالرأس
- ١٤٠ ••• واجبات الغسل / حكم غَسَل الرقبه

واجبات الغُسل / الترتيب بين الجنين ●●● ١٤٤

احكام غُسل الجنابه ●●● ١٤٧

غسل الجنابه / الترتيب بين الجانبين ●●● ١٤٨

غسل الجنابه / الترتيب فى غَسَل كَلِّ عَضْو ●●● ١٥٩

غسل الجنابه / لو ترك جزءاً من الأعضاء ●●● ١٦٢

غسل الجنابه / كفايه الغسل الارتماسى ●●● ١٦٥

غسل الجنابه / نسبه ماورد فى الغسل الترتيبى و الارتماسى ●●● ١٦٦

غسل الجنابه / الترتيب فى الغسل الارتماسى ●●● ١٦٨

غسل الجنابه / كيفيه الغسل الارتماسى ●●● ١٧٠

غسل الجنابه / لو بقى فى الغسل الارتماسى شىء لم يغسل ●●● ١٧٦

غسل الجنابه / كيفيه الغسل الارتماسى ●●● ١٧٩

غسل الجنابه / هل يعتبر فى الغسل الارتماسى كثره الماء؟ ●●● ١٨٣

غسل الجنابه / الغسل تحت الميزاب و المطر ●●● ١٨٥

غسل الجنابه / ما تعتبر من طهاره الأعضاء قبل الغسل ●●● ١٨٥

غسل الجنابه / الموالاه فى الغسل ●●● ١٩٨

سُننُ الغُسل / تقديم التيه عند غسل اليدين ●●● ٢٠٠

سُننُ الغُسل / إمرار اليد على الجسد ●●● ٢٠٤

سُننُ الغُسل / البول أمام الغسل و الاستبراء ●●● ٢٠٧

سُننُ الغُسل / فائده الاستبراء بالبول ●●● ٢١٣

سُننُ الغُسل / اختصاص الاستبراء بالمجنب بالإنزال ●●● ٢١٥

سُننُ الغُسل / حكم الاستبراء للمرأة ●●● ٢١٦

سُنن الغُسل / الاستبراء لمن ينزل عن غير الطريق المعتاد ●●● ٢٢٠

سُنن الغُسل / كيفيته الاستبراء بالخرطاط ●●● ٢٢١

سُنن الغُسل / عدم اعتبار المباشرة في الاستبراء ●●● ٢٢٤

سُنن الغُسل / غُسل اليدين قبل الغُسل ●●● ٢٢٥

سُنن الغُسل / المضمضه و الاستنشاق ●●● ٢٣١

سُنن الغُسل / الغُسل بصاع ●●● ٢٣٤

غسل الجنابه / حكم البلل المشتبهه بعد الغُسل ●●● ٢٤١

غسل الجنابه / لو أحدث أثناء الغسل ●●● ٢٤٢

تعريف الحيض لغه و اصطلاحاً ●●● ٢٨٠

أحكام الحيض / صفات الحيض ●●● ٢٨١

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره ●●● ٢٨٧

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم الحيض ●●● ٢٩٩

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم العذره ●●● ٣٠٤

أحكام الحيض / ما تراه الصبيّه قبل بلوغها ●●● ٣٠٩

أحكام الحيض / اشتباه دم الحيض بدم القرحة ●●● ٣١٤

أحكام الحيض / أقلّ الحيض و أكثره ●●● ٣٣٠

أحكام الحيض / أقلّ الطهر ●●● ٣٣٦

أحكام الحيض / اعتبار التوالى في الثلاثه ●●● ٣٣٩

أحكام الحيض / اعتبار استمرار الدم في الثلاثه ●●● ٣٤٠

أحكام الحيض / المراد من ثلاثه أيام في أقلّ الحيض ●●● ٣٤٩

أحكام الحيض / حدّ اليأس في غير القرشيه ●●● ٣٧١

أحكام الحيض / مقتضى الأصول في حدّ اليأس ●●● ٣٨١

أحكام الحيض / المراد من القرشيّه في حدّ اليأس ●●● ٣٨٦

أحكام الحيض / ملاك الانتساب إلى قریش ●●● ٣٨٨

أحكام الحيض / المراد من النبطيه في حدّ اليأس ●●● ٣٩١

أحكام الحيض / قاعده الإمكان ●●● ٣٩٤

أحكام الحيض / تنبيهات قاعده الإمكان ●●● ٤٢٨

أحكام الحيض / ما تثبت به العاده ●●● ٤٣٢

أحكام الحيض / ما تثبت به العاده ●●● ٤٤٢

أحكام الحيض / ما يتعلّق بذات العاده ●●● ٤٤٩

أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمبتدأه ●●● ٤٦٤

أحكام الحيض / ما يتعلّق بالمضطربه ●●● ٤٧٥

أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده ●●● ٤٨٠

أحكام الحيض / حكم انقطاع الدم بعد الثلاثه و عوده ●●● ٤٨٣

المجلد ٥

إشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء الخامس

بسم الله الرحمن الرحيم

قال رحمه الله : الثالثه : إذا انقطع لدون عشره ، فعليها الاستبراء بالقطنه ، فإن خرجت نقيته اغتسلت (١).

(١) فإن الانقطاع دون العشره ، ربّما يوجب احتمال وجود الدم ، وبقائه في داخل الرحم ، بلا فرق في دم الحيض بين المعتاده وغيرها ، فمع وجود الإحتمال تجب عليها الاستبراء ، وذلك بإدخال القطنه في الفرج .

وأما إذا كان الانقطاع بعد تمام العشره _ الذى كان هو أكثر أيام الحيض _ فلا تجب عليها الاستبراء ، لأنه لا يبقى لها احتمال وجود الدم ، بل إن كان فهو لم يكن حيضاً قطعاً ، فلا- وجه للاستبراء ، لأنّ وجوب الاستبراء يترتب على من حصل عندها الإحتمال ، وهذا حكم ثابت لا خلاف فيه ، سوى ما يظهر من المنقول عن صاحب «الاقتصاد» لأنه قد عبّر بلفظ (ينبغي) ، المُشعر بالاستحباب .

فوجوب الاستبراء يظهر من المصنّف ، كما في «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنعه» و«المبسوط» و«الوسيله» و«الجامع» و«المعتبر» و«القواعد» و«المنتهى» و«جامع المقاصد» وغيرها ، بل نسبه في «الذخيره» إلى الأصحاب ، مشعراً بدعوى الإجماع عليه ، بل في «الحدائق» : الظاهر أنّه لا خلاف فيه ، بل عليه إجماع المتأخرين .

ولم يخالف فيه أحد من أصحاب التعليق ، تبعاً لصاحب «الجواهر» و«العروه» والمحقّق الهمداني والآملى وغيرهم (قدس سرّهم) .

والدليل عليه _ مضافاً إلى الإجماع ، نقلاً وتحصيلاً _ هو دلالة النصوص المعبره وهى :

في أحكام الحيض / وجوب الاستبراء إذا انقطع الدم قبل العشره

منها : ما رواه الكليني باسناده الصحيح إلى محمد بن مسلم ، عن أبي

جعفر عليه السلام ، قال: «إذا أرادت الحائض أن تغتسل ، فلتدخل قطنه ، فان خرج فيها شيء من الدم فلا تغتسل ، وان لم تر شيئاً فلتغتسل ، وإن رأته بعد ذلك (صفره) ، فلتتوضأ ولتصل» (١).

ورواه الشيخ باسناده ، عن محمد بن يعقوب ، مثله .

ولعلّ قوله : «إذا أرادت الحائض» ، أشاره إلى من يجرى في حقّه احتمال الحيض ، لا من تلبس بهذه الصفة فيما سبق ، فلأجل ذلك قيل إنّ هذا الحكم واردٌ في حقّ من يحتمل ذلك ، دون من يقطع بالانقطاع وعدم العود ، حتّى يكون اجراء الحكم عليه من التعبّد المحض ، ولذلك قال صاحب «الجواهر» : إنّّه بعيد جدّاً .

نعم ، يشكل الاعتماد على عاداتها من الانقطاع ، إن لم يفدها ذلك قطعاً . مضافاً إلى أنّ الاستبراء ليس إلّا لأجل الفحص عن وجود الدم في الباطن ، وطلب برائه الرحم من الدم ، ومع القطع بالانقطاع والبرائه ، فلا معنى للفحص عنه ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

والذى وقع الخلاف فيه ، _ بل وكان مورداً للإشكال _ هو ملاحظه الأصل في المقام ، ودلاله الأخبار لاثبات وجوب الاستبراء ، لمن يحتمل وجود الدم ، مع انقطاع الدم قبل العشره .

وأما من جهه دلاله الأصل : فبما أنّ المورد يعدّ من موارد أصاله بقاء الحيض ، وجواز الاعتماد عليه باستصحاب بقاء حكم الحيض ، فلانزم ذلك هو عدم جوب الفحص عليها ، لأنّ الشبهه في المقام من الشبهات الموضوعيّة التي لا تجب فيها الفحص إجماعاً ، فالحكم بوجوبه هنا لا بدّ أن يكون من جهه وجود دليل آخر يدلّ عليه .

قد يقال : إنّ المورد يعدّ من الموارد التي يجب الفحص فيها ، لأجل أن الرجوع إلى الأصول فيها ، يستلزم الوقوع في مخالفه الواقع كثيراً .

وقد أورد عليه المحقّق الآملي ، حيث منع الصغرى مع تسليمه الكبرى ،

فقال : كون المورد من قبيل هذه الموارد ممنوع ، وإن كان الأقوى هو وجوب الفحص في تلك الموارد ، كما لا يخفى .

ولكن يمكن أن يقال : ولعلّ وجه ورود النصوص في المورد _ من حيث وجوب الفحص ، مع كون الشبهه من الموضوعيّة _ هو كون الاعتماد على الأصل هنا والاتكال عليه ، كما يعتمد عليه في سائر الموارد _ مشكلاً لكونه من الاستصحاب والأصول المحرزه ، لا- ممّا يوجب وقوع المكلف في خلاف الواقع ، وفي ترك العبادات _ منها الصلاه التي هي من أهمّها _ التي لا يرضى الشارع بتركها بلا عذر ، فلأجل الخلاص من هذا المحذور ، أوجب الشارع الاستبراء مع الاحتمال ، ولم يعتن من دون الاعتناء بوجود الاستصحاب ، كما لا يخفى .

فلا يبعد القول بأنّها لو تركت الاستبراء ، واعتمدت على الأصل ، تركت لأجله العبادات المشروطه بعدم الحيض ، كانت آثمه في علمها ، فلا يكون الأصل لها حينئذ حجه في ترك الفحص مع وجود النصوص الداله على لزوم الاستبراء ، كما لا يخفى .

فبناء على ما ذكرنا ، لا بدّ لها من الاستبراء ، مع احتمال وجود الدم المحكوم بالحيضيّه في الرحم ، فلا يجوز لها الاتيان بالغسل ، لعدم تمشّي قصد القربه منها بغسلها ، وحينئذ لو نوت الاحتياط ، وصادف الواقع بأن أتت بالغسل ، فبان أنّه طابق الواقع ، وكانت نقيته من الدم _ فهل هذا الغسل صحيح أم لا؟

قد يقال : بأنّه على القول بكون العبادات _ التي منها الغسل _ حراماً حرمه ذاته على الحائض ، تبطل غسلها من غير إشكال ، لعدم وجود مجال حينئذ مع

كونها محكومة بالحِضْيَةِ من جهة دلالة الاستصحاب ، أنّ الاتيان بها يعدّ عصياناً أو تجريباً .

وعلى أيّ تقدير ، لا تتمكّن من الاتيان بها على وجه قُربى .

وعلى القول بكون حرمتها تشريعيّة : ، فلاحتياط مجالاً ، لكن في صحته وجهان ، مبتيّان على عدم اعتبار الجزم في التيه مع الإمكان ، أو اعتباره ، حيث يصحّ على الأوّل ، ويبتل على الثانى .

نقول : بناءً على القول بالحرمة الذاتيه ، فهل يكون كذلك حتّى فيما إذا أراد تحصيل الاحتياط لما في الواقع رجاء ، مع كونها طاهره في الظاهر ، خصوصاً إذا لم تستظهر شرطيه الاستبراء لصحّه الغُسل من النصوص ، كما سيأتى الاشاره إليه ، فإنّ الالتزام بذلك لا يخلو من كلام .

نعم ، لو إذا قصدت الغسل برغم معرفتها بعدم كونها حائضاً شرعاً ، فلا إشكال في عدم مشروعيته عملها ، وحرمة الاتيان بالغسل حينئذ تشريعاً وذاتاً ، على المبني ، ولا يأتى مثل ذلك في الاتيان به رجاء ، كما هو المفروض ، وإنّ يجوز أو يجب عليها ترك الغسل من حيث الأصل .

هذا فضلاً عن أنّه لا يأتى هذا الكلام فيما لو نسيت وأنت بالغسل مع قصد القربه ، ثمّ صادفت الواقع ، وذلك بعد أن حصلت منها قصد القربه ، فحينئذٍ لا وجه للحكم بعدم الصحّه ، إلّا على القول بشرطيّه صحّه الاستبراء ، كما ذهب إليه البعض .

وأما من جهة الأخبار : فقد عرفت دلالة صحّحه ابن مسلم على الوجوب لأجل الأمر الوارد فيها بلزوم ادخال القطنه ، الظاهر في الوجوب ، بل ظاهر اطلاقه يشمل حتّى مع العلم بطهاره الباطن ، حيث لم يقيد بقيد حيث قال عليه السلام : «إذا أرادت الحائض الغسل ، فلتُدخل القطنه» ، لكنهم حملوها على ما إذا لم تعلم ، لاستظهارهم منها بكونه لأجل تحصيل الإطمئنان بالطهر ، وإلّا مع العلم

بوجود الدم أو بعده ، فلا وجه للاستظهار والتفحص ، إلا على القول بوجوبه تعديداً ، لما بعد العشره ، حتى مع وجود الدم ، فضلاً عن الشك فيه ، وهو بعيد جداً ، كما لا يخفى ، لأنه ليس بحيض قطعاً .

وأما مرسله يونس ، عمن حدّثه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سئل عن امرأه انقطع عنها الدم فلا تدري أطهرت أم لا؟ قال: تقوم قائماً ، وتلزم بطنها بحائظ ، وتستدخل قطنه بيضاء ، وترفع رجلها اليمنى ، فإن خرج على رأس القطنه مثل رأس الذباب دمٌ عيب ، لم تطهر ، وإن لم يخرج فقد طهرت ، تغتسل وتصلّي» (١) .

وروايه شرحبيل الكندي ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : كيف تعرف الطامث طهرها؟ قال: تعمد برجلها اليسرى على الحائظ ، وتستدخل الكرسف بيدها اليمنى ، فإن كان ثم مثل رأس الذباب خرج على الكرسف» (٢) .

وروايه موثقه سماعه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : المرأه ترى الطهر وترى الصفرة ، أو الشىء ، فلا تدري أطهرت أم لا؟ قال: فإذا كان كذلك ، فلتقم فلتلصق بطنها إلى حائظ ، وترفع رجلها على حائظ ، كما رأيت الكلب يصنع إذا أراد أن يبول ، ثم تستدخل الكرسف ، فإذا كان ثم دم مثل رأس الذباب ، خرج فإن خرج دمٌ فلم تطهر ، وإن لم يخرج فقد طهرت» (٣) .

والروايه المرويّه فى «فقه الرضا» : «وإذا رأّت الصفرة أو شيئاً من الدم ، فعليها أن تلصق بطنها بالحائظ ، وترفع رجلها اليسرى كما ترى الكلب إذا بال ، وتدخل قطنه ، فإن خرج فيها دمٌ فهي حائض ، وإن لم يخرج فليست بحائض» (٤) .

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .
 - ٤- المستدرک: الباب ١٥ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

فهل تدلّ هذه الأخبار على الوجوب ، حتّى بالنسبه إلى صحيحه محمد بن مسلم أم لا؟

إنّ ذلك لا يخلو عن اشكال ، لأنّه قد صرّح الشيخ الأعظم فى كتاب «الطهاره» بقوله : «بأنّ الانصاف _ لو لا فتوى الأصحاب بالوجوب _ كانت استفادته من هذه الأخبار مشكله ، لأنّ لفظها مسوق لبيان وجوب ذلك عند اراده الاغتسال ، فيحتمل الارشاد ، لئلا يظهر الدم فيلغوا الاغتسال ، ويحتمل الاشتراط شرعاً ، لأنّ الأصل بقاء الحيض ، وأما لتحصيل الجزم ببرائه الرحم تعديداً ، وإن قلنا باصالة حدوث الدم فى الرحم» ، إنتهى كلامه .

وما ذكره الشيخ من دعوى كون الوجوب للارشاد ، حتّى لا- يلغوا لاغتسال ، المستفاد من قوله عليه السلام : «إذا أرادت أن تغتسل» ، غير بعيدٍ ، نظير الأمر بالاستبراء للبول بالخرطاط ، أو بالبول فى الجنب ، أو بالخرطاط فقط للبول ، حيث أنّ الأمر بمثل هذه الأمور صادرٌ للارشاد إلى ما لا يلزم إلى المكلف بإعادة الغسل ، وأمثال ذلك .

إلا- أنّه يحتمل كون الوجه فى ذهاب الأصحاب هنا إلى الوجوب النفسى فى ذلك ، هو ملاحظه وجود الأصل والاستصحاب الحاكم ببقاء الحيض ، الموجب للمنع عن اتيان الغسل ، وكون الشبهه فى المورد من الشبهات الموضوعيّة ، التى لا يجب فيها الفحص بالاجماع .

فبرغم ذلك قد حكم الشارع بالفحص ، فإنّه يستفاد منه كون المقصود هو افهام اهتمام الشارع بالموضوع فى المقام من هذه الناحيه ، حيث يلزم من ترك الفحص ، ترك العبادات التى تعدّ من الأمور المهمّه عند الشارع ، ولا يرضى بتركها ، فلا يبعد حينئذ الالتزام بكون الوجوب هنا نفسياً لا أرسادياً محضاً .

نعم ، يبقى الكلام فى أنه على القول بالوجوب النفسى ، هل هو نفسى تعبدى محض ، أو نفسى شرطى ؟

أى كان وجوبه لأجل الغسل لمن أراد اتيانه أم لا؟

الظاهر هو الثانى ، كما هو صريح ما فى الخبر بقوله : «إذا أرادت أن تغتسل فلتدخل القطنه» ؛ ولكن لابد أن يعلم أنه إذا فرضنا كون وجوبه شرطياً _ أى لا يجب الاستبراء إلا لأجل الغسل _ فإنه ليس معناه كون الاستبراء لأجل فقد شرطه ، حتى لو استبرئت بعد ذلك ، وعلمت كونها نقيته قبل ذلك؛ لأنه من الواضح أن معنى الوجوب الشرطى هو أعم من ذلك ، كما أنه أيضاً ليس معنى صحه الغسل _ فى فرض النسيان أو الغفله عن وجوب الاستبراء _ جواز الاتيان بالغسل حتى مع الانتباه ، لإمكان القول بعدم جواز الغسل حينئذ أيضاً ، لما قد عرفت من أن مقتضى الأصل والاستصحاب هو الحكم ببقاء الحيض ، حيث يحكم _ لو لا الاستبراء _ بحرمة العبادات عليها ومنها الغسل ، فإن قلنا بجريان الأصل والاستصحاب فى التدريجيات _ مثل الدم الذى يخرج شيئاً فشيئاً _ ولم نقل بما ذهب إليه الشيخ ، من كون الأصل فى مثلها عدم حدوث الزائد على ما علم حدوثه ، وإلا مع جريان الأصل الثانى يوجب الحكم بصحه الاغتسال ، حتى مع ترك الاستبراء عامداً عالماً .

لكنه خلاف الظاهر المستفاد من هذه الأخبار ، حيث لم يجوز الاعتماد على مثل هذا الأصل فى ترك الاستبراء ، والاتيان بالغسل ، فى حال العلم والانتباه ، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره الشيخ قدس سره من احتمال كون الأمر هنا للإرشاد ، إن

كان يقصد به إرشاديا محضاً بحيث كان الاتيان بالغسل بلا استبراء جائزاً _ كما هو الحال في باب استبراء الجنب ، والمحدث بالحدث الأصغر _ فهو ممّا لا يمكن المساعدة عليه ، بل لا يمكن أن يكون مقصوده ، لأنّه قد صرّح بنفسه _ على ما حُكي عنه _ أنّه لا يجوز الاتيان بالغُسل ، مع ترك الاستبراء في حال العلم والاختيار .

وإنّ قصد من الارشاد بما لا ينافي مع الشرطيّه في الوجوب ، فلا داعى لنا ان نسمّيه إرشاديا ، بل يقال إنّه واجب نفسى شرطى .

ولعلّه حينئذ يوافق مع ما ذهب إليه الأصحاب من الوجوب النفسى ، لاستبعاد أن يكون مرادهم من الوجوب النفسى على نحو يوجب بطلان الغُسل ، لو ترك الاستبراء حتّى نسياناً أو غفله ، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله: «إذ احتمال الشرطيّه التعبدية حتّى بالنسبه إلى ذلك بعيدٌ جدّاً» .

ثمّ على القول بالوجوب في الاستبراء _ بأى وجه كان _ هل يجب الاستبراء بأىّ كيفيته تمكنت المرأه منها ، أم لا بدّ من الاتيان بكفيته خاصّه ، كما هي وارده في الاخبار المتعدّده؟

والذى يظهر من صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» والهمدانى وغيرهم ، هو الأوّل ، كما هو المشهور ، أخذاً باطلاق صحيحه محمّد بن مسلم المتقدّمه ، خلافاً لما عساه يظهر من المنقول عن «المقنع» من الفتوى بمضمون خبر سماعه ، مع زياده تقييد الرّجل باليسرى ، بل وكذا ما يظهر من «الفقيه» على ما فى «الجواهر» ، من الجمع بين الأخبار ، بحمل الصحيح الأوّل على ما إذا لم تر صفه ، وما فى خبر سماعه ، من الكيفيه المخصوصه على ما إذا رأت الصفه .

ولكن الأولى كما فى «الجواهر» وغيره ، حمل هذه الأخبار على الاستحباب

والفضيله ، وزياده الاستظهار ، حيث تتأكد إذا رأت صفره ونحوها مما تحصل به الريبه للمرأة .

ولعلّ الوجه فيه أنّ ذكر الاطلاق في صحيحه محمّد بن مسلم _ مع كونه في مقام بيان الحكم _ وظهور بيان مثل هذه الأمور في الكيفيه للمستهل في ادخال الكرسف ، _ خصوصاً مع ملاحظه وجود الاختلاف في الروايات في الرجل ، من اليسرى أو اليمنى ، في خبر الكندى ، وفقه الرضا للأولى ، وفي خبر يونس للثانيه ، والاطلاق بلا تقييد باليسرى أو اليمنى في روايه سماعه _ أوجب ذهاب المعظم إلى الحمل على أفضل الأفراد ، خصوصاً مع ملاحظه كون الدليلين مثبتين ، حيث يمكن العمل بهما جميعاً من حملهما على الاستحباب ، كما هو الأمر في كثير من موارد الجمع بين الخبرين المتعارضين المثبتين .

فيقال إنّ الكيفيه الخاصه المذكوره في النصوص ، تعدّ أفضل الافراد ، فالعمل على أى نحوٍ أتفق كان مجزياً ، وهو المطلوب .

ثمّ يأتى الكلام في أنّه إذا قلنا بوجوب الاستبراء _ وكونه شرطاً لصحّه الغسل أو لم نقل بذلك _ فهل تسقط هذه الشرطيه أو الوجوب عند التعذّر ، كما في المرأة العمياء إذا فقدت من يرشدها ويعلمها حقيقه الاستبراء .

في أحكام الحيض / لو خرجت القطنه عند الاستبراء نقيّه

ففي «الجواهر» : «وجهان ، ويحتمل ايجاب الغسل عليها ، ثم العباده احتياطاً ، حتّى تقطع بحصول النقاء فتعيد الغسل ، فتأمل جيداً» إنتهى كلامه (١) .

ولكن الأقوى أن يقال : أنّه حسب مقتضى القواعد ، إنّ كانت لها قرائن وشواهد باطيّه ، توجب لها حصول الظنّ بقطع الدم أو كانت عاداتها سابقه على

قطع الدم في ذلك الزمان ، مع كونها بصيره بتحقيق الاستبراء ، فعرض لها العمل بعد بذلك أو نحو ذلك ، فوظيفتها حينئذٍ هو العمل على طبق ظنّها ، وإلاّ- تعمل بمقتضى ما نصّ عليه في «الجواهر» من الاتيان بالغسل والعباده ، وترك ترك الحائض احتياطاً ، إلى أن يحصل لها القطع ، فان كان عملها مطابقاً للواقع ، فغسلها صحيح ، لما قد عرفت أنّ اتيانه قد وقع بقصد القربه ، أمّا عدم احرازها شرطيه الاستبراء حتّى في المورد ، خصوصاً مع الشكّ في كونه شرطاً فالأصل عدمه ، وإن كان الاحتياط يقضتى إعادته الغسل مع الاستبراء ان امكن ، كذا الاحتياط بأتيان العبادات .

وان ظهر لها الخلاف ، أى استبرئت _ ولو بمعونه أحدٍ _ فوجدت الدم ، فلا إشكال حينئذٍ في وجوب إعادته الغسل ، حتّى ولو كان قد مضت العشره وتجاوزتها ، لأنّه قد انكشفت لها بطلان غُسلها ، وكونه واقعاً في أيام طمئتها ، والله العالم .

هذا تمام الكلام في هذا المقام .

قال المصنّف: إذا كان الانقطاع قبل العشره فإنّه يجب الاستبراء بادخال القطنه.

ثمّ قال بعده : فان خرجت نقيّه اغتسلت ، أى إذا لم تكون متلطّخه بالدم أو الصفره ، فيجب عليها الغسل وجوباً ، كما ادّعى ذلك في صريح «المدارك» وظاهر غيره ، مضافاً إلى دلاله صحيحه محمّد بن مسلم عليه ، من قوله عليه السلام : «وإن لم تر شيئاً فلتغتسل» .

ومرسله يونس المتقدمه من قوله عليه السلام : «وإن لم يخرج فقد طهرت ، تغتسل وتصلّى» . فإنّ هذه الأدلّه تفيد لزوم اتيان المشروط بالطهاره عليها من الصلاه والطواف والصوم ، فلا استظهار هنا حتّى تصبر إلى انقضاء العشره .

هذا ، فيما إذا علمت بعدم العود قبل العشره ، فإن الحكم ثابت ولا ريب فيه ،

فلا- يكتفى بما يظهر من «السرائر» من وجود القائل على الاستظهار ، أو ما يتوهم من الجملة الواردة في كلام الشهيدين في «المختلف» ، وذلك لما قد عرفت من تماميته الأدلة على الحكم ، وعدم لزوم الاستظهار هنا .

نعم ، قد يمكن أن يكون مرادهم غير ما فرضناه ، مثل ما لو احتمل عوده أو الظنّ به ، فالمعروف أنّه أيضاً كذلك ، كما عليه السيد في «العروة» ، بل هو صريح صاحب «الجواهر» ، حيث قال : «مع أنّ الأقوى خلافه ، حتّى في الظنّ فضلاً عن الاحتمال» .

ولعلّ هو هذا هو مراد صاحب «السرائر» ، وما توهمه الشهيدين رحمه الله في عبارته «المختلف» ، كما استظهره الآملي في «مصباحه» هنا .

ولكن عن «كشف اللثام» منع دلالة عبارته «المختلف» على ذلك ، ونسب القول بذلك إليه من الوهم .

وكيف كان ، ففي الظنّ بالعود أيضاً ، المعروف بين الأصحاب هو ما عرفت ، خلافاً للمحكي عن الشهيد الأوّل في «الدروس» ، حيث حكم بالاستظهار ، والدليل الذي أقامه المعروف ، هو اطلاقات الأدلّة ، الشاملة لصورتى الاحتمال والظنّ بالعود ، ولم يظهر لما اختاره الشهيد وجه في الباب ، ولعلّه أراد دعوى انصراف اطلاق الأدلّة عن ذلك المورد ، فاثباته لا يخلو عن تكلف .

نعم ، لو كان ظنّها بالعود ناشئاً عن اعتياده ، فالمحكي عن «المدارك» و«الذخيره» و«المفاتيح» ثبوت الاستظهار ، واستدلّوا له باطراد العادة ، واستلزام وجوب الغسل الحرج والضرر .

ومال إليه في «الجواهر» فيما إذا كان الاعتقاد موجباً للاطمئنان ، حيث قال :

«إلا- أن يكون لها اعتيادٌ في هذا النقاء المتخلل ، بحيث تطمئن نفسها بعود الحيض ، فان تكليفها بالغسل حينئذ مع ذلك ، لا يخلو عن تأمل ومنع ، للشك في شمول الأدلة لمثلها» .

بل قد يستدل له أيضاً باصالة بقاء الحيض ، إن قلنا بجريانها في التدريجات ، كما مرّ بحثه .

ولكن الأقوى عندنا هو العمل بما عليه المشهور ، ولو في الظنّ الناشئ عن الاعتقاد ، إلا أن يرجع اطمئنانها إلى العلم بالعود ، فحكمه _ على ما هو المختار _ هو الحكم بالحيضيه في أيام النقاء ، بترك تروك الحائض فقط ، وإن اختار الاحتياط فيه مثل السيد في «العروه» في المسأله الخامسه والعشرون من أحكام الحيض .

ووجه ذلك ، هو عدم تماميه ما استدلوا عليه ، أما اطراد العاده ، فهو موجب للظنّ بالعود ، لا اثبات حكم العود قبل تحقّقه .

وأما الحرج والضرر ، فهما يعدان أمرا شخصيا يثبت حكمهما في كل مورد بحسبه ، ولا يرتبط بالمقام .

مع أنه لا يوجب رفع الحكم إلا في خصوص مورد هما لا مطلقا ، حتى فيما لا يلزم منها حدوثهما .

مع أنه على فرض ثبوتهما ، فإنهما يرفعان الحكم عن الغسل ويوجبان العدول عنه إلى التيمم ، لا الاستظهار بترك العباده ، كما هو المدعى .

كما أنه لا- وجه للرجوع إلى اصاله بقاء الحيض ، لأنه إنما يصحّ الرجوع إليها عند فقد الأدله الاجتهاديه ، فإذا قلنا بوجود الاطلاقات ، وشمولها للمورد ، حتى مع الظنّ ، فلا وقع للرجوع الى الأصول ، كما لا يخفى .

وإن كانت متلطّخه ، صبرت المبتدأه حتّى تنقى ، أو تمضى عشره أيام (١).

(١) اعلم أنّ وجوب الاستظهار ثابت لمن خرجت منها القطنه متلطّخه بالدم ، ولو بمثل رأس الذباب _ كما فى الأخبار _ أو بالصفرة على الأقوى ، وهو الظاهر كما فى «الجواهر» تبعاً عن «الروض» وغيره ، بل وهو المنقول عن صريح سلّار ، بل قد يدعى كون الصفرة مراد من عتبر بالدم أيضاً .

وهذا الحكم ممّا قد يدع عليه الإجماع من البسيط والمركب ، حيث ترى أنّ صاحب «الرياض» قال بالنسبه إلى الأخبار الدالّه على كون الصفرة بعد الحيض ، لسيت من الحيض :

فى أحكام الحيض / وجوب الاستظهار إذا استمرّ الدم

إن حمل تلك الاخبار على الصفرة ، قبل تماميه أيام الحيض ، يكون مخالفاً للإجماع ، بسيطاً ومركباً ، إلا أن يحمل بعد أيام الحيض وأيام الاستظهار ، مضافاً إلى ما عرفت) .

وكذلك يدلّ عليه الأخبار ، وكذا الاستصحاب فى أحكام الحائض ، وكذلك قاعده الإمكان إن قلنا بها ، فلا بأس هنا بذكر الأخبار المشتمله على ذلك وهى :

منها : ما رواه الكلينى باسناده الصحيح ، عن سعيد بن يسار ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ، ثم تطهر ، وربّما رأت بعد ذلك الشىء من الدم الرقيق ، بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال: تستظهر بعد أيامها (بيوم كما فى «الاستبصار») بيومين أو ثلاثه ، ثم تُصلّى» (١) .

فإنّ اطلاق رؤيه الشىء من الدم بعد الاغتسال ، يشمل ما لو استبرئت وخرجت القطنه نقيّه ، واغتسلت ، ثم ظهر الخلاف .

كما يشمل ما لو لم تستبرء واغتسلت ، ثم رأيت ذلك .

كما يشمل ما لو أدخلت القطنه بعد الغسل ، ورأتها متلطّخه بالدم ، لصحّح اطلاق الرؤيه عليه أيضاً ، وإن كان ظهوره الخبير أولاً في خروج الدم بنفسه لا- بالعلاج وادخال القطنه ، وكيف كان فإنه يحكم بوجود الاستظهار عند رؤيه الدم إلى الثلاثه ، كما عرفت .

منها : دلالة صحيحه محمّد بن مسلم من تعليق الاغتسال لا على عدم رؤيه شيء ، حيث ورد فيها قوله عليه السلام : «قال : وان لم تر شيئاً فلتغتسل» (١) .

لا يقال : إنه ينافي ما ورد في ذيلها من قوله عليه السلام : «وإن رأيت بعد ذلك فلتتوضأ ولتصل» .

لأننا نقول : يمكن دفع توهم المنافاه ، بحمله على صورته علمها بعدم كونه حيضاً ، مثل ما لو رأيت بعد مضيّ العشره مثلاً؛ أو غيره .

لا يقال : هناك يوجد تنافٍ بين ما ورد في صحيحه محمّد بن مسلم ، مع ما في مرسله يونس ، حيث قد علّق وجوب الغسل على عدم خروج الدم البسيط في القطنه ، المستلزم بمفهومه وجوب الغسل إذا أخرجت القطنه مع الصفرة أو الدم الرقيق ، حيث قال عليه السلام : «فان خرج على رأس القطنه ، مثل رأس الذباب ، دمّ عبيط ، فلم تطهر ، وإن لم يخرج فقد طهرت تغتسل وتصلّي» (٢) .

حيث جمع بين خروج الدم الرقيق أو الصفرة .

لأننا نقول : من امكان أن يكون ذكر هذا القسم من باب المثال ، كونه غالباً كذلك ، أو أريد منه الأعمّ الشامل للصفرة والدم الرقيق ولو مجازاً ، أو يُحمل على

١- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

ما ذكرناه من جهه الجمع بينه وبين سائر الأخبار الداله على الاطلاق ، لما قد عرفت من تصريح صحيحه سعيد بن يسار فى الدم الرقيق بالاستظهار ، والتفصيل بين الدم الرقيق والصفرة من وجوب الاستظهار فى الأول ، من دون أن يخالف الإجماع المركب ، لعدم القول بالفصل فى ذلك ، فلا بدّ أمّا من الحمل على وجوبه مطلقاً _ كما هو الأقوى _ أو على عدم وجوبه مطلقاً _ فهو فى غاية الإشكال ، لو لم نقل كونه على خلاف الإجماع _ مضافاً إلى عدم كون مرسله يونس جامعاً لشرائط الحجّيه ، حيث لا يمكنها المقاومه والمعارضه مع روايه صحيحه ، كما لا يخفى .

فإذا عرفت هذه المقدمه ، فى لزوم أصل الاستظهار فى الجملة ، فإنّه نصرف الكلام إلى المرأه التى ترى الدم ، والذى قال عنه المنصف رحمه الله : «صبرت حتّى تنقى أو تمضى عشره ايام» .

هذا كما فى «القواعد» و«التحرير» و«الارشاد» و«المدارك» و«كشف اللثام» و«الرياض» ، وهو الظاهر من «السرائر» و«المعتبر» وغيرهما ، بل فى «المدارك» أنّه إجماع ، وفى «الدروس» أنّه ظاهر الأصحاب فى الدور الأول .

والدليل عليه _ مضافاً إلى الشهره العظيمه ، بل الإجماع المنقول _ جريان قاعده الإمكان _ إن اجريناها فى مثل المقام _ لاصاله عدم التجاوز عمّا يحكم عليها بالحيض .

وكذلك يدلّ عليه أخبار الصفات فى الجامع ، والحاق غيره إليه بواسطه عدم القول بالفصل هنا .

وكذلك يدلّ عليه اخبار خاصّه وارده فى المقام ، وهى :

منها : ما رواه الشيخ باسناده الموثّق ، عن عبد الله بن بكير ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «المرأه إذا رأت الدم فى أول حيضها ، فاستمرّ بها الدم ، تركت

الصلاه عشره أيام»(١).

منها : روايه أخرى مرويه عن ابن بكير أيضا حيث قال : قال : فى الجاربه أول ما تحيض يدفع عليها الدم ، فتكون مستحاضه أنها تنتظر بالصلاه ، فلا تُصلّى حتى تمضى أكثر ما يكون من الحيض ، فإذا مضى ذلك وهو عشره أيام ، فعلت ما تفعله المستحاضه ثم صلّت . . .»(٢) الحديث .

القسم الثانى : من كانت ملحقه بالمبتدأه ، وهى التى لم تستقر لها عادته فى العدد .

بل قد يفسر المبتدأه بما يشمل لمثلها .

وهى أيضاً فى الحكم كالمبتدأه وتدخل تحت تلك الأخبار فى الجملة ، مع ما يمكن استفادته من موثقه سماعه بن مهران ، قال : «سألته عن الجاربه البكر أول ما تحيض ، فتتعد فى الشهر يومين ، وفى الشهر ثلاثه أيام ، يختلف عليها ، لا يكون طمثها فى الشهر عدّه أيام سواء؟ قال: فلها أن تجلس وتدع الصلاه ما دامت ترى الدم ، ما لم تجز العشره ، فإذا اتفق الشهران عدّه أيام سواء ، فتلك أيامها»(٣) .

حيث قد علّق حكم الجلوس عن الصلاه الى مضى عشره أيام كالمبتدأه ، لمن اضطرت حالها فى أيام طمثها ، كما لا يخفى .

ثم أنه هل الحكم المذكور ، من وجوب الاستظهار ، مختص بالمبتدأه فى الدور الأول فقط ، كما صرح فى «الدروس» بأنه ظاهر الأصحاب ، بل فى «الجواهر» قوله : إنّه يمكن استظهاره من أخبار المستحاضه أم لا؟

فقيل : إنّه قصد بالأخبار مرسله عبد الله بن المغيره ، عن أبى عبد الله عليه السلام ،

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ و ٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ و ٦ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

وذات العاده تغتسل بعد يوم أو يومين من عاداتها (١).

قال: «إذا كانت أيام المرأة عشره ، لم تستظهر فإذا كانت أقل استظهرت» (١).

مع أنه لا يفهم منها كون ذلك في الدور الأول ، بل هو كلى تشمل غيرها أيضا إذا كان الدم فيها على الوصف المزبور .

كما لا يستفاد ذلك من حديث أبي داود ، عمّن أخبره ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأة تحيض ، ثم يمضى وقت طهرها وهي ترى الدم؟ قال فقال : تستظهر بيوم أن كان حيضها دون العشره ايام ، فان استمرّ الدم فهي مستحاضه ، وإن انقطع الدم اغتسلت وصلّت» (٢) .

اللهمّ إلا أن يراد أنه يشعر من الاستمرار ، كونه من مرّه واحده وفي الدور الأول ، وهو كما ترى .

أو يشمل ولو كان في الدور الثانى ، وهو الأقوى ، لاطلاق الأدله ، وجريان قاعده الإمكان _ لو قلنا بها _ وجريان الاستصحاب ، كما عرفت .

هذا إن لم يصدق عليها العاده التى تصحّ الرجوع إليها ، وجعلها طريقه وإماره شرعيّه للحيض ، كما مضى تحقيقه .

فدعوى الاختصاص فى الدور الأول ، لا يخلو عن تأمل .

(١) واعلم أنّ المعتاده بذات العاده العدديه _ وقتيه كانت أو لا _ إنّ علمت بأنّ عاداتها عشره بعدما رأت القطنه متلطّخه بعد خروج الدم منها ، فلا إشكال فى أنّ مثلها ليس عليها استظهار ، لأنّ أكثر أيام الحيض ليست إلاّ العشره ، والمفروض أنّها ترى الدم إلى العشره ، فلا مجال للقول بالاستظهار ، لظهور حالها حينئذ من

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ _ ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ _ ٤ .

الحيضيه في العشره ، ولزوم الغسل عليها ، ثم فرض الاستحاضه لما بعدها .

هذا ، إذا لم تكن عاداتها عشره ، ولكن تعلم حالها في مرحله بذلك .

وهكذا الحكم أيضاً في صوره أخرى ، وهي ما لو كانت عاداتها عشره كامله ، فإنها أيضاً لا استظهار لها ، بما عرفت وجهه آنفاً ، فإن عليها أن تغتسل عند النقاء بعد العاده ، وقبل تمام العشره ، ولكن لو علمت من حالها أنها لا ترى الدم بعد ذلك ، فلا استظهار لها مع وجود العلم بالانقطاع ، فتغتسل وتأتي بالعبادات .

ففي هذه الصور الثلاث كان الحكم إجماعياً ، ولا خلاف فيه .

بل قد أشير الى بعض هذه الأقسام في بعض الاخبار ، وهو كما في مرسله عبدالله بن المغيره ، عمن أخبره عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا كانت أيام المرأه عشره لم تستظهر» (١) .

وفي روايه أخرى مرويه عن عبدالله بن بكير قوله عليه السلام في حديث: «وان كانت أيامها عشره لم تستظهر» (٢) .

ففي هذه الأقسام ، من رأيت العاده ، حكمها واضح لا كلام فيه ولا إشكال .

والذي ينبغي أن يبحث فيه ، هو حكم المرأه المعتاده بذات العاده العدديّه _ وقتيه كانت أم غيرها _ وهي التي لم ينقطع الدم في أيام عاداتها ، واستمر منها الدم وصارت القطنه متلطّخه ، وكانت المرأه تحتمل عدم انقطاع الدم إلى العشره ، بل تحتمل التجاوز عنها أيضاً .

ففي مثلها لا- إشكال في لزوم تأخير الغسل عن أيام عاداتها ، ولزوم الاستظهار عليها بترك العبادات ، ومما يحرم فعله على الحائض ، والأخبار بذلك مستفيضه ، بل متواتره ، بل الإجماع بكلا قسميه _ من المحصل والمنقول _ عليه ، بل قد

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ _ ١١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ _ ١١ .

عرفت دلالة خبر ابن مغيرة عليه ، حيث قد صرّح فيهما بمنطوقها ومفهومها على لزوم الاستظهار في أقل من العشرة ، حيث قال عليه السلام في الرواية الأولى : «فإذا كانت أقل استظهرت» .

إنّما الاشكال والكلام وقع في مقامين:

المقام الأوّل: في مقدار أيام الاستظهار ، هل هو بيوم أو يومين ، أو الثلاثة أو العشرة؟ ثم على التعيين في الأقسام ، هل كان الحكم في التعيين بكل واحد منها ، أو التخيير بين الأربع ، أو التعيين في الأوّل منها والتخيير في البواقي ، أو التعيين في الثاني منها والتخيير في البقيّة ، أو التعيين في الأخير؟

وجوه وأقوال ، ومنشأئهما هو الاختلاف في لسان الأخبار ، والنصوص الواردة في المقام .

في أحكام الحيض / أيام الاستظهار و حكمها

المقام الثاني : في بيان أنّه هل الحكم بلزوم الأخذ بأحدها وجوبى أو ندبى ، أو مباح ، أو كان الاستظهار في بعضها وجوبيا وفي الآخر ندبياً أو مباحا ، أو غير ذلك من الوجوه المحتملات؟

فأمّا المقام الأوّل: فلنذكر الأخبار المشتملة على بيان مقدار الاستظهار ، فان عددا منها مشتمله على ذكر يوم واحد للاستظهار ، وتأخير الغسل وهى :

منها : ما رواه الكليني باسناده ، عن إسحاق بن جرير ، قال: «سألتنى امرأه منّا أنّ ادخلها على أبى عبد الله عليه السلام ، فاستأذنت لها ، فأذن لها فدخلت . . .

إلى أن قال : فقالت له: ما تقول فى المرأة تحيض فتجوز أيام حيضها؟ قال: إنّ كان أيام حيضها دون عشرة أيام ، استظهرت بيوم واحد ، ثمّ هى مستحاضه . قال: فان الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثة ، كيف تصنع بالصلاه؟ قال: تجلس أيام حيضها ، ثمّ تغتسل لكلّ صلاتين»(١).

منها : مرسله أبى داود مولى أبى المغرا ، عمّن أخبره ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن المرأة تحيض ، ثم يمضى وقت طهرها وهى ترى الدم؟ قال فقال : تستظهر بيوم أن كان حيضها دون العشره أيام ، فإن استمرّ الدم ، فهى مستحاضه ، وان انقطع الدم اغتسلت وصلّت» (١).

منها : روايه زراره ، ومحمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «يجب للمستحاضه أن تنظر بعض نساءها ، فتقتدى باقرائها ، ثم تستظهر على ذلك بيوم» (٢).

منها : موثقه مالك بن أعين قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها ، وهى فى نفاسها من الدم؟ قال : نعم ، إذا مضى منذ يوم وضعت بقدر أيام عدّه حيضها ، ثم تستظهر بيوم فلا باس ، بعد أن يغشاها زوجها ، يأمرها فتغتسل ، ثم يغشاها إن أحب» (٣).

وهذه الروايات الأربع قد قيد الاستظهار فيها _ بعد أيام العاده _ بيوم واحد من الاحتياط فى ترك العبادات .

قد يقال : بأنها لا تعارض الأخبار المطلقة التى لم يذكر فيها المدّه للاستظهار أصلاً ، بل قد علق الحكم فيها بالعشره ، من حيث عدم الاستظهار ، وأما دون العشره فإنّ الوارد فيها مطلق الاستظهار غير مقيد بالمدّه ، وهو مثل ما رواه الكلينى ، باسناده عن عبد الله بن المغيرة ، عمّن أخبره ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا كانت أيام المرأة عشره لم تستظهر ، فإذا كانت أقلّ استظهرت» (٤).

منها : وما رواه الكلينى باسناده عن يونس بن يعقوب ، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : تجلس النفساء أيام حيضها التى كانت تحيض ، ثم تستظهر ،

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤ و ٥ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤ و ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤ و ٥ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

وتغتسل وتصلّى» (١).

فإنّه نقول : _ كما عن «مصباح الفقيه» _ بلزوم الجمع بين هاتين الطائفتين ، بتقييد أخبار المطلقات فى الاستظهار ، بالأخبار المقيّده بقيد يوم واحد ، فىكون مفادها حينئذ وجوب ترك العبادات بعد انقضاء العاده _ ليوم واحد _ احتياطاً لإحتمال كونها حائض ، ثم هى بعد اليوم إذا ستمرّ بها الدم تعدّ مستحاضه .

والمراد من كونها مستحاضه ، كونها مستحاضه طاهر _ ولا- تعتنى باحتمال أن ينقطع الدم قبل العشره فىكون حيضاً ، لا أنّها مستحاضه واقعاً ، حتّى لو انقطع الدم قبل العشره ، وإلاّ يعارضها _ مضافاً إلى الإجماع والنصوص الدالّله على أنّ ما تراه قبل العشره فهو من الحيضه الأولى _ جميع الأخبار الآتية الدالّله على مشروعيه الاستظهار بازيد من يوم ، فلازم هذا القول هو وجوب الاستظهار ، وحرمة العبادات فى اليوم الواحد ، ومشروعيه فعلها لما بعده ، أى وجوب العباده لما بعد اليوم . ث ولكن يعارضها لما بعد اليوم أيضاً أخبار كثيره ، مختلفه اللسان ، فى عدد الأيام .

ففى عدّه منها ورد قيد الاستظهار بيومين ، مثل مضمرة «الكافى» التى رواها الكلينى ، باسناده الصحيح عن زراره ، قال : «قلت له النفساء متى تُصلّى؟ فقال: تقعد بقدر حيضها ، وتستظهر بيومين ، فان انقطع الدم ، وإلاّ- اغتسلت واحتشيت واستشفرت (واستدفرت) وصلّت . _ إلى أن قال : قلت : والحائض؟ قال: مثل ذلك سواء ، فان انقطع عنها الدم وإلاّ فهى مستحاضه ، تصنع مثل النفساء سواء ، ثم تُصلّى» (٢) .

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب النفاس، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٥ .

منها : ما رواه الكليني باسناده عن زراره ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «تعد النفساء أيامها التي كانت تقعد في الحيض ، وتستظهر بيومين»^(١) .

فان هاتين الروايتين كما ترى ، صريحتان في لزوم الاستظهار بيومين في الحائض النفساء ، فلازمها جواز تركها _ بل وجوب تركها _ للعبادة إلى اليومين ، كما يدل على جواز اتيان العبادة _ بل وجوبها _ لما بعد اليومين مع الاغتسال ، كما لا يخفى .

كما أنّ ظاهر هاتين الروايتين كالروايتين السابقتين عليهما ، هو التعيين في الأمد من اليوم أو اليومين ، لا التخيير بينهما ، خلافاً لما يأتي في بعض الأخبار من ذكر اليوم واليومين بصورة التمييز ، فانتظر لذلك .

وطائفه منها قيد الاستظهار فيها بثلاثة أيام تعييناً لا تخيراً ، وهو مثل مضمرة سماعه ، فقد رواها الكليني ، باسناده الموثق إلى سماعه ، قال : «سألته عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها؟ فقال: إذا رأته قبل وقت حيضها ، فلتدع الصلاة ، فإنه ربّما تعجل بها الوقت ، فإن كان أكثر من أيامها التي كانت تحيض فيهنّ ، فلتربص بثلاثة أيام بعدما تمضي أيامها ، فإذا تربصت بثلاثة أيام ، ولم ينقطع الدم عنها ، فلتصنع كما تصنع المستحاضة»^(٢) .

ورواه الشيخ باسناده عن علي بن فهد ، عن الحسين بن سعيد ، مثله .

منها : روايه مضمرة أخرى رواها الكليني وهي موثقة سماعه ، قال : «سألته عن امرأة رأته الدم في الحبل؟ قال: تعد أيامها التي كانت تحيض ، فإذا زاد الدم على الأيام التي كانت تعدّ ، استظهرت بثلاثة أيام ، ثم هي مستحاضة»^(٣) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١٠ .

منها : روايه محمد بن عمرو بن سعيد ، عن أبى الحسين الرضا عليه السلام ، قال : «سألته عن الطامث وحدّ جلوسها؟ فقال: تنتظر عدّه ما كانت تحيض ، ثمّ تستظهر بثلاثه أيام ، ثمّ هي مستحاضه»(١).

وطائفه منها قيّد الاستظهار فيها بالعهشره ، مثل ما رواه الكليني مرسلًا عن عبد الله بن المغيره ، عن رجلٍ ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «فى المرأه التى ترى الدم ؟ فقال إن كان قرئها دون العشره انتظرت العشره ، وان كانت أيامها عشره لم تستظهر»(٢).

ولم تذكر فى هذه الروايه مقدار الاستظهار فى الأوّل دون الثانى ، ولو كانت أيامها أزيد من الثلاث .

منها : روايه يونس بن يعقوب ، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : امرأه رأّت الدم فى حيضها ، حتّى تجاوز وقتها ، متى ينبغى لها أن تُصلّى؟ قال: تنظر عدّتها التى كانت تجلس ، ثمّ تستظهر بعشره أيام ، فإن رأّت الدم دمًا صبيباً ، فلتغتسل فى وقت كلّ صلاه»(٣).

ولعلّ منها : مرسله أخرى لابن المغيره ، قد ذكرناها فى بدايه البحث ، وجاء فيها قوله عليه السلام : «إذا كانت أيام المرأه عشره لم تستظهر ، فإذا كانت أقلّ استظهرت»(٤).

ففى هذه الروايات قد جعل المدار فى الاستظهار وعدمه العشره ، فصارت الأخبار إلى هنا أربعه طوائف ، حيث أنّ كلّ طائفه منها تعيّن حدّ الاستظهار من دون الإشاره إلى التخيير السنن .

بقى هنا الطائفه الخامسه : وهى التى يتبيّن حكم الاستظهار بالتخيير بين يوم

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١٢.

أو يومين ، أو باضافه يوم ثالث ، فلا بأس بذكرها ، ومن ثم نعود إلى ملاحظه الجمع بين هذه الطوائف .

منها : ما رواه الكليني باسناده الصحيح ، عن البزنطي ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال: «سألته عن الحائض كم تستظهر؟ فقال: تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة»(١) .

منها : روايه سعيد بن يسار ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تحيض ، ثم تطهر ، وربما رأت بعد ذلك الشى من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال: تستظهر بعد أيامها بيومين أو ثلاثة ثم تُصَلِّي»(٢) .

منها : روايه حمران بن أعين ، فى حديثٍ عن الباقر عليه السلام ، قال: «قلت: فما حدّ النفساء؟ قال: تقعد أيامها التى كانت تطمئ فيهنّ ايام قرئها ، فإن هى طهرت ، وإلا استظهرت بيومين أو ثلاثة أيام ، ثم اغتسلت واحتشفت ، فإن كان انقطع الدم فقد طهرت ، وان لم ينقطع الدم فهى بمنزله المستحاضه ، تغتسل لكلّ صلاتين وتُصَلِّي»(٣) .

منها : روايه إسماعيل الجعفى ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «المستحاضه تعقد أيام قرئها ، ثم تحتاط بيوم أو يومين ، فإذا هى رأت طهرا (الطهر) اغتسلت . . .»(٤) .

منها : روايه فضيل وزراره ، عن أحدهما عليهم السلام ، قال: «المستحاضه تكفّ عن الصلاه أيام اقراءها ، وتحتاط بيوم أو اثنين ، ثم تغتسل كلّ يوم وليله ثلاثة مرّات . . .»(٥) .

منها : روايه محمد بن مسلم ، عن أبى جعفر عليه السلام : «فى الحائض إذا رأت دمًا

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٨ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٩ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١٠ _ ١٢ .
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١٠ _ ١٢ .

بعد أيامها التي كانت ترى الدم فيها ، فلتقعد عن الصلاه يوماً أو يومين . . .» (١).

منها : روايه زراره ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «المستحاضه تستظهر بيوم أو يومين» (٢).

منها : روايه أخرى لزراره ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «سألته عن الطامث تقعد بعدد ايامها كيف تصنع؟ قال: تستظهر بيوم أو يومين ، ثم هي مستحاضه . . .» (٣).

هذه جمله ما وجدناه من النصوص في الباب ، مع الاختلاف في بيان كيفيه الحكم لمن لم ينقطع الدم بعد مضي أيام قرئها ، وتحتمل التجاوز إلى العشره ، كما تحتمل انقطاع قبل العشره . والبحث الآن عن الاخبار التي يمكن العمل بها مع وجود مثل هذا الاختلاف بينها؟

أقول : لا يخفى عليك أن مقتضى الجمع بين الأخبار ، هو تقييد المطلقات الواردة في الطائفة الأولى ، حيث أفاد ظاهرها وجوب الاستظهار في الأقل من العشره ، وانحصار عدمه في العشره باليوم الواحد بعد انقضاء أيام العاده ، عملاً بالأخبار الداله على لزوم الاستظهار بيوم واحد ، وكان بعضها صحيح السند والدلاله ، فيحكم بهذا التقييد ، بلا إشكال ولا معارض لها من حيث الاطلاق وأخبار التخيير كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى .

بل الأخبار التي تعين الفتره ليومين أو ثلاثه ، لأنها بالنسبه إلى اليوم الواحد غير معارض ، لاشتمالها له أيضاً .

فالحكم بوجوب الاستظهار من حيث الحكم بالحیضيه ، بالنسبه إليه ، أمرٌ

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ ، ١٤ ، ١٥ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ ، ١٤ ، ١٥ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ ، ١٤ ، ١٥ .

ثابت ولا معارض ولا مانع له ، كما أفتى بذلك كثيرٌ من المتأخرين ، منهم صاحب «العروه» وأكثر أصحاب التعليق .

فيبقى الكلام بالنسبة إلى سائر الأيام ، من اليومين أو الثلاثة أو أزيد إلى العشرة ، فإن مقتضى لسان كل واحد منها ، بملاحظه النص الذي اشتمل حكمه ، _ مثل النصّ المشتمل على اليوم الواحد ، بالنظر إلى الأخبار المطلقة الموجب للتقييد ، وان كان يتفاوت معه بملاحظه مفهوم كل واحد منها _ حيث يقتضى نفي الآخر الشامل لليوم الواحد أيضاً ، هو أنه يجب الاستظهار باليومين مثلاً فلا يكتفى باليوم الواحد .

إلا أنه بملاحظه المنطوق مع المطلقات ، يكون مثل اليوم الواحد ، حيث يفهمنا وجوب الاستظهار لليومين ، وكذلك في الثلاث أو أزيد .

إلا أنه مع ملاحظه الأخبار الدالّة على التخيير بين اليومين أو الثلاثة ، حيث إذا لوحظ مع أخبار التعيين ، يفيد جمعها القول بمشروعيته الاستظهار إلى العشرة ، فيكون من حيث العمل مخيراً بين تلك الأيام بعد اليوم الواحد ، إذ من الواضح أنه لا يمكن الالتزام بحرمه الاستظهار في تلك الأيام ، مع وجود طائفتين من الأخبار دالتان على التعيين أو التخيير فيها ، خاصة إذا لاحظنا وجود الصحاح فيها أو الخبر المنجبر بالشهره التي تفيد جواز الاستظهار إلى العشرة ، كما قد صرح بذلك صاحب الجواهر قدس سره .

فالقول بوجوب الاستظهار في يوم واحد بعد أيامها ، وجواز الاستظهار لما بعده إلى العشرة ، حسنٌ إن لم ينقطع الدم عنها ، حيث يحكم _ بحسب الظاهر _ أنها مستحاضه ، فتعمل عمل المستحاضه ، وإن كان الأحوط هو العمل بالجمع بين تروك الحائض وعمل المستحاضه في تلك الأيام .

نعم ، بقى هنا ملاحظه طائفه أخرى من الأخبار الدالّة على المنع عن الاستظهار بعد انقضاء أيام العاده ، مثل روايه يونس الطويله _ التي سنقلها لاحقاً في مبحث الاستحاضه _ حيث تدلّ بالصراحه بأنّ المستحاضه المعتاده لا وقت

لها إلا أيامها ، وأنَّ السُّنَّةَ في وقتها أن تتحيَّض أيام اقرائها .

منها: قوله عليه السلام في المضطربة المأموره بالتحيض سبعاً: «ألا ترى أن أيامها لو كانت أقل من سبع ، وكانت خمساً أو أقل من ذلك لما قال لها تحيضي سبعاً ، فيكون قد أمرها بترك الصلاة أياماً ، وهي مستحاضه غير حائض كذلك ، ولو كان حيضها أكثر من سبع ، كانت أيامها عشراً أو أكثر ، لم يأمرها بالصلاه وهي حائض» (١) ، الحديث .

منها : صحيحه معاوية بن عمّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «المستحاضه تنظر أيامها ، فلا تُصلّي فيها ، ولا يقربها بعلها ، فإذا جازت أيامها ورأت الدم يثقب الكرسف ، اغتسلت للظهر والعصر» (٢) .

منها : صحيحه أو موثقه عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سمعتة يقول : المرأه المستحاضه تغتسل التي لا تطهر عند صلاه الظهر . . . إلى أن قال : ولا بأس بأن يأتيها بعلها إذا شاء ، إلا أيام حيضها ، فيغتزلها زوجها» (٣) .

منها : موثقه سماعه ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضه؟ قال : فقال : تصوم شهر رمضان إلا الأيام التي كانت تحيض فيها ، ثم تقضيها من بعده» (٤) .

منها : روايه ابن أبي يعفور ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «المستحاضه إذا مضت أيام اقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها . . .» (٥) .

منها : صحيحه زراره ، عن أحدهما عليهم السلام ، قال: «النفساء تكف عن الصلاه

١- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١ _ ٤ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١ _ ٤ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١ .

٥- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١٣ .

أيامها التي كانت تمكث فيها ، ثم تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضه»(١) .

هذه جملة الأخبار التي ذكر فيها المنع عن الاستظهار تصريحاً أو تلويحاً ، فكيف التوفيق في الجمع بين هذه ، وبين ما تقدّم من الأخبار الدالّة على لزوم الاستظهار في الجملة إلى العشره .

فلا بأس بذكر الوجوه التي ذكرها الفقهاء في الجمع ، حتّى يتّضح لنا ما يصحّ أن يكون هو مختارنا في المقام .

أقول : قد أتعب المحقّق الآملى نفسه في «مصباحه» لذكر الوجوه ، وما يرد عليها ، فشكر الله مساعيّه الجليله ، وجزاه الله عنّا وعن الإسلام أحسن الجزاء ، فنحن نشير إليها بصوره الاختصار ، حيث قال :

الوجه الأوّل : هو حمل أخبار الاستظهار على الاستحباب ، ونسب ذلك إلى المشهور _ كما أشار إليه صاحب «الجواهر» _ ونسبه في «المدارك» إلى عامّه المتأخّرين . وأورد عليه في «الطهاره» (لعلّ مراده طهاره الشيخ الأعظم) بقوله ، أوّلاً : بأنّه ممّا يأبى عنه كثير من الأخبار ، الظاهره في وجوب الاستظهار ، وتحريم بعضها مجامعه زوجها معها بعد عاده الحيض بيوم واحد ، كموثّقه مالك بن أعين المتقدّمه التي ورد فيها قوله عليه السلام : «إذا مضى له منذ يوم وضعت بقدر أيام حيضها ، ثمّ تنتظر بيوم ، فلا بأس أن يغشاها إن أحبّ»(٢) .

الدالّة بمفهومها على تحريم المقاربه بعد عاده الحيض قبل الاستظهار بيوم .

وأجاب عنه المحقّق ، بقوله : قلت : مع وجود القرينه على حمل أخبار الاستظهار على الاستحباب ، لا- بأس بحمل ما يدلّ بمفهومه على ثبوت البأس

١- وسائل الشيعه: من الباب ٣ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من ابواب الحيض، الحديث ٢ .

فى المقاربه قبل الاستظهار على الكراهه ، ولا- تأبى له عن هذا الحمل _ كما لا يخفى _ كثيرٌ من الأخبار الظاهره فى وجوب الاستظهار ، عن حملها على الاستحباب ، والعمده حينئذ فى قيام الشاهد عليه .

ولكن لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال ، لأنّ الدليل ليس منحصراً فى خصوص روايه مالك بن أعين ، حتّى يقال بما قيل ، بل قد ورد فى بعض الأخبار من لزوم الاستظهار بيوم واحد وهى ظاهره _ بل لا يخلو عن صراحه _ فى كون اليوم الأوّل بعد العاده حيضاً ، مثل ما فى خبر إسحاق بن جرير ، حيث قال : «إن كان أيام حيضها دون عشره أيام ، استظهرت بيوم ، ثمّ هى مستحاضه»(١) .

ومثله خبر أبى داود مولى أبى المغرا ، عمّن أخبره ، أنّه : «تستظهر بيوم إن كان حيظها دون العشره أيام ، فان استمرّ الدم فهى مستحاضه»(٢) .

حيث يدلّ بمفهومه كونها حيضاً فيما قبله ، فكيف يمكن الحكم باستحباب الاستظهار بما يصدق عليه الحيض .

ثمّ استشكل الشيخ ثانياً : بأنّ هذا الحمل يستلزم الخروج عن ظاهر أخبار الطرفين من دون وجود شاهد على ذلك ، حيث أنّ أخبار الاستظهار تدلّ على وجوب ترك العاده فى أيام الاستظهار ، وأخبار الاغتسال بعد العاده تدلّ على وجوبها بعد العاده مباشره ، وهذا الجمع يقتضى الترخيص فى تركها فى أيام الاستظهار ، مع الترخيص فى فعلها على ما هو مقتضى الحمل على الاستحباب ، فيكون مخالفاً لظاهر الطرفين .

ثمّ اعترض عليه المحقّق المزبور ، بقوله : أقول : والعمده فى هذا الايراد أيضاً

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .

هو دعوى عدم الشاهد على هذا الجمع ، وإلّا فمع وجود الشاهد فإنه لا يأبى ظهور الطرفين عن الحمل على خلافه ، إذ دلّ عليه الدليل .

أقول : ولقد أجاد فيما أفاد واعترض ، ولكن قد عرفت أنّ العمده فى الاشكال هو عدم إمكان حمل بعض أخبار اليوم الواحد على الاستحباب ، وإلّا لأمكن الالتزام بما هو نتيجة الجمع بين الأخبار ، كما لا يخفى .

ثمّ استشكل الشيخ ثالثاً : بأن حمل أخبار الاستظهار على الاستحباب ، ليس بأولى من حمل أخبار الاغتسال بعد العاده عليه ، وتحمل أخبار الاستظهار على الترخيص فيه .

هذا ، ولكن يرد عليه : بأنّه إنّ قلنا بوجوب الاستظهار فى يوم واحد ، فلا معنى حينئذ باستحباب الغسل فى يوم الحيض ، لأنّ معنى وجوب الاستظهار حينئذ ، هو وجوب ترك العباده ولحوقه بالحيض ، فلا يبقى مجالاً لحمل أخبار الاستظهار على الترخيص ، إذ لا يجتمع هذا مع الترخيص .

اللهمّ إلّا أن يقال بالترخيص فى خصوص الاغتسال ، لا فى سائر العبادات وهو كما ترى .

ثمّ تعرّض المحقّق المزبور لكلام صاحب «رساله الدماء» بقوله : ووجه فى «رساله الدماء» استحباب الاستظهار ، بالتوفيق بين الأخبار المثبتة الدالّه على وجوب الاستظهار تعييناً ، بجمل الوجوب فى الطائفتين على التخييرى ، مع استظهار رجحان الاستظهار من أخباره ، بسبب اختلافها فى مقداره ، والتعبير عنه بالاحتياط الراجح عقلاً ونقلاً فى بعض من تلك الأخبار .

إلى أن قال : والتوفيق العرفى لا يحتاج إلى شاهد ، والتعبير عنه فى بعض أخباره بالاحتياط ، كاشفٌ عن رجحانه ، وأنّه أرجح العدلين .

ثمّ اعترض على الاستحباب ، بأنّه يستلزم التخيير بين فعل الواجب وترك

الواجب دون وجود البدل .

وأجاب عنه بأن متعلق الاستحباب ، هو البناء على التحيض في أيام الاستظهار ، فتصير الصلاة والصوم حراماً عليها بعد البناء ، كما يصير اتمام الصلاة والصوم واجباً على المسافر ، بعد البناء على الاقامه عشره أيام ، انتهى .

وقد اعترض عليه المحقق المزبور ، بما هو حاصله : أنّ المقام ليس ممّالاً- يحتاج إلى الشاهد ، لما نرى من تحيّر العرف في تعارض الدليلين ، الذين يدلّ كلّ واحد منها في تعيّن الاستظهار وترك العباده ، وتعيّن وجوب المبادره إلى الاغتسال والعباده ، فتحتاج في حمل كلّ منهما على الوجوب التخييري إلى شاهد يدلّ على ذلك .

ثمّ أنّ الاختلاف في أخبار الاستظهار في مقداره ، إذ كان كاشفاً عن استحبابه ، فلا يبقى لها دلالة على الوجوب حتّى يحمل على التخييري .

ثمّ إنّ معنى الاستظهار ليس هو البناء على الحيض بعد العاده ، بل هو احتياط في ترك العباده ، حتّى تتبيّن حالها بكونها حائضاً أو أنّه هل يتجاوز دمها عن العشره أو لا- يتجاوز ولا مانع عن الأمر بتركها ، أى يجوز أن يكلف الشارع المكلف بالأخذ بأحد الاحتمالين معيّنًا ، لكونه أهم بنظره ، وجواز ذلك شرعاً لا يدور مدار ترجيح أحد الاحتمالين بنظر المكلف ، لا مكان أن لا يكون ذلك أقوى عند الشارع ، كما كان الأمر كذلك على حسب ما قرّرناه في تأسيس الأصل ، بأن احتمال الحيض بعد العاده للأقرب كان أقوى من احتمال له للأبعد ، وكلّما بُعد يقوى احتمال الاستحاضه على احتمال الحيض .

إنتهى ملخص كلام المعترض (١) .

أقول : الانصاف _ كما عرفت متباً _ عدم إمكان حمل أخبار الاستظهار بيوم على الاستحباب ، ولعدم وجود معارض له بالصراحه ، لأنّ أخبار المنع عن الاستظهار ليس صريحاً في ذلك ، بل الظاهر منها جواز الاغتسال بعد العاده بالاطلاق ، حيث يمكن تقييدها لما بعد اليوم ، بعد الحاق اليوم بالعاده حكماً ، بواسطة الأخبار الصريحه أو الظاهر ظهوراً قوياً على الوجوب الحكم بالحيض .

نعم ، يصحّ القول بذلك بالنسبه إلى غير اليوم الواحد ، فإنّه لأجل ورود الأخبار بصوره التخيير مع استعمال أداه (أو) لا يبعد أن يحمل _ بمقتضى الجمع بين الطائفتين _ على الاستحباب في الاستظهار تخييراً ، لأجل رفع اليد عن ظهور كلّ واحد منها في التعيّن إلى التخيير ، أى بتحويل ظهور كلّ منها من الوجوب إلى الاستحباب ، وذلك لأجل المعارضه ، فينتج المطلوب من الحكم بوجوب الاستظهار في اليوم الواحد والاستصحاب في غيره إلى العشره ، وإن كان القول بالاحتياط بالجمع بين الوظيفتين أولى .

ثمّ بعد الاحاطه بما قرّناه ، فإنّه من السهل الردّ على سائر الوجوه المذكوره في الجمع بين الطائفتين من الأخبار .

منها : ما ذكره المحقّق في «المعتبر» من حمل أخبار الاستظهار على الاباحه ، زعماً منه بكون الأمر بالاستظهار عقيب توهم الخطر يوجب حملها على الاباحه .

بل قد استدلّ في الأخيره بعد اختيار ذلك ، بأنّه بعد لزوم رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب لدلاله اخبار الاقتصار على العاده ، لا يمكن حمله على الاستحباب ، لأنّ استحباب ترك العباده لا وجه له .

وفيه : ما ذكره من الحمل على الإباحه ، لا يناسب مع صراحه أخبار الاستظهار بيوم واحد ، من تحريم المقاربه فيه ، ثمّ أنّه لا شاهد على الخروج عنه وعن عدله ، فضلاً عن أنّه لا وجه لتقديم حمل أخبار الاستظهار على الاباحه ،

دون أخبار الاغتسال .

هذا ، فضلاً عن الاختلاف في المقدار ، للترديد في أنّ الأمر عقيب توهم الحظر هل يوجب الحكم بالاباحه ، أو غايته إجماله ، وعدم ظهوره في الوجوب ، فلا بدّ من الرجوع إلى ما يصلح للقريته لأحد الطرفين؟

مضافاً إلى ما عرفت ، من رفع المنافاه بواسطة اثبات ظهور الأمر في الوجوب في أخبار الاستظهار بالنسبه إلى اليوم الأوّل ، والاستحباب التخييري بالنسبه إلى غيره ، لأجل وجود قرينه الحمل ، وهو التخيير في لسان نفس الأخبار ، فلا يبقى وجه للحمل على الاباحه ، بعد إمكان الجمع بينها بتفاوت المورد ، كما لا يخفى .

الوجه الثاني : ومنها ما ذكره صاحب «المدارك» واحتمله ، على المحكى عن المحقق المذكور ، حيث حمل أخبار الاستظهار على ما إذا كان الدم بصفه الحيض ، وحمل أخبار الاغتسال بعد العاده ، على ما لم يكن كذلك .

ولعله استفاد ذلك ممّا ورد من أنّ الصفرة بعد الحيض ليست من الحيض .

فيرد عليه بأنّ كلامه وإن وافق لسان بعض الأخبار التي وردت في الصفات ، إلاّ أنّه لا يناسب مع لسان بعض آخر ، مثل حديث سعيد بن يسار ، عن الصادق عليه السلام : «عن المرأة تحيض ، ثمّ تطهر ، وربّما رأت بعد ذلك شىء من الدم الرقيق بعد اغتسالها من طهرها؟ فقال: تتطهر بعد أيامها بومين أو ثلاثه أيام ، ثمّ تصلّى» (١) .

حيث قد أمر بالاستظهار عند خروج الدم الرقيق المتّصف بصفه الاستحاضه .

مضافاً إلى منافاه ما ذكره من الحمل ، مع ما في مرسله يونس القصيره ، حيث قد جعل الصفرة والحمرة بعد أيام الحيض من الاستحاضه ، قال عليه السلام : «كلّما رأت

المرأه أيام حيضها من صفره أو حمره ، فهو من الحيض ، وكلما رأته بعد أيام حيضها ، فليس من الحيض» (١).

أى ليس من الحيض مطلقاً من الحمرة أو الصفرة ، بقرينه التقابل .

مضافاً إلى منافاه هذا الحمل مع أخبار التخيير بين اليومين أو الثلاثه ، كما ينافى مع أخبار الاستظهار بيوم واحد ، حيث أن تنافيه مع الأول كان بلحاظ أنه لو كان بصفه الحيض فى الثلاثه ، فهو حيض قطعاً ، بمقتضى الحمل ، لا تخيره بينهما وبين اليومين ، كما أن مقتضى الحمل أنه على فرض عدم كونه بصفه الحيض فى اليوم الواحد ، هو الحكم بالاستحاضه ، مع أن صراحه عدد من الاخبار كونه حيضاً تعيناً فى يوم واحد .

فما ذكره من الحمل مردودٌ من جهات عديده كما عرفت .

الوجه الثالث : هو الذى قد حُكى عن الوحيد البهبهانى قدس سره ، ومال إليه صاحب «الجواهر» ، على ما نسبه إليه المحقق الآملى ، وارتضاه صاحب «الفاقيه» ، وهو حمل الأخبار الدالّه على عدم الاستظهار ، على المرأه المستمره الدم المعبر عنها بالمستحاضه ، وأخبار الاستظهار على غيرها .

وقد استدلا على هذا الوجه من الجمع بشهاده جملة من أخبار الطرفين على ذلك ، فتختص اخبار الاقتصار على العاده بالدوره الثانيه ، وأخبار الاستظهار بالدوره الأولى .

ويرد عليه : مضافاً إلى منافاته مع كثير من الأخبار الدالّه على الاقتصار فى العاده بصوره المطلق ، لولا الظهور فى غير المستمره ، مثل صحيحه زراره الوارده فى النفساء ، وذيل مرسله يونس الطويله والقصيره ، ومرسله داود _ أنه

ينافى مع أخبار التخيير فى الاستظهار بين اليومين أو الثلاثة، لأنّه إذا كانت مستمرّه الدم فهى حائض فى كلّ الثلاثة، لا أن تكون مخيّر بينهما وبين اليومين، فتقيدها بغير المستمرّه يحتاج إلى شاهد، وهو مفقودٌ كما لا يخفى .

بل قد يدعى فى بعض أخبار التخيير الواردة بالاحتياط، كونها وارده فى مستمرّه الدم، مثل روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضه، أيطأها زوجها، وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قرؤها الذى تحيض فيه، فإن كان قرؤها مستقيماً، فلتأخذ به، وإن كان فيه خلاف فلتحتط بيوم أو يومين . . .» الحديث(١).

وغيره من أخبار هذا الباب فى الجمله .

ووقفت على حقيقه ما ناقشنا به كلام الوحيد البهبهانى، فإنّه من السهل حينئذٍ الإجابة عن الوجه الآخر المنسوب إلى «الحدائق»، وهى :

الوجه الرابع : حمل أخبار الاستظهار على من تتخلف عاداتها أحياناً، وأخبار الاقتصار على العاده على مستقيمه الحيض، ولا منافاه بين كونها ذات عاده وبين من تتخلف عاداتها أحياناً، إذ المقصود اختلاف أيامها بالزيادة عليها أحياناً، بعد استقرار العاده على عدد معيّن، أو بالزيادة والنقيصه، بناءً على أنّ هذا لا يقدر فى بقاء العاده .

واستشهد لذلك بروايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، المعروف بموثقه البصرى، لأنّ الأخبار الدالّه على ذلك ليس منحصرأً بخبر الموثقه، حتّى يجعل ذلك وجه الجمع للأخبار الكثيره الوارده فى الاستظهار حتّى فى ذات العاده، ومع ذلك حكم بالاحتياط بيومين أو ثلاثة فلا يكون ذلك لخصوص من تتخلف

عادتها ، هذا أولاً .

وثانياً: يحتمل كون روايه موثقه البصرى فى صدد بيان القسمين من ذات العاده ، بقوله : إن كان قرؤها مستقيماً ، ومن القسم الآخر هو غير ذات العاده بقوله : «وإن كان فيه خلاف» ، لا- تقسيم ذات العاده إلى المستقيمه وغيرها ، كما ذكره صاحب «الحدائق» ، فإذا جاء الإحتمال ، فإنه يكفى فى المنع عن الاستدلال .

الوجه الخامس : ما ارتضاه الشيخ الأعظم فى «الطهاره» ، من حمل أخبار الاستظهار على مراجعه الانقطاع ، وأخبار الاغتسال على غيرها ، مستدلاً بما ورد فى بعض الأخبار من الاستظهار ، مثل قوله : فإن رأت طهراً ، أو انقطع الدم اغتسلت ، وان لم ينقطع فهى مستحاضه» .

وبما فى بعض الأخبار من التعبير بالانتظار ، أو بالاحتياط بدل الاستظهار ، الظاهر فى كون الدم حيضاً بسبب انقطاعه قبل العشره .

وبأن الاستظهار عبارته عن طلب الظهور فى الحال ، بكون الدم حيضاً أم لا ، ولا معنى لطلبه مع اليأس عن الانقطاع ، إذ مع العلم بالبقاء إلى ما بعد العشره ، تعلم بأن ما فى العشره _ بعد أيام العاده _ ليس حيضاً قطعاً .

هذا بالنسبه إلى أخبار الاستظهار .

وأما بالنسبه أخبار الاغتسال ، فإنها وارده فى مورد المرأه التى ترى الدم ، ثم يغلب على ظنّها بعد حصول الطهر بالصبر يوماً أو يومين .

أقول : هذا الجمع حسنٌ بالنسبه إلى غير اليوم الواحد من يومين أو ثلاثه إلى العشره ، حيث يصح لزوم الاستظهار لمن ينتظر راجياً القطع ، حيث يحكم بحيضيه جميع الأيام ، إلا أنه بالنسبه إلى اليوم الواحد بعد العاده ، لا بدّ من أن يحكم بإلحاقه بالحيض ، والدليل على ذلك مضافاً إلى وجود الاستصحاب ، والأصل ، غلبه الإلحاق فيه _ لكونه أقرب إلى أيام العاده _ مما يجعل احتمال

الحيضيه فيه أقوى من غيره هو دلالة ظهور الأخبار على كون الاحتياط فيه الزامياً .

هذا ، بخلاف غيره من سائر الأيام ، حيث يصير احتمال بقاء الحيض ضعيفاً ، فيصح فيه حكم الاستظهار بالتخير ، كما نصّ عليه في بعض النصوص ، غايه الأمر إن انقطع قبل العشره ، فيحكم بالحيضيه لظاهر الشرع ، فتأتى المرأه بوظيفتها ، وإن لم ينقطع ، فتتكشف حيضيتها ليوم واحد بعد العاده ، ويكون الباقي استحاضه ، وإن كان العمل بالوظيفتين في جميع الأيام ، غير اليوم الواحد ، أحسن وذلك عملاً بالاحتياط ، كما أشار إليه السيد في «العروه» وساعدناه فيه .

الوجه السادس : ما في رساله المحقق الخراساني قدس سره ، على المحكى في «مصباح الهدى» وقد مال إليه واستقرّ عليه ، حيث قال أخيراً بعد نقل كلامه: وهذا الجمع عندى قريب لا بأس به .

قال الخراساني : «إنّ أخبار الاستظهار بين ماهي ظاهره في اختصاصها بالدوره الأولى ، عند تجاوز الدم عن العاده ، مع رجاء انقطاعه لدون العشره ، على ما استفاده الشيخ قدس سره ، وبين ما تدلّ بعمومها على ذلك .

وأخبار الاغتسال أيضاً دائره بين ما هي بظاهاها تدلّ على الاغتسال ، بعد العاده في الدوره الثانيه ، وبين ما تدلّ بعمومها على ذلك ، ولا- تعارض في القسم الأول في كلّ منهما ، كما لا يخفى ، وفي القسم الثاني من كلّ منهما _ أعنى ما تدلّ من أخبار الاستظهار بعمومها على الاستظهار في الدوره الأولى ومن أخبار الاغتسال بعمومها على الاغتسال في الدوره الثانيه _ لا شبهه أنّ ما في ظرف أخبار الاستظهار أظهر في الدلاله على الاستظهار في الدوره الأولى . وفي أخبار الاغتسال أظهر في دلالة الاغتسال بعد العاده في الدوره الثانيه ، فيرفع اليد عن عموم كلّ واحد منهما ، باختصاص أخبار الاستظهار بالدوره الأولى لأظهريتها في ذلك ، ورفع اليد عن ظهورها بعمومها في غير الدوره الأولى لأظهرية أخبار

الاعتسال فى غير الدوره الأولى ، فىرفع اليد عن ظهورها بعمومها فى الدوره الأولى» ، إنتهى(١) .

أقول: لا- يخفى عليك أن كثيراً من الأخبار فى الطرفين خالٍ عن ذكر قيد الدوره من الأولى أو الثانيه ، بل المذكور فيها بيان حكم المرأه بعد أيام العاده ، فحمل كل واحد منهما على ما هو الاظهر عرفاً ، ورفع اليد عن الظاهر أمرٌ حسن ، ولكنه لا يناسب مع ما هو المشتمل على التخيير بين اليومين أو الثلاثه فى الاستظهار ، من حملها على خصوص الاعتسال ، فإنه لا يخلو عن بعد ، لأنه خلاف ظاهر لفظ الاستظهار الذى قد استعمل فى الأخبار المتعلقة بالاستظهار .

مضافاً إلى أنه لو سلمنا هذا التفصيل ، فإنه لا بد أن يكون فى غير الواحد ، لما قد عرفت من أن أخباره آيبه عن التخصيص بمثل هذا لظهورها فى التعيين عليه وجوباً ، مع ما عرفت فيه .

اللهم إلا أن يدعى كون الجمع المذكور عرفياً ، وهو غير معلوم ، كما لا يخفى .

الوجه السابع : هو ما ذكره صاحب «الجواهر» على المحكى فى «مصباح الهدى» ، من حمل أخبار الاعتسال بعد انقضاء العاده على ما عدا أيام الاستظهار ، وحمل أيام الحيض الوارده فى أخبار الاستظهار ، على ما يعم أيام الاستظهار ، بجعل الأيام المحتمله كونها من الحيض بحسب الحكم الظاهرى من أيام الحيض . إنتهى كلامه(٢) .

أقول: إن هذا الجمع وإن كان يساعده استصحاب بقاء الحيض ، وقاعده الإمكان _ لو قلنا بها _ فىكون حال تلك الأيام فى الاستظهار ، كحال أيام النقاء

١- مصباح الهدى: ٤ ، ٥٠٩ .

٢- مصباح الهدى: ٤ ، ٥٠٩ .

المتخلله فى أثناء العشره ، حيث قد افتينا بكونها ملحقه بالحيض ، إلا أنّ هذا الإشكال واردٌ فى وجود كثير من الأخبار الدالّه على لزوم جعل اليوم الواحد من الحيض لا مطلقاً ، مع وجود أخبار أخرى كثيره ، من جعل غير اليوم الواحد بعد العاده من الاستظهار بصوره التخيير بيومين أو ثلاثه ، حيث لا- يناسب ذلك مع تعيين كونه حيضاً ، فلا بدّ من ملاحظه حال هذه الأخبار بالجمع مع أخبار الاغتسال ، على جواز الاستظهار ، وترك الاغتسال فى غير اليوم الواحد .

وهذا هو الذى اخترناه ، وعليه السيد فى «العروه» ، وكثير من أصحاب التعليق . مضافاً إلى أنّ حمل أخبار الاغتسال على بعد أيام الاستظهار ، قد يوافق مع كونه بعد العشره ، ففى مثل ذلك لا إشكال فى كونه خارجاً عن أيام الحيض ، إذ لولا هذه الأخبار ، لكان الحكم كذلك ، لقيام الإجماع والأخبار المستفيضه _ بل المتواتره _ على أنّ نهايه ايام الحيض لا تكون إلاّ عشره ، مع أنّ أكثر أيام العاده وأغلبها فى النساء هو سبعة أيام ، فأيام الاستظهار بالثلاثه يخرجها عمّا يحكم بكونها حيضاً ، كما لا يخفى .

فهذا الجمع وإن كان فى الجملة أحسن ممّا تقدّم ذكره ، إلاّ أنّه لا يتفق مع لسان بعض الأخبار ، كما أشرنا إليه .

الوجه الثامن : وهو حمل أخبار الاغتسال بعد العاده ، على التقيه ، لموافقها لمذهب الجمهور عدا مالك ، بناء على أنّ حمل الأخبار على التقيه ، لا يتوقف على كون الخبر موافقاً لقول جميع متفقيه العامه ، كما قد ذكر فى محلّه .

وجه ضعفه: أنّه على فرض التسليم لهذا البناء ، فإنّما يرجع إلى قاعده اصاله الجبهه ، وكونها محمولاً على التقيه أم لا ، إذا لم يمكن الجمع الدلالى بين الأخبار وأمّا إذا فرضنا إمكانه _ كما فى المقام _ فلا داعى لنا على هذا الحمل ، كما لا يخفى .

أقول : المتحصل من جميع ما ذكرنا ، هو الجمع بين الطائفتين من الأخبار ،

بحمل أخبار الاستظهار على اليوم الأول تعييناً والزاماً ، والحاقه بالحيض ، ويترتب عليه آثاره من لزوم ترك ما يحرم على الحائض من العبادات وغيرها ، فى غير اليوم الأول بصوره التخيير ، من تجويز الاستظهار باليومين أو الثلاثه ، كما يجوز له ترك الاتيان بالاعتسال .

كما أنه لا إشكال حينئذ فى أصل مشروعته الاستظهار إلى الثلاثه ، والعمل بالاحتياط من الجمع بين الوظيفتين .

فيظهر ممّا ذكرنا ضعف احتمال حمل التردد بيومين أو ثلاثه أو أزيد إلى العشره ، على التردد بالنسبه إلى اختلاف خروج دم النساء من قوه المزاج وضعفه ، وحرارته وبرده ، كما احتمله صاحب «الجواهر» ، لأنه لا يناسب ذكر ذلك التردد بالنسبه إلى المرأه الواحده ، التى تريد أن تعرف وظيفتها فتسأل حكمها من الإمام عليه السلام ، فلا يوجب ذكر التردد لمثلها إلا زياده الحيره والترديد لها ، كما لا يخفى لمن كان له درايه بتصرفات معاشر الناس فى مثل هذه المسائل العويصه التى كثر الابتلاء بها .

وهكذا صارت المسأله لذات العاده التى تستمر الدم عندها بعد العاده بيوم أو يومين أو ثلاثه واضحه ، فلا حاجه إلى مزيد بيان من حيث تدافع الأخبار والنصوص .

فالى هنا قد ظهر حكم المقامين:

المقام الأول: البحث عن تعيين الوجه من الوجوه المحتمله المذكوره.

والمقام الثانى: البحث عن جهه الحكم من حيث الوجوب والتدب والاباحه.

وقد عرفت أنّ الأقوى عندنا كون الاستظهار بالنسبه إلى اليوم الأول وجوبياً ، وبالنسبه إلى غيره نديباً ، وإن كان حسن الاحتياط إلى العشره لا يخلو عن وجه وجيه ، والله العالم .

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى تدافع النصوص .

بقى هنا بيان مقتضى الأصل والقواعد ، لو لم نقل بالجمع الذى المذكور ، إذا فرضنا بقاء التدافع والتعارض فى النصوص .

فنقول : لا بد أن يلاحظ ذلك ، تاره: على فرض كون العبادات محرّمه على الحائض حرمه تشريعيه .

وأخرى : هى محرّمه عليها حرمه ذاتيه .

فأما على الأول : إن قلنا فى مثل المقام بوجود قاعده الامكان ، أو استصحاب بقاء الحيض ، فلا إشكال حينئذ فى الحكم بكونه حائضاً ، وأنه تحرّم عليها العبادات .

وأما إذا لم نقل بجريان قاعده الإمكان _ كما عرفت الإشكال فيها فى محلّه _ ولم نقل بجريان الاستصحاب ، لأجل كونه من الأمور التدريجيّه مثلاً ، ولم نلتزم بالجواب الذى ذكرناه فى محلّه ، فلازم الأصل حينئذ فى المقام بعد ذلك هو جريان اصل البرائه ، لأجل كونه شكّاً فى أصل التكليف ، لأنها كانت قبل ذلك متيقنه بترك العبادات ، والآن تشكّ فى كونها مكلفه بإتيان العبادات أم لا؟ فالأصل هو البرائه عن أداء هذه العبادات .

لا يقال : إنها قبل ذلك كانت مكلفه بحرمه العبادات فعليها أن تستصحب ذلك ، فيحكم حينئذ ببقاء ذلك ، فيترتب عليها حكم الحيض .

لأننا نقول : إنّه لو قصد من اجراء هذا الأصل فى حرمه العبادات ، الحكم بأنّها حائض ، فهذا يعدّ من الأصول المثبتة ، لأنّ الحكم بذلك ليس إلا للعقل لا الشرع ، والأصل المثبت ليس بحجّه .

وإن أريد اثبات حرمه العبادات عليها من دون اثبات حيض ، فيرد عليه بأنّه إمّا تكون قاطعه بعدم وجودها فى حقّها _ مثل فتره النفاس التى تحرم عليها العبادات _ أو تعلم أنّه ليس فى الدين ما يحرم عليها من العبادات ، دون الحيض الذى لم يثبت عليه بالأصل ، فلا محيص من اجراء البرائه ، كما لا يخفى على المتأمل .

فان استمرّ إلى العاشر وانقطع ، قضت ما فعلته من صوم (١).

وأما على الثانى : وهو القول بالحرمة الذاتيه ، ففى مثل المقام يدور الأمر فى تلك الأيام بين المحذورين ، لأنها تعلم إجمالاً بوجود أحد الأمرين ، من وجوب الاتيان بالعبادات أو تركها ، فحينئذ يجب الأخذ بأقوى الاحتمالين أو المحتملين أن كان _ كما قيل بأن جانب الحرمة أقوى ، لأنّ دفع المفسده أقوى من جلب المصلحه _ .

وإن لم نقل بذلك ، وكان الاحتمال والحمل فيها على التساوى _ بناء على عدم قبول ما قيل ، كما حُقق فى محله _ فلا بدّ حينئذ من القول بالتخيير بين بالفعل أو الترك . والأقوى كون هذا التخيير _ على القول به _ تخييراً استمرارياً ، فيكون المكلف مخيراً فى كلّ زمان بين الأخذ بأحدهما ، وإن استلزم مختاره فى زمان أمراً مخالفاً لما اختاره فى زمان آخر .

ولكن الذى لا بدّ أن يتذكّر فى المقام ، هو أنّه كلما امتد تجاوز الدم عن العاده ، يقوى احتمال كونه استحاضه ، ويضعف احتمال كونه حيضاً ، فالمتعين على ما عرفت _ عند اقوائيه احتمال التحيض مثل اليوم الأول _ هو الحكم بكونه حيضاً ، ويقدم هذا على الآخر ، بعكس الأمر فى اليوم الثالث وبعده ، من البناء على الطهاره ، لقوّه احتمالها على آخر ، كما لا يخفى .

(١) بعدما عرفت من لزوم الاستظهار بيوم أو يومين أو أزيد ، لزوماً أو ندباً أو اباحه ، على حسب الأقوال ، فانه لا يخلو حال المرأة بالنسبه إلى استمرار الدم ، أمّا أن يستمر إلى يوم العاشر ، أو يكون أقلّ منه وينقطع ، فيكشف بقطعه كون مجموع هذه الأيام كان دم حيض و كانت هى حائض ، فتعلم أنّ ما أتى بها من الأعمال _ مثل الصوم _ كان فاسداً ، فتجب عليها قضائه ، واما صلاتها فى هذه الفتره فهى فاسده ، فلا قضاء لها إذ لا صلاحه فى فتره الحيض .

وإن تجاوز ، كان ما أتت به مجزئاً (١).

ولا- منافاه بين هذا الحكم _ أى حكمه بكونها حيضاً _ مع ما ورد فى الأخبار بأنّها بعد ما استظهرت بيوم أو يومين ، فهى مستحاضه ، لكون هذه الأخبار مسوّقه لبيان حالها وتكليفها فى مقام العمل ، لا أنّها مستحاضه حقيقته ، حتّى ينافى مع الحكم بكونها حائضاً بعد الانقطاع قبل العشره ، بل وفيها أيضاً قبل أن يتجاوز عنها .

فى أحكام الحيض / حكم أعمالها أيام الاستظهار

والحكم بكون تمام هذه الفتره حيضاً ، ممّا لا خلاف فيه ، كما عن صاحب «الجواهر» بقوله : لا خلاف أجد عندهم فى ذلك ، وبه صرّح المصنّف ، والعلامة والشهيدان والمحقّق الثانى وغيرهم .

بل قد يظهر من بعضهم دعوى الاجماع عليه ، كما هو صريح آخر .

ولكن مع ذلك كلّه نرى توقّف صاحب «المدارك» فيه ، وتبعه بعض من تأخّر عنه ، كصاحب «المفاتيح» و«الحدائق» .

واعترف به فى «الرياض» مستدلاً بأنّه لا- دليل على الحكم بكونها حيضاً ، بل ظاهر الأخبار الوارده فى الاستظهار ، الحكم باستحاضه ما بعدها ، حتّى لو انقطع على العشره .

ولكن قد عرفت الجواب عن هذه الأخبار ، وعدم وجود التنافى بين الأوّل بكونها حيضاً ، مع القول بكونها مستحاضه ظاهره حتّى تنكشف حالها ، إذ المستفاد من الأخبار هو مجرد الاستظهار ، كما لا يخفى على من راجع الأخبار وتأمل فيها .

(١) أى لو تجاوز الدم العشره تكون التكاليف الصادره منها، من الصلاه والصوم مجزئه، لأنّ بالتجاوز يكشف كون جميع أيام الاستظهار مستحاضه ،

والتكاليف عليها منجزه ، فلا وجه لاحتمال عدم الاجزاء والصحة ، إلا من جهة عدم الجزم في التيه ، في حال العباده ، وهو غير معتبر مطلقاً ، كما هو الأقوى عندنا ، وعند المتأخرين ، أو لا أقل في صورته التعدّر ، ومنه هذا المقام .

نعم ، على القول بوجوب الاستظهار إلى العشره ، بلزوم ترك الصلاة والصوم عليها ، فإنها لم تأت بشيء ، حتى يكون مجزئاً ، كما صرح به صاحب «الجواهر» ، حيث قال في ذيل عبارته المصنّف ، بأن كان ما أتت به مجزئاً : وعلى المختار ، لا تأتي بشيء حتى يكون مجزئاً .

وقال بعده : «على كل حال ، فالظاهر أنه يجب عليها قضاء ما تركته في أيام الاستظهار من الصلاة ، كما في «المنتهى» و«الذكرى» و«الدروس» و«البيان» و«جامع المقاصد» و«الروض» وغيرهم ، وهو المشهور نقلاً وتحصيلاً ، بل لعل لا خلاف فيه ، سوى ما عساه يظهر من المنقول عن العلامة في «النهايه» ، حيث استشكل في وجوب القضاء ، لمكان عدم وجوب الاداء ، بل حرمة بناءً على وجوب الاستظهار ، ومن صاحب «المدارك» ، حيث توقف بل استظهر عدمه ، وتبعه بعض من تأخر عنه ، لظهور أدله الاستظهار في عدم وجوب قضاء ما فاتها فيه ، وأنها كالحيض ، واليه مال الفاضل في «الرياض» .

ولكن الجواب يظهر بالتأويل : إذ لا منافاه بين وجوب الاستظهار ، مع وجوب قضاء ما فات ، لأن وجوبه بذلك كان بحسب الظاهر من حيث اللاحق بالحيض ، أو بالاستحاضه ، ولا ينافى مع كونه في الواقع ملحقاً بهما من الحيض _ لو انقطع قبل العشره _ أو فيها ومن الاستحاضه لو تجاوز عنها .

بل ربما يقال : إن وجوب الاستظهار لا ينافى مع الاتيان بالصلاه أو الصوم احتياطاً ، حتى تظهر لها ، لأن الاستظهار ليس معناه إلا ظهور حالها ، بانطباق أحد العنوانين ، في استمرار الدم وتجاوزه ، وعدمه ، حيث أنه إذا أتت بالعبادات ،

الرابعه : إذا طُهرت جاز لزوجها وطؤها قبل الغسل ، على كراهية (١).

ثم انكشف تطابقه مع ما فعلت بكونها مستحاضه ، فكانت مجزئه ، ولا تحتاج إلى الاعاده والقضاء ، كما لا يخفى .

فلا- نحتاج في مثل ذلك إلى القول بأنه لا أداء لها ، حتى تجب عليها القضاء ، حتى يجاب بما قد أجاب عنه صاحب «الجواهر قدس سره» ، بأن عدم وجوب الاداء أو حرمة ، لا يقتضى سقوط القضاء ، لكونه بفرض جديد .

لما قد عرفت من عدم المنافاه بين وجوب الاداء عليها ، مع وجوب الاستظهار ، فضلاً عن استحبابه أو اباحته ، كما لا يخفى .

وتوهم عدم وجوب القضاء عليها ، لأنها كانت مأموره بالترك في تلك المدّة على القول بوجوب الاستظهار ، فلا يستتبعها القضاء .

مندفع ، بعد تسليم عدم امكان الجمع بين وجوب الاداء ، ووجوب الاستظهار ، بمعنى الأمر بالترك .

اقول : برغم ذلك لا ينافى ذلك مع الحكم بوجوب القضاء ، لما ترى مشابته فيما إذا رأيت الدم يوماً أو يومين في ابتداء عاداتها ، فتركت عباداتها ، ثم انقطع قبل الثلاث ، فإنها تقيدها جزماً ، كما في روايه يونس المعلّله بعدم كونها حائضاً ، فمقتضى عموم هذه الروايه من حيث التعليل استفاده الحكم أيضاً في مرحله الانتهاء ، كما في المقام ، فتصير هذه الروايه شاهده للمطلوب ، والله العالم .

(١) البحث عن حكم الوطء قبل الغسل للمرأة التي كانت حائضاً _ حرّه كانت أو أمه _ ثم طهرت عن الحيض طهاره كامله ، وأنه هل يجوز لزوجها أو لسيدّها وطؤها قبل الغسل أم لا يجوز له ذلك الآ بعد الغسل؟

يكون على قولين : قولٌ بالجواز مع الكراهه ، وهذا هو الذى أدعى فيه

صاحب «الجواهر»: «بلا- خلافٍ متحققٍ أجده ، بل عليه الإجماع في «الخلاف» و«الانتصار» و«الغنيه» وظاهر «السرائر» و«التبيان» و«مجمع البيان» و«أحكام» الراوندى ، بل وأكثر المتأخرين بل جميعهم» .

وقول آخر: على احتمالٍ للصدوق في «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنع» ، حيث قد نُسب المنع إليه ، كما عن «المختلف»

ولكن حيث ذكر ذلك أول كلامه ، ثم ذكر بعده أنه إن كان الزوج شبقاً أو مستعجلاً ، وأراد وطأها قبل الغُسل ، أمرها أن تغسل فرجها ، ثم له أن يجامعها .

قيل أن حكمه هذا يفيد اراده شدّه الكراهه ، إذ لا معنى بتجاوز ذلك بميل الزوج وشبقه ، إذا كان أصل العمل حراماً .

ولكن يحتمل انحصار الجواز عنده في خصوص ذلك ، لما ورد فيه نصّ خاص ، وهو مثل ما ورد في صحيحه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام: «في المرأه ينقطع عنها الدم ، دم الحيض في آخر أيامها؟ قال: إذا أصاب زوجها شبقٌ ، فليأمرها فلتغسل فرجها ، ثم يمسه إن شاء ، قبل أن تغسل (١)» .

وروايه إسحاق بن عمّار ، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن رجلٍ يكون معه أهله في السفر فلا يجد الماء ، يأتي أهله؟ فقال: ما أحبُّ أن يفعل ذلك ، إلا أن يكون شبقاً ، أو يخاف على نفسه (٢)» .

في أحكام الحيض / حكم وطئها قبل الغسل إذا طهرت

فان الخبر أدل على الكراهه منها على الحرمة ، لاشتمالها على ما يصلح للقريته في ذلك ، من قوله: «يمسّها إن شاء» . وكذا في الروايه الثانيه من قوله عليه السلام: «ما أحبُّ أن يفعل ذلك» .

فيتعيّن الحمل على خفه الكراهه ، مع وجود الشبق أو الخوف أو افتتناها

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ١ و ٢ .

معهما ، أو مع أحدهما . فبناءً على ذلك ، لا يصلح مثل هذين الخبرين لتقييد بعض المطلقات ، الذى سنذكره فى جواز الجماع مطلقاً ، أى بلا تقييد بأحد القيدين ، فلا بأس بذكر نصوصه وهى :

منها : مثل روايه ابن بكر ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا انقطع الدم ، ولم تغتسل ، فليأتها عند ذلك زوجها إن شاء (١)» .

منها : روايه عبد الله بن المغيرة ، عمّن سمعه ، عن العبد الصالح عليه السلام : «فى المرأه إذا طهرت من الحيض ، ولم تمسّ الماء ، فلا يقع عليها زوجها حتى تغتسل ، وإن فعل فلا بأس به» .
وقال تمسّ الماء أحبّ إلى (٢)» .

مع عدم ندره القائل بالتفصيل إلا عن الصدوق .

مضافاً إلى العموم والإطلاق الدالين على إباحه الوطى فى الكتاب والسنة ، حيث قد خرج منها ما خرج _ وهو حاله الحيض والنفاس وغيرهما _ مما يدلّ الدليل على المنع .

بل لا يجوز الدقّه فى الآيه الوارده فى النهى عنه حال الحيض ، من قوله تعالى : «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فى المَحِيضِ» (٣) ، عن الدلاله بكون الممنوع هو المسّ ، حال تلبسها بهذه الصفه ، لا ما كانت باقيه عليها قبل الغسل ، مع أنّ الأصل أيضاً يقتضى الجواز ، للشكّ فى التكليف بالنسبه لما بعد قطع الدم .

ولا يجرى هنا استصحاب بقاء المنع ، لأنه تابع لصدق موضوع الحيض ، وقد عرفت انتفائه بعد قطع الدم .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣ ، ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ٣ ، ٤ .

٣- سوره البقره: آيه ٢٢٢ _ ٢٢٣ .

مع أنّ نفس التعليق على الشبق ، لا يخلو عن إشعار على الكراهية .

فبعد وجود هذه الأدلة ، مع الشهرة ، أو الإجماع احتمالاً ، لا يقاوم المعارضه مع هذه ، مثل ما فى موثقه أبى بصير ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «سألته عن امرأه كانت طامثاً ، فرأت الطهر ، أيقع عليها زوجها قبل أن تغتسل؟

قال: لا ، حتّى تغتسل .

قال: وسألته عن امرأه حاضت فى السفر ، ثمّ طهرت ، فلم تجد ماء يوماً وأثنين ، أيحلّ لزوجها أن يجامعها قبل أن تغتسل؟

قال: لا يصلح حتّى تغتسل .

وروايه سعيد بن يسار ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : المرأه تحرم عليها الصلاه ، ثمّ تطهر ، فتتوضأ من غير أن تغتسل ، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال: لا ، حتّى تغتسل» .

حيث يدلّ ظاهرهما على عدم الجواز .

ولكن لا بدّ من ان يحمل أمّا على النفي _ دون النهى _ لأنه حينئذ هو الإباحه بالمعنى الأخصّ ، فكأنه يحكى عنها أنّها لا تفعل ، ذلك حتّى تغتسل فلا ينافى فى الجواز المستفاد من الأخبار السابقه .

أو يحمل على التقيّه ، لذهاب العامّه الى عدم الجواز ، وكون الرشد فى خلافهم . أو يحمل على الكراهه ، بالتصرّف فى الهيئه ، جمعاً بينها وبين الأخبار السابقه ، كما قد يؤيد ذلك وجود قوله : «لا يصلح» فى خبر أبى بصير ، المشعر بالكراهه ، حيث لا يطلق بمثله إلاّ لذلك .

واحتمال كون المراد من الاغتسال ، هو غَسَل فرجها ، كما قد أشار إليه فى خبرى صحيح ابن مسلم وإسحاق بن عمّار .

لا يخلو عن بُعد ، لندره مجئ افتعال على معنى الفعل .

اللَّهُمَّ إِلَّا- أَنْ يَحْمَلَ عَلَيْهِ عَلَى خِلَافِ الظَّاهِرِ ، اللّازِمِ ارْتِكَابِهِ ، فَلِهٖ وَجْهٌ ، وَلَكِنْ لَوْ سَلَمْنَا لَزُومَ غَسْلِ الْفَرْجِ قَبْلَ الْجَمَاعِ ، وَلَكِنَّهُ أَوَّلَ الْكَلَامِ ، كَمَا لَا يَخْفَى .

ثُمَّ قَدْ اسْتَدَلَّ لَجُوزِ الْوُطْءِ بَعْدَ الْإِنْقَاءِ ، حَتَّى وَلَوْ لَمْ تَغْتَسِلْ ، بِمَفْهُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» (١) ، بِتَخْفِيفِ يَطْهُرْنَ ، كَمَا عَنِ الْقِرَاءَةِ السَّبْعَةِ (٢) ، حَيْثُ أَنَّ ظَاهِرَ هَذِهِ الْقِرَائِنِ ، هُوَ النِّقَاءُ مِنَ الْحَيْضِ ، الْمَوْثِقُ بِمَا يَشْعُرُ بِهِ لَفْظِ (الْمَحِيضِ) فِي السَّابِقِ ، وَعَدَمُ ثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي لَفْظِ (الطَّهْرِ) بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْكِتَابِ ، بِأَنَّ الْيَكُونُ الْمُرَادُ مِنْهُ هُوَ الطَّهَارَةُ الشَّرْعِيَّةُ مِثْلَ الْغُسْلِ وَغَيْرِهِ .

نَعَمْ ، قَدْ يَتَوَهَّمُ مَعَارِضُهُ هَذَا الْإِحْتِمَالَ ، مَعَ قِرَاءَةِ التَّشْدِيدِ ، فِي ذَيْلِ الْآيَةِ الْمَذْكُورَةِ ، حَيْثُ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأَتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ» (٣) .

بَلْ وَإِمْكَانِ دَعْوَى إِرْجَاعِ قِرَاءَةِ التَّخْفِيفِ إِلَيْهَا ، بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الطَّهَارَةِ فِي الْآيَةِ السَّابِقَةِ هُوَ الْإِغْتِسَالُ ، كَمَا أُرِيدَ ذَلِكَ مِنْ آيَةِ الْجَنَابَةِ ، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (٤) ، حَيْثُ قَدْ وَرَدَ الْفِعْلُ بِصُورِهِ بِأَبِ تَفْعِيلٍ ، كَمَا فِي الْمَقَامِ كَمَا لَا يَخْفَى خُصُوصًا ، بِنَاءً عَلَى ثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ .

وَلَكِنْ يُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنِ ذَلِكَ أَوَّلًا: إِذَا فَرَضْنَا صِحَّةَ قِرَاءَةِ الْآيَةِ مَخْفَفَةً ، وَكُونَ

١- سورة البقرة: آية ٢٢٢ .

٢- القِرَاءَةُ السَّبْعَةُ هُم: حَمَزَةُ بِنِ حَبِيبِ الزِّيَّاتِ ، عَاصِمُ بِنِ أَبِي النُّجُودِ ، عَلِيُّ بِنِ حَمَزَةَ الْكَسَائِي (مِنَ الْكُوفَةِ) ، أَبُو عَمْرٍو بِنِ الْعَلَاءِ (مِنَ الْبَصْرَةِ) ، ابْنُ عَامِرٍ (مِنَ الشَّامِ) ، نَافِعُ بِنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ (مِنَ الْمَدِينَةِ) عَبْدِ اللَّهِ بِنِ كَثِيرٍ (مِنَ مَكَّةَ) . انظُرِ السَّبْعَةَ فِي الْقِرَاءَاتِ / ١٨٢ ، وَحِجَّةَ الْقِرَاءَاتِ / ١٣٤ _ ١٣٥ ، وَالْحِجَّةَ لِلْقِرَاءَاتِ السَّبْعَةِ لِأَبِي عَلِيٍّ الْفَارَسِيِّ: ٢/٣٢١ ، وَالتَّذَكُّرَ فِي الْقِرَاءَاتِ: ٢/٣٣٣ .

٣- سورة البقرة: آية ٢٢٢ .

٤- سورة المائدة: آية ٦ .

المراد الظاهر منها هو الطهارة بالنقاء لا الاغتسال ، فيصير ذلك قرينه لإرجاع قراءه الشديد اليه أما بالتصرّف في أصل المعنى ، بأن يرجع باب تفعل إلى فعل ، كما ادّعى أنه يقع في الاستعمالات ، كما اشار إليه صاحب «الجواهر» من جواز الاستعمال كلمه (تطعمت) بمعنى طعمت .

قيل : ومنه المتكبر في اسماء الله ، بمعنى الكبير .

أو بكون المراد ، وإن كان هو التطهر بمعنى الاغتسال ، إلا أنه أتى به لأجل كون الغالب وقوع الجماع في الخارج بعد الاغتسال ، فلا ينافي ذلك مع كون المراد من الطهارة في الأولى هو النقاء ، وكونه كافياً في جواز الجماع .

أو بحمل النهي عن المقاربه على مطلق المرجوحه ، التي هي أعم من الكراهه والحرمة ، على عموم المجاز ، حتى يناسب مع القرائتين ، ويراد بالمعلق في قوله تعالى: «فَإِذَا تَطَهَّرْتَ» الاباحه ، بمعنى الأخص .

هذا كما عن «الجواهر» .

ولكن الانصاف عدم تماميه هذا الحمل ، لأن النهي عن المقاربه وقع بعده الطهارة _ بمعنى النقاء _ لا يخلو عن كونه مشمولاً بأحد الحكمين ، إما الحرمة أو الكراهه ، فإن اختار الأولى ، فكأنّ حكم الحرمة بعد النقاء كحرمة قبله ، فلا كراهه .

وان اختير الثانيه ، فيبقى حكم الكراهه بعد النهي حينئذ فقط ، فلا يشمل لحكم حال قبل ورود النهي من المحيض ، الذي كان حراماً .

فاستعمال النهي في مطلق المرجوحه _ حتى ينطبق على الحرمة لما قبل النقاء ، والحرمة لما بعده ، نظير ما قيل في غسل يوم الجمعة والجنابه _ غير مناسب هنا ، لاختصاص قوله تعالى : «حَتَّى يَطْهُرَ» بأحد المعنيين ، فلا يشمل كليهما حتى يكون مثل حكم الغسل ، يشمل كليهما بنحو عموم المجاز ، فتأمل .

وثانياً: لو اغمضنا عمّا ذكرنا ، وقلنا ببقاء كلاً من لفظي «يَطْهُرَ» بالتخفيف

على معنى النقاء ، و (التطهر) بالتشديد على الاغتسال ، وبقاء التعارض فى الصدر والذيل ، ولزوم اختيار أحدهما ، مثل تعارض الخبرين الذين لا بد من الأخذ بأحدهما ، فيلزم ويتج حينئذ حكم التخيير بينهما ، فهو يوافق المطلوب من جواز الجماع حتى قبل الغسل إن ذهبنا الى اعتبار قراءه التخفيف ، كما لا يجوز الأخذ بالتشديد ، فلا يجوز له الوطى إلا بعد الاغتسال ، وكان حكم التخيير استمراريًا ، لا منوطًا بالأخذ بأحدهما ، فسقط الآخر عن الأخذ بعده .

لكنه أيضاً ليس على ما ينبغي ، لأن الأخذ بكل واحد ينافى الآخر ، فلازم التعارض هو التساقت ، والرجوع إلى دليل آخر معين لأحدهما ، لا أن يرجع إلى التخيير ، لأن الأخذ بهذا النحو يوجب سقوط الآخر أو تأويله على غير ظاهره ، فكيف يمكن الأخذ بها مع التخيير ، بلا ارتكاب خلاف الظاهر ، كما لا يخفى .

وربما قيل : بحمل قراءه التشديد على أراهه غسل الفرج ، فيصير المعنى حينئذ أنه لا يجوز الوطى ، إلا بعد غسل الفرج ، لا بعد الاغتسال ، فيكون على هذا صيغته تفعل بمعنى فعل .

وهو على فرض التسليم ، مبنى على القول باشتراط حلته الوطى على غسل الفرج قبل ذلك ، كما هو صريح «الغتيه» ، وظاهر «الخلاف» و«المبسوط» وغيرهما ، بل نقل فى «كشف اللثام» عن ظاهر الأكثر ، بل قد يستشعر من روايه محمد بن مسلم ، حيث كان فيها : «إذا أصاب زوجها شبق فليأمرها فلتغسل فرجها ، ثم يمسه إن شاء قبل أن تغتسل(١)» .

وروايه أبى عبيده ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض ، ترى الطهر وهى فى السفر ، وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها ، وقد حضرت

الصلاه؟ قال : إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ، ثم تتيّم وتُصلّى . قلت : فيأتيها زوجها في تلك الحال؟ قال: نعم إذا غُسلت فرجها وتيّممت فلا بأس(١) .

ولكن قد يمكن أن يناقش في أصل دلالة الخبرين على وجوب ذلك .

أمّا حديث محمد بن مسلم، حيث أنه قد جعل الأمر بالغسل منوطاً ومشروطاً بشبقه الزوج ، مع أنه لو كان أمراً واجباً بنفسه ، يحرم الجماع دون أن تغتسل ، لكان الأجدر به أن يحكم بوجوب غسله مطلقاً ، وقد عرفت أن نفس هذه العبارة تومى إلى عدم كون الجماع بلا-غُسل وغُسل حراماً ، خصوصاً في مثل روايه عبيده ، حيث قد يمكن أن يكون وجه وجوب غُسل الفرج هو لتحصيل طهاره الفرج عن الخبث للصلاه ، فلا-ينافي ذلك أن يكون غُسل الفرج والتيّم موجبا لجواز الوطء ، حيث لا يدلّ بمفهومه على عدم الجواز قبله ، خصوصاً إذا لم نذهب الى وجوب التيّم ، كما ستشير إليه ، فعدم وجوب غُسل الفرج يكون بطريق أولى .

وحمل الأمر على الندب في صحيح محمد بن مسلم أهون من تقييد المطلقات الوارده في مقام البيان ، حيث لم يذكر فيها من غُسل الفرج ، خصوصاً مع تصريح السائل في روايه ابن المغيرة بعدم مسّها للماء ، حيث يشمل باطلاقه لكلّ من الغُسل والغُسل .

مع أنه لو كان واجباً ، لكان الحرىّ به أن ينبه على ذلك في جوابه ، وحيث أطلق في نفي البأس في جوابه _ خصوصاً في ذيله بكون مسّ الماء أحبّ _ فانه يشعر بعدم الوجوب أيضاً ، كما لا يخفى .

ولكن مع ذلك كلّه ، فطريق الاحتياط في ذلك _ خصوصاً مع ورود روايه

١- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

صحيحه ظاهر الدلالة عليه _ حسنٌ قطعاً .

وما حُكى عن ظاهر «التبيان» و«مجمع البيان» و«أحكام» الراوندى ، من توقف حليته الوطء على أحد الأمرين ، مِنْ غَسَلِ الفرج ، ومن الوضوء ، لم يتَّضح لنا وجهه ودليله ، بل قال شيخنا الأنصارى قدس سره : «إننا لم نعثر على دليلٍ لاعتبار الوضوء ، عيناً أو تخبيراً أو جوباً أو استحباباً» (١) .

وقد يخطر بالبال أنهم ذكروا ذلك بملاحظه حديث سعيد بن يسار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قلت له : المرأه تحرم عليها الصلاه ، ثم تطهر ، فتوضأ من غير أن تغتسل ، أفلزوجها أن يأتيها قبل أن تغتسل؟ قال: لا ، حتى تغتسل» (٢) .

بيان ذلك : أنه إذا لم يفت بحرمه الوطء من دون الاغتسال ، لأجل الأخبار المجوزة ، فلا محيص من الرجوع إلى القول بأنه إذا أراد الوطء ، فلا بدّ أمّا من غَسَلِ الفرج بحمل الافتعال على معنى فعل ، أو تمسكاً بصحيحه محمد بن مسلم .

وأما من التوضىء تمسكاً بهذا الحديث ، حيث سُئل عن الجواز الجماع بعد التوضىء والطهاره عن الحيض ، فكأنه أراد بيان أنّ الوضوء يكون مكان الغسل إلى أن تغتسل ، نظير الحكم فى الجنب إذا أراد النوم قبل ان يغتسل ، فانه يستحب عليه الوضوء بدلاً عن الغسل .

فصار تقرير الإمام عليه السلام _ فى ما سأله وجوابه عن ذلك بالنفى أو النهى ، لخصوص الاغتسال ، بأنه لا يجوز إلا بعد الاغتسال _ دليلاً على ما افتى به هؤلاء الفقهاء (قدس الله أسرارهم) .

هذا ، مع أنه أمر بعيد ولا يخلو عن تكلف ، وخلافٌ لظاهر طريقه المحاورات ، لأنه إنما يصحّ لو لم يقصد من التوضىء نفس تطهير الموضع والفرج ، وإلا لا يخصّ

١- كتاب الطهاره: ٢٣٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .

الحكم خصوص غسل الفرج .

واستعمال لفظ (الفرج) بفتح الواو ، واردة التطهير ، قد ورد في بعض الروايات الواردة في باب غسل اليدين قبل الطعام ، فليتأمل

والمتحصّل من جميع ما ذكرنا ، عدم مساعده الدليل لاثبات حرمة الوطء قبل الاغتسال ، حتّى مع وجود أخبار عديده ظاهره في الحرمة ، وكذلك ظهور الآيه الشريفه في ذلك ، لكن لنا اخبار اقوى دلالة على الجواز ، حيث تكون مرجعاً عند تعارض القراءتين ، لأنّ أهل البيت أدري بما في البيت من غيرهم .

مضافاً إلى ملاحظه اصاله الجहेه ، حيث أنّ حكم الحرمة موافقٌ لأكثر متفقيه العامه ، فيحتمل بذلك صدور أخبار الحرمة على التقيه ، فلا يمكن الاعتماد والوثوق على ذلك .

ولكن مع جميع ذلك يكون الاحتياط موافقاً لترك الوطء قبل الاغتسال ، ولا ينبغي أن يترك .

ثمّ أنّه لو قلنا بوجوب الاغتسال قبل الوطء ، وحرمة الجماع قبل الاغتسال _ كما حُكى عن ظاهر كلام الصدوق في صدر كلامه _ أو قيل بكراهته _ كما عن المشهور المنصور _ فهل يباح الجماع و تزول الكراهه بالتيمّم أم لا؟

ففي «مصباح الفقيه» قوله : «وجهان ، من عموم البدليه ، وروايه أبى عبيده الوارده منها قوله عليه السلام : «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام ، عن المرأه الحائض ترى الطهر ، وهى فى السفر ، وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها ، وقد حضرت الصلاه؟ قال: إذا كانت معها بقدر ما تغتسل به فرجها ، فتغسله ثمّ تيمّم وتصلّى .

قلت: فيأتيها زوجها فى تلك الحال؟ قال: نعم إذا غسّلت فرجها وتيمّمت فلا بأس»(١).

وروايه عمار الساباطى ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «سألته عن المرأة إذا تيممت من الحيض هل تحلّ لزوجها؟ قال: نعم (١)» .

ومن ضعف الروايتين سنداً ، وعدم الجدوى بعموم البدليه بعد تسليمه ، فإنّ عموم البدليه إنّما يجرى فى عدا الجماع الذى يمتنع إجتماعه مع أثر التيمم ، فلا يعقل أن تكون الطهاره الحكميه الحاصله منه مؤثّره فى إباحه الوطى ، المشروطه بوقوعه حال الطهاره عن حدث الحيض .

نعم ، لو قيل بأنّ المحرّم أو المكروه إنّما هو وطئ من كان محدثاً بحدث الحيض ، قبل الوطى لا حينه ، أو قيل بأنّ التيمم الذى هو بدلٌ عن غسل الحيض ، لا ينتقض بسائر الأحداث ، التى ما ذكره ، بناء على عموم البدليه .

لكن فى المقدّمين تأمل ، وإنّ لا تخلو الأخيره منهما عن وجه ، كما ستعرفه فى مبحث التيمم إن شاء الله .

إنتهى محلّ الحاجه من كلامه (٢) .

أقول: هل التيمم كان لأجل الجماع بالخصوص بدلاً عن الغسل ، حتّى يحلّ الوطى أو تزول الكراهه لمن قال بها ، أم إنّ التيمم بدلٌ عن الغسل للصلاه ، وهو يكفى أيضاً؟

الذى يظهر من روايه عمار _ بحسب اطلاقها _ كون التيمم من الحيض موجباً لجواز الوطى مطلقاً ، سواء كان للصلاه أو لخصوص الجماع ، لو لم نقل بظهورها فى الثانى فقط ، حيث لم تردد فيها ذكر الصلاه ، حتّى تحمل عليه ، بخلاف روايه أبى عبيده ، حيث يحتمل كون المراد من التيمم ، هو الذى أتت به لأجل الصلاه .

١- وسائل الشيعه : الباب ٢١ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- مصباح الفقيه: ج ٤ ، ص ١١٨ _ ١١٩ .

كما يؤيد ذلك ما قد وقع في سؤال السائل من قوله: «فيأتيها زوجها في تلك الحال»، أى بعد ما غسلت فرجها وأتت بالتيّم .

فاحتمال ايجاب تيّم آخر للوطى فى جواب الإمام ، بقوله عليه السلام : «إذا غسّلت فرجها وتيمّمت فلا بأس» ، غير التيمّم الذى كان للصلاه بعيداً ، بقرينه قوله عليه السلام : «إذا غسّلت فرجها» ، حيث لا يراد منه التكرار ، لعدم الداعى اليه ، بعد ما أن صارت فرجها طاهره بالغسل الاول ، كما لا يخفى .

وأما اجتماع هذا التيمّم مع الجماع ، بحيث لا يبطل بواسطه تلك الاحداث ، أمرٌ طبيعى للبدليّه ، إن قبلنا كونه بدلاً عن الغسل ، لأن مقتضى بدليته عنه ، هو كون غايته امكان الاغتسال ، فلازمه بقاء أثره لكل ما يشترط فيه الغسل الذى لو أتت به لكان مفيداً له .

فيقع الكلام فى أصل عموم بدليته ، بأنّه هل يكفى الدليل فى اثباته أم لا ، ثم هل الدليل الوارد فى المورد يكفى فى اثبات ذلك أم لا .

ولا- يخفى عليك أنّه لو كان التيمّم لخصوص الوطى محبوباً ، غير التيمّم الذى كان للصلاه ، فحينئذ يأتى الكلام فى أنّ التيمّم بمجرد وجوده للوطى ، يكفى فى حلّيه الوطى ، أو يكون لاجل رفع الكراهه ، بحيث لا- يحتاج إلى التكرار بتكرّر الوطى ، أو يتكرّر بتكرره ، عملاً بظاهر التعليق فى قوله عليه السلام : «إذا غسّلت فرجها وتيمّمت فلا بأس» .

ولكن الذى يخطر بالبال بعد الدقه والتأمل فى مناسبه الحكم للموضوع ، كون التيمّم بوجوده محبوباً لذلك ، حتّى ولو كان لغايه الصلاه ، فضلاً عن غايه الوطى ، لأنّ الذهن يستأنس بكون الحضاظه فى أصل وجود حدث الحيض ، وهى ترتفع بإيجاد التيمّم مرّه واحده ، فيما عجز من تحصيل الماء ، فهو كافٍ ولو أتى به لغايه أخرى غير الوطى ، وإن كان احتمال مطلوبيته لكل مره من الوطى لا يخلو

من وجه . هذا بحسب موضوع الحكم .

وأما الكلام بالنسبة لأصل الحكم ، بأن التيمم مع فقد الماء للاغتسال هل هو واجب أم لا؟

فإن قلنا بوجوب الاغتسال للوطى ، كما عليه ظاهر الصدوق قدس سره ، فقد يقال بوجوب التيمم حينئذٍ ، لعموم البدليته ، ودلاله الخبرين المذكورين آنفاً ، بل فى «الجواهر» نقلاً عن العلامة أنه استقرب عدم وجوب التيمم للوطى عند فقد الماء ، إن قلنا بوجوب الاغتسال له . لكنه قال بعده : وهو بعيد^(١) .

حيث يظهر منه أنه إن قلنا بوجوب الاغتسال ، لابد أن يقال بوجوب التيمم أيضاً ، وحيث أنه قدس سره لم يختر الوجوب فيه ، فلم يذهب إلى وجوب التيمم ، بل غايه اتيانه لاجل رفع الكراهه .

هذا ، ولكن التحقيق أن يقال : إن قلنا بعموم البدليته ، فلازمه ما ذكره قدس سره ، إلا أن يدلّ الدليل على خلافه .

وأما إن لم نقل بعموم البدليته ، أو قلنا بوجود الدليل على التخصيص ، فعليه يصحّ القول بالتفكيك بين الموردین فى الوجوب ، والمقام ربّما يدعى كونه كذلك ، إذ الخبرين المذكورين ، وإن دلّ ظاهرهما على وجوب التيمم للوطى ، ولكنهما يتعارضان بروايه أخرى وهى التى رواها عبد الرحمن _ يعنى ابن أبى عبد الله _ قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه حاضت ، ثمّ طهرت فى سفر ، فلم تجد الماء يومين أو ثلاثاً ، هل لزوجها أن يقع عليها؟ قال: لا- يصلح لزوجها أن يقع عليها حتّى تغتسل»^(٢) .

١- جواهر الكلام: ٣/٢٠٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

توضيح ذلك : أن يقال إنه خلال مدّه ثلاثه أيام التي لم تجد الماء ، فقد تَمَّت صلاتها قطعاً ، وبرغم ذلك لم يجوز الامام الوطى لها حتّى تغتسل .

فلو كان التيمّم بدلاً عنه ، وكافياً عن الغسل ، لكان أحرى بالامام أن يذكره هنا ، يصحّ أن يجامها زوجها ، فمنه يظهر عدم بدليته عنه في هذه الموارد .

ولكن قد أجاب عنه المحقّق الهمداني قدس سره بقوله : اللهمّ إلا أن يقال : بعدم كون الموثّق (أى خبر عبد الرحمن) ناظراً إلى المنع من موافعتها ، ما دامت محدثه بحدث الحيض ، والروايتان حاكمتان على مثل هذا الاطلاق ، بل مطلق ما دلّ على بدليته التيمّم من الغسل ، حاكم عليه ، لولا المناقشه المتقدمه . فى أحكام الحيض

هذا ، مع إمكان الجمع بين الروايات على القول بکراهه الوطى بالالتزام بتخفيفها بغسل الفرج والتيمّم ، وعدم ارتفاعها بالمرّه إلا بالغسل ، فليتأمل (إنتهى (١) .

ولا يخفى ما فى كلامه ، لوضوح أنّ السؤال والجواب ليسا إلا من جهه المنع عن المواقعه حال كونها محدثاً بحدث الحيض .

نعم حيث كان المنع فيه مطلقاً من حيث التيمّم وعدمه ، فيصحّ تقييده مع ملاحظه الروايتين ، بكون المنع عن الجماع الى أن تغتسل مخصوص بمن لم يتيمّم لا مطلقاً .

هذا ، وان كان ممكناً ، إلا أن الاشكال فى أصل دلالته على المنع بمعنى الحرمة ، لأنّ ظاهر حكمه قوله عليه السلام : «لا يصلح» فى الكراهه تكون أشدّ من التحريم ، فعلى هذا يستنتج كون الكراهه ثابتة ، ما لم تيمّم ، فإذا تيممت خفت الكراهه ، فإذا اغتسلت يرتفع من أصلها .

بل قد يؤيد ما ذكرنا من التوجيه أن مقتضى عموم البدليته أيضاً ، كذلك إذا قلنا

الخامسة: إذا دخل وقت الصلاة فحاضت ، وقد مضى مقدار الصلاة والطهارة ، وجب عليها القضاء (١).

الماء المستعمل في الوضوء غير الراجع للحدث

بعدم وجوب الاغتسال للوطى ، إذ لا- معنى أن يكون حال البدل اشد من المبدل منه ، فإذا لم يجب الاغتسال للوطى ، فعدم وجوب التيمم يكون بطريق أولى .

ومن هنا يظهر حكم الوطى لمن كان فاقداً للطهورين ، حيث قال فى «الجواهر» : «نعم يمكن القول بجواز الوطى على كل حال ، مع فقد الطهورين ، على إشكال أيضاً ، بل الأقوى عدمه ، والله العالم» .

لأنه إذا لم نقل بوجوب الأصل ولا البدل ، فغاياته الكراهه ، فلا بأس بالقول بها حتى لمن كان فاقداً للطهورين ، خصوصاً فى من لم يكن له سبق ، كما لا- يخفى على من تأمل موثقه عبد الرحمن من استفاده الكراهه مطلقاً ، حتى لمن لا يقدر على التيمم ، حيث قد علق رفع المنع على الاغتسال مطلقاً ، أى سواء قدرت على التيمم أم عجزت عنه ، وسواء تيممت أم لم تيمم .

(١) اعلم أن القضاء واجب على الحائض إذا طهرت من الحيض ، فيما اذا كان عروضه بعد مضى الوقت ، بقدر ما تتمكن فيها من اتيان الصلاة مع جميع شرائطها المعتبره فيها ، من الطهاره وغيرها من الشرايط ، بل كل ما يجب عليها من الصلاة بحسب حالها ، من القصر والاتمام والسرعه والبطء فى الافعال ، والصحه والمرض ونحو ذلك .

وقد ادعى عليه الاجماع ، بل فى «الجواهر»: «بلا خلاف محقق اجده فيه» ، بل فى «كشف اللثام»: أنه اجماع على الظاهر ، وفى «المدارك»: «أنه مذهب الأصحاب» .

و الدليل عليه _ مضافا الى الاجماع والعمومات الداله على وجوب القضاء على كل من فاتتها الفريضه فى الوقت ، الذى كان هو القدر المتيقن منه أى تم

موضوع صدق الفوت _ دلالة الاخبار الخاصه عليها :

منها: موثق يونس بن يعقوب ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «في إمرأه دخل عليها وقت الصلاه وهى طاهر ، فأخّرت الصلاه حتى حاضت؟ قال: تقضى إذا طهرت» (١).

منها: مضمرة عبد الرحمن بن الحجاج ، قال: «سألته عن المرأه تطمّث بعد ما تزول الشمس ، ولم تُصلّ الظهر ، هل عليها قضاء تلك الصلاه؟ قال: نعم (٢)» .

ولا- يخفى أن ظهور جملة (فأخّرت) ، بل وهكذا اطلاق قوله: ولم تُصلّ الظهر ، يفيدان أنها كانت قادره للآتيان بها كامله مع جميع شرائطها ، ولم تأت بها ، والآ لما كان ترك الصلاه مستندا الى المرأه بالاختيار ، بل مستندا الى عدم القدره على أداءها مع شرائطها ، وبناءً على هذا يحكم عليها بوجوب القضاء ، وهو المطلوب .

ولا فرق فى وجوب القضاء بين كونها عالمه عامده فى التأخير ، مع علمها بعروض الحيض عليها ، أو جاهله بذلك مع العمد فى التأخير .

فى أحكام الحيض / إذا دخل وقت الصلاه فحاضت

لايقال: بأن القيد المذكور فى موثق يونس _ كما جاء فى المتن _ هو خصوص الطهاره لأنّ هذا القيد مذكوره فى سؤال السائل وفى الجواب ، ويراد منه الطهاره عن الحدث الاصغر ، فيعلم أن ما يشترط فيه سعه الوقت حتى يجب عليها القضاء ، ليس الآ الصلاه والطهاره لا تحصيل سائر الشرائط ، فيوافق ذلك مع ما ذهب اليه صاحب «كشف اللثام» و المحقق فى «الشرائع» ، والعلامه فى «القواعد» والشهيد فى «الدروس» من ذكر الطهاره فقط من الشرايط دون غيرها .

لأننا نقول: بأن الظاهر من جملة (وهى طاهر) فى السؤال ، هو الطهاره عن

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

حدث الحيض الأصغر ، لأنه يمكن أن لا تكون على طهرٍ حال عروض الحيض ، ولكن يفهم من مناسبه الحكم للموضوع ، كون المرأة في وقتٍ يسعها احضارها عليها من الشرايط ، ولعلّ ذكر الطهاره هنا ليس لأجل كون الغالب كذلك ، كما اشار اليه صاحب «الجواهر» بقوله: «لكن لعلّه منزّل على الغالب من فعليّه احرازها لغير الطهاره دونها» ، بل للتنبيه على أنه قد عرضت لها الحيض ، في وقتٍ تقدر على الاتيان بها مع شرائطها لا ذكر خصوص الطهاره عن الحدث الأصغر _ كما وقع التصريح به في كلام المحقق الآملي نقلاً عن بعض الاعلام ، في مقام الاستدلال _ بل هو الظاهر المراد من الكلام السابق لصاحب «الجواهر» قدس سره ، من أن المراد من الطهاره في الجواب أيضا كذلك .

نعم قد عرفت ظهور قوله (فأخّرت) في الجملة ، على ما ادعينا من كونها متمكنه على الاتيان بها مع شرائطها ، ولم تات بها ، فيجب عليها القضاء .

بل قيل إنّه يمكن استفاده ذلك في الجملة من روايه فضيل بن يونس ، عن أبي الحسن الأول عليه السلام في حديث: «قال: واذا رأّت المرأة الدم بعد ما تحيض من زوال الشمس أربعه اقدام ، فلتمسك عن الصلاه ، فاذا طهرت من الدم فلتقض صلاه الظهر ، لانيّ وقت الظهر دخل عليها وهي طاهر ، وخرج عنها وقت الظهر وهي طاهر ، فضيقت (فضيّعت) صلاه الظهر ، فوجب عليها قضاؤها» (١) .

فان الخبر بظاهره يدلّ بان من يقدر على الاتيان بالظهر _ ولو في وقت الفضيله _ مع تمكنه من تحصيل جميع الشرائط ، ولم يفعل ، يجب عليه القضاء .

نعم الخبر مشتمل على القضيّه الشرطيه ، لو عمل بمقتضاها لصار مفهومها أنّه لو لم يمض مقدار أربعه اقدام وحاضت ، ليس عليها القضاء ، وان كانت متمكنه من

تحصيل الشرائط ، وهو ينافى ما ادّعه الاصحاب من لزوم القضاء فى الفرض المذكور .

و لكن نقول: على فرض التسليم لمثل هذا المفهوم ، فانه لا يتم الا بالاطلاق ، أى سواء كان مقدار الوقت فى الأقل من الاربعه ، أقل عن مقدار يحصل به سائر الشرائط أم لا فحينئذ يمكن تقييد هذا الاطلاق بواسطه الاجماع أو دلالة سائر الاخبار ، بما إذا لم يقدر على تحصيل الشرائط لا مطلقا .

و من هنا يمكن عدّ هذا الخبر مع قيده من أخبار الباب ، خصوصا مع ملاحظه جملة (فضيقت) كما هو الظاهر الصحيح ، لا (فضيقت) على ما فى «الوسائل» لعدم تناسبها مع المقام ، حيث أنه يدل على أن عله وجوب القضاء هو التضييع والتفريط فى أمر الواجب ، و ذلك باتلاف الوقت وعدم اقدمها على تحصيل الشرائط والمقدمات ، فلانزم عموم العله المنصوصه هو الحكم بذلك فى جميع افراد المطلوب ، لصدق التضييع والتفويت فيها .

بل قد يستفاد الحكم ايضا من دلالة قرينه التقابل من جهه عدم وجود مفهوم للشرائط ، إذا لم يصدق عليه التضييع والتفويت ، لأجل سعه الوقت ، ولو بأقل من اربعة اقدام ، لتحصيل المقدمات والشرائط ، كما لا يخفى .

فاذا صار التعليل ملاكا لايجاب القضاء ، فربما يمكن الاستظهار للمقام أيضا من روايه اخرى وارده فى المقام وهى روايه أبى عبيده ، عن أبى عبدالله عليه السلام ، فى حديث: «قال: واذا طهرت فى وقت ، فأخرت الصلاة حتى يدخل وقت صلاه اخرى ، ثم رأته دما ، كان عليها قضاء تلك الصلاه التى فرطت فيها» الحديث (١) .

حيث قد ورد ذكر الملاك فى ضمن بيان حكم وجوب القضاء ، وإن كان مورد الروايه بيان الحكم فى آخر الوقت ، فيصير الخبر كمنصوص العله ، حيث يصح

التسريه منه الى غير مورده .

بل يمكن استفاده دخول سائر الشرائط أيضا من قوله «فقامت فى تهيئه ذلك فجازت وقت صلاه» ، حيثُ يشمل سائر المقدمات الواجبه احضارها فى الطهاره .

فبضميمه هذه الاخبار ، مع عمومات الادله الداله على لزوم قضاء الفرائض مطلقا ، المخصصه بما يدل على عدم وجوبه للحائض ، حيث أنّ ظاهرها تدل على كون السبب فى ترك الصلاه نفس الحيض أو بما ينسب اليه ، من حيثُ عدم سعه الوقت لتحصيل الشرائط ، لأجل ضيق المده ، بلا- فرق فى ذلك بين كونه فى أوّل الوقت او آخره ، وأمّا لو تمكنت من الاتيان وسامحت فى ذلك حتّى عرض لها الحدث ، فان اطلاقات ادّله المخصص تكون منصرفه عنها .

فالمرجع فى مثل هذا الفرض ليس الا عموم الأمر بالقضاء ، وهذا الحكم مما لا اشكال فيه ، ولا خلاف ولا شبهه تعتريه .

و شبهه احتمال وجود الفرق بين الطهاره وغيرها ، من جهه أنّ الصلاه لا تصح بدونها ، بخلاف غيرها .

مندفعه ، بانه غير مجدٍ ، مع ملاحظه توقف التكليف هنا على الجميع ، لأن المفروض امتناع قصور الوقت عن الواجب الذى كلف به فيه .

ويتفرع عمّا ذكرنا أنّها لو علمت أنّها تحيض بعد مضى الزوال ، بمقدارٍ لا يسعها ازاله النجاسه مع فعل الصلاه ، فحينئذٍ لا تجب عليها الصلاه ، لا ان تكون واجبه دون الازاله ، حتّى يصير حكمه مثل حكم ضيق الوقت ، حيث تجب عليها الصلاه لكن دون أن تجب عليها الازاله ، للفرق بين الموردين ، لوجود الدليل الدال عليه فى ضيق الوقت ، بخلاف المقام ، فلا- يقاس عليه ، والألّ لوجب القول بوجوب القضاء عليها ، _ لو مضى من الوقت ما يسع الصلاه _ مع الطهاره التراييه

فحسب ، مع أنه قد ادعى صاحب «الجواهر» والشيخ الاعظم الاجماع على عدم الوجوب ، مع أن وجوبها مع الطهارة الترابية واجبه في ضيق الوقت .

ودعوى الفرق هنا بين الازالة وبين الطهارة الترابية ممنوعه ، بل لعل وجه الفرق بين الطهارة الترابية في أول الوقت من عدم الوجوب ، و بينها في آخر الوقت بالوجوب ، هو تحقق فعلية التكليف بالنسبة الى الصلاة في آخر الوقت دونها في اوله ، ولذلك لا- يسقط بالاتيان اداء في الوقت وقضاء في خارج الوقت ، بخلافها في أوله حيث لم ينجز عليه شىء بعد حتى يقال بعدم السقوط ، و أنه تجب عليها اداءها ولو بتحصيل الطهارة الترابية .

و لكن يرد عليه: بأنه لا يمكن أن يكون ما ذكر وجهها للفرق ، لما يذهب اليه من أن وجوب القضاء يكون لمن فاتته الفريضة في آخر الوقت ، مع الطهارة الترابية ، حتى لمن لم ينجز عليه التكليف قبله ، وهو مثل الحائض التي طهرت في آخر الوقت ، بما يسعها الصلاة مع الطهارة الترابية ، فانها حينئذ تكون مثل من عرض لها الحيض في أول الوقت بالمقدار المذكور ، حيث لم ينجز عليها التكليف ، لأجل كونها حايضا قبل آخر الوقت ، فلا بد أن يكون وجه الافتراق شيئا آخر غير ما ذكرنا ، و ليس هو إلا أحد الامرين: اميا بالالتزام بكون وجه الافتراق ، هو وجود الدليل بلزوم القضاء في آخر الوقت ، إذا كان الوقت متسعا لاتيانها مع الطهارة الترابية ، وفقدانه في أول الوقت ، هذا كما اشار اليه صاحب «الجواهر» .

أو لقيام الاجماع على عدم القضاء في أوله ، إذا اتسع الوقت للطهارة الترابية ، فبذلك تخرج هذه الصلاة عن مورد الدليل الدال على لزوم القضاء في الطهارة الترابية ، لو كان لسان دليله مطلقا ، بحيث يشمل لمثل أول الوقت ، والأ كان خروجه تخصصيا لا تخصصيا ، كما لا يخفى .

ولعلّ هذا الحكم ناشئ من جريان الدليل في وجوب القضاء ، مع التمكن منها مع الطهاره الترابيه في أوّل الوقت ، و ذلك بمقتضى طبيعه حكم «صاحب كشف اللثام» بلزوم القضاء في هذا الفرض مطلقا ، أى سواء في أوّل الوقت أو في آخره .

هذا تمام الكلام في هذا الفرع ، فلنرجع الى أصل المطلب فنقول: فلو اتسع الوقت لخصوص الطهاره المائيه ، دون غيرها من سائر الشرائط ، لا يجب عليه القضاء ، خلافا لظاهر «الشرايع» و«القواعد» ، وقد ارتضاه صاحب «كشف اللثام» .

بل نضيف الى ذلك من امكان كون مراد المحقق والعلّامه ايضا ، هو ما ذهب اليه المشهور من عدم القضاء لو لم يتمكن من تحصيل سائر الشروط ، بناءً منهم على أن الغالب في الخارج ، هو تحقق سائر الشرائط واحرازها بخلاف الطهاره ، إلا للاوءحدى الذى لا يخلو عن طهاره فى وقت من الاوقات فعلى هذا القولان فى المسأله ، يرتفع النزاع من البين ، والله العالم .

ثم على فرض القول بما ذهب اليه المشهور ، من عدم وجوب قضاء الصلاه ، عند يتحد عدم اتساع الوقت لتحصيل الشرائط ، فهل يجب هذا الاتساع لمن كان واجدا للشرائط أم لا؟ .

والظاهر عدم الوجوب ، فيجب عليه حينئذ عند سعه الوقت لتحصيل الطهاره فقط ، أو مع وجود الطهاره المحرزه أيضا كسائر الشرائط خلافا لما يوهمه المحكّي في «كشف اللثام» عن «نهايه الأحكام» ، من احتمال العدم _ اى عدم وجوب القضاء _ .

لكنّه ضعيف جدا ، لوضوح أنّه لا- خصوصيه لإتساع الوقت ، الا من باب كونه مقدمهً لتحصيل الشرائط ، فاذا كانت بنفسها حاصله ، فلا يبقى مورد للحكم بعدم وجوب القضاء ، لوضوح صدق الفوت عليه ، و أنه كان مقصرا فى ترك الصلاه حينئذ ، كما لا يخفى .

و احتمال جریان ماشرط في سائر الشرائط في الطهاره أيضا ، من وجودها قبل الوقت ، بحيث لا حاجه لاتساع الوقت _ لأنه قد تتقدم الطهاره على الوقت في غير المستحاضه والمتميم ، حيث أنهما لا- تحصلان الطهاره إلا في الوقت ، كما نُقل ذلك عن صاحب «نهایه الأحكام» على ما حكاه صاحب «الجواهر» _ .

مما لا يُصغى اليه ، اما لما ذكره صاحب «الجواهر» بقوله: «إنَّ الطَّهارة لكلِّ صلاة موقته بوقتها ، ولا يعارضه امكان كونه قد تَطَهَّرَ لغيرها» .

أو لأنه مما لا يمكن تحقّقه هنا ، لو قلنا بأن الطهارة المجزيه هي الطهاره الواقعه بعد الوقت ، لأجل وجوب الصلاه ، والأ كان من الأخرى القول بوجوب القضاء عليها في هذه الصلاه ، لأنها حينئذ تعدّ متمكنه من احضار الصلاه مع جميع شرائطها في الوقت ، و برغم ذلك لم تقدم على ذلك ، وفاتت منها الصلاه ، فحينئذ يصدق في حقها الفوت و ينطبق عليها دليل وجوب القضاء ، كما لا يخفى اذ لا خصوصيه لسعه الوقت حينئذ كما هو معلوم .

هذا ، ولكن مع ذلك كلّه لابد هنا من مراعاة الاحتياط ، اجابه لرأى من يقول بأن الصلاه لها فردان ، الاختياريه والاضطرابيه ، و ملاك صدق الفوت الذى يترتب عليه وجوب القضاء ، ليس هو لخصوص الاختياريه ، بل لابد أن لا يصدق عليه الفوت ولو اضطرابيا ، حتّى لا يجب عليه القضاء ، فاذا صدق الفوت في حقّ المكلف _ وان اضطرابيا _ ، فانه يترتب عليه وجوب القضاء .

والمقام من هذا القبيل ، لأنّ الصلاه مع عدم وجود فسحه من الوقت لتحصيل سائر الشرائط ، يوجب عدم امكان الاتيان بالاختيارى من الصلاه ، وأما الاضطرابى فلم يكن الأمر فيه كذلك ، لانه اذا عجز احضار الشرائط المطلوبه ، فان واجبه حينئذ الاتيان ببدل تلك الشرائط و مع العجز عنها فانه يسقط عند تكليف احضار الشرائط الثانويه ، فحينئذ يصدق على الصلاه عنوان

وإن كان قبل ذلك ، لم يجب (١).

الاضطرارى ، فاذا أقدم على ترك مثل هذه الفريضة الاضطراريه ، فانه يصدق في حقه انه قد فوت على نفسه التكليف ، وحينئذ ينطبق عليه ادله وجوب القضاء .

هذا كما ذهب اليه المحقق الخوئي ، وغيره من الفقهاء القائلين بوجوب الاحتياط ، أو الفتوى به ، و من المعلوم أن لانزم هذا القول ، هو امكان تعليق الفوت على ترك الصلاه الاختيارى .

ولكن الالتزام بهذا القول _ بحيث يفيد وجوب القضاء فيه _ لا يخلو عن تأمل ، لأن دليل البدليه أو سقوط الشرطيه عند الاضطرار ، كان متفرعا من اثبات اصل وجوب الصلاه فى مثل هذا المقدار من الوقت ، فاذا فرضنا عدم مساعده منطوق الدليل على وجوب مثل هذه الصلاه ، فحينئذ لا يبقى لنا مجال للحكم بوجوب القضاء عليه .

و لكن من الضرورى هنا مراعاة الاحتياط ، حذرا عن الوقوع فيما لايرضى به الشارع من ترك الصلاه ، التى تعدّ من اركان الشرع ، و من مهمات الامور عنده ، كما لا يخفى ، والله العالم .

(١) و هذا عطف على الجملة السابقه ، ومعناه أنه لا يجب على من لم تسعه الوقت لكن يقدم على اتيان الصلاه مع شرائطها اختيارا أو مع الاضطرار ، على حسب القولين المذكورين ، و إن كان الاوئل منهما هو المشهور ، نقلاً وتحصيلاً ، بلا فرق فى عدم وجوب القضاء ، بين كون الوقت تسع لأدائه لأكثر الصلاه _ كما أفتى به السيد المرتضى قدس سره _ وعدمه _ كما هو الحق _ لأنه رحمه الله قد استدلل على مختاره بروايه أبى الورد ، و اليك نصّها: «قال: سألتُ أبا جعفر عليه السلام ، عن المرأه التى تكون فى صلاه الظهر ، وقد صلت ركعتين ، ثم ترى الدم؟ قال: تقوم من

مسجدها ، ولا تقضى الركعتين ، وإن كانت رأت الدم وهى فى صلاه المغرب وقد صلت ركعتين ، فلتقم من مسجدها ، فاذا تطهرت فلتقض الركعه التى فاتتها من المغرب» (١).

ولكن يرد عليه: أنه مضافا الى قصور سندها بالضعف فيه ، لعدم ورود توثيق فى حق أبى الورد ، الأ- فى راويه واحده رواها الكلينى رحمه الله فى «الكافى» بسند صحيح وهى: عنه ، عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال له: «أنكم ترجعون من الحجّ مغفورا لكم وفى غيركم يحفظون فى أهليهم واموالهم» .

ولعله مراعاة لهذا الخبر ذهب صاحب «الوجيزه» الى اعتبار كونه ممدوحا .

كونه موردا لإعراض الاصحاب عنه ، لاشتماله بما لا يمكن الالتزام به من جواز البناء على الركعتين ، وذلك بأن تكمل صلاتها بعد الظهر باتيانها قضاء الركعه وتلحقها بالركعتين السابقتين اللتين عرض فى اثنائهما لها الحيض ولأجل ذلك حملته العلامة رحمه الله على خلاف ظاهره ، من كون المراد من الركعه هو قضاء مجموع الصلاه لا ركعه واحده فقط ، وقال: «يطلق الركعه للمجموع مجازا لا الركعه بمعناها الحقيقى حتى يصدق عليه البناء» .

مع أنه يمكن أن تكون قد تسامحت و فرطت فى قيامها للصلاه ، فتجب حينئذٍ عليها القضاء لأجل تفریطها فى اتلاف الوقت ، لان حمل الخبر على كونها اقدمت على اداء الصلاه فى أوّل الوقت ، حملٌ على الفرد النادر .

مع أنه لو سلمنا اقدمها على الاداء فى أوّل الوقت ، وأغضنا عن جميع ما ذكرنا ، وذهبنا الى لزوم العمل بهذه الروايه ، فلا بد من الاقتصار عليها و عدم تسريه حكمها الى صور اخرى ، لأنّ التخطى عنه الى غيره قياسٌ لا نقول به ، أو

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

أنه خلاف الأصل والقاعده ، لضعف القول بلزوم القضاء بمجرد طمئتها بعد الزوال ، خاصة مع ملاحظه اطلاق خبر ابن الحجاج ، ومخالفه ذلك الحكم مع ظهور خبر أبي الورد ، ومعارضته مع موثقه سماعه ، حيث ورد فيها قوله عليه السلام : «قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه صلّت من الظهر ركعتين ، ثم أنها طمّثت وهي جالسه؟ فقال: تقوم من مكانها (مسجدها) فلا تقضى الركعتين»(١).

فان هذا الخبر يفيد عدم وجوب القضاء لمن أدرك ركعتين من صلاه الظهر قبل أن تطمث ، حتّى لو حملناه على فرض اتیان الصلاه فى أوّل الوقت ، فضلاً عما إذا كان اوسع من ذلك .

فما ذهب اليه صاحب «نهاية الأحكام» _ على ما نُقل عنه _ من القول بوجوب القضاء بمجرد دخول وقت الزوال ، مما لا يلتفت اليه ، فلا يجب عليها القضاء فى الفرض المزبور ، كما نُقل هذا الحكم عن صاحب «المقنع» أيضا .

والحاصل: أنّ القضاء لا يجب الا لمن أدرك الوقت بمقدار ما يتسع له الوقت من اداء الصلاه مع الطهاره وغيرها من الشرائط .

هذا مما ادعى الشيخ رحمه الله عليه الاجماع فى «الخلاف» من عدم القضاء لمن لم يدرك ذلك من الحائض والنفساء وغيرهما ، كما يظهر ذلك من الاجماع على وجوب القضاء لمن ادرك .

نعم ، قد عرفت من ظاهر كلمات بعض الاعلام ، بل تصريح بعضهم بذلك ، كون الأحوط وجوبا هو القضاء ، لمن أدرك الصلاه مع الطهاره فقط .

هنا عده فروع ينبغى التنبيه عليها ، وهى:

الفرع الأول: بناءً على القول الاوّل _ بل الثانى _ قد نصّ بعضهم على كون

المعتبر في المختار ، سعه مقدار الواجب من الصلاه والطهاره مخففاً ، فلا عبره بالمندوبات ، وهذا الحكم لابس به ، لوضوح صدق اسم الفوات بالتفويت للوقت بمقدار الواجب الموجب للقضاء ، كما لا يخفى .

الفرع الثاني: هل يعتبر فيما إذا كان الواجب من موارد التخيير في القصر والاتمام _ كالصلاه في المواطن الأربع _ ملاحظه الوقت _ للاقل منهما وهو القصر فيه _ لوجوب القضاء ، أو ينبغي ملاحظه التام الاكثر ، أوله أن يلاحظ الذي يختاره منهما؟

لا- يبعد القول بالاول ، لصدق اسم الفوت عليه ، لامكان تنجز التكليف عليه بالاقل ، وهكذا في التسيحه الواحده مع الفاتحه والركعتين الاخيرتين ، وهذا ما جزم به في «الذكرى» و «كشف اللثام» ، كما هو الحق ، لصدق الاختيارى على هذا الفرد أيضا .

الفرع الثالث: لا يبعد القول بوجوب القضاء لمن مضى عليه الوقت ، وكان قادرا على الاتيان بالطهاره الترابيه ، لعدم وجود الماء ، برغم قولنا بعدم وجوب البدار اليها ، ولكن مع ذلك ، لا يجوز تأخير الصلاه لآخر الوقت حتى يضطر للطهاره الترابيه . وفي هذا الفرض لو طمئت وفاتت عليها الفريضه ، فانه يجب عليها القضاء لما قد عرفت من صدق عنوان الفوت عليها .

وعدم علمها بذلك لا يؤثر الا في مجرد ترتب الاثم عليها ، ولا يصلح لاسقاط وجوب القضاء عنها .

وتوهم عدم صدق عنوانى التضييع والتفريط عليها _ كما هو المستفاد من بعض الاخبار _ حتى يوجب سقوط القضاء عنها .

باطل ، لأنه كما قال صاحب «الجواهر»: ضعيف ، لعدم صلاحيتها لاثبات ذلك . و لا يخفى عليك أنه على القول بعدم وجوب البدار وجوازه ، فلا بأس

وإن طُهِّرَت قبل آخر الوقت ، بمقدار الطهارة واداء ركعِهِ ، وجب عليها الاداء (١).

بذلك القول من وجوب القضاء ، وأما على القول بعدم الصحة وعدم جواز البدار ، إلا عند ضيق الوقت ، والمفروض أنها لم تقدر على الاتيان بالصلاه مع التيمم فى آخر الوقت ، فايجاب القضاء مما لا وجه له ، لعدم صدق الفوت عليها بما لها من الوظيفه ، فمجرد كون الوظيفه هو التيمم من جهه فقدها للماء ، لا يؤثر فى وجوب القضاء ، ما لم تقدر على الاتيان بها فى آخر الوقت ، والمفروض عدم قدرتها على ذلك لأجل عروض الحيض .

لكن الاحتياط يقتضى الحكم باتيان القضاء ، حذرا عن احتمال شُغْل الذمه ، كما احتمله صاحب «الجواهر» قدس سره ، والاحتياط طريق النجاه فى كل الاحوال ، والله العالم .

هذا تمام الكلام بالنسبه الى عروض الحيض فى اثناء الفريضه ، والآن نشرع فى البحث عن حكم ارتفاع الحيض كما ورد فى كلام المصنّف رحمه الله .

(١) إن وجوب الاداء ، إذا كان الوقت متسعا لتحصيل الطهاره ، بل وسائر الشرائط المفقوده _ كما أشرنا اليه سابقا _ واتيان ركعه فضلاً عن الأ-كثر منها ، أمر ثابتٌ بين الفقهاء ، بل فى «الجواهر» قوله: «بلا خلافٍ أجده فيه بالنسبه الى العصر والعشاء والصبح» .

فى أحكام الحيض / إن طهرت الحائض قبل آخر الوقت

بل فى «الخلاف» و «المدارك» الاجماع عليه ، وفى «المنتهى» نفى الخلاف عنه بين أهل العلم ، بل عن «المدارك» و «المنتهى» دعوى: «عدم الفرق بين الثلاثه المتقدمه ، وغيرها _ وهو الظهر والمغرب _ فلازمه وجوب الظهران والعشاءان بادراك الخمس ركعات من آخر الوقت ، كما هو المشهور نقلاً وتحصيلاً» .

بل في «الخلاف» نفس الخلاف المنقول عنه ، لكنه نقل عن طهاره «المبسوط» الحكم بالاستحباب ، كما عن «المهذب» .

وعن «الاصباح» استحباب فصل الظهرين ، بادراك خمس قبل المغرب ، والعشائين بادراك أربع قبل الفجر وعن «الفقيه» _ كما نقل عنه صاحب «مفتاح الكرامه» أنه: «إن بقي من النهار مقدار ما يُصَلَّى ست ركعات بدأ بالظهر» .

فلنا هنا دعويان ولا بد من اقامه الدليل عليها .

الأولى: وجوب الاداء عليها إذا طُهرت من الحيض ، في فتره تقدر فيها على اتيان الصلاه الاختيارى ، مع جميع شرائطها ويبدل على هذا الحكم مضافا الى الاجماع المِدْعَى ، وثبوت المقتضى لذلك ، وهو عمومات الادله الداله على وجوب الصلاه لكل مكلفٍ ، وارتفاع المانع اعنى الحيض .

وجود ادله خاصه من الأخبار الكثيره البالغه حد الاستفاضه ، لو لم تكن متواتره ، هاهى بين يديك ، حصل زادك منها ، مثل: روايه منصور بن حازم ، عن ابى عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا طهرت الحائض قبل العصر ، صلّت الظهر والعصر ، فإن طُهرت في آخر وقت العصر ، صلّت العصر»^(١) .

بناء على كون المراد من الطهاره هى نقاؤها من الحيض ، كما هو الظاهر ، والمراد من قوله عليه السلام : «قبل العصر» أى قبل وقت العصر ، حيث تقدر على اداء صلاتى الظهر والعصر مع جميع شرائطها .

والمراد من قوله: «آخر وقت العصر» هو وقته المختص به ، فتؤدّى العصر فقط دون الظهر ، لعدم ادراكها شيئا من وقت الظهر .

منها: روايه أبى الصّباح الكنانى ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «إذا طُهرت المرأه

قبل طلوع الفجر ، صلّت المغرب والعشاء ، وإن طُهِرت قبل أن تغيب الشمس ، صلّت الظهر والعصر»(١).

منها: رواه عبدالله بن سنان ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إن طُهِرت المرأه قبل غروب الشمس ، فلتصلّ الظهر والعصر ، وإن طُهِرت من آخر الليل ، فلتصلّ المغرب والعشاء»(٢).

منها: رواه داود الزجاجي (الدجاجي) ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كانت المرأه حائضا فطُهِرت قبل غروب الشمس ، صلّت الظهر والعصر ، وإن طُهِرت من آخر الليل صلّت المغرب والعشاء الآخرة»(٣).

منها: رواه عمر بن حنظله ، عن الشيخ عليه السلام ، قال: «إذا طُهِرت المرأه قبل طلوع الفجر ، صلّت المغرب والعشاء ، وإن طُهِرت قبل أن تغيب الشمس ، صلّت الظهر والعصر»(٤).

والاستدلال على الحكم بروايه أبي الصباح وما بعدها ، بالنسبه الى العشائين ، حيث قد علق فيها حكم وجوب الاثيان بهما على قبل طلوع الفجر ، مبنئاً إما على القول بسعه وقتها الى طلوع الفجر _ كما عليه بعض _ و ذلك باستحباب القضاء بالنسبه الى المغرب ، والأداء بالنسبه الى العشاء ، كما حملة الشيخ على استحباب قضائهما لما بعد منتصف الليل .

أو الحمل على التقيه لما بعد منتصف الليل ، كما احتمله صاحب «الوسائل» .

هذا ، بخلاف الحكم بالنسبه الى الظهرين ، فيما لو حصل النقاء قبل غروب

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الحديث ١٠ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب الحيض، الحديث ١٢ .

الشمس ، فإنه يدل على المطلوب ، من لزوم الإتيان بالصلاتين لو طُهرت في مقدار من الوقت تسعها للصلاه والطهاره وسائر الشرائط كما هو المستفاد من فقره الوارده فى العشائين أيضا ، _ على أى قول اختير غير التقيه _ أو يسع الوقت لتمام الصلاه الاولى ، وادراك ركعه من الأخرى ، إن قلنا و تمسكنا بدليل (مَنْ أدراك ركعَه من الصلاه فقد أدركها) و ذلك لاثبات وجوب الصلاه اداءً .

و كيفما كان فإنه تكفى هذه الاخبار _ بل وغيرها مما يستفاد منها ذلك _ لاثبات المطلوب والمدعى .

الثانيه: البحث عن مقدار الزمان الذى تدركها ، بمعنى أنه الى اى مقدار من الوقت إن ادركته ، تجب عليها الاداء بالنسبه الى الصلاتين من الظهرين والعشائين؟

قد يقال بالنسبه الى الظهرين كفايه ادراك جزء من النهار بحيث تتمكن من اداء ست ركعات ، كما حُكى ذلك عن «الفقيه» كما فى «الجواهر» و «مفتاح الكرامه» وإن ادعى صاحب «مصباح الهدى» عدم وجدانه فى «الفقيه» .

وكيف كان ، فما ادعياه لم يرد فيه نص ، ولم يقل أحد بمقالته ، ولا وجه له سوى توهم كون ادراك ست ركعات موجبا لادراك فرض الله من كل صلاه فى الوقت ، وهما الركعتان الأوليتان فى الظهرين ، ولكن برغم حُسن هذا الكلام وجودته ، فان ما يرد عليه هو: أولاً: عدم صدور شىء من المعصوم عليه السلام حتى يُعتمد عليه فى مقام الفتوى .

وثانيا: لو كان الأمر كذلك ، للزم ذلك _ اى التعميم _ فى العشائين فى خمس ركعات ايضا ، مع أنه بنفسه لم يلتزم به ، ولم يصرح بذلك .

اللهم إلا أن يُجاب أنه لم يكن بصدد ذكره والألاختاره فيه أيضا .

وكيف كان ، فإن الالتزام به مع إعراض الاصحاب عنه مشكل جداً .

كما أن القول بما ورد فى «المبسوط» و «المهذب» و «الاصباح» من

استحباب فصل الظهرين بادارك خمس قبل الغروب ، والعشائين بادراك أربع قبل الفجر ، ضعيفٌ جدًا .

أولاً: بمخالفته للاجماع _ كما عرفت حين دعواه عن جماعه من وجوب الأداء لمن أدرك من الوقت لا الاستحباب ، حتى عند ادراك ركعه ، كما سيأتى فالقول بالاستحباب _ فهذا الحكم مضافا الى مخالفته مع الاجماع ، مخالفٌ مع ما سمعت من الأخبار العامه والخاصه فى التى وردت فى المقام ودلت على وجوب الأداء لمن أدرك من الوقت ولو بمقدار ركعه واحده .

و ثانيا: مع غمض النظر عما ذكرنا ، وفرضنا التسليم والقبول ، فكيف حكموا بلزوم الأداء أو استحبابه لمن أدرك أربع ركعات فى العشائين؟! إذ مع ضميمه دليل من أدرك ، وقبول جريانه فى المقام ، فإنه لا بد أن يفرض لآتيان العشائين فى الوقت من ادراك خمس ركعات لا أربع ، إذ أن وقت الأربع مختص للعشاء ، فلا يجوز آتيان فريضه المغرب فيه ، لعدم صدق الفوات عليه ، لانه قد مضى وقته ولم تكن قد طهرت بعد ، فلا- فوات ولا- قضاء ، و حينئذٍ عليها أن تؤدى العشاء فقط ، وذلك فى الوقت المختص بها اداء .

واثبات وصف الادائيه للعشاء ، بجعله خارج الوقت بثلاث ركعات ، وادراك ركعه فى الوقت ، من دليل من ادراك .

أمر غير مقبول ، لإنصراف اطلاق دليل من ادراك عن شمول مثل ذلك ، بتأخير العشاء عن وقته المختص به ، وجعله للمغرب ، وآتيان العشاء أداءً بواسطه دليل من ادراك ، إذ من المعلوم أن دليل من أدرك ناظرٌ الى من اصيب بمثل هذه الحاله ولو عصيانا ففاته الوقت ، لا لمثل من آخر عمدا مع وجود سعه من الوقت للعشاء ، وفوات وقت المغرب ، كما هو المفروض فى المقام .

لا يقال: إنه اذا لم يكن تأخير الفرض عن وقته جائزا لأجل اداء الصلاه ، فإنه

يجرى مثل هذا الامر فى حق من أدرك من الوقت خمس ركعات أيضا ، لأن اتيان صلاه الظهر أو المغرب وابقاعهما فى هذا المقدار من الوقت ، يوجب اخراج العصر والعشاء عن وقتهما ، بثلاث ركعات فى الاولى ، أو بركعتين فى الثانيه ، برغم ثبوت جواز ذلك عند الفقهاء .

لأننا نقول: بالفرق بين الموضعين ، لأن لسان دليل (مَنْ أدرك لكل صلاه) حاكمٌ على لسان دليل اختصاص آخر الوقت بالصلاه اللاحقه ، بالنسبه الى مقدار المزاحمه من الوقت ، وهذا بخلاف ما لم تكن الصلاه السابقه مدرکه من وقتها شيئا ، وكان مجموع الوقت لللاحقه ، فحينئذٍ لا يدخل السابقه فى عموم من ادرك حتى يكون حاكما على دليل اختصاص الوقت للثانيه ، فالحكم بالاتيان بالعشائين اداءً لمن أدرك أربع _ كما نُقل عن بعض العامه ، وقد عرفت منّا الحكم بالاستحباب _ لا يخلو عن وهن وضعف ، كما اشار اليه صاحب «الجواهر» قدس سره .

هذا تمام الكلام فى حكم وجوب الأداء ، لمن أدرك الصلاه التامه مع الطهاره وسائر الشرائط فى الوقت ، و ثبت أنه يجب عليها الاتيان بها اداءً ، دون وقوع شىء من الصلاه خارج الوقت ، حتى يلاحظ فيها حكم قضائها ، كما لا يخفى .

بل وكذلك تجب عليها الاتيان بالفريضه مع الطهاره وسائر الشرائط اداءً ، لو ادركها فى الوقت ولو بركعه ، بحيث لو فاتتها كذلك ، لوجبت عليها القضاء مثل السابق _ وسنشير الى هذا الفرع بعد قليل _ .

و ذلك لما ترى من وجود الدليل على ذلك ، وهو الخبر العلوى المنقول عن الأصبح بن نباته ، عنه عليه السلام ، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام : مَنْ أدرك من الغداه ركعه قبل طلوع الشمس ، فقد ادرك الغداه تامه»(١) .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب المواقيت للصلاه، الحديث ٢ .

منها: روايتان نبويتان رواهما الشهيد الاول رحمه الله في «الذكرى» ، و هما ، الاولى: «قال: روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: مَنْ أدرك ركعته من الصلاه فتدارك الصلاه» (١).

و الثانيه: قال: «وعنه صلى الله عليه وآله مَنْ أدرك ركعته من العصر قبل أن يغرب الشمس فقد أدرك الشمس» (٢).

وفى «الجواهر» بعد نقل النبويه الاولى قال: الأ- أنى لم أعثر على الاخير فى طرقنا كالنبوى . و من ثمَّ زعم كون الروايه علويه لا نبويه ، مع أن فى «الوسائل» جعلها نبويه لا علويه .

وكيف كان، فإنَّ الشيخ فى «الخلافا»، بعد أن ذكر روايتى أمير المؤمنين عليه السلام السابقتين المسندتين الى النبى صلى الله عليه وآله ، قال: وكذلك روى عن ائمتنا عليهم السلام .

وفى «الجواهر» قال: وفى كتاب الصلاه من «المدارك» بعد أن روى النبوى المتقدم والمرتضى وغيرهما ، قال: وهذه الأخبار وإنَّ ضعف سندها ، إلا أن عمل الطائفة عليها ، ولا معارض لها ، فتعين العمل بها .

ثم علق صاحب «الجواهر» على ذلك بقوله: «وعلى كلِّ حالٍ ، فلا- يبعد جواز العمل بهذه الاخبار ، بعد ذكر أصحابنا لها وانجبارها بما سمعت» انتهى محل الحاجه (٣) .

قلنا: ليس الدليل منحصر فى هذه الاخبار الضعيفه حتى نبحت عمّا يجبرها ، بل يمكن استفاده ذلك من اخبار اخرى وارده عن الائمة عليهم السلام ، كما أشار اليه الشيخ «الخلافا» وهو مثل روايه عمّار بن موسى ، عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث ، قال: «فإنَّ صلّى ركعته من الغداه ، ثم طلعت الشمس ، فليتمّ صلاته ، و قد

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب المواقيت للصلاه، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب المواقيت للصلاه، الحديث ٥ .

٣- الجواهر ج ٣/٢١٣ .

جازت صلاته»(١).

ومنها: روايه اخرى لعَمَّار بن موسى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «فان صَلَّى ركعاً من الغداه ، ثم طلعت الشمس ، فليتم الصلاه ، وقد جازت صلاته ، وإن طلعت الشمس قبل أن يُصَلِّي ركعه ، فليقطع الصلاه ، ولا يُصَلِّي حتَّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها»(٢).

فان ظاهر هاتين الروايتين وموردهما ، وإن كان هو المكلف الذى التفت لذلك حال الصلاه ، وأن المراد من قوله: «جازت صلاته» أى جوازها اداءً لا مطلقاً ، حتَّى يصدق عليها القضاء .

الأ أنه لا يمكن الحكم بذلك ، إلا من جهة أنه قد ادرك ركعه واحده من الصلاه فى الوقت ، فيرجع الأمر الى ضروره البحث عن اثبات دليل من ادرك ، فلعله يمكن استفاده ذلك لو ادركت الوقت بركعه ، مع علمها بذلك قبل الدخول فى الصلاه ، لأن احتمال اختصاص الحكم الصادر فى الخبر بقوله «وقد جازت صلاته» مع انها لم تدرك من الفريضه إلا ركعه واحده ، لمن التفت الى عدم دركه لتمام الصلاه فى الاثناء ، بعيداً و ذلك لوجود ادله (من أدرك) الذى كان مؤيداً لمفاد هذه الاخبار ، كما لا يخفى .

فبعد دلالة هذه الاخبار ، وأخبار من أدرك و ملاحظه الاخبار التى قد مرّت و دلّت على وجوب الاتيان بالصلاه اداءً ، لو طُهرت قبل غروب الشمس ، أو قبل العصر قبل آخر وقت العصر ، فانه يستفاد من جميع ذلك وجوب الاتيان اداءً ولو كان قد ادرك ركعه واحده من الصلاه فى الوقت المتبقى ، وهو المطلوب فى

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب المواقيت ، الحديث ٣ .

ومع الإخلال ، القضاء (١).

المقام ، كما اشار اليه المصنف فى كلامه بقوله: «وإن طُهرت قبل آخر الوقت بمقدار الطهاره ، واداء ركعه ، وجب عليها الاداء»

نعم بالنسبه الى سائر الشرائط قد عرفت اختلاف رأينا معه بحسب ظاهر كلامه ، فلا نعيد .

(١) لصدق اسم الفوات عليه ، بل هو مجمّع عليه فعلاً وتحصيلاً ، بل قد يستفاد ذلك من الأخبار أيضا : منها : روايه عبيد بن زراره ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «قال إِيْمَا امرأه رأَت الطهر ، وهى قادره على أن تغتسل وقت صلاه ، ففَرَطت فيها ، حتّى يدخل وقت صلاه اخرى ، كان عليها قضاء تلك الصلاه التى فَرَطت فيها ، وإن رأَت الطهر فى وقت صلاه ، فقامت فى تهيئه ذلك ، فجاز وقت صلاهٍ ودخل وقت صلاهٍ اخرى ، فليس عليها قضاء ، وتُصلّى الصلاه التى دخل وقتها» (١).

منها : روايه أبيعبيده عن أبيعبدالله عليه السلام ، قال : «إذا رأَت المرأه الطهر ، وقد دخل عليها وقت الصلاه ، ثم أخَرَت الغُسل حتّى يدخل وقت صلاه اخرى ، كان عليها قضاء تلك الصلاه التى فَرَطت فيها . . الحديث» (٢).

منها : روايه محمد بن مسلم ، عن احدهما عليهما السلام ، قال : «قلت : المرأه ترى الطهر عند الظهر ، فتنشغل فى شأنها ، حتّى يدخل وقت العصر؟ قال : تصلّى العصر وحدها ، إن ضيّقت (ضيّعت على ما فى الجواهر وغيره) فعليها صلاتان» (٣).

منها : روايه عبيد الله الحلبي ، عن ابى عبد الله عليه السلام : «فى المرأه تقوم وقت

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٤٩ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٤٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٤٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٥ .

الصلاه ، فلا تقضى ظهرها حتى تفوتها الصلاه ، ويخرج الوقت ، أتقضى الصلاه التي فاتتها؟ قال : إن كانت تواتر قضتها ، وإن كانت دائبه في غسلها فلا تقضى»(١) .

فهذه الأخبار كما هي شاهده وظاهره داله على وجوب القضاء للتي أفرطت وتواتر في اتيان العمل حتى فات الوقت ، فيجب عليها القضاء ، بل يكون الامر كذلك لو تواتر في تحصيل الطهاره ، بل وسائر المقدمات والشرائط ، كما لا يبعد دخولها تحت العنوان المذكور في روايه عبيد بن زراره ، حيث قال : «فقامت في تهيئه ذلك فجاز وقت صلاه . . . الحديث» ، فإن اطلاقه تشمل قيامها بتهيئه سائر المقدمات غير الطهاره أيضا ، كما اشرنا اليه سابقا .

اذا عرفت ذلك فإن وجوب القضاء ثابتته في حق من أدرك الوقت بجميعه أو جزء منه ولو بمقدر فتره تفي بأداء ركعه واحده .

وسوف يأتي الكلام في أنه لو لم تدرك بركعه ، فهل تجب عليها القضاء إذا طهرت قبل خروج الوقت ولو في الجملة أم لا؟

قال في «الجواهر» : «إنه لا اشكال في عدم وجوب شيء عليها ، لو ادركت أقل من ركعه ، بل عن «الخلافة» و«المختلف» نفى الخلاف فيه ، لمفهوم قوله من أدرك وغيرها ، مما تشعر به بعض الأخبار السابقة» .

قلنا : ولم نجد من يقول بوجوب القضاء لمن كان كذلك ، إلا ما عرفت من المنقول عن «النهاية» من الاكتفاء بالقضاء بمجرد طمئنها بعد الزوال ، أو من ايجاب الصلاه عليها بمجرد تمكنها من الطهاره والشروع فيها ، حتى أن المصنف في «المعتبر» قال بعد ذكر جملة منها : «إنه لو قيل بذلك ، لكان مطابقا لمدلولها: حيث يلزم عليه وجوب القضاء حينئذ لكونه قد فرط في اتلافه» .

وأما ما يتعلق به فاشياء :

الأول : يحرم عليها كل ما يشترط فيه الطهاره ، كالصلاه والطواف (١).

ولكن الالتزام بمثل هذه المقدمات ، لا يمانع مع كلمات الاصحاب ، ولسان الاخبار ، منطوقا أو مفهوما ، كما لا يخفى .

كما أنّ القول باستحباب القضاء في هذه الموارد ، إنّ كان من جهة التمسك والعمل على طبق دليل التسامح في الأدله ، فله وجهه ، وإن كان من جهة التمسك والعمل على وفق دلالة الأخبار الآمره بالقضاء ، بان يستعمل الأمر في الرجحان ، حتّى ينطبق على الوجوب ، بالنسبه الى ما يجب فيه القضاء ، وعلى التدب بالنسبه الى ما يندب فيه ، حتّى يوجب كون استعمال العموم مجازا ، فهو مما لا يمكن المساعدة عليه ، لأن مع امكان جريان الحقيقه فيه ، فلا وجه للذهاب الى المجاز من دون وجود القرينه الصارفه ، كما لا يخفى .

وكذلك نذهب إلى أن القول بوجوب قضاء صلاه الصبح ، إذا طهرت قبل طلوع الشمس ضعيفاً على كل حال ، كما نقل ذلك عن «النهايه» ، وإن كان ربما يشعر به حديث عمار الذي أوردناه سابقا وفيه : «وإن طلعت الشمس قبل أن يُصلّى ركعه فليقطع الصلاه ولا يصلّى حتّى تطلع الشمس ويذهب بشعاعها» (١) فانه مع اشتماله بما لا يلتزم به الفقهاء ، من قطع الصلاه ، يمكن أن يكون وجه حكمه بالصلاه بعد طلوع الشمس ، هو لاجل التفريط في التأخير حتّى يناسب مع تلك الأخبار جمعا ، والله العالم .

(١) إنّ حرمه بعض العبادات الصادره من الحائض والتي هي مشروطه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من ابواب المواقيت من كتاب الصلاه، الحديث ٣.

بالطهاره كالصلاه والصوم والطواف والاعتكاف (لاجل اللبث فى المسجد) اجماعى نقلاً وتحصيلاً ، بل فى «الجواهر» قوله : «كاد أن يكون من ضروريات الدين فى الأول منهما _ اى الصلاه _ من غير فرق فيها بين التطوع والفريضة والتحمل والاصاله ، بل وإن لم نقل بكون الطهاره شرطاً فى التطوع من حيث هو ، بل هو شرط من حيث اللبث فى المسجد» .

ما يحرم على الحائض / كل ما يشترط فيه الطهاره

بل وهكذا يحرم بعد الانقطاع ، وقبل تحصيل الطهاره المائيه أو ما يقوم مقامها من الترابيه ، وإن أمكن القول بالفرق بين الحُرمتين ، حيث أن الحرمة فى الثانيه ليست الاّ- تشريعيه ، والظاهر أنه مما لا خلاف فيه ، اذ لم يُسمع ولم يُشاهد من أحد من الحكم عليه بالحرمة الذاتيه بعد الانقطاع ، هذا بخلاف الاولى ، حيث قد وقع الخلاف فيها بأن حرمتها ذاتيه أو تشريعيه ، اذ قد يقال بأنه لا يمكن تصور الحرمة الذاتيه فى الاولى ، لأنها إن أقدمت على أدائها مع النيه ، فإن فعلها ترجع الى التشريعيه ، وإن أقدمت على أدائها بها من دون أن تنوى ، فلا- حرمة حينئذٍ ، خلافاً لجماعه أخرى من فقهاءنا كصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» بل «العروه» وكثير من أصحاب التعليق على حسب ظاهر كلامهم واطلاقهم ، فإن ذكر الحرمة من دون تقييدها بالشرعيه والتي تنصرف الحرمة إلى الذاتيه .

فلا بأس هنا بالإشاره الى وجه عدم كونها ذاتيه ، كما توهمه بعضٌ ، فإنّ الذى قد يوجب توهم المنع هو ما قد عرفت تقريره من صاحب «الجواهر» وأجاب عنه بقوله : «بأنه مدفوع ، بعد التسليم بأنه لا مانع من اجتماع الحُرمتين مع النيه ، أخذاً بظاهر النص وكلام الاصحاب فى المقام بل صرح به بعضهم . وعليه يبتنى رد ما يُذكر فى بعض المقامات من الاحتياط فيها بفعل العباده ، بأنه معارض بمثله ، لكون الترك بالنسبه إليها عظيمه» . انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١) .

و تحقيق الكلام فيه ، هو أن يقال : قد يتوهم عدم امكان تصور الحرمة الذاتيه للعباده ، لأنّ عباديه العباده متوقفه على الأمر بها ، اذ مادام لم يتعلّق بها الأمر لا- يعقل أن يوتى بها بداعى الامر ، وما لم يؤت بها بذاك الداعى لا تصير عباده ، فعباديه العباده تتوقف على الأمر بها ، ومعلوم أنّ الأمر بها لا يجتمع مع النهى عنها فلا يتصور تعلق النهى بها بعد الفراغ عن كونه عباده .

أقول : هذا الاشكال قد قرّر فى الاصول ، وقد اجيب عنه بما هو ملّخصه بأن الفعل العبادى قد يكون عبّاديا بالذات ، بلا حاجه الى تعلق الأمر به لكى تصير عباده ، وهو مثل السجود ، الذى هو عباره عن غايه الخضوع ، ويعدّ عباده بالذات ، ولذلك يحرم اتيانه لغير الله ، ومثل هذا الفعل وأضرابه لا يتوقف عباديته على ورود الأمر الشرعى عليه حتّى يقال بعدم امكان اجتماع العباده مع النهى ، لعدم صدق العباده بالأمر ، اذ هو عباده ذاتا ، فمثله يمكن ان يتعلّق به أحد الأحكام الخمسه ، ومنها الحرمة ، وعلى هذا ترى تعلق النهى الشرعى بالسجود فى العزائم فى سجده التلاوه فى الفريضة ، وذلك لأجل اشتمالها على زياده فى الفريضة والمكتوبه ، وهى زياده ممنوعه فى الصلاه وتوجب بطلانها .

وقد يصير الفعل عبّاديا ، لكن بواسطه تعلق الأمر به ، وذلك بعد اتيانه بداعى أمره ، أو بداعى ملاك أمره فى ناحيه العلل ، أو بداعى ما يترتب على الأمر فى ناحيه المعاليل ، ففى مثل ذلك يتعلّق النهى بذاك العمل الذى شرّع نوعه لأن يتعبد به ، وإن لم يكن نفس ذاك العمل مشروعاً ، فالمنهى عنه عباره عن ذات العمل الذى لولا- هذا النهى لكان عباده ، أى ماتيا به بتلك الدواعى ، وفى مثل هذه الموارد لا مانع أن يتصف العمل بالعباده وبرغم ذلك يرد النهى الشرعى عنه ، فملاك عباديته حينئذ هو تعلق الأمر العبادى بنوعه ، لا بخصوصه وفرده ، حتّى يقال بأنّه لا يمكن أن يتصور ذلك .

فاذا صار ذات العمل حراما ، ومشتملاً على مفسده ذاتيه وقبح ذاتي ، فيكون العمل حراما ، سواء قصد به القربه أم لم يقصد ، لعدم توقف عباديته حينئذٍ على هذا القصد ، اذ يكفي في تطبيق عنوان العباديه عليه صيروره نوعه عباده ، فيصح حينئذٍ النهي عنه سواء قصد به التقرب أو لم يقصد ، غايه الامر أنه إن قصد به التقرب أيضا فيكون فعله حراما من جهتين ، جهه ذاتيه وذلك القربه لأجل القبح الذاتي ، ويحرم فعله من جهه أخرى وهى تشريعيه وذلك لأجل قصده القربه ، ولا يلزم مع الاتيان بقصد القربه اجتماع المثليين ، بل يزم اجتماع الحكمين المحرمين ، أحدهما ذاتي والآخر تشريعي .

وتظهر ثمرته فيما لو أتى به بقصد القربه ، من باب الاحتياط لا التشريع ، فلازمه عدم كونه حراما تشريعيًا ، لكنه حرام بحرمة ذاتيه لأجل قبح ذاته واشتماله على المفسده ، بخلاف ما لو أتى بالفعل بقصد القربه ، مع العلم بعدم كونه مطلوبًا ، حيث أنه يعدّ مقدما على إيتان فعل مشتمل على الحرمتين ، كما لا يخفى .

هذا كله لو قلنا بكون متعلق الحرمتين ، هو نفس العمل الخارجى ، كما هو مقتضى التحقيق ، وأن تعدّد متعلقيهما ، حيث كان متعلق النهي فى الحرمة الذاتيه هو نفس العمل لولا النهي ، ومتعلق النهي التشريعي هو العمل باعتبار أنه أقدم على فعله من جهه انتسابه الفعل إلى الدين وهو ليس منه فالحرمة من جهه إدخاله ما ليس من الدين فى الدين ، فلا استحاله اصلاً ، كما ان عدم استحالته أوضح من الغرض السابق ، لو قلنا بأن متعلق النهي فى التشريع هو العمل الجانحي لا الجوارحي لكنه مخالف لمقتضى التحقيق ، كما لا يخفى .

و كيف كان ، فإنّ الحرمة الثابته للعبادات فى حقّ الحائض تكون حرمة ذاتيه ، ولو لم تكن تشريعيه فى بعض الموارد ، مثل حرمة حال النقاء قبل تحصيل الطهاره ، حيث يكون تشريعيا لا ذاتيا ، لعدم كونها حائضا بعد النقاء .

هذا تمام البحث عنه في مقام الثبوت .

و أمّا البحث عنه في مقام الإثبات : أى هل أن صدور العباده منها تعدّ حراما ذاتيا أو تشريعيا؟ ومعلوم أنّ الحكم في مثل هذه الموارد موقوف على ملاحظه لسان الاخبار والادله .

فنقول : لا يبعد القول بالحرمة الذاتية ، ويظهر قبول ذلك من صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» ، فلا بأس بذكر الأخبار الداله على ذلك ، فنقول وبالله الاستعانه :

منها : روايه سليمان بن خالد ، قال : «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ، الحُبلى ربما طمشت؟ قال : نعم . . . الى أن قال : فاذا فضل دفته ، فاذا دفته حرمت عليها الصلاه» (١).

منها : صحيحه زراره ، عن أبي جعفر عليه السلام : «قال : إذا كانت المرأه طامثا ، فلا تحلّ لها الصلاه . . الحديث» (٢).

فان عدم الحليه مساوٍ للحرمة في طهورها في الذاتيه ، كما وقع لفظ التحريم في كلام السائل في الخبر القادم ، من دون أن يردعه الإمام عنه .

منها : روايه سعيد بن يسار ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قلت له : المرأه تحرم عليها الصلاه ، ثم تطهر ، فتتوضأ من غير أن تغتسل . . الحديث» (٣).

منها : ظهور روايه أبي بصير ، عن ابى عبد الله عليه السلام قال : «واى امرأه كانت معتكفه ثم حرمت عليها الصلاه ، فخرجت من المسجد فطهرت . . الحديث» (٤).

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب الحيض ، الحديث ١٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٧ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٥١ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

فهذا الخبر ظاهرٌ في الحرمة الذاتية ، كما هو المستفاد من ظهور لفظ النهي الواقع في حديث فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام ، قال : «إذا حاضت المرأة فلا تصوم ولا تصلي ، لأنها في حدّ نجاسه ، فأحبّ الله ان لا يُعبد الآطاهرا ، ولأنه لا صوم لمن لا صلاه له . . الحديث» (١)

ولا يمكن حمل قوله : «فأحبّ الله» قرينه على الكراهه ، لأنه قد يطلق هذا اللفظ في مورد الحرام ايضا ، كما قد يراد من الكراهه ذلك في بعض الموارد ، خصوصا مع وجود القرينه على اراده الحرام في سائر الاخبار ، مثل ما في صحيحه خلف بن حمّاد الكوفي ، في حديثٍ ، قال : «فلتق الله ، فان كان من دم الحيض فلتُمسِك عن الصلاه حتى ترى الطهر ، ولتُمسِك عنها بعلها ، وإن كان من العُدْره ، فلتق الله وتتوضأ وتُتصلّ وياتيها بعلها إن أحبّ ذلك» (٢) .

فإن ورود قوله : «فلتق الله» في كلا الطرفين يفيد كون أمرها دائرةً بين المحذورين ، خصوصا مع ملاحظه وحده السياق في أمره عليه السلام بامساک بعلها عن مقاربتها ، الذي كان وجوبه في حال الحيض من جهة حرمة الوطى أمرا ثابتا .

فان تعلق النهي بفعل الصلاه على وجه التعبد والمشروعيه _ كما كانت تفعلها قبل الحيض _ لا يوجب من امتناع كون الحرمة ذاتيه ، لما قد عرفت من عدم التنافى بين الحرمتين ، الحرمة التشريعيه لأجل قصد القربه ، والحرمة الذاتية لأجل كون ذاتها مشتمله على القبح الذاتي والمفسده ، كما لا يخفى .

والأخبار الداله عليه أكثر ، كما مرّ عليك في أخبار الاستظهار ، وما ورد من قوله عليه السلام : «دعى الصلاه أيام اقرائك» ، وامثال ذلك .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

لا- يقال : لعل الحكم بالاستظهار والاحتياط بيوم أو يومين ، كان لأجل كون الحكم بالبقاء على الحيض مطابقا للاصل والاستصحاب ، لا لأجل كون العباده فيها حراما .

لانا نقول : بان المستفاد من ظاهر هذه الاخبار ، هو كون الأمر بترك العباده إنَّما كان من جهة تغليب جانب احتمال الحيض على احتمال النقاء ، الموجب للحكم بالاستحاضه ، المستلزم للحكم بوجوب اتيان العباده ، ولعل وجه التغليب والأولويه ، هو غلبه استمرار الحيض الى ما بعد أيام العاده بمقدار يوم أو يومين ، أو غير ذلك من الوجوه والاحتمالات .

بقي هنا شيء ، وهو أنه قد يقال :

بأنَّ القول بدوران الأمر بين المحذورين ، وكون المستظهر من الأخبار رجحان جانب ترك الصلاه في حال احتمال الحيض ، ينافي ما ذكره الفقهاء من الاحتياط في هذه الحاله ولزوم ترك ما يجب على الحائض تركها وإتيانها لأعمال المستحاضه ، عند دوران الأمر بين كون الدم حيضا وغيره ، حيث ادعى عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله الاتفاق في كتاب «الطهاره» في المضطربه المتحيره ، بل قد استدلوا بذلك على عدم كون الحرمة ذاتيه ، اذ لو كانت كذلك لم يكن للاحتياط المذكور وجهٌ .

فاجاب عنه المحقق الآملي في «المصباح» بقوله : قلت : «لعل الاحتياط المذكور في المضطربه في الصلاه الواجبه ، بتغليب جانب الفعل على الترك في الاحتياط ، لأنها عمود الدين ، ولذا ربما يقال باختصاص الاحتياط بالفرائض ، وعدم جواز الاتيان بالنوافل ، لكن المحكي عن «النهايه» أنَّ النوافل أيضا الفرائض ، لكونها من مهمات الدين .

وأما ترك الصلاه في أيام الإستظهار ، فلما عرفت من غلبه استمرار الحيض

ومسّ كتابه القرآن (١).

الى ما بعد العاده ، بمقدار أيام الاستظهار ، فى صورته تجاوزه عن العاده ، مضافا الى كونه معاضدا مع الاصل ، أعنى اصاله بقاء الحيض فى أيام الاستظهار» .

انتهى كلامه رحمه الله (١) .

و لكن التأمل فيه يقتضى أن يقال فى جوابه :

ما يحرم على الحائض / مسّ كتابه القرآن

إنّ دوران الأمر بين المحذورين ، لا ينافى مع الاحتياط والاتيان فى باب العبادات ، إذا أتى بها مع رجاء المطلوبيه ، لأن احتمال حرمة وكونه مبغوضا إنّما يكون فيما إذا اتى به بما أنه مطلوبٌ واقعا وجزما _ كما يحتمل مطلوبيته كذلك _ حتى يصدق عليه ، واما الاتيان برجاء المطلوبيه ، لا ينافى مع كونه حراما واقعا ، إلا أن ياتى يرد دليلٌ خاص على ترجيح جانب الترك فيتبع . ولعلّ منه ما عرفت لزوم الاستظهار ، من الأخبار الواردة فيمن تجاوزه الدم عن العاده بيوم مثلاً _ كما هو المختار _ أو ازيد منه _ كما اختاره بعض آخر _ والله العالم .

(١) تعدّ حرمة مسّ الآيات مشهورا ، بل كادت أن تكون اجماعيا ، بل قد ادعى عليه الاجماع من جماعه منهم الصدوق قدس سره فى «الفقيه» ، حيث ادعى قيام الاجماع على حرمة مسّ الحائض اسم الله وأسماء الانبياء والأئمه عليهم السلام ، فتكون حرمة مسّ كتابه القرآن ، بل لم يُعرف خلاف فيه من فقيه ، إلا عن ابن الجنيّد من القول بالكراهه ، حيث لا يبعد ارادته الحرمة من الكراهيه ، كما كان ذلك مصطلحا فى تلك الأزمنه من التعبير عن الحرام بالكراهه ، ومن المعلوم انه لا يقدر بالاجماع خلافه .

والدليل عليه : _ مضافا الى الاجماع أو الشهره ، _ الادله الوارده فى باب الوضوء والجنابه ، الدالّه على تحريم المسّ وإنّ تعظيم كتاب الله وآياته يقتضى أن لا تمسّ إلا مع الطهاره ، وهذا الحكم ثابت فى حقّ الحائض ايضا ، كما اشار اليه فى حديث سعيد بن يسار ، بأنّ حَدَثَ الحَيْضُ يَعِدُّ اعْظَمَ مِنَ الْجَنَابَةِ ، وَإِلَيْكَ نَصَّ الْخَبَرُ : «قال : قلتُ لأبى عبد الله عليه السلام : المرأه ترى الدم وهى جنب ، أتغتسل عن الجنابه ، أو غسل الجنابه والحَيْضُ واحدا؟ فقال : قد أتأها ما هو أعظم من ذلك» (١).

فاذا لم يسوّغ الشارع مسّ القرآن للجنب ، ففى الحائض بطريق اولى .

مضافا الى ظهور كلمات الاصحاب على اشتراكها مع الجنب فى الأحكام ، بل ربما يستدل لذلك بما فى المرسله المرويه عن أبيجعفر المروى عن الباقر عليه السلام ، والتي أوردها الشيخ الطبرسى رحمه الله فى «تفسير مجمع البيان» فى ذيل قوله تعالى : «وَلَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» الشامل باطلاقه لمثل مسّ الحائض .

و من ذلك يظهر حكم المصنف القائل بحرمه مسّ اسم الله وأسماء الأنبياء والائمة عليهم السلام على الاحوط ، وبلى كذا فاطمه الزهراء عليها السلام .

وقد نُقل التصريح بالحرمه بالنسبه الى غير الأخيره ، عن «المقنعه» و«النهايه» و«الكافى» و«المهذب» و«الوسيله» و«الغنيه» و«الاشاره» و«الجامع» و«المنتهى» و«نهايه الأحكام» و«الذكرى» و«البيان» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«معالم الدين» و«شارح النجاه» و«عيون المسائل» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» و«العروه» ، وأصحاب التعليق عليها .

بل قد يستشعر ذلك من مرسله داود ، عن رجلٍ ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «قال : سألته عن التعويد يُعلّق على الحائض؟ قال : لا باس . وقال : تقرأه وتكتبه

ويكره حمل المصحف ، ولمس هامشه (١).

ولا تمسه» (١) . ومثلها روايته الثانية (٢) .

حيث أنّ النهى عن مسه أو اصابه يدها ، ليس إلاّ لأجل وجود اسم الله وأسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام على التعويذه ، كما لا يخفى ، أو وجود الآيات القرآنيه .

هذا فضلاً عن ظهور النهى فى التحريم ، وينجبر ضعفهما بالاجماع أو الشهره .

أمّا المنقول عن سألار من نديّه ترك مس ما فيها اسم الله .

ضعيفٌ جداً ، خصوصاً مع تصريحه قبيل ذلك الحائض مع الجنب فى الأحكام ، ومع تصريحه بالحرمة فى الجنب ، فالحائض يكون بطريق اولى .

فالحكم بحرمة مس غير المتطهر كتابه القرآن واسم الله واسماء الانبياء والائمة عليهم السلام قوى جداً ، وإن كان فى بعضها على الأحوط كما فى «العروه» .

(١) بل وفى «الجواهر» زياده قوله : «وما بين سطوره» .

وهذا الحكم هو المشهور شهره كادت تكون اجماعاً ، بل فى «المعتبر» الاجماع على كراهيه حمله بغلافه .

ما يحرم على الحائض / فى كراهه حمل المصحف و لمس هامشه عليها

وهذا المقدار من الدليل يكفى لاثبات الكراهه ، لأجل التسامح ، لو لم يقدّم عليه دليل آخر _ مع أن البحث عنها تفصيلاً مذكور فى باب الجنابه _ وبضميمه دليل الاشتراك ، فإنه يتم المطلوب ، كما لا يخفى .

فما يظهر عن علم الهدى رحمه الله من حرمة مس المصحف ولمس هامشه ضعيفٌ ، كما وقع بحثه فى الجنابه مستوفى ، فلاحظ وتأمل .

١- وسائل الشيعه : الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

بل قد يمكن الاستدلال على كراهه حمله بغلافه ، بالخبر المروى عن الإمام موسى بن جعفر ، الكاظم عليه السلام ، قال : «قال : المصحف لا تمسه على غير طهر ولا جنباً ولا تمس خيطه (او خطه) ، ولا تعلقه ، إنّ الله يقول : «لا يمسه الا المطهرون»(١) .

حيث أنه يدل على المنع عن تعليق القرآن على غير طهر ، فبضميمه دليل الاشتراك بين الجنب والحائض ، ووجود الاجماع على الكراهه ، يوجب حمل النص على الكراهيه فى الحائض كالجنب ، مضافا الى ملاحظه اخبار عديده أخرى تدل على جواز تعليق التعويد على الحائض ، مثل حسنه منصور بن حازم ، عن أبيعبدالله الصادق عليه السلام ، قال : «سألته عن التعويد يعلق على الحائض؟ فقال : نعم ، إذا كان فى جلدٍ أو فضه أو قصبه حديد»(٢) .

وحسنة داود بن فرقد ، عن أبيعبدالله الصادق عليه السلام ، قال : «سألته عن التعويد يُعلق على الحائض؟ قال : نعم ، لا بأس»(٣) .
بناءً على شمول الاطلاق لتعليق القرآن فى التعويد .

اللهم الا- أن يقيد بتلك الاخبار باخراج القرآن ، أو كونه مع الغلاف الفضى أو ما يشابههما . نعم يمكن الاستدلال على كراهه الحمل للحائض والجنب من دون تعليق ، بما بالخبر الذى رواه العامه بأسانيدهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله : «قال : لا يحمل القرآن ، ولا يمسه الا طاهرا»(٤) .

بضميمه الشهره على الكراهه ، وكون ترك حمل القرآن عند عدم الطهر والجنبه ، يتناسب مع تعظيمه ، كما لا يخفى .

- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .
- ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .
- ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .
- ٤- مصباح الهدى ج ٥/١٣٣ .

ولو تطهّرت لم يرتفع حدّتها (١).

(١) أقول : هذا الفرع مشتمل على ثلاث مسائل لأبأس بالاشارة اليها ، كما أشار اليها السيد في «العروه» في المسأله المرقمه ٤٢ :

الاولى : عدم ارتفاع حدث الحيض عنها بتحصيلها للطهاره ، سواء كانت قد طهرت عن الحدث الأصغر بالوضوء أو بالتميم ، أو عن الحدث الأكبر بالغسل أو ببده .

ويدل عليه الاجماع قولاً واحداً ، كما عن «الجواهر» ، من غير فرق في ذلك بين حال ظهور الدم وبين كونه في الباطن ، بل حتّى في حال النقاء منه ، إذا كانت محكومته بالحيض ، لعدم اجتماع الطهر عن الحدث الأصغر ، ولا عن حدث الحيض ، مع كونها محكومته بالحيض ، لأن حدث الحيض الذى يعدّ من الأحداث الكبرى مشتمل وموجب للحدث الأصغر أيضا .

ما يحرم على الحائض / فى عدم ارتفاع حدثها لو تطهّرت

بل قد يستدل على ذلك بالخبر الذى رواه ، محمد بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام : «قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحائض تطهر يوم الجمعة ، وتذكر الله؟ قال : اما الطهر فلا ، ولكنها تتوضأ فى وقت الصلاه ، ثم تستقبل القبله وتذكر الله» (١).

ولا- ينافى ما ذكرنا مع ما ورد فى الاخبار من جواز الوضوء أو التيمم لها إذا حاضت فى احد المسجدين ، وهو مثل صحيحه زراره ، عن أبى جعفر عليه السلام : قال : إذا كانت المرأه طامثا ، فلا يحلّ لها الصلاه ، وعليها أن تتوضأ وضوء الصلاه عند وقت كلّ صلاه ، ثم تقعد فى موضع طاهر فتذكر الله الحديث (٢).

وروايه أبى حمزه ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «إذا كان الرجل نائما فى المسجد

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٤٠ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

أو مسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، فاحتلم فأصابته جنابه ، فليتييم ولا يمشى فى المسجد الا متيمما ، حتى يخرج منه ، ثم يغتسل ، وكذلك الحائض إذا اصابها الحيض تفعل ذلك الحديث» (١).

لأن جواز تحصيلهما اعم من تحصيل الطهاره عن الحدث ، لامكان أن يكون ذلك لتحصيل خصوص جواز المرور وابعثه فى المسجد ، أو لأجل تجويز الاتيان بالذكر والتسييح فى حال الحيض ، أو جواز الأكل .

وبعبارة اخرى : كان الرفع فى هذه الموارد نسبيا لا مطلقا ، مثل الغسل أو بدله فى فرض تعذر الغسل . وهذا الحكم ثابت بين الأصحاب قولاً واحداً بلا اشكال .

المسألة الثانية : أنه قد اتضح مما ذكرنا جواز الاتيان بالأغسال المستحبه غير المرافقه للحدث ، كغسل الإحرام والتوبه والجمعه ونحوها ، بل وكذا الوضوءات المندوبه غير الرافعه ، كالوضوء لها لأوقات الصلاه ولها ، وللجنب لغايه الأكل والشرب والنوم ، وقد صرح بنفى الاشكال فى صحه الاغسال المستحبه عن صاحب «السرائر» و«المعتبر» .

ويدل على ذلك _ مضافا الى اطلاق ادله الأدله الداله على مشروعيتها تلك الامور _ ما دل على استحباب غسل الاحرام لها ، كصحيح العيص ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام : أتحرّم المرأة وهى طامث؟ فقال : نعم ، تغتسل وتلبى» (٢) .

ونحوه حديث ابن عمار (٣) والشّحام (٤) ويونس بن يعقوب (٥) الوارده فى الحائض .

- ١- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .
- ٢- وسائل الشيعه : الباب ٤٨ من أبواب الاحرام، الحديث ٥ .
- ٣- وسائل الشيعه : الباب ٤٨ من أبواب الاحرام، الحديث ٤ .
- ٤- وسائل الشيعه : الباب ٤٨ من أبواب الاحرام، الحديث ٣ .
- ٥- وسائل الشيعه : الباب ٤٨ من أبواب الاحرام، الحديث ٢ .

فبضميمه عدم الفصل بين غُسل الاحرام من المندوب وغيره ، يثبت المطلوب .

مضافا الى ما عرفت من ورود الخبر الدال على جواز الوضوء فى اوقات الصلاه والذكر ، بل وما ورد من جواز الوضوء للاكل فى الجنب ، الشامل باطلاقه للجنب والحائض أيضا ، مثل روايه الحلبي ، عن أبيعبدالله الصادق ، عن ابيه عليهما السلام : «قال إذا كان الرجل جنباً ، لم يأكل ولم يشرب حتى يتوضأ» (١) .

هذا ، مع ملاحظه اشتراك الرجل والمرأه فى أحكام الجنابه .

ما يحرم على الحائض / فى إتيان الحائض بالأغسال المستحبه

وكما قد يستفاد الحكم أيضا من الخبر الوارد فى خصوص الوضوء للحائض ، مثل حديث معاويه بن عمّار ، عن الصادق عليه السلام : «توضأ المرأه الحائض إذا أرادت الاكل ، الحديث» (٢) .

بل وما ورد فى مطلق الجنب من دون ذكر قيد الرجل ، مثل روايه عبد الرحمن بن أبى عبدالله فى حديث ، قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : أياكل الجنب قبل أن يتوضأ؟ قال : انا لنكسل ولكن ليغسل يده ، فالوضوء افضل» (٣) .

وهكذا ثبت أن هذا مما لا خلاف فيه .

ما يحرم على الحائض / فى إتيان الحائض بالأغسال الواجبه عليها

المسأله الثالثه : وهى التى وقع الاختلاف فيها ، وهى البحث عن صحه الاغسال الواجبه الرافعه لكلّ حدث غير الحيض منها ، مثل غُسل الجنابه ومسّ الميت ، فهل يصحّ اتيانها فى حال الحيض أم لا؟

فيه قولان ، والمنسوب الى المشهور هو عدم الصحه ، بل عن «المنتهى» و«المعتبر» دعوى الاجماع عليه .

وبعبارة أخرى : هل يرتفع الحدث الذى تطهّرت منه أم لا؟

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٤٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .

والذى يظهر من أكثر الاصحاب _ خصوصا من المتقدمين _ هو الثانى ، خلافا لأكثر المتأخرين ، خصوصا المعاصرين منهم أو من قارب عصرنا ، كالسيد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق ، حيث ذهبوا الى القول الاوّل .

واستدل المشهور على مذهبه بامورٍ ، منها : التمسك بالأخبار ، مثل صحيحه محمد بن مسلم ، من التصريح بعدم حصول الطهر ، بقوله عليه السلام : «وَأَمَّا الطَّهْرُ فَلَا» .

وصحيح الكاهلى ، عن أبى عبد الله عليه السلام : «قال : سألته عن المرأة يجامعها زوجها فتحيض ، وهى فى المغتسل ، تغسل أو لا- تغتسل؟ قال : قد جاءها ما يفسد الصلاة ، فلا تغتسل»(١) . فإنّ مضمون الخبر صريح فى حكمه عليه السلام بالنهى عن الاغتسال . وموثق سعيد بن يسار ، قال : «قلتُ لأبى عبد الله عليه السلام : المرأة ترى الدم وهى جنب ، تغتسل عن الجنابه ، وغُسل الجنابه والحيض واحداً؟ فقال : قد أتاها ما هو أعظم من ذلك»(٢) .

فان قوله عليه السلام : «قد أتاها ما هو أعظم» إشاره الى عدم فائده غسل آخر مع الحدث الذى أصابها وهو الحيض . وموثق أبيبصير ، عن الصادق عليه السلام ، قال : «سئل عن رجل أصاب من امرأه ثم حاضت قبل أن تغتسل؟ قال : تجعله غسلًا واحداً»(٣) .

فإنّ حكمه عليه السلام بجعلها غسلًا واحداً ، ليس الا لاجل أنه لا اثر لغسل الجنابه مع وجود حدث الحيض .

ومنها : أنّ الطهاره وحدث الحيض ضدان ، يمتنع اجتماعهما ، فلا يعقل حصولها معه ، كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤٣ من أبواب الجنابه ، الحديث ٥ .

ومنها: أنه لا- يمكن تحقق غسل الجنابه مع وجود الحيض ، لأنَّ غُسل الجنابه لو تمَّ تأثيره لافاد في اجزاءه عن الوضوء ، مع أنه غير ممكن هنا ، لأجل وجود حدث الحيض .

ومنها: أنه لا- يجتمع مع القول بكون غسل الجنابه واجبا لغيره ، لأنَّ المرأه مع كونها قد أصابها حدث الحيض ، فإنه لا يجب عليها مما يتوقف على غسل الجنابه حتَّى يصير واجبا للغير ، هذا بخلاف ما لو كانت طاهره .

أقول: إنَّ الدقه والتأمل يقتضيان خلاف ذلك ، أمّا أوّلاً-: لوجود العموم و الاطلاق على الجواز ، والأمر بالغسل بعد تحقق الحدث ، الشامل باطلاقه وعمومه للحائض ، لولا الدليل على التقييد والتخصيص ، خصوصا في الجنابه .

وثانيا: ورود الأخبار الدالّه على الجواز في خصوص الحائض ، مثل روايه سماعه ، عن أبي عبدالله وأبي الحسن عليهما السلام ، قالوا: «في الرجل يجامع المرأه ، فتحيض قبل أن تغتسل من الجنابه؟ قال: غسل الجنابه عليها واجب»^(١)

بأن يؤخذ باطلاقه حتَّى لمن تحيض وأراد اتيان غُسلها في حال حيضها ، ولم يُحمل على بقاء الغُسل في ذمتها الى أن تطهر من حدث الحيض ، والألا ينافى ما ذكره .

هذا بناءً على كون الجمله الوارده في الخبر جملته إخباريه في موضع الانشاء والأمر لا بصوره الاستفهام الانكارى ، كما احتمله صاحب «الوسائل» حيث ذهب إلى أنّ المراد من الجمله انكار وجوب الغُسل عليها ، والألا لصارت موافقه مع قول المشهور .

والذى يؤيد خبريّه الجمله ما ورد في روايه عمّار الساباطى ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «سألته عن المرأه يواقعها زوجها ، ثم تحيض قبل أن تغتسل؟

قال : إن شاءت أن تغتسل فعلت ، وإن لم تفعل فليس عليها شيء ، فإذا طهرت اغتسلت غُسلًا واحداً للحيض والجنابه»(١).

حيث أنه عليه السلام قد أجاز لها الاغتسال في حال الجنابه ، وسياق الخبر لا يناسب مع الانكار الأكيد في الحديث السابق . بل ومن جهة فهم الجواز منهما ، ترى الشيخ الطوسي قدس سره قد حكم بالجواز في خصوص الجنابه في كتابه «التهذيب» ، ولكن نحن نذهب إلى تعميم الحكم لغيره أيضا ، وذلك لأجل عدم الخصوصية في الحديث بين الجنابه ومس الميث من جهة عدم المزاحمة مع حدث الحيض لو قصدت اتيانه في حال الحيض ، حيث يترتب عليه أثره المختص به .

ما يحرم على الحائض / في عدم صحه الصوم منها

لا- يقال : لو سلم تماميه دلالة الاطلاق والعموم أو الروايه الخاصه الوارده ، لكنهما معارضان لورود الدليل على خلافها ، كما عرفت وجوده في الأخبار السابقه .

لأننا نقول : عدم تماميه دلالة تلك الاخبار للمنع ، لامكان أن تكون تلك الأخبار إرشاديه ، أي إنها إرشاد إلى عدم ترتب أثر يفسد الغُسل مع وجود الحيض ، كما يؤيد ذلك ما هو المذكور في الحديث بما يشبه التعليل من قوله عليه السلام : «وقد جاءها ما يفسد الصلاة» أو «وقد أتاها ما هو أعظم من ذلك» .

ولا- يفهم منها عدم الجواز _ كما قيل _ ولعل وجه النهي كان لأجل توهم الحظر من احتمال الوجوب ، لكون المقام مقام توهمه .

كما أن ما ورد في موثقه أبي بصير من جعل غُسلهما غُسلًا وحداً ، لم يكن إلا في مقام بيان الرخصه بالاتيان بغسل واحد ، دون العزيمه ، وإلا لصار منافيا مع عدد من الأخبار الوارده الداله على جواز التداخل في الاغسال المتعدده ، مثل غُسل مس الميث ، مع غُسل الجنابه ، أو غُسل الحيض مع سائر الاغسال ، فاذا

الثانى : لا يصح منها الصوم (١).

كان التداخل مرخصا فيه ، فلا ينافى حينئذٍ جواز الاتيان بالأغسال متعددا ، سواء كان ذلك فى حال طهرها عن الحيض بأن تقدم على اتيان الغسل للجنابه مستقلاً وذلك لأجل أن يترتب عليه أثره المختص به ، مثل زوال الكراهه التى كانت للاكل مع الجنابه ، أو زوال كراهه النوم مع الجنابه ، ونحو ذلك .

كما يجاب عما قيل من إمكان عدم إجراء مثل هذا الغسل عن الوضوء فى تلك الحالة ، بأن هذا الاثر إنما يترتب عليه ، لو لم يكن فى البين مانع ، نظير المانع العارض اثناء الغسل _ كالحديث الأصغر _ حيث لا يكفى عن الوضوء حينئذٍ ، وهو غير مانع عن صحه الغسل ، كما لا يخفى .

فالاقوى هو ما اختاره السيد قدس سره ، وأكثر المتأخرين ، من صحه الاغسال الواجبه ، بلا فرق بين كونه من الجنابه أو غيره ، بل نذهب إلى زوال الحدث بالنسبه الى بعض الأشياء ، كالأكل والنوم وغيرهما ، وإن لم يرتفع بسببه مطلق الحدث ، وذلك لما عرفت من تحقق ما هو اعظم وما هو مفسد للصلاه _ أى الحيض _ كما لا يخفى .

ومما ذكرنا ظهر عدم وجود التضاد بين وجود الحدث للحيض ، مع حصول ما يزول الحدث بالنسبه إلى بعض الاشياء .

نعم ، يصح دعوى وجود التضاد بين أصل الحدث ، مع حصول الطهاره تامه ، ونحن لا ندعى مثل ذلك ، كما هو واضح لمن يتدبر .

(١) إن عدم صحه الصوم حال الحيض ، حكمٌ ثابتٌ بدليل الاجماع _ محصلاً ومنقولاً _ بل السنه ناطقه به ، كما مرّ حين ذكر الاخبار الداله على شرطيه الطهاره عن حدث الحيض فى العبادات ومنها الصوم الذى ورد ذكره فى تلك الاخبار .

ولا يجوز لها الجلوس في المسجد (١).

منها: رواه فضيل بن شاذان ، عن الرضا عليه السلام قال : «إذا حاضت المرأة ، فلا تصوم ولا تصلّي ، لأنها في حدّ نجاسه ، فأحب الله تعالى أن لا يُعبد إلاّ طاهرا ، ولأنّه لا صوم لمن لا صلاه له الحديث» (١).

ومثله روايات متعددة لا حاجة لذكرها ، كما لا يخفى .

و لا- فرق في ذلك بين الواجب منه والمندوب ، كما لا- فرق في الواجب بين كونه بالذات أو بالعرض ، مثل الصوم المنذور والمحلوف عليه .

هذا كله في حال وجود الحيض وقبل الانقطاع .

و أمّا حكمه بعد الانقطاع وقبل أن تُقدم المرأة على الغُسل ، فحكمه كذلك عند المشهور ، كما في «الجواهر» ، تمسكا بما رواه أبو بصير ، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام : «إن طهرت بليل من حيضها ، ثم توانت أن تغتسل في رمضان حتّى أصبحت ، عليها قضاء ذلك اليوم» (٢) .

ما يحرم على الحائض / اللبث في المسجد

خلافًا للعلامة في «النهاية» ومال إليه بعض متأخري المتأخرين ، كما تردّد فيه المصنف في «المعتبر» ، ويأتي تفصيل الكلام عنه في باب الصوم إن شاء الله تعالى .

(١) لا اشكال في حرمة الجلوس لها فيه ، كما في المتن ، و«القواعد» ، لوقوع النهي عنه في الأخبار ، كما سنشير إليه بل وكذلك يحرم عليها اللبث فيه ، كما وقع التصريح بذلك في «الارشاد» و«المعتبر» و«المنتهى» ، بل قد ادعى في الكتابين الأخيرين الاجماع عليه ، بل وقع هذا التعبير في كلمات المتأخرين ، كالسيد في

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١ .

«العروه» وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، وكثير من أصحاب التعليق على «العروه»، بل كلهم، ولعلمهم استفادوا هذا الحكم من كلمتي الاجتياز والمرور، الواردين في لسان الأخبار، فلا بأس هنا بذكر الاخبار الواردة فيه :

منها : صحيحه زراره ومحمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «قلنا له : الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟

قال : الحائض والجنب لا- يدخلان المسجد الا- مجتازين ، إنَّ الله تبارك قال يقول : «ولا جُنْبًا الاَّ عَابِرِي سَبِيلٍ» حتَّى تغتسلوا» الحديث (١).

فإنَّ هذا الخبر يدل على مجرد جواز المرور والاجتياز ، في مقابل اللَّبْث والمكث ، أى لا يجوز لهما اللَّبْث والمكث فيه ، سواء كان لبثهما أو مكثهما جلوساً أو قياماً مع السكون .

بل قد يقال إنَّ التعبيرين الواردين في الخبر يعدَّان في مقابل التردد ، أى لا يجوز لهما المرور في المسجد .

ولعلَّه لأجل أن المتبادر أوَّلاً في الذهن من كلمه الاجتياز والمرور ، هو الدخول من باب والخروج من آخر ، ولا يصدق ذلك حتَّى مع الدخول والخروج من باب واحد ، بأن يدخل فيه من الباب فيدور في فضاء المسجد ثم يخرج من نفس ذاك الباب الذى دخل منه ، لأنَّ ظاهر لفظ المرور هو غيره ، كما اختاره الشيخ الاعظم قدس سره ، بل عليه السيّد قدس سره «العروه» في باب الجنابه ، وإنَّ لم يذكره ولم يصرِّح به بالخصوص في باب الحيض .

أقول : لا يخفى عليك أن ظاهر الآيه الشريفه لا ينطبق الا على ذلك ، إذ لا

يوصف الذى يدور فى المسجد ، أنه عابر سبيل ، فلا- يبعد أن يكون كلام الامام عليه السلام بيانا لما هو ظاهر من الآيه ، فالحائض مشترك مع الجنب فى ذلك الحكم ، وذلك لأجل الجمع فى كلام الامام بينهما ، وهو دليل على كون اختصاص الآيه بالجنابه غير قادح للحكم فيها .

منها : صحيحه محمد بن مسلم ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «الجنب والحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب . . . الى أن قال : ويدخلان المسجد مجتازين ، ولا يقعدان فيه ، ولا يقربان المسجدين الحرمين»(١).

فهذه الروايه مشتمله على كلتا الجملتين ، من النهى عن القعود ، وتجويز الجواز والاجتياز ، فلو لم نجعل قوله : «ولا يقعدان» بيانا وتفسيرا للاجتياز ، لصار الحكم هنا فى كل منهما مستقلاً ، بمعنى أنه يجوز المرور ويحرم القعود ، فلا ينافى حينئذ أن يستفاد حرمة المكث واللّبث ، من اختصاص الجواز فقط للمرور والاجتياز ، وهذا هو الاظهر .

منها : مرفوعه أبيحمزه ، قال : قال أبو جعفر عليه السلام : «إذا كان الرجل نائماً فى المسجد ، أو مسجد الحرام ، أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، فاحتلم فأصابته جنابه ، فليتميم ولا- يمرّ فى المسجد الاّ- متيمماً ، حتّى يخرج منه ، ثم يغتسل ، وكذلك الحائض إذا أصابها الحيض ، تفعل ذلك ولا بأس أن يمرّ فى المساجد ولا يجلسان فيها»(٢).

و الكلام فيها كالكلام فى الروايه السابقه ، من كون النهى عن الجلوس يعدّ حكماً ، وتجويز خصوص المرور يعدّ حكماً مستقلاً آخر ، بل قد يؤيد كون

١- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٧ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

الجواز خاصياً بالمرور فقط فى حق الحائض أيضاً ، إذا قلنا باشتراك أحكامها مع أحكام الجنب ، وورود الأخبار العديده التى تجوز المرور للحائض بالخصوص ، كما ترى ذلك فى صحيحه جميل ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب ، يجلس فى المساجد؟ قال لا ، ولكن يمرّ فيها كلها ، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (١).

ومثله روايته الاخرى (٢) ، وروايه محمّد بن حمران (٣) ، وروايه أبي حمزه (٤) ، وغير ذلك من الأخبار ، وان شئت الاطلاع عليها فراجع الباب ١٥ من أبواب الجنابه .

وعلى ذلك فما فى «المدارك» من جواز التردد فى جوانب المسجد ، لا يخلو عن ضعف ، لعدم دخوله تحت مسمى المرور والاجتياز عرفاً ، فينحصر الجواز بصوره واحده وذلك بأن يدخل من باب ويخرج من الآخر ، حتى ولو كانا متصلين ومجاورين ، أحد بابى المسجد فى شارع والآخر فى شارع ثانٍ مثلاً ، حيث يدخل الناس من الأول ويخرجون من الآخر ، مع كونهما متصلين ، فإنه يجوز ذلك لأنه يصدق عليه المرور أيضاً .

وما ورد فى كلام «مصباح الهدى» من تخصيص الجواز بغير ذلك ، حيث قال : «ان عبور السبيل يتوقف على أن يدخل من باب ويخرج من باب آخر ، مع كون باب الدخول فى طرف وباب الخروج فى طرف آخر ، بخلاف ما كان البابان متصلين فى طرف واحد ، اذ لا يصدق معه عبور السبيل ، ولعل ما استظهره الشيخ

-
- ١- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .
 - ٤- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .

ويكره الجواز فيه (١).

الأكبر قدس سره من لفظ الاجتياز ايضاً ، هو هذا المعنى ، كما أنه ليس ببعيد ، والله العالم» .

انتهى كلامه (١).

ليس على ما ينبغي ، ولكن لا يبعد أن يراد من كلامه غير ما فرضناه ، بان يكون كلا البابين متصلين مفتوحين على شارع واحد ، نظير أبواب المسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، ففي مثله أيضاً وأن كان يمكن القول بما قلناه أيضاً ، إلا أنه ليس مثل ما فرضناه في الاشكال ، كما لا يخفى .

(١) أى في غير المسجدين ، من المسجد الحرام والمسجد النبوي صلى الله عليه وآله . أمّا سبب إطلاق المصنّف الحكم بالكراهة في مطلق المساجد ، ولم يستثن حكم المسجدين ، فلعله كان لأجل اعتماده بما قد ذكره في باب الجنابه ، مع وضوح الاشتراك في الأحكام بين الحائض والجنب في حرمة الوضع في المساجد ، وجواز تناول والأخذ منها _ مع أنه لم يذكرهما هنا _ بل وكذا في حكم لزوم التيمم فيه لمن نام في المسجدين ، وأصابته جنابه أو حيض ، حتى يخرج ، لأنه قد ذكرت جميع هذه الأحكام مشتركة في الأخبار ، فلا باس بالإشارة إليها .

فنقول : انا حكم جواز الاجتياز لها في المساجد _ غير المسجدين _ فلما عرفت من الاشارة بل الصراحة على ذلك في صحيح محمد بن مسلم وغيرها مثل حديث جميل بن درّاج ، وكذا مرفوعه أبيحمزة ، بقوله : «ولا باس أن يمرّ في سائر المساجد» .

ما يحرم على الحائض / في حكم الاجتياز في المسجد عليها

مضافا الى دعوى الاجماع في «المعتبر» و«المنتهى» ، وما نُقل عن «الفقيه»

و«المقنع» و«الجمل والعقود» و«الوسيله» من اطلاق حرمة الدخول ، حيث أنه لا بد أن ينزل على غير الجواز من المكث واللبث ، أو على ما يستلزم تلويث المسجد بالنجاسة بمجرد الدخول والمرور ، وأمثال ذلك .

و أمّا استفادة الكراهه من هذه الاخبار ، فإنه وإن كان لا يخلو عن اشكال ، إلا أنه مع ملاحظه تصريح جماعه من الاصحاب ، ممن لا يفتى إلا بعد ما يقف على دليل من الشرع عليه كالشيخ والمصنف والعلامة والشهيد رحمهم الله وغيرهم ، بل قد ادعى الشيخ في «الخلاف» الاجماع على الكراهه ، وقيام مثل هذا الدليل كافٍ في الحكم بها ، خصوصا مع مناسبتها للتعظيم أيضا .

بل قد يمكن استفادته ما رواه في «كشف اللثام» مرسلًا عن الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام ، وهو المنقول عن «دعائم الاسلام» ، عن أبي جعفر عليه السلام : «قال : إنا نأمر نساءنا الحيض أن يتوضأن عند وقت كلِّ صلاهٍ . . . الى أن قال : ولا يقربن مسجدا ولا يقرأن قرآنا» (١) .

بان يحمل هذا النهى _ بضميمه تلك الأخبار الواردة _ على جواز الاجتياز على الكراهه ، إذ لولا ذلك لما تمكنا من الاخذ بظاهره من النهى فى الحرمة ، ولعله بملاحظه هذا النهى قد أفتى جمعٌ من الفقهاء بحرمة الدخول مطلقا .

ولكن الحمل على الكراهه أولى ، كما يؤيده وحده السياق مع الجملة التى تليها من قوله : «ولا يقرأن قرآنا» ، حيث لم يفت أحد بحرمة القراءه ، بل غايته كراهه قراءه القرآن زائدا على سبع آيات على الحائض ، كما لا يخفى .

فما وقع من بعضهم من التردد فى الكراهه ، أو تعليلها بما يصلح لذلك ، يكون فى غير محلّه ، لما عرفت ما يكفى فى اثبات الكراهه ، وأنه ولا يمكن الذهاب

١- المستدرک ج ١ الباب ٢٧ من ابواب أحكام الحيض الحديث ٣ .

الى الحرمه ، مع كثره الأخبار الداله على الجواز .

وأما حكم حرمه الدخول لها مطلقا فى المسجدين ، فقد ادعى فيه صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله : «إنى لم أجد فيها خلافا محققا» ، بل فى «المدارك» نسبته الى الأصحاب مشعرا به دعوى الاجماع عليه ، هذا فضلا عن امكان الاستدلال عليه بصحيحه (أو حسنه) محمّد بن مسلم ، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام فى حديث الجنب والحايض : ويدخلان المسجد مجتازين ، ولا يقعدان فيه ، ولا يقربان المسجدين الحرمين» (١).

بل قد يمكن استفاده حرمه دخولها المسجدين من دليل الاشتراك بينها وبين الجنب ، وورود الأخبار فى النهى عن الدخول إليهما للجنب ، فيسرى الى الحائض ايضا بدليل الاشتراك ، وهو مثل الخبر الذى رواه جميل بن دراج عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام فى حديث حيث قال : «ولكن يمرّ فيها كلّها ، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (٢).

و حديثه الآخر عنه عليه السلام ، قال : «للجنب أن يمشى فى المساجد كلها ، ولا يجلس فيها ، إلا المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله» (٣).

و حديث محمّد بن حمران عنه عليه السلام ، قال : «الجنبُ يجلس فى المسجد؟

قال : لا ، ولكن يمرّ فيه ، إلا المسجد الحرام ومسجد المدينة» (٤).

بل قد يؤيد الاشتراك ، وعدم جواز المرور لها فى المسجدين ، ما ورد فى مرفوعه أبى حمزه ، قال : «قال أبو جعفر عليه السلام : إذا كان الرجل نائما فى المسجد ،

١- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١٧ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

أو مسجد الحرام ، أو مسجد الرسول صلى الله عليه و آله ، فاحتلم فاصابته جنابه ، فليتيمم ولا يمرّ في المسجد الاّ متيمما ، حتّى يخرج منه ، ثم يغتسل ، وكذلك الحائض إذا اصابها الحيض ، تفعل ذلك ، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد ولا يجلسان فيها^(١) .

بتقريب أن يقال : بما أن النائم الجنب والحائض لم يجوز لهما الكون في المسجدين ، الاّ مع التيمم ، مع أن احتلامه وحيضها لم يكن باختيارهما ، فيفهم منه المنع فيهما حتّى المرور والاجتياز .

لا- يقال : إنّ الحكم الوارد في هذا الحديث قد ذكر ذلك في مطلق المساجد أوّلاً ، ثم عطف عليه المسجدين ، فيلزم القول بذلك في جميع المساجد ، وأنّه لا يجوز المرور عليها الاّ مع التيمم ، مع أنه ليس الأمر كذلك .

لأننا نقول : لكان الأمر كذلك ، لولا تصريحه في ذيله بجواز المرور جنباً أو حيضاً في سائر المساجد ، مضافاً الى ما عرفت من الأخبار الدالة على تجويز ذلك في مطلق المساجد غير المسجدين ، وبناء على ذلك تعرف الكلام في هذا الحديث .

وأيضاً يلحق به في الدلالة من جهة حيث الاشتراك ، روايه اخرى لأبي حمزه^(٢) من دون ذكر سائر المساجد في أوّله ، كما لم يذكر في ذيلها الحاق الحائض بالجنب كما في الروايه الاولى ، بل ربما كان الحكم في الحائض أشدّ ، لإشتمالها على النجاسه الخبيثه دونه .

واحتمال كونهما روايه واحده ، فيدور أمرها بين الزيادة والنقيصه ، لكن تقدم اصاله عدم الزيادة على اصاله عدم النقيصه ، لأن وقوع السهو في النقيصه أزيد من السهو في الاخرى ، فلازم هذا التقديم المبتنى على الأصل العقلاني يوجب

١- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .

تأييد الروايه الاولى ، الشامله على اللاحق ، كما لا يخفى .

كما أنه يمكن الاستفادة من دليل الاشتراك بينهما ، اسراء كثير من أحكام الجنب على الحائض ، برغم أن المصنّف لم يتعرض لها هنا ، وقد ذكرها في باب الجنابه ، من حرمة وضع الشيء في المساجد ، وجواز أخذ الشيء منها ، الوارده في الاجتياز في خصوص الجنب مثلاً ، فيجوز أن يتعدى فيه الحكم من الحائض أيضا .

بل يمكن إسراء الحكم والحاق المشاهد المشرفه بالمساجد كما هو ثابت عند بعض الى المسجدين عند آخرين ، كما هو كذلك عندنا على الأحوط ، أى لا يجوز الدخول فيها بالمرور أيضا على الاحوط .

نعم الاستفادة من دلالة الروايات هو حكم سائر المساجد من تجويز المرور فيها للجنب والحائض ، من دون مكثٍ ولبث ، كما عرفت بحثه في المساجد فلا نعيد . وما توهم من جواز الدخول _ خصوصا في الحائض _ كما عن الآملى في غير محله .

ما يحرم على الحائض / حكم قرائه العزائم و غيرها

ومن هنا ظهر أنّ على الحائض لزوم رعايه التيمم ، إذا نامت في المسجدين أو في أحدهما ، أو في مطلق المساجد ، وحاضت فيهما كما ورد في النص الذى مرّ ذكره ، بل في «الجواهر» : «أن حكم التيمم لها وللجنب مجرد تعبد شرعى ، والآ فالتيمم لا يفسدها شيئا ، ولذا لو اضطرت الى دخول غيرهما من المساجد لا نوجب عليها التيمم ، اذ هو لا يفيدھا شيئا ، فيبقى الاصل لا معارض له ، والله أعلم» . انتهى كلامه (١) .

بل قال فى «مصباح الفقيه» مثل ما صرح به صاحب «الجواهر» ، وأضاف عليه بقوله : «لا يجب عليها التيمم ، بل لا يشرع ، لعدم الدليل عليه ، وإنما ثبت فى

الرابع: لا يجوز لها قراءه شيء من العزائم ، ويكره لها ما عدا ذلك (١).

خصوص المورد تعبدا ، فلا يجوز التخطى عنه ، والله العالم» انتهى كلامه (١).

ولكن يمكن أن يورد عليهما : بأنه كيف لا- يفسد التيمم شيئا ، وقد عرفت في بحث الغسل من الجنابه في الحائض من وجود فائده معتيه لاقدامها على التيمم من رفع الحدث بالنسبه الى ذلك ، ولو في الجملة ، فلا- مانع حينئذ أن يقال إنه لو اضطرت الحائض إلى دخول المسجد أو المسجدين في تلك الحاله _ كاضطرارها في المورد من حيث النوم وعروض الحدث عليها بلا اختيار _ كان التيمم عليها واجبا من باب تنقيح المناط ، ولا أقل من الجواز ولو رجاءً ، خوفا من كون الحكم بالوجوب مخالفا للاجماع ، حيث لم يشاهد من احد الفتوى بذلك ، فاتيان التيمم برجاء المطلوبيه لمن اضطرت إلى دخول المسجدين أو مطلق المساجد ، لا يخلو عن حُسن ، كما لا يخفى .

(١) فاما حرمة قراءه سور العزائم ، حتى البسملة ، في حال الحيض ، فعليه الاجماع محصلاً ومنقولاً مستفيضا ، كما ترى التصريح به في «المعتبر» حيث يقول : «وهذا مذهب علمائنا كافه» ، والمحكي عن «المنتهى» حيث قال بعد جملة من الكلام : «وهو مذهب فقهاءنا أجمع ، بل حرمتها على الجنب ثابتة بالاجماع ، فيضم اليه وجود الاتفاق على اشتراك الجنب والحايض في الأحكام» .

بل ويستدل على حرمة قراءه آيه السجده بما ورد في صحيح زراره ، عن أبيجعفر عليه السلام ، في حديثٍ ، قال : «قلت له : الحائض والجنب هل يقرآن من القران شيئا؟ قال : نعم ما شاء الا السجده» (٢).

١- مصباح الفقيه ج ٤/١٣٥ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

حيث ورد فيها المنع عن قراءه آيه السجده ، المحمول على الواجبه منها ، والآ باطلاقه يشمل غير الواجبه ، إلا أنه حيث لم يفت بحرمتها الفقهاء ، فقد خصّصوا حكم الحرمة بالواجبه ، وهذا الحديث يفيد ظاهره أنه لا يحرم لها الآ قراءه نفس آيه السجده ، لاتمام السوره .

ومثلها روايه محمّد بن مسلم (١) .

نعم ، توجد روايه أخرى نقلها المحقق في «المعتبر» مرويه عن البزنطى فى «جامعه» ، عن المثنى ، عن الحسن الصيقل ، عن أبيعبدالله عليه السلام : «قال : يجوز للجنب والحائض أن يقرأ ما شاء من القرآن ، الآ سور العزائم الاربع ، وهى اقرء باسم ربك ، والنجم ، وتنزيل السجده ، وحم السجده» (٢) .

حيث ترى فيها التصريح بحرمة قراءه السور الأربع ، الشامل حتى للبسمله ، التى يحتمل كونها من السور ، وبناء على هذا نرى قوه حرمة قراءه تمام السوره للمجنب ، فيكون حكم الحائض كحكم الجنب ، بدليل الاشتراك بينهما فى الحكم .

وأيما وجه حكم الكراهه لما عدا ذلك من آيات القرآن وسوره ، فإنه مضافا الى كونه هو المشهور ، بل ظاهر المصنف دعوى الاجماع عليها ، من غير فرق بين السبع والسبعين وغيرهما ، بحسب اطلاق كلامه قدس سره .

ووجه الكراهه والدليل عليها هو ملاحظه الجمع بين طائفتين من الاخبار من المجوزه والمانعه ، فأمّا المجوزه _ مضافا الى ما ورد من العمومات والاطلاقات الوارده على الترغيب بقراءه القرآن ، وكونها محموده ، الشامله باطلاقها للجنب والحائض لولا الدليل على التقييد والتخصيص _ فهى دلالة الاحاديث التى مرّت

١- وسائل الشيعه : الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١١ .

ذكرها مثل روايه زراره ، وحسن الصيقل ، ومحمد بن مسلم ، وروايه زيد الشَّحَام عن أبيعبدالله عليه السلام : «قال : الحائض تقرأ القرآن ، والنفساء والجُنُب أيضا» (١) .

و روايه الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته أتقرأ النفساء والحائض والجنب والرجل يتغوط القران؟ فقال : يقرءن ما شاء» (٢) .

وروايه عبد الغفار الجازي (المحاربي) عنه عليه السلام ، قال : «قال الحائض : تقرأ ما شاءت من القرآن» (٣) .

وروايه فضيل بن يسار ، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «لا بأس أن تتلوا الحائض والجُنُب القرآن» (٤) .

وغير ذلك من الاخبار الداله على الجواز ، من دون تفصيل بين السبع والسبعين وغيرهما .

و اما الاخبار المانعه ، فلما روى عن النبي صلى الله عليه و آله رسلاً ، قال : «لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئاً من القرآن» (٥) .

وعن السكوني ، عن جعفر بن محمد ، عن آباءه ، عن عليّ عليهم السلام ، قال : «سبعه لا يقرأون القرآن : الراكع والساجد وفي الكنيف وفي الحمام والجُنُب والنفساء والحائض» (٦) .

و المرسل المروي عن «كشف اللثام» أنه أرسل عنه عليه السلام في بعض الكتب : «لا

١- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٦ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٨ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ١٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

٥- كنز العمال ج ٥ ص ٩٧ الرقم ٢٠٩١ .

٦- وسائل الشيعة : الباب ٤٧ من أبواب قرائه القرآن، الحديث ١ .

تقرأ الحائض قرآنا»(١).

وعن «دعائم الاسلام» مرسلًا ، عن أبي جعفر عليه السلام : «إننا نأمر نساءنا الحيض أن يتوضأن عند وقت كل صلاة الى أن قال : ولا يقربن مسجدا ، ولا يقرأن قرانا»(٢).

فمقتضى الجمع بينهما ، هو حمل النهى فى تلك الأخبار على الكراهه ، خصوصا بعد انجبارها بالشهره ، بل الاجماع .

كما أن مقتضى الاطلاق فى الجمع ، هو الكراهه مطلقا ، بلا فرق بين السبع والسبعين .

اللهم إلا أن يتعدى عن مورد الجنب الى الحائض بواسطة الاشتراك بينهما فى مثل هذه الأحكام ، ولكن مقتضى اطلاق الأكثر هنا يوجب عدم اجراء ذلك التفاوت الجارى فى الجنب هنا ، للاخلال بالاتفاق هنا ، وهو غير بعيد .

فظهر مما ذكرنا أن ما نُقل عن السَلار من القول بالحرمة ضعيف ، كضعف المنقول عن ابن السراج ، من تقييد الحكم بالزائد عن السبع ، أو القول بعدم الكراهه مطلقا ، أو بتقييدها بالسبع أو السبعين ، لما عرفت من عدم وجود الدليل هنا بالخصوص على مثل هذا التفصيل .

واحتمال عدم اجراء حكم الجنب هنا ، لأجل عدم وجود الاتفاق فى خصوص هذه المسألة ، فيحتمل كراهه القراءه هنا مطلقا .

لا يخلو عن رجحانٍ ، خصوصا مع ملاحظه كونها أسوء حالاً من الجنب ، وكونها حامله للنجاسه الخبيثه ، وامثال ذلك .

ولكن مع ذلك كله نحن تابعون لآثار أهل البيت عليهم السلام ، ونقتفى آثارهم

١- المستدرک ج ١ الباب ٢٧ من ابواب الحيض الحديث ١

٢- المستدرک ج ١ الباب ٢٧ من ابواب الحيض الحديث ٣ .

وأقوالهم فى الأحكام ، ولا نعتقد بصحّه مثل هذه الاستحسانات ، الأ بعد فقدان الدليل عنهم عليهم السلام ، أو ورود ما يؤيدنا فى ذلك منهم عليهم السلام ، وأعادنا الله تعالى بحقهم عن الزلل والخطأ فى استنباط الأحكام ، وجعلنا من أنصارهم وشيعتهم ومحبيهم ، وحشرنا معهم فى الآخرة ، إنه سميع مجيب .

ثمّ الظاهر من اطلاق كلمات الأصحاب ، بل المتبادر من الأخبار _ لأجل المناسبه المغروسه فى الازهان _ كون المانع عن قراءه سور العزائم ، ودخول المساجد ، هو بقاء حدث الحيض الذى لا- يرتفع ولا- يزول الأ- بالغسل أو ببدله ، لا وجود الحاله ببقاء جريان الدم ، فعلى هذا لا فرق فى المنع عن القراءه والدخول ، بين كونهما قبل انقطاع الدم ، أو بعده وقبل الغسل ، كما يساعده الاستصحاب لو شك فيه بعد القطع .

ما يحرم على الحائض / فى حكم سجده التلاوه لها

خلافًا لما يشاهد ممّا نقله صاحب «المدارك» عن بعض المتأخرين _ وهو صاحب «مجمع البرهان» _ من الفرق بينهما ، حيث جوز القراءه فى الموردين بعد الانقطاع وقبل الغسل ، معللاً ذلك بتعليق الحكم فيهما على الحائض وهو عنوان غير صادق عليها فى هذا الحال ، لإنتفاء التسميه عرفاً ، وإن قلنا بعدم اشتراط صدق المشتق ببقاء مبدأه كالمؤمن والكافر والحلو والحامض .

لكنه ضعيفٌ ، لأنه من الواضح أنّ ما يوجب المنع ، ليس هو وجود الدم ، بل المانع هو الحاله ، ولأجل ذلك يحكم بالمنع فى النقاء المتخلل لصدق الحيض عليها ، ولو حكماً بلسان الأخبار ، وهو يكفى فى صدق انطباق عنوان الحائض عليها ، اذ الحدث عنوانٌ لا- يرتفع الأ- بما يزيله شرعاً ، وهو الغسل _ لو تمكنت من ايتانه _ أو ببدله _ لو تعذّر _ كما أنّ الجنابه العارضه بسبب المنى أو الدخول ، لا يرتفع الأ بأحدهما ، فالمنع باق ولا يزول الأ بأحدهما ، كما لا يخفى .

وتسجد لو تلت السجده ، وكذا لو استمعت ، على الأظهر (١).

(١) ظاهر كلام المصنف _ كصريح بعضهم ، وظاهر آخرين _ هو وجوب السجود عليها إذا تلت آية السجده الواجبه ، عصيانا أو سهواً أو اضطراراً ، لأنه قد أتى قدس سره بجملة خبريه في مقام الانشاء وذلك بقوله : «وتسجد» .

فما في «الجواهر» حيث قال : «ولا يحرم عليها أن تسجد» المفهم جواز السجده على الحائض ، ليس على ما ينبغي ، ولعله استفاد ذلك من وقوع جملة (وتسجد) بعد قوله قبيل ذلك (لا يجوز لها قراءه شىء من العزائم) ، مع أنه حكمٌ مستقل غير مرتبط بذلك ، خصوصاً مع تخلل قوله : «ويكره لها ما عدا ذلك» .

وكيف كان ، فإنَّ وجوب السجده عليها مع التلاوه أو الاستماع _ على حسب تصريح المصنف _ يعدُّ هو الأشهر والأظهر ، أو المشهور كما عن صاحب «الجواهر» .

ويمكن الاستدلال عليه بوجوه ، وهى : أولاً : بظهور العمومات التى تدل على وجوب السجده لمن سمع آية السجده ، الشامل للحائض أيضاً ، لولا دليل التخصيص فيها .

وثانياً : دلالة دليل الدال على الوجوب الذى كان ثابتاً عليه حين تقرأ العزيمه قبل عروض الحيض عليها .

وثالثاً : وجود أدله خاصه من الاخبار ، التى يمكن عدُّ بعضها معتبراً من حيث السند والدلاله :

منها : صحيحه أبى عبيده الحذاء ، قال : «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الطامث تسمع السجده؟ فقال : إن كانت من العزائم فلتسجد اذا سمعتها» (١) .

هذه الروايه رواها الكليني في «الكافي» والشيخ في «التهذيب» .

منها : مضمرة أبيصير الذي عدّها الأصحاب موثقه ، قال : «قال : إذا قرىء شىء من العزائم الأربع وسمعتها فاسجد ، وإن كنت على غير وضوء ، وإن كنت جنباً ، وإن كانت المرأة لا تُصلى ، وسائر القران ، أنت فيه بالخيار ، إن شئت سجدت وإن شئت لم تسجد»(١) .

ونقل الشيخ هذه الروايه في «التهذيب» مسندا الى الصادق عليه السلام ، على ما ادّعاها صاحب «الجواهر» قدس سره .

منها : خبره الموثق الآخر ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال فى حديثٍ : والحائض تسجد إذا سمعت السجده»(٢) .

فمع وجود هذه الادله ، لا اشكال فى عدم حرمة سجده التلاوه عليها ، بل السجده جائزه ، مع أن مقتضى هذه الادله هو الوجوب ، كما عليه الفتوى والشهره ، خلافاً للمفيد والشيخ فى «التهذيب» و«الاستبصار» و«النهايه» و«الوسيله» ، بل عن «المهذب» والشيخ ، وعن بعض نسخ «المقنعه» : لا يجوز السجود الاً لطاهرٍ من النجاسات ، بلا خلاف .

ولعلّ فتواهم بذلك كان مستندا على ما رواه الشيخ فى الصحيح عن عبد الرحمن بن أبى عبدالله البصرى ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «سألته عن الحائض هل تقرأ القران ، وتسجد سجده ، إذا سمعت السجده؟ قال : لا تقرأ»

وضبط الجواب فى غير «الوسائل» _ كما فى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» _ قوله : «تقرأ ولا تسجد»(٣) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٦ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٦ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٦ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

وروايه غياث بن جعفر ، عن أبيه عن عليّ عليهم السلام ، قال : «لا تقضى الحائض الصلاه ، ولا تسجد إذا سمعت السجده» (١).

وهذه الروايه منقوله عن «مستطرفات السرائر» من كتاب محمد بن علي بن محبوب ، إلا أنّ سندها ضعيفٌ .

ولكن الاعتماد على مثل هذه الأخبار لأجل رفع اليد عمّا عرفت من الأخبار العديده ، المعتضد بالشهره ، مشكّلٌ .

لا يقال : إنّه قد ادعى الاجماع على نفى الجواز .

لانا نقول : إنّه موهون ، لما قد عرفت من مخالفه جماعه كبيره ، منهم مثل صاحب «السرائر» والمحقق والعلامه والشهيد والمحقق

الثاني والشهيد الثاني وصاحب «المدارك» رحمهم الله ، حيث ذهبوا إلى الجواز .

بل قد يظهر عن البعض من القول بالوجوب ، بل قد ادعى عليه الاتفاق في مواضع متعدده ، فكيف يصحّ دعوى الاتفاق عليه؟

كما يشكّل قبول دعوى الاجماع في مقابله أيضا ، مع ذهاب جماعه كثيره على الحرمة ، منهم المفيد في «المقنعه» والشيخ في

«الانتصار» و«التهذيب» ، وأبي حمزه في «الوسيله» ، بل قد ادعى الشيخ في «التهذيب» الاجماع على الحرمة .

وانّ كان قد يوجّه هذا الاجماع _ كما في «مصباح الهدى» _ بانه كان من جهه ادعاء الشيخ الاجماع على حرمة سجده المكلف

وهو على غير طهرٍ ، بلا فرق بين سجده الشكر وسجده التلاوه ، لأنه يذهب إلى اشتراط الطهاره للسجده مطلقا ، فلاجل ذلك

يقول بحرمة سجده التلاوه للحائض ، لكونها غير طاهره ، أمّا من لا يشترط الطهاره في سجدتي الشكر والتلاوه _ كما هو الحقّ

عندنا _ فلا

يضرّه دعوى الاجماع من الشيخ على حرمة السجده ، ولا يكون مانعا امامه للحكم بحليته السجده عليها .

هذا مع أنّ أصل ثبوت الاجماع على اشتراط الطهاره للسجده ، غير ثابت ، كما قد حُقق في محلّه .

قلنا : هذا التوجيه حسن ، لو كان هذه الدعوى منحصرا بالشيخ رحمه الله ومن تبعه ، لكن لم يثبت انحصاره به ، بل قد نسب الاجماع إلى المفيد وصاحب «المهذب» ، هذا أوّلاً .

وثانيا : إنّ هذا التوجيه لا يتناسب مع ما نُقل عن الشيخ في «المبسوط» _ كما في «الجواهر» _ من موافقته للمشهور في الجواز ، بل قال الشيخ رحمه الله في «التهذيب» و«الاستبصار» _ بعد أن ذكر الروايه الداله على الوجوب _ : أنّها محموله على الاستحباب . وهو منافٍ لما حكاه من نفى الخلاف عن عدم الجواز ، ولا يناسب مع هذا التوجيه ، كما لا يخفى .

فاذا عرفت الوهن في الاجماع المدعى على الحرمة ، فإنّه ينبغي هنا ملاحظه الروايتين ، وقد عرفت ضعف الثانيه من حيث السند ، فيبقى هنا روايه واحده صحيحه ، إلاّ أنّه لو سلّمنا تماميه دلالتها على الحرمة ، بل وعدم الجواز ، فإنّها تتعارض مع الروايات الداله على الجواز أو الوجوب ، وبعد التعارض والرجوع الى المرجحات ، فلا بد من تقديم الجواز على الحرمة ، وذلك لعدّه وجوه ، وهى : أوّلاً : لكثرتها واعتبارها .

وثانيا : اعتضاها بالشهره المحققه أو الأشهرية ، كما عن صاحب «الجواهر»

وثالثا : كونها مخالفا للعامه دون الأخبار الناهيه ، حيث يحتمل كونها وردت على وجه التقيه ، لأن أكثر الجمهور _ كما نقله الشيخ الأعظم _ ذهبوا إلى منع السجده على الحائض .

ورابعا : يحتمل كون جمله : (لا- تسجد) ، محموله على الاستفهام الانكارى ، كما احتمله صاحب «الوسائل» ، ونقله صاحب «الجواهر» وغيرهما .

ولكن نقول : هذا الاحتمال واردٌ وثابتٌ لو كانت الكلمه الوارده فى الخبر على نحو الاثبات ، مثل : (تقرأ ولا تسجد) ، وحينئذٍ كان يصحّ أن يقال : كيف يصح أن تكون القراءة لها جائزه دون السجده؟! .

وامّا لو كانت الجملة فى الخبر نافية للقراءة _ كما فى «الوسائل» بقوله : «لا تقرأ ولا تسجد» فلا يناسب مع الانكار الا أن تحمل كلتا الجملتين على الانكار ، وهو لا يخلو عن بُعد .

وهذا الاستبعاد يكون دليلاً على عدم صحه ضبط الخبر المنقول فى «الوسائل» ، والله العالم .

وخامسا : امكان الجمع بين الطائفتين بحمل النفي فى مقام توهم الوجوب على الجواز ، بأن يكون المراد من عدم الجواز هو عدم الوجوب ، كما عليه بعض الفقهاء .

وسادسا : بامكان ارجاع النهى عن السجده ، الى النهى عن ايجاد سببها ، أى ليس عليها أن تقرأ آيه السجده حتّى تجب عليها السجده .

وسابعا : على حمل الروايتين وتقيدهما بما إن سمعت آيه غير آيات العزائم .

وهذان التوجيهان والحملان وإن كانا بعيدين عن سياق الخبر ودلالته ولكنهما أحسن من طرح الروايتين .

وثامنا : من الجمع بينهما ، بحمل النهى على صورته السماع لآيه السجده ، وروايات الجواز أو الوجوب على الإصغاء والاستماع والتلاوه ، لما ورد هذا التفصيل فى إحدى الروايات ، وذهب اليه بعض الاعلام ، وهى روايه موثقه عبدالله بن سنان ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سمع السجده؟

ما يحرم على الحائض / وطؤها حتّى تطهر

قال : لا يجب ، الا ان يكون مُنصِتاً لقراءته مستمعا ، أو يصلّى بصلاته ، فاما

الخامس: يحرم على زوجها وطؤها حتى تطهر (١).

أن يكون في ناحيته وأنت في أخرى ، فلا تسجد إذا سمعت» (١).

وقد ذهب إليه صاحب «الجواهر» وبعض المتأخرين ، خلافا لعدد كبير من الفقهاء ، كالسيد في «العروه» وأكثر اصحاب التعليق عليها ، لإشتمال الروايات الداله على الوجوب على لفظ (السمع) ، وحملها على الاستماع مشكل جدا .

فكيف كان ، فمع وجود هذه المرجحات ، كيف يمكن ترجيح القول بعدم الجواز!؟

فالأقوى عندنا _ كما عليه الأكثر _ هو وجوب السجده عليها ، بلا فرق بين السماع والاستماع ، وبلا فرق بين أن تقرأ بنفسها عصيانا أو سهواً وغفلةً أو اضطرارا ، أو سمعت قراءه من يقرأ العزيمه ، وبلا فرق في وجوب السجده عليها بين كون السماع في حال وجود الدم ، و السجده في حال انقطاعه قبل الغسل ، أو كان كلاهما في حال جريان الدم ، وذلك لاطلاق الأدله ، والله العالم .

(١) لا ترديد في حرمه وطى الحائض مطلقا _ أى سواء كان الواطى زوجها لها ، أم سيدها ، أو من حلل له السيد ، كما لا فرق في الزوج بين كونه بالعقد الدائم أو بالموقت _ بل الأقوى القول بحرمه وطى الحائض ، إذا كانت أجنبيه مضافا الى حرمه ايضاع الزنا ، فالواطى للأجنبيه يكون بارتكابه الزنا بمثل الحائض قد ارتكب حرامين ، حرمه للزنا ، وحرمه لوطى الحائض ، حيث أنه يعدّ داخلاً بذلك تحت عنوانين من العناوين المحرّمه الوارده في آيتين من القرآن الكريم وهما الآيه الأمره بالاعتزال في قوله تعالى : «ولا تقربوا الزنى» (٢) وقوله تعالى :

١- وسائل الشيعه : الباب ٤٣ من أبواب قرائه القرآن، الحديث ١ .

٢- سوره الاسراء: آيه ٣٢ .

«ولا تقربوا الفواحش» (١) والآية الآمرة باعتزال النساء في أيام عادتتهنّ ، وهي قوله تعالى : «يسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض» (٢) .

وحرمة ثابتة بالأدلة الثلاثة ، من الكتاب _ كما عرفت _ ومن السنه بالأخبار المعتبره الكثيره على حدّ الاستفاضه _ لو لم نقل بتواترها _ فنشير الى بعضها وهي :

منها : صحيحه معاويه بن عمّار ، فى حديثٍ عن الصادق عليه السلام : «قال : ... ولا يقربها بعلها . . . الى أن قال فى ذيلها أيضا : وهذه يأتيها بعلها إلا فى أيام حيضها» (٣) .

منها : روايه عبدالله بن سنان ، عنه عليه السلام فى المستحاضه : «قال: ولا بأس أن يأتيها بعلها إذا شاء ، إلا أيام حيضها ، فيعتزلها زوجها» (٤) .

منها : روايه مالك بن أعين ، قال : «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن المستحاضه . . .؟ الى أن قال : قال : ينظر الأيام التى كانت تحيض فيها ، وحيضها مستقيمه ، فلا يقربها فيعدّه تلك الأيام من ذلك الشهر، ويغشاه فيماسوى ذلك» الحديث (٥) .

منها : روايه أخرى لمعاويه بن عمّار عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن الحائض ما يحلّ لزوجها منها؟ قال : ما دون الفرج» (٦) .

ومثلها روايه أخرى مرويه عن ابن سنان (٧) وروايه أخرى لعبد

١- سورة الانعام: آيه ١٥١ .

٢- سورة البقره: آيه ٢٢٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٥- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .

٦- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٧- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

الملك بن عمرو (١).

منها : روايه العياشى فى «تفسيره» عن عيسى بن عبدالله ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : المرأة تحيض يحرم على زوجها أن ياتىها لقول الله تعالى : «ولا تقربوهن حتى يطهرن» فيستقيم للرجل أن ياتى امرأته وهى حائض فيما دون الفرج» (٢).

وغير ذلك من الأخبار المرويه فى اخبار الباب ٢٥ من أبواب الحيض من كتاب «وسائل الشيعه» الداله جميعها على الحرمة على ذلك تصريحاً أو تلويحاً .

والمسأله واضحه حكمها ، ولا حاجه للبحث عنها ، بحيث قد أسقطها ولم يبحث عنها صاحب «الجواهر» قدس سره .

والدليل الثالث : هو الاجماع القائم بين الفريقين ، بل هو من ضروريات الدين ، فيحكم بكفر مستحلّه من الرجل والمرأه ، كما هو الحال فى غيره من الضروريات .

كما لا اشكال فى حصول الفسق عند الاقدام على الاتيان به ولو لمره واحده ، لكونه من الكبائر ، لما ورد النهى عنه فى القرآن ، كما قد يظهر ذلك من اطلاق كلام صاحب «الجواهر» حيث قال : «كما أنه لا اشكال بدونه فى الفسق والعصيان ، حيث ينطبق ولو بمره واحده ، كما يتحقق العصيان بها قطعاً» .

بل قد صرح جماعه بثبوت التعزير على مرتكبه وذلك بتقدير الحاكم الشرعى ، معللاً له بعضهم بانه لا تقدير له فى الأدله ، فيناط بنظره ، كما هو الحال فى كل ما كان كذلك ، وتفصيل الكلام فى ذلك يناسب فى باب الحدود

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٩ .

والتعزيرات _ كما اشار اليه في «مصباح الفقيه» _ وأنه ينبغي ترك البحث عنه في هذا الباب ، ولكن نحن نقتفى أثر صاحب «الجواهر» قدس سره ونورد بحثه هنا ، للخوف من أن لا يبلغ بنا العمر والحياء حتى نوفق لشرح كتاب الحدود والديات ، فمن أجل مخافه ذلك ارتأينا أن نبحث عن هذا الموضوع في هذا المقام ، فنقول وبالله الاستعانه : قد حُكي عن أبي علي الطوسي ، ولد الشيخ الطوسي تقرير التعزير هنا باثني عشر سوطا ونصف أي ما يعادل ثمن حد الزنى ، وصرح في «المدارك» وغيره ، تبعا «لجامع المقاصد» بعدم الوقوف له على مأخذ .

و في «الجواهر» قال : «ولعل الأولى للحاكم اختيار التعزير بربع حد الزانى ، سيما إذا كان في أول الحيض» .

تمسكا بما ورد في بعض الأخبار ، منها الخبر الذى رواه اسماعيل بن فضل الهاشمي ، قال : «سألت أبا الحسن عليه السلام ، قال : عن رجل أتى أهله وهي حائض؟ قال يستغفر الله ، ولا- يعود . قلت : فعليه أدب؟ قال : نعم ، خمسة وعشرون سوطا ، ربع حد الزانى ، وهو صاغرٌ لأنه أتى سفاحا» (١) .

منها : رواه محمد بن مسلم ، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يأتى المرأة وهي حائض؟ قال : يجب عليه فى استقبال الحيض دينار ، وفى استدباره نصف دينار . قال : قلت : جعلت فداك ، يجب عليه شىء من الحد؟ قال : نعم خمس وعشرون سوطا ، ربع حد الزانى ، لأنه أتى سفاحا» (٢) .

منها : مرسله على بن ابراهيم فى «تفسيره» قال : «قال الصادق عليه السلام : مَنْ أتى امرأته فى الفرج فى أول حيضها ، فعليه أن يتصدق بدينار ، وعليه ربع حد الزانى

١- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب بقيه الحدود، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٣ من أبواب بقيه الحدود، الحديث ١ .

خمسة وعشرون جلده ، وإن أتاها في آخر أيام حيضها ، فعليه أن يتصدق بنصف دينار ، ويُضرب اثنتي عشرة جلده ونصفاً» (١).

ما يحرم على الحائض / في من جامع امرأته وهي طامث

وبواسطه هذا الخبر نقيده اطلاق الخبرين اللذين ورد فيهما الحكم بأنَّ الحدَّ هو رُبْع حَدِّ الزانى مطلقا _ بحيث يشمل الفترات الثلاث من بدايه الحيض ووسطه وآخره _ فيصير حكم ثمن الحدِّ الذى ورد فى الخبر الذى رواه ابى على ثابتا فى خصوص آخر أيام الحيض ، وأما ثبوته بذلك فى أوّله فإنّه ليس له مأخذٌ ، كما لا يخفى .

أقول : إنَّ وجود هذه الاخبار يوجب اثبات رُبْع حَدِّ الزانى ، خصوصا فى أوّله ، وبناءً عليه لم يكن ينبغى أن يُعبّر عن الحكم بأنّه : (لعلّ الأولى) كما فى «الجواهر» بل كان حريا أن يفتى بذلك جزما .

ولعل وجه ذلك هو وحده سياقه مع الكفاره التى يأتى بحثها لاحقا ، من الاعتراض على وجوبها الذى أورده جماعه من الفقهاء ، برغم أنّه قد ورد التعبير عنها فى لسان الأخبار _ مثل التعزير هنا _ بقوله : «يجب عليه» .

ولكن مع ذلك كله _ لولا- الاجماع على خلافه _ يمكن اعتبار الحكم بذلك منجزا ، ولا أقلّ من الشبهه فى وجوب التعزير ، ويقتضى ذلك الحكم بالاحتياط وجوبا ، لولا الاستدلال بالقاعده المعروفه بأنَّ الحدود تدفع وتدرء بالشبهات ، لو كان الحدّ صادقا على مثل ذلك ، مع أنّه ليس كذلك ، بل هو تعزيرٌ لا حدّ _ كما قد صرح به صاحب «الجواهر» _ ومعلوم أنّ الحدّ لم يكن بأقلّ من ثمانين أو خمسه وسبعين سوطا ، فالاستدلال بمثل ذلك هنا لا يخلو عن تأمل ، كما لا يخفى على المتأمل .

وبقيه الكلام حول هذا الموضوع ، وتفصيله موكول الى محله فى باب الحدود .

هنا مسائل لا بأس بالإشارة إليها :

المسألة الأولى: أنه مَنْ جامع امرأته وهي طامث ، فلا اشكال في حرمة لو كان عالماً بالموضوع والحكم ، وعامداً غير غافل .

كما لا اشكال في عدم الحرمة ، لو كان جاهلاً بالموضوع ، أى لا يعلم كون المرأة حائضاً ، وإن كان عالماً بالحكم .

كما أنه لا اشكال في عدم الحرمة إن كان عالماً معانداً ، وكان علمه متعلقاً بالموضوع والحكم _ وهو حرمة النهي في هذه الحالة _ الا أنه صدر عنه الفعل غفلةً وسهواً ونسياناً ، من دون أن يتنبه إلى أنها حائض .

وإنما الاشكال والكلام فيما إذا لم يعلم بالحكم ، أى كان جاهلاً بالحكم دون الموضوع ، مع عدم غفله ولا نسيان ، فحينئذ هل يأثم فيما أقدم عليه أم لا؟

فقد صرح غير واحدٍ من الأصحاب _ على ما فى «الجواهر» _ بأنه لا اثم عليه ، ولكن القول بذلك على نحو الاطلاق لا يخلو عن اشكال ، لأنك قد عرفت كون حرمة من الضروريات ، فحينئذ لو كان الشخص الجاهل ممن يعقل فى حقه خفاءً مثل هذه الأحكام ، ويصدق عليه أنه كان جاهلاً وقاصراً عن السؤال ، فله وجهٌ ، حيث لا يحرم عليه لا من حيث أصل الوطى لجهله ، حيث لم يكن قد توجه إليه الخطاب ، ولا من جهة التنبيه ، لأن المفروض عدم تمكنه .

وأما فيمن يمكن له ذلك _ أى السؤال عن حكمه _ ولكنه كان مقصراً فى ذلك ، ومن ثم أقدم على ارتكاب الفعل فلا يبعد القول بانه آثم ويستحق العقاب ، لكن من جهة تركه السؤال والفحص عن الحكم ، وبرغم ذلك لم يتحقق العصيان فى حقه بالنسبة الى أصل العمل ، لأنه كان جاهلاً بالحكم .

ما يحرم على الحائض / وطؤها فى أيام هي محكوم به بالحديث

فلعل مراد الأصحاب من نفي الحرمة عن فعله ، هو نفي حرمة الوطى فى الحيض عنه ، لا حرمة التقصير فى ترك السؤال ، كما لا يخفى .

المسألة الثانية: أنه لا- ينبغي الاشكال والتردد في ترتب أحكام الحيضيه على تلك الأيام التي تكون ملحقه ومحكوم به شرعا بالحيضيه ، من حرمة الوطى ، وحرمة مس كتابه القران ، والدخول فى المسجدين ، وغيرهما من الأحكام ، وهذه الأيام هي مثل المبتدأه _ إن قلنا بحيضها بمجرد الرؤيه _ وكذا أيام الاستظهار ، بناءً على مختار من أوجبها الى العشره _ مثل صاحب «الجواهر» _ ففي مثل هذه الموارد ، كما يحرم على المرأة أن تمكّن نفسها للزوج ، كذلك يحرم على الزوج وطئها فى حال حيضها مستقلاً ، فالحرمة فى هذا الفرض لم يكن من باب حرمة المعاونه على الاثم ، وإنما من جهة توجه عموم دليل الدال على الحرمة الشامل لهما مستقلاً ، فإن الخطاب برغم أنه أولاً وبالذات متوجه الى الرجال ، لكنه متوجه إليهم من باب الغلبه ، وإلا فإن قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » عامٌ يشمل النساء أيضا بدليل الاشتراك فى التكليف .

هذا ، مضافا الى ما ورد فى الاخبار من التحريم للنساء بالتمكين فى تلك الايام ، واعتبار مقاربتها كالزنا ، مع معلوميه حرمة الزنا عليها ، كما هو حرام على الرجل .

وما قيل من استفادته الحرمة للنساء مستقلاً ، عن بعض الأخبار :

منها : روايه جابر ، عن أبى أيوب ، عن رسول الله صلى الله عليه و آله : «أنه قال لعليّ عليه السلام : لا- يُحبك إلا مؤمن ، ولا يبغضك إلا منافق ، أو ولد الزنيه ، أو من حملته أمه وهى طامث»(١) .

وقد وردت أخبار أخرى مشابهه لهذا الخبر مثل خبر جابر الجعفى(٢) وغيره ، فإن الملاحظه فى هذا الخبر واضرابه اسناد الحمل اليها ، الظاهر فى ثبوت الحرمة

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٤ من أبواب الحيض ، الحديث ٧ .

لها ، كما صرّح بذلك المحقق الآملي في «مصباح الهدى» (١) .

لا- يخلو عن تأمّلٍ ، لأنه لو فرض وجود مثل هذه الأخبار ، إلاّ أنّه مع ورود الخبر _ على الفرض _ على جواز الحمل في هذه الأيام _ مع الكراهه الشديده _ فإنّه لم نلاحظ وجود تناف وتعارض بينهما . ولعلّ هذا الظهور عندنا بالحرمة ، كان لشده أنس الذهن بحرمة هذا العمل في هذه الحالة ، فيوجب غلبه هذا الفهم على أذهاننا ، وإلاّ فإنّ اللفظ بنفسه لا ظهور فيه في الحرمة لا بالوضع ولا من جهة دلالة الهيئه التركيبيّه فيه .

وكيف كان ، والذي يسهل الخطب هو عدم الحاجه في اثبات الحرمة للمرأة التمسك بمثل هذه الأمور ، لكثرة ما ورد من الأدلّه الدالّه على الحكم بالصراحه أو التلويح أو التلازم أو الاشتراك ، كما لا يخفى على المتأمل ، وإنّ شئت الوقوف عليها ، فلاحظ الخبر الذي رواه محمّد بن مسلم ، عن الإمام أبوجعفر الباقر وفيه ، قال : «سألته عن الرجل يُطلق امرأته متى تبين منه؟ قال : حتّى يطلع الدم من الحيضه الثالثه ، تملك نفسها . قلت : فلها أن تتزوج في تلك الحال؟ قال : نعم ، ولكن لا تُمكن من نفسها ، حتّى تطهر من الدم» (٢) .

كما اشار اليه المحقق المزبور أيضا ، ونظائر كثيره في أبواب الفقه ، مما يناسب هذا البحث .

والثمره المترتبه على كون الحرمة ثابتة للمرأة مستقلة لا- من جهة معاونتها على الإثم ، هي حرمة الوطى ء والتمكين عليها ، وإنّ كان الرجل في عمله معذورا من جهة الجهل أو الغفله أو النوم أو الجنون ، مع انه لو كانت الحرمة ثابتة في حقّها

١- مصباح الهدى ج ٥/٦٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٦ من ابواب العده، الحديث ١ .

من جهة المعاونه على الاثم ، فإنه يجب أن لا تترتب الحرمة فى هذا الفرض عليها لعدم صدق التعاون على الإثم حينئذ .

نعم ، لا بأس بأن يقال : إنه قد يصدق على تمكينها عنوان المعاونه على الاثم ، إلا أن حرمة حينئذ ليس حرمة مستقلة غير ما يحرم بالاصاله ، و الا للزم القول بتعدد الحرمة والعقوبه ، بأن تكون المرأة مستحقه لعقوبتين ، عقوبه لأجل أصل الوطى ، وعقوبه أخرى لانطباق المعاونه على فعلها ، وهذا مما لا يساعده الاعتبار ، اذ المراد من دليل التعاون هو ثبوت الحرمة الناشئ من نفس التعاون ، بحيث لولاه لما كان العمل عليها حراما مستقلاً ، والأ لكفى ثبوت الحرمة والعقوبه والمؤاخذة على أصل العمل ، فتأمل .

و كيف كان ، فلنرجع الى أصل المطلب ، وهو البحث عن حرمة الوطى على الرجل والمرأة ، حتى فى الايام التى تعدّ ملحقة بأيام الحيض ، وذلك بواسطة قيام الاماره الشرعيه عليه مثل أيام الاستظهار _ على القول بالوجوب الى العشره ، أو قلنا بوجوب الاستظهار بيوم واحد بعد العاده ، كما اختاره بعض _ بل حتى فى التخييرى الوجوبى ، مثل التحيض بالعدد الذى يناط الأمر باختيار المرأة ، فبعد ما اختارت الجلوس يترتب على مختارها كل ما يترتب على الحيض من الاحكام ، ومنها حرمة الوطى التخييرى الوجوبى فى اليوم أو اليومين فى أيام الاستظهار ، بعد اختيار المرأة الجلوس ، حيث يترتب عليه ما يترتب على الحائض . ففى مثل هذه الموارد يعتبر الحكم واضحاً ، ولا ينبغى أن يبحث فيه ، لوضوح خصوصيه المسأله .

و الذى وقع البحث والاختلاف فيه ، هو ما لو قلنا باستحباب الاستظهار _ كما هو مختار السيد فى «العروه» فاذا اختارت المرأة الاستظهار فلا اشكال فى حرمة الوطى والتمكين لها للزوج ، على حسب اختيارها .

لكن السؤال هو أنه هل يحرم على الزوج حينئذٍ وطئها أم يستحب ذلك؟

أمّا صاحب «الجواهر» فقد قال: «فربما ظهر من بعض استحباب الاجتناب له ايضا، وفيه تأملٌ، سيما إن قلنا أن المراد بالاستحباب _ بالنسبة الى اختيارها _ أي يستحب لها اختيار الحيض، ثم يلحقها أحكامه حينئذٍ إن اختارت _ كما هو أحد الاحتمالين في التخلص من شبهه استحباب ترك العبادات الواجبه _ وحينئذٍ يشكل اطلاق الاستحباب زيادهً على اشكال أصل ثبوته ايضا، وإن لم نقل بذلك، لعدم التلازم بين حكمها وحكمه. اللهم إلا أن يدعى استفادته من ادله الاستظهار، أو يستند الى بعض الأخبار المتعلقة، نفى البأس بالنسبة للوطىء على الاستظهار ونحو ذلك... إلى أن قال: وأمّا احتمال القول بحرمه الوطىء حتى بعد البناء المتقدم (لعل مراده من البناء المتقدم، هو استظهاره من الأدله، أو الاستناد الى بعض الأخبار، لا البناء بمعنى اختيار المرأه التحيض، لوضوح ان اشكال كان في هذا المورد) تمسكا بباب المقدمه، لامتنال التكليف باجتناّب الحائض، من جهه احتمال انقطاعه على العشره، أو ما دون، فضعيّف، لعدم الاشكال في جريان أصل البرائه، في نحو ذلك من سائر ما اشتبه فيه الموضوع، ما لم يكن شبهه محصوره. نعم، لا بأس برجحان الاجتناب لذلك».

انتهى كلامه رفع مقامه (١).

و لكن قد يظهر من المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» حيث ذهب إلى الجواز، لأنه بعد ما ذكر بأن فيه وجهان، قال: «من استصحاب المنع، وكون اختيارها التحيض كاختيار المضطربه عدد أيامها من كل شهر، ومن أن تخييرها ليس طريقا عقليا أو شرعيا لاثبات حيضيتها، لما عرفت فيما سبق من أن أمر

الشارع بالتخيير ليس الآ- ترخيصا ، للاعتناء بكلّ من الاحتمالين اللذين دار أمرها بينهما ، كحكم العقل بالتخيير عند تكافؤ الاحتمالين ، فيفهم من كونها مخيّرَه في عملها ، ومن جواز أن يطأها زوجها بعد اليوم الذي يجب عليها الاستظهار _ على ما يفهم من أخباره _ أن الشارع أهمل بالنسبه اليها استصحاب الحيض ، أو استصحاب حرمه الوطى ونحوه ، فمقتضى الأصل اباحه وطئها ، وإنّ جاز للزوجه منعه ، كما يجوز لها ترك الصلاه الواجبه .

ولا- يقاس المفروض بأيّامها التي تختارها من كل شهر ، لأنّ مرجع الشك في تلك المسأله الى الشك في المكلف به ، فكان مقتضى الاصل فيها وجوب الاجتناب في مجموع اطراف الشبهه ، ولكن الشارع خيّرَها في تعيين موضوع المكلف به ، فيكون اختيارها بمنزله طريق تعبد غير شرعى .

و اما فيما نحن فيه ، فالشك فيه شكّ في أصل التكليف ، وبعد أن علم من أخبار الاستظهار ، عدم كون الاستصحاب ، أو قاعده الامكان مرجعا ، وأنه يجوز له وطؤها في الجملة ، ولم يثبت أن لاختيارها مدخله في عدم الجواز ، فالمرجع فيه البرائه .

ما يحرم على الحائض / وطؤها في أيام الاستظهار

و هكذا وإنّ لا يخلو عن قوه ، ولكن الاحتياط مما لا ينبغي تركه ، و الله العالم) انتهى كلامه(١).

اقول : ولا- يخلو كلامه عن تأمّلٍ ، لأن الاستصحاب انما كان في اصل الاختيار ، أى يجوز للمرأة اختيارها حيضا ، ويترتب عليه أحكام الحيض ، وهذا الحكم ثابت لها ولغير ، فكما أنه لا يجوز للمرأة اجاره نفسها في هذه الأيام لكنس المسجد من أجل ذلك ، كذلك لا يجوز للغير أن يفعل ذلك ، مثل ما لو نسيت أو

غفلت أو جهلت عن حكمها في تلك الحاله ، فلا- يجوز للرجل الذى يعلم حالها استيجارها لذلك ، لكونها ممنوعه ، لأجل اختيارها .

و كما أنّ الشك في أيام العده ، شك في المكلف به قبل اختيارها لا بعده تعينها ، ويجب الاجتناب عنه ، فكذلك هنا قبل الاختيار يكون الشك شكاً في المكلف به ، لأنها لا تدرى وتجهل العدد الذى انتخبته ، فبعد اختيارها يصير حكمها بالحضيه ثابتاً ومتعيناً ، فكما يجب عليها ترتيب آثار الحيض ، كذلك يجب على غيرها أيضاً ترتيب تلك الآثار في تلك الأيام لكونها شكاً في المكلف به قبل الاختيار . ورفع الشارع يده عن الاستصحاب وقاعده الامكان ، لا تأثير له في رفع حكم الحيضيه عنها كانت الحيضيه قد ثبتت لها بدليل آخر ، وهو جعل اختيار بيدها وترتيب آثارها عليها . مضافاً الى أنه يمكن استفاده حرمه الوطى ، وممنوعيه ذلك للرجل ، عن بعض الأخبار :

منها : صحيحه زواره ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «المستحاضه تكف عن الصلاه أيام اقراءها ، وتحتاط بيوم أو يومين ، ثم تغتسل كل يوم وليله ثلاث مرات . . . الى أن قال : فاذا حلت لها الصلاه ، حلّ لزوجها أن يغشاها» (١) .

منها : روايه عبد الرحمان بن أبى عبد ربه ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المستحاضه ، أيطأها زوجها ، وهل تطوف بالبيت؟ قال : تقعدا قرؤها الذى كانت تحيض فيه ، فان كان قرؤها مستقيماً ، فلتأخذ به ، وإن كان فيه خلاف ، فلتحفظ بيوم ويومين ، ولتغتسل . الى أن قال : وكل شىء استحلت به الصلاه ، فليأتهازوجها ، ولتطف بالبيت» (٢) .

١- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الاستحاضه ، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الاستحاضه ، الحديث ١٣ .

فإن ذكر الملازمه بين حليته الصلاة ، مع حليته الوطى للزوج ، كافٍ في اثبات الحرمة له ، لأنه لا اشكال في حرمة الصلاة لها بعد اختيارها عدّه أيام تعتبر نفسها في تلك الأيام حائض ، وكذلك يكون على الزوج اعتبارها حائضاً في هذه الأيام المختاره بحسب لسان هاتين الروايتين .

لا- يقال : إن الثابت بالأدله هو أنّ حكم الحرمة متوجّه إلى المرأه دون غيرها ، أى أنّ عليها أن تمتنع من أن تتمكن نفسها ، وأمّا الحرمة فغير متوجهه إلى فعل الزوج .

ما يحرم على الحائض / في استفسار الزوج عن حالها قبل الوطى

لأنّه نقول : إنّ روايه زراره صريحه في جعل حليته الوطى للزوج دائراً مدار حليته الصلاة للمرأة ، بل ولكن مثل ذلك كما أنّ روايه البصرى صريحه أيضاً في ذلك ، كما لا يخفى ، فالحكم بالحرمة أو استحباب ترك المقاربه _ لا يخلو عن قوه ، كما عليه المحقق الأملى قدس سره «مصباحه» .

تفريع :

في الموارد التي تتخير فيها المرأه بين جعل الحيض بيوم أو يومين أو ازيد في أيام الاستظهار ، إذا طالبها زوجها بالتمكين وكان مختارها للزيادة منافياً لحقه ، فهل يجب عليها مراعاة حقه (وكذلك في الأمه بالنسبه الى السيد) أم لا؟

قد عرفت في المباحث السابقه ، من الاختلاف بين الفقهاء حول أيام الاستظهار ، فكلّ من ذهب الى وجوب الاستظهار للمرأه بيوم واحد _ كما هو مختارنا _ أو الى العشره _ كما هو مختار صاحب «الجواهر» _ أو حكم بوجوب ذلك أو ازيد منها من باب الاحتياط ، فلا اشكال في أنّه لا يجوز لها أن تراعى حقّ أحدٍ في هذه الفتره لأنّه لا طاعه للمخلوق في معصيه الخالق ، فيكون حكمها حكم ، وهو واضح لا كلام فيه .

و أما إذا كانت المرأه مخيره فى العدد ، بين يوم أو ازيد وجوبا _ كما فى المضطربه أو هنا على القول بالتخير وجوبا _ بالفتوى أو بالاحتياط ، فعارض اختيار البراءه لحقهما .

فعن السيد فى «العروه» فى المسئله ١٥ قال : «وجب عليها مراعاة حقّه ، وكذا فى الامه مع السيد ، وإذا ارادت الاحتياط الاستجابى ، فممنعها زوجها أو سيدها ، يجب تقديم حقهما . . . إلى آخره»

وهو كذلك ، لأنّ عند الدوران بين حرمه تفويت حقّ الزوج أو السيد ، وبين تخيير جعل حيضها متى شاءت من الأيام ، يصير الأمر التخييرى تعينيا بالعرض ، من جهة مزاحمته مع الحقّ العينى ، وحرمة تفويت حقّ الزوج والسيد ، ووجوب مطاوعتهما .

نعم ، لو عصت أو سهت ونسيت ، واختارت ما ينافى حقهما ، فالظاهر ترتب أحكام الحيض على ما اختارته ، لأنّ العصيان فيما عصت إنّما هو فى ترك المراعات ، لا فى سقوط التخيير عن ملاكه ، فيكون المقام نظير العصيان فى ترك الأهم ، والاشتغال بالمهم ، حيث أنّه يصحّ الإتيان بالمهمّ بملاكه ، والأ سقط الأمر عنه بخطابه .

وأولى من الفرض السابق فى وجوب المراعاة هو فيما إذا سهت أو نسيت ، حيث لا تعدّ عاصيه حينئذ ، فالامر بوجوب الاجتناب عنه ، بواسطه اختيارها حاصل ، والخطاب اليها متوجّه .

ومن هنا يظهر حكم الاستجاب فى أيّام الاستظهار ، بعد ما اختارتها أيام عاداتها ، فإنّه لا يجوز لها بعد ذلك مطاوعه زوجها والتمكين لها ، لو طالبها برفض ما اختارته ، لما قد عرفت فى البحث السابق ، أنّها بعد الاختيار تصير فى حكم الحائض ، فيعامل معها معاملة الحائض القطعىّ الوجدانى ، بلا فرق فى ذلك بين

اعتبار التخيير أمرا بدويا أو استمراريا ، وذلك لوحده الملاك فيهما في المقام .

فظهر ممّا ذكرنا أنّ حكم السيد قدس سره بوجوب رعايه حقهما ، إنّما يصحّ قبل اختيارها ، والأفإنّه بعد الاختيار يقدم حكم الحيض ، حتّى ولو كان عملها واختيارها خطأً ومعصيه كما عرفت .

ومن هنا يظهر حكم المضطربه أيضا إذا كانت مخيّرته في تعيين عدد الأيام ، وزاحم اختيارها مع حقّ الزوج ، فإنّ الحكم أيضا يكون مثل حكم الغرض .

المسأله الثالثه: الكلام في أنّه هل للزوج جواز الوطى قبل الاستفسار وحصول العلم باختيارها ، أو مع خروجها عن القابليه بجنون ونحوه أم لا؟

وفي «الجواهر» قال : «فيه اشكال ، أقواه الجواز» .

ولكن لا بد أنّ يعلم أنّه إذا كان مسبوقا بالمنع عن الوطى ، ثمّ شكّ في بقاءه باختيارها ، فإنّ الاستصحاب الجارى في حقه يحكم بالمنع ، ما لم يعلم خلافه بالسؤال وغيره ، بلا فرق بين خروجها عن قابليته الجواب أم لا .

نعم لو لم يعلم حالتها السابقه ، وعرض له الشكّ بالمنع ابتداء (لو فرض تحقّقه) ، لكان مقتضى الأصل البراءه .

ولكن تصويره لا يخلو عن اشكال ، لأنّ الشكّ بالاختيار مساوق للعلم بكونها حائضا قبل ذلك في المقام ، كما لا يخفى .

لا يقال : أنّ هذا الاستصحاب غير جار في المقام ، فكيف يمكن الاستناد عليه؟

لأنّنا نقول : هذا الاستصحاب يكون ثابتا في حقّ الزوج ، من جهه علمه بالمنع سابقا ، ولا يرتبط حكمه بالحكم الثابت في حقّ المرأه التي قد استظهرت من أخبار باب الاستظهار ، بعدم جريان الاستصحاب في حقّها وعدم اعتباره ، وعدم جريان قاعده الامكان _ كما قد عرفت سابقا _ فالاقوى عندنا هو لزوم الاستعلام عن حالها في جواز الوطى ، إذا كانت مسبوقه بالمنع من الوطى ، والله العالم .

المسألة الرابعة: إذا توقف مقاربه الزوج لها سؤالها عن حالها ، فهل له أن يعتمد على قولها ويقبل قولها ، أم لا ، أو يجوز ذلك ما لم تكن متهمه بالكذب ، أو ما لم يكن الزوج قد ظنَّ بكذبها؟

وجوه واقوال : ففي «الجواهر» : «أنه لا اشكال عندهم ولا خلاف في قبول قول المرأة في الحيض ، إن لم تكن متهمه ، بل أطلق بعضهم وجوب القبول من غير تقييد ، كما انه صرح آخر بذلك حتى مع ظنَّ الزوج الكذب» (١).

وكذا قال في «الحدائق» : «وإنما لو ظن الزوج كذبها ، قيل : لا يجب القبول ، واليه مال الشهيد الثاني ، وقيل يجب ، وهو اختيار العلامة في النهايه والشهيد في «الذكري» انتهى (٢).

ما يحرم على الحائض / في الاعتماد على إخبارها بطهارتها

و الدليل على وجوب القبول _ في غير المتهمه ، وغير ما ظن الزوج كذبها _ مضافا الى الإجماع _ كما عرفت دعواه عن صاحب «الجواهر» قدس سره _ ما رواه الشيخ في الصحيح عن زراره ، عن الباقر عليه السلام قال : «العدّه والحيض للنساء إذا ادعت صدقت» (٣).

وكذلك عن الشيخ باسناده الصحيح ، عن زراره ، قال : «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول : العدّه والحيض الى النساء» (٤).

حيث أنّهما يدلّان على كون بيان الحال في الموردين كان للنساء ، خصوصا من تصريح الروايه الاولى بلزوم التصديق إذا ادعت ، كما يساعده الاعتبار ، اذ لولا القبول لم يترتب على اظهارهنّ غالبا أثر _ مع أنه شيء يعسر اقامه البينه

١- جواهر الكلام ج ٣/٢٢٧ .

٢- الحدائق ج ٢/٢٤٢ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٤٧ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ٤٧ من أبواب الحيض ، الحديث ٧ .

عليه ، اذ مشاهده الدم اعمّ من كونه حيضا .

بل قد استدل بعضُ بآيه الكتمان ، وهى قوله تعالى : «ولا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ» (١) بأنّه لولا وجوب القبول لما حرم الكتمان .

ففى «الجواهر» : «لكن لا يخلو الاستدلال بها على المطلوب من نظر وتأمّل» .

وكذا فى «مصباح الفقيه» ، حيثُ قال : «ويمكن الخدشه فيه بامكان أن يكون الوجه فيه حصول الوثوق من قولها غالبا ، فلا يجب أن يكون قولها حجه تعبدية . هذا مع أنه يكفى وجها لحرمة الكتمان نفود قولها فى حقّها بالنسبه الى ما يترتب على الكتمان من مصلحتها التى تكتمه لأجلها ، وأن لم يجب على الزوج تصديقها» ، انتهى محل الحاجه (٢) .

و لكن التأمل يقتضى القول بصحة الإستدلال بالآيه الشريفه ، لوضوح أن المقصود من عدم حليّه الكتمان لما فى رحمها ، هو بيان كونها فى عدّه زوجها بواسطه الحمل ، حيث لا تخرج عن العده الأ بعد الولاده والوضع وليس هذا إلا مضمون ما ورد فى الروايتين الصحيحتين الذى رواهما زراره ، من كون العده والحيض الى النساء ، فلا بد من قبول قولها فى حقّها ، وفى حقّ الغير من الحرمة فى العقد والخطبه ولو على كراهيه .

فعلى هذا ، لا مانع من أن يكون قولها حجه تعبدية فيما يتعلق بحالها ، فالآيه قابله للاستدلال ، كما استدل بها صاحب «الحدائق» .

والقول بأنّه يحصل غالبا من قولها الوثوق ، لا يضرب بما نحن فى صدده .

هذا ، مضافا لفحوى ما دل على قبول قول ذى اليد ، اذ هنا يكون قبوله فى حقّ

١- سورة البقره : آيه ٢٢٨ .

٢- مصباح الفقيه ج/١٤٢/٤ .

نفسه ، فيكون موجبا لقبول قولها بطريق اولى .

مضافا الى قيام السيره على قبول إخبارها بالحيض بالخصوص ، وإن لم نقل بقبول إخبار ذيليد .

فالقول بحجيه قولها من جهه دلالة الآيه والخبرين ، لا يخلو عن قوه .

غايه الأمر أنه هل يمكن اعتبار قولها حجه مطلقا _ كما ادعاه بعض تمسكا باطلاق الخبرين _ أو أنّ قولها حجه إذا لم تكن متهمه؟

ولا- يخلو الثانى عن قوه ، لأنه _ مضافا الى أنّ حجيه قول ذى اليد مقيده بما إذا لم يكن متهما _ يمكن أن يُستدل فى المقام لهذا القيد الموجب للتقيد فى اطلاق الخبرين ، بروايه السكونى ، وهو الخبر الذى رواه اسماعيل بن أبى زياد ، عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام : «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال : فى امرأه ادّعت أنها حاضت فى شهر واحد ثلاث حيض؟ فقال : كلّفوا نسوه من بطانتها أن حيضها كان فيما مضى مع ما ادّعت ، فان شهدن صدّقت ، وإلاّ فهى كاذبه»(١) .

ورواه الصدوق مرسلأ ، إلا أنّ الوارد فى روايته قوله عليه السلام : «يُسئل نسوه من بطانتها» . فالخبر يفيد عدم قبول قولها بمجرد الإعلام ، إلا إذا ثبت عدم اتهامها ، ولأجل ذلك علّق القبول على شهاده نسوه من بطانتها .

ولكن قد نوقش فى دلالتها على المطلوب ، بأخصيتها من المدعى ، لإختصاص موردها بما إذا ادّعت أمرا مستبعدا عن عادات النساء ، وأنّ النسبه بين دعواها هنا وبين دعوى الاتهام هى العموم من وجه ، لامكان وجود الاتهام من دون أن تدعى شيئا يخالف ما تعارف عليها النساء . هذا فضلا عن دعواها ضعف الخبر بواسطه السكونى ، وارسال المرويّ فى «الفقيه» .

ويجوز للزوج الاستمتاع بما عدا القُبُل (١).

هذا ، ولكن الانصاف أنّ ملاك عدم سماع قولها ، هو الاتهام ، غايه الأمر كونه مختلفا بحسب المصاديق ، إذ قد يحصل تاره دعواها امورا غير متعارفه وبعيده ، الموجه لانطباق الاتهام عليها ، واخرى تدعى أمرا متعارفا ومعقولا ، لكنّها متهمه بالكذب وعدم المبالاة فى واجباتها الشرعيه وغيرها ، ففى جميع ذلك ، ومنها ظن الزوج بكذبها _ إذا لم يكن الزوج مبتلى بسوء الظن والوسوسه فى حقّ زوجها ، كما هو متعارف عند بعض الأزواج _ لا يسمع قولها ، إلا أنّ يحصل للزوج الاطمينان عن حالها .

وكذلك يكون الحكم عند اخبارها عن الطهاره ، كاخبارها عن أيام الحيض للخبرين المزبورين ، لأن الظاهر من إحاله أمر الحيض إلى النساء اعتبار قولهنّ فى الحيض وعدمه كما لا يخفى .

والكلام فيه ، كالكلام فى سابقه .

(١) يمكن تصوير هذه المسأله وتقسيمها إلى ثلاثه أقسام ، وهى :

الأوّل : قسم منها وهو الاستمتاع بما فوق الشُرّه وتحت الركبه .

وهذا القسم لا اشكال ولا خلاف فى جوازه ، بل ولا كراهه فيه ، كما ترى ذلك من دعوى الاجماع عليه عن صاحب «الجواهر» قدس سره ، حيث قال : «اجماعا محصلاً و منقولاً ، مستفيضا غايه الاستفاضه كالتّنه» .

أمّا الذى ورد فى خبر عبد الرحمن بن أبى عبدالله ، قال : «سألْتُ أبَا عبدالله عليه السلام عن الرجل ما يحلّ له من الطامث؟ قال : لا شىء حتّى تطهر» (١) .

من نفى المطلق ، الشامل بعمومه جميع الاستمتاع حتى هذا الفرض .

فإنه لا بد أن نأوله بكون المراد هو الوطى فى الفرج ، اذ هو المراد المتبادر عند الذهن من اطلاقه لا لمثل الاستمتاع المذكوره فى هذا الفرض ، أو حمل الخبر على استحباب الترك ، أو حملة على التقيه ، لموافقته لمذهب كثير من العامه كما فى «الوسائل» .

ما يحرم على الحائض / فى استمتاع الزوج بما عدا القبل

ولذلك لم يُنقل من أحدٍ من الخاصه الحكم بحرمه الاستمتاع بالنسبه الى ما فوق السرّه وما تحت الركبه ، فضلاً عن فوق الثياب واللباس .

الثانى : وهو الاستمتاع ما بين السرّه والركبه مباشرة ، بالوطى فى الدبر .

ففيه اختلاف ، تاره : فى المنع عن كلا الامرين من الاستمتاع والوطى فى الدبر .

وأخرى : يكون فى المنع عن خصوص الاخيره دون غيره .

ثالثه : من الجواز فى كليهما ، كما هو مذهب صاحب «الجواهر» قدس سره حيث قال : «وكذا (أى يجوز الاستمتاع) فيما بينهما ، حتّى الوطى ء الدبر على المشهور فى الجملة ، شهرةً كادت تكون اجماعاً ، بل عن ظاهر «التبيان» و«مجمع البيان» الاجماع على الدبر ، كما فى صريح «الخلاف» الاجماع أيضا على جواز الاستمتاع بما بينهما فى غير الفرج ، ولعلّه يريد به القبل ، كالمقول عن «الاقتصاد» و«النهايه» و«المبسوط» أيضا ، بل كادت تكون عباره «الخلاف» كالصريحه فيما ذكرنا على ما يشع به استدلاله» انتهى محلّ الحاجه (١) .

وقد يستدل على الجواز مطلقاً ، بعده أخبار معتبره مستفيضه :

منها : روايه عبد الملك بن عمرو ، قال : «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام ما لصاحب المرأه الحائض منها؟ فقال : كلّ شىء ما عدا القبل منها بعينه» (٢) .

١- جواهر الكلام ج ٣/٢٢٨ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

وهذه أصرح روايه في الدلاله على انحصار المنع في خصوص الإتيان في القُبل ، والتجويز في غيره بصوره الاطلاق الشامل لوطى الدبر أيضا ، كما لا يخفى .

منها : روايه اخرى له أيضا ، قال : «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام ما يحلّ للرجل من المرأة ، وهي حائض؟ قال : كلّ شىء غير الفرج . قال : ثم قال : إنّما المرأة تُعبه الرجل» (١) . وهي ليس مثل السابق في الصراحه ، لاحتمال صدق الفرج على كلّ من القُبل والدُّبر ، وإن كان غير متبادر عند الاطلاق .

بل قيل إنّ الروايه السابقه ، قرينهٌ على كون المراد هو خصوص القُبل .

منها : موثقه عبدالله بن بكير ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «قال : إذا حاضت المرأة ، فليأتها زوجها حيث شاء ، ما اتقى موضع الدم» (٢) .

فهى أيضا تدل على جواز الاستمتاع على نحو الإطلاق _ حتّى الوطى فى الدبر _ ما عدا القُبل .

منها : روايه معاويه بن عمّار ، عن الصادق عليه السلام : «عن الحائض ما يحلّ لزوجها منها؟ قال : ما دون الفرج» (٣) .

والاشكال فيها كما فى روايه عبد الملك .

منها : روايه مشابهه للروايه السابقه وقد رواها عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام ، قال : «قلت للصادق عليه السلام : ما يحلّ للرجل من امرأه وهي حائض؟

قال : ما دون الفرج» (٤) . ومثلها روايه العباس (٥) .

- ١- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٤ .
- ٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٥ .
- ٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .
- ٤- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .
- ٥- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٩ .

منها : موثقه هشام بن سالم ، عن الصادق عليه السلام : «فى الرجل يأتى المرأه فىما دون الفرج ، وهى حائض؟ قال : لا بأس إذا اجتنب ذلك الموضوع»(١).

والالف واللام للعهد ، أى موضع الدم ، كما فى روايه عبدالله بن بكير .

منها : صحيحه عمرو بن يزيد ، قال : «قلتُ لأبى عبدالله عليه السلام : ما للرجل من الحائض؟ قال : ما بين اليتيها ولا يوقب»(٢).

إن أريد من قوله : «ما بين إيتيها» خصوص القبل _ كما هو الغالب فى الايقاب _ فحيثُ يكون دليلاً على جواز وطى الدبر ، ولكن أن أريد من هذه الجملة كل ما وقع بين الاليتين من القبل والدبر مما يقبل الايقاب ، فيستفاد منه المنع مطلقاً حتى فى الدبر .

وكيف كان ، فإن هذه الاخبار المستفيضه ، داله على جواز الاستمتاع المباشر من المرأه الحائض ما عدا القبل ، أو هو مع الدبر إن أخذنا باطلاق روايه عمر بن يزيد .

فضلاً عن أن ما دل على جواز الاستمتاع بغير الوطى كان أزيد من هذا ، كما ترى ذلك من دلاله روايه عمر بن حنظله ، قال : «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : ما للرجل من الحائض؟ قال : ما بين الفخذين»(٣).

فإنه لو أريد منه الاستمتاع باللمس والتفخيد وغيرهما من الاستمتاع _ دون الوطى _ فهو ، وإلا لو قلنا بإفادته جواز الوطى فى القبل فلا بد من طرحها أو تاويلها بما ذكرنا ، أو غير ذلك .

و كيف كان ، فإن حكم جواز الاستمتاع بالمباشره _ غير الوطى كالدبر _ مستفاد من عدد من الأدله ، خصوصاً مع وجود عمومات تدل على جواز

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٨ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٢٥ من أبواب الحيض ، الحديث ٧ .

الاستمتاع من المرأة ، مثل آيه « نسائكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم»^(١) إن اريد منه المكان لا الزمان ، أى من أى موضع من جسم المرأة شئتم ، فعمومها يشمل جميع الموارد ، الأ- ما استثنى ، وهو الاتيان فى القبل أو هو مع الدبر فى حال الحيض ، بواسطه أدله التخصيص ، أمّا باقى مواضع جسم المرأة فإنها تبقى تحت عموم الجواز ، كما لا يخفى .

فالاقوى جواز الاستمتاع ما بين السرة والركبه مباشره فى حال الحيض . وأمّا حكم الوطى فى الدبر فى حال الحيض ، فقد جاء فى «مصباح الفقيه» قوله : «لا- يخفى عليك أنّ استفاده جواز الوطى فى الدبر حال الحيض ، من هذه الروايات ، مبيته على القول بجوازه حال النقاء ، كما هو الأشهر بل المشهور عند الخاصه نصا وفتوى ، عكس العامه» .

وأمّا لو لم يثبت ذلك بالنسبه الى حال النقاء ، فربما يتأمل فى نهوض هذه الأخبار لاثباته ، لورودها فى مقام بيان حكم آخر ، أعنى عدم ممانعه الحيض الأ- من الوطى فى القبل دون سائر الاستمتاع ، فيكون اطلاقها منزلاً على بيان أنّ له حال الحيض جميع ما كان له حال الطهر ، ما عدا الوطى فى القبل .

لكن المتأمل فى الروايات يراها كالصريحه فى اراده الوطى فى الدبر ، وإن لم يكن اطلاقها مسوقا لبيان أصل الاستمتاع الجائزه ، فإنّ هذا الفرد أظهر افراد الاستمتاع ، بحيث لا- يرتاب السامع فى ارادته من قوله عليه السلام فى جواب مَنْ سألَه عمّا لصاحب المرأة الحائض _ : «كلّ شىء منها عدا القبل منها بعينه» ، وكذا مِنْ قوله عليه السلام : «فليأتها زوجها حيث شاء ، ما اتقى موضع الدم» .

بل لا شبهه فى ظهور تخصيص القبل وموضع الدم بالذكر ، فى اختصاص

الحكم به دون الدبر ، الذى هو عدیل القبل فى هذه الفائده .

هذا كله بعد الإغماض عمّا يدل على جوازه فى حدّ ذاته ، وآلا فيأتى إن شاء الله فى محلّه أنّه لا مجال للتشكيك فيه» انتهى (١) .

أقول : دعوى التلازم بين حال النقاء وحال الحيض فى المنع ، غير مسموعه ، لامكان كون التجويز حال الطمث للتسهيل للزوج ، خصوصا لمن كان له سبق فى الجماع ، ولا يقدر على اشباع ذلك من القبل فى حاله ، فجعل الشارع الدبر له حلالاً ، وهو أمر غير بعيد .

ولكن مع ذلك كله إذا راجعنا الامدله السابقه خصوصا مثل روايه عبد الملك ابن عمرو الداله بعمومها على حليه جميع بدن المرأه الآ القبل ، خصوصا مع ملاحظه لفظ (بعينه) حيث يحصر المنع فى خصوص القبل ، ويجوز الاستمتاع بحواليه الشامل لمثل الدبر وغيره . وأيضا يدل على ذلك خبر عبدالله بن بكير بقوله : «فليأتها زوجها حيث شاء ما اتقى موضع الدم» فإنهما يدلان على جواز الوطى فى الدبر .

بل قد يستشعر ذلك من قوله تعالى : « يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى . . . » ، أى رجس ونجس ، وهو إشاره إلى الدم ، ولا يكون ذلك الآ فى خصوص القبل الذى هو موضع الدم ، حيث حكم الشارع الرجال بالاعتزال عن موضعه فلا يشمل مثل الوطى فى الدبر .

و لكن مع ذلك كله ، قد يستشعر المنع من جهه احتمال صحه اطلاق الفرج على الدبر أيضا ، الذى قد وقع فى طرف الاستثناء على الحليه ، فى روايه عبد الملك ومعويه بن عمار وعبدالله بن سنان والعياشى ، بل قد يستفاد ذلك أيضا من

المنع الوارد عن الايقاب أو تخصيص الاستمتاع بالفخذين والإيليتين في روايتي عمر بن حنظله وعمر بن يزيد ، حيث يشمل باطلاقه ممنوعيته الوطى بكلا قسميه ، أى فى القبل والدبر .

وبرغم أنّ مقتضى القواعد ، هو تقديم أدله الجواز على المنع ، لأنّ أدلّه الجواز تكون عمومها بالوضع كما فى قوله : «كلّ شىء ما عدا القبل منها بعينه» ، فى مقابل أدلّه المنع التى تدلّ على المنع من جهة الإطلاق الموجود فى لفظ المنع من (الفرج) أو (الايقاب) الشامل لوطى الدبر ، حيث يقيد فى خصوص الدبر بدليل الجواز ، فيحصر المنع فى الوطى فى القبل .

فإنّ مقتضى ملا-حظه اطلاق قوله : «له ما شاء ما اتقى موضع الدم» ، أو قوله : «لا- بأس إذا اجتنب ذلك الموضع» ، هو جواز الاستمتاع بالوطى فى الدبر ، ولكنّه يعارض مع اطلاق لفظ (الفرج) والايقاب الواردين فى هذه الاخبار ، وعنه التعارض والتساقط نرجع فى ناحيه الوطى فى الدبر الى التمسك عمومات الأدله الداله على جواز مطلق ما شاء الرجل من الاستمتاع بالنساء الأ الوطى فى القبل حال الحيض الى أصل البرائه .

ولكن مع ذلك كله ، ليس أمر الوطى فى الدبر بلا كلام ولا اشكال ، والسّرّ فى ذلك هو صدور روايتين عن عبد الملك بن عمرو وردت فى إحداهما لفظه (القُبيل) وفى الاخرى (الفرج) ، وكون السؤال والجواب عنهما مرتين بعيداً ، فيدور الأمر بين صدور احدى الروايتين ، فيتردد الأمر فى الجواز فى الدبر ، لاحتمال شمول اطلاق الفرج له على تقديرٍ ، فلا يبقى للجواز حينئذٍ دليلٌ الا الاطلاقين المتعارضين المتساقطين ، والرجوع الى العمومات أو الاصل ، لو لم يرخّج أحدهما بالشهره ، وبالرجوع الى الشهره يتردد الأمر فيها بين كون الشهره فى المتقدمين بالجواز _ بل قد عرفت دعوى الاجماع فيه _ وفى المتأخرين بعدمه ،

وإن كان اعتبار الشهره عند المتقدمين مقدما على الشهره عند المتأخرين ، ولكنه يوجب أن لا يخلو المساله عن اشكال ، فالأحوط وجوبا هو الاجتناب ، والله العالم .

الثالث : وقسم منها ، هو الاستمتاع منها ما بين السرّه والركبه عن فوق الثياب واللباس .

وهذا أيضا مما اشكال ولا خلاف فيه ، بل عليه الاجماع ، غايه الأمر أنه قد ذهب السيد المرتضى فى «شرح الرساله» الى تحريم الوطء فى الدبر ، بل مطلق الاستمتاع ما بين السرّه والركبه ، ومال اليه الأردبيلى قدس سره فى «مجمع البرهان» مستدلاً عليه بما فى الكتاب من قوله تعالى : « فاعتزلوا النساء فى المحيض» (١) أو بالآيه الناهيه عن المقاربه وهى قوله تعالى : « ولا تقربوهن حتى يطهرن» (٢) .

وبالخبر الصحيح الذى رواه ابن بابويه بسنده عن الحلبي : «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض ، وما يحلّ لزوجها منها؟ قال : تترز بازار الى الركبتين ، وتُخرج سُرَّتَها ، ثم له ما فوق الإزار . قال : وذكر عن أبيه عليه السلام أنّ ميمونه كانت تقول : إنّ النبى صلى الله عليه وآله كان يأمرنى إذا كنتُ حائضاً أن أتزر بثوبٍ ثم اضطجع معه فى الفراش» (٣) .

ورواه الشيخ باسناده الصحيح الى الحلبي مثله ، الى قوله : «ما فوق الإزار» .

وبموثقه أبى بصير عن أبيعبدالله الصادق عليه السلام ، قال : «سئلت عن الحائض ما يحلّ لزوجها منها؟ قال : تترز بازار الى الركبتين ، وتُخرج ساقها ، وله ما فوق الازار» (٤) .

ما يحرم على الحائض / كفّاره وطى الحائض

ومثله روايه الخشاب ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحائض والنفساء

١- سورة البقره : آيه ٢٢٢ .

٢- سورة البقره : آيه ٢٢٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .

فان وطأ عامدا عالما ، وجبت عليه الكفاره .

وقيل : لا تجب ، والأوّل أحوط (١).

ما يحلّ لزوجها منها؟ قال : تلبس درعا ثم تضطجع معه» (١).

ولكن مقتضى الجمع بين الطائفتين المعتبرتين من الاخبار الداليتين على الجواز ، وعدم الاستفادة من مفهوم السؤال : (ما يحلّ لزوجها) ، هو الجمع باحد الطريقتين :

أمّا بالتصرف فى الهيئه إذا لم يمكن الجمع الدلالى بينهما بالاطلاق والتقييد ، أو بالعموم والخصوص ، فلازم ذلك هو حمل الأمر الوارد فى على الاستحباب ، لدفع توهم الخطر ، وحمل النهى على الكراهه هنا ، بعدما عرفت منا سابقا ، بأنّ المراد من الاعتزال وعدم المقاربه هو استنكار الدخول والجماع نظير اللمس فى قوله تعالى : «فان لامستم النساء» ، ولا يفيد ممنوعيته الاستمتاع غير الوطى .

أو حمل الأخبار المانعه على التقيه ، لموافقتهما مع مذهب كثير من العامه ، حيث يقولون بوجوب كون الاستمتاع محدودا بما فوق اللباس ، وقد عرفت دعوت الاجماع على الجواز مباشره ، وعدم وجود المخالفه ، إلاّ عن رجلين ، حيث لا يضرّ مخالفتهما بالاجماع ، لكونهما معلومى بالنسب ، كما لا يخفى .

(١) اعلم أنّ المسأله ذات أقوال ثلاث :

قول : بوجوب الكفاره لمن وطى زوجته عالما عامدا من محلّ الحيض ، وهو المشهور بين المتقدمين ، وأعظم الاصحاب من الصدوقين والشيخين ، وعلم الهدى ، وابن حمزه وابن زهره وابن ادريس وسعيد وغيرهم ، ونسبه الشهيدان

الى الشهره ، وغيرهما الى الأكثر ، بل عليه دعوى الاجماع فى «الاتصار» و«الخلاف» و«الغنيه» ، ووافقهم فيه صاحب «الجوهر» والسيد فى «العروه» والعلامه البروجردى والميرزا عبد الهادى الشيرازى ، والمحقق الآملى على الاحوط ، والاحتياط الوجوبى منقول عن كثير من أصحاب التعليق على «العروه» فراجعها .

وقول : بالاستحباب ، وهو المشهور بين المتأخرين ، كما نقله صاحب «الحدائق» واختاره ، كما هو مختار صاحب «مصباح الفقيه» ، والسيد الحكيم فى «المستمسك» والمحقق الخمينى قدس سره فى «كتاب الطهاره» ، والسيد الاصفهانى وضياء الدين العراقى ، والمحقق السيد أحمد الخوانسارى والسيد الكلبيگانى ، وغيرهم من أصحاب التعليق على «العروه» .

وقول ثالث : هو للسيد الخوئى على ما نقله المقرّر صاحب «التنقيح» بقوله بعد اتمام الاستدلال : «فلا تكون الكفاره واجبه ولا مستحبه بعنوان كونها كفاره ، وأما بعنوان الصدقه والاحسان فهو أمر آخر» انتهى (١) .

حيث نفى الكفاره من أصلها ، فكأنه لا يجوز الاعطاء بقصد الكفاره تذكيا ، بل يرى أنّ على الفاعل دفع ذلك بعنوان الصدقه والاحسان .

وكيف كان ، لا بد أنّ نراجع الادله ، حتّى يتضح المرام منها ، فنقول وبالله الاستعانه .

فقد استدلل للوجوب _ مضافا الى الشهره والاجماع المنقول _ بعده أخبار ، بعضها معتبره سنداً ودلاله ، فلا بأس بذكرها :

منها : روايه داود بن فرقد ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «فى كفاره الطمث : أنّه

يتصدَّق إذا كان في أوَّلِه بدينار ، وفي وسطه نصف دينار ، وفي آخره ربع دينار .

قلت : فان لم يكن عنده ما يُكفِّر؟ قال : فليتصدق على مسكين واحد ، والأا استَغْفِر الله ولا يعود فان الاستغفار توبه وكفاره لكل مَنْ لم يجد السبيل الى شىء من الكفاره»(١).

ومنها : روايه صحيحه محمد بن مسلم ، قال : «سألته عمَّن أتى امرأته وهى طامث؟ قال : يتصدَّق بدينار ويستغفر الله تعالى»(٢).

ومنها : روايه أبى بصير ، عن أبى عبدالله عليه السلام قال : «من أتى حائضا فعليه نصف دينار يتصدق به»(٣).

ومنها : روايه صحيحه الحلبي ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «فى الرجل يقع على امرأته وهى حائض ما عليه؟ قال : يتصدَّق على مسكين بقدر شعبه»(٤).

ومنها : روايه على بن ابراهيم فى «تفسيره» ، قال : قال الصادق عليه السلام : «مَنْ أتى امرأته فى الفرج فى أوَّل أيام حيضها ، فعليه أن يتصدَّق بدينار ، وعليه ربع حدِّ الزانى خمسه وعشرون جلده ، وإن أتاها فى آخر أيام حيضها ، فعليه أن يتصدَّق بنصف دينار ، ويُضرب اثنتى عشره جلده ونصفا»(٥).

ومنها : روايه ابن بابويه فى «المقنع» ، قال : «روى أنه إن جامعها فى أوَّل الحيض ، فعليه أن يتصدق بدينار ، وإن كان نصفه فنصف دينار ، وإن كان فى آخره فربع دينار»(٦).

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .
 - ٥- وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٦ .
 - ٦- وسائل الشيعة : الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .

ومنها: الروايه المرويّه في «فقه الرضا» عليه السلام: «ومتى ما جامعتها وهي حائض ، فعليك ان تتصدق بدينار ، وإن جامعَت أمتك وهي حائض فعليك أن تتصدق بثلاثة امداد من طعام» الحديث(١).

هذه جمله الأخبار التي يمكن الاستدلال بها للوجوب ، من جهة ظهور فعل المضارع في قوله: «يتصدق» في مقام الانشاء على الوجوب وظهور كلمه (عليك ، عليه) على الوجوب ، بل أصرح من الجميع كلمه (يجب) الوارده في روايه محمد بن مسلم ، قال: «سألتُ أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يأتي المرأة وهي حائض؟ قال: يجب عليه في استقبال الحيض دينار ، وفي استنباره نصف دينار . قال: قلتُ جعلت فداك ، يجبُ عليه شيء من الحدِّ؟ قال: نعم خمس وعشرون سوطاً ، رُبْع حدِّ الزاني ، لأنه أتى سفاحاً»(٢).

حيث قد كُتبت كلمه (يجب) مرتان ، فتدل على وجوب الكفاره والحدِّ ، فلا تجرى فيه شبهه عدم اراده الوجوب من الكلمه ، لصراحتها فيه ، ولأجل ذلك ذهب أعظم فقهاؤنا إلى الوجوب .

ولكن مع ذلك كله ، قد خالف جماعه كبيره من الفقهاء هذا الحكم ، منهم المحقّق في «المعتبر» ، والعلامه في «المختلف» و«المنتهى» والشهيد في «الروض» ، وصاحب «جامع المقاصد» و«المسالك» ، بل وكذا المحكّي عن الشيخ في «نهايه» ، بل قد عرفت من عدد من المتأخرين ذهابهم الى الاستحباب ، ودليلهم على ذلك ، أولاً: الأصل وذلك عند الشك وفقد الدليل ، ولو لأجل التساقط بالمعارضه ، لأنّ الشك حينئذ يكون في أصل التكليف ، والأصل

١- المستدرک ج ١ الباب ٢٣ من ابواب الحيض الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب بقيه الحدود و التعزيرات، الحديث ١ .

فى هذا الفرض هو البرائه .

ثانيا : وجود عدّه أخبار بعضها معتبره سندا ودلاله وهى داله على عدم الوجوب .

منها : صحيحه العيص بن القاسم ، قال : «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل واقع امرأته ، وهى طامث؟ قال : لا يلتمس فعل ذلك ، قد نهى الله أن يقربها . قلت : فان فعل أعليه كفاره؟ قال : لا أعلم فيه شيئا ، يستغفر الله» (١).

منها : موثقه زراره ، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «سألته عن الحائض يأتيها زوجها؟ قال : ليس عليه شىء ، يستغفر الله ، ولا يعود» (٢).

منها : خبر ليث المرادى ، قال : «سألتُ الصادق عليه السلام عن وقوع الرجل على امرأته وهى طامث خطأ؟ قال : ليس عليه شىء وقد عصى ربّه» (٣).

قال شيخنا المرتضى رحمه الله : «والظاهر من الخطاء ، بقرينه المعصيه الخطأ فى الفعل ، ومنه الخطيئه ، أو الخطأ فى الحكم مع التقصير فى السؤال دون الخطأ فى الموضوع» انتهى (٤).

منها : روايه «دعائم الاسلام» : «وروينا عنهم عليهم السلام أنّ من أتى حائضا ، فقد أتى ما لا يحلّ له ، وعليه أن يستغفر الله ، ويتوب من خطيئته ، وإن تصدّق بصدقه مع ذلك فقد أحسن» (٥).

بل قد يؤيد الإستحباب ، اختلاف لسان أخبار الوجوب فى مقدار الكفاره ، حيث قد عرفت فى روايه داود و«الفقيه» فى «المقنع» بكونها فى أوله دينار ،

-
- ١- وسائل الشيعه : الباب ٢٩ من أبواب الحيض ، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٢ .
 - ٣- وسائل الشيعه : الباب ٢٩ من أبواب الحيض ، الحديث ٣ .
 - ٤- كتاب الطهاره / ٢٣٥ .
 - ٥- المستدرک ج ١ الباب ٢٤ من ابواب الحيض الحديث ١ .

وفى وسطه نصفه ، وفى آخره ربه ، وفى روايه محمد بن مسلم بدينار على نحو المطلق وكذلك وفى حديث على بن ابراهيم ، وفى روايه أبى بصير نصف دينار على نحو المطلق ، وفى روايه الحلبي على مسكين بقدر شُبعه .

فإن مثل هذا الاختلاف ، لا يناسب مع الأمر الوجوبى ، بخلاف الاستحباب ، حيث يمكن حمله على مراتب الفضيله ، وتأكيدا بالنسبه إلى أوله ، وأضعفها فى الآخر ، كما قيل مثل ذلك فى الاختلاف فى منزوحات البئر ، فيؤكد ذلك ما وقع فى روايه «دعائم الاسلام» حيث أمر عليه السلام أولاً بالاستغفار فى أولها ثم يقول فى آخرها : «وإن تصدق بصدقه مع ذلك فقد أحسن» .

وما احتمله صاحب «المستدرک» من أن هذا الكلام فى ذيل الخبر صادرٌ عن مؤلف «دعائم الإسلام» ، لا يخلو عن بُعد .

وسند الخبر الذى رواه صاحب «دعائم الإسلام» وإن كان ضعيفا ، لكن قد حَقَّقنا فى محلّه بان الضعف كذلك ، لولا الانجبار بالشهره والاجماع ، لا يمكن أن يعتبر دليلاً مستقلاً فى الحكم ، نعم يفيدنا فى مقام التأييد ، والمقام يعدّ من هذا القبيل . فهذه جمله أمور يوجب الحكم الاستحباب وذلك بالتصرف فى هيئه أخبار الوجوب ، بحملها على الندب .

وإن أبيت عن ذلك ، وسلّمنا دلالة ادله الوجوب عليه ، خصوصا مع ورود لفظ (يجب) فى بعض أخباره ، كما عرفت فى حديث محمد بن مسلم ، فغايه الأمر هو تعارض الدليلين _ مع فرض تماميه دلالة كل على معناه من الوجوب والاستحباب _ وتساقطهما ، فالمرجع بعد التساقط وفقدان الدليل ، هو الرجوع الى العمومات والاصل ، وهو هنا أصل البراءه ، لكونه شكاً فى التكليف .

وعلى هذا الوجه ، يصعب الحكم بالاستحباب جزما ، فضلاً عن الوجوب .

هذا إذا لم نقل و لم نرجع الى ملاحظه المرجحات ، والأفإنه ربما يقال بأن من

المرجحات عدم احتمال كونه صادرا على التقيه ، وموافقا لمذهب العامه ، مع أنّ الوجوب يحتمل فيه ذلك ، كما يشهد له ما ورد في صحيحه عيص بقوله : «لا أعلم فيه شيئا» ، فان هذا التعبير مشعرٌ بأنّ القول بأنّ عليه شيئا كان معروفا بين فقهاء العامه ، وكان من الصعب على الإمام عليه السلام إنكاره علنا وجزما .

بل أظهر من ذلك ، ما ورد في روايه عبد الملك بن عبد الكريم بن عمرو ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أتى جاريتته ، وهي طامث؟

قال : يستغفر الله ربّه .

قال عبد الملك : فإنّ الناس يقولون عليه نصف دينار أو دينار؟

فقال أبو عبدالله عليه السلام : فليصدق على عشرة مساكين(١) .

حيث لا يبعد أنّ يكون أمره عليه السلام بالتصدق على عشرة مساكين ، من جهه الفرار عن اظهار المخالفه معهم ، اذ التعبير بأنّ الناس يقولون كذا لا يقصد بهم الا العامه ، فما أنكره صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله : «قد اُطرد حديث العيص وزراره ، لأجل موافقتهم لفتوى الشافعى فى الجديد ، ومالك وأبى حنيفه وأصحابه ، وربيعه والليث وابن سعد ، على ما نقله عنهم فى «الانتصار» ، مع اشتهاه فتوى أبى حنيفه فى زمن الصادق عليه السلام . ومنه تعرف فساد نسبه اخبار الوجوب للتقيه» انتهى كلامه(٢) .

مما لا يمكن مساعدته ، مضافا الى أنّه لا يناسب مع ما فى الروايتين الدالتين على ذلك فى الأمه فإنّه لا بد أنّ نلاحظ كلام العامه ، وأنّهم فى أى موضع يقولون بعدم الوجوب ، فهل يقولون بذلك فى الطامث وفى الخره والأمه ، أم فى خصوص الأمه؟

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- الجواهر ج ٣/٢٣٢ .

وكيف كان ، فقد عرفت صحة الحكم بالاستحباب ، حتّى مع عدم ملاحظه المرجّحات ، وعدم القول بالتقيه فى أخبار الوجوب .
وأما ما ادّعه سيدنا الخوئى قدس سره من عدم وجوب الكفاره وعدم استحباب دفعها بعنوان الكفاره ، بل بعنوان الصدقه والاحسان .

فإنّه بعيدٌ عن لسان الدليل ، لما قد ورد فى روايه داود بن فرقد من التصريح بكفاره الطمث ، فالتصديق الوارد فى سائر الادله كان من أجل الكفاره لهذا العمل ، لا الصدقه مطلقا .

فالقول باستحباب الكفاره ، كما عليه المشهور من المتأخرين لا يخلو عن قوه ، وإن كان الاحتياط بالاداء لا يخلو عن حسن ، خصوصا أنّ المخالفه فى مثل هذه المسأله التى اتفقت فيها الشهره عن المتقدمين مع الوجوب _ ولعلّهم أعرف بها من غيرهم ، لقرب زمانهم الى زمن الائمه عليهم السلام _ مشكّل ، وإن كان المخالفه مع مقتضى الادله فيها أشكل ، كما لا يخفى على المتأمل .

إذا عرفت الحكم فى وطى الحائض الحُرّه ، إذا كانت زوجه دائمه أو منقطعه _ وعرفت عدم وجود دليل متقن ثابت دال على الوجوب ، فإنّ الدليل على استحباب كفاره الوطى يكون أقوى وأظهر .

أمّا حكم واطى الأمه والجاريه فى حال الحيض ، فقد وقع الخلاف فيه أيضا ، إذ ذهب قدماء أصحابنا إلى الوجوب ، كما هو ظاهر المحكّي عن «الانتصار» و«الفقيه» و«المقنعه» و«النهايه» و«السرائر» ، بل فى «الجواهر» أنّه هو المشهور بينهم ، بل فى «الانتصار» الاجماع عليه ، وفى «السرائر» نفى الخلاف فيه .

هذا ، مضافا الى تمسكهم بالروايه المرويه فى «فقه الرضا» من قوله : «إذا جامعَت أمتك وهى حائض ، تصدقت بثلاثه اعداد من طعام» (١) .

بل قد يتوهم الاستدلال على الوجوب بروايه عبد الكريم بن عمرو ، قال : «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أتى جاريته وهي طامث؟ قال : يستغفر الله ربه . قال عبد الملك : فإنّ الناس يقولون عليه نصف دينار ، أو دينار؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : فليصدق على عشرة مساكين» (١) .

حيث قد حكم عليه السلام بوجوب اعطاء الصدقه لعشره مساكين؟

بل قد ينضم الى مجموع هذه الأدله دعوى دعوت عدم القول بالفصل فى الوجوب والاستحباب بين الأمه والحزّه ، لأنّ كل من قال بالوجوب فى الثانيه ، قال به فى الاولى ، وكلّ من قال بالاستحباب فيها ، يقول به فى الاولى أيضا ، فيصير هذا اجماعا مركبا على اختيار الوجوب فيها ، مع اختيار الوجوب فى الحزّه .

بل قد يُدعى كون الكفار فى الحزّه واجبه من جهه أنه لو سلّمنا وجوبها فى الأمه ، ومعلوم من الشرع أنّ حكم الاماء فى العبادات والمجازات أخفّ من الحزّه _ فاذا قبلنا وجوب دفع الكفار على مولى الأمه عند وطيه لها فى حال الحيض ، ففى الحزّه يكون وجوب دفعها بالأولويه ، وهو المطلوب .

هذا ، وقد اعترض على التمسك بهذه الادله ، بأنّ الاجماع المنقول غير مقبول فى أصل الحزّه ، ففى الأمه مثله ، لذهاب كثير من الفقهاء _ كصاحب «المعتبر» و«جامع المقاصد» و«الحدائق» ، وكثير من المتأخرين كالمحقق الهمداني والآملى والخوئى ، وكثير من أصحاب التعليق على «العروه» _ إلى عدم الوجوب .

وأما الأخبار فإنّها أيضا يصعب الاستدلال بها ، بما فى «التنقيح» و«مصباح الهدى» من عدم وجود دليل يدل على وجوب الكفار فى وطى الأمه فى حال الحيض ، الآ روايه واحده وهى روايه عبد الكريم بن عمرو ، فهى فى دلالتها على

عدم الوجوب أولى ، لأنها حكمت بالتصدق لأجل عدم المخالفه مع العامه ، والآ فإن الإمام عليه السلام قد صرح فى صدر الخبر بأن على الفاعل (أن يستغفر الله ربّه) ، هذا فضلاً عن اشتماله لم بما يفتى على طبقه أحد من فقهاءنا ، وهو التصديق على عشره مساكين بلا- تعيين مقدار ما يعطى ، ولا- بيان الشىء الذى يجب عليه دفعه ، وأنه هل يجب أن يكون طعاماً أو غيره ، بل أن فتواهم والاجماع المنقول عنهم ، مطابقاً للخبر المروى فى «فقه الرضا» من وجوب التصديق بثلاثه أمداد من طعام ، بل قيدوا فتاواهم بالذى هو مفقود فى هذا الحديث وهو لزوم التصديق لثلاثه مساكين ، لكل واحد منهم مدّاً من الطعام ، وليس فى الروايتين من ذلك عين ولا أثر .

بل ربما يقتضى اطلاق الروايه جواز اعطاء ثلاثه امدادٍ من الطعام لفقير واحد .

فأثبات الوجوب _ أولاً _ والعدد المذكور _ ثانياً _ من تلك الأدله فى غايه الاشكال .

هذا ، ولكن التأمل والدقه فى المقام يوجب ملاحظه اعتراض يرد على دعواهم _ وان كنا موافقين معهم فى أصل الدعوى ، وهو عدم الوجوب فى الامه كالحزّه _ وهو أن يقال : إنّ الأخبار الداله على وجوب دفع الكفاره فى وطى الحائض على قسمين : فبعضها قد ورد فيها ما يدل على كون الموطوءه هى زوجته ، حيث ورد فيها التصريح بكلمه (امراته) فإنّ الضمير فيها راجع إلى الزوج وهو قرينه على كونها زوجته ، وهى مثل روايه محمد بن مسلم ، وروايه الحلبي وروايه على بن ابراهيم .

وبعضها الآخر ليس كذلك ، بل ورد فيها (وطى الحائض بصوره العموم والمطلق، مثل روايه أبى بصير الوارده فيها قوله: «مَنْ أتى حائضاً بصوره النكره المفيده للاطلاق، أو قوله: «يأتى المرأه وهى حائض»، المفيده للجنس.

كما أنه قد ورد فى بعضها التعبير بكفاره الطمث، كما فى روايتى محمد بن مسلم، وداود بن فرقد.

فالمطلق والعموم يشمل جميع افراد الحائض، حتّى المملوكه، فيجب فيها الكفاره.

غايه الأمر أنّه قد ورد الدليل على أن كفاره وطى المملوكه الحائض أقلّ من الحُرّه، وهى التصدق بثلاثه أمداد لعشره مساكين، وبمقتضى الجمع بين الخبرين هو ثبوت وجوب دفع الكفاره فى وطى الأّمه، إذا كانت حائضا بمقدار بثلاثه أمداد على عشره مساكين من الطعام.

فاندفع بذلك تمام الاشكالات التى أوردها المحقق الآملى فى «مصباحه» بقوله: «وأنت ترى أنّ المصرّح به فى الأول اعطاء الصدقه لعشره مساكين، من دون ذكر فيه عن مقدار ما يُعطى لكلّ واحد منهم، ولا ذكر كونه من الطعام، وفى الثانى اعطاء ثلاثه أمداد من الطعام، من دون ذكر فيه عمّن يتصدق به، ولا عن مقدار ما يُعطى به» انتهى (١).

ومعلومٌ أنّ قوله «يعطى لكلّ مسكين مدّا من الطعام» لا يجمع مع قوله «عشره مساكين»، فيظهر أن إثبات الاجماع فى خصوص هذا القيد، لا يخلو عن اشكال.

وكذلك يندفع به كلام السيد الخوئى رحمه الله حيث قال: «اذن لا يمكن استفاده ما ذكره الماتن _ أعنى وجوب الكفاره فى وطى الأّمه الحائض _ من شىء من الأخبار المتقدمه، ولا مدرك له سوى الاجماع المنقول، والشهره الفتوائيه بين الأصحاب، و«فقه الرضا» انتهى (٢).

هذا كله صحيح على المبنى المشهور عند المتقدمين وعند بعض المتأخرين، من القول بتماميه الأخبار الداله على وجوب دفع الكفاره فى وطى الحُرّه

١- مصباح الهدى: ٥/٧٤.

٢- التنقيح: ٦/٤٦٢.

الحائض، فيمكن استفادته وجوبها في الأمه الحائض ايضا.

وأما على مبنى المشهور بين المتأخرين، من عدم تماميه دلالتها للوجوب، بما قد عرفت من تفصيلها في الحزّه الحائض، فلا يبقى حينئذٍ عمومٌ ولا- اطلاق يدلّ على الوجوب، حتّى يستدل بهما على وجوب دفع الكفاره في وطى الأمه الحائض، فلا محيص إلا الحكم بالاستحباب في كلّ منهما، فيصير الاختلاف المذكور في مضمون الأخبار، مؤيدا للاستحباب، كما لا يخفى .

ولو سلّم وقلنا بوجود الاطلاق أو العموم في حكم كفاره وطى المرأه الحائض، الشامل للأمه، فإنّه حينئذٍ لا يبقى فرق فيه بين كون الأمه لنفس الواطى أو لغيره، فاحتمال الاختصاص بالأوّل _ لأجل ما في الروايه من ورد التعبير بقوله: «جاريته» أو «أمتك» كما عن صاحب «الجواهر» قدس سره _ غير مقبول وغير مسموع، كما عن «كشف الغطاء».

كما لا يبقى فرق فيه بين القول بالوجوب أو الاستحباب، كما لا يخفى.

كما لا- فرق في ثبوت الحكم بين أقسام الأمه، من كونها أمه قنّه أو مدبّره أو أمّ ولد، بل والمكاتبه المشروطه المطلقه، ما لم يتحرّر منها شيء، لأنها في حكم القنّ.

أما حكم المبعّضه، أى الأمه المكاتبه المطلقه التى أدت شيئا من مال الكتابه، والأمه المشتركه بين الإثنين أو ازيد، والأمه المزوجه والمحلله إذا وطئها مالكها لا- من يحلّل له، وكان الواطى في جميع هذه الفروض قد وقع حين حيضها، ففى عدم وجوب الكفاره في وطئها، أو الحاقها بالزوجه في لزوم دفع الدينار أو نصفه أو ربعه، أو هى ملحقه بالأمه القنّه، أو بالتفصيل بين المبعّضه والمشترکه، وبين المزوجه والمحلله، بالحاق الأوليين بالزوجه، والأخيرتين بالأمه، وجوه: والأقوى عندنا هو القول بوجوب كفاره الزوجه أو استحبابها في الجميع، إلا ما خرج منها، وهو الأمه، الظاهره في كونها كذلك تامه بواسطه الاجماع، أو دلاله

والكفارة في أوله دينار ، وفي وسطه نصف دينار ، وفي آخره ربع دينار (١).

ظهور بعض الأخبار، فتبقى غيرها داخله تحت العموم، فبالنتيجة تكون الكفارة ثابتة على الجميع _ الأ_ الأمه الحائض _ وهي الدينار أو نصفه أو ربعه، على حسب ما هو المختار في المقدار، كما تقرر في محله، وكما سيأتي الاشارة اليه.

بقي هنا الكلام في وطى الأجنبية، إذا كانت حائضا، فهل يجب فيه الكفارة، إن قلنا بالوجوب في الزوجه أم لا؟

فيه قولان: قولٌ بالوجوب.

وقولٌ: باحتمال عدم الوجوب، للتشكيك في شمول الأدله لها، بقريته ماورد في جملة من الاخبار من التعبير بالزوجه، وأن كون الحكم في وطى الزوجه أشد لا توجب ثبوت الكفارة، اذ لعل الأشد لا كفاره له، أو أن له كفارة تتفاوت عن الكفارة الثابتة لغير الزوجه .

هذا، و لكن الأقوى ما عليه الفقهاء، من المحكى عن «المتهى» و«الذكري» و«شرح المفاتيح» و«جامع المقاصد» في الحاقها بالزوجه، بل عليه أكثر المتأخرين لولا كلهم، كما ترى في «العروه»، لما قد عرفت من وجود العموم والاطلاق في النصوص، من قوله: «من أتى حائضا»، أو «أتى المرأه و هي طامث»، فلا وجه لتخصيصها بذكر الزوجه في بعضها، مع كون ذكرها كان من جهه ورود القيد مورد الغالب، كما لا يخفى .

(١) في هذا الفرع عدده مسائل ينبغي التنبيه اليها وهي :

المسأله الاولى : اعلم أنه على القول بوجوب الكفارة أو استحبابها، كان تقديرها على ما عمل به الأصحاب وافتوا به، والوارد تقديرها في مرسل داود بن

فرقد، ونحوه ما فى «فقه الرضا»، وقد عرفت تفصيلهما وقلنا ان ضعفهما وارسالهما منجران بعمل الأصحاب والمؤيد بدعوى الاجماع من المرتضى وابن زهره، والمعتضد بالشهره المتحققه بين المتقدمين والمتأخرين، بل لم نعثر على مخالف لهذا التقدير، سوى ما يظهر من المنقول عن الصدوق فى «المقنع» من جعل الكفار ما يشبع مسكينا، وهو غير قاذح، لأنه _ مضافا الى شذوذه _ فقد خالف نفسه الشريف فى «الفقيه» كما أشار اليه صاحب «الجواهر» قدس سره

فالمسئله من هذه الجبهه واضحه، ولا يحتاج الى مزيد بيان.

المسأله الثانيه: فى بيان ما هو التقسيم المعتبر لهذا التفصيل.

والأقوال فيه ثلاثه: قول: للمشهور، بل عليه جُلُّ الأصحاب، وهو أنّ كلّ حيض بحسب حال الحائض من أيام العاده، ينقسم الى ثلاثه فترات متساويه: ففى الثلث الأوّل الدينار، بلا فرق فى ذلك الشك بين كونه بعدد صحيح، كما لو كانت عاداتها ثلاثه أيام، فالشك الأوّل هو يوم واحد، أو كونه مع الكسر، بأن تكون عاداتها أربعه أيام أو خمسه، حيث يكون ثلثها يومٌ مع ثلث اليوم فى الأربعه، أو اليوم مع ثلث اليومين فى الخمسه.

وأمّا فى الوسط، وهو فى اليوم الثانى من الكامل، وفى اليوم الثانى من الثلثين الباقي منه، ومن اليوم الثالث بثلثيه فى الأربعه وهكذا، وهذا هو الاقوى، حيثُ يوافق مع ما ورد فى النصوص والفتاوى من الأوّل والوسط والآخر، بما لكل واحدٍ منها من الكفار، الظاهر فى التقسيم المساوى .

وقول: منقول عن «المراسم» حيث قال: إنّ الوسط يؤخذ ما بين الخمسه، الى السبعه فانه قد يوجب خروج الوسط والآخر عن بعض العادات، مثل ما لو كانت عاده المرأه أقل من الخمسه _ مثل الثلاثه والأربعه _ فلا بد أنّ يحسب فيهما بالأول من الدينار، مع أنه ليس كذلك، بل اللازم عليه هو الوسط _ اى نصف

الدينار _ أو الأخير وهو ربه.

وهذا الاشكال يجرى فى هذه الصورة والتي تليها .

القول الثالث: وهو للراوندى رحمه الله ، أنه اعتبر الأطراف الثلاثة بالنسبة الى العشره، التي هي أكثر أيام الحيض.

ولعلّ مرادهما بيان ما هو الغالب من العادات من باب المثال لا التعيين والإلزام، حتّى يرد عليهما بضعف استدلالهما و مستندهما من جهه عدم عليهما مساعده الدليل عليه، كما هو واضح .

ثم إنّ الملاك فى التقسيم بالثلاثة، هو تحقق حكم الحيض فى الخارج، _ بلا فرق فيه بين كونه زائدا على العاده او أقلّ منها _ لا- الحيض الواقعى، لعدم امكان العلم بالواقع نوعا، وأنّ علمه عند الله سبحانه وتعالى، كما أشار اليه النبي صلى الله عليه و آله كما فى كلام الصادق عليه السلام ، تفسيراً لكلامه صلى الله عليه و آله الوارد فى مرسله يونس الطويله حيث قال: «تحيض فى علم الله بسته أو سبعة»^(١) .

و عليه فإنّ حكم الكفاره وتعيين مقدارها يكون متوقفاً وتابعا لزمان وقوع الوطى، والفترة التي اختارها الحائض لحيضها، على حسب الروايات، فان كانت قد اختارت التحيض قبل الوطى، ما لم ينكشف الخلاف، حيث يصدق عليها أن الوطى قد وقع فى الحيض.

وأما لو وقع قبله، ففي «الجواهر»: قدس سره يشكل الحكم بوجوب الكفاره، لعدم صدق الوطى فى الحيض عالماً عامداً.

واضاف بعده بقوله: بل قد يشكل هذا الصدق فى سابقه، فضلاً عنه، لعدم ثبوت كونه حيضاً.

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من ابواب الحيض، الحديث ٣ .

ثم استدلل بما يُشعر به من الحديث المذكور سابقا، ثم أخيرا قال: فتأمل .

ولعل وجهه ما عرفت من أنّ الملاك ليس بالواقعي، حتّى يقال يتم ما قاله، بل المدار هو الحكم الظاهري، الناشئ من جعلها أياما وعدّها من الحيض، وذلك بأمر من الشارع، كما كان الأمر كذلك بالنسبة الى سائر احكامها، منها الكفاره الوطى فى حقّ زوجها.

نعم يبقى الاشكال فيما إذا كان الوطى قبل اختياره، فيما لم يصدق تحيضها قبل الاختيار، حيث لا يدخل تحت عموم قوله: «مَنْ وطى ء حائضا عالما عامدا فله كذا»، كما لا يخفى .

هذا كله إذا لم ينكشف الخطأ، والألـ كان الملاك بالنسبة الى الواقع بعد الاستقرار، فلا اعتبار للظن أو القطع بكون الوطى قد حدث فى الثلث الاوّل مثلاً، إذا انكشف خطائه، بل يترتب عليه بما فى الواقع من كونه فى الثلث الأوّل أو الثانى أو الثالث، أو كون الواقع كان خارجا عن الحيض، فيحكم بما يقتضيه الواقع من مقدار الكفاره، أو عدم وجوبها عليه، ولا يوجب ذلك كون ما اختارته من التحيض قبل انكشاف الخلاف، خاليا عن الحكم المفروض، فتأمل جيّدا.

المسألة الثالثة: ما لو كان خروج دم الحيض عن غير مخرجه المعتاد، فهل يعدّ وطئها حراما مطلقا، أو فيه تفصيل.

والمسألة ثبوتا لها أربع احتمالات: من وجوب الاجتناب عن كلا الموضوعين، كما عليه المحقق الآملى فى «مصباحه».

أو وجوب الاجتناب عمّا يخرج دون الآخر، أو عكسه، كما عليه السيد فى «العروه» وكثيرٌ من أصحاب التعليق، وهو المختار.

أو جواز الاتيان بهما، كما هو ظاهر كلام صاحب «الجواهر»، حيث تمسك باصالة البرائه للشك فى شمو الادله لمثله.

ولكن الأقوى هو الثالث، لصدق عنوان وطى الحائض مع علمه بكون الدم حيضاً، لان خصوصيه المورد فى الخروج لا مدخله لها إذا صدق أنه قد وطى ء فى المخرج المعتاد، وكانت المرأه حائض، فمجرد كون المخرج خاليا عن الدم، لا يؤدي الى جواز الوطى.

ومن ذلك يظهر أن مجرد خروج الدم عن ثقب ما، لا يوجب كون الوطى فيه صادقا عليه أنه وطى للحائض، وإن كان الاحتياط بالاجتناب عنه، لا يخلو عن حسن .

نعم، لو تقرر اعتبار وجوب الاجتناب، لتحصيل العلم بترك وطى الحائض، فإن العلم الاجمالي الحاصل فى المقام يوجب لزوم الاجتناب عن كل واحد منهما، تحصيلاً للموافقه القطعيه فى اطراف الشبهه المحصوره.

ولكن اثبات ذلك لا- يخلو عن وهن ، لما قد عرفت من صدقه فى الوطى ء فى المخرج المعتاد، مع كونها حائضاً دون الآخر، فينحل العلم الاجمالي بالتفصيلي، فيما هو المخرج المعتاد والشك فى الآخر.

ثم على القول بوجوب الاجتناب عن كليهما _ كما اختاره المحقق الآملى _ وأنه يجب الاجتناب عن فعل الوطى فى كلا المخرجين، فلا اشكال فى ثبوت الكفاره عليه _ إن قلنا بوجوبها _ لأنه باقدامه على ذلك يقطع بوقوع الوطى على الحايض.

ولا يجب عليه كفارتان، لأن حرمه الآخر ليس الا لتحصيل العلم بالامثال، فلا تكون حرمة واقعيه حتى يجب عليه الكفاره.

كما أنه لو أقدم على الوطى فى أحد المخرجين، فإنه لا يجب عليه الكفاره، لعدم علمه حينئذ بوقوع الوطى فى الحائض، لان الكفاره مترتبه على الوطى فى أحدهما المعين فى الواقع، المشتبه عند المكلف، فعند الشك فى وجوب الكفاره بالوطى فى احدهما الذى لا يعلم كونه مخرج الدم يكون الأصل هو البرائه،

فيشابه المقام من شرب أحد المايعين الذى يعلم كون أحدهما خمرا، فان شربه يعدّ حراما بالنظر الى العلم الاجمالى، إلا أنّه لا يترتب عليه حدّ شرب الخمر، ما لم يثبت كون المشروب كان خمرا، نعم، يترتب عليه الحدّ قطعاً، لو شربهما معا، للقطع حينئذٍ بشرب الخمر .

المسألة الرابعة: فى أنّ حرمة وطى الحائض، هل هى مطلقة، أى سواء كانت الحائض حيّة أو ميتة، أو تختص الحرمة بالاولى دون الثانية؟

فيه قولان: قولٌ بالاول كما عليه السيّد فى «العروه»، حيث قال فى المسألة ١٠: «لا فرق فى وجوب الكفاره بين كون المرأة حيّة أو ميتة».

وهو المختار، لأنّ اطلاق بعض الأخبار، مثل قوله: «مَنْ أتى حائضاً»، وقوله: «فى الرجل يأتى المرأة وهى حائض» ونحوهما، يشمل حتّى الحائض التى تكون قد ماتت.

والقول بأنّ الحائض لا يصدق الآ على المرأة الحيّة دون الميتة، لان الحائض عبارته عن المرأة التى تقذف رحمها الدم، وهو لا ينطبق الآ على الحيّة، مضافا الى دعوى الانصراف الى الاحياء دون الأموات، لو سلمنا وجود الاطلاق فيها .

مردودٌ ومنقوضٌ عليه، لأنّ المرأة إذا صارت حائضاً حال حياتها، وبان قذفت رحمها الدم فى حال الحياه، فانه ينطبق عليها وصف الحائض، فما دام لم يخرج عن هذا الوصف بالغسل الذى يوجب طهارتها كان الوصف _ مثل الجنابه _ باقيا فى حقها، ولذلك حرم ادخالها فى المسجد فى تلك الحالة، فالجماع معها فى تلك الحالة يصدق أنّه وطى للحائض، فيترب عليه الكفاره.

فدعوى الانصراف الى خصوص الاحياء، كان بدويا، لأجل غلبه وقوع هذا العمل للاحياء عادةً، كما لا يخفى .

هذا، مضافا الى امكان اجراء استصحاب حكم الحرمة الذى كان ثابتا حال

الحياء الى بعد الممات، إن قلنا ببقاء الموضوع عرفاً، أما لو قلنا بتبدل الموضوع، بان يقال كان الموضوع فى الحرمة عبارته عن المرأه التى تقذف رحمها الدم، وبالموت يتنفى القذف، خصوصاً مع فصل زمان متعدياً بين موتها ووطئها، حيث يتنفى صدق الحائض على الموطوءه، فحيث لا مجال لجريان الاستصحاب، لأن من شرط جريانه وحده الموضوع فى القضيته المتيقنه والمشكوكه، وحيث أن الاصل غير جار عند الشك فى احراز الموضوع أو الشك فى بقاءه فالتمسك بالاستصحاب لا يخلو عن اشكال.

ولكن لا حاجه لمثل هذا الاستدلال بعد قيام الدليل الاجتهادى كما عرفت.

فبذلك يظهر ما فى كلام صاحب «الجواهر» حيث تمسك باصل البرائنه، للاشكال فى شمول الاطلاقات للاموات .

ثم على القول بالحرمة _ كما هو مختارنا ومختار السيد فى «العروه» فهل تجب الكفاره على القول بالوجوب، أو يستحب ذلك على القول به، أم لا يجب ولا يستحب؟

قد يقال بالثانى _ كما عن المحقق الآملى، حتى على القول بالحرمة حيث قال فى «المصباح»: «وعلى القول بالحرمة، ففى ثبوت الكفاره وجهان: من كونها تابعه للحرمة، ومن أن تبعيتها لهاحال الحياه بدليل، لا يستلزم تبعيتها لها بعد الموت، مع انتفاء الدليل عليها فى هذا الحال. والأقوى فى هذا أيضاً هو الأخير» انتهى كلامه (١).

و لا يخفى ما فيه من الاشكال، لأن الاخبار التى تثبت الكفاره، تفيد ترتب الكفاره على عنوان (مَنْ وطئ الحائض)، فكلّ مورد صدق عليه ذلك العنوان

فى لسان الدليل عرفا، يترتب عليه الكفاره أيضا، بلا فرق بين كون المرأه الحائض حيّه أو ميته.

نعم من ادعى عدم صدق الحائض على الميتة، أو ادعى انصراف الاطلاق عنها، فلا تجب عليه الكفاره، لعدم كون الوطى بها حينئذٍ حراما.

فدعوى عدم وجوب الكفاره _ مع ثبوت الحرمة _ مما لا يمكن المساعده عليه، كما لا يخفى .

ثم أنّه قد ألحق فى «الجواهر» الخنثى المشكل الى هذا الحكم وانه لا يترتب على وطيه الكفاره وذلك للشك فى شمول الأدله لمثله، بناءً على زعمه من عدم الحرمة والكفاره فيه، مثل الميتة، تمسكا بأصل البرائه السالمه عن المعارض.

ثم قال بعده: خلافا لما يظهر من الاستاذ فى «كشف الغطاء».

فكانّه قد ذهب الى الحرمة وثبوت الكفاره فيه، وقد عرفت صحه كلامه فى الموردین من الميتة وممن يخرج دمها عن غير الموضوع المعتاد اذا أقدم على وطى المخرج المعتاد الخالى عن الدم.

وأمّا فى مورد الثالث، وهو الخنثى المشكل، فاثبات الحرمة والكفاره فيه لا يخلو عن اشكال، لعدم احراز صدق عنوان وطى بالحائض حينئذٍ، لاحتمال كون المخرج تُقبا، وكون الخنثى رجلاً، والدم غير دم الحيض، فمع الشك فى صدق الوطى مع الحائض، يكون المرجع هو اصل البرائه، لا الرجوع الى الاطلاقات، لكونه حينئذٍ مثل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه له، فلا يثبت الحرمة ولا الكفاره، لكونها فرعا لها، كما عرفت.

وبناءً على ذلك يكون الحق مع صاحب «الجواهر» ١، كما هو واضح لمن يتامل .

ثم على القول بوجوب الكفاره أو استحبابها، لا فرق فى الوطى الحائض وثبوتها عليه، بين كونه مع الانزال وعدمه، وبين ادخال تمام الذکر وعدمه بعد

ادخال الحشفه فيه، لأنَّ كلَّ ما فعل يوجب به صدق الوطى، يوجب ترتب احكامه عليه . نعم، قد يظهر من صاحب «كشف الغطاء» تعميم الحكم، حتّى لادخال بعض الحشفه. وفي «الجواهر»: فيه اشكال.

ولكن الحقّ مع صاحب «كشف الغطاء»، لأنَّ الملاك في ثبوت الحرمة، هو صدق الاتيان و مخالفه حكم الاعتزال الذى ورد به الأمر في القران، في قوله تعالى: «فَاعْتَرَلُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» (١).

فادخال بعض الحشفه يعد خلاف الاعتزال، وشكلاً من اشكال المقاربه، فيترتب عليه الكفاره ايضا.

ولا يقاس المقام بالجنابه والغسل، حيث أنّهما موضوعات آخران، لا يتحققان بادخال بعض الحشفه .

نعم قد يشكل بأنّ الحكم _ من الحرمة وثبوت الكفاره _ قد عُلق على وطى الحائض، فادخال بعض الحشفه ليس بوطى حتّى يدخل تحت عموم الحكم.

لكنه لا يخلو عن تأمل، لأنّه وطى ايضا، لكنه بالبعض، ولأجل ذلك قد احتاط السيّد في «العروه» وجوبا، ووافقناه على ذلك.

ولا- فرق في الحكم _ بالوجوب أو الاستحباب _ بالكفاره، بين كون الزوجه دائمه أو منقطعه ، بل قد عرفت حرمتها حتّى مع الأجنبيه، وثبوت الكفاره فيها أيضا، فضلاً عن الزوجه، كما لا يخفى .

ثم المراد من الدينار _ الذى هو الموضوع للكفاره فى المقام، وما يترتب عليه من الأحكام الشرعيه هنا وفى سائر المقامات _ هو المقدار المعين من الذهب الخالص عرفاً، المضروب بسكه المعامله، التى كانت فى قديم الزمان تعدّ من

النقود المتداوله، وكان وزنه عباره عن مثقال شرعى، تعادل ثلاثه أرباع المثقال الصيرفى. بل قد صرح بعضهم أنّ قيمته عشره دراهم جياذ، وفى «جامع المقاصد»: «أنّه المعروف بين الأصحاب هنا وفى باب الديه، ولا يعتبر فى سكتته خصوصيه خاصه، بعدما كان مسكوكا بسكّه المعامله، ولا يعتبر أنّ يكون المسكوك بالسكّه الرائج فى زمان صدور الحكم، بل المراد هو الرائج فى أى زمان كان، فيعمّ مطلق السكّه الرائج».

وهذا ثابت مما لا بحث فيه فى الجمله .

و الذى ينبغى أن يُبحث عنه، هو أنّه هل المتعين اخراج عين الدينار _ مع امكانه _ أم يجزى اخراج قيمته؟

فيه وجهان، بل قولان : بل وعلى الأخير أيضا، هل يتعين كون اخراج القيمه من التبر _ اى الذهب الخالص غير المسكوك _ أو يجوز من كلّ جنس _ من الفضة وغيرها _ وجوه واقوال: المحكّي عن كتب العلامه والشهيدى والمحقّق الثانى، وغيرهم من محققى المتأخرين، هو الأوّل، اى لزوم اخراج عين الدينار، استظهارا من الأخبار وتمسكا بظهور لفظ (الدينار)، مع عدم صدق اسم الدينار على القيمه، فلا بد من الاقتصار على خصوص ما هو المنصوص .

خلافًا لما هو المحكّي عن ظاهر «المقنعه» و«الموجز» و«كشف الإلتباس» و«كشف اللثام» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وجماعه من أصحاب الحاشيه على «العروه»، حيث ذهبوا الى الثانى، استظهارا بكون لفظ (الدينار) المأخوذ فى الحكم، المقصود منه الطريقيه والماليه لا- أنّه ملاحظ بنحو الموضوعيه، إذا المقصود ايصال هذا المقدار من المال الى المستحق، فلا يتفاوت فيه بين كونه من الذهب أو الفضة أو غيرهما من النقود، كما هو المتعارف فى زماننا هذا، حيث قد تعارف التعامل بالنقود الورقيه وغيرها، ولم يعد أحدٌ يتعامل بالذهب والفضه .

بل قد يؤيد ذلك _ مضافا الى تعارف التعامل بها فى تلك الأعصار دون هذه الأزمنه _ أنّ المهم هو القيمه والماليه التى تحملها الذهب والفضه لا اصلهما، ومن هنا مع ثبوتها فى ذمه المكلف فأنه لا يسقط بتعذر الدينار، بل يجب اخراج قيمته اجماعا، حتّى عند القائلين بلزوم اخراج العين، مع أنّه لا دليل لنا لاجراج القيمه، الاّ الدليل المشتمل لاجراج عين الدينار، بل لا يبعد جعل ذلك دليلاً فى المساله لا تأييدا فقط .

اللهم الاّ- أن يتمسك بوجوب اخراج القيمه بقاعده الميسور، لو عدت القيمه ميسور الدينار عند تعذّره، وهو اول الكلام، إنّ استظهرنا الخصوصيه للدينار من الدليل كما ادعى .

بل قد يؤيد هذا القول أيضا أمرهم عليهم السلام بالنصف والربع فى تالييه، مع عدم وجود مضروبهما فى زمان صدور الحكم، حيث يوجب كون الظاهر من الدليل هو المائيه الموجوده فى مطلق المسكوك، لا خصوصه .

و القول بكون المراد هو الكسر المشاع، بأن يُسلط الفقير على المال الموجود، والدينار الذى كان بيد صاحبه، بعيداً فى الغايه، مضافا الى أنّه موجبٌ للعسر والخرج بحسب النوع، لو تعلق بالعين _ من جهه أنّه ربما لم يكن يملك مؤدى الكفاره ديناراً، حتّى يتعلق به حق الفقير فى عينه، فلا- جرم من تعليقها بالذمه، وهو لا- يكون الاّ- بالدينار الكُلّى القابل تطبيقه على القيمه. وكان من الأولى القول بتعلقها بالماليه أوّلاً وبالذات، من دون حاجه الى أنّ يرجع اليه بتكّلف، كما لا يخفى .

و عليه يظهر أنّه إذا دار الأمر بين حمل الدينار على القيمه مطلقاً، و أجزاء اخراجها ولو من غير الذهب، وبين حملها على مقدار الدينار من خصوص الذهب، ولو لم يكن مسكوكاً، لما كان فى اولويه الثانى اشكالاً، لكونه أقرب الى الدينار من جهه احتفاظه بخصوصيته، الاّ أنه لا يوجب الحكم بلزوم كونه كذلك،

لما قد عرفت كون الملاك فيه هو المالىه لا خصوصيه الذهب أو المسكوكيه، حتّى يقال بوجوب مراعاتها .

فما عن المحكى من «المنتهى» للعلامه قدس سره ، بأنه لا فرق بين المضروب و غيره، لتناول الاسم لهما، الى أن قال: «وفى اخراج القيمه نظرًا، أقربه عدم الجواز، لأنّه كفاره، فاخص ببعض انواع المال كسائر الكفارات» (١).

ليس بوجيه، لأنّه إذا قيل بأنّ المقصود من ذكر كلمه (الدينار) ليس الأ المالىه، وذكره اشاره الى طريقتيه للمالىه، فلا وجه للحكم بالالتزام بكونها من التبر.

اما اذا قلنا بلزوم رعايه خصوص الدينار، فلا وجه للاكتفاء بغير المضروب من التبر.

فالأولى هو القول بجواز اخراج القيمه من النقود الرائج، ولو كان من الذهب الرائج كان أولى، لأقربيته الى ما هو المستفاد من ظاهر الدليل، وإن كان اخراجه من غير الذهب أيضا مجزيا .

نعم، لا بدّ أن يلاحظ في المدفوع مطابقتها لقيمه الذهب المسكوك بما أنه هو الأصل، لا قيمه التبر، فما نسبه الشيخ الأعظم لـ «المنتهى» باجزاء التبر، لصدق الاسم عليه، ومن ثمّ قال: وفيه نظرٌ، غير بعيد كون النسبه صحيحه، لو لم يرد كون الاخراج من التبر بدل المسكوك، من حيث المالىه .

كما قد يقرب ذلك الاحتمال، حيث قد تنظر فيها اخراج القيمه، مع أنّه لو اراد المالىه من اخراج التبر، لما كان وجهٌ لقوله: (فيه نظر)، كما لا يخفى .

ثم، على القول بجواز اخراج القيمه، هل المعتبر قيمه زمان صدور الحكم _ وهى على المعروف عشره دراهم _ أو قيمه وقت الوطى، الذى هو زمان اشتغال الذمه، أو قيمه وقت الأداء؟

١- هى المحكى فى «مصباح الهدى» عنه: ج ٥ / ٨٤ .

وجوه وأقوال: المصرح به في «الجواهر» هو الأول، حيث قال: «لكن هل يعتبر القيمة في ذلك الوقت، فلا عبره بالزيادة والنقصان في غيره، لا يبعد في النظر ذلك». وصرح بعضهم بالثاني، معللاً بأنه زمان الاشتغال، فهو الواجب على المكلف الذي تعلقت بذمته.

ولكن المختار عند الشيخ الـعظم، وصاحب «العروة»، وكثير من أصحاب التعليق، ومنهم المحقق الآملي والبروجردى والاصطهباناتى والسيد عبد الهادى الشيرازى _ وهو المختار عندنا _ هو قيمة وقت الأداء، لما قد عرفت أن الذى تعلق بذمه المكلف المتخلف هو الدينار باعتبار يمثّل قيمه شرائيه معيّنه، وهى بمقدار المثقال الشرعى من الذهب المسكوك فاشتغال الذمه، يكون بماليه الدينار، لا بكونه قيمة يوم الوطى، بل بما هى قيمة الدينار، فتكون الذمه مشغوله بهذه الدينار بما لها من القيمة الى حال الاداء، سواء زادت قيمته أو نقصت، ولأجل ذلك لا اشكال فى حصول الفراغ باداء نفس الدينار، سواء زادت قيمته أو نقصت عن وقت الوطى أو صدور الحكم، مع أنه لو كانت الذمه مشغوله بالدينار المقيد به بغيره وقت الوطى أو وقت صدور الحكم، لما حصل الفراغ باعطاء الدينار بقيمه زمان الاداء، إذا كانت القيمة أنقص، مع أنه يحصل به الفراغ قطعاً، كما صرح به صاحب «الجواهر» قدس سره .

ما يحرم على الحائض / مصرف كفّاره وطى الحائض

ثم لا بدّ من التنبيه على أن الاختلاف فى كفايه القيمة وعدمها، إنّما تنشأ فيما إذا تمكن من اخراج الدينار، وأما إذا كان متعذراً من أساسه وغير قادر على دفعه _ كما فى إيماننا هذا _ فلا اشكال فى اجزاء القيمة قولاً واحداً، كما لا يخفى .

فرع: الكلام فى مصرف هذه الكفّاره وعدده.

فنقول: وأما أصل مصرفها يكون كمصرف سائر الكفّارات، من لزوم دفعها الى المستحقين والمساكين.

ولو تكرر منه الوطى فى وقتٍ لا تختلف فيه الكفاره، لم تكرر ،

وقيل: بل تكرر ، والأول أقوى (١).

والسؤال هو أنه هل يجب التعدد فى مصرفها أم لا؟

ففى «الجواهر» قوله: «ولا- يشترط التعدد بلا- خلاف أجده فيهما، نعم يمكن اشتراط المساكين الثلاثة فى كفاره وطى الأمه، لما عرفت أنّ العمده اجماع «الانتصار» المعتضده بنفى الخلاف» انتهى كلامه (١).

و لكن قد عرفت منا أنّ الدليل غير وافٍ لخصوص كون المساكين ثلاثة، وكون مقدارها ثلاثة أمداد، لأن الحديث الوارد فى المقام والدال على هذا الموضوع، خبران و هما خير عبد الملك، والوارد فيه الأمر بالتصدق على عشره مساكين، دون أن يرد فيه ذكر عن المقدار، ولا عن جنس الشى المدفوع، وثانيهما الحد المروى فى كتاب «فقه الرضا»، الذى فيه الأمر بالتصدق بثلاثة أمداد من الطعام، بلا ذكر من يتصدق عليه من ثلاثة مساكين، ولا مقدار ما يُعطى لكل مسكين.

فلم يبق هنا دليل على ذلك إلا اجماع، فان تم مع تلك القيود فهو، والأ فالأصل يقتضى العدم، وبما أنه لم يثبت اجماع _ وإن ادعى _ فإن الأحوط هو مراعاته، أى يجب التصديق على ثلاثة من المساكين، بان يدفع لهم ثلاثة أمداد .

(١) و اعلم أنّ تعدد الوطى قد يكون واقعا فيما كان كفارته من نوع واحد كما لو أقدم على تكرار الوطى فى الثلث الاول من الحيض، وقد يكون واقعا فى نوعين، كما لو كرر الوطى كان الاول منه فى الثلث الاول، والثانى فى الثلث الثانى.

فالآن نبحت عن الاوّل منهما فنقول: لو كان التعدّد عرفياً أى بأن عدّ الوطى متعددا عرفاً، لأجل وجود الفصل بينهما فى الجملة، فهل تتكرر الكفاره بتكررها أم لا؟

ما يحرم على الحائض / تكرر كفاره وطى الحائض بتكرره

قيل بالثانى بشرط عدم تخلل التكفير بينه، هذا كما عن «المدارك»، بل هو مختار المحقق فى «الشرايع» ظاهراً، وإن كان ظاهر اطلاقه يقتضى خلافه، كما صرح الشيخ فى «المبسوط»، حيث قال بعدم التكرير، مع تنصيبه على اختصاص الحكم بما إذا كان لم يتخلل بالتكفير.

وقيل تتكرر مطلقاً، وهو مختار جملة من الأصحاب، منهم الشهيد فى «البيان» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«روض الجنان» و«مسالك الأفهام»، بل هو مختار أكثر المتأخرين، ومتأخرى المتأخرين، كالسيد فى «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق _ ولو على نحو الاحتياط الوجوبى، كما هو مختارنا، ومختار المحقق الآملى _ .

وقيل لا- تتكرر مطلقاً، حتّى مع تخلل التكفير، كما هو ظاهر ابن ادريس فى «السرائر»، بل يستظهر من اطلاقه، عدم الفرق بين التخلل وعدمه، ولكن فى «مصباح الفقيه» قال: «التزامه بذلك فى صورته التخلل فى غايه البعد، اذ لا ينبغى التأمل فى كون الوطى المسبوق بالتكفير كالمبتداء، فى استفاده سببته للكفارات من عمومات الأدله» .

و كيف كان، فإنّ حجه القائلين بالتكرّر مطلقاً، ظهور تعليق الجزاء على الشرط، فى كون وجود الشرط عله لتحقق الجزاء، ما لم يرد دليلاً على خلافه، من القرينه اللفظيه أو المقاميه، لأنّ يقتضى اطلاق سببته، تكرر المسبب بتكرره، لأنّه إذا وجد ثانياً، اما أنّ يكون مؤثراً وهو المطلوب، أم غير مؤثر وهو خلاف ظاهر دليل السببيه، فاذا كان مؤثراً إما أن يكون أثره مطابقاً لأثر الأول، أى أوجب ما وجب بالسبب الأول، فهذا يعدّ من المحالات، لأنه تحصيل للحاصل،

مضافا الى أنه يلزم تقدم المسبب عن سببه بالنظر الى سببيه الثانى، فلا سبيل لنا الا القول بلزوم ايجاب جزاء مستقل، وسبب على حده، وهو المطلوب، فاذا كان تعدد الجزاء هو المستفاد من ظاهر تعليق الجزاء على الشرط عرفا، فللقائلين بعدم التكرار _ حتى مع عدم التخلل بالتكفير، فضلا عما تخلل _ من اقامه دليل على كلامهم، ولا دليل عندهم الا دعوى انكار ذلك الظهور فى القضية الشرطيه، بان يقال بأن المستفاد منها ليس الا عموم سببيه اتيان الحائض من كل أحد للكفاره فى الجملة، بصورة القضية المهمله، لا القضية المطلقه المستغرقة لافراد الاتيان، إذ لا يفهم من قوله عليه السلام : «مَنْ أَتَى حَائِضًا فَعَلِيهِ الدِّينَارُ أَوْ نِصْفُهُ» الا عموم الحكم بالنسبه الى افراد المكلفين، بلحاظ العموم المستفاد من الموصول، لا أفراد الصلّه، فمن الجائز أن تكون سببته اداء الكفاره مشروطه بعدم مسبوقيته باتيان آخر، والا لا يكون سببا لفرد آخر، بل و مع الشك فى ذلك _ أى فى سببته _ نرجع الى اصاله البرائه، ولازم ذلك هو عدم التكرار، حتى مع التخلل بالتكفير، فضلا عما لم يتخلل، فيصير ذلك دليلاً ومستندا لقول الحلى فى «السرائر» .

لكنه فى غايه الضعف والوهن، لوضوح أنه كما أنّ للموصول عموما عند العرف لجميع الافراد، ويشملها بصورة الاستغراق، كذلك للصله اطلاق احوالى يشمل جميع الحالات، سواء كان مسبوقا بفرد آخر أم لم يكن مسبوقا، إذا كانت القضية وارده فى مقام بيان الحكم، اذ الحكمه تقتضى ذلك الاطلاق .

و الشاهد على هذا الاطلاق، هو استفاده هذا الحكم لهذا المكلف الذى أقدم على وطى حائض آخر، أو جامع المرأه فى حيض آخر، مع أن الدليل منحصر فى هذا الدليل، وليس فيه دلالة على حكم التكرار، الا أن يستفاد من اطلاقه الاحوالى فى الصلّه ليشتمل كل فرد يصدق عليه الجماع مع الحائض، سواء كان الشخص متفاوتا فى التكرار أم لا، وليس المنشأ لمثل هذا الاقتضاء دليل

الحكمه، كما هو الحال فى سائر المطلقات .

أو يقال: بأنّ تعليق الجزاء على طبيعه الشرط، لا يقتضى إلا سببيه ماهيه الشرط _ من حيث هى، بلحاظ تحققها فى الخارج مطلقا _ للجزاء بطبيعته من دون دخل لأفرادها، من حيث خصوصيتها الشخصيه فى الحكم، ومن الواضح أنّ الطبيعه من حيث هى، لا تقبل التكرّر، بل تتحقق بمجرد تحقق فرد واحدٍ منها، والتكرّر فى أفرادها لا مدخله لها فى تحقق الجزاء، فيكون تحقق الطبيعه فى الفرد الثانى كتحققها فى الفرد الأوّل، بعد حصول المسمى، فكما أنّه لا أثر لتحقيق الطبيعه فى ضمن الفرد الاول، بعد حصول المسمى، عند استدامته الى الزمان الثانى، كذا لا أثر لتحقيقها فى الفرد الثانى بعد كونه مسبقا بتحققها فى ضمن الفرد الأوّل، نظير سببيه الحدث للوضوء، حيث أنّ الوضوء يصير واجبا بعد تحقق مسماه، ولا أثر بعده حتى يفيد وجوبه ثانيا.

وليس هذا تقييدا لاطلاق ما دل على سببيه صرف الطبيعه بلحاظ تحققها الخارجى للوضوء، حتى تنفيه اصاله الاطلاق، وأنما يكون هذا الأثر ثابتا من جهه عدم مدخله الخصوصيه الفرديه الشخصيه فى ثبوت الجزاء .

فصدق حدوث الوطى مرات عديده عند تخلّل الفصل المتعد به عرفا، دون ما اذا لم يحدث فصل بينها، إنّما يصلح كونه فارقا إذا كان الحكم معلقا على الطبيعه بافرادها واشخاصها، لا على طبيعتها وتحقيقها الخارجى، والألا يتكرر الجزاء بتكرّر الطبيعه .

ومما يؤيد ذلك، ما عرفت من أنّ الطبيعه من حيث هى هى صادقه على القليل والكثير، والواحد والمتعدد، ومقتضى ذلك كونها مؤثره باعتبار اول تحققها، وكون ما عداه من وجوداتها أسبابا شأنه، يعنى أنّها قابله للتحقيق الجزاء، إذا كان تحققها بدويه، فبعد وجوها فى أوّل الآنات، فلا يتعدد فى سائر الوجودات، سواء

وانْ اختلفت تكررت (١).

كانت متصله بوجودها الاول، بحيث يعدّ مجموع وجوداتها فردا واحدا مستمرا بنظر العرف، أو مفصوله عنه، بحيث يتعدد بسببها الأفراد، هذا بخلاف ما لو كان مرتبا على وجودات الطبيعه _ أى بافراها _ حيث يكون مقتضى القاعده حينئذٍ تكرر الجزاء بتعدد الفرد، من دون فرقٍ بين ما لو وجدت الأفراد دفعه أو تدريجا .

و التقريب الثانى على عدم التكرار، يعدّ أولى من التقريب الاول، كما أنّ مقتضى التقريب الثانى هو ما قوّاه صاحب «المدارك» من التفصيل بين ما لو وقع التكرار فى وقت لا تختلف فيه الكفاره، بشرط عدم تخلّل التكفير، وبين غيره، لأنه إذا اختلف الوقت فلا يأتى هذا الدليل فيه، كما إذا تخلّل التكفير يتعدد أيضا مثل تجدد الحدّث بعد الوضوء، حيث يفيد لزوم تجديد الوضوء أيضا .

و كون المسأله ثبوتا _ مع هذين الوجهين الدالين على تعدد الجزاء بتعدد الشرط أو عدمه عن الوجه الثانى _ أمرا ثابتا ممّا لا اشكال فيه، لكن الاشكال إنّما وقع فى مقام الاثبات من جهه أن قوله: «مَنْ أتى حائضا فعليه الكفاره» يفيد الوجه الاول _ كما هو الغالب _ أو الوجه الثانى على أحد التقريبين، حيث لم يتبين أحدهما، فالأحوط هو التكرار، كما قلنا فى تعليقتنا على «العروه» تبعا لعدد كبير من الفقهاء، خلافا للمصنف، بل واختاره صاحب «الجواهر» والمحقق الهمدانى، مع تأمل منه فى صحته، خصوصا مع تمسكه عند الشك فى لزوم تكررها بعد تعدد الوطى بالأصل، والرجوع الى اصاله البرائه عن التكليف الزائد المشكوك .

(١) لما قد عرفت بأنّ عدم التكرار عند من يقول به، كان فيما إذا لم يختلف الوقت، ولم يسبقه بالتكفير، وأمّا مع فقد أحد الشرطين فى الوجود الثانى، فلا اشكال حينئذٍ فى لزوم تكرار الكفاره، اذ لا نزاع فى تغيير الموجب والموجب

حينئذ: فعلى هذا، ينتج أنه لو وطى الحائض مره في الثلث الأول، وثانيه في الثلث الثاني، كان عليه تكرار الكفاره بالدينار ونصفه، وجوبا أو ندبا، على حسب اختلاف الفتوى .

هاهنا فرعان وهما:

الفرع الأول: ورد في «الجواهر» قوله: «واعلم أنه الحق بعضهم النفساء بالحائض. قيل وعليه يمكن اجتماع زمانين بل ثلاثه في وطى واحد، نظرا الى امكان قله النفس، فيلزم حينئذ بالكفارات الثلاثه. وهو لا يخلو عن اشكال، لعدم صدق الاول والوسط والآخر، ولا الوطى فيهما، بمجرد الاستدامه الحاصله، فالمتجه حينئذ مراعاه أول آتات مسمى الوطى بادخال الحشفه، أو الاقل إن قلنا به . نعم قد يشكل الحال مع فرض اشتراك زمان التحقق، ولعل المتجه فيه ايجاب الكفارتين تحصيلاً للبرائنه اليقينيّه، للقطع بـشغل ذمته، إذ احتمال سقوط الكفاره مقطوع بعدمه، فتأمل جيّدا» انتهى كلامه (١).

و جاء في «مصباح الهدى» قوله : «وفى الطهاره نسبته الى اللاحق الى ظاهر الأصحاب وحكى عن «التذكره» عدم العلم بالخلاف، وهو ظاهر كلّ من قال بتساوى الحائض والنفساء، فى كلّ الأحكام، إلا ما استثنى، ومع عدم استثنائه كفاره الوطى، ولذا يمكن أن يقال إنه المعروف بين الأصحاب، لكن لم يذكروا الحاقها بها دليلا، وإن اسند الى عموم النص، لكن ليس عليه نص يستند اليه، فان كانت المعروفيه عند الفقهاء بمثابه، تكون اجماعا منهم على اللاحق فهو، والأ فلا دليل عليه، كما قاله المصنف قدس سره . ولكن مخالفه المعروف أيضا شىء لا يتجرء

عليه، واللّه العالم» . انتهى كلامه (١) .

قلنا: الحاق الأصحاب النفساء بالحائض بنحو العموم _ إلا ما استثنى _ يكون بالنسبه الى الأحكام الواردة فى الاخبار المترتبة على عنوان النفساء الذى يدل على الالحاق تصرّيحاً أو تلويحاً، كحرمه الوطى، ودخول المسجد، ومسّ كتابه القرآن، وأمثال ذلك .

و أمّا اثبات حكم الكفاره المترتب على وطى الحائض التى تخرج منها دم الحيض، لمن لا يخرج منها هذا الدم، بل يخرج منها دم آخر غير دم الحيض مع عدم ورود اشاره اليه فى أخبار الوطى _ حتّى فى النصوص التى وردت الاشارة فيها الى دم النفاس، وحُكم فيها بحرمه الوطى وثبوت الكفاره التى تعدّ من الامور الماليه، والتى تعدّ من العقوبات المشتركه بين وطى الحائض والنفساء _ ففى غايه الاشكال، ولأجل ذلك لم يفت بذلك كثير ممن ذهب الى وجوب الكفاره فى وطى الحائض كالسيد فى «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق عليها، كما هو مختارنا فيه .

و على فرض قبول الالحاق، وتمكنا برغم قلّه مدّه النفاس من فرض فترات ثلاث لها، وأقدم الواطى على وطى النفساء فى جميع هذه المده فرضاً، فهل يجب عليه ثلاث كفارات، من الدينار ونصفه وربعه بملاحظه استغراق وطيه لها للفترات الثلاث المفروضه، أو يكفى كفاره واحده وهى الدينار الواحد، لأجل وحده الوطى، وعدم صدق التعدّد برغم أنّه استوعب الفترات الثلاث، فيجب عليه كفاره واحده للثلاث الأوّل، وهو المتحقق بدخول الحشفه ولو ببعضها، واستمرار الوطى واستيعابه لبقية الوقت لا يوجب التكثر، وإن استوجب استيعاب

تمام الوقت، إذ العرف لا يرى مثل هذا الوطى الآ واحدا، فاذا كان الأمر كذلك، فيتضح منه حكم الواطى ء للحائض إذا كان وطيه فى آخر الثلث الأوّل، فامتد حتّى دخل فى الوسط، أو شرع الوطى فى أواسط الفتره الثانيه، واستمر على ذلك حتّى دخل فى الفتره الثالثه، فأنه لا يجب عليه الآ ما يصدق عليه الوطى فى أوله، فيكون الواجب عليه دفع الكفارهِ الاولى ديناراً واحداً، وفى الثانى نصفه، وفى الثالث ربه، والتعدد والوحده فى الوطى أمر عرفى، والحكم تابع لموضوعه عرفاً، وإن لم يصدق عليه وقوع الوطى فى حال الحيض، بل يكفى وقوعه فيه.

ما يحرم على الحائض / حكم العاجز عن أداء كفّاره الوطى

ومنه يظهر وجوب دفع الكفارهِ الواحده، لمن كان فى حال الوطى و عرض لزوجته الحيض، وعلم الواطى بذلك، ولكنه برغم ذلك استمر فى الجماع، وبرغم أنّ حدوث الوطى لم يقع فى حال الحيض، الآ أن كونه فيه، يكفى فى ثبوت الكفارهِ عليه ووجوبه، عند من قال بالوجوب، فيجب عليه دفع دينار واحد لصدق الوطى فى حال الحيض عليه، كما لا يخفى .

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى كلام صاحب «الجواهر» من الاشكال مع فرض اشتراك زمان التحقق، حيث قال: «ولعلّ المتّجه فيه ايجاب الكفارتين، تحصيلاً للبرائهِ اليقينه»

ولكن تصور ذلك لا يخلو عن اشكال، اذا كان الملاك فى صدق الوطى هو أوّل آتات دخول الحشفه، حيث لا يقع ذلك الآ فى وقت واحد من الثلاث، فايجاب الكفارتين _ خصوصاً مع الشك فيه، الذى كان شكاً فى التكليف الزائد فى الأقلّ و الاكثر الاستقلالى، مع وجود اتصاله العدم فى الموضوع والمتعلق _ لا يخلو عن بُعد ووهن، كما لا يخفى .

و كيف كان، إنّ أمكن فرض الاشتراك فى زمان التحقق بوطى واحد، بالانطباق على فردين من الزمان المتعلق للكفارهِ، كان لكلامه وجهٌ وجيه من

لزوم الكفارتين بل الثلاث، إن فرض امكان انطباقه عليه حتى على الشك، فليأمل جيداً .

الثانى من الفرعين : بيان حال العاجز عن أداء الكفاره.

ففى «الجواهر» قال: «ثم أنّ الظاهر من ذيل مرسله داود، سقوط الكفاره مع العجز، والرجوع الى الاستغفار، بل جعله السبيل الى كلّ كفاره عجز عنها، وهو لا يخلو عن قوه، بناءً على الاستحباب، كما أنّه لا يخلو من اشكال بناء على الوجوب، لعدم الجابر لها فى خصوص ذلك، بل ينبغى انتظار اليسار كما فى غيره من الكفارات. وبناء عليه، ينبغى ملاحظه العجز عن التعليق دون المتجدد، لمكان شغل الذمه به سابقاً، والله أعلم» انتهى كلامه (١).

قلنا: وحيث كان الدليل فى هذا الفرع منحصرًا فى مرسله داود، فلا بأس بايرادها حتى يتضح لنا مفادها لكى نستفيد منها فى مقام الاستدلال. والمرسله هى التى رواها الشيخ باسناده عن محمد بن احمد بن يحيى، عن بعض أصحابنا، عن الطيالسى، عن أحمد بن محمد، عن داود بن فرقد، عن أبى عبدالله عليه السلام، فى حديث.

قلت: «فإن لم يكن عنده ما يكفر؟ قال : فليصدق على مسكين واحد، والّا استغفر الله، ولا يعود، فإنّ الاستغفار توبه وكفاره لكلّ من لم يجد السبيل الى شىء من الكفاره» (٢).

اقول: لا يخفى عليك أنّ ظاهر الروايه يفيد أن العجز عن الاداء حدث حين تعلق الكفاره بالواطى، كما يدل عليه قوله: «فإن لم يكن عنده ما يكفى» اى لم يكن عنده الكفاره حين ثبوت التكليف بالدفع بدمته، لا من عرض له العجز بعد

١- الجواهر: ٣/٢٣٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٨ من أبواب الحيض، الحديث ١.

ما كان قادرا حين العمل، كما هو مقتضى القاعده، اذ يقبح توجيه التكلف لمن كان عاجزا عن امثاله، حيث لا يتعلق به التكليف.

هذا، بخلاف من كان قادرا، وتعلق به التكليف بالدفع، واستغلت ذمته بها، فسقوطها حينئذٍ يحتاج الى دليل بالخصوص، وحيث كان مفقودا، فيجبُ عليه الكفاره عند اليسر، وتبقى ذمته مشغوله الى حين يساره، كما هو مقتضى استصحاب بقاء الاشتغال، لسبق الاستقرار، وخروجه عن مورد الروايه .

و اما بالنسبه الى العجز حين العمل، فانه لا اشكال في عدم ثبوتها في هذا الحال، والسؤال هو أنه هل يكون حال سقوطها كحال سقوط الدَّيْن عن المديون، إذا كان معسرا، حيث أنّ سقوطه ما دامى لا دائمى، أى ساقط عنه ما دام كونه معسرا، أما اذا حصل له اليسار، فإنه يجب عليه الأداء، كما هو نص الآيه الشريفه في قوله تعالى: « فَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى ميسره » .

أو يكون سقوطه حال العمل، كسقوط العاجز عن دفع نفقه الولد والوالد عن الوجوب الى حين اليسار، اذ ليست نفقتهما كنفقه الزوجه الثابته والمتعلقه بالذمه، ويجب عليه ادائها متى ما قدر عليها وصار ميسورا، ولو كان عاجزا حال التعلق.

والظاهر من الروايه هو الثانى لا الاول، بل قد يقال بان القول بالسقوط ليس لوجبه لأنه لا يطلق الا بعد الثبوت، وهنا لم يثبت حال العمل حتى يطلق عليه السقوط .

بل قد يؤيد الثانى، بيان ذكر البديل للكفاره، وهو الاعطاء الى مسكين واحد، والا استغفر الله، ومعلوم أن معنى البديله، هو الاكتفاء بالبديل عن المبدل، نظير التيمم إذا كان بدلا عن الوضوء، حيث يكون الامثال به محققا وجوب سقوط الأمر به، لا بأن يكون السقوط ما داميه، بمعنى انه إذا زال العذر، فيجب عليه اعاده الصلاه مع الوضوء كالاول، بل الأصل أيضا يقتضى الثانى، لأن الشك حينئذ يكون شكا في اصل الثبوت، فالأصل العدم، كما لا يخفى .

بل ظاهر الروايه يفيد أنها فى مقام بيان الكبرى الكلى لكل كفاره، لكل من ثبت فى حقه الكفاره وعجز عن ادائها، فيكون الاستغفار بدلاً عنها، حيث جعل الاستغفار سبيلاً للعاجز عن دفعها.

ولكن بما أن الروايه مرسله، فسندها ضعيف بالارسال، فلا يصح التمسك بها إلا أن يقوم جابز من الاجماع أو الشهره أو مؤيدا يوجب تقويتها وبما أنه لا نمتلك مثل هذا الجابر، فقد ذهب بعض كالسيد فى «العروه» وأكثر اصحاب التعليق لولا الكل، على القول بالاحتياط الوجوبى، وذلك بأن يستغفر عند العجز عنها، مادام العجز باقيا، ومتى صار ميسورا وجبت.

بل لا يبعد القول بكون الأحوط هو أن يدفع الكفار بقدر الميسور بأن يدفع لفقير واحد، ثم يستغفر عن البقيه .

ما يحرم على الحائض / فى طلاق الحائض

فاذا ظهر لك الحال فى وجوب الكفاره وعدمه، بالنسبه الى تمام الكفاره، يظهر لك حال بعضها بالنسبه الى ما لو كان عاجزا عنها فى حال الوطى، حيث أن مقتضى القاعده، كون حال البعض كحال الكل، فان كان ميسورا يجب فيه دون غيره من حال العجز، وبعد رفع العذر كان حكمه كحكم رفع العذر عن الكل، من الوجوب وعدمه، كما هو مقتضى قاعده الميسور، وهذا صريح المحكى عن «التحرير» و«المنتهى»، خلافا لظاهر جماعه آخرين الذين اقتصروا فى الكفاره على ذكر الدينار، مع تصريحهم بسقوطها مع العجز، حيث ادعى صاحب «مصباح الهدى» قدس سره أنه ظاهر فى كون مختارهم هو السقوط بالكل مع العجز عن البعض، وإن اختار نفسه الشريف الاول، مستدلاً عليه بكون الواجب هو ماله الدينار لا نفسه حتى يسقط باسقاط بعضها، لأجل العجز عنه .

و لكن الانصاف عدم ظهور ذلك فيما ذكره، لامكان أن يكون الفقهاء قد قصدوا من كان عاجزا عن اداء الكل _ كما هو الغالب _ وأما بالنسبه الى البعض

السادس: لا يصحّ طلاقها إذا كانت مدخولاً بها، وزوجها حاضر معها (١).

فترجع الى مختارهم فى مسأله الدينار، بكون الواجب هو عين الدينار، فلازمه سقوط الكلّ بسقوط البعض، لعدم امكان تصور التبعض فى المالىه، فيتحقق التفكيك حينئذٍ بين الكلّ بالسقوط دون البعض، كما لا يخفى .

و اما حكم البعض المعسور بعد رفع العسر عنه، يكون كحكم الكلّ فى وجوب الكفاره وعدمه، كلّ على مذهبه ومختاره .

(١) اعلم أن صريح نص هذه المسأله هو الاشاره الى الحكم الوضعى حيث قد تعرض لخصوص عدم صحه الطلاق اذا كانت الزوجه حائضاً مدخولاً بها، وزوجها حاضر، ولم يتعرّض المصنف للحكم التكليفى، وهو الحرمة، مع أنّ صاحب «الجواهر» قدس سره تعرض لذلك وقال بأنّ اجماع المسلمين _ أى الفريقين _ على ذلك. مع أنّه ليس الأمر كذلك فى الحكم الوضعى _ وهو بطلان الطلاق _ حيث أنّه اجماعى عند الفرقه المحقّقه، دون غيرهم من علماء العامه، لأنهم صرّحوا بالصحه مع الحرمة كالشافعى وأبى حنيفه ومالك وأحمد .

ثم أنّ المصنف لم يتعرض لبقية احكامه، مثل كفايه طلاق الزوج الغائب الذى هو بحكم الحاضر من جهة امكان استعلامه، وعدم كفايه الحاضر إذا كان بحكم الغايب، من جهة عدم امكان الاستعلام منه.

كما أنّه لم يتعرّض لحكم من يصحّ طلاقه فى حال الحيض، إذا لم يكن مدخولاً بها، أو كانت مدخولاً بها ولكن كانت حاملاً دون حائل، فأنّه يصحّ طلاقها اجماعاً _ تحصيلاً ومنقولاً _ كما لم يتعرض لحال تحديد الغيبه، حيث قد وقع الخلاف فيه بين كونه شهر أو ثلاثه أشهر، كما وقع الخلاف فى كفايه العلم بانتقالها من طهر المواقعه الى آخر بحسب عاداتها، وفى توقف تحقق الغيبه على السفر الشرعى أو تحصل بدونه.

فى غسل الحيض / هل يجب غسل الحيض لنفسه أم لا؟

السابع: إذا طُهرت وجب عليها الغُسل (١).

ولعلّ المصنّف تركّ الاشارة الى حكم هذه الامور هنا، لأجل أنّه ليس هنا موضعه، بل محله بحث الطلاق، وتعرضه لموضوع الطلاق في المقام، لعلّه لاجل اجتماع الحيض مع الطلاق، فالاولى حينئذ تركّ تفصيل البحث هنا واحالته الى محله.

(١) اعلم أنّه ربما يوهّم اطلاق عبارته المصنّف باستعماله لفظ (وجب) هنا، كون الغُسل في الحيض واجبا نفسيا، ولو لم يجب عليها فعلاً. عباديا مما يشترط فيه الطهارة، كما قيل في غُسل الجنابه، كما هو محتمل اختيار «المنتهى» مستدلاً باطلاق الأمر، ونحوه القاضى، بل في «المدارك» قوله: إنّ قوه الوجوب ظاهره .

و لكن الأقوى خلافه، أى ان الغُسل لم يكن واجبا لنفسه، كما هو الأمر في غُسل الجنابه، الذى قد صرّح بعض بوجوبه لنفسه لا للغير، فضلاً عن مثل غُسل الحيض، حيث أنّ وجود الخلاف فيه أبعد احتمالاً عن وجوده في غُسل الجنابه .

و لعلّ وجه اطلاق المصنّف بالوجوب عليها، من جهة الاشارة الى أنّ المقصود من الوجوب هو الغيرى وذلك بملاحظه العبارات المشروطة بالطهور، اذ هو المتبادر من الامر بالغُسل في الأحداث المانعه من الصلاة وغيرها، نظير اطلاق الامر بغُسل الثوب والبدن الملاقى للنجس، و اراقه الانائين المشتبهين، ونحوهما من الأوامر المتعلقة بشرائط العبادات وأجزائها، دون الوجوب النفسى المطلق، كما هو المعهود في غير المقام عند الاطلاق، لأن معهوديه وجوبها الشرطى هنا بنفسه، تعدّ قرينه صارفه للاطلاق بأن يصرف الوجوب المطلق عن الوجوب النفسى الى الوجوب الغيرى ، لأنّ العرف المتشرع يفهم من الوجوب في الغُسل والوضوء والتميم _ الذى تعدّ مقدمه للصلاة ونحوها من الواجبات المشروطة بالطهارة _ كونه وجوباً غيرياً لا نفسياً. و اتيان كلمه (الوجوب) فى مثل هذه

وكيفيته، مثل غسل الجنابه (١).

الأُمور مطلقاً و غير مقيد، منصرف الى الوجوب الغيرى، ولا يكون ترك القيد والتقييد و التعرض لكونه غيرياً، منافياً للغرض الباعث على الأمر، بعد مساعده دليل غير متصل دال على أن وجوبه غيرى، فلا يقبح عند العرف ترك التقييد، والاعتماد على القرينه المنفصله، وهذا نظير جميع الأوامر المطلقة المتعلقة بغسل الثوب والبدن وتطهير الاناء، كما لا يخفى على العارف المتأمل فى الاوامر الصادره فى الشرع وكيفيتها .

فى غسل الحيض / غسل الحيض مثل غسل الجنابه

(١) أى من جهه واجباته و مندوباته، بل فى «الجواهر»: بلا خلاف أجده فيه، إلا فيما ستسمع.

بل فى «المدارك»: أنه مذهب العلماء كافه. فالحجه _ عليه مضافا الى الاجماع بكلا قسميه _ دلالة الأخبار على المماثلة:

منها: ما فى موثقه الحلبي، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «غسل الجنابه والحيض واحد» (١).

منها: روايه الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام: «غسل الجنابه والحيض واحد».

ورواه أيضا فى «المجالس» و«المقنع» مرسلًا (٢).

منها: روايه عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام فى حديثٍ قال: «غسل الجنابه والحيض واحد» (٣).

وهذه الاخبار تدل على التداخل أيضا، حيث يفهم منها تساويهما فى جميع

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .

الواجبات والمندوبات، من الترتيب والارتماس وغيرهما، بخلاف ما يدل على المماثلة، مثل حديث أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته أعلوها غُسلٌ مثل غُسل الجنابه؟ قال: نعم، يعني الحائض» (١).

منها: رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «غُسل الجنابه والحيض واحد. قال: وسألته عن الحائض، عليها غُسلٌ مثل غُسل الجنب؟

قال: نعم» (٢).

منها: رواه فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، في حديث: «قال: وغُسل الجنابه وغُسل الحيض مثله» (٣).

ولكن قد يشاهد من الأخبار وجود الاختلاف فيها بالنسبة الى بعض المندوبات، كحد الماء، المستعمل في الغُسل كما قد صرح بذلك صاحب «النهاية» حيث قال: «وتستعمل في غُسل الحيض تسعة أرطال من ماء، وإن زاد على ذلك كان أفضل، وفي الجنابه، وإن استعمل أكثر من ذلك جاز».

وقد احتمل صاحب «الجواهر» كون مراده من جواز استعمال الزيادة في الثاني، هو ما أراد في الأول.

لكنه خلاف ظاهر كلامه.

نعم، يحتمل كون الزيادة في استعمال الماء في غسل الحيض لاجل الاسباغ من جهة طول شعر المرأة وطول مده جلوسها أيام الحيض حيث لم يصل الماء إلى جسمها.

ولعل نظره الى ما ورد في مكاتبه الصفار الذي رواها الصدوق رحمه الله بسنده عن

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الحيض، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

محمد بن الحسن الصفار، أنه كتب الى أبي محمد عليه السلام: «كم حدّ الماء الذي يُغسل به الميت، كما رووا أنّ الجُنْب يغسل بسته أرتال من ماء، و الحائض بتسعه، فهل للميت حدّ من الماء الذي يُغسل به؟ فوقّع عليه السلام: حدّ غُسل الميت يغسل حتّى يطهر إن شاء الله تعالى» (١).

و الى ما ورد في روايه محمد بن الفضيل، قال: «سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن الحائض كم يكفيها من الماء؟ قال: فرق» (٢).

و في «الجواهر» عن تفسير كلمه (فرق)، وهو كما قاله أبو عبيده، بلا اختلاف بين الناس، ثلاثة أصواع.

و الشيخ على المحكّي في «الوسائل» حمّله على الإِسْبَاغ والْفَضْل، و يمكن حمّله على كثرة الشعر والنجاسات والوسخ، بحيث تحتاج الى ذلك القدر، لما مرّ هنا وفي الوضوء والجنابه وغير ذلك .

مضافا الى امكان القول بأنّ التفاوت في بعض المندوبات، لا يضرّ بالمماثله في أصل حقيقته في الإجزاء، بأن يكون مثل غُسل الجنابه، حتّى قد عرفت كفايه التداخل فيهما، كما لا يخفى .

في غُسل الحيض / لو تخلّل الحدث الأصغر في أثناءه

و من جملة المماثله، جواز الاتيان بالارتماس، كما يأتي كذلك في غُسل الجنابه، حيث قد صرح به بعضهم في المقام وفي الجنابه، بل مقتضى الاطلاق عند الأمر بالغُسل، هو الانصراف الى ما هو المعهود المتعارف في غُسل الجنابه، الذي قد عرفت كيفيته حتّى في الأغسال المندوبه، نظير اطلاق الصلاه المنصرف الى ركعتي التطوع كالركعتين من صلاه الفريضة عند الفجر إذا لم يرد قرينه متصله

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

أو منفصله يقصد بالمطلق خلافه، لأنه المتبادر من الأمر بالامور المعهوده المفروضه فى الشرع كما فى الكيفيه كالترتيب والارتماس وغيرهما من الامور اللازمه فيه، هنا وفى غُسل الجنابه .

نعم، قد استثنى فى «الجواهر» عن المماثله فى الأحكام، موضوع تخلل الحدث الأصغر فى اثنايه، لأنه يدعى : «أنه ينفى القطع بعدم قدحه فيه، كما عن العلامه فى «التذكره» و«النهايه»، بناء على عدم الاستغناء عن الوضوء، مع عدم مدخليته فى رفع الحدث الا-كبر. نعم، قد يتجه البحث فيه بناءً على أحدهما، كما أنه يمكن القول بالفساد هنا بناء على الأول أيضا، إن قلنا به فى غُسل الجنابه، مستندين على الروايه المرسله المتقدمه هناك، بضميمه مادلاً على اتحادهما بما ذكرناه الآن، لا الى غيرها من التعليقات المتقدمه هناك، فتأمل جيدا فانه دقيق» انتهى محلّ الحاجه(١).

بل قد يظهر من صاحب «مصباح الهدى» أنه: «مما لا اشكال فى صحته فى وقوع الحدث فى أثناء غير غسل الجنابه، مثل الحيض وغيره من الاغسال الواجبه، ووجوب الوضوء بعده، كما أنه لولاه لكان يجب عليه الوضوء، فلا- يجرى فيه ما تقدم من أدله القولين الأخيرين، كما لا يخفى»(٢).

و المراد من الروايه المرسله، هو ما رواه السيّد محمد بن أبى الحسن الموسوى العاملى فى كتاب «المدارك» نقلًا عن كتاب «المجالس» للصدوق ابن بابويه، عن الصادق عليه السلام ، قال: «لا بأس بتبويض الغسل، تغسل يدك وفرجك ورأسك وتؤخر غُسل جسدك الى وقت الصلاه، ثم تغتسل جسدك إذا أردت

١- الجواهر: ٣/٢٣٩ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٣٢٧ .

ذلك، فإن احدثت حَيْدًا من بول أو غائط أو ريح أو منى، بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك، فأعد الغُسل من أوّله» (١).

و ما يقرب منه المروى عن «فقه الرضا»، كما فى «مصباح الهدى» (٢).

وبرغم كون الخبرين مرسلين، ولكن حيث أنّ الفقهاء قد عملوا بمضمونهما فى غُسل الجنابه، من الحكم بالاستئناف _ عن بعض _ أو الاتمام _ عن آخر _ مع ضمّ الوضوء معه، فلا بأس من القول به فى غُسل الحيض ونحوه، لاطلاق عنوان الغُسل فى الروايه، خصوصاً مع ما عرفت من دلاله أخبار متعدده، على اتحاد غُسل الحيض وغُسل الجنابه، فلزام الاتحاد هو القول بذلك فيه أيضاً، لا- من حيث لزوم الاستئناف أو التمام والاتمام بقصد ما فى الذمه، غايه الأمر لا اشكال هنا فى لزوم الوضوء معه، كما أن الامر كذلك قبل عروض الحدث، ولأجل ذلك ذهب السيد فى «العروه»، بل وكثير من أصحاب التعليق الى الحكم بعدم بطلانه على الاقوى.

ولكن الأحوط اعاده الغُسل بعد اتمامه، والوضوء بعده، أو الاستئناف والوضوء بعده، وكذا إذا أحدث سائر الاغسال .

وهذا الاحتياط عند السيد نديبى، لأنه قد أفتى بعدم بطلانه، ولكن كثير من الفقهاء قد أوجبوا الاحتياط فى غُسل الجنابه، وغيره من الأغسال، مع ايجاب اتيان الوضوء بعده، حيث يظهر منهم أنّ تخلل الحدث فى الاثناء يوجب عندهم الشبهه فى رافعيه الغُسل للحدث الأكبر، من جهه احتمال كون عدم هذه الاحداث فيه دخيلاً فى رافعيته للحدث، بواسطه دلاله هاتين الروايتين، فالاستثناء

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الجنابه، الحديث ٤ .

٢- مصباح الهدى: ٤/٣١٦ .

المُدعى هنا من أحكام المشترك بينه وبين غسل الحيض لا يخلو عن شبهه، كما لا يخفى على المتأمل.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّ هذه المساله غير مبنيه على القول بكفايه الغُسل عن الوضوء وعدمها، كما أشار اليه صاحب «الجواهر» نقلًا عن صاحب «جامع المقاصد»، يعنى هذا الاحتياط هنا واجبٌ وإن قلنا بعدم كفايه سائر الاغسال الواجبه عن الوضوء، كما هو المختار عندنا.

كما ظهر عدم تماميه ما نُقل عن «الذكري» فيه، من تعليل عدم القادحيه، بأنّ الطهارتين فى غسل الحيض _ أى الصغرى والكبرى _ يشتركان فى رفع الحدثين.

لما قد عرفت من احتمال دخاله عدم الحدث الأصغر فى تأثير الغُسل لرفع الحدث الأكبر، وإن قلنا بعدم كفايته عن الوضوء على كلّ حال .

اذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا اشكال بأنّه لا يُغنى عن الوضوء، وينفرد فيه عن غسل الجنابه، للاجماع محصلاً ومنقولاً مستفيضاً غايه الاستفاضه، كالتصوص الوارده والداله على أنّ غسل الجنابه بمفرده يغنى ويُجزى عن الوضوء، بل الظاهر عدم استحباب الوضوء فى غسل الجنابه، وفاقا للمحكى عن المشهور، بل فى «الذكري» نسبتة الى الاصحاب، وفى «المنتهى» قوله: عندنا، المُشعر بالاجماع عند الاماميه، على أنّه لا وضوء بعد غسل الجنابه.

خلافًا للشيخ فى «التهذيب»، لظاهر خبر أبى بكر الحضرمى، عن أبى جعفر عليه السلام، قال سألته: «قلت: كيف أصنع إذا أجنبْتُ؟ قال: اغسل كفيك وفرجك، وتوضأ وضوء للصلاه، ثم اغتسل».

وخبر عبدالله بن سليمان، قال: «سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: الوضوء بعد الغُسل بدعه».

فى غسل الحيض / عدم كفايته عن الوضوء

حيث أنّه باطلافه وبمفهومه يدلّ على جواز الوضوء قبل غسل الجنابه.

لكن لا بد له من وضوء قبله أو بعده (١).

وفى «الجواهر»: «حملهما على التقية أولى»

مع أنّ هذا الحمل يصحّ في الخبر الأول دون الثاني، لا مكان حمله على غسل الجنابه على حسب المتعارف من تحصيل الوضوء بعد الغسل، فلا يكون لقيد (بعد) مفهوم، لوروده مورد الغالب. فالبدعه تكون مطلقه، أى قبله وبعده.

وأيّما غسل الحيض فهل يجزى عن الوضوء أم لا؟ ففيه خلافٌ، وقد اختار المصنّف قدس سره العدم، كما نصّ على ذلك في الجملة القادمة .

(١) وعدم كفايته عن الوضوء، مثل سائر الاغسال _ غير الجنابه _ يكون وفاقاً للأكثر، كما ورد في لسان جماعه، بل في «الذكري» _ كما أشار إليه في «الجواهر» _ أنه المشهور، شهرةً كادت تكون اجماعاً، كما عن الصدوق في «الامالي» نسبتة الى دين الاماميه، وقد أيدهما صاحب «الجواهر» بقوله: «والأمر كما ذكرنا»، ثم نقل الأقوال وحكاها وقال في ادامة كلامه: إذ هو خيره «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنعه» و«التهذيب» و«المبسوط» و«النهايه» و«الغنيه» و«المراسم» و«الوسيله» و«السرائر»، وكما في أبي الصلاح، و«اشاره السبق» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«المنتهى» و«التحرير» و«الارشاد» و«المختلف» و«الموجز الحاوى» و«الذكري» و«الدروس» و«البيان» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«منظومه الطباطبائي» و«شرح الآقا للمفاتيح» و«الرياض» و«كشف الغطاء» وغيرها.

بل هو المقبول عند المتأخرين والمعاصرين، كالسيد في «العروه»، واكثر أصحاب التعليق عليها، لولا كلّهم .

خلافاً لجماعه آخرين من المتقدمين، على ما هو المنقول عن أبي عليّ وعلم

الهدى والأردبىلى قدس سره ، وتلميذه صاحب «المدارك» وصاحب «الذخيره» و«المفاتيح» و«الحدائق» .

فلا بأس حينئذ من الاشاره الى الادله التى اقيمت على عدم الكفايه فنقول: «فقد استدلوا بنصوص من كتب بعض الفقهاء اللذين يعدّ كتبهم نصوص الأخبار، مثل «النهايه» و«الفقيه» و«الهدايه»، وهو المنقول عن والد الصدوق أيضا، مع أنه علّله فى «الفقيه» و«الهدايه» بما يُنبىء عن ذلك، حيث قال أولاً: «يُجزىء غُسل الجنابه عن الوضوء، لأنهما فرضان اجتماعاً، فأكبرهما يُجزىء عن أصغرهما، ومن اغتسل لغير جنابه، فليبدأ بالوضوء ثم يغتسل، ولا يُجزئه الغُسل عن الوضوء، لأنّ الغُسل سنه والوضوء فرض، ولا تُجزىء سنه عن فرض».

ونحوه فى «الهدايه» كالمنقول عن فقه «مولانا الرضا» عليه السلام ، مع زياده تأكيد بعدم الأجزاء .

و كذلك استدلّوا لذلك بعموم أو اطلاق ما دل على ايجاب البول ونحوه من أسباب الوضوء مع التيمم، بضميمه عدم القول بالفصل بين حصول سبب الغسل وعدمه، حيث لا يحصل إلاّ الأكبر، يعنى إذا أوجب البول ونحوه _ من اسباب الوضوء _ عدم حصول سبب الغُسل فكذلك يوجب الوضوء أيضا.

وفيه أنه اذا لم يحصل له إلاّ الحدث الأكبر وهو لا يوجب التفاوت بينهما من عدم لزوم الوضوء له، لأجل حصول سبب الغُسل، اذ لم يقل أحدٌ بالفصل بين القولين.

مع ملاحظه قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ... إلى آخره»، مع التيمم المذكور أيضا يتم المطلوب، كما لا يخفى .

و مما استدل به على وجوب الوضوء مع غُسل غير الجنابه، هو مرسل ابن أبى عمير الذى يعدّ كالمسند لذهاب الاصحاب على قبول مراسيله، لأنه يعدّ ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه، وأنه لا يروى إلاّ عن ثقّه، كما عن

(عُدّه الاصول). و هو عن الكليني، باسناده الصحيح الى ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كُلُّ غُسْلٍ قبله وضوء الأَغْسَلِ الجَنَابَةِ» (١).

ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب .

و مثله فى الدلالة روايه اخرى رواها الكليني، باسناده عن ابن أبي عمير، عن حمّاد بن عثمان، أو غيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «فى كُلِّ غُسْلٍ وضوءٌ الا الجَنَابَةِ» (٢).

فانّ دلالتّه على المطلوب أولى، حيث لم يقيد بكون الوضوء قبل الغُسل، فتصير هذه قرينه على عدم كون القبليه فى ما قبله للشرطيه، بل غايته الحمل على الأفضليه، كما أنّ الثانيه ايضا من جهه السند معتبر، لأنّ الراوى الذى نقل عنه ابن أبي عمير، إنّ كان هو حمّاد بن عثمان فهو ثقّه ومعتبر، فالسند صحيح حقيقه، وإنّ كان هو غيره، فيكون مرسلًا كسابقه، فيكون مصححا لا صحيحا.

وعلى كل حال، يعدّ سنده معتبرا وقابلاً للاستدلال به .

و احتمال كون الروايتين واحده، خاصه مع ورود الاشاره فى الخبر الثانى الى الرجل المجهول فى الخبر الاول بقوله «أو غيره»، حيث يحتمل حينئذ كونه هو الرجل المذكور فى سلسله السند الأولى.

نعم، ورد ذكر هذا الخبر فى «مختلف الشيعة» و«الذكري» دون أن يشير الى قوله «أو غيره» فى السند، ونقلوا الروايه عن حمّاد بن عثمان، فيحتمل حينئذ كون الروايتين واحده.

فى غُسل الحيض / فى كُلِّ غُسلٍ وضوءٌ إلا الجَنَابَةِ

ولكن اختلاف نص الخبرين يبيدّ وحدتهما، وعلى فرض قبول الوحده يأتى

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٢ .

البحث عن النص الصادر من الامام عليه السلام ، وأنه هل الصادر منه كان يتضمن كلمه (قبله) أم لا، فيدور الأمر حيثئذ بين حصول الخطأ والاشتباه فى النقيصه والزياده، فاصاله عدم الزيادة تكون مقدا على اصاله عدم النقيصه، ولازم هذا الأصل هو ان الصادر منه عليه السلام كان يتضمن كلمه (قبله)، فلا يلتفت حيثئذ الى ما اعترض على هذا الخبرين من عدم دلالتة بالصراحه على الوجوب، لوضوح أنّ مثل هذه الجمل ظاهره فى الانشاء، وبيان حكم الوجوب، إلا إذا وردت بقريته صارفه عنه.

مضافا الى أنّ بيان الوضوء مع كل غسل، لا يكون إلا بلحاظ ما يشترط فيه الطهاره، فوجوبه شرطى، سواء كان المشروط أمرا واجبا _ فيكون شرطه أيضا كذلك _ أو أمرا مندوبا _ فشرطه هنا كذلك _ وعلى كلّ حال، يدل على ما هو المطلوب، كما لا يخفى على المتأمل.

واحتمال كون قوله فى الخبر: «فى كلّ غسل...» استفهاما انكاريا بحيث يفيد عدم لزوم الوضوء فى كلّ غسل.

بعيد غايته، بل قد يمكن التأييد لذلك _ أى لزوم الوضوء _ بالمروى عن كتاب «غوالى اللثالى» عن النبى صلى الله عليه و آله : «كلّ غسل لا بدّ فيه من الوضوء، إلا الجنابه»(١).

و حديث على بن يقطين، عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام ، قال: «إذا أردت أن تغتسل للجمعه، فتوضأ و(ثم) اغتسل»(٢).

مع تتميمه بعدم القول بالفصل، بناء على المشهور من النقل عن المرتضى وأبى على، من الاجتزاء بكلّ غسل عن الوضوء، فاذا احتاج غسل الجمعه الى الوضوء، فكذلك يكون غيره من سائر الاغسال، وهو المطلوب .

١- المستدرک الباب ٢٥ من ابواب الجنابه الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب الجنابه، الحديث ٣ .

بل قد يمكن استفادته وجوب الوضوء، مع غسل المستحاضه، من الخبر الصحيح الذى رواه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الطامث، تقعد بعدد أيامها، كيف تصنع؟ قال: تستظهر بيوم أو يومين، ثم هى مستحاضه، فلتغتسل و تستوثق من نفسها، وتُصلّى كلّ صلاه بوضوء، ما لم ينفذ (يثقب) الدّم، فاذا نفذ اغتسلت وصلّت» (١).

فى غُسل الحيض / عدم كفايته عن الوضوء

و كذلك يمكن الاستدلال بالمضمرة التى رواها سماعه، قال: «قال: المستحاضه إذا ثقب الدم الكرسف، اغتسلت لكلّ صلاتين، وللغجر غُسلًا، وإن لم يجز الدم الكرسف، فعليها الغُسل لكلّ يوم مرّه، والوضوء لكلّ صلاه» الحديث (٢).

فان هذين الخبرين يدلان على وجوب الوضوء لكلّ صلاه فى المستحاضه المتوسطه، حيث يشمل بالاطلاق ما لو كانت الصلاه بعد الغُسل بلا فصل معتد به، مثل الغُسل الواقع أوّل الصبح فى كلّ يوم، المجزى لصلاه الصبح وغيرها، فلا بد فيه من الوضوء مع الغُسل، فاذا كان الحكم هنا كذلك، فلزوم الوضوء بعد كلّ غسل فى المستحاضه الكثيره أيضا كذلك، بل لعله أولى لأجل عدم القول بالفصل بين الصورتين والقسمين فى الكفايه وعدمها، هذا أوّلاً.

وثانيا: امكان القول بالأولويه فى لزوم الوضوء مع الغُسل فى الكثيره، وذلك إذا قلنا بلزومه فى المتوسطه لشدّه الحدث فيه، كما لا يخفى.

وهذا الوجه وان كان مما يمكن المناقشه فيه، بامكان كون الشدّه فى الحديثه أولى فى كفايه الغُسل عن الوضوء، لكن مثل هذه الاستحسانات ما لا يمكن اثبات الحكم الشرعى بها، فالأولى الاكتفاء فى ذلك بمثل الاجماع المركب، ودلاله الأدله.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٦.

ولعلَّ اشاره صاحب «الروض» بقوله: «إنَّ فيه أخباراً صحيحه»، كان يقصد به صحيحه زواره، حيث تدل على وجوب الوضوء مع غُسل الاستحاضه، فاذا كان الأمر فيه كذلك، ففي غُسل الحيض وغيره أيضاً كذلك، لعدم القول بالفصل بين الأغسال في الاستغناء وعدمه، كما لا يخفى .

فاذا عرفت دلالة مجموعه من الاخبار على لزوم الوضوء مع كلِّ غُسل، إلا الجنابه، فقد صدر الأشكال والاعتراض عن صاحب «مصباح الفقيه» بالنسبه الى التمسك بدلاله بعض الأخبار مثل مرسله ابن أبي عمير، حيث وردت فيها قوله: «كلَّ غُسل قبله الوضوء إلاَّ- غُسل الجنابه»، حيث قال: «إنَّ هذه الجملة لا تدل إلاَّ على مشروعيه الوضوء مع سائر الاغسال، دون الوجوب، لأنها أعمّ من الوجوب .

فاجاب عنه بأنَّ الثابت في محلّه، كون الجملة الخبرية _ كالأمر _ ظاهرها الوجوب، بل قد يدعى أظهرتها من الأمر، لكونها إخباراً عن الواقع، وظاهرها عدم الانفكاك، وأقرب مجازاته عدم جواز التفكيك، لأن مقتضى هذا الظاهر _ بعد حمل مطلق الأخبار على مقيدها _ إنما هو وجوب كون كلِّ غُسلٍ مسبقاً بالوضوء، وظاهره الوجوب الشرطي . هذا، مع مخالفته للمشهور، ممّا لا- يمكن الالتزام به، اذ لا يمكن ارتكاب التقييد في جميع الأوامر المطلقة، الوارده في مقام البيان، المتعلقة بالأغسال الواجبه والمسنونه.

وكذا الأخبار الخاصه الداله على أنَّ غُسل الميت أو غُسل الحائض، يكونان مثل غُسل الجنب، مع خلوّ الأخبار المسوقه لبيان كيفيه الغُسل عن التعرّض له بمثل هذا الظاهر، مع مخالفته للمشهور، ومعارضته بالموثقه الآتية، التي ورد فيها التصريح بأنّه: ليس على الرجل ولا على المرأة، في شىء من الأغسال _ لا قبله ولا بعده _ وضوء» وهذا نصّ في نفى وجوبه الشرطي، حيث أنه هو القدر المتيقن من مفادها .

فيجب اما حمل الأمر بالوضوء قبل الغُسل، على الاستحباب، والالتزام بكون

الوضوء السابق كالمضمضه والاستنشاق، يعدّ من سُنن الغسل.

أو حملة على الوجوب أو الاستحباب النفسى، من دون أن يكون للتقديم مدخلية فى صحه الغُسل ولا فى صحه الوضوء.

وهذا مع بُعده فى حدّ ذاته، مما لا يظنّ بأحدٍ أن يلتزم به .

أو الالتزام بكون التقديم شرطاً فى صحه الوضوء، ورافعيته للحدث الاصغر.

وهذا أوضح بطلانا من سابقه .

أو الالتزام بكون الأخبار مسوقه لبيان أنّ ما عدا غُسل الجنابه، غير مجزى عن الوضوء، وإنّما أمر الشارع بايجاده قبل الغُسل، لكونه أفضل فردى الواجب المخير.

وهذا المعنى وأن كان موافقا لما عليه المشهور، إلا أنّ حمل الروايه عليه ليس باولى من حملها على المعنى الاول، بل العكس اولى، بالنظر الى ظاهر الروايه، حيث أنّ مقتضاه كون الوضوء السابق شرطاً لصحه الغُسل.

وعند تعدّد هذا المعنى، يكون حملة على اراده كونه شرطاً لكماله، اولى من سائر الاحتمالات، هذا فضلاً عن أنّه أوفق بما يقتضيه الجمع بينها وبين الأخبار الآتية .

هذا، ولكن يمكن لأحد أن يعترض و يدعى منع تقييد بعض الروايات ببعض، ويدعى أنّ المنساق الى الذهن من قوله عليه السلام فى المرسله الثانيه: «وفى كلّ غُسل وضوء الآ الجنابه»، وكذا من روايه «العوالى»، هو عدم الاجتزاء بالغُسل عن الوضوء المعهود للصلاه، ولا مقتضى لتقييدها بالمرسله الاولى لعدم التنافى، لإمكان ثبوت كلا الحكمين فى الواقع، بان لم يكن ما عدا غُسل الجنابه مجزئاً عن الوضوء، وكون الوضوء فى حدّ ذاته مستحبا قبل الغُسل، أو كونه أفضل من تاخيره. وبناءً على هذا يتجه الاستدلال بالروايتين.

انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

اقول: ولقد أجاد فيما أفاد، وجزاه الله عنا خير الجزاء فيما حَقَّقه وبيَّنه، ولكن الأولى أن نقول إن الدليل على أن معنى لزوم تقديم الوضوء قبل الغُسل في غير الجنابه، هو بيان كونه أفضل الافراد، وموثراً في كمال الغُسل لا في صحته، هو وجود أخبار كثيره داله على بيان حاجه كلِّ غُسل غير الجنابه للوضوء، من دون ذكر لزوم كونه قبله، حيث يفهم منها ان سابقه الوضوء على الغُسل، ليس شرطاً في صحه الغُسل، ولا في صحه الوضوء، بل غايه ما يقتضيه الجمع بينها وبين الروايه المشتمله على قبله الوضوء، هو كونه أفضل الافراد، نظير ما يقال في قوله: «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» في الدليلين المثبتين، حيث يُقَيِّد أحدهما الآخر من جهه الأفضليه، كما يقال في قوله: «صلِّ» و «صلِّ في المسجد»، وهذا أمرٌ مقبول عند العقلاء، كما لا يخفى .

فاذا عرفت الأخبار الداله على وجوب الوضوء مع الاغسال _ الأ_ في غُسل الجنابه _ مع العمومات والأدله الخاصه المنصوصه وهى أخبار كثيره مستفيضه، فلا يبقى وجه لما قاله المحقق الهمداني، بأن الاستدلال بالعمومات _ كاستصحاب الحدث، وقاعده الشُّغل _ إنما يتم على تقدير التشكيك في ادله السيّد واتباعه لما قد عرفت من عدم انحصار الدليل بالعمومات، والاصول العمليه، حتّى يقال بإمكان تقييد الأولى، وعدم جواز العمل بالاصول مع وجود دليل اجتهادى من النصوص، بل غايته ملاحظه ادله الخصم، وأنها هل هى قادره على المعارضه مع تلك الأخبار السابقه.

أمّا أدلتهم، فهى أخبار كثيره .

منها: صحيحه محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام ، قال: «الغُسل يُجزى ع عن الوضوء، وأى وضوء أظهر من الغُسل»(١).

منها: مكاتبه محمد بن عبد الرحمن الهمداني: «كتب الى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلاه في غُسل الجمعة؟ فكتب: لا وضوء للصلاه في غُسل يوم الجمعة ولا غيره» (١).

منها: مرسله حمّاد بن عثمان، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يغتسل للجمعه، أو غير ذلك، أيجزيه من الوضوء؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: وأي وضوء أظهر من الغُسل» (٢).

و منها: موثقه عمار الساباطي، قال سُئل أبو عبد الله عليه السلام: «عن الرجل اذا اغتسل عن جنابته، أو يوم جمعه، أو يوم عيد، هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: لا، ليس عليه قبل ولا بعد، قد اجزأه الغُسل، والمرأه مثل ذلك، إذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك، فليس عليها الوضوء، لا قبل ولا بعد، قد اجزأها الغُسل» (٣).

و منها: مرسل محمد بن أحمد بن يحيى: «أنّ الوضوء قبل الغُسل وبعده بدعه» (٤).

منها: روايه عبدالله بن سليمان، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: الوضوء بعد الغُسل بدعه» (٥).

منها: مرسله الكليني: «وروى أنّه ليس شيء من الغُسل فيه وضوء، إلا غُسل يوم الجمعة، فان قبله وضوء» (٦).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٢.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٤.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٣.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٥.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٦.
 - ٦- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٧.

منها: مرسله الكليني أيضا: «قال: وروى أي وضوء أظهر من الغسل» (١).

منها: وروايه سليمان بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الوضوء بعد الغسل بدعه» (٢).

منها: المرسله التي رواها المحقق في «المعتبر»، قال زوى من عده طرق عن الصادق عليه السلام، قال: «الوضوء بعد الغسل بدعه» (٣).

و منها: صحيحه حكم بن حكيم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الجنابه... الى أن قال: قلت: إن الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاه قبل الغسل. فضحك، وقال: وای وضوء أنقى من الغسل وأبلغ» (٤).

بناء على أن يكون المقصود من الغسل حقيقته اللفظي، لا الغسل المعهود الشرعي كالجنابه مثلاً، فلا يقصد مطلق الاغسال المعهوده شرعا، التي يؤتى مع غايه من الغايات .

وكذلك يمكن الاستدلال بالأخبار الكثيره الوارده في باب الحيض والاستحاضه والنفاس، من الحكم بالغسل خاصه، من غير تعرض للوضوء معه، برغم أن المقام مقام البيان والحاجه، حيث يشعر على كفايته عنه .

بل وكذا يُشعر لذلك الأخبار الوارده في بيان التداخل، وما دلّ على مماثله غسل الحيض لغسل الجنابه، واتحاده معه. هذا، مضافا الى امكان الرجوع الى أصل البرائه عن تكليف الوضوء بعد الغسل. فهذه جمله ما استدلوا على ذلك.

و لكن بعد ما عرفت من إعراض أكثر الاصحاب والقدماء عن ذلك، بل وعن

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٨.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ٩.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١٠.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٤.

الصدوق رحمه الله نسبه خلاف هذا القول الى دين الاماميه، المشعر باتفاق فقهاء الشيعة على خلافه، فلا بد اما من حمل تلك الأخبار على ما لا- ينافى مع ما عرفت من النصوص التي دلت على لزوم الوضوء مع غير غسل الجنابه، أو طرحها فيما لا يمكن ذلك، أو حملها على التقيه. هذا بالنسبه الى النصوص.

واما في الاصل كالبرائه، فمن الواضح أنه لا موقع له، مع وجود نص صريح على خلافه، مضافا الى وجود الاستصحاب وقاعده الاشتغال على خلاف أصل البرائه، وهما حاكمان عليه.

في غسل الحيض / الوضوء قبله أو بعده؟

هذا فضلاً عن امكان القول في بعضها _ مثل صحيح ابن مسلم _ على كون المراد من الغُسل، هو الغُسل المعهود الشايح في العرف، وهو غُسل الجنابه الذي قد وقع فيه البحث بين العامه والخاصه، في كفايته عن الوضوء وعدمه، لا سائر الاغسال _ مثل الحيض والاستحاضه والمس للميّت، وغُسل الجمعه وغيرها _، والشاهد على هذا ضحك الامام عليه السلام، وما ورد فيما نسبوا الى امير المؤمنين عليه السلام وتكذيب الامام له، وهو كما في صحيحه حكم بن حكيم، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن غُسل الجنابه. الى أن قال: قلت: انّ الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاه قبل الغُسل. فضحك، وقال: وائى وضوء أنقى من الغسل وابلغ»(١).

فان ضحك الامام عليه السلام مع هذه النسبه، وجوابه وردّه بتلك مقاله عن غُسل الجنابه، يصير شاهد الحمل في سائر الروايات.

كما قد يؤيد ذلك ما وردت في روايه اخرى لمحمّد بن مسلم، الذي صدر منه الكلام السابق في مطلق الغُسل، حيث قد يتوهم كون المراد منه هو ماهيه الغسل ومعناه اللغوي، لا الغُسل المعهود، والخبر هو: «قال: قلتُ لأبي جعفر عليه السلام: إنّ اهل

الكوفه يرؤونَ عن عليّ عليه السلام أنّه كان يأمر بالوضوء قبل الغُسل من الجنابه؟ قال: كذبوا عليّ عليه السلام ، ما وجدوا ذلك في كتاب عليّ عليه السلام ، قال الله تعالى: «وإن كُنتُم جُنُبًا فاطهروا»(١).

كما انه يمكن حملها على التقيه، كما في «الوسائل» من روايه أبي بكر الحضرمي، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «سألته كيف أصنع إذا اجنبت؟ قال: اغسل كفك وفرجك وتوضأ وضوء الصلاه ثم اغتسل» .

وفي بعض الروايات كان الجواب بصوره المطلق، الشامل للجنابه و الجمعه وغيرهما، فيصح تقييده بالاختصاص لخصوص غُسل الجنابه، بواسطه تلك الأخبار الكثيره الصريحه، الداله على لزوم الوضوء في غير غُسل الجنابه ، مثل مرسله حماد بن عثمان، حيث قد اجاب الامام عليه السلام بقوله: «وأى وضوء أظهر من الغسل»، حيث يطابق ذلك مع ما في غُسل الجنابه دون غيره.

بل وكذلك يمكن أن يقال بمثله في مكاتبه ابن عبد الرحمن، مضافا الى احتمال التقيه فيها لأجل أنّها مكاتبه، كما يرفع اليد عن خصوص غُسل الجمعه، وفي سائر الاغسال غير الجنابه، لأجل نصوص كثيره داله على لزوم الوضوء في غير غُسل الجنابه، كما يحمل على كون المراد هو غُسل الجنابه، لا مطلق كلّ ما دلّ على كون الوضوء مع الغُسل بدعه، سواء كان قبله أو بعده .

فيبقى هنا من الأخبار الصريحه الداله على خلاف ما قلناه، موثقه عمّار الساباطي، حيث نفى الوضوء قبل الغُسل وبعده في الجنابه والجمعه ويوم عيد، بل في الرجل والمرأه، حيث يمكن رفع النافى بينه وبين غيره، بحملها على من كان في ذمته غُسل الجنابه وغيره من الجمعه وغيرها، أو الحيض مع الجنابه

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الجنابه، الحديث ٥ .

والعيد والجمعه، فإنّ هذا الحمل وأن كان خلافا لظاهرها من الاتيان لكلمه (أو)، إلا أنّه لا يمنع أن يدخل فيه هذا الفرض أيضا، اذ الجمع مهما أمكن اولى من الطرح، خصوصا مع ملاحظه كون هذه الأخبار صادرة على مرأى ومسمع الاصحاب، ومع ذلك أعرضوا عنها، لاسيما مع ملاحظه ما قد يقال من أنّه كلما كثرت النصوص، وكانت صحيحة وصريحه فى الدلاله، كانت على المرأى والمسمع، ولم يلتفت اليها والأصحاب، يوجب الاطمينان على طردها، لأنّه كلما زيد فى سحبه صدورها زيد فى ضعفها، لأجل الاعراض، كما لا يخفى على المتأمل العارف، لانه يحصل الظنّ القويّ للفقيه على عدم الاعتماد والركون اليها، فيصير الحقّ مع المشهور، والله العالم بحقائق الامور .

فاذا عرفت عدم اغناء سائر الأغسال _ غير غُسل الجنابه _ عن الوضوء، وأنّه لا بد للمكلف من تحصيل الوضوء، فهل يجب أن يكون تحصيل ذلك قبل الغُسل أو بعده أو أنه مخير؟

المستفاد من كلمات جماعه من فقهاءنا رحمهم الله لزوم تحصيله قبل الغُسل، كما يظهر ذلك عن «الفقيه» و«الغنيه» و«الكافي» وصاحب «شرح المفاتيح»، بل فى «الذكري» قد تمسك على دعواه ببعض الأخبار الداله عليه بظاهره، مثل مرسله ابن أبى عمير، عن رجلٍ، قال: «كلّ غُسل قبله وضوء إلاّ غُسل الجنابه».

مثلهما خبر على بن يقطين، قال: «إذا أردت أن تغتسل للجمعه فتوضا واغتسل».

بل قد يُشعر بذلك، ما فى ورد فى مرسل حماد بن عثمان أو غيره من قوله: «فى كلّ غُسلٍ وضوء، إلاّ الجنابه».

ومثله ما رواه «غوالى اللثالى» عن النبى صلى الله عليه و آله .

وذهب آخرون الى التخيير فى ذلك، بأنّه مخيرٌ فى الاتيان به قبل الغُسل أو بعده، كما صرح به المحقق رحمه الله فى «الشرايع» و«المعتبر»، والشيخ فى

«المبسوط» و«النهايه»، وصاحب «الوسيله» و«السرائر»، والعلامه فى «القواعد».

بل هو مقتضى اطلاق كلمات غيرهم فى الفقهاء، كما أنه المشهور نقلاً وتحصيلاً، كما فى «الجواهر»، بل فى «السرائر» نفى الخلاف عنه، كما عليه أكثر المتأخرين لولا كلهم.

نعم ذهب بعض منهم كالمحقق الهمدانى الى القول بأنه: «لو أتى بعد الغسل، فينبغى رعايه الاحتياط فيه، بأن لا ينوى بوضوئه الآ الاحتياط، رعايه للمستفيضة الداله على كون الغسل مجزئاً عن الوضوء، وأنّ الوضوء بعده بدعه، فيقصد بفعله الاحتياط، حتى لا يكون على تقدير عدم مشروعيته مشرعاً» انتهى كلامه (١).

و الأقوى عندنا هو أنه لا وجوب فى تقديمه، برغم أنّ التقديم يعدّ أفضل الافراد، فيجوز اتيانه فى الاثناء، إذا كان الغسل ترتيبياً، كما يجوز اتيانه بعده.

فى غُسل الحيض / ثمره تقديم الوضوء عليه و تأخيره عنه

والدليل عليه: وجود اطلاقات كثيره من الأخبار الوارده والداله على ثبوت أصل الوضوء، وعدم اغناء الغُسل عنه، بلا فرق فيه من جهه القبليه والبعديه، الأخبار واردة فى مقام البيان والحاجه والعمل، ولولا ذلك لكان مقتضى قاعده الاطلاق والتقييد، هو العمل بما دل على التقييد بالقبليه، خصوصاً بالنظر الى ما فى «الأمالى»، من نسبه كلّ غُسل فيه وضوء فى أوّله الآ غُسل الجنابه، الى دين الاماميه .

و لكن قد عرفت دعوى صاحب «السرائر» من نفى الخلاف فى عدم الوجوب، بضميمه ما عرفت من الأخبار المطلقه الوارده فى مقام البيان، وحمل الأخبار المقيده بالقبليه، على صورته أفضل الافراد، فان ملاحظه جميع هذه الامور يوجب حصول الأطمئنان للفقيه بعدم وجوب هذا القيد .

ثم على القول بالوجوب، فهل يعدّ شرطاً لصحة الغُسل، بحيث لو لم يأت بالوضوء قبله، كان الغُسل باطلاً، أم ليس كذلك بل يعدّ آثماً و عاصياً ليس الآ، مع صحه غُسله؟

والأقوى هو الثانى، كما أَدعى عليه نفى الخلاف فى «الرياض»، نقلاً عن بعض المشائخ، مضافاً الى امكان التأييد لذلك بما ورد فى «فقه الرضا»، فانه وإن اشتمل أوّله الأمر بالبدء بالوضوء قبل الغُسل، لكن قال عليه السلام أخيراً فى ذيل كلامه: «فإن اغتسلت ونسيت الوضوء، تَوَضَّأت فيما بعد عند الصلاه»(١).

فانه كالصريح فى عدم كونه شرطاً، والألما كان النسيان موجبا للصحة فى الواجب المشروط، إلا أن نقول بالشرطية فى خصوص حال عدم النسيان، ولكن الالتزام بهذا يعدّ مخالفاً للاجماع، ولعدم القول بالفصل فى الشرطية بين النسيان وعدمه .

فثبت من جميع ما ذكرنا، عدم وجوب القبليه له، كما هو مقتضى أصل البرائه، لو فرض صحه التمسك بها فى المقام لِنفى الوجوب عنه، وذلك لاجل عدم حصول الاطمئنان من الأخبار الوارده لأحد الطرفين من الوجوب وعدمه.

كما أنه لو سلمنا وجوبه، فإنه لا دليل لنا على ثبوت الشرطية فيه، مع أن مقتضى الأصل عند الشك فيه هو عدمه، كما لا يخفى .

و الحاصل من جميع ما قدمناه، هو وجوب الوضوء مع كل غُسلٍ من الأغسال _ واجبا أو مندوبا _ إلا غُسل الجنابه، وأنّ الوضوء اللازم معه لم يكن تقدمه عليه الزاميا على نحو الوجوب، كما أنه لا يعدّ تقدمه عليه شرطاً فى صحه الغُسل.

نعم يعدّ تقدمه على الغُسل أفضل الأفراد من الوضوء فى أثناء الغسل، إذا كان ترتيبيا، وأتى به تدريجا والوضوء بعده، بخلاف غُسل الجنابه حيث لا وضوء له

مطلقاً _ اى فى الحالات الثلاث _ بل الاتيان به معه تعدد بدعه، كما هو المستفاد من ظاهر بعض الأخبار التى كان هو القدر المتيقن منه، فليتأمل .

فذلكه علميه:

بعد ما عرفت فى المباحث السابقه، عدم كفايه غير غسل الجنابه عن الوضوء، فلا بد من تحصيل الطهاره لما يشترط فيه ذلك، من اتيان كليهما متقدما لأحدهما على الآخر، أو اتيانهما معا، فحينئذ يأتى البحث فى أن رفع الحدثين _ من الأكبر والأصغر _ الذى يتحقق بهما مشتركاً، هل يكون بنحو التوزيع بان يرفع الغسل الحدث الأكبر والوضوء والحدث الأصغر أم لا؟

وتظهر ثمره هذا البحث فى ترتب أحكام كل منهما بمجرد فعله قبل فعل الآخر، سواء تقدم الغسل على الوضوء أو تأخر .

وبناءً على ذلك قال صاحب «المدارك» على ما نسبه اليه صاحب «الجواهر» بقوله: «حدث الحيض وغيره من الأحداث الموجه للوضوء والغسل عند القائلين به، هل هو حدثٌ واحد أكبر لا يرتفع إلا بالوضوء والغسل، أو حدثان أصغرٌ وأكبر؟ ثم إن قلنا بالتعدد، فهل الوضوء ينصرف الى الأصغر والغسل الى الأكبر، أم هما معا يرفعان الحدثين على سبيل الاشتراك؟ احتمالات ثلاثه، وليس فى النصوص دلالة على شىء من ذلك».

انتهى كلامه على المحكى فى «الجواهر» (١).

لكن صاحب «الجواهر» رحمه الله لم يبين فى هذه العبارة، أيا من الاحتمالات الثلاث! ولكن فى «الذكري» احتمال مدخليه الوضوء فى تحقق غايات الأغسال، بل ظاهر اطلاق كلامه احتمال ذلك، حتى فى الأغسال المندوبه، فضلاً عن

غيرها، واحتمل أيضا العدم، وأن يكون الوضوء شرطا بالنسبة الى غايات الغسل كالصلاه والطواف ونقل صاحب «جامع المقاصد» عن «الذكري» استبعاد القول بالتوزيع _ اى توزيع الغسل للاكبر والوضوء للاصغر _ وقال بعد نقل ذلك بقوله: «إنه لا ريب فى ضعف القول بالتشريك».

ثم نقل «جامع المقاصد» عن ابن ادريس أيضا قوله: «أنه لا يجوز نيه الرفع فى الوضوء إذا تقدم، نظرا الى أن الرفع إنما يتحقق برفع الحدث الأكبر، فإن تقدم الوضوء فهو باق، وإن تأخر فقد زال».

ثم قال المحقق قدس سره: وظهور ضعفه يُغنى عن رده.

انتهى ما فى «جامع المقاصد» على المحكى عنه فى «الجواهر»(١).

كما قد ردّ عليه الشهيد فى «البيان» _ بعد نقل قول ابن ادريس _ بقوله: «إن كلامه يفيد توزيع الوضوء والغسل على الأصغر والأكبر، وليس الأمر كذلك».

والذى يظهر من كلام ابن ادريس _ على حسب حكاية صاحب «الجواهر» عنه، فى باب الحيض _ فى «السرائر»: «أن الحائض تنوى الرفع بالغسل، سواء تقدم عن الوضوء أو تأخر، وتنوى الاستباحه بالوضوء، تقدم عنه أو تأخر، وعلة بالنسبة الى الوضوء بأنه قبل الغسل لا رفع، لمكان بقاء الحدث الاكبر، وبعده بأن الحدث ارتفع».

و لكن العلامة فى «المنتهى» بعد نقل رأى المذكور علة بقوله: «بأن الحدث لا يرتفع الا بهما، فكان الأول غير رافع، فلا ينوى به الرفع، أو أنه مع المتأخر كالجاء، فجازت نيه رفع الحدث، وكان أبى يذهب بالاول، وعندى فيه توقف»، انتهى ما فى «المنتهى»(٢).

١- الجواهر: ج ٣/٢٤٧.

٢- الجواهر: ج ٣/٢٤٨.

هذا ما عرفت من كلمات الاصحاب قبل صاحب «الجواهر»، لكنه قدس سره بعد نقل هذه العبارات، قال: «والذى يختلج فى النظر القاصر هنا، هو أنّ المستفاد من ملاحظه النصوص والفتاوى، أنّ الحدث الأكبر حاله تحصل للمكلف، يمتنع بها عن فعل سائر ما ثبت توقعه على فعل الطهاره الصغرى وزياده، كاللبث فى المساجد للجنب والحائض، وقراءه العزائم ونحوهما، وهو معنى استلزام الأكبر للأصغر . نعم، قد يُشكل استفاده هذا التعميم بالنسبه الى مسّ الأموات خاصه، وقد ذكرناه فى أول الكتاب، ولا اشكال بحسب الظاهر استباحه ذلك الزائد، بمجرد الغسل، من غير حاجه الى الوضوء، وكذا الوطى، فلا يتوقف جواز اللبث فى المساجد مثلاً- للحائض لو اغتسلت، على الوضوء إن قلنا بتوقفه على الغسل، وقراءه العزائم ونحوهما، لظهور الأدله فى استباحه ذلك كله بمجرد الغسل فهى به حينئذ تكون كغير الحائض الغير المتوضأه . و أمّا ما اشتركا فيه كالصلاه والطواف ونحوهما، فلا اشكال فى توقف استباحته على الوضوء والغسل، فلا الوضوء وحده رافع له بتمامه، ولا الغسل، بل هما مسببان لسبب واحد، فلا معنى لنيه الرفع فى كل منها، إن أُريد بها التمام، كما أنه لا مانع منه إن أُريد بها ملاحظه الجبهه الخاصه...» الى آخر كلامه (١).

أقول: ان ما قاله رحمه الله وإن لم يخلو عن وجاهه، إلاّ أنه اعترف بنفسه عدم كليته ذلك، لعدم لزوم التيمم بالنسبه الى مسّ الاموات، كما أشار اليه، بل وهكذا بالنسبه الى الاستحاضه المتوسطه، المحتاجه الى الغسل فى كل يوم مره واحده، بل وهكذا المستحاضه الكثيره المحتاجه اليه حين الصلاه فى اوقات الصلاه، حيث لا يكفى الغسل فى رفع الحدث بالنسبه الى الأصغر، لو لم نقل كون الكثيره،

كالحيض من جهة حرمة اللبث في المساجد، وحرمة الوطى _ كما عليه بعض _ والألـ لخرج عمّا ذكرنا من النقض لاشتماله بالزيادة على ما عارضه الأصغر .

و لكن الذى يختلج ببالى القاصر، والله هو العالم القادر، القول بأنّ عروض مثل تلك الأحداث الكبيره _ من الحيض والنفاس والاستحاضه، ومسّ الأموات عدا الجنابه _ مما يحتاج فى رفعها وازالتها، مضافا الى الغسل المتعلق بكلّ واحد منها. الى الوضوء، مشتمل على عروض حدث الأصغر لها، واختلاف التسميه فى الاحداث بالأكبر والأصغر إنّما يكون بلحاظ ما يُزيل الحدث، فكلّ حدث كان رافعه متوقفا على اتيان الغُسل، الذى هو عبارته عن غُسل (بالفتح) جميع الاعضاء، وايصال الماء اليه، يطلق على مثل هذا الحدث بأنّه الحدث الاكبر. وكلّ حدثٍ كان رافعه الوضوء، يطلق عليه الحدث الاصغر، كما قد يوحى الى ذلك ما ورد فى النصوص من الاشاره الى الأكبريه (بأنّ الغُسل أنقى وأطهر) لأجل احاطه الماء لجميع البدن وتطهيره، كذلك فى كلّ مورد قد امضاه الشارع ذلك بلا ضميمه وضوء كغُسل الجنابه، أو مع الضميمه كسائر الأغسال.

وكيف كان، فالأكبريه والأصغريه عنوان منتزع عن غسل بعض الاعضاء أو جميعها، فلازم كلّ حدثٍ أكبر، اشتماله على حدث أصغر، من دون أن ينفك منه دون العكس، حيث قد يعرض على الانسان حدث الأصغر دون الأكبر، كما هو الغالب من عروض اسباب الوضوء خاصه دون الغُسل .

فحينئذٍ يأتى الكلام فيما لو عرض الحدث الأكبر، المشتمل على الأصغر، حيث أنّ مزيل الاصغر حينئذ قد يكون نفس ما يزيل الأكبر، بلا حاجه الى مزيل آخر بالخصوص للأصغر، وذلك مثل الجنابه التى لا يزيلها الا الغسل دون ان يحتاج الى الوضوء، فإنّ المستفاد من الادله فى غُسل الجنابه أنّه يُغنى عن الوضوء، لأنّ المنى _ على ما فى بعض الأخبار _ يخرج عن جميع البدن، وهو

الذى يكون من مركز أصل الشعر ومنبته، ولذلك ترى عروض الفتور بعد اخراج المنى على جميع البدن، ولأجله لابد من ايصال الماء حين غُسله الى جميع البدن، فكما يكون هذا الغسل مُزيلاً للأكبر، فكذلك يعدّ مزيلاً للصغير، وهذا أمرٌ ثابت عند الجميع ولا نقاش فيه.

وأما فى غير غُسل الجنابه من سائر الاغسال، فبعد تحقق الحدثين، فلا بد فى ازالتها، من الاتيان بالأمرين من الغُسل والوضوء، فلا ينافى حينئذ أن يقال بأن الغُسل يزِيل ما يتعلق بنفسه خاصه من الحدث الأكبر، أى أنّ المرأة بعد غُسل الحيض يجوز لها الدخول فى المساجد واللبث فيها وقراءه العزائم والتمكين لزوجها _ إن قلنا بتوقفه على الغُسل _ ومسّ كتابه القرآن، وامثال ذلك، ولكن مثل هذه الأغسال لا تكفى فى رفع الحدث الأصغر، فلا بد لازاله ذلك من تحصيل الوضوء، فاذا لم تتوضأ المرأة لم تتمكن من اداء الصلاه والطواف، وكل ما يتوقف على الطهاره الصغرى.

ففى هذه الموارد، ظهر أنّ كلّ غُسل ووضوء رافع لما ينتسب اليه من الحدث الاكبر والأصغر، غايه الأمر أنّه مع اتيان الوضوء بمفرده دون أن يلحق به غسل، لا يمكنه ترتيب أثر رفع الحدث الأصغر عليه، لوجود المانع له، وهو وجود الحدث الأصغر، فيما يكون وجوده موقوفا برفع الحدث مطلقا، من الأكبر والأصغر، فالنقص فى مثله ليس لأجل نقص المقتضى فى الوضوء، بل لأجل وجود المانع فيه، وهو الحدث الأكبر.

نعم، قد يترتب على الوضوء أثره المختص به، فيما لا يكون وجود الحدث الأكبر مانعا له، حتّى فى مثل الجنابه، فضلاً عن غيرها، كما لو لو توضأ الجُنْب للنوم أو الاكل والشرب _ حيث يكره الاتيان بهامع الجنابه _ فلاشكال فى تحصيل الوضوء فيمثل هذه الأمور لكى يترتب عليه الأثر، ولا يكون وجود الحدث الأكبر

مانعا، فيكون ذلك مؤيدا لما ذكرنا، كلّ غه سل ووضوء يعدّ مزياً لحدثه المتعلق به، فيما إذا لم يمنع مانع عن تأثيره وهذا حكم ثابت و جاء في جميع الاغسال .

نعم لنا بعض الأحداث التي برغم أنها تندرج ضمن الحدث الأكبر لكن يؤثر أثر الحدث الأصغر، ومع زواله بواسطة الغسل لا يكون لذلك تأثير خاص في المورد، مثل غسل مس الميت، وغسل المستحاضه المتوسطة، حيث أن غسلهما لا يترتب عليهما أثر بالخصوص، إلا أنه يوجب _ بعد ضمّ الوضوء اليه _ جواز الاتيان بما يتوقف على الطهاره الصغرى، فوجود هذه الأحداث الكبرى، تؤثر في مانعيه الوضوء في الرفع، والأالمقتضى تام في اقتضائه، لكنه وحده لا يكفي في تحقق المسبب، بل لابد من ازاله المانع عن التأثير في تمام هذه الموارد، فلاغسال كلها _ غير غسل الجنابه _ تأثير الوضوء في المراد فيه، كان ترتب ذلك الأثر موقوفا لرفع تلك الموانع، والأ يترتب عليه الأثر المختص بالوضوء، إذا لم تكن الاحداث الموجوده مانعا لذلك الأثر، مثل النوم والشرب والأكل، حال وجود الحدث الأكبر، حيث يترتب الأثر مع تحصيل الوضوء لها برفع الكراهه الموجوده حال الجنابه .

ثبت من جميع ما ذكرنا أن الغسل والوضوء، يؤثران في رفع ما يتعلق بنفسه، لاعلى نحو التشريك، كما احتمله الشهيد رحمه الله في «الذكرى»، حيث ضعّف القول بالتوزيع.

كما ظهر ممّا ذكرنا ضعف ما قاله ابن ادريس، من أنه لا يجوز نيه الرفع بالوضوء، إذا تقدم عن الغسل، لما قد عرفت من أنّ كلّ واحد منهما إذا تحقق، يؤثر فيما هو أثره، إلا أنّ يمنع عنه مانع، وهو أمرٌ آخر غير ما هو مقتضاه.

وكيف كان فحكم هذه الصوره صارت واضحه، ولله الحمد .

و مما ذكرنا ظهر أيضا ضعف ما احتمله صاحب «الجواهر» _ بل نسبه الى شيخه في «كشف الغطاء»، وسبطه في «البغيه» على المحكيّ في «المستمسك»

لسيدنا الحكيم قدس سره بقوله : «نعم يحتمل الفرق بين الوضوء والغسل بنحو آخر، وهو أن يقال إنَّ ايجاب هذا السبب لهذين المسببين ينحلّ الى أصغر وأكبر، لكن لما لم يتصور رفع الأصغر مع بقاء الحدث الأكبر، اذ ليس لنا موضوع في الخارج مطهر من الأصغر غير متطهر من الأ-كبر، بخلاف العكس، كان المتجه حينئذ في غير الواجده الأ لماء الوضوء مثلاً التيمم، وسقوط حكم الماء، لما عرفت من عدم امكان الأصغر مع بقاء الأكبر، بخلاف ما لو وجدت ماء الغسل، فانه يجب عليها الاغتسال والتيمم بدل الوضوء. هذا مع أنه للتأويل والنظر فيه مجال، بل المتجه _ بناء على ما ذكرنا _ فعل ما تمكّنت منه، وقيام التراب مقام المتعذر، لاطلاق ما دلّ على وجوب الوضوء، ولأنّه (لا يسقط الميسور بالمعسور)، و(ما لا يُدرك كَلّه لا يُترك كَلّه) و(اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم) ونحوها، اذ لا ارتباط لأحدهما بالآخر. ولعدم تناول أدله التيمم لمثله، وما ذكر من تضمّن الأكبر للأصغر، وأنه ليس الى آخره لا حقيقه له عند التأمل إلا اراده ايجاب السبب لهما معاً، وغيره لا يصلح لأن يكون مدركاً لحكم شرعى . على أنه لو روعى ما ذكر، لكان اللازم حينئذ تأخير الوضوء عن الغسل حال وجدان الماء لها، لعدم تصور تأثيره مع بقاء الأكبر، وهو مخالفٌ للاجماع بحسب الظاهر. ودعوى أنه لا يؤثر أثراً حال التقديم، إلا بعد ايقاع الغسل، فيكون حينئذ من قبيل وجود المقتضى مع حصول المانع منه. ممنوعه، لمخالفتها لظاهر الأدله الداله على سببيه الوضوء، لمقارنه حصول مسببه بحصوله، وعلى تقدير التسليم، فلم لا يقوم حينئذ التيمم مقام الغسل في ذلك» (١) انتهى .

أقول: إن كُنّا نوافقُه في أصل المدعى، لما اخترناه، كما أنه رحمه الله قد أجاد فيما

أفاد من جهه الاستدلال بما قد ذكره من الأدله لكن فى كلامه مواقع للنظر وهى:

أولاً: قوله «عدم رفع الأصغر مع بقاء الا-كبر»، فقد عرفت أنه على كليته ممنوعه، اذ من الممكن رفع الأثر بواسطه الوضوء، بما يتوقف عليه، ولو مع بقاء الأكبر، فيماترى فى مثل الأكل والشرب والنوم، حيث تزول الكراهه عن ارتكاب مثل هذه الامور بعد الوضوء حتى مع بقاء الأكبر من الخبائثه والحيض، إن قلنا فيه ذلك.

نعم، يصحّ قوله فى موارد أخرى مثل الصلاه والطواف وغيرهما.

وثانيا: انكاره لتضمّن الأكبر للأصغر حقيقه، ما عدا اراده ايجاب السبب لهما معا، ليس على ما ينبغى، لوضوح أنّ تحقق الحيض ومسّ الميت والاستحاضه _ فى بعض أقسامها _ يوجب كون صاحبه محدثا بالحدث الأصغر _ أى كان ناقضا للوضوء مثل البول والنوم _ فضلاً عن كونه محدثا بالأكبر أيضاً، فرفعه يحتاج الى الوضوء _ إن أمكن _ أو التيمم _ إن تعذر _ و معلوم أنّ رافع كل حدث خاص يتحقّق بحدوث ما يزيله من الغُسل والوضوء، فأتيان كلّ مؤثر لا يؤثر الى فى ترتب أثره المخصوص به، وأمّا الآثار المشتركه، فلا- يتحقق الا بهما، امّا بأن يكون كلّ واحد منهما جزء المقتضى، حتى يكون حتى يؤثران مشتركاً، وقد عرفت أنه خلاف الظاهر.

وامّا بوجود المانع، مع تماميه المقتضى، وثبت أنه الاقوى.

فظهر مما ذكرنا ضعف كلامه.

ثالثاً: ويرد عليه من جهه انكاره صورته المقتضى والمانع، مع أنه اقوى عندنا من التشريك، كما لا يخفى، والله العالم .

تنبيه: جاء فى «الجواهر» _ نقلاً عن «الذكري» و«جامع المقاصد» _ بأن من الواجب على الزوج دفع نفقه ماء غُسل الزوجه، قال: «إنّ الأقرب كون ماء الغُسل على الزوج، لأنه من جمله النفقه، فيجب نقله اليها، وبذل العوض لو احتاج _ كما

فى الحمام ونحوه _ مع تعذر الغير، دفعا للضرر».

فى غُسل الحىض / فى أن ماء غُسل الحائض على الزوج

ظاهر كلامهما أنه لا فرق بين كون الزوجه غتیه أو فقيره، كما لا فرق بين كون الغُسل للخبائثه أو غيرها من الحىض والاستحاضه .
خلافاً «للمنتهى» من القول بالتفصيل بين الغنى والفقير، بالوجوب فى الثانى دون الأول، وخلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قد
تنظر وجوبه، خصوصاً لغير غُسل الجنابه، تمسكاً أولاً بالأصل _ أى البرائته عند الشك فى دخولها فى النفقات _ وثانياً بتوجه
الخطاب إليها بالغُسل.

ثم اعترض على اطلاقه من التفصيل، لوضوح أنه لو كانت من النفقات، فلا فرق بين الصورتين، والأ فلا دليل على وجوبه .

والاقوى عندنا هو الوجوب، لأنّ العرف يساعد على اعتباره وعدّه من النفقه، خصوصاً مع ملاحظه كون الغالب فى النساء
تعذرهنّ عن دفع مثل هذه النفقات، كما أنّ الالتزام بكون تكليفهنّ _ بعد عجزهنّ عن دفع ثمن الماء والغُسل _ هو التيمم، فى
تمام هذه الموارد، مما لا يساعده الفهم العرفى، فاذا عدّ الثمن من افراد النفقه فلا تدور مدار فقر المرأه و غناها، كما لا يخفى.

كما لا فرق فى كون الثمن نفقه بين الأغسال التى تجب عليها اتيانها حين اداءها الواجبات أم لا.

نعم لا يأتى ذلك فى نفقه ماء الأغسال المندوبه، لو لم تجمع بينها وبين الاغسال الواجبه.

والظاهر كون الأمه أيضاً كذلك، لما قد عرفت ذلك من الاستظهار العرفى، حيث أنهم يفهمون من عنوان النفقه لزوم، اعطاء
أجره الماء للغُسل والنظافه، فلو لم تكن الأمه فيه أولى، فلا أقل تكون مثل الزوجه، كما لا يخفى .

وقضاء الصوم دون الصلاة (١).

(١) و في «الجواهر»: «وجوب القضاء للصوم دون الصلاة»، وأن هذا حكم اجماعى على نحو الاجماع المحض والمنقول نقلاً مستفيضا من الفرقة المحقة، بل في «السرائر» و«المعتبر» و«المنتهى» من المسلمين الآخوارج في الأخير، بل كاد يكون ضروريا من ضروريات الدين. والنصوص به كادت تكون متواتره، بل قد اشتملت النصوص على الزام أبى حنيفه بابطال القياس، وفي بعض النصوص افحام أبى يوسف.

في قضاء الصوم و الصلوات الفائتة عن الحائض

و هذا الحكم فى الجملة مما لا كلام فيه .

و الذى ينبغى أن يبحث فيه هو سبب عدم قضاء الصلوات الفائتة منها دون الصوم، وان عدم القضاء هل هو مختص بالصلوات اليومية فى الأول وصوم شهر رمضان فى الثانى، أو يعمّ الحكم فى الطرفين لكلّ فريضه وصوم واجب، بحيث يشمل المنسوب منهما، لو فرض التشريع له فى القضاء لولا الحيض.

فيه خلافاً بين الاعلام، حيث ذهب كثير من الفقهاء _ خصوصا المتقدمين منهم _ باختصاص الحكم فى الطرفين بالفرائض اليومية خصوصا صوم شهر رمضان، تمسكا بأنه المتبادر من النصوص والفتاوى، خلافا لما قد صرح بذلك السيد فى «العروه» بالنسبة الى الصيام من التعميم، وبالنسبة الى الصلوات بتخصيص الحكم بالفرائض باليومية، وهذا هو القول الثانى فى المسألة.

وقول ثالث: هو الحكم بعدم القضاء لكلّ صلاة موقته، سواء كانت يومية أو غيرها، ووجوب الاثان لغير الموقته، مثل صلاة الطواف وصلاة الآيات.

وهذا القول قال به «البيان» و«جامع المقاصد» و«الروض» و «المدارك».

وقول رابع: هو عدم وجوب قضاء الفرائض مطلقا، يومية كانت أو غيرها، بل

حَتَّى الموقته _ كالمندوره فى وقت أو غيرها _ .

وهذا هو الذى يظهر من كلام المحقق الخوئى قدس سره .

وتفصيل المسأله يقتضى أن يقال: أولاً: لا ترديد فى وجوب قضاء صوم شهر رمضان الذى فات منها بسبب الحيض، لوجود الاجماع المستفيض من الفرقه المحقّقه على ذلك، بل من ضروريات الدين، كما عن «المنتهى»، وعليه اجماع المسلمين، كما عن «السرائر»، هذا فضلاً عن دلاله الاخبار الصحيحه عليه:

منها: مثل صحيح زراره، عن الباقر عليه السلام: «ليس عليها أن تقضى الصلاه، وعليها أن تقضى صوم شهر رمضان» (١).

منها: خبر أبى بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته ما بال الحائض تقضى صومها، ولا تقضى صلاتها. قال: لأنّ الصوم إنّما هى فى السنه شهر، والصلاه فى كلّ يوم وليله، فأوجب الله عليها قضاء الصوم، ولم يوجب عليها قضاء الصلاه لذلك» (٢).

منها: روايه حسن بن راشد، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: الحائض تقضى الصلاه؟ قال: لا. قلت: تقضى الصوم؟ قال: نعم. قلت: من أين جاء هذا؟ قال: أول من قاس ابليس» الحديث (٣).

وكذا الأخبار المطلقه المشتمله جمله منها على هذا الحكم، مثل مرفوعه عيسى بن عبدالله القرشى، عن الصادق عليه السلام (٤)، ومرسل شعيب بن يونس (٥)، ومرسله ابن شبرمه على الزام أبى حنيفه (٦)، ومرسل عثمان بن عيسى، عن

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ١٢ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .
 - ٤- وسائل الشيعه : الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ١٠ .
 - ٥- وسائل الشيعه : الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .
 - ٦- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .

موسى بن جعفر عليه السلام ، على افهام أبى يوسف (١) .

حيث أنّ القدر المتيقن منها، هو صوم شهر رمضان، وهو ممّا لا كلام فيه .

ثانياً: مما يجب الاتيان به من الصوم الواجب، ولا- علاقه له بالقضاء، هو كلّ صوم واجب لم يقيّد وجوبه بوقت خاص، كما لو نذرت صوم يوم من أيام الشهر، أو من أيام السنه، فصادف الحيض، فلا اشكال في وجوب قضاء ذلك اليوم عليها، بعد طهرها منه، بنفس دليل الوجوب عليها، ولا- حاجه لاثبات قضاءها الى التمسك بدليل القضاء، لأنه لم توقعها بوقت خاص حتى يطلق عليه الفوت والقضاء، كما لا يخفى .

ثالثاً: الصوم الواجب الموقت بالأصل لو صادف حيضها، مثل صوم الكفاره لمن نام عن صلاه العشاء، بناء على القول بوجوبه، فهل يجب عليها قضائها بعد الطهر أم لا؟

فيه وجهان: من ملاحظه إطلاق ما دل على وجوب قضاء الصوم للحائض _ مثل حديث ابن راشد _ فيجب .

و من ملاحظه انصرافه الى صوم شهر رمضان _ كما يدل عليه حديث زواره وأبى بصير، خصوصاً مع التعليل فى بعض الأخبار بكونه شهر من السنه فلا- يجب . و لكن لا- يبعد دعوى صحّه الوجه الاوّل، لأن ذكر التعليل فى بعض الأخبار غير وافٍ لتقييد الاطلاقات الداله على وجوب القضاء لكلّ صوم واجب .

ودعوى الانصراف الى خصوص شهر رمضان، ربما يكون بدوياً، لأن منشأه شهره صوم شهر رمضان وندره وجوب الصوم الموقت، خصوصاً بالأصل، لو سلّمنا كثرته فى الموقت بالعارض _ كالنذر والعهد والقسم _ فمثل هذا النحو من

الانصراف بدوئى، لا يوجب تقييد الاطلاق حتّى يوجب استفادة الحكم منه .

و اما وجه عدم كفايه التعليقات للتقييد، لأنها عللٌ للتشريع لا للحكم، فلا يفيد الاطراد هذا أوّلاً.

وثانيا: لو سلّمنا كونها تعليقات للحكم، لكنها ليست عله منحصره فى خصوص ما ورد فى روايتى أبى بصير، من أن الصوم يجب قضائه لانه مختصّ بفترة زمته قصيره وهى شهر فى كلّ عام، حتّى ينحصر فيه، لامكان كونها احدى العلل، فله علل شتى لا ينحصر فى خصوص شهر رمضان، كما يدل عليه ما ورد فى حديث فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام قال: «انما صارت الحائض تقضى الصيام، ولا تقضى الصلاة، لعلل شتى:

منها: أنّ الصيام لا يمنعها من خدمه نفسها وخدمه زوجها، واصلاح بيتها، والقيام بامورها، والاشتغال بمرمه معيشتها، والصلاه تمنعها من ذلك كله، لأن الصلاه تكون فى اليوم والليله مرارا، فلا تقوى على ذلك، والصوم ليس هو كذلك.

ومنها: أنّ الصلاه فيها عناءٌ وتعب واشتغال الأركان، وليس فى الصوم شىء من ذلك، وأنما هو الامساک عن الطعام والشراب، فليس فيه اشتغال الاركان.

ومنها: أنه ليس من وقت يجبىء الآتجب عليها فيه صلاه جديده فى يومها وليلتها، وليس الصوم كذلك، لأنه ليس كلما حدث عليها يومٌ وجب الصوم، وكلما حدث وقت الصلاه وجبت عليها الصلاه» الحديث (١).

فانّ هذه العلل كما تناسب مع صوم شهر رمضان، تجامع وتناسب من سائر الصيام، فالعلل كما قد تكون مخصصه لحكم لموضوع، فكذلك قد تكون معّممه، كما ترى فى مثل قوله «لا تشرب الخمر لأنها مسكر» حيث يفهم منه أنّ العله فى

تحريمها هو اسكاره، فكلّ مايع كان مسكرا يكون حراما، ولا ينحصر الحكم فى خصوص الخمر، فهكذا يكون فى المقام، لأنك إذا عرفت الملاك فى وجوب القضاء للصوم فى شهر رمضان، فيعمّ الحكم لكلّ صوم واجب موقت كصوم شهر رمضان، كما لا يخفى.

هذا كلّ فيما إذا أردنا استفاده وجوب القضاء للصوم الواجب الموقت بالأصل، من لسان الأخبار والنصوص .

ولكن ان شئت تحصيل الحكم من طريق القاعده الكلّيه _ لولا- الاخبار _ فلا بد أنّ نبحت عن الاصل أو القاعده الجاربه فى الواجبات الموقته بالأصالة، والمقصود منها هى الثابته من الشارع ابتداءً من دون مدخليه المكلف فى ايجابه، وإن كان سببها تاره نفس المكلف، لأجل كونه كفّاره لفعله مثلاً.

هذا، بخلاف ما لو كان وجوبه بالنذر والعهد والقسم، حيث تُسمى مثل هذه الواجبات بالواجبات الموقته عرضاً .

وكيف كان، فلا بد أنّ نلاحظ أنّ الاصل فى الواجب الموقت بالأصالة، هل هو وجوب القضاء فيما إذا لم يؤدى الواجب فى وقته _ سواء كان عدم اتيانه لأجل عصيان الأمر به أم لا، وسواء كان لأجل عدم ورد الأمر به، أو مع النهى عن فعله فيه، أو عدم وجوب القضاء _ أم لا؟

فان قلنا بالاول، فلانزمه هو الحكم بوجوب القضاء فى كلّ واجب موقت بالأصالة، إذا لم يأتى به فى وقته، من دون حاجه فى الحكم على وجوب القضاء من التمسك بالأخبار المطلقه، الداله على وجوب قضاء الصوم.

لكن يرد عليه أنّها منصرفه الى صوم شهر رمضان، كما قيل .

فان ثبت هذا الأصل، فلانزمه كون هذا الواجب من قبيل تعدد المطلوب، بان كان فعله مطلوباً مطلقاً وفعله فى وقت ثانٍ مطلوباً آخر، بلا فرق فى احراز هذا

التعدد، بان يكون من قبيل نفس الأمر المتعلق بهذا الفعل فى وقته، أو بالأمر الجديد المتعلق بفعله فى خارج الوقت، عند تركه فى وقته .

هذا، بخلاف ما لو كان الاصل والقاعده فى الواجبات الموقته بالاصاله، عدم وجوب القضاء، فلازمه عدم وجوب القضاء، ويكون وجوب الموقت حينئذ من باب وحده المطلوب، ويحتاج فى اثبات وجوب القضاء فى غير وقته، من قيام الدليل الدال على ذلك .

فاذا عرفت دوران الأمر بين تعيين القاعده والأصل فى ذلك، فنقول: بأن الأصل الأولى فى الواجبات المشروطه _ مهما كان شرطها _ ، هو كون الشرطيه: مطلقه، المقتضى لسقوط المشروط بسقوط شرطه، وانتفائه، فاثبات وجوب القضاء فى الموقتات، يحتاج الى ملاحظه دلالة الاخبار المطلقه على ذلك .

ولكن قد وقع التشكيك فى دلالتها بوجهين:

الأول: دعوى الانصراف الى خصوص صوم شهر رمضان.

وقد عرفت الاشكال فيه، و أنه شكٌ بدوى، لندره وجود غيره، وكثره الاستعمال فى صوم شهر رمضان .

الثانى: دعوى منع صدق الفوت فى المقام، إمّا من جهه عدم قابليه المكلف للتكليف بالفعل فى الوقت، أو من جهه وجود الحرمة والتكليف بالعدم، والنهى عن الفعل، فلا تكليف عليه، حتى يصدق عليه الفوت .

ولكن يرد عليه: أن اطلاق القول بأنّ (ما فات منها الصوم فى حال الحيض، حتى بالنسبه الى صوم شهر رمضان)، موجودٌ فى الأخبار والفتاوى، حيث قد ورد فى الأخبار أنّها تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة، مع اشتراك صوم شهر رمضان، وصوم غيره فى انتفاء الأمر به والنهى عنه فى حال الحيض، فاذا صحّ اطلاق القضاء على صوم شهر رمضان، مع وجود تلك الحاله لها، فلا مانع

من

صدق حكم القضاء لسائر الواجبات الموقته للصوم، إذا كان قد فات منها حال الحيض .

بل قد يظهر من المحقق الآملى فى «مصباح الهدى»، قوله: «عدم اناطه وجوب القضاء، بصدق الفوت، وأنّ الاستفادة من النصوص والفتاوى، هو ترتيبه على ترك الفعل فى وقته، ولو لم يصدق معه الفوت. ثم قال: فالأقوى حينئذ وجوب قضاء الصوم الموقت بالأصل مطلقاً»، انتهى محل الحاجة (١).

ولكن نقول: إنّ الفوت ليس الأ- عنوان ترك الفعل فى وقته، فالفوت مع ترك الفعل فى وقته تعبيران لمعنى واحد، والقضاء يترتب على ذلك، غايه الأمر أنه لا بد أن نعلم أن كلّ ما يصدق عليه عنوان الفوت، ووجوب القضاء، يحتاج الى دلالة دليل دال عليه، فان كان بالأوّل فلا اشكال فى وجوب القضاء، والأّ فلا وإنّ صدق عليه الفوت.

والأقوى عندنا أنّ ظهور كل دليل يدل على وجوب شىء، فى وقت متعين، هو كونه بصوره وحده المطلوب، واختصاصه بخصوص ذلك الوقت، فى الواجبات الموقته، فاثبات وجوب القضاء فى خارج الوقت، حتى يصير وجوبه بصوره تعدد المطلوب، يحتاج الى دلالة دليل عليه، بنحو العموم أو الخصوص، ومع فقدته فلا وجه للقول بوجوب القضاء منه.

فوجوب الصوم لمن نام عن صلاه العشاء فى يومه يعدّ كفارةً _ على القول بالوجوب _ مخصوص بذلك اليوم، فلو نسى أو جهل وترك صوم ذلك اليوم، فهل يجب عليه صوم يوم آخر بعده _ بلا فصل أو مع الفصل _ أم لا؟ فيه كلامٌ.

الظاهر هو الثانى، لأنّ ظاهر دليل الكفاره، كون صوم ذلك اليوم هو الكفاره لا مطلق الصوم، فاطلاق عنوان الكفاره على اتيان صوم يوم آخر مع الفصل، بحاجه

الى دليل يثبت ذلك.

نعم، لولا دعوى الظهور العرفي، يكون الأصل عند الشك في لزوم رعايه الخصوصيه وعدمه، هو البرائه، فلازمه وجوب القضاء عليه، لو لم يكن أصلاً مثبتاً، لأنه حكم بلازم الاصل.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن حكم وجوب القضاء، ليس مستفاداً من مفاد أصل البرائه، بل هو بمقتضى نفى لزوم رعايه الخصوصيه، وبناءً على مفاد الدليل الدال على وجوب الصوم، ومن هنا فمن تركه، فانه يحكم عليه بوجوب الصوم بمقتضى ذات الدليل، لكونه من مصاديقه، وهو ليس بأصل مثبت، كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن دليل البرائه دليل امتناني، وقد ورد في مورد الامتنان من الله سبحانه على العباد، فلا يمكن التمسك به في مورد يجعل الكلفه على المكلف بدل أن يرفعها عنه، كما في مثل المقام، حيث أن لازمه وجوب القضاء عليه، مضافاً الى امكان اجراء استصحاب حكم وجوب الصوم، مع زوال القيد، لو لم ندع أنه يكون من قبيل تعدد الموضوع، فلا يصدق وحده القضيه المتيقنه مع المشكوكه، حتى يجرى فيه الاستصحاب، والله العالم.

رابعاً: الصوم الموقت بالعارض، كما إذا نذرت الصوم في يوم من أيام شهر رجب من هذه السنه، فأخّرت الى آخر الشهر فحاضت فيه، ففي وجوب قضائه عليها احتمالان: من ملاحظه ما يدل على وجوب القضاء لما فات منها في وقته، حيث يشمل بعمومه المقام، فيقتضى الوجوب.

ومن أن مقتضى النذر، تبعيته لقصد الناذر، فاذا كان الناذر قاصداً ايجاد المنذور في وقت مخصوص، كيوم من أيام شهر رجب، يعدّ ايجاده في يوم من شهر آخر غير ما أوجبه على نفسه، فلا يعمّه حينئذ دليل وجوب الوفاء بالنذر، ولا عموم ما يدل على وجوب قضاء الفوائت، ولا خصوص ما يدل على قضاء ما

فات منها من الصيام بسبب الحيض، فالذى فاته هو الوفاء بالنذر فى الوقت المعين، وهو غير قابل للقضاء، وذات الفعل وإن كان قابلاً للتدارك، إلا أنه لم يكن واجبا حتى يجب قضاءه، ولهذا ترى وجوب كفاره الحنث لو تركها كذلك عمدا، كما، لا يمكن تداركه بالقضاء، ولا يتحقق الوفاء باتيان قضاءه .

نعم، لو قصد فى نذره ايجاد المنذور فى وقتٍ مخصوص، وأنه لوفاته يؤديه فى وقت آخر على نحو تعدد المطلوب، فحينئذٍ يجب على الناذر اتيانه بعد الخروج من الحيض، وحينئذ لا يكون الاتيان به بعد خروج الوقت قضاءً، بل يعدّ تسميته بالقضاء مسامحه، وأنما يعدّ وفاءً بأصل مفاد النذر ولا يصدق الفوت إلا اذا كان نذره مقيدا بوحده المطلوب دون أصل الفعل.

وكيف كان، فالأقوى عندنا _ كما عليه المحقق الآملى فى «مصباحه» _ عدم وجوب القضاء فى هذه الصورة، كما فى القسم الأوّل، وهو المطلوب .

خامسا: الخامس ما لو فرض ايجاب الصوم عليها فى الوقت المعين المضيق بواسطة النذر، ثم عارضها الحيض فى ذلك الوقت، كما ما لو نذرت صوم أوّل يوم من شهر رجب من نفس السنه، فحاضت فى ذلك اليوم.

فلا ينبغى التأمل فى بطلان نذرها، لخروج متعلقه عن القدره، بواسطة الحيض، ومعلومٌ أنه لا ترديد فى اشتراط اعتبار القدره على اتيان متعلق النذر فى صحه الفعل، فبطرو الحيض يستكشف عدم انعقاد النذر، من جهه عدم تعلق وجوب الوفاء بها لفجرها عن ذلك .

سادسا: ما لو نذرت صوم كل خميس من شهر رجب مثلاً، فصادف بعضه الحيض.

ففى القول ببطلان النذر حينئذ مطلقاً، أو صحته مطلقاً _ كما عن الشيخ فى «طهارته» على ما نسبه اليه فى «مصباح الهدى»، أو التفصيل بين الخميس

المصادف بالبطلان، وبين غيره بالصحة، أو التفصيل بين ما كان النذر في كل خميس على نحو وحده المطلوب، وبين ما كان على نحو تعدد المطلوب، كما لو كان الناذر قد نذر اتيان صوم خميسٍ ما، مستقلاً عن الأمر في متعلقه؟ وجوه، أقواها الأخير عند المحقق الآملى قدس سره .

و لكن الأقوى عندنا، أنه على فرض تعدد المطلوب يعدّ نذرها باطلاً، لعدم قدرتها على الامتثال، ومعلوم أن من شرائط صحه النذر القدره، فالتفصيل بين وحده المطلوب وبين تعدده في البطلان والصحة، إنّما يفيد بالنسبه الى التي لم تصادف حدوث الحيض منها في يوم الخميس، وأما التي يحدث لها ذلك فان نذرها يعدّ باطلاً مطلقاً.

اللهم الآ- أن يقال، إنّ المراد من تعدّد المطلوب، هو وجوب الصوم عليها مطلقاً، حتى في غير يوم الخميس، بحيث يكون قيد اتيانها في ذلك اليوم بأمر آخر، فالبطلان إنّما يكون بلحاظ القيد، وهو الوقت، دون أصل الفعل، فحيث لا يكون قيد يوم الخميس تقييداً، بل يكون من قبيل وجوب شىء في واجب آخر وذلك بنحو القضية الحيثية، بحيث لو عجزت عن احضار الواجب في فرد ما، فان ذلك لا يوجب عدم وجوب فرد آخر من الصوم عليها في يوم آخر، كما لا يخفى.

ومن هنا يمكن القول بأن للقول الأخير وجه وجيه. هذا تمام الكلام في وجوب قضاء صوم الحائض وعدمه . بقى أن نتعرض لحكم الصلاة، بالنسبه الى الحائض، من حيث وجوب القضاء عليها وعدمه.

فنقول: لا- اشكال في دفع حكم وجوب الفرائض عن الحائض، وذلك لصراحه الاخبار الوارده في رفع التكليف عنها في فتره حيضها.

والذى ينبغي أن يبحث عنه، هو الصلوات الموقته غير اليوميه، كصلاه الكسوفين، ففي وجوب قضائها عليه وجهان: من اطلاق بعض الأخبار، الداله على عدم وجوب قضاء الصلاه عليها مطلقاً، الشامله باطلاقها لغير اليوميه أيضاً.

الثامن: يستحب أن تتوضأ في وقت كل صلاة ، وتجلس في مصلاها بمقدار زمان صلاتها ، ذاكره لله تعالى (١).

ومن انصرافها الى اليوميه، خصوصا مع ملاحظه تأييدها بالأخبار المعلله، حيث لا تجرى هذه التعليلات في غير اليوميه.

ومع دعوى «جامع المقاصد» على المحكى عنه في «مصباح الهدى» من الاتفاق على وجوب قضاء الصلاه الموقته المنذوره، نسب صاحب «الجواهر» عدم وجوب القضاء في الموقته من الصلاه من اليوميه وغيرها الى «البيان» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«المدارك».

وكيف كان، فالأحوط _ بل الاقوى _ وجوب القضاء عليها في الكسوفين من الآيات، لو لم تدرك أداءهما في حال الطهر، والآ فأنه لا اشكال في وجوب القضاء عليها بعد الانجلاء.

واما في مثل صلاه الزلزله، أو سائر الآيات من المخوفات السماويه، فلا اشكال في وجوب اداء الصلاه عليها بعد الطهر، بل اطلاق القضاء في مثل هذه يعدّ ضربا من المسامحه، لعدم كونها من المؤقتات لكى يصدق عليها القضاء، بل يكون حالها كحال صلاه الطواف، فاطلاق القضاء عليها _ كما في كلام السيّد في «العروه» _ لا يخلو عن مسامحه .

وأمّا الكلام في الصلوات الواجبه بالنذر، كالكلام في الصوم الواجب بالنذر في الاقسام المتقدمه وأحكامها، فلا حاجه الى التكرار، فليراجع.

(١) هذه العبارة من المصنف مشتمله على عده امور، وهى:

الأمر الاوّل: في استحباب الوضوء للحائض، كما هو مختار المصنف، بل هو المشهور شهرةً كادت تبلغ الاجماع، بل في «الخلاف» التصريح بالاجماع عليه،

بل عساه قد يظهر ذلك من غيره، كما قد صرّح به صاحب «الجواهر» قدس سره المؤيد هذه الدعوى بالأصل، مع عموم البلوى به _ يعني هذا الامر _ بما يعمّ به البلوى، فلو كان ذلك واجبا من صدر الاسلام، لبان لنا وبلغنا أظهر من ذلك، أى لو كان الوضوء واجبا على الاثمه عليهم السلام عند بيان حكم الحائض من بيان ذلك، أى الوجوب، وحيث لم يشيروا الى هذا الحكم صراحه، بل غايته ظهور بعض الأخبار المعارض بما ينافيه من الشهره والاجماع، حيث لم يطمئن الفقيه بوجوب الوضوء عليها .

ما يستحب على الحائض

نعم، قد صرّح بالوجوب الصدوقان كما فى «مصباح الهدى»، وإن كان الظاهر من كلام صاحب «الجواهر» كون القائل بالوجوب خصوص والد الصدوق، حيث قال: فما نقله الصدوق عن والده... الى آخره).

ولعلّ وجه كلامهما هو ملاحظه دلالة بعض الأخبار عليه:

منها: صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام، قال: «وعليها أن تتوضأ وضوء الصلاه» الحديث (١). من جهه ظهور لفظ (عليها) على الوجوب، كما فى غير المقام.

ومنها: صراحه الخبر المنقول فى «فقه الرضا» عليه السلام، حيث قال: «ويجب عليها عند حضور كلّ صلاه أن تتوضأ وضوء الصلاه» الحديث (٢).

مضافا الى امكان استفاده الوجوب من جمله المضارع فى روايه معاويه بن عمّار، عن الصادق عليه السلام؛ قال: «تتوضأ المرأه الحائض إذا أرادت أن تأكل، وإذا كان وقت الصلاه توضأت» الحديث (٣) اذا فرضنا صحه اتيان جمله المضارع على حكم بعد الأكل، وهو الوضوء لكلّ صلاه.

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .
- ٢- المستدرک الباب ٢٩ من ابواب الحيض الحديث ٢ .
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

لكنه مشكل، نعم، يصح ذلك في مثل حسنه محمد بن مسلم، حيث قال: «أمّا الطُّهر فلا، ولكنها تتوضأ وقت الصلاه واستقبلت» الحديث (١).

لكنهم حملوا تلك الأخبار على الاستحباب.

وكلام ابن بابويه عن الوجوب يُحمل على تأكّد الاستحباب، أو الثبوت، بدعوى أنّهما يعبران كثيرا عن المستحب بالوجوب، تبعاً للأخبار.

وكذا يحمل عليه فيما جاء في كلام الكليني في «الكافي» حيث عنوان الباب فيه بقوله: «مما يجب على الحائض»، والسرّ في ذلك وجود بعض الأخبار الداله على الاستحباب، مثل كلمه (ينبغي) الواقعه في روايه زيد الشَّحام، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: ينبغي للحائض أن تتوضأ عند كلّ وقت كل صلاه» الحديث (٢). الظاهره في الاستحباب.

مع وجود امكان هذا الحمل في غير روايه «فقه الرضا» أى على الاستحباب، اذ في مثل روايه «فقه الرضا» وحدها غير قابله للاستدلال على الفتوى، لعدم امكان الاطمينان بكونه كلام المعصوم عليه السلام، لامكان كونه مستفادا أو مستنبطا عنه، فلا يمكن رفع اليد عن ظاهر بعض الأخبار بواسطته، وإن كان يصحّ التمسك به تأييدا، كما اشرنا اليه في محلّه.

مع أنّه يمكن أن يكون السبب في تعبيره الوجوب، هو الحمل على الندب، لأجل كونه واردا مورد توهم الخطر، كما يظهر من حسنه محمّد بن مسلم، حيث قال الامام عليه السلام: «وأمّا الطُّهر فلا» عقيب سؤال الراوى عن الحائض تطهر يوم الجمعة ولا تذكر الله. مضافا الى ما عرفت من أنّه لو كان واجبا، لاشتهر ذلك

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

وذاع، وذلك لكثرة الابتلاء به وحيث ترد اليه الاشاره فى أخبار الائمه عليهم السلام لم يفهم كونه أمرا مندوبا، خصوصا مع وجود الشهره والاجماع يطمئن الفقيه بالاستحباب، كما هو واضح .

الأمر الثانى: المستفاد من ظاهر خبرى زيد الشحام وزراره، بقولهما: «تتوضأ وضوء الصلاه عند وقت كل صلاه»، هو عدم الاكتفاء بوضوء واحد للظهر والعصر، وكذا المغرب والعشاء، وان لم تصدر منها ما ينقضه.

اللهم الا أن يقال باندراج مثل ذلك تحتها، ولعل مراد صاحب «الجواهر» من هذه العبارة، هو كفايه وضوء واحد لهما، لاندراج العصر بوقته والعشاء بوقته فى وقت الظهر والمغرب، بأن يصير وقتها فى الظهر والعصر وفى المغرب والعشاء واحدا، خصوصا مع وجود بعض الأخبار _ غير الخبرين السابقين _ التى ورد فيها اطلاق الوضوء فى وقت الصلاه، من دون ذكر الاستغراق، من قوله: «لكل وقت من الصلاه». نعم لا ترديد فى تكرار الوضوء مع وجود الاختلاف فى الوقت كالصبح والظهر مثلاً .

و لكن الذى يظهر من المحقق الهمدانى، هو التأمل فيه، فانه رحمه الله بعد أن نقل عدم كفايه وضوء واحد للجلوس مقدار صلاتين، وإن لم يتخلل بينهما حدث، بل وان جمعت بينهما فى مجلس واحد، قال: «وهذا لا يخلو عن تأمل، لأن المتبادر من الوضوء ليس إلا الماهيه المعهوده المؤثره فى رفع الحدث، على تقدير صلاحيه المحل، يفهم من أمر الحائض بايجاده، أنه يؤثر أثراً لا ينافيه حدث الحيض، كخفه الحدث، أو ارتفاع الأصغر، أو التمرين، أو غير ذلك، فيكون الأمر به لأجل كونه مسبباً لحصول ذلك الأثر، لا التعبد المحض، ولذا لا نشك فى عدم الاعتداد بوضوئها لو بالت عقبيه قبل أن جلست مصلاًها، فمتى حصل ذلك الأثر، يجوز الاتيان بغايته، وهى الجلوس فى مصلاًها، ذاكره الله تعالى.

وكون حدث الحيض بنفسه رافعا لذلك الأثر غير معلوم، بل المنساق الى الذهن من أمر الحائض بالوضوء والذكر في وقت كل صلاة، جريها على ما كانت عليه في حال طهارتها، عدا تبديل صلاتها بالذكر، والله العالم» .

و هذا التوجيه حسنٌ جدًّا، خصوصا مع ملاحظه الاطلاق في روايه معاويه من قوله عليه السلام «واذا كان وقت الصلاه توضأت»، وكذا في روايه محمد بن مسلم.

أو ينزل الاستغراق على ما كان المتبادر المعروف في تلك الأعصار، تبعا للعنايه بالفصل بين الصلاتين، من حيث الزمان من الظهر و العصر والمغرب والعشاء، حيث لا- يبعد القول باستحباب تكرار الوضوء مع ذلك الفصل، بخلاف ما لو جمعت في مجلس واحد، حيث يكتفى بوضوء واحد.

هذا، بناء على أن يكون الملا-ك في التكرار وتجديد الوضوء هو الفصل الزمانى فيه، لا- حدوث الحيض فى البين وعدمه، كما ترى دعوى القطع بالتكرار بين الصبح والظهر.

وبناءً على هذا يمكن دعوى عدم استحباب التكرار، حتى مع الجمع بين المغرب والعشاء مع الظهر والعصر، لعدم الفصل الزمانى بينها.

لكنه لا- يخلو عن تأمل، كما كان كذلك فيما اذا جمعت بين الصبح والظهر والعصر، إذا اردت جبران ما تركته فى الصبح من الجلوس فى المصلى، إن قلنا بجواز تداركه فى غير وقته، لعدم احراز كون الملاك هو الوحده فى الزمان، خصوصا إذا فرضنا عدم حدوث دم الحيض وغيره بين هذين الزمانين، فلا- يكون الحكم بالتجدد الآ- حكما تعبديا محضا، كما لا- يخفى على المتأمل، كما كان الأمر كذلك بين الصبح والظهر، حتى مع عدم تحقق الحدث منها شيئا، كما لا يخفى .

الأمر الثالث: فى أن مثل هذا الوضوء هل ينتقض بالنواقض المعهوده غير الحيض الى حين الفراغ من الذكر أم لا ينتقض؟

ففى «الجواهر»: «وجهان ينشئان: من اطلاق أو عموم ما دل على ناقضيتها. ومن ظهورها فى الوضوء الرافع دون غيره.

ولعل الأقوى الأول، سيما إن قلنا إن فيه نوعاً من الرفع، إذ رفع كل وضوء بحسب حاله، فهو رافع لحكم الحدث بالنسبة الى هذا الذكر، بل حدث الحيض، فضلاً عن غيره، ولا ينافيه دوامه كما فى المسلوس، فتأمل»، انتهى (١).

قلنا: إن الظاهر من الأمر الوارد فى الأخبار باستحباب الطهارة للحائض، كون المراد هو الوضوء الرافع المعهود الشرعى، نظير الأمر بالوضوء للجنب لأجل الأكل والنوم، حيث يرفع الحدث بالنسبة الى تلك الغايه، لا مطلقاً، هكذا يكون هنا فى ان هذا الوضوء اثناء الحيض يعدّ رافعاً للحدث الأصغر بالنسبة الى تلك الغايه، وهو الجلوس فى المصلى للذكر والتسييح، فنواقضه ليست الا نواقض سائر الوضوءات الأ-الحيض، حيث أنها ليست هنا ناقضه كالمسلوس والمبطون، فليس الوضوء هنا تمرينى ولا لتخفيف الحدث فقط من غير رفع، بل هو وضوء رافع مثل سائر الوضوءات الشرعيه، ونواقضه كنواقضها بلا فرق بينهما .

الأمر الرابع: فى أنّ المستحب لها بعد الوضوء هل هو حينما تقصد الجلوس فى مصلاًها الخاص، لو كان لها مصلى _ كما عن «المبسوط» و«الخلاص» و«الوسيله» و«الجامع» و«النافع» وغيرها _ أو فى خصوص غير مصلاًها _ كما عن «المقنعه» _ أو _ كما عن «المعتبر» و«المنتهى» _ ؟

وجوه وأقوال، والأقوى هو الاخير.

ولعلّ ذكر المصلى فى كلمات البعض كالمصنف، كان لأجل أنّ المتعارف ان المرأه تجلس فى مصلاًها غالباً، إذا كان لها ذلك، وهو أمر طبيعى، فتكون الاخبار

اشاره الى ما هو المتعارف خارجا، لا- لاجل الخصوصية فيه، حتى يكون من المندوبات، و من أجل ذلك ترى الأطلاق في الأخبار، بل قد ادعى صاحب «الجواهر» إنه لم يقف على ما يدل على الاول، سوى دليل التسامح في ادله السنن، وهو يقتضى الاطلاق، حيث لم يثبت الاستحباب في خصوص المصلى، وإن كان هو الأولى، لأجل التناسب بين الحكم والموضوع، ولكنه لا يوجب الحكم بالاختصاص .

بل قد نذهب الى تأييد الوجه الثانى _ اى الجلوس فى غير مصلاها _ بدلاله الخبر الذى رواه الحلبي، عن الصادق عليه السلام ، قال: «وكن نساء النبى صلى الله عليه و آله لا يقضين الصلاه اذا حضن، ولكن يتمشين حين يدخل وقت الصلاه، ويتوضين، ثم يجلسن قريبا من المسجد، فيذكرن الله عزّ وجلّ» (١).

بتقريب أن يقال: ان يكون المراد من المسجد مصلاها المعهوده، فيدل على كون جلوسهن فى غير مصلاهن.

واحتمل فى «الجواهر» كون المراد بالمسجد فيها، هو محل السجود، فيكون القريب إنما هو المصلى، أى محل الجلوس للصلاه.

وفى «مصباح الهدى»: ولا يخفى ما فيه من البعد، كما أمر قدس سره بالتأمل فيه.

الأ- أنه احتمال صاحب «المصباح» كون المراد من المسجد هو مسجد الرسول صلى الله عليه و آله ، فكان جلوسهن قريبا منه، لأجل عدم جواز دخولهن فيه، وهذا هو الاقرب، لكنه لا يوجب الحكم باختصاص الاستحباب فيه، فالاولى هو القول بالاطلاق، وهو العمل بالوظيفه، من الجلوس للذكر بمقدار الصلاه، سواء جلست فى مصلاها أو فى غيرها، وإن كان الأول أولى.

كما أنّ القول باستحباب الجلوس فى مكان طاهر من المصلى أو غيره، غير بعيد، لما قد ورد ذلك القيد فى صحيحه زراره، حيث قال: «ثم تقعد فى مكان طاهر، فتذكر الله»، كما قد أفتى بذلك صاحب «نجاه العباد».

الأمر الخامس: فى أنه هل المستحب لها هو الجلوس بمقدار زمان صلاتها أم لا؟

وهذا مما لا خلاف فيه، لما ترى من التصريح بذلك فى خبرى زراره وزيد الشحام، وهو مما لا كلام فيه.

والذى ينبغى أن يبحث فيه، بيان المقدار المعتبر من الزمان، هل المعتبر الفتره التى قضاها فى اداء الصلاه السابقه على الحيض، أو ملاحظه الفتره الزمّيه للصلاه المتعارفه؟ وتظهر ثمره هذا البحث فيما لو بين القصر والتمام، ففى «الجواهر»: ولعلّ الأقوى، ملاحظه التمام على كلّ حال، لانصراف الاطلاق بالنسبه اليه، سيّما بالنسبه الى النساء .

و لكن الأقوى عندنا هو الثانى، وذلك لأن الوارد فى خبر زراره نسبه مقدار الجلوس الى صلاتها، خصوصا مع قوله بعدها: «ثم تفرغ لحاجتها»، حيث تفيد كون المده للجلوس ملحوظه بمقدار ما يقتضى حالها لو لم تكن حائضا من القصر والاتمام، كما لا يخفى .

الأمر السادس: والظاهر من كثير من الأخبار هو استحباب مطلق الذكر، سواء كان من التسييح أو التهليل أو التكبير أو التحميد أو غيرها مما تعدّ ذكر الله سبحانه وتعالى مثل الاستغفار والصّلاه على النبى وآله لو قلنا بانه يطلق عليه الذكر _ فيحمل ما يدل على التسييح والتهليل والتحميد، الوارده فى بعض الأخبار مثل خبر زراره، أو ما فى روايه معاويه من التهليل والتكبير وتلاوه كتاب الله على المثال، لا على الاختصاص، على ما هو المعروف بين الفقهاء، من عدم تقييد المطلق والمقيّد إذا كانا مندوبين ومثبتين.

فدعوى الاختصاص، كما يوهم عباره بعض، مما لا يمكن المساعده عليه.

كما أنّ الحاق الاستغفار والصّلاه على النبيّ بالذكر ليس مبنيا على وجود دليل بالخصوص عليه، بل لأجل امكان دعوى شمول مطلق الذكر لهما، وهو غير بعيد.

فما في «الفليته» دعواه، وقبله المحقق الآملي، لا يخلو عن وجاهه .

كما أنّ الدليل الوارد في جواز تلاوه القرآن هنا، يوجب كونه مخصصا، لما دلّ الدليل على كراهيتها على الحائض، فيوجب اثبات استحبابه في خصوص الجلوس في المصلى للذكر لا- مطلقا، ولأجل ذلك قد صدرها الفتوى من أصحابنا بالجواز بلا كراهه، كما نسب اليه صاحب «مصباح الهدى» .

و احتمال كون المراد من التسيح هنا، هو التسيحات الأربع المستحبه في الصلاه، لكونها واقعه عوض بعض الركعات في المقصوره، فلا يبعد كونها كذلك بما للكل هنا _ كما في «الجواهر» _ .

توجيه حسن، لكنه من قبيل ذكر المناسبات بعد الدليل، والآ لا يمكن جعل مثل هذه الاستحسانات دليلاً على الحكم، خصوصا بعد ملاحظه الجواز لمطلق الذكر، كما ورد في بعض الاخبار .

الأمر السابع: المستفاد من بعض الأخبار _ كالمروى عن «دعائم الاسلام» وخبر معاويه بن عمّار، ومحمّد بن مسلم، وزيد الشحام _ هو استحباب الاستقبال حال الجلوس للذكر، وإن لم يذكره المصنف قدس سره، كالتحشى بالكرفس الوارد في حديث الحلبي، حيث لم يدلّ الأ على حكاية ما كانت تفعلها النساء، بل لعلّه طريق وارشاد لكيفيه الاجتناب عن النجاسه والدم والتلوث، فلا يستفاد منه الاستحباب مطلقا، حتّى للتي لا تخاف ذلك لأجل علمها بانقطاعها في فتره غالبا بما لا تخرجها عن الحيضيه، كما لا يفهم الشرطيه على فرض اثبات الاستحباب فيه.

وكيف كان، فالقول بالاستحباب في الاوّل _ كما نص عليه بعض الأصحاب _

لا يخلو عن قوّه، وأن كان استحبابه من قبيل المستحب في المستحب لا الشرطيّه.

بل وكذا في الثاني، لأجل الخبر المروى في «دعائم الاسلام» المتوجه فيه الخطاب الى نسائهم، فالقول بالاستحباب مع ملاحظه قاعده التسامح في ادله السنن غير بعيد .

الأمر الثامن: لو قلنا بعدم اجتزاء غسل المندوب عن الوضوء، حتّى في مثل غسل الجمعة، فلا أقلّ ينبغى القول في عدم قيامه مقامه، فالذى ينبغى أن يلاحظ، هو ما لو قلنا بالاجتزاء _ كما عليه بعض الأصحاب _ ففي جواز قيامه مقامه وعدمه احتمالان، والأقوى هو الثاني، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره ، وصاحب «مصباح الفقيه»، وذلك لظهور الدليل الدال على قيام الوضوءات المتعارفه مقام الرفع للحدث والمبيح للصلاه، لا مثل هذا الوضوء الذى لا يرفع حدثاً الا بالنسبه الى خصوص الذكر، وقد عرفت الاشكال عن بعض في رافعيته.

ولو سلّم وقبلنا كونه رافعا كبقية الوضوءات، لكنه لا يوجب تسريه الحكم حتّى بالنسبه الى ما هو بدله كالغسل، فان سلمنا اطلاق ادله البدليه، لكنه منصرف عن مثل هذا الوضوء، ولأجل ذلك لا يصح أن ينوى رفع الحدث أو الاستباحه، الا أن يأتي به ناويا القربه المحضه، أو رفع الحدث بالنسبه الى خصوص الذكر، إذ اتيانه مع الوضوء يعدّ أفضل، لأنه من الفرد الكامل، بأن يكون اشتراط كماله منوطاً بالوضوء، وهو غير بعيد، ومثله لا ينافى مع دوام الحدث، كما لا يخفى .

الأمر التاسع: في أنه هل يقوم التيمم مقام الوضوء، عند عدم تمكنها من استعمال الماء أم لا؟

وجهان بل قولان: ففي «الجواهر» قال: «إنه لم نعثر على قائل بالأول هنا، ونصّ في «التحرير» و«المنتهى» و«جامع المقاصد» و«المدارك» على الثاني، لأن التيمم طهاره اضطراريه، ولا اضطرار هنا. نعم نُقل عن «نهايه الأحكام» انه

استشكل» انتهى (١).

ولكن الأوجه عندنا هو الجواز، لأن الاضطرار هنا أيضا بالنسبة الى ما هو المقصود هنا، مع امكان استفاده الجواز، ممّا يدلّ على تنزيل التراب منزله الماء، كما عليه صاحب «الجواهر».

بل قال هو ظاهر «جامع المقاصد» _ أو صريحه _ اختياره فى مبحث الغايات، بل هو مختار المحقق الآملى فى «مصباحه». و منه يظهر جواز قيام التيمم بدل الأغسال المندوبه ونحوها، لما عرفت من الدليل .

الأمر العاشر: فى أنّه هل يستحب الوضوء والجلوس والذكر لغير الفرائض اليوميه، مثل صلاه الآيات والرواتب وسائر النوافل اذا صادفت مع حيضها أم لا؟

فيه وجهان: ولا يبعد القول بالأوّل، لاطلاق بعض الأخبار باستحباب الوضوء عليها والجلوس للذكر عند وقت كلّ صلاه.

ودعوى انصرافه الى الفرائض من الصلوات اليوميه بدوى، خصوصا إذا لوحظ كون المرأه مما كانت معتاده على اداء النوافل، فأى مانع من القول بكفايه هذا الوضوء و الجلوس والذكر لاداء الفريضه ونافلتها السابقه عليها أو المتاخره عنها، وهكذا بالنسبه الى كلّ صلاه _ لولا حيضها _ كانت عليها واجبه أو مندوبه.

وإنّ أبيت عن القول بالاستحباب، فلا أقلّ من القول بالالتيان بقصد الرجاء والمطلوبيّه واللّه العالم .

الأمر الحادى عشر: البحث فى لزوم أن يكون الجلوس والذكر بعد الوضوء والتيمم مباشره فى دون أن يقع بينهما فصل عرفا، وذلك لأجل ملاحظه سياق الحديث، من ذكر هذه الامور عقيب الوضوء.

ويكره لها الخضاب (١).

نعم لا- يمكن استفادته شرطيه ذلك، بل غايه ذلك كونه أولى، كما اختاره السيد رحمه الله في «العروه»، بلا فرق في ذلك بين تخلل حدث الحيض بينه وعدمه، وذلك للاطلاق في الأدله .

(١) و هو مذهب علمائنا أجمع، كما في «المعتبر» و«المنتهى»، ووجه ذلك كونه مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار، طائفه أمره بالنهي عنه، مثل روايه عامر بن جذاعه، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «سمعتة يقول: لا- تختضب الحائض ولا الجنب» (١). و روايه أبي جميله، عن أبي الحسن موسى عليه السلام ، قال: «لا تختضب الحائض» (٢).

فان مقتضى ظهور النهي هو التحريم، ولم يعلل بما يوجب دلالتة على الكراهه، فلا يبقى وجه لحملهما عليها الآ الجمع، بملاحظه ما يدل على الترخيص، كما سنشير اليه، بخلاف ما سنشير اليه مما يدل على النهي المشتمل على التعليل، المستلزم كونه قرينه على ذلك الحمل، مثل ما في موثقه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «هل تختضب الحائض؟ قال: لا، يخاف عليها الشيطان عند ذلك» (٣).

في كراهه الخضاب على الحائض

و مثله روايه أبي بكر الحضرمي، عنه عليه السلام : قال: «لا- لأنه يخاف عليها الشيطان» (٤). و عن المفيد في «المقنعه» تعليل الكراهه بمنع وصول الماء، لكن

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ٨ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

ردّ عليه العلامه فى «الذكري» بانه يقتضى المنع لا الكراهه. واجيب عنه كما فى «المعتبر» و«الجواهر»: بأنه لا يريد المنع التام من وصول الماء.

هذا ما ذكره صاحب «مصباح الهدى» .

و لعل وجه الكراهه _ والله العالم _ هو صدق الزينه على فعلها الخضاب، الموجب لرغبه الزوج فى المقاربه معها، كما يوحى اليه قوله عليه السلام : «فيخاف عليها الشيطان»، أى الوقوع فى الحرام، وهو الجماع فى هذه الحاله، كما كان الأمر كذلك بالنسبه الى الزوج من جهه زوجيتها.

ولا يقال: ربما لا تكون قد تزوجت بعدُ.

لأننا نقول: بأنّ الأحكام محموله على ما هو المجعول عند الشرع، من تعجيل الزواج وكونه غالباً كذلك، فكأنّ الشارع قد أخذ جانب الاحتياط و لم يترك الأمر والحكم بيد المكلف، نظير العده فى الطلاق.

وليكن على ذكرٍ منك بأنّه فى مثل هذه الامور يجب ملاحظه الحكم الشرعى دون البحث والفحص عن العلل و الاسباب الظئيه فان ملاكات الاحكام وعللها بعيدة عن عقولنا .

و كيف كان، فانه مع ملاحظه هذه النواهي، وودود الدليل الدال على الترخيص، فأنّه يوجب الحمل على الكراهه والدليل الدال على الرخصه مثل خبر محمّد بن سهل بن اليسع، عن أبيه، قال: «سألتُ أبا الحسن عليه السلام عن المرأة تختضب، وهى حائض؟ قال: لا باس»(١).

و روايه على بن أبى حمزه، قال: «قلتُ لأبى ابراهيم عليه السلام : تختضب المرأة وهى طامث؟ فقال: نعم»(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

و روايه أبى المعز (عن على) عن العبد الصالح عليه السلام ، فى حديثٍ قال: «قلت: المرأه تختضب وهى حائض؟ قال: لا ليس به بأس» (١).

و روايه سماعه، قال: «سألتُ العبد الصالح عليه السلام عن الجنب والحائض أيتخضبان؟ قال: لا بأس» (٢).
فالقول بالكراهه ثابتٌ .

والظاهر كون المراد من الخضاب، هو مطلق ما يصدق عليه الخضاب، سواء كان بالحناء وغيره، كما أنّ الاطلاق يقتضى كون مورد الكراهه هو اليد والرجل أو الشعر، فدعوى اختصاص الكراهه بخصوص اليد والرجل لا لشعورهن _ كما فى «المقنعه» _ أو الاختصاص بالحناء دون غيره _ كما هو المنقول عن «المراسم» _ مما لا يمكن الالتزام به، وان كان مورد المتقين والمتبادر من النص والفتوى هو ما ذكره، ولكنه لا يوجب اخراج غيرهما عن الحكم، لأجل التسامح، كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب الحيض، الحديث ٦ .

الفصل الثالث : فى الاستحاضه

وهو يشتمل على أقسامها وأحكامها :

أما الأول : فدم الاستحاضه... (١)

(١) اعلم أنّ الاستحاضه فى الأصل استفعال من الحيض، ففى «الحدائق» و«الجوهر»: «يقال استحيض المرأة، أى استمر بها الدم بعد أيامها، فهى مستحاضه كما فى «الصحاح» للجوهري وهذا ظاهرٌ ويفيد أن بناء المعلوم غير مسموع».

ولكن فى «مصباح الهدى» قال: ولكنك ستسمع فى مرسله يونس الطويله، استعمال ماضيه بالبناء للفاعل.

فى الاستحاضه / أوصافها و علائها

و لعله أراد مرسله يونس الوارده فى الباب ١٢ من أبواب الحيض فى «الوسائل» وفيها: «وإنّ تمّ لها ثلاثه، فهو من الحيض، وهو أدنى الحيض، ولم يجب عليها القضاء، ولا يكون الطهر أقل من عشره أيام، فاذا حاضت المرأة، وكان حيضها خمسه، ثم انقطع الدم، اغتسلت وصلّت» الحديث .

و هو كما ترى وتشهد أنه استعمل الماضى بقوله: «حاضت المرأة» للدلاله على الحيض لا الاستحاضه التى كانت هى المقصود من كلامهما.

وأما بالنسبه الى الاستحاضه، فانه لا يستفاد إلا البناء للمفعول، حتّى فى هذا الحديث، فلاحظ ذيله بعد ذلك، بقوله: «فإن رأّت الدم من أول ما رأته الثانى الذى رأته تمام العشره أيام، ودام عليها، عدّت من أول ما رأّت الدم الاول والثانى عشره أيام، ثم هى مستحاضه، تعمل ما عمله المستحاضه» الحديث .

و لعل وجه الفرق والاختلاف بين الحيض والاستحاضه هو كون الغالب فى دم

الحيض بالحدوث والبناء للفاعل، والمعلوم من الاستحاضه الاستمرار والدوام، المناسب مع بناء المفعول والمجهول، و لذلك يطلق على المرأه المبتلى بالحيض كلمه الحائض، والمبتلى بالاستحاضه كلمه المستحاضه، وهكذا يكون الأمر فى الاخبار أيضا .

و كيف كان، فإنّ الثابت أنّ المستحاضه هى التى تسيل دمها لا من الحيض بل من عروق العاذل _ كما فى «القاموس» _ .

وعن الشيخ الأعظم فى «طهارته»، قال: «وظاهر غير واحد من أهل اللغه منهم الزمخشرى والفيروزآبادى، أنّ الاستحاضه تخرج من عرقٍ يقال له العاذل. قال فى «الفائق»: كأنّ تسميه ذلك العرق بالعاذل، لأنّه سبب لعذل المرأه، أى ملامتها عند زوجها»، انتهى (١).

ثم قوله قدس سره : «فدم الاستحاضه»، يدل على أنّ اطلاق الاستحاضه على الدم يكون مجازا، ثم صار حقيقه اصطلاحيه عند الفقهاء .

ثم تعرّض المصنّف لذكر علامتها الغالبه _ كما اشار اليه فى المتن _ بقوله: «إنّ دمها فى الأغلب أصفرٌ بارد رقيق يخرج بفتور».

وهذه عبارته أى قوله: «والأغلب» قد وردت فى كثير من كلمات الأصحاب، مثل «النافع» و«التحرير» و«المنتهى» و«القواعد» و«اللمعه» و«الروضه» و«البيان» و«الدروس» وغيرها، وإنّ اقتصر بعض الاصحاب بالنسبه الى العلامات بذكر الأولين منها كما فى «المصباح» و«الذكري» وظاهر «المعتبر»، وعلى الثلاثه الاوّل منها، كما فى «الوسيله» و«النافع» و«المنتهى»، وعن «التبيان» و«روض الجنان» و«المراسم» و«الغنيه» و«المهدّب»

و«الكافي» و«الاصباح». وعلى الأربعة كما في «القواعد» و«التحرير» و«البيان» و«اللمعه» و«الروضه» وغيرها، وغير ذلك من الاختلافات قد تكفل ذكرها صاحب «الجواهر» قدس سره .

كما أنّ هذا الاختلاف قد ورد في الأخبار ايضاً، ولعلّه هو المنشأ لوقوع الاختلافات في كلمات الاصحاب، كما ترى ذكر الأولين فقط في خبر حفص بقوله: «دم الإستحاضه أصفر بارد»^(١).

ويدل على الثاني فقط في الصحيح أو الحسن لمعاويه بن عمّار: من قوله: «إنّ دم الاستحاضه بارد»^(٢).

وكذا في حديث اسحاق بن جرير مع زياده قوله: «فاسد على البارد»، قال: «دم الإستحاضه فاسد بارد»^(٣).

وعلى الأوّل والثالث في صحيح ابن يقطين، عن الكاظم عليه السلام: «في النفساء، فاذا رَقَّ وكان صفره اغتسلت»^(٤).

وهذه الاوصاف تكون بالغالب، بل قد يطلق للعلامه بوصف المقابل، ويفهم منه ضده، مثل لفظ العبيط الوارد في النص والفتوى _ كما في خبر حفص _ لذكر علامه الحيض، فانه وأن فسّر بالخالص الطرى كما في «الجواهر»، إلا أنّ المراد منه ظاهراً كون الدم غليظاً، كما يذكر الدفع والحراره في مقابل ما لا يخرج بالقوه، حيث يناسب مع الرقه الوارد في بعض النصوص، حيث يفهم من ذلك أنّ ذكر هذه العلامات كان من أجل التمييز بين الحيض والاستحاضه فيما اذا تردد بينهما،

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١ .
 - ٣- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ١٦ .

وقد يتفق بمثل هذا الوصف حيضا ، اذ الصفرة والكدره فيالحيض حيض ، وفي أيام الطهر طهر (١).

ومن هنا فانها لا تعدّ علامه مطلقه بحيث عُدد الدم الحامل لها استحاضه وان كانت تعلم أنّها دم حيض مثل الدم التي تراها المرأه ايام الاستظهار المحكوم بالحيضيه، لأجل انقطاع الدم بعد التجاوز عن العاده، وقبل العشره، أو ما لو علمت كون الدم دم استحاضه لاجل عدم واجديته لشرائط الحيض، مثل ما لو انقطع الدم قبل الثلاثه، ولم يحصل التوالى ولو كانت متصفه بصفه الحيض، أو رأّت الدم قبل التسع أو بعد اليأس، وامثال ذلك مثل ما لو رأّت الدم قبل تخلل العشره بين الحيضتين .

و كيف كان، فذكر بعض الصفات في الحيض مثل السواد والبحرانى وغيرهما، يفهمنا ويوصلنا الى أنّ الغلبه في غير الحيض غير هذين الوصفين، فلا تنحصر الاستحاضه بخصوص الاصفرية، بل أنّما يكون ذكر ذلك من باب كون أغلب الغالب هو هذا، والأّ ربما يكون دم الاستحاضه أبيض، كما عن «جامع المقاصد» وهو لون يختص به، ولأجل كون هذه العلامات غاليه جاءت الاشاره الى ذلك في كلام المصنف .

في الاستحاضه / أوصافها و علائمها

(١) حيث أنه من الواضح بأن وصف الصفرة والكدره في اثناء العاده، لمن كانت لها عاده، محكوم بالحيضيه اجماعا، محصلاً ومنقولاً، بل أنّ هذا منصوصٌ عليه وهكذا بالنسبه الى ما يحكم بكونه حيضا، كالمتمخلل بين العاده والعشره، مثلاً إذا انقطع الدم في العشره في فتره الاستظهار، فيحكم بالحيضيه من جهه قاعده الامكان وغيرها، بل في «الخلاف» الاجماع عليه، ولعل هذا داخل في كلام المصنف أيضا ولو من باب التغليب، لأجل كون الدم محكوم بالحيضيه.

فما في «المدارك» من أولويه التفصيل الأول، بلزوم وجود أوصاف

وكل دم تراه المرأة أقل من ثلاثه ، ولم يكن دم قرح ولا جرح ، فهو استحاضه (١).

الاستحاضه للحكم بها فى غير أيام العاده ضعيفٌ، لما قد عرفت الحكم بالاستحاضه، إذا كان الدم الخارج لا يمكن أن يكون حيضاً، ولو لم يكن متصفاً بصفتها .

وكذلك يضعف قوله أيضاً فى جعل أوصاف الاستحاضه، أوصافاً خاصه مركبه، لما قد عرفت من أنها ليست إلا علامات غاليه، ربما تكون جامعاً لجميعها، وربما تكون غير جامعاً، لأجل وجود بعضها دون بعض .

و من هنا يظهر أن وجود السواد والحمرة فى أيام الطهر طهرٌ قطعاً، وعليه الاجماع كما عن «الناصرىات» و«الخلافا»، ولا يحكم بالحيضيه.

فبناء على ما ذكرنا، من عدم امكان الاعتماد على الاوصاف المشهوره فقط، بل لابد من أن يلاحظ مع تلك الأوصاف، سائر الشرائط الدخيله فى الحيضيه، كما يشير اليه المصنف فى النص القادم .

فى الاستحاضه / ما تراه المرأة قبل التسع أو بعد اليأس

(١) وهذا حكم منه رحمه الله مبنئ على ما ذكرناه من أنه لأبد أن يكون الدم الثلاثه متوالياً، وتعلم أنه ليس بدم قرح أو جرح، حتى يحكم بالحيضيه، فالضابط على اعتبار حيضيه الدم، هو كل دم ليس بحيض ولا نفاس، فهو استحاضه .

و حيث بلغ الكلام الى هنا، فنقول: قد وقع الخلاف بين أصحابنا فيما اذا رأت المرأة دمها قبل التسع، أو بعد اليأس مثلاً، فهل يحكم على هذا الدم كونه استحاضه بحيث يترتب عليه أحكامها ولو فى المستقبل _ أى بعد البلوغ، فيما إذا كان الدم قبل التسع، من أحكام الغسل والوضوء والتطهر اللازم لها _ .

أو يترتب عليها أحكام غيرها، مثل نزع ماء البئر إذا وقع فيها، ولزوم غسل الثوب بقليله، الذى لم يكن معتبراً فى الصلاه وامثال ذلك.

أو لا يحكم به، إلا مع وجود دليل يدل عليه.

والمسألة ذات اقوال و وجوه:

القول الأول: هو الحكم بكونه استحاضه، إذا لم يكن حيضا ولا نفاسا، وتعلم بعدم كونه دم قرح وجرح أو دم عذره.

هذا هو الظاهر من الماتن، مع ما نسب إليه، وكذا في «القواعد» و«البيان» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«التحرير» و«الارشاد» وعليه السيد في «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق، والمحقق الهمداني .

القول الثاني: لصاحب «الجواهر» وهو الحكم بالاستحاضه، بمجرد عدم العلم بكونه من سائر الدماء مطلقا، ولو مع العلم بوجود القرح أو الجرح في الباطن، إذا لم تعلم كونها منهما .

القول الثالث: وهو لصاحب «المدارك»، هو التفصيل بين ما كان الدم بصفه الاستحاضه فيحكم بها، وما لم يكن كذلك فلا، وإن علمت بانتفاء سائر الدماء الأربعة _ من الحيض والنفاس والقرح والجرح _ إلا فيما دل الدليل على كونه استحاضه .

القول الرابع: هو التفصيل بين أقسام الاستحاضه، ففي الناقص عن الثلاثه يشترط العلم بكونه لا من قرح ولا جرح، دون غيره مثل التجاوز عن العشره ونحوه، حيث لا يشترط فيه العلم كذلك.

وهذا ما احتمله صاحب «الارشاد» و«التحرير» .

القول الخامس: هو التفصيل بين احتمال وجود الجرح والقرح، وبين سائر الاحتمالات، حيث يحكم بعدم الاستحاضه في الاول، وبالاستحاضه في الثاني .

القول السادس: التفصيل بين الاحتمال الناشى من العلم بوجود القرح أو الجرح، فلا تعتنى بالاحتمال مطلقا، وتحكم بكونها مستحاضه، إلا أن يكون الاحتمال نشاء من العلم بوجود القرح والجرح. وهذان القولان أشار اليهما

المحقق الآملى من دون أن يشير الى وجود القائل بهما .

و كيف كان الأقوال كثيره، بل لعلها أكثر مما ذكرنا، ومنها: ما اختاره المحقق الهمداني والآملى قدس سرهم ، حيث أنّهما قد اختارا القول الأول لكن مع زياده قيد فى جنسه، وهو أنّه تحكّم بالاستحاضه فيما لم تستبعد يكن احتمال كونه من الاستحاضه العاده، كالدّم الذى تراه الصغيره فى سنّ الرضاع أو ما يقرب منه، وما تراه العجوز فى أرذل عمرها .

و الأقوى عندنا هو الأوّل _ كما عليه المصنف _ لأنّه المستفاد من أخبار الاستظهار، حيث يحكّم بالاستحاضه بمجرد انتفاء الحيض والنفاس، مع العلم بعدم كونه دم قرح وجرح، لوضوح أنّ مع وجود احتمال هذين الدمين يُشكل الحكم بكونه استحاضه، لأنّ الاصل عدم كونه مستحاضه، لكون لان دم الاستحاضه تابعه من الفاسده فى الجسم، والأصل العقلائي هو الحكم بالسلامه، هذا فضلاً عن جريان اصاله البرائه عما يترتب عليها من أحكام الدم المخصوص به، لكون قليله غير معفو فى الصلاه .

لا يقال: إنّ هذا الاصل يعارض مع اصاله عدم كون الدم دم قرح وجرح، فيتعارضان ويتساقطان، فيرجع الى دليل آخر .

لأننا نقول، أوّلاً: بان الاصل المتعارض المتساقط، كان هو عدم كونه دم استحاضه، حيث يعارض مع اصاله عدم كونه دم قرح أو جرح، فيبقى أصل آخر وهو حاله السلامه عن كون الدم نابعه من وجود الآفه والعاهه فيها خاليا عن المعارض، فيحكّم بانتفاء الاستحاضه، مع وجود احتمال كون الدم من القرح أو الجرح. اللهمّ إلا أنّ يُدعى أن اصاله السلامه جاريه فى دم القرح والجرح أيضاً، لان خروج هذين الدمين أيضاً مخالّف لاصاله السلامه والعافيه.

ثانياً: لو سلمنا وجود وحصول التعارض، لكن بعد التعارض والتساقط نرجع

الى الأخبار، وهو مثل مرسله يونس المتقدم، من اشتراط التوالى فيما رأت الدم يوما أو يومين وانقطع عنها، أنه ليس من الحيض بقوله عليه السلام: «إنما كان من علّه، أمّا قرصه فى جوفها، وأمّا من الجوف، فعليها أن تعيد الصلاه تلك اليومين التى تركتها، لأنها لم تكن حائضا» (١).

حيث قد استدل المحقق الآملى بذلك، للحكم بعدم الاستحاضه، بل لعلّه هو المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» حيث قال فى ذيل مختار الماتن بقوله: «ويؤيده بعد الأصل وقاعده التيقين، ما فى مرسل يونس المتقدم...» .

و لكن التأمل والدقه فى الروايه، ربما يوجب احتمال المناقشه فيما استدل به، لأمكان أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «وأمّا من الجوف»، هو ما ينطبق على الاستحاضه، ولعلّه لذلك قد استدل المحقق الهمدانى بهذه الروايه للحكم بها، حيث قال بعد ايراده المرسله، بقوله: «وقد تقدم فى مبحث الحيض التنبيه على أن الغسل المأمور به بعد يوم أو يومين، لا يمكن أن يكون غُسل الحيض، فوجب أن يكون غُسل الاستحاضه». وكيف كان فإنّ اثبات الاستحاضه جزما أو عدمها بتّا من هذه الروايه لا يخلو عن خفاء .

و لكنّ الذى يُسهّل الخطب هنا فى الحكم بعدم كون الدم استحاضه، أنّ بناء العقلاء فى النساء، وغلبتهن فى الاستحاضه، يوجب كون المعهود عندهن هو الحمل فى مثل هذا الدم على الاستحاضه، وقد صارت هذه الحاله عندهن من الكثره بحيث لا تعدّ المرأه جدوث هذه الحاله عندها آفه وعلّه حتى نتمسك عند الشك فى ذلك باصالة السلامه عن ابتلاءها بمثل هذه العله والمرض وهذا أمر متعارف شائع بين النساء، إذا لم يزاخمن احتمال وجود دم القرح والجرح،

أو يكون مع الحمل على الأظهر (١).

بواسطة العلم بوجودهما، إذ مع وجود هذا الاحتمال فإنّ احراز وجود هذه البناء بترتيب أحكام الاستحاضه عليه، زائداً على أحكام أصل الدم، مشكل جداً، فلو شك فيه، فإصالة البرائه من تلك الأحكام الزائده جاريه.

وهكذا ثبت أنّ الحق مع المصنف، ومن تابعه على ذلك.

ولعل هذا هو المراد من الأصل المؤيد في كلام صاحب «الجواهر». أمّا المراد من قاعده اليقين فهو قطع المرأه بعدم كونها مستحاضه قبل أن ترى هذا الدم، فيعرض لها الشك بمجرد الرؤيه، فيشكل رفع اليد عن يقينها السابق بعدم الاستحاضه قبل التسع أو بعد اليأس، بواسطة مشاهدته هذا الدم، مع امكان حمله على كون الدم دم جرح أو قرح .

فبذلك يظهر عدم صحه التفصيل بأقسامه الثلاثه، وغيرها من الأقوال، إذ لا فرق بين ما وقع الدم في الأقل من الثلاثه، فيما اشترط فيه التوالى الى الثلاثه، وبين المتجاوز للعشره ونحوها، كما لا فرق في ذلك بين كون الدم منحصرًا بين الخمسه _ إذا فرضنا دم العذره من الجرح والأ_ يصير سته _ وبين عدم الانحصار، إذ لا- تاثير فيما هو المقصود من عدم الحكم بكونه استحاضه بين الصورتين، كما هو واضح إذا لاحظنا ذلك.

في الاستحاضه / ما يزيد عن العاده و يتجاوز العشره

فاذا عرفت ما ذكرناه فانه يتضح لك ما قاله المصنف في ادامة هذا البحث حيث حكم بان الدم التي تراه المرأه بعد التجاوز عن العشره استحاضه، بقوله:

(وكذا ما يزيد عن العاده، ويتجاوز العشره ، أو ما يزيد عن أيام النفاس)

(١) أى الحكم بالاستحاضه على كلّ دم تراه الحامل مده حمله، بناءً على عدم اجتماع الحيض مع الحمل.

في الاستحاضه / ما تراه الحامل

ويعدّ هذا أحد الأقوال في المسألة، كما روى ذلك عن الاسكافي و«التلخيص»، وفي «النافع» أنّه اشهر الروايات، ونقله العلامة في «المنتهى» عن المفيد وابن ادريس، واختاره الوحيد البهبهاني قدس سرهم .

والقول الثاني: هو الذى نسب الى المشهور تارة، والى الأكثر اخرى، والى الأشهر الاظهر ثلثه، وفي «الجواهر» أنّه المشهور نقلاً وتحصيلاً، وهو اجتماعهما مطلقاً، سواء كان قبل الاستبانة أو بعدها، وسواء كانت العاده قبلها أو بعدها، وسواء كان بعد العاده بعشرين يوماً أم لا، وسواء كان بصفات الحيض أم لا، إذا امكن أن يكون حيضاً، وقد حُكى عن «الناصریات» للسيد؛ الاجماع عليه .

والقول الثالث: هو التفصيل بين استنابه الحمل فلا يجتمع، وبين عدمه فيجتمع. وهذا هو المنقول عن الشيخ في «الخلافا»، معبراً عنه بأنّه كذلك عند الظاهر من دعواه الاجماع عليه، بل قد نُقل عن ابن ادريس دعوى كونه مذهب الأكثر .

والقول الرابع: هو التفصيل بين ما اذا لم يمض عشرين يوماً من العاده فيجامع مع الحيض، وبين كونه بعده فلا يجتمع.

وهذا هو المنقول عن الشيخ في «التهذيب» و«الاستبصار» و«النهاية»، ومال اليه المحقق في «المعتبر» وقواه في «المدارك» .

والقول الخامس: هو التفصيل بين ما اذا كان الدم بصفه الحيض فيجامع، أمّا إذا لم يكن بصفته فلا يجامع.

وهذا هو المنسوب الى ظاهر الصدوق في «الفقيه»، وربما يظهر من صاحب «الجواهر» الميل اليه، حيث أيده بتأييدات متعدده.

وهذه هي الأقوال في المسألة، فلا بأس بالاشارة الى ادلتهم في الجملة، حتّى نستظهر منها الحق في المقام .

فنعول: إنّهُ قد استدل للقول الاول بامور:

الامر الاوّل: روايه السكونى، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام أنّه قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل، يعنى اذا رأت الدم وهى حامل، لا- تدع الصلاه، الا- أنّ ترى على رأس الولد، إذا ضربها الطلق ورأت الدم، تركت الصلاه» (١).

وقد يجاب عنه، أوّلاً: بضعف سنده لمكان النوفلى والسكونى.

وفيه: أنّهما يعدّان ممن أكثرا من الروايه عنه عليه السلام، وقد عمل الاصحاح باخباره فى غير هذا المقام، وتعدّ أخباره مقبوله، نظير مقبوله عمر بن حنظله فيجب أن نبحت عن دليل آخر للرد على هذا الخبر.

وثانيا: موافقتها مع التقيه، كما احتملها صاحب «الوسائل» والآملى و صاحب «الجواهر» وغيرهم، لذهاب كثير من العامه الى ذلك، وقد ذكر صاحب «الجواهر» اسماءهم بقوله: «المشهور بين العامه من عدم الحيضيه، المنقول عن سعيد بن المسيب، وعطاء، والحسن، وجابر بن يزيد، وعكرمه، ومحمد بن المنكدر، ومكحول، وحماد، والثورى، والأوزاعى، وأبى حنيفه، وابن المنذر، وأبى عبيد، وأبى ثور، والشافعى فى القديم».

بل قد يؤيده من كون النبوى منقولاً عنهم، والامام عليه السلام ينقل النبوى الشاهد على كونه فى مقام التقيه.

كما قد يؤيد أيضا احتمال كون التفسير فى قوله «يعنى إذا رأت الدم... الى آخره» من الراوى لا من الامام.

هذا فضلاً عن وجود احتمال كون المراد من النبوى الاشاره الى القضيه الغالبه، اذ الغالب كون الأمر كذلك).

وثالثا: احتمال عدم كونه حيضا، لقصور الدم عن أقل الحيض وهو ثلاثة أيام متواليا، أو لأجل اختلال بعض الشرائط التي يوجب امكان حمله كونه حيضا .

الأمر الثاني: ما رواه الصدوق في «العلل» باسناده عن مقرن، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «سأل سلمان رحمه الله عليا عن رزق الولد في بطن أمه؟ فقال: إن الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضه، فجعلها رزقه في بطن أمه» (١).

والاستدلال به على المدعى لا يخلو عن ضعف، لما ترى من امكان الجمع بين حبس الحيض لزرق الولد، وعدّ الدم الزائد عن رزق الولد _ خصوصا في اول ايام انعقاد النطفه _ حيضا، كما يدل على ذلك ما جاء في حديث سليمان بن خالد، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : جعلتُ فداك، الحُبلى ربما طمشت؟ قال: نعم، وذلك انّ الولد في بطن أمه غذائه الدم، فربما كثر ففضل عنه، فاذا فضل دفعته، فاذا دفعته حرمت عليها الصلاه» (٢).

قال الكليني: وفي روايه أخرى: «إذا كان كذلك تأخر الولاده» (٣).

الأمر الثالث: الاستدلال بصحيحه حميد بن المشنى، قال: «سألتُ أبا الحسن الأوّل عليه السلام ، عن الحُبلى ترى الدفعه والدفتين من الدم، فى الايام وفى الشهر والشهرين؟ فقال: تلك الهراقة ليس تمسك هذه عن الصلاه» (٤).

الّا أنه قد يرد على دلالتها كون الدفعه والدفتين فى الايام أو فى الشهر والشهرين، يجمع مع عدم كونه بمقدار أقلّ الحيض _ أى ثلاثة أيام متواليه _ إذا صدق عنوان الدفعه، مع كونه أقلّ منها كان أشدّ واولى من كونه ما يوجب صدق الحيض عليه .

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٤ .
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٥ .
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٨ .

كما أن تقسيمه عليه السلام الدم الى قسمين قد ورد في روايه ثانيه رواها حميد بن المثنى، المكنى بأبى المغراء، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الحلبي، قد استبان ذلك منها، فترى كما ترى الحائض من الدم؟ قال: الهراقه إن كان دما كثيرا فلا تصلين، وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلاتين» (١).

فان قلنا بصدور الخبرين من امام واحد فانهما يفيدان حُكما واحدا؛ وأنما اشار في احد الخبرين الى صورته الدفقه والدفقتين (كما في ذيل الحديث الثاني) فتكون الصحيحه من الاخبار الداله على امكان اجتماع الحيض والحمل، كما أشار اليه صاحب «المنتقى» على ما نسبه اليه صاحب «الوسائل»، لا المانع كما تمسك به آخرون .

الأمر الرابع: الاستدلال بما ورد من لزوم الاستبراء في الأمه بحيضته، كما ترى التصريح بذلك في روايه مسمع بن كردين، عن أبي عبدالله عليه السلام: «قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: عشرٌ لا يحلّ نكاحهن، ولا غشيانهن... الى أن قال: وأمتك وقد وطئت حتى تستبرأ بحيضه، وأمتك وهي حُبلى من غيرك... الحديث» (٢).

و روايه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «في الرجل يشتري الجارية، فيعتقها ثم يتزوجها، هل يقع عليها قبل أن يستبرئ رحمها؟ قال يستبرئ رحمها بحيضه... الحديث» (٣).

و مثله روايه عبيد بن زراره، عن الصادق عليه السلام، في حديث قال: «يستبرئ رحمها بحيضه، وإن وقع عليها فلا بأس» (٤).

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ١ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث ٢ .

وهذا حكم المذكور جاء فى الجوارى المسببات المنتقلات ببيع وغيره، وبالموطوءه بالزنا، والأمه المحلله للغير.

وجه الاستدلال على المنع واضح، فإن الاستبراء بحيضه ليس إلا لأجل استكشاف حال الجاربه، من كونها حاملاً من الغير أم لا، فلو اجتمع الحيض مع الحمل، لم يبق وجه للاستبراء، لامكان وجود الحمل معه فيستلزم نقض الغرض، كما لا يخفى .

هذا، و لكن لا يخفى عليك أنّ هذا الحكم فى الأمه، حكم ظاهرى لاستكشاف ذلك من اكتفائها فى الاستبراء بحيضه واحده، مع أنه من المعلوم أن الشارع جعل عدّه الطلاق فى الحزّه ثلاثه قروء، فلو كان ما ذكر من عدم امكان الاجتماع بين الحيض والحمل صحيحا، لكان الاستبانه بحيضه واحده كانيا للدلاله على عدم وجود الحمل فيها، ولما بقى وجهٌ لجعل ثلاثه قروء عدّه للطلاق؟

فمن ذلك يفهم أنّ وجود الاختلاف فى مثل هذه الأحكام؟! بين الحزّه والامه تتضمن على مصالح مختلفه واقعيه نحن لا نعلمها، نظير الاكتفاء بالعدل الواحد فى الشهاده فى مورد، وبالعدلين فى مورد آخر، وباربعه فى مورد ثالث، فنحن نجهل الحكمه الموجوده فيها، فلا يمكن جعل مثل هذه الامور ملاكا للاحكام الشرعيه، حتّى يحكم بالامتناع، والألزم لغويه الاستبراء .

الأمر الخامس: بالاجماع المحكى قائم على صحه طلاق الحامل، مع رؤيتها للدم كما أنّ الاجماع قائم أيضا على عدم صحه طلاق الحائض، فيستكشف من الاجماعين عدم تحقق الحيض مع الحمل.

لكن نقول: بامكان أنّ يكون هذا خارجا عما يدل على بطلان طلاق الحائض، أى يصح طلاق الحامل ولو كانت حائضا، وأنما قام الاجماع على عدم صحه طلاق هو من لا تكون حاملاً، فيكون طلاقها صحيحا، نظير صحه طلاق الغائب،

وبناءً على هذا يصحّ الاجماع المذكور دون أن يمنع عن اجتماع الحيض مع الحمل، كما هو واضح .

الأمر السادس: قيل يجوز في هذا المقام التمسك بالاصول الحكميه، مثل اصاله عدم الحيض، واصله بقاء التكليف بالعبادات الثابته عليها قبل رؤيه الدم، واستصحاب بقاء ما لها من الأحكام من جواز الدخول في المساجد و قراءه العزائم وجواز الوطى وأمثال ذلك، ولعلّ هذا هو مراد صاحب الجواهر من الاشاره الى قاعده اليقين، والله العالم .

و الجواب عنه: «كما عن المحقق الآملى وغيره» أنّ هذه الاصول محكومها باصاله بقاء ملكه الحيض، واستعداد المرأه وقابليتها قذف الدم في حال الحمل، فانها أصلٌ موضوعى حاكم مع الاصول الحكميه، مضافا الى أنه لا وجه للتمسك بالاصول، مع وجود الأخبار والادله الاجتهاديه، كما سنشير اليه إن شاء الله.

فاذا عرفت الاشكال في القول الاول، من عدم تماميه ادلتهم، فلا بأس بصرف عنان الكلام والاستدلال على القول الثانى الذى هو الاقوى عندنا وعند كثير من الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين، والدليل على هذا القول «مضافا الى ما عرفت من دعوى الاجماع من السيد المرتضى قدس سره ، وفي «الناضريات» وهو خيرته وخيره «الفقيه» و«المنتهى» و«المختلف» و«القواعد» و«الدروس» و«التنقيح» و «جامع المقاصد» والسيد فى «العروه»، وكثير من اصحاب التعليق، وهو المشهور المنصور نقلاً وتحصيلاً، كما فى «الجواهر»: «بل قد عرفت أنّ مقتضى الاصل والاستصحاب، بقاء قابليتها للحيض بعد الحمل» .

هو دلالة أخبار مستفيضه _ لو لم تكن متواتره لكثرتها وقوه دلالتها _ على امكان الجمع بين الحمل والحيض، وصحه أسانيد كثير منها وهما :

منها: صحِيحه عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنته سأل عن الحُبلى ترى الدم، أترك الصلاة؟ فقال: نعم، إنَّ الحُبلى ربما قذفت بالدم» (١).

و منها: صحِيحه عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا الحسن (أبا ابراهيم) عليه السلام عن الحُبلى، ترى الدم وهى حامل كما كانت ترى قبل ذلك فى كلِّ شهر، هل تترك الصلاة؟ قال: تترك الصلاة إذا دام» (٢).

فان كلامه عليه السلام كان لاجل اخراج ما يكون أقل من ثلاثة أيام، حيث لا يمكن أن يكون حيضا، وأيضا لفهام أنه يمكن أن يجتمع مع الحمل أيضا .

و منها: صحِيحه صفوان، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الحُبلى ترى الدم ثلاثة أيام أو اربعة أيام، تُصلّى؟ قال: تُمسك عن الصلاة» (٣).

و منها: صحِيحه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «سألته عن الحُبلى ترى الدم كما كانت ترى أيام حيضها مستقيما فى كلِّ شهر؟ قال: تمسك عن الصلاة، كما كانت تصنع فى حيضها، فإذا طهرت صلت» (٤).

فان دلالتها ظاهره فى رؤيه الدم بصوره الحيض، مضافا الى معهوديّه الدم بالألف واللام، وورد قوله: «كما كانت ترى حيضها» مع ما اشار فى الذيل بقوله «تصنع كما تصنع الحائض» فان جميعها تدل على المطلوب .

و منها: حسنه سليمان بن خالد، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام جعلتُ فداك، الحُبلى ربما طمشت؟ قال: نعم ، وذلك أن الولد فى بطن أمّه غذائه الدم، فربما كثر

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٧ .

ففضل عنه، فإذا فضل دفته، فإذا دفته حرمت عليها الصلاة» (١).

و منها: مرسل محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الحبلبي قد استبان حبلها، ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال: تلك الهراقة من الدم، إن كان دماً أحمر كثيراً فلا تصلي، وإن كان قليلاً أصفر فليس عليها الا الوضوء» (٢).

فان قوله: «ترى ما ترى الحائض من الدم» اشاره الى كون الدم بصفات الحيض وشرايطه، فيسأل أنه في هذه الصورة هل يترتب عليه أحكامه أم لا؟ فاجابه عليه السلام بان الدم اذا كان واجدا للصفات فانه يترتب عليه حكم الحائض والآ فلا .

بل قد يدل على امكان الجمع بين الحمل والحيض، صحيحه أبي المغرا: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحبلبي قد استبان ذلك منها، ترى كما ترى الحائض من الدم؟ قال: تلك الهراقة، إن كان دماً كثيراً فلا تصلين، وإن كان قليلاً فلتغتسل عند كل صلاتين» (٣).

ولعل المقصود من الكثرة والقله، كون الدم مستمرا ثلاثه أيام متواليات، وهو أقل أيام الحيض، والآ فان الدم دم استحاضه.

ولعل هذا هو المراد مما رواه أبي المغرا عن اسحاق بن عمّار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحبلبي، ترى الدم اليوم واليومين؟ قال: إن كان دماً عبيطاً فلا تصلي ذينك اليومين، وإن كان صفره فلتغتسل عند كل صلاتين» (٤).

لوضوح أنّ الدم ليوم واحد أو اليومين وإذا لم يعدّ مثلاً على اراقه الدم، ولم

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٤ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٦ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٦ .

يبلغ الى ثلاثة أيام، لا يكون حيضاً إلا عند من لا يشترط التوالى فيه الى ثلاثة أيام، كما لا يخفى .

كما قد يؤيد ما ذكرناه مضمرة سماعه، قال: «سألته عن امرأه رأت الدم فى الحبل؟ قال: تقعد أيامها التى كانت تحيض، فإذا زاد الدم على الايام التى كانت تقعد استظهرت بثلاثة أيام، ثم هى مستحاضه» (١).

الأخبار الداله على ذلك فى الحُبلى أكثر ممّا ذكرناه، من ذلك مثل مرسله حريز (٢) وخبر أبى بصير (٣)، خاصة اذا لاحظنا التفصيل والبسط الموجود فى هذه الاخبار، فان هذه الكثرة والتفصيل دليلٌ حثّى على امكان اجتماع الحمل مع الحيض، وهذا ما يزيد فى استغرابنا أنه برغم هذه الأخبار الكثيره يفهم المتأمل فيهما فمع وجود هذه الاخبار الكثيره الداله على امكان ادعى المحقق رحمه الله فى «النافع»: أن عدم الاجتماع هو الذى عليه الأشهر فى الروايات !

فمع وجود هذه الاخبار الكثيره الداله على الحيضيه، من دون اشاره الى التفصيل _ الذى وقع فى كلام الشيخ فى «التهذيب»، ومال اليه المحقق فى «المعتبر»، وقواه صاحب «المدارك» وهو اختصاص الحيضيه بما إذا رأتها فى أيام العاده، أو مع التقدم بتعليل، دون ما إذا تأخر عن العاده بعشرين يوماً _ يوجب الظن القوى _ بل الاطمينان _ للفقهاء على عدم صحه هذا التفصيل، والآ- لاستلزم التنبية عليه فى الأخبار التى وردت فى مقام بيان المسائل التى تعم بها البلوى، وكان المقام مقام حاجه وبيان، حيث لا يجوز ينبغى للامام عليه السلام أن يؤخر البيان عن وقت حاجه المكلف، كما لا يخفى .

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١١ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٩ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٠ .

نعم قد اشير الى ذلك فى خبر صحيح وهو روايه الحسين بن نعيم الصحاف، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إنَّ أمّ ولدى ترى الدم وهى حامل، كيف تصنع بالصلاه؟ قال: فقال لى: إذا رأّت الحامل الدم، بعد ما يمضى عشرون يوماً من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم، من الشهر الذى كانت تقعد فيه، فإنّ ذلك ليس من الرحم، ولا من الطمث، فلتتوضأ وتحتشى بكرسفٍ وتُصلّى. وإذا رأّت الحامل الدّم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل، أو فى الوقت من ذلك الشهر، فإنّه من الحيضه، فلتمسك عن الصلاه عدد أيامها التى كانت تقعد فى حيضها، فإنّ انقطع عنها الدم قبل ذلك، فلتغسل وتصلّ الحديث» (١).

حيث ورد فيه التفصيل بما قد عرفت.

وقد جعله الشيخ شاهد جمع بين الطائفتين من الأخبار وذلك بأنّ عدم الاجتماع يكون فيما إذا كان الدم قد مضى على دفعه عشرين يوماً، أو قد استبان منها الحمل، وما يدلّ على جواز الاجتماع هو ما إذا رأته قبل مضى عشرين يوماً، أو لم تستب منها الحمل.

هذا كما اختاره الشيخ فى «الخلافا» بالنسبه الى الاستبانة وعدمه .

و لكن لا يخفى ما فيه من البعد، لعدم وجود شاهد على كون الاستبانة فى كل الافراد على هذا المقدار، اذ أنّ لازم ذلك عدم استبانته حتّى لو كان بأقلّ من عشرين يوماً أو نصفه، على ما هو مقتضى التحديد، وهو كما ترى من البعد .

مضافا الى معارضته مع ما يدل على الحكم بالحيضيه، حتّى بعد الاستبانة، مثل ما عرفت من روايه أبى المغراء، من قوله: «عن الحُبلى قد استبان ذلك منها، ترى كما ترى الحائض من الدم؟ قال: الهراقه ان كان دما كثيرا فلا تصلين» الحديث .

أو مع اليأس ، أو قبل البلوغ (١).

وخبر محمد بن مسلم: «عن الحُبلى قد استبان حبلها، ترى ما ترى الحائض من الدم؟ قال: تلك الهراقة إن كان دما أحمر كثيرا فلا تُصل، الحديث» .

فلا يبعد حمل صحيحه الصحاف على الغالب، أى كون الغالب فى الحبلى ذلك، فلا ينافى امكان الاجتماع بعد مضى عشرين يوما فى بعض النساء، خصوصا إذا كانت صغيره كما هو الحال فى نساء العرب وغيرهن ممن يسكن فى المناطق الحاره.

فهذا التفصيل غير مقبول عندنا، والله العالم .

ولكن الاحتياط فيه يقتضى أن تجمع العمل بين تروك الحائض واعمال المستحاضه، خصوصا مع ملاحظه اعراض المشهور عن الافتاء به، مع كون سنده ودلالته نقيّه صحيحه ولها القدره على تقييد الاخبار المطلقه السابقه الذكر.

ويحتمل أن يكون حكم اصحابنا من جهة مشاهده أن كثيرا من النسوه تتدفق منهن الدم المشابه لدم الحيض بعد مضى عشرين يوما، مع كونه واجده لصفات الحيض.

الأ أنه مع ملاحظه الاخبار الداله على لزوم مراعاة الصفات والعهده، يشكل القول بعدم كونه حيضا، ولأجل ذلك نقول بالاحتياط الوجوبى أيضا فى الدم الواجد للصفات، من الجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه، والله العالم بحقائق الامور .

(١) لما قد عرفت منا سابقا _ كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق عليها _ بانّ كل دم لم يكن دم حيض ولا نفاس وتعلم أو لا- يعلم بكونه من دم القروح والجروح، يحكم بكونه من الاستحاضه، لأنّ الأخبار الوارده تفيد على نفى الحيضيه والنفاس عنه ممّا يستلزم الحكم بكونه استحاضه، هذا فضلا عن غلبه الاستحاضه فى النساء،

وإذا تجاوز الدم عشره أيام ، وهى مَمَّن تحيض ، فقد امتزج حيضها بطهرها ، فهى إمَّا مبتدأه ، أو ذات عاده مستقره ، أو مضطربه (١).

بحيث تكون طبيعه ثانيه لهن، كما أنّ اصاله عدم وجود سبب غيرها، يوجب الاطمينان للفقيه من الحكم بكون ما تراه المرأه قبل البلوغ، أو بعد اليأس استحاضه، كما أشار اليه المصنف، وتبعه جماعه من الفقهاء، كما فى «الارشاد» و«القواعد» و«النافع» و«التحرير» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«الرياض» فى أحدهما أو كليهما، مضافا الى أنّه إنّ قلنا بانحصار الدماء فى الأوصاف الخمسه، فانه يوجب التعيين فيها، بعد ثبوت أنّه لم تكن من الأربعة، كما لا يخفى ولا حاجه حينئذ الى قيام دليل على ذلك، خلافا لما يظهر من صاحب «المدارك» حيث قال: لا يحكم بها إلا إذا قام بها الدليل .

فى الاستحاضه / ما تراه المرأه مع اليأس أو قبل البلوغ

و لكن الظاهر من بعض الاشكال فى كونه استحاضه، بالنسبه الى الصغيره _ كما فى «القواعد» _ للاقتصار بذكر اليأسه، ولوجود الشبهه فى أصل قابليتها للاستحاضه، كما قد يتوهم نفس الاستحاضه فيهما من جهه ملاحظه اطلاق الأخبار، وكلمات الأصحاب تحيضها بأيامها أو بالتميّز أو نحوهما، حيث لا ينطبق إلا بما بين سن البلوغ واليأس.

كما قد يؤيد هذا الاحتمال مما جاء فى اطلاق كلمات الأصحاب من تقسيم المستحاضه الى المبتدأه والمعتاده والمضطربه.

ولكن قد عرفت أنّ الحق هو الحكم بالاستحاضه مطلقا، فى المورد الذى سبق منا بيانه، والله العالم .

(١) و المبتدأه، إمَّا تكون بكسر الدال أو بفتحها، فعلى الأول اذا ابتدأت المرأه بالدم، بأن تكون المرأه بصوره المعلوم للفاعل، والدم للمفعول، أو أنّ يكون بعكس ذلك، بأن يكون الاسناد للدم بالفاعليه، والمرأه بالمفعوليه.

فالمبتدأه : ترجع الى اعتبار الدم ، فما شابه دم الحيض فهو حيضٌ ، وما شابه دم الاستحاضه فهو استحاضه (١).

وكيف كان، فإنّ ظاهر كلام المصنف هنا وفي «المعتبر»، كون المراد من المبتدأه، هي التي لم تسبق بحيض، أي المبتدأه بالمعنى الاخص.

وعلى هذا التقدير تكون المضطربه أعمّ من الناسيه، أو من لم تستقر لها عاده.

ولكن الظاهر من كلام المصنف، هو اختصاص المضطربه بالناسيه. في أقسام المرأه التي ترى الدم إذا تجاوز العشره

هذا، كما في «الجواهر»، ولعلّه استفاد هذا الظهور من جعل المضطربه بعد ذات العاده المستقره، فتصير المضطربه التي لم تكن كذلك _ أي كانت ناسيه للعاده بالوقت أو بالعدد أو هما معا _ لاضطرابها من جهه النسيان، فيطلق عليها ذلك، بل قد يقال لها ويطلق عليها المتحيّره .

فلازم ذلك كون المبتدأه _ بصوره الاعمّ _ هي التي لم تسبق بالحيض، أو التي لم تستقر لها عاده، وإن سبق رؤيتها الحيض.

ولكن الانصاف أنّ ادخال القسم الثاني منهما في المضطربه، وجعلها أعمّ كان أولى من جعل المبتدأه كذلك، وإن كان اعميه المبتدأه بكلا قسميها أولى عند بعض الاصحاب، بل في الرويه أنّه الأشهر، وفي «المسالك» أنّه المشهور.

والمسأله واضحه، ولا ثمره في مثل ذاك هذا الاختلاف، لعدم تعليق الأحكام في الأخبار على لفظ المبتدأه، حتّى يليق بنا اطاله البحث عنه، اذ الحكم تابع للدليل دون مجرد الاصطلاح، حتّى يترتب عليه فائده، وإن كان ظاهر كثير من كلمات الاصحاب اراده الثاني، لأنّ من لم تستقر لها عاده تعدّ من المبتدأه .

في حكم المبتدأه

(١) وبعبارة اخرى فان كلام المصنف يفيد رجوع المبتدأه في تشخيص الحيض عن الاستحاضه الى صفات الدم، وهذا هو الظاهر المستفاد من

«المبسوط» و«الوسيله» و«السرائر» و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» و«القواعد» و«المتهى» و«التحرير» و«الدروس» و«البيان» و«جامع المقاصد» وغيرها من مصنفات المتأخرين مثل صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني والآملی، وصاحب «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق لولا- الكل، بل لا- أجد فيه خلافا بين المتأخرين، بل فى «المعتبر» نسبه الى فقهاء أهل البيت عليهم السلام، و«المتهى» و«التذکره» الى علمائنا، مع زياده أجمع فى الا-خير ودعوى انعقاد الاجماع على المبتدأه، والقدر المتيقن منها هو المعنى الأخص، أى من لم يسبق بحيض وهو المستفاد من اجماع الفرقه المحكى فى «الخلاف» .

فى الاستعاضه / فى حكم المبتدأه إذا تجاوز الدم عشره أيام

وهذا أحد الأقوال فى المسأله وفى مقابله اقوال أخرى:

منها: قول صاحب «الحدائق» رحمه الله ، حيث قال: «المستفاد من خبر يونس، ومن الأخبار لمن استمر بها الدم بالرجوع الى العشره فى الدور الاوّل، والى الثلاثه فى الدور الثانى» .

و منها: قول ابن زهره فى «الغنيه» من عدم ذكر التمييز للمبتدأه، بل جعل مدارها على أكثر الحيض وأقل الطهر .

و منها: قول أبى الصلاح فى «الكافى»، من جعل مدار المبتدأه عاده نساءها، وكذا المضطربه التى لا تعرف زمان حيضها من طهرها.

لكن ذكر فى الثانيه أنّها إنّ لم يكن لها نساء تعرف عادتهن، لاحظت صفة الدم.

هذا كله على حسب نقل صاحب «الجواهر» فراجع كلامه (١) .

و لكن الأقوى عندنا، هو القول الاوّل فى المبتدأه بالمعنى الأخص، بل لا يبعد كون الأمر كذلك فيها بالمعنى الاعمّ أيضا، بل فى المضطربه بمعنى الناسيه أو

الاعمّ منها، كما سيأتى الاشاره اليه إن شاء الله تعالى .

والدليل على ذلك _ مضافا الى ما عرفت من الاجماع المنقول، بل المحصل، لندرته نقل الخلاف فيه، ولا أقل من الشهره العظيمه التي كادت أن تكون اجماعا _ وجود الأخبار المعتبره المستفيضه عليه.

منها: صحيحه معاويه بن عمّار، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام : إن دم الاستحاضه والحيض ليس يخرجان من مكان واحد إن دم الاستحاضه بارد، وإن دم الحيض حار»(١).

منها: صحيحه حفص البخترى، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام امرأه فسألته عن المرأه، يستمر بها الدم، فلا تدرى حيض هو أو غيره؟ قال: فقال لها: إن دم الحيض حار عبيط أسود، له دفع وحراره، ودم الاستحاضه أصفر بارد، فاذا للدم حراره ودفع وسواد، فلتدع الصلاه. قال: فخرجت وهى تقول، والله أن لو كان امرأه ما زاد على هذا»(٢).

منها: روايه اسحاق بن جرير، قال: «سألتنى امرأه منّا أن أدخلها على أبي عبدالله عليه السلام ، فاستأذنت لها، فاذن لها، فدخلت. الى أن قال: فقالت: له ما تقول فى المرأه تحيض، فتجوز أيام حيضها؟ قال: إن كان أيام حيضها دون عشره أيام، استظهرت بيوم واحد، ثم هى مستحاضه. قالت: إن الدم يستمر بها الشهر والشهرين والثلاثه، كيف تصنع بالصلاه؟ قال: تجلس أيام حيضها، ثم تغتسل لكلّ صلاتين. قالت له: إن أيام حيضها تختلف عليها، وكان يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثه، ويتأخر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال: دم الحيض ليس به

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

خفاء، هو دمٌ حارٌّ تجدد له حرقة، ودم الاستحاضه دم فاسد بارد. قال: فالتفت الى مولاتها فقالت: أترأه كان امرأه مرّه» (١).

فان هذه الروايات تدل على أنّ دم الحيض له خصوصيّة وعلامه يمتاز بهما عن دم الاستحاضه، بلا فرق بين كون المرأه ذات عاده أم لا، مبتدأه كانت أم لا، مضطربه كانت أم لا، فاطلاقها يشمل جميع أقسامها إذا فرض للدم تمييز من حيث الصفات، خصوصاً بالنظر الى الروايه الثالثه، حيث أجاب الامام عليه السلام على نحو الحكم الكلى بأنّ دم الحيض ليس به خفاء، أى مع وجود الصفات المتفاوته فى الدم، إذا استمر منها الدم، ولو كانت مبتدأه و لو بالمعنى الأعم، كما لا يخفى .

فانّ هذه الأخبار مع اعتبار سندها، واشتمالها على ما هو كالمعجز، واعتضادها بما سمعت من الاجماع أو الشهره العظيمه الحاصله من تتبع كلمات الأصحاب، يوجب الاطمينان للفقيه فى مقام الفتوى بذلك، خصوصاً مع ملاحظه عدم وجود معارض صريح فى ذلك، سوى ما قد يتوهم من ذيل مرسله يونس الطويله، والمتوهم هو صاحب «الحدائق»، ولعلّ موضع التوهم من الروايه، قوله عليه السلام: «وامّا السنه الثالثه، فهى التى ليس لها أيام متقدمه، ولم تر الدم قط، ورأت أوّل ما أدركت فاستمر بها، فان سنّته هذه غير سنّته الاولى والثانيه، وذلك أنّ امرأه يقال لها حمنه بنت جحش، أتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت: إننى استحضتُ حيضه شديده؟ فقال: احتشى كرسفاً. فقالت: إنّه أشدّ من ذلك، إننى اشجه شجا. فقال: تلجمى وتحيضى فى كلّ شهر فى علم الله سته أيام أو سبعة أيام، ثم اغتسلى غسلاً وصومى ثلاث وعشرين يوماً أو أربعة وعشرين، الحديث» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

حيث أنّ هذه الجملات التعابير الواردة منها تختص بالمبتدأ، حيث أمر فيها بالرجوع الى الستة أو السبعة في الحيض، والى ثلاث وعشرين أو اربعة وعشرين في الاستحاضه .

ثم جعل الرجوع الى التمييز بالصفات للمضطربه، التي كانت لها أيام متقدمه، ثم اختلط عليها من طول الدم، تمسكا لذلك بهذه الفقرة من الروايه التي مرّت عليك وهي قوله عليه السلام: «و أمّا سنه التي قد كانت لها أيام متقدمه، ثم اختلط عليها من طول الدم، فزادت ونقصت، حتّى اغفلت عددها وموضعها من الشهر، فان بنيتها غير ذلك، وذلك أنّ فاطمه بنت أبي حبيش أتت النبي صلى الله عليه و آله فقالت: إنني استحاض ولا اطهر. فقال لها النبي صلى الله عليه و آله ليس ذلك بحيض، إنّما هو عرق، فاذا أقبلت الحيضه فدعى الصلاه، واذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلّي، الحديث»(١).

ولأجل ذلك ذهب صاحب «الحدائق» الى خلاف ما ذهب اليه المشهور، مع أنّ الخبر مضافا الى كونه مرسلًا ولا يقاوم مثله بتلك الاحاديث التي قد عرفت اعتبارها، وقوه دلالتها، أنّه معرضٌ عنها عند الاصحاب، ومعلوم أنّ اعراضهم يوجب وهن الروايه المعتمره، فضلاً عن كونه مرسله.

مع أنّ التامل في الروايه _ صدرا وذيلًا _ يفهم أنّ حكم المضطربه و المبتدأه من حيث حكم الحيض والاستحاضه، يكون حكما واحدا، كما صرح بذلك الوحيد البهبهاني في «شرح المفاتيح»، فيكون الملاك الحكم أولاً بالتمييز بالصفات، ثم الرجوع الى الروايات .

وممّا يزيد الحكم وضوحا قوله في ذيل الحديث: «وإنّ اختلطت عليها أيامها، وزادت ونقصت، حتّى لا تقف منها على حدّ ولا من الدم لون، عملت باقبال الدّم

وإدباره، وليس لها سنه غير هذا، لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا قبلت الحيض فدعى الصلاة، وإذا أدبرت فاغتسلي، ولقوله صلى الله عليه وآله: إن دم الحيض أسود يُعرف، كقول أبي: إذا رأيت الدم البحراني وأن لم يكن الأمر كذلك، ولكن الدم اطبق عليها، فلم تزل الاستحاضه دَرَه، وكان الدم على لون واحد، وحاله واحده، فبسببها السبع والثلاث والعشرون، لأن قصتها كقصه حمته حين قالت انى أشجه شجًا انتهى .

فانت ترى كيف جعل سنه السبع والثلاث والعشرين، لمن كان دمها على لون واحد وحاله واحده وطبق عليها قصته حمته بنت جحش، بلا فرق بين كونها مضطربه أو مبتدأه، كما لا يخفى.

فتصير هذه العبارة فى الذيل قرينه على كون المراد من الصدر أيضا مثل ذلك، فلا تكون الروايه معارضه مع تلك الاخبار .

مضافا الى ما قاله الشيخ الانصارى قدس سره فى كتاب «الطهاره» _ ونعم ما قال _ : «من أن المستفاد من تلك الأخبار أن تميز الحيض عن الاستحاضه أمرٌ مركوز فى اذهان النساء، ومن المسلّمات عندهن بالتجربه والاعتبار، وحينئذ يجب التمييز بها لصدق الحيض على ذى الصفه، وسلبه عن فاقدتها عرفا. وهكذا ثبت تطابق العرف والشرع على أن الأصل فى غير المعتاده، الرجوع الى الصفات عند الاشتباه»، انتهى كلامه.

بل يستفاد من كلامه رحمه الله عدم خصوصيّه للصفات المذكوره فى الروايه، بل العبره بما يمتاز به الحيض عن غيره من الصفات، ولو لم تكن الصفات المذكوره موجوده فيها وإنّما كان ذكر هذه الصفات لغلبه اتصاف الحيض بها، وكونها أظهر اوصافه . هذا كلّ لو سلّمنا ظهور الروايه المرسله فيما قلنا، الموجب لموافقتها للأخبار السابقه.

وإن ابيتم وادّعيتم ظهورها بالرجوع الى الروايات فى المبتدأه، سواء كانت لها

تميزا فى صفات الدم أو لم تكن، و كانت ذات دم مستمر بلون واحد وحاله واحده، فان غايه ما يلزم ذلك حدوث تعارض الظهورين، لأن ظاهر تلك الأخبار هو الاطلاق ويفيد لزوم الرجوع الى الصفات مطلقا، أى حتى فى المبتدأه، فلازم التعارض فى المبتدأه ذات العاده والدم المتميز، التى كانت مورد التصادق، والتعارض يكون من باب حمل كل منها على أظهر أفرادها، وعلى القدر المتيقن منه، فالمستفاد من الأخبار المبتدأه ما كانت ذات تمييز، والمستفاد من الروايه المبتدأه إذا كانت ذات دم مستمره بلون واحد وحاله واحده فيحمل كل منهما على أظهر افرادها. مع أنه لو سلمنا تعارضهما فى مورد المبتدأه التى لها دم قابل للتمييز، فإنه لا اشكال فى تقديم الأخبار على المرسله، وذلك من جهه كثرتها وقوه دلالتها وقوه اعتبار سندها، وكونها معتضده بالاجماع والشهره وأمثال ذلك، كما لا يخفى مع التأمل .

فبواسطه هذه الروايات، نرفع اليد عن اطلاق بعض الاخبار الموثقه الوارده فى المبتدأه من الأخذ بأكثر أيام الحيض وهو العشره، وأقل أيام الطهر، ولعلّ منه روايه موثقه ابن بكير، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «المرأه رأّت الدم فى أول حيضها، فاستمر بها الدم، تركت الصلاه عشره، ثم تُصَلّى عشرين يوما، فإن استمر بها الدم بعد ذلك، تركت الصلاه ثلاثه و صلّت سبعة وعشرين يوما» (١).

و هذه الروايه هى التى تمسك بها صاحب «الغنيه».

ومنها: روايه اخرى رواها عبدالله بن بكير، قال: «فى الجاربه أول ما تحيض يدفع عليها الدم، فتكون مستحاضه، أنها تنتظر بالصلاه فلا تُصَلّى حتى تمضى أكثر ما يكون من الحيض، فاذا مضى ذلك وهو عشره أيام، فعلت ما تفعله

بشرط أن يكون ما شابه دم الحيض ، لا ينقص عن ثلاثه ، ولا يزيد عن عشره (١).

المستحاضه، ثم صلت، فمكثت تُصَلِّي بقيه شهرها، ثم تترك الصلاه فيالمره الثانيه أقل ما تترك امرأه الصلاه، وتحبس أقل ما يكون من الطمث، وهو ثلاثه أيام، فان دام عليها الحيض صلّت في وقت الصلاه التي صلت، وجعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر، وتركها للصلاه أقل ما يكون من الحيض»(١).

ومنها: و هكذا موثقه سماعه، قال: «سألته عن جاريه حاضت أول، فدام دمها ثلاثه أشهر، وهي لا تعرف أيام اقراءها؟ فقال: اقراءها مثل اقراء نساءها، فان كانت نساءها مختلفات، فأكثر جلوسها عشره أيام، وأقله ثلاثه ايام»(٢).

فان هذه الأخبار تُحمل على ما لم تكن للمرأة المبتدأه تمييز من الصفات، فحيثُ يمكن الالتزام في مثل هذا المورد من الامور من الرجوع الى عادته نساءها، أو الى الروايات، والله العالم .

(١) ورد ذكر هذين الشرطين عند الرجوع الى التمييز، في كلام جماعه كثيره من فقهاءنا كالشيخ في «المبسوط»، والمحقق في «المعتبر»، والعلامه في «المنتهى» و «القواعد» و«التحرير» و«الذكري»، والشهيد الأول في «الدروس» و«البيان»، والمحقق الثاني في «جامع المقاصد»، بل وأصحابنا في كلمات أصحابنا المتأخرين كصاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، والآمل في «مصباح الهدى»، والسيد في «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق عليها، بل

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

كلهم. بل فى «التذكرة» دعوى الاجماع عليه، كما أنه يظهر ذلك من قول صاحب «المعتبر».

بل عن بعض نفى الخلاف فيه وذلك لما دلّ الدليل على أنّ أقلّ الحيض ثلاثه، وأكثره عشره، وهذا الحكم مستفاد من النصوص والاجتماعات الدالين على اثبات الشرطيه لهذين الأمرين، ولزوم الرجوع الى الصفات والتمييز، فيما كان الدم قابلاً لأن يحكم عليه بالحيضيه، وهو لا يكون إلا إذا كان الدم أكثر من الثلاثه _ أو نفس الثلاثه _ ومن دون أن يتجاوز سيلانه العشره .

و فى مقابل هذين الشرطين قد يفرض فرضين:

الأول: أن يقال بلزوم التحيض ولو كان الدم أقلّ من الثلاثه كاليومين واليوم الواحد إذا كان الدم قويا بصفه الحيض، وهكذا فى الزائد عن العشره إذا كان قويا، من دون ملاحظه التكميل فى الاول ولا التنقيص فى الثانى.

ولازم هذا الاشتراط، عدم كون الناقص بوصف يصف نقصانه، ولا الزائد بوصف زيادته حيزا.

ومعلوم أن هذا الشرط ممّا لا خلاف فيه، إلا عن صاحب «الحدائق» قدس سره ، حيث قال بان لزوم الرجوع الى الصفات والتمييز مطلقاً أى الا- سواء كان أقلّ من الثلاثه أو أكثر من العشره، وذلك لما ورد فى بعض الأخبار _ مثل مرسله يونس الطويله _ بأن ما شابه دم الحيض، حيض قليلاً كان أم كثيراً، وحمل الأخبار الداله على أنّ أقلّ الحيض ثلاثه وأكثره عشره على غير هذا المورد .

وفيه: أنه ضعيفٌ ومردود، مضافا الى ما عرفت من مخالفه قوله للاجماع والشهره، بل مخالفته للأخبار المطلقه الداله على لزوم رعايه التحديدين فى الحيض، فى طرف الأقلّ بالثلاثه، وفى طرف الأكثر بالعشره .

هذا فضلاً عن أنّ اخبار الصفات لا تدل على قصده، لانها باطلاقها وردت فى

مورد التمييز بالصفات من الحيض عن الاستحاضه بعد احراز قابليته الدم لكونه حيضا باستجماعه للشرايط.

وبذلك يظهر أنّ المراد من القليل والكثير الواردين فى المرسله، هو القليل والكثير القابلين لقبول الحيضيه، لا ما اذا كان سيلان الدم مده يسيره مثل الساعه أو الساعتين، كما يلاحظ هذا الشرط بالنسبه الى الدم المرئى قبل البلوغ وبعد اليأس، حيث لا يلاحظ فيهما الصفات، لأجل فقد أصل الشرطه، وهو كون الدم بعد البلوغ وقبل اليأس، فهكذا يكون الأمر فى المقام أيضا.

الثانى: جعل الأقل من الثلاثه حيضا، مع فرض تكميله بما هو فاقد للصفات، حتى يصير ثلاثا وأزيد، و جعل الزائد عن العشره استحاضه، لكن مع الاقتصار فى الحيضيه على العشره، وحذف الزائد عنها وجعله استحاضه، ولو كان بصفه الحيض بيان القولين: أحدهما: للشيخ فى «المبسوط»، حيث اعتبر ذلك فى طرف الزيادة مع التنقيص، أى يحكم للزائد عن العشره بأن العشره حيض والزائد استحاضه، ولو كان بصفه الحيض .

و الثانى: لصاحب «كشف اللثام» و«الرياض»، بالالتزام بما قاله الشيخ فى الأثر، وفى طرف الناقص بالتكميل، فلو رأت الدم فى يومين على صفه الحيض، جعلته حيضا بشرط اكمالهما بيوم بعده، ولو كان الدم بصفه الاستحاضه .

و مرجع هذا الاختلاف الى أنّ مقتضى قول المشهور، بلزوم رعايه الشرطين، هو عدم الرجوع فى الناقص عن الثلاثه وفى الزائد عن العشره الى عادته نساءها، إنّ كانت لهنّ عادته مفروضه، والأفانه يجب الرجوع الى الروايات دون الصفات والتمييز. ومقتضى قول الشيخ هو الرجوع الى الصفات فى ناحيه الأ-كثر، مع تنقيصه عن العشره، وفى طرف الأقلّ _ مثل قول المشهور _ بعدم الرجوع الى عادته نساءها، أو الى الروايات.

ومقتضى قول «كشف اللثام» و«الرياض»، هو الرجوع الى التمييز والصفات فى الطرفين بما فيه صفة الحيض، وفى التكميل والتنقيص بالرجوع الى عادته نساءهن أو الى الروايات، دون ما كان بصفه الحيض، حيث يكون رجوعا الى التمييز والصفات فى الحكم بالحيضيه فى الأقل، مع تكميله بالاستحاضه فى الأكثر عن العشره .

فاذا عرفت الأقوال فى المساله فانه ينبغى أن نلاحظ ادلتهم: فاما دليل قول المشهور _ حيث حكموا فى جواز الرجوع الى أدله التمييز والصفات _ ملاحظه وجود الشرطين، و عدم كون الدم أقل من الثلاثه، ولا أكثر عن العشره حيصا.

واما من كانت فاقده للشرطين فهو ممن لا تمييز لها اما لعقدتها أو لاختلاط الحيض عندها مع الاستحاضه فلا يمكن فيها القول بالرجوع الى عادته النساء أو الى الروايات الوارده فيه، لأنّ ظاهر هذه الادله لزوم الرجوع الى العاده فى النساء والروايات، كون كل واحد منهما على حدّ مرجعا مع القابليه، أى لا- يمكن ملاحظه ذلك إلا بعد عدم امكان الرجوع الى التمييز، لأجل فقدته أو لاختلاطه مع الاستحاضه، لكثره ما يشبه الحيض فيما كان قابلاً، فاذا كان الدم أقل من الثلاثه أو أكثر من العشره، يكون خارجا عن أدله التمييز، أى لا يعدّ وجود صفات الحيض فيهما اماره على الحيض، حتّى يحكم فى صورته الأقل بالحيضيه، وعلى تكميله بالاستحاضه، وفى صورته الأ- كثر بنقصانه عن الزائد على العشره بما يشابه دم الحيض بأنّه حيص، بل يجب فى مثل ذلك عدم الرجوع الى عادته نساءهن أو الى الروايات، لعدم وجود الشرطيه فيه .

مضافا الى كون ذلك مؤيده ومعتضده باجماع الاصحاب تحصيلاً ومنقولاً، فلا يبقى حيثنذ مورد للقول الثانى المنقول عن الشيخ، أو القول الثالث المنسوب للفاضل الهندى و صاحب «الرياض»، حيث استدلوا بأنّ ظاهر ادله التحديد لا

يقتضى الأزيد، من عدم جواز الاقتصار فى التحيض على الأقل، بل لابد فى الحكم بالحيضيه من تكميله الى الثلاثه، أى يترتب عليه حكم الحيض الى الثلاثه، وان كان الدم واجدا للصفات التى تكون اماره على الحيض وهى كون الدم أقل من الثلاثه، وهكذا عدم جواز الحكم بتحيض تمام الأكثر مع عدم تنقيص الزائد على العشره عنها، فإن هذا لا يقتضى رفع اليد عن التميز حتى بالنسبه الى ما فيه علامه الحيض وصفته فى الأقل، ولا ما فيه ذلك بالنسبه الى الأقل عن العشره، فلا بد حينئذ من الرجوع الى عاده النساء أو الى الروايات، لتكميل ما هو الناقص الى الثلاثه وتنقيص ما هو المتجاوز عن العشره.

فبذلك يجمع بين ما يدل على الرجوع بالتميز وأخذ ما يشابه الحيض حيضا، وما يشابه الاستحاضه استحاضه، وبين ما يدل على تحديد الدم بانه حيض، وذلك فيما اذا لم يكن قد نقص الدم عن الثلاثه ولا يزيد على العشره .

وفيه ما لا يخفى، أوّلاً: إن اريد من التكميل بالثلاثه فى طرف الأقل، تكميله بواسطه ادله التميز، فهو مما لا يمكن يساعده عليه، لأنّ المفروض فقدانه؛ حيث لا يكون فيه اماره الحيضيه على الفرض، الأ يوما، أو يومين، وأن اريد تكميله بواسطه الرجوع الى عاده النساء مثلاً، أو الى الروايات، ربما يزيد عن الثلاثه دون أن يضاف اليها، حتى يقال بجعل ما هو الأقل من الثلاثه حيضا، وتكميله بالثلاثه مما يشابه دم الاستحاضه، اذ لابد من ملاحظه عدد أيام عادتهن، فربما تكون أربعة أو خمس، وهو خلاف ما فرضه «كشف اللثام» و«الرياض» من التحديد بالأقل مع تكميله بالثلاثه، بل وهكذا بالنسبه الى الأكثر، حيث أن الشيخ فى «المبسوط» جعل العشره حيضا، والباقي استحاضه، لأجل التنقيص، مع أن مقتضى الرجوع الى عاده نساءهن فى العشره، ربما يوجب الحكم بحيضيه ما هو أقل من العشره، بأن تكون عادتهن ثمانيه أو سبعة أو غيرهما.

فهذا الاستدلال لا يوافق مع شىء من القولين، من صورتى الزيادة والنقيصه، كما لا يخفى .

وثانيا: أنه كيف يقدم حكم ما هو مقتضى مراعات أدله التمييز فى الطرف القوى، بجعل الناقص فى الطرف الضعيف حيضا، من تغليب حكم جانب القوى على الضعيف على عكسه، بأن يقدم حكم طرف الضعيف _ من الحكم بالاستحاضه _ على الطرف القوى، وذلك بجعل كل دم تراها المرأه حتى القوى منه استحاضه، اذ لا أولويه للأول على الثانى، غايه الأمر كونهما امارتين، أحدهما اماره للحيضه فى الطرف القوى، والأخرى اماره للاستحاضه، فتعارضان وتتساقطان، فلا يترتب حكم احدهما، ولا أولويه لأحدهما على الأخرى. فاثبات حكم الحيضه لابد من دليل اثباتى عليه، ومع عدمه فيحكم بكونه استحاضه، لما قد عرفت سابقا من أنه اذا لم يكن الدم حيضا ولا نفاسا، يحكم بكونه استحاضه .

اللهم إلا أن يقال فى سبب أولويه اماره الحيض فى القوى، على اماره الاستحاضه للضعيف، بأن الترجيح فى ناحيه الاستحاضه بالحكم بكون جميع الثلاثه استحاضه، يوجب خروج المورد عن ادله التمييز، مع أن المفروض اختلاط الحيض بالاستحاضه، فلا يصح تمييزهما بجعل الجميع استحاضه، لأنه طرح لأدله التمييز، ولزوم الرجوع الى غيرها من عادة النساء أو الى الروايات .

هذا بخلاف ما لو حكمنا على الناقص بالحيض، مع تكميله من الأيام، وعلى الضعيف بالاستحاضه، الأ- فيما يحتاج اليه من التكميل، فانه يوجب العمل بأدله التمييز، من دون تقييد زائد على ما هو المعلوم فى كل من الضعيف والقوى، من لزوم وجود القابليه الشرعيه فيه : هذا، مع امكان المنع من كون المقام من موارد تعارض الامارتين، لانه برغم صحه كون القوى اماره للحيضه، إلا أنه لا يمكن

فرض الضعيف اماره للاستحاضه، اذ الاستحاضه إنّما تكون فيما لو فقدت الاماره على الحيضيه، لا كونها مشتملاً على اماره الاستحاضه، فلا يتصور هنا المعارضه بينهما .

و لكن التأمل فى المسأله، يقتضى القول بعدم تماميه كون القوى فى طرف الأقل أو الأكثر إذا لم يبلغ الى الثلاثه وتجاوز فى الزائد عن العشره اماره للحيضيه لأن مقتضى الشرطيه بالأمرين _ من عدم كون الدم أقل من الثلاثه ولا أكثر من العشره _ هو عدم اماريه الدم على الحيض فى الأقل ولا فى الاكثر، والأقل فلا ذلك لم يبعد دعوى كون الضعيف اماره على الاستحاضه مثل القوى للحيضيه، لو كان الشرط موجودا فى كليهما .

فدعوى عدم اماريه الضعيف على الاستحاضه، ليس على ما ينبغى، لما قد عرفت من دلالة بعض الأخبار على اماريه بعض الصفات للاستحاضه.

هذا تمام الكلام فى الشرطين الواردين فى كلام المصنف فى الحيض، من ناحيه الأقل بالثلاثه، بأن لا يكون الدم أقل منها، ومن ناحيه الأكثر الى العشره بأن لا يتجاوز منها .

و لكن الأصحاب لم يقتصروا عليهما فقط، بل اضافوا شرطاً ثالثاً اليها، وهو لزوم كون أقل الظهر عشره، وقد يعبر عنه فى بعض الكلمات _ كما فى «كشف اللثام» _ باشتراط عدم قصور الضعيف المحكوم بكونه طهراً عن أقله وهو العشره، وهذا هو المشهور، بل فى «كشف اللثام»: أنه مما لا خلاف فيه، بل فى «الرياض»: أنه حكى عليه الاجماع.

وهذا هو الاقوى عندنا، بل عند كثير من أصحاب التعليق على «العروه»، مثل آيه الله البروجردى، والاصفهانى، والسيد عبد الهادى الشيرازى وغيرهم، بل كذلك عند المحقق الهمدانى والآملى صاحب «مصباح الهدى»، وصاحب

«الجواهر». هذا فيما لو كان المقصود امكان الحكم بحيضيه الطرفين القويين مع الضعيف المتوسط، مثل ما لو رأت الدم أسودا غليظا خلال ثلاثه أيام، ثم الأصفر لثلاثه أيام، ثم الأسود لثلاثه أو أربعه أيام، ثم اصفرّ واستمر على ذلك، حيث يمكن الحكم بكون المجموع حيضا واحدا، حيث لا يخرج المجموع من القويين مع الضعيف المتخلل عن العشره عن كونها دم واحد، فلا مانع فيه من الحكم بحيضيه المجموع .

فالمحتملات هنا فى مقام الثبوت أربعه: الأول: هو الذى عرفت من الحكم بكون المجموع حيضا واحدا، لامكان كون القويين حيضا، فيعقبهما الضعيف المتوسط، فيكون الضعيف هنا كالنقاء المتخلل بين الدمين اللذين لا يتجاوز المجموع عن العشره، فليس دم الضعيف هنا أقوى من النقاء، فاذا قلنا بالحاقه بالحيض إذا كان متخللاً بين الدمين الموصوفين بالعشره، ففي الضعيف الموصوف بها تكون الحيضيه أولى .

نعم، قد يدعى وجود الفرق بين النقاء المتخلل وبين الدم الضعيف، لأجل أنّ النقاء غير واجد لاماره الاستحاضه، فلا يحكم عليها، يحكم حينئذ بالحاقه بالحيضيه، بخلاف الضعيف، حيث أنه واجد لاماره الاستحاضه.

قد يقال بالرجوع الى الصفات والتميز، بأن يحكم فى القويين بالحيضيه، وفى الضعيف وغير الفرض المذكور بالاستحاضه.

وقد نسب هذا القول للشيخ وغيره على ما فى «الجواهر»، حيث أفتى بمضمون خبر يونس بن يعقوب، وهو: «قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: المرأة ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تدع الصلاة. قلت: فانها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تُصلّى. قلت: فانها ترى الدم ثلاثه أيام أو أربعه. قال: تدع الصلاة. قلت: فانها ترى الطهر ثلاثه أيام أو أربعه؟ قال: تُصلّى. قلت: فانها ترى الدم ثلاثه

أيام أو أربعة؟ قال: تدع الصلاة، تصنع ما بينهما وبين شهر، فان انقطع عنها الدم، والآ فهي بمنزلة المستحاضه» (١).

و خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الدم خمسة أيام، والظهر خمسة أيام، وترى الدم أربعة أيام، وترى الظهر ستة أيام؟ فقال: إن رأيت الدم لم تصل، وإن رأيت الظهر صلت ما بينهما وبين ثلاثين، يوما فإذا أتمت ثلاثون يوما فرأت دما صبيبا، اغتسلت واستشرفت واحتشت بالكرسف في وقت كل صلاة، فإذا رأيت صفرة توضأت» (٢).

هذا كما في «الجواهر» (٣) حيث نسبه الى الشيخ، ثم ذكر بعد نقله الخبرين، كلام الشيخ الذي نقله صاحب «الوسائل»، قال: «قال الشيخ: الوجه في هذين الخبرين، أن نحملها على امرأه اختلطت عادتها في الحيض، وتغيرت عن اوقاتها، ولم تتميز لها دم الحيض من غيره، أو ترى ما يشبه دم الحيض أربعة أيام، وترى ما يشبه دم الاستحاضه مثل ذلك؟ قال: ففرضها أن تترك الصلاة، كلما رأيت ما يشبه دم الحيض، وتصلي كلما رأيت ما يشبه دم الاستحاضه الى شهر. وقال المحقق في «المعتبر»: هذا تأويل لا بأس به. ولا يقال: الطهر لا يكون أقل من عشرة أيام. لاننا نقول: هذا، ولكن هذا ليس بطهر على اليقين، ولا حيضا، بل هو دم مشتبه، فعمل فيه بالاحتياط» انتهى.

انتهى كلام صاحب «الوسائل» (٤).

أقول: إن ما نسبه صاحب «الجواهر» الى الشيخ من الفتوى بمضمون الخبرين،

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الحيض، الحديث ٣.

٣- الجواهر: ٣/٢٧٣.

٤- وسائل الشيعة: ج ٢ / ٥٤٥.

ليس هو الذى فرضناه فى البحث من كون الدم القويين والضعيف المتخلل بينهما لا- يخرج عن العشره، لوضوح أنّ ما فى الخبرين مرتبط بما يخرج عن العشره، الذى هو القسم الثانى الذى سيأتى البحث عنه .

فمخالفة الشيخ مع المشهور، كان فى غير الفرع المفروض، كما لا يخفى، ولذلك ترى أنّ صاحب «مصباح الهدى» نسب الى الشيخ فى «المبسوط» فى هذا الفرض بكون المجموع حيضاً فراجع كلامه (١) والظاهر كون الأمر كذلك .

و كيف كان، فلا- اشكال ظاهراً _ وإن كان قد تردد فيه بعض _ هو الحكم بحيضيه المجموع، بالحاق الضعيف المتخلل بحيضيه، لكونه أقل من العشره، فلا- يمكن أن يحكم بحيضيه فى الدم الاوّل وبالاستحاضه فى الضعيف وحيضاً آخر فى الثانى، لفاقديته للشرط، مضافاً الى ما عرفت من أنّه ليس حكم الضعيف أولى من الطهر المتخلل بين القويين، حيث يحكم بحيضيته، وكون المجموع مع النقاء حيضاً واحداً وإن كان قد ناقش فيه بعض الفقهاء، وحكموا بالاحتياط فيه بالجمع بين عمل المستحاضه وتروك الحيض، كما ترى التصريح بذلك من صاحب «العروه» فى مسئله السابقه من باب الحيض.

هذا تمام الكلام فى الصوره الاولى من الاحتمال الاول، من الحكم بحيضيه المجموع، وعدم الرجوع الى الصفات والتمييز بالنسبه الى الضعيف _ لكونه فاقدا للشرط وهو وجود الفصل المتخلل بين القويين بالعشره، وان ناقشنا فيه وقلنا انه ليس الأمر كذلك .

و اما الاحتمال الثانى: أى ما كان المجموع غير خارج عن العشره، فيقال بأنّه من موارد فقد بالنسبه الى القويين _ كالثلاثه فى الأول والثلاثه فى آخر العشره _

لأجل تعارض اماريه الوجدان فى القويين مع فقدان فى الضعيف، فالتعارض بينهما ساقط، فتصير المرأه فاقده للتمييز، و عليها أن ترجع حيثذ الى عادته نساء أهلها، أو الى الروايات، فلا يقاس الضعيف هنا بالنقاء المتخلل لأن مقتضى أدله التمييز كون الضعيف طاهرا، كما ان القوى يعدّ حيضا، بخلاف النقاء المتخلل، حيث أنه لا يعارض الحكم بحيضته مع شىء من الأدله .

فيدور الأمر فى المقام بين الأربع: إقيا القول بكون المجموع حيضا، وهو باطل، لأنه ينافى مع أدله التمييز الداله على كون الضعيف استحاضه، بمثل بطلان القول بكون القويين حيضا، والضعيف استحاضه لأنه مناف مع ادله اعتبار كون الطهر بالعهده، ولا يكون بالاقل منها، وهو هنا أقل.

أو القول بكون أحد القويين حيضا بكلا وجهيه، وهو مستلزم للترجيح من غير مرجح، لأن المفروض هانما أن كلاً من الطرفين واجد للتمييز والصفات، فلا وجه لترجيح الأول على الثانى أو بالعكس، فيجب الرجوع حيثذ الى عادتها الأصلية المعتاده عليها، أو تتمسك بالروايات.

هذا هو الاحتمال الثانى فى المقام .

و أميا الاحتمال الثالث: هو الحكم بكون القويين الواقعين فى طرفى الضعيف حيضا، والضعيف المتخلل بينهما استحاضه، وأن كان المجموع بينهما أقل من العشره. هذا بناء على مختار صاحب «الحدائق» من أن اعتبار العشره للنقاء بين القويين، شرط بين الحيضتين، لا بين الحيضه الواحده، كما فى الفرض، فلا بأس هنا بالحكم بالحيضه فى الطرفين، والاستحاضه فى الوسط .

وفيه: قد عرفت بأنه غير تام، لأن ظاهر الأدله، وكلمات الأصحاب والنصوص، هو شرطيه كون الطهر بالعهده، و أن لا يكون أقل منها، بلا فرق بين القويين فى حيضه واحد، أو فى حيضتين، فحيث لا يكون واجدا للشرط، فلا

يمكن الحكم بالاستحاضه فى الضعيف، كما لا يخفى .

و أما الاحتمال الرابع: هو الحكم بحيضيه أحد القويين والضعيف، والحكم على القوى الآخر بالاستحاضه.

فهو أيضا على احتمالين: أحدهما: عدّ الاول حيضا، والآخر مع الضعيف استحاضه.

والثانى: كون الاول مع الضعيف استحاضه، والآخر حيضا.

وقد يتصور هنا احتمال ثالث وهو التخيير بينهما بين الموردین .

وقد يستدل للرابع، بأنّ كون أحد القويين حيضا، فان ذلك لدلاله ادله لزوم الرجوع الى التمييز وقاعده الامكان كما أنّ الحكم بكون الضعيف استحاضه فلظهور أخبار التمييز فى كون الصفره علامه الاستحاضه، فبذلك يحكم فيه بالاستحاضه _ لا لعدم وجود علامه الحيض فيها، فاذا حكمنا بالاستحاضه فى الضعيف، فأنه يجب أن يكون أحد القويين ايضا استحاضه، و الا يلزم أن يكون الطهر _ أعنى ما هو محكوم بالاستحاضه _ أقل من العشره، وحينئذ فان لم يكن مرجح فى البين لجعل أحد الدمين حيضا للزم أن تتخير المرأه بينهما، فى جعل أحدهما حيضا، وإن كان لأحدهما هنا مرجح فيكون هو المقدم.

ولا يبعد أن يكون المقام مما فيه المرجح، ولعل وجود المرجح فى جانب القوى المتقدم، من اجراء قاعده الامكان، وما فى الأخبار الوارده فى المبتدأ والمضطربه من الأمر بالتمييز بمجرد الرؤيه.

مضافا الى أنه لا معارض له فى الاول، إذ الشرطيه إنّما يتحقق بعد الحكم بالحيضيه فى الاول لوجود امكان ملاحظه الفصل بينه وبين ما يأتى من القوى من أقل الطهر وهو العشره.

والتمسك باستصحاب بقاء الطهر، وعدم الحيضيه الى زمان القوى المتأخر،

ليس بوجيه، لأنه بعد تحقق علامه الحيضيه وقابليه انطباق الكبرى على الصغرى، وتطبيقها عليها، فلا يبقى مورد لا-جاء الاستصحاب، لأنه فرع وجود الشك للمكلف، فمع تطبيق الدليل عليه، والحكم بالحيضيه، لا يبقى له شك حتى يقدم على اجراء الاستصحاب.

فدعوى المرجحيه للاول على الثانى ليست بمجازفه .

وقد عرفت منا فى أول البحث من القول بأن الأقوى عندنا هو الاحتمال الاول، بجعل المجموع حيا واحدا، بالحاق الضعيف الى القوى، لأن المجموع لا يتجاوز عن العشره.

أمّا اشتراط الطهر فى البين، إنما يكون فى الحيضتين، وفى الحيضه الواحده، اذ لم يحكم فى الضعيف أنه حيا والآ- لا حاجه الى مثل هذا الشرط، لكونه حيا، فلا حاجه لأن نرجع فى الضعيف هنا الى التمييز والصفات.

هذا تمام الكلام فى الصوره الاولى، أى فيما اذا لم يكن مجموع الدم الخارج _ من الحيض والضعيف المتوسط _ عن العشره .

أمّا الصوره الثانيه: وهى ما لو كان الدم بصفه الحيض فى الطرفين، مع الضعيف فى الوسط، اكثر من العشره، كما لو رأت دم الحيض لثلاثه أيام، ثم رأت ثلاثا دم الاستحاضه، ثم رأت الاسود، واستمر الى سته عشر يوما.

ومعلوم أن الجمع بين تمام الأيام، يتجاوز عن العشره، وقد عرفت أن الشرط فى الحيض، هو عدم التجاوز عنها، فمن المعلوم عدم امكان الحكم بحيضيه الدمين القويين جميعا، مع الضعيف المتوسط.

وقد نقل صاحب «الجواهر» عن الشيخ فى «المبسوط» من أن حياها فى المفروض العشره، وإن الأيام الستة السابقه استحاضه.

ثم ضَعَفَه بقوله: فما فى «المبسوط» ضعيف.

وقد استظهروا من قوله: «وإنَّ الستة السابقة استحاضه»، أنَّه جعل الحيض في الأخير الى أن يتم العشرة، وجعل الثلاثة الأولى مع المتوسطه استحاضه، كما أشار اليه صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله: «وإنَّ وجه المصنف بأنَّه لما حكم بأنَّ الثلاثة استحاضه، خرج ما قبله، فانه لا يترجح لاجراج السابق على اجراج اللاحق، فتأمل» (١).

والظاهر أنَّ قول صاحب «الجواهر»: «فأنَّه لا ترجيح... الى آخره» ورد لبيان وجه الضعف.

ولعلَّ وجه التأمل، هو أنه يرد عليه مثل ما يرد عليه في الاوّل، من أنه لا- ترجيح لا-اجراج اللاحق على اجراج السابق من حيث وجود العلامة .

و كيف كان، بما أنَّه قد استشكل عنده الأمر من الحكم بالحيضيه في كل من الطرفين، ذهب الى القول بأنَّ الأقرب في مثل ذلك _ كما في «كشف اللثام» وعن «التذكرة» واستحسنه المصنف _ كونها فاقده للتمييز، فترجع الى عاده النساء أو الى الروايات.

وهذا القول يعدّ في مقابل قول الشيخ، قولاً ثانياً .

ويحتمل ثبوتاً من امكان الحكم بالحيضيه في العشرة، من جعل العلامة دليلاً على الحيض في الثلاثة الاولى، والباقيه من العلامة للحيضيه بعد ثلاثة علامه الاستحاضه، الى أن تتم العشرة حيضاً، والباقي بعد العشرة استحاضه، بحيث يصير مجموع العشرة حيضاً وبعدها استحاضه.

قد يقال في توجيه ذلك أن ما يمكن أن تجعلها حيضاً يُحكم بحيضيته من الأوّل والاخر، أمّا الضعيف المتحلل فمحكومٌ بالحيضيه أيضاً، لكونه أقصر من

أقل الطهر، فيكون حالها كحال النقاء المتخلل.

وهذا هو ثالث الاحتمالات .

و لكن صحه هذا الاحتمال، مبنئ على عدم جعل علامه الاستحاضه علامه لها، بل يعدّ هذا الدم استحاضه لفقدها علامه الحيضيه، والأفانّه اذا ذهبنا الى أنّ للاستحاضه علامات متميزه، لما أمكن من الحكم بالحيضيه على الدم فى فرضنا هذا، كما لا يخفى .

و لكن الأقوى عندنا، _ وعند صاحب «العروه» والبروجردى، والميرزا عبد الهادى الشيرازى، والاصطهباناتى والسيد الاصفهانى _ هو الحكم بالحيضيه فى الثلاثه الاولى، و عدّ الباقي استحاضه، لأجل أنّ قاعده الامكان جاريه فى الثلاثه بلا معارض، فضلاً عن انتقال الدم على علامات الحيض، فلا وجه لرفع اليد عنهما.

وامّا عدم الحكم بالحيضيه، فإنّ ذلك لاجل استمرارها بما قد يتجاوز العشره، وإنّ كانت واجده للصفات، ولكن لا يمكن التبويض فى العلامه بان نستدل بها على الحيضيه فى بعض الايام، ونترك الاستدلال بها فى غيرها، كما لا يمكن جعلها حيضهً ثانيه، لأجل عدم امكان صيروره الضعيف المتوسط بأقل الطهر وهو العشره حيضاً، كما لا يمكن الحكم فى المتوسط بالاستحاضه، لأجل وجود امارتها فيها.

فالمورد على هذا التقدير والبيان بالنسبه الى الثلاثه الاولى ليس خارجاً عن أخبار التمييز والصفات .

مضافاً الى ما قيل من الاشكال، من أنّ جعل بعض القوى الأخير من الحيضه الاولى _ وهو ما يصحّ منه فى العشره بحكم التمييز _ موجبٌ لخروج المورد عن محتوى أخبار، التمييز لصيروره المرأه حينئذ بمنزله التى يستمر دمها على هيئته

واحدته الى أن تتجاوز العشرة، فيكون مرجعها عادة نساؤها أو الروايات، وهذا بخلاف جعل القوى الأول حيضاً، والباقي استحاضه، فإنه يعدّ عملاً عمل بأخبار التمييز، كما لا يخفى.

هذا كما في «مصباح الهدى» (١) و«مصباح الفقيه» (٢).

و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ فرض المورد كالمرأه المستمره على هيئه واحده الى أن تتعدى الايام العشره، إنّما يكون بالنسبه الى القول الأخير الى أن يتم العشره، لا بالنسبه الى القوى الاوّل الذي يتعقبه الضعيف الذي يتضمن علامه الاستحاضه .

فالأولى أن يقال في توجيه كلام صاحب «الجواهر» _ تبعاً لـ «كشف اللثام» و«التذكرة» _ إنّ: فرض تحيّر المرأه في مثل المورد، يكون لأجل تحيّرهما بين كون الحيض هو القوى الاوّل أو الثاني، مع فرض كون الضعيف علامه للمستحاضه، فالمرأه المتحيره تعدّ فاقده للتمييز، فترجع الى عادة نساؤها إنّ علمت بذلك، والأفانّ عليها العمل بمقتضى الروايات .

و لكن قد عرفت منا وجه قوه الحكم بالحيضيه في الاولى، وعدم عدّ المرأه حينئذٍ متحيره، فالمورد يكون في موارد لزوم الرجوع الى أخبار الصفات والتمييز بالنسبه الى القوى الاوّل، والحكم بالاستحاضه في الباقي، والله العالم .

ثم إنّ اشتراط كون أقل الطهر عشره، وعدم امكان كونه أقلّ منها شرطٌ ثابتٌ في الحيضتين، أي لا يمكن جعل القوى الثاني حيضاً مستقلاً، إلا بعد مضي العشره من القوى الاوّل، بلا فرق في الطهر المتوسط بين الحيضين بالعشره أو

١- مصباح الهدى: ٥/١٦ .

٢- مصباح الفقيه: ٤/٢٣١ .

ازيد، سواءً كانت المرأه فى هذه الفتره طاهره ونقيه عن الدم، أم كانت ترى الدم الضعيف الذى يحكم باستحاضه .

و اما إذا كان الدم الضعيف أو النقاء المتوسط خلال العشره، أى لم تتجاوز المجموع عن العشره، وأمكن الحكم بحيضيه الطرفين، ولم يكن بأقل من ثلاثه أيام متواليه _ التى هى شرط فى الحكم بحيضيه _ فلاقوى فيها عندنا، هو الحكم بحيضيه فى القويين، مع الضعيف المتوسط الذى كان أقل من العشره، وكان المورد من موارد الرجوع الى أخبار التمييز بالصفات، فانه فى هذه الصوره لا- تعدّ المرأه متحيره متردده حتّى يوجب صدق كونها فاقده للتمييز _ كما عليه البعض _ حتى يقال بلزوم الرجوع الى عادته نسائها، أو الى الروايات، فلا- يكون فى الرجوع الى أخبار الصفات، فى مثل هذا الفرض الذى يمكن عدّ المجموع حيضاً واحداً، شرطيه عدم قصور الضعيف عن أقل الطهر، كما لا يخفى.

ولعلّه لذلك _ أى لأجل كون البحث الذى تعرض له المصنف كان فى الحيض الواحد _ لم يذكر هذا الشرط هنا، وإن كان شرطيته فى الحيضتين مما لا اشكال فيه، والله العالم .

هذا، وقد أضاف بعض الفقهاء فى شرطيه الحكم بحيضيه بالرجوع الى الصفات شرطاً آخر، وهو أن لا تكون معارضه مع العاده، حيث أنّ وجود العاده فى المرأه المعتاده، موجب للحكم بحيضيه عادتها، لا- الرجوع الى التمييز، اذ الثانى انما يكون المرجع بعد فقد الاولى.

ولعلّ وجه عدم ذكر المصنف لهذا الشرط الزائد، هو استغناؤه عنه، لأجل أنّه يبحث عن حكم المرأه المبتدأه التى لا عاده لها حتّى يقال بتقدّمها، ففرضه خارج عن مورد هذا الشرط .

كما أنّه لا حاجه الى ذكر اشتراط عدم خروج الدم عن الأيسر، بناء على أنّ

الحيض لا يخرج عن الأيسر، لأنه قد فرض في كلامه حدوث الخلط والاشتباه في الدم بين الحيض والاستحاضه، وهذا لا يحصل إلا عند وجود الشبهه والترديد.

كما أنّ فرض المصنف المسأله في المتجاوز عن العشره، يجعله مستغنيا عن اشتراط التجاوز في الرجوع الى التمييز، كما لا يحتاج الى اشتراط عدم معارضه صفه الدم بصفه أقوى، لوضوح أنه لا يعدّ في الحقيقه شرطا للتمييز أو الرجوع اليه، لامكان تحققهما مع المعارضه المذكوره، لكنها ترجع الى الأقوى على القول به، كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى .

تنبيه: اعلم أنّ بعض الأوصاف المشترطه في الحيض _ كالسواد والحمرة والغلظه، والطراوه والعبطه (بمعنى السلامه)، والحراره والحرقه، والاستحاضه _ كالرقه والبروده والأصفرية _ منصوبه عليها في الأخبار، ومن هنا فلا ترديد في عدّ المنصوص عليها علامات على كل واحد منهما. لكن توجد بعض الاوصاف والعلامات _ كالشقره في مقابل الكدره وما له ریح نتن وفاقدَه _ غير المنصوص عليها فيهما، يمكن ان تكون مميزه لهما، ومن هنا ادعى اعتبار مطلق الظن الحاصل للمرأة في كفايته على ترتيب آثار احدهما عليها، حتى لو كانت العلامه من غير الامارات، لأنّ الملاك في ترتب الآثار حصول مطلق الظن بذلك، ومن أى طريق حصل.

لكن اثبات ذلك مشكل جدّا، اذ لا دليل لنا على اعتبار مثل هذا الظن، وجواز ترتيب الأحكام الشرعيه عليه.

ولا فرق في مثل هذا الظن في عدم الاعتبار، إذا لم يكن مستندا الى الامارات المنصوصه حقّه بين المجتهد وغيره، إذ ليس جعل الاعتبار و الجمعيه لمثل هذا الظن من منصب المجتهد، حتّى يقال بحجّيته في حقّه _ كبعض الظنون المختصه بالمجتهدين في الأحكام الشرعيه والوضعيه _ لان المجتهد مع غيره في هذا الظن

على حدّ سواء، كما لا يخفى .

كما لا- يصحّ دعوى اختصاص الظن الحاصل من خصوص الامارات المنصوصه، بل لا- يصح أيضا دعوى الاقتصار على المنصوصه، ولو لم يحصل منها الظن، لأنّ ما ذكر من اعتبار وحجّيه الامارات المنصوص عليها لكونها علامات لحصول الظن بكونه حيضاً، فاذا حصل لها الظن من الامارات الداله على حيضه الدم ولو لم يكن منصوصهً كان معتبراً .

و لقد أجاد فيما أفاد الشيخ الاعظم قدس سره فى كتاب «الطهاره» حيث قال: «ويلزمهم ملاحظه مراتب الصفات، فالأشد سوادا أو حراره أو ثخانته قوى ما دونه، وذكروا أنّ ذا الوصفين قوى ذى الوجه، إذا لم يكن أقوى منهما» .

و لعلّ هذا كلّه لما يستفاد من الأخبار، من أنّ العبره بقوه الدم وضعفه، عند اشتباه الحيض بالاستحاضه، كما يشعر به بل يدل عليه التعبير عن ذلك فى المرسله بالاقبال والادبار، وقوله عليه السلام: «دم الحيض أسود يُعرف»، وقوله عليه السلام: «دم الحيض ليس به خفاء»، فإنّ الظاهر من وكوله الى الوضوح _ مع أنّه لا يتضح عنه للعرف، ولا يمتاز عن الاستحاضه، إلا بالقوه والضعف مطلقاً لا- خصوص ما نصّ عليه فى الروايات _ أنّ العبره فى التمييز لمطلق الامارات المختصه بالحيض غالباً انكشافه عند العرف عن الحيض كشفاً ظنياً، لا- أنّ العبره لمطلق الظن، حتّى يلزمه اعتبار الظن ولو من غير الصفات، وهو باطلٌ اجماعاً انتهى كلامه (١) .

و كذلك قد حُكى عن جماعه من المحققين، كالشيخ والمحقق والشهيد والمحقق الثانى، وكثير من المتأخرين مثل صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وأصحاب التعليق على «العروه»، من جواز التعدى الى غير

المنصوصه من الامارات، وجعلوا المدار فى التمييز على القوه والضعف.

وهذا هو الأقوى عندنا، فالمسأله واضحه لا نقاش فيها .

وبعد وضوح وثبوت هذا الأمر، فإنه يترتب عليه بأن الصفات والامارات على حيضيه دم الحيض تكون فى ثلاث:

الأولى: فى اللون، فالأسود قوى الأحمر، والأحمر قوى الأشقر، والأشقر قوى الأصفر، والمنكدر كما عن «النهايه»، أو انه قوى الأصفر، والأصفر قوى المنكدر كما فى «المسالك» .

الثانيه: فى الرائحه، فذوا الرائحه الكريهه قوى قليلها، وهو قوى عديمها .

الثالثه: فى الثخان، فالثخين قوى الرقيق .

وهذا هو مستفاد من كلمات أصحابنا .

كما أنهم ذكروا أيضا بأنّ ذا الوصفين قوى ذى الواحد، إذا لم يكن أقوى منهما، وكذلك يلزمهم القول بكون الأشد سوادا أو حراره أو ثخان، قوى على ما دونه.

وكلامهم لا يخلو عن قوه وجوده، لما قد عرفت أنّه المستفاد من النصوص ما دل عليه مرسله يونس الطويله .

و يترتب على هذه المسأله أنّه لو انحصر الدم فى القوى والأقوى و تعارضا، مثل ما لو رأت الدم أياما اسود وأياما أحمر، فهل يحكم بحيضيه كلّ منهما أم لا؟

فلها صورتان: تاره: تفرض الايام فى الموردین بما يزيد انضمامهما معا عن العشره، كما لو رأت الدم فى خمسہ أيام أسود، وفى سته أيام أحمر، فلا اشكال فى الحكم بالحيضيه فى الاقوى، والاستحاضه فى الضعيف _ وهو الأحمر _ لأنّ الثانى فاقد للشرط من جهه تجاوزه على العشره .

وأخرى: ما لا يكون انضمامها كذلك، أى لم يتجاوز عن العشره، كما لو رأت الدم ثلاثه أيام أسود، وثلاثه أيام أحمر، فيحكم بالحيضيه فى كليهما، لوجود

الاماره فى كليهما، ووجدان الشرط فيهما، فلا وجه لاجراج الثانيه عن الحيض، كما لا يخفى.

إذا عرفت الحكم فى هذه الامارات، كذلك يكون الحكم فى سائر الصفات، إذا حصل تعارض بين الاقوى والضعيف، وذلك لوحده الملاك فيها، كما هو واضح .

و ممّا ذكرناه وفهمت الملاك فيه، بإمكانك معرفه الجواب عن مسأله اخرى اشار اليها صاحب «الجواهر»، والسيد فى «العروه»، وهى المسأله الثامنه فى هذا الباب، وهى ما لو رأّت المرأه الدم بصفه من الأقوى لثلاثه أيام كالسواد، ومن القوى لثلاثه أيام كالأحمر، ثم رأّت ما فيه صفه الاستحاضه، ففى مثل ذلك هل يحكم بتحيز السنّه، من جعل الأحمر من الحيض، أو التحيز فى خصوص الأقوى وهو السواد، والحاق القوى _ وهو الأحمر _ بالاستحاضه أم لا؟

فيه قولان: قول: باعتبار الوجه الثانى وهو المحكى عن «المعتبر» و«المنتهى» وفى موضع آخر من «التذكره»، مستدلين على ذلك بأنّ الحمره مع السواد إذا تجاوز عن العشره، مع الانفراد عن الصفره، تكون استحاضه، وكذلك يكون مع الانضمام، مضافا الى دلالة الأصل الحكمى وهو البرائنه عمّا يجب عليها من احكام الحيض أو الأصل الموضوعى، بأن يكون الأصل عدم حيضيتها زائدا على ما هو الثابت فى حقّها هو، ومن قوتها بالنسبه الى الأصغر.

وقول: باعتبار الوجه الأوّل، لأجل أنّ الحمره تعدّ من امارات الحيضيه _ كالسواد _ والمفروض واجديته لجميع شرائط الحكم بالحيضيه، وامكان جريان قاعده الامكان فيه. مضافا الى كون الأصل هو الحكم بالحيضيه، لاستصحاب حالتها السابقه، مع ان «الجواهر» قد استدل باصالة عدم الاستحاضه، والظاهر كون مراده هو الاستصحاب المزبور، والآ لا معنى لهذا الاصل الا بملاحظه حالها قبل رؤيه الدم، إذا اريد اجراء ذلك الاصل بالنسبه الى ما بعد الثلاثه الايام التى

رأت فيها الدم الاسود. ولكنه استدلال مردود لانقطاعه قطعاً بالحيضه المقطوعه فى البين.

ولو سلّمنا ذلك، فانه معارض مع اصله عدم الحيضه أيضا لولا الاستصحاب الذى ذكرناه، لتساوى الاحتمالين بالنسبه الى الثلاثه المتوسطه، كما لا يخفى على المتأمل .

وقد يقال أو يمكن أن يقال _ وإن لم نشاهد التصريح به من أحد _ بوجود احتمال ثالث، وهو: القول بلزوم الاحتياط، بالجمع بين تروك الحائض و اعمال المستحاضه فى الأحمر، استدلالاً بأن الأحمر ضعيف بالنسبه الى الأسود، وقوى بالنسبه الى الأصفر بعده، فالاضافتان متعارضتان ومتساقطتان، فيبقى الدم الاحمر مجهول الصفه، فيشكل ترجيح احدى الاضافتين على الاخرى، فيلزم الاحتياط فى الايام الثلاثه الأخيره : و أما الجواب عن جميع ذلك من القولين الاخيرين: أولاً: قد عرفت أنه إذا كانت الحمره من صفات الحيض، وجرى فيها قاعده الامكان، وكانت واجده للشرائط، فأى مستند ودليل يُسوّغ لنا الحكم بكونه استحاضه؟!!

وثانيا: يجاب عن الاستدلال الأخير، بأن الاضافتان الاضافتين إذا تعارضا وتساقطتا، فان المرجع بعد ذلك هو الدليل الاجتهادى، ومع فقدانه نرجع الى الدليل الفقاهتى، والمفروض هنا وجود الثانى، لو سلّم فقدان الاول، وهو استصحاب الحاله السابقه من الحيضيه، والرجوع اليه يكون بلا محذور، وهو حاكم على دعوانا، كما عليه صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» والسيد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق متابعين بذلك كلام صاحب «الرياض» الذى نسبه لصاحب «نهايه الأحكام» وموضع آخر من «التذكره» .

ثم فى «الجواهر» بعد ذكر هذا الفرع، قال: «أما لو فرض المثل بتبديل الأحمر

فيه بالأصفر، والأصفر بالأكدر مستمرا، فإنّ الظاهر خلافه، وإنّ كان قضيه كلامه التزامه، لكونهما قويين بالنسبه الى الأكدر بناء على ما تقدم من قوه الأصفر عليه.

لكنه كما ترى يكاد يكون مخالفا لصريح النص والفتوى»، انتهى محل الحاجه (١).

و الظاهر عدم تماميه هذا الاشكال، لأنّ المستدل قد ضمّ الى جانب دليله دليلاً آخر وهو امكان حيضتيهما _ حيث يمكن أن يكون مراده من الامكان وجود جهه الاماريه والصفه، فاذا فرض كون الأصفر مثل الأكدر من صفات الاستحاضه، من جهه النصّ والفتوى، فلا يبقى حينئذ للتمسك بدليل قوتها على الآخر محل ومقام، كما لا يخفى .

تتميم: وفي «الجواهر»: «بقى هنا شىء ينبغى التنبيه عليه، وهو هل يشترط فى الرجوع الى التمييز، كون كله أو بعضه فى ضمن العشره، أو يكفى ولو كان فى خارجها، كما لو رأت مثلاً أحد عشر أصفر، ثم ثلاثه أسود، ثم انقلب أصفر، فهل تتحيض بالثلاثه فحسب، أو تكون فاقده التمييز؟ لم أر تنقيحاً لذلك فى كلامهم، إلا أنه قد يظهر من تعليقهم _ الرجوع للتمييز أو عاده النساء أو الروايات بمجرد تجاوز العشره _ الثانى _ وكذا مما يفهم من مطاوى كلماتهم، فى الاستظهار للمبتدأه وغيرها، أنّ الزائد على العشره استحاضه، وأنّه من أيام الطهر التى يحكم بكون الدم فيها طهراً، وإنّ كان أسود، بل لعلّه المنساق من نحو عبارته المصنف: «قد امتزج حيضها بطهرها».

ثم نقل كلمات الأصحاب فى ذلك تأييداً لما ادّعا، الى أن قال: «لكن قد يظهر من «الذكرى» و«جامع المقاصد» خلاف ذلك، حيث قالوا: إنه قد تترك ذات التمييز العباده عشرين يوماً، كما لو رأت عشره أحمر، ثم انقلب أسود تمام

العشره الثانيه، إذ فرضها حينئذ الرجوع الى الأقوى، بل فى الاخير امكان الزائد على ذلك أيضا، فيما لو فرض مجىء الأقوى من الثانى. وربما يؤيده اطلاق ما دل على التميّز المتحقق فى ضمن العشره وغيرها، والمسأله لا تخلو عن اشكال» انتهى كلامه (١).

ولا يخفى عليك أنّ المتامل فى كلماتهم، يفيد عدم ورود الاعتراض عليهم، ولا تكون المسأله مورد اشكال، لوضوح أنّ الكلام تاره يلاحظ من جهه وروده فى حق المبتدأه، أى التى لم تستقر عليها العاده، بل قد تكون أول ما رأت الدم، فتاره تكون دمها حين الشروع واجده لصفات الحيض واماراته، فيحكم به حينئذ إذا كان متواليه فى ثلاثه أيام، ولم تتجاوز العشره.

فلا اشكال فى هذا الفرض، من عدم الحاجه الى التميّز، لأنه يحكم بحيضيه جميع أيامها، بلا فرق بين كون الدم فى جميع الأيام بصفه الحيض، أو فى بعضها، لأنّ انقطاع الدم قبل العشره، يوجب الحكم بالحيضيه فى الجميع، ولا يرجع فى مثله الى التميّز، لعدم وجود اضطراب فى المرأه ولا اشتباه من جهه القواعد، حتى يقال فى حقها انها ذات تميّز أو فاقده له .

وأخرى: يفرض مثله من جهه استمرار الدم وانقطاعه قبل العشره، لكن مع اعتبار كون المرأه مبتدأه، وصفه الدم عندها فى جميع الأيام بصفه الاستحاضه، أى كان ضعيفا فاترا.

ففى مثل ذلك إنّ حكمنا فى الدور الاوّل بأنه حيض بمجرد الرؤيه، ولو كان بصفه الاستحاضه، فلا مورد حينئذ أيضا للتميّز، إذ لا يحكم فى مثله بالتميّز، لعدم وجود اشتباه بين الحيض والاستحاضه حتى يحكم بالتميّز .

و أما فى غير هذين الفرضين فى المبتدأه، مثل ما لو رأت الدم بصفه الحيض فى والجميع وقد تجاوز العشره، أو رأت الدم بصفه الاستحاضه فى الجميع وتجاوز عن العشره، وقلنا بأنه لابد فى المبتدأه من الحكم بالحيضه بمجرد الرؤيه وعلى أى تقدير، فلا بد فى مثله من اجراء التمييز فى العشره إن كان ذلك، والأ – كما فى الفرضين – فلا بد من الحكم بالحيضه فى الثلاثه من باب القدر المتيقن، لا التمييز، لانه حينئذ مفقودٌ على الفرض، أو القول بالرجوع الى عاده النساء من أقاربها، أو الى الروايات.

وفى مثل هذا الفرض قد حكم الشيخ فى «المبسوط» – فيما إذا رأت المبتدأه ما هو بصفه الاستحاضه ثلاثه عشر يوماً، ثم رأت ما بصفه الحيض بعد ذلك واستمر – بان ثلاثه أيام من أول الدم كان حيضاً، والعشره طهراً، وما رأت بعد ذلك من الحيضه لانيه.

و يعدّ كلامه رحمه الله جيّداً إن كان يقصد الحكم بذلك من باب القدر المتيقن، لا التمييز، كما أشار اليه المصنف فى ذيل كلامه من قوله: أو يقال بالرجوع الى النساء أو الى الروايات، لكونها فاقده التمييز فى العشره، ولا أثر لوجود التمييز بعد العشره، بعد فرض الحكم بالحيضه فى الدور الأول، بمجرد الرؤيه، إلا بعد مضى أقل الطهر من زمان ما حكم بحيضتها فيه، كما أشار اليه الشيخ فى آخر كلامه .

فالذى يجرى فيه قاعده التمييز، عباره عن المبتدأه التى إذا رأت الدم المتفاوت فى العشره وما زاد عليها، بان رأت فى أولها بصفه الحيض، ثم بصفه الاستحاضه، الى أن تجاوز العشره، فحينئذ يصحّ أن يحكم بالرجوع الى التمييز والحكم بالحيضه فى ما بصفتها، إذا كانت فى ثلاثه متواليه أو أزيد، والباقي استحاضه .

كما يصحّ سريان هذا الحكم بعد الحكم بحيضه ما رأت فى الأول، ثم بالضعيف فى عشره أو أزيد، أو بالنقاء فى هذه المدّه، ثم رأت الدم متفاوتة، حيث

يصحّ أيضا اجراء قاعده التمييز فى هذا الفرض ايضا، لأنه حيضه ثانيه بعد الحيض والطهر الاوّل، ففى ذلك يمكن أن يقال بأنّه لا فرق فى اجراء قاعده التمييز، بين كونها فى العشره أو فى خارجها، كما عرفت .

و ما توهم من مخالفه صاحب «جامع المقاصد» و«الذكري» مع ما ذكر، ليس بصحيح، لأنهما يقصدان بكلامهما غير المبتدأه إذا رأت الدم بصفه الحيض، بل حتّى فى العشره، حيث أنّ عليها الحكم بحيضيه ذلك وتترك العباده.

غايه الأمر إذا استمر الدم حتّى تجاوز العشره، وصار أقوى من السابق _ أى كان احمرًا ثم صار أسود _ وقلنا بان الاعتبار فى الاماريه يكون للأقوى، فينكشف لها أنّ حيضها هو الثانى، فتترك العباده فى العشر الثانى، بلحاظ كونه حيضًا، فيكون السابق استحاضه، فتقضى الصلوات المتروكه التى تركتها بزعم الحيض.

فالتمييز هنا حاصلٌ بين العشره الاولى والثانيه، بان تجعل الضعيف المتقدم استحاضه، والقوى المتأخر حيضًا.

وعلى هذا المنوال، ربما يصحّ الحكم المذكور بالنسبه الى أزيد من العشرين أيضًا، إذا فرض كون الدم استمر لما بعد العشر الثانى بأقوى من سابقه.

ولكن هذا التوجيه إنّما يصحّ إذا قلنا باعتبار الاقوى فى الحيضيه، بالنسبه الى القوى، والأفانّه يحكم بحيضيه ما فى العشره الأولى مطلقًا، وإنّ كان صفه الدم فيها اضعف بالنظر الى ما فى العشره الثانيه .

إذا عرفت ما ذكرنا من مواضع لزوم الرجوع الى التمييز، أو امكان الرجوع اليه حتّى بعد العشره، بعد مضى أقلّ الطهر، فربما يظهر من كلمات الأصحاب امكان تحقيق التمييز بمجرد مضى أقلّ الطهر، من دون حاجه الى مضى شهر أو اكثر، فعليه حينئذ يمكن أنّ تتحيض المرأه فى شهر واحد ثلاث مرّات، كما لو رأت أسود ثلاثه أيام، ثم أصفر عشره، ثم أسود ثلاثه، ثم عشره أصفر، ثم رأت

فان كان لونا واحدا ، ولم يحصل فيه شرطا التمييز ، رجعت الى عاده نسائها إن اتفقن (١).

الأَسود، فيحمل ما ورد بأنَّ الحيض في الشهر مرّه _ كما يشعر به أيضا أخبار التحيض بالروايات المتضمنه لأخذ مقدار مخصوص في كل شهر _ على مورد الغالب في النساء، كما هو غير بعيد، ولعلّه لذلك قد فهم الأصحاب لزوم الرجوع الى التمييز في ذلك، فيصير هذا الفهم ترجيحا لعموم ادله التمييز ولو كان في بعض موارد أقل من شهر، كما قد يتفق ذلك لبعض النساء، خصوصا إذا كانت المرأه تعيش في المناطق الحارّه، والله العالم .

في الاستحاضه / في حكم المبتدأه إذا فقدت التمييز

(١) وقد عرفت في صدر البحث، بأنَّ هذا الحكم خاص للمرأه المبتدأه _ على حسب ظاهر كلام المصنف _ وأنَّ المراد من المبتدأه بمعناها الاخص، أى من لم تسبق بالحيض.

ولكن قد عرفت أنّ ظاهر كلمات الأصحاب وفهمهم، كون المراد من المبتدأه في هذه الأحكام، هو الاعمّ، بحيث تشمل المرأه التي لم تستقر لها عاده، في مقابل المضطربه التي كانت لها عاده، ولكن نسيت عادتها، والتي يطلق عليها المتحيره أيضا، حيث أنها لا ترجع الى عاده نسائها، بل ترجع الى الروايات.

وهذا هو الأقوى عندنا، على حسب ما هو المستفاد من مرسله يونس وغيرهما من الاخبار.

فيكون الحكم المذكور _ الرجوع الى اقاربها من النساء _ حكم المبتدأه بالمعنى الاعمّ، إذا فقدت التمييز، وذلك من جهه فقدان علامه الحيض والاستحاضه كليهما، أو في أحدهما، لوحده لون الدم .

هذا كما في «المبسوط» و«الخلافا» و«الجامع» و«السرائر» و«النافع»

و«القواعد» و«الدروس» و«اللمعه» و«الروضه» و«التنقيح» و«شرح المفاتيح» بل الأخير ادعى الاجماع عليه، وفي «التنقيح» نفى الخلاف فيه، كما يفهم ذلك من تعابير بعض الفقهاء، كما في «المعتبر» أنّ عليه اتفاق الاعيان من فضلائنا، وهذا هو الحجه.

مضافا الى أنّ الرجوع الى عاده النساء، يوجب حصول الظن به، وذلك من جهه تقارب الأمزجه المحتمل اعتباره شرعا في خصوص المقام، وان لم يكن كذلك في غيره. كما يدل على هذا الحكم أخبار عديده، وهى:

منها: مضمرة سماعه، قال: «سألته عن جاريه حاضت أول حيضها، فدام دمها ثلاثه أشهر، وهى لا تعرف أيام أقرائها؟ فقال: أقرائها مثل اقرء نساءها، فإن كانت نساءها مختلفات، فأكثر جلوسها عشره أيام، وأقله ثلاثه أيام» (١).

فان ظاهر هذه الروايه، كون المراد من (جاريه حاضت أول حيضها) هى المذكوره فى كلام المصنف، أى المبتدأه بالمعنى الأخص دون الإعم، الأ- أنّ تدخل فيها بواسطه الأخبار الآتية - دون مضمرة سماعه - كما لا تشمل هذه المرأه المضطربه المتحيره، كما هو واضح.

هذا فضلاً عن أن المضمرة تدل أن المرأه كانت فاقده للتمييز، فضلاً عن عدم معرفتها لايام اقرائها لكونها مبتدأه، اذا لو كانت ذات صفات لتمكنت من التمييز ولما احتاجت الرجوع الى أقاربها وعادتهن .

منها: وروايه زراره، ومحمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «يجب للمستحاضه أن تنظر بعض نساءها، فتقتدى باقرائها، ثم تستظهر على ذلك بيوم» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

و اطلاق هذه الروايه يشمل المضطربه المتحيره، فضلاً عمن لم تستقر لها عاده، بل لولا قوله عليه السلام «تنظر بعض نساءها» المشعر بمن ليس لها عاده، لكان مقتضى الاطلاق فيها شمولها حتى للمعتاده فضلاً عن اختيها .

منها: روايه أبى بصير، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «النفساء إذا ابتليت بأيام كثيره... الى أن قال: وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت، جلست بمثل أيام أمها أو اختها، أو خالتها، واستظهرت بثلى ذلك، الحديث» (١).

فان قوله عليه السلام : «لا- تعرف أيام نفاسها» يشمل باطلاقه لمثل المضطربه التى نسيت أيام عاداتها، اذ يصدق عليها أنها لا تعرف عاداتها، وأيام نفاسها.

ولكن يقييد الاطلاق بواسطه الاجماع، وفهم الأصحاب، وقيام بعض الشواهد على أن هذا الحكم هو لغير المتحيره، اذ هى ترجع الى الروايات، كما ستسمع إن شاء الله .

هذه جمله ما تمسكوا بها للدلاله على حكم المسأله، والاغماض عن ضعف بعضها بالاضمار أو بغيره، يكون بواسطه الانجبار بعمل الاصحاب.

ودعوى الاجماع _ كالتقييد فى اطلاق بعضها الشامل للمضطربه المتحيره _ بكونها للمبتدأه بالمعنى الاعم _ بواسطه فهم الاصحاب ودعوى الاتفاق فيها _ دون المضطربه، كالاكتفاء فى بعضها ببعض النسوه، أو كفايه واحده من الام أو الاخت أو الخاله _ مع عدم وجود هذا القيد فى فتوى الأصحاب، بل الموجود فى كلماتهم الى عاده نساءهن _ .

غير ضائر، لامكان أن يكون ذلك لبيان مصاديق الافراد من المعارف والاقرباء التى يمكن استكشاف العاده منهن لا للتعين بالخصوص، وإن استبعد

ذلك الحمل _ كما اشار اليه المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» _ فلا بد من تقييده بذلك، جمعا بينه وبين اطلاق سائر الاخبار، مع امكان كون النساء منحصره ببعض، أو لعدم التمكن من استعمال حال الباقيات لتفرقهن، كما اشار اليه في «الرياض» .

و ما في مرسله يونس من رجوع المبتدأ _ بالمعنيين من المعنى الأخص _ الى التحيض في علم الله في كل شهر بسته أو سبعة (١).

لا- يمكن الاعتماد اليه، للاضطراب في نفسه، وعدم مقاومه للتعارض، مع ما عرفت، خصوصا مع ضميمه فهم الأصحاب وفتواهم.

فاذا عرفت دلالة الأخبار، بضميمه فهم الاصحاب، كون المبتدأ هي المحكوم به ذات التمييز فاذا فقدته فترجع الى عادة الاقارب من نساءها، فلا يبقى وجه للتردد في الحكم الظاهر من كلام المصنف في «المعتبر»، حيث تبعه بعض متأخري المتأخرين، كما لا يخفى .

بقي هنا عدة فروع وهي:

الفرع الأول: الكلام في أنّ المبتدأ إذا فقدت التمييز، لا بد لها من الرجوع الى عادة اقاربها من النساء، وحينئذٍ قد يفرض: تاره: اتفاق نسائهن في الوقت والعدد، فلا اشكال في وجوب الرجوع اليهن قطعا، اذ هو القدر المتيقن.

لكنه بعيد التحقيق، خصوصا إذا لوحظ انطباق عنوان الاهل على جميع المنسويين من النساء أبا وأما أوهما معا، ففرض الاتفاق في الجميع في الوقت والعدد، بعيد غاية.

ولكن ظاهر اطلاق النص والفتوى _ كما في «الجواهر» _ هو ذلك، من غير

تقييد الوقت فقط أو العدد كذلك، سوى ما في «المسالك» للشهيد رحمه الله من التقييد في الاتفاق والاختلاف بالعدد، ثم تنظر على كلامه بأنه خلاف للاطلاق القاضى بالزامها بالرجوع الى عادة نساؤها فيهما معا.

ثم وجهه باحتمال أنه قد اخذه من تبادل العدد في خصوص المقام .

وفيه: فضلاً عن عدم ورود اعتراضه، فان اعترافه بالتبادل غير بعيد، ويمكن استظهاره من روايه سماعه، من لفظ (الايام) الظاهره في العدد، خصوصاً مع قرينه ذيلها بقوله: «فأكثر جلوسها عشره أيام وأقله ثلاثه أيام»، حيث يفهم كون المقصود من المماثله مع اقاربها من النساء المماثله في العدد لا الوقت.

فان استظهرنا ذلك تعليقا فيصير الملا-ك في زوال الحكم بالاختلاف، وثبوتها بالاتفاق هو العدد، والأ فان احاله الحكم على حصول الاتفاق التام بين الاقارب يعدّ تعليقا للحكم على الفرد النادر، والالتزام بذلك لا يخلو عن اشكال.

كما أنّ اثبات زوال الحكم بالرجوع الى الروايات والأصل _ بمجرد حصول الاختلاف في العدد، مع حصول الاتفاق في الوقت في الجميع _ لا يخلو عن تشويش.

والحاصل: أنّ مقتضى جعل العدد ملاكاً لزوال الحكم، وان الرجوع الى الروايات يكون فيما اذا حصل اختلاف في العدد، يوجب حصول فردين في المقام وهما: الاختلاف فيهما، أو الاختلاف خصوص العدد دون الوقت.

كما أنّ للاتفاق أيضاً فردان: تاره: بالاتفاق فيهما.

وأخرى: بالاتفاق في العدد خاصه .

أقول: أمّا احتمال كون المراد من قوله عليه السلام: «فان كنّ نساؤها مختلفات»، أى كلّ من لم تتمكن من تحصيل استكشاف أيامها، عليها الرجوع اليهن مطلقاً، لوجود الاختلاف في كلا-الموردين، دون من تتمكن من الاستكشاف ولو في الجملة، من حيث الوقت، حيث يمكن حينئذ أن يوجه في هذا الفرض بالاختلاف

بالعدد المشترك، الذى اتفق كلُّ أقاربها عليه، وإن اختلفن فيما زاد عليه.

هذا كما عن «مصباح الفقيه» الاشاره اليه .

مما لا يمكن المساعدة عليه، لأنه إذا فرض الاختلاف فى العدد، فالأخذ بالقدر المشترك من العدد، يحتاج الى دليل يجوّزه، وهو هنا مفقود، بل الدليل على خلافه موجود، لأنّ ظاهر الأدله الداله على أنّ مجرد وجود الاختلاف فى الجملة، يوجب الرجوع الى الروايات، يفيدنا خلاف ذلك، إذ لا يمكن تحصيل الوثوق على اعتبار مثل هذا القدر المشترك فى طبيعه طائفه خاصه.

ولكن الذى يُسهل الخطب، عدم اعتماد قائله بذلك، حيث قال فى آخر كلامه: ولكن كيف يحصل الوثوق بذلك (١).

وكيف كان، فما ادّعاه الشهيد رحمه الله فى «المسالك»، من كون ملاك الاختلاف فى خصوص العدد، لا يخلو عن وجاهه، والله العالم .

الفرع الثانى: هل المعتبر فى الرجوع الى عاده النساء الأقارب، اتفاق جميعهن فى العاده، أم يكفى الرجوع الى بعض منهن، ولو كان البعض واحدا، حتّى مع وجود الاختلاف فى عادتها مع من عداها، واتفاق من عداها فى العاده، كما هو ظاهر خبرى زواره ومحمد بن مسلم وأبى بصير، أو يعتبر الرجوع الى معظمهن، وإن اختلفن مع غيرهن؟

وجوه، اذ مع ملاحظه روايه سماعه يستفاد الاوّل، حيث قد جعل فى مقابل الرجوع الى عاده نسائهن فرض آخر وهو (بأن كُنّ مختلفات، فأكثر جلوسها عشره وأقله ثلاثه)، حيث يفهم منه عرفا بقربنه التقابل، لزوم اتفاق الجميع، فاحراز مثل ذلك _ خصوصا إذا كان المقصود من النساء هو الأهل مطلقا، أى من

ينتسب اليها عن طريق الأب أو الام مطلقا، أى من الأبوين أو من أحدهما _ يستلزم الحرج والعسر والمشقة، بل قد يتعذر عرفا، إذا اريد من الأهل الاعتم من الأحياء والاموات، وإن كان اراده هذا الوجه من الروايات يساعد مع اطلاق روايه يونس الطويله بالرجوع فى المبتدأه الى الروايات من الست أو السبع، لامكان أن يقال فى وجه دفع الاطلاق من أن تعسر الاطلاع الجامع لها، أو تعذره فى بعض الموارد، أوجب أمرها بالرجوع الى الروايات على النحو المطلق، كما اشار اليه المحقق الهمداني قدس سره .

و لكن هذا الاحتمال لا يمكن المساعده معه _ مضافا الى منافاته مع ما فى روايتى محمد بن مسلم وأبى بصير، حيث قد ورد فيها التصريح بكفايه البعض، بل بواحد (كما صرح فى الثانى منهما) _ من جهه أنه يوجب رفع اليد عن العمل بالرجوع الى عاده النساء، لأنه مع وجود العسر أو التعذر، فلا وجه لارجاع المبتدأه اليهن، خصوصا مع ملاحظه عدم المناسبه بين كونها مبتداه التى تعرض عليها الحياء فى ابتداء رؤيتها الحيض، وسؤالها عن عاده جميع أقاربها، فلا يبعد أن يدعى مع وجود هذه المستبعدات، عدم اراده الاتفاق فى الجميع بمعناه السعى الذى يشمل جميع الاقارب، فلا بد أن تكون الدائره أضيق.

فحينئذ يأتى الكلام فى مقدار تضييقه، فهل هو بمقدار بحيث تكفى الواحده _ كما قد يستظهر ذلك من روايه أبى بصير _ أم لابد من أن يكون أكثر من ذلك؟

الظاهر هو الثانى، لأن الاول لا يناسب مع قوله: «مع وجود الاختلاف بينهن» المذكور فى خبر سماعه، حيث تدل هذه الجملة على تعددهن .

فبناء على التعدد والتكثُر، لا يبعد أن نذهب الى لزوم اختيار عاده معظم أقاربها، المستلزم لتحقيق الظن النوعى بوجود الاتفاق بينهن، بأن عادتتهن مثلاً كذا وكذا، وهذا أمرٌ مقبول عند العرف والعقلاء، خصوصا مع عدم العلم

بالاختلاف، بل في «الجواهر» من التسليم ببعض المعتد به، سيما إذا كنَّ من طبقات متقاربه مع المبتدأه .

وبناءً عليه لا- يبعد كفايه اتفاق المعظم مطلقا _ أي سواء علمت بوجود الاختلاف في غيرهن أم لا _ لوضوح أنّ الاتفاق ليس بشرط، بل الاختلاف مانع، لكن لا- على النحو المطلق، بل إذا كان الاختلاف في خصوص معظم أقاربها، فإذا ثبت الاتفاق في منظمهنّ، كفى في جواز رجوعها، وإن كان الاختلاف موجودا في غيره، بل لا يبعد كفايه البعض دون معظمهنّ، إذا لم تتمكن من استعلام الباقي، لعدم حضورهن في بلدها، أو عدم امكان الاطلاع عن احوالهنّ، لأنّ المفروض حينئذ هو عدم القدره على تحصيل ما هو المعتبر أولاً، فالميسور لها ليس إلا ذلك . اللهم إلا أن يقال: إنّه إذا لم تقدر على ذلك، فحينئذ تدخل تحت عموم قاعده لزوم الرجوع الى الروايات.

لكنه خلاف الاحتياط، خصوصا مع ملاحظه روايه أبي بصير، من كفايه الرجوع الى الامّ أو الاخت أو الخاله، حيث يحتمل كفايه ذلك عند عدم القدره على معرفه عاده المعظم، كما عرفت احتمالاه عن «الرياض»، إذا لم نقل بكفايته مع الاختيار.

مع امكان أن يقال: لعل الوجه في ذكر الامّ والاخت والخاله بصوره التريديد، كونهنّ يعدن طريقا لاستكشاف حال معظم الأقارب، خاصه اذا كانت اسنانهن متقاربه، فتجوز للبنت المبتدأه لرؤيه الدم، مع ملاحظه حياءهن في السؤال عن مثل هذه الامور عن جميع الأقارب، أن ترجع الى واحده منهن بالسؤال دون الحاجه الى الرجوع الى جميعهنّ، فالسؤال عن واحده منهن لا موضوعيه له _ كما احتمله بعض اصحابنا _ وانما يكون طريقا لمعرفة حال اغلب الاقارب لها.

فالأقوى عندنا _ كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني، والآمل،

وقيل : أو عاده ذوات أسنانها من بلدها (١).

و بعض أصحاب التعليق على «العروه» _ هو كفايه اتفاق المعظم عند التمكن عن الاستعلام، فمع عدمه لا يبعد كفايه الأقل ولو احداهن، بمقتضى دلاله روايه أبى بصير . كما أن الأقوى أيضا، عدم اعتبار اتحاد البلد فى ذلك، وإن يظهر من الشهيد رحمه الله اختياره ذلك، لأطلاق الاخبار فيه.

ودعوى امكان استظهاره من لفظ (نساها) كدعوى ظهورها فى مدخليته بالنسبه الى اختلاف احوالهن فى العاده خصوصا مع ملاحظه وجود الاختلاف القطعى بينهما حراره وبروده، إذا لاحظا عنوان (النساء) بالمعنى الواسع الشامل للابوينى والأبى والأُمى، اذ قل ما يتفق اتحاد امرجهن، كما هو واضح .

و لو انحصر الأقارب الاحياء فى واحده أو اثنتين أو ثلاث، ففى «مصباح الفقيه»: «لا يعتد بعادتها، ما لم تحرز موافقتها لأقاربها الأموات، لانصراف النص والفتاوى عن مثل الفرض. نعم لو كثرت الاحياء، فالظاهر كفايه اتفاقهن فى العاده، ما لم يعلم بمخالفه الاموات لها، والله العالم»، انتهى كلامه (١).

اقول: كان الأولى عليه رحمه الله أن يقول فى الأول أيضا بكفايه الأحياء، ما لم يعلم بمخالفتهن للاموات، لما قد عرفت من روايه أبى بصير من احتمال كفايه الأم أو الاخت أو الخاله لمثل هذه الموارد، من عدم وجود الاحياء لها الأ بمثلهن، ولم نقل كونهن بأنهن طريقا لاستكشاف حال الاقارب الاموات، والأ لحصل المطلوب، لم نحتج الى التوجيه المذكور، فليتأمل جيدا .

(١) اعلم أن البحث يجرى فيه من جهه أنه لو فقدت المبتدأه التمييز _ ولو بالمعنى الاعم _ فهل ترجع الى الأقارب إن اتفقن، أو الى عاده ذوات أسنانها؟

فمع الاختلاف فى الأولى فقط ترجع الى الروايات _ بالاختلاف فيها _ ثم ترجع الى الأقران، فمع الاختلاف فيهن أيضا ترجع الى الروايات.

أو أنّها بالرجوع الى الأقارب أو الأقران، فمع الاختلاف فيهما ترجع الى الروايات ؟

فان ظاهر بعض العبارات _ كالمنقول عن «نهاية الأحكام» _ أنه مع الاختلاف فى الأقارب _ ولو فى الجملة _ ترجع الى الأقران، حيث ورد التصريح _ على المحكى فى «الجواهر» من أنه لو كنّ نساؤها عشرة فاتفقن تسع، رجعت الى الأقران (١).

وبعضهم علّق الرجوع الى الاقران بعد فقد النساء، أو مع وجود الاختلاف فى الأقارب، على نحو البدليه، وهو كما فى «المبسوط» و«القواعد» و«الارشاد» و«الاصباح» و«نهاية الأحكام» أو علّق على.

فقد النساء فقط، كما فى «الوسيله» و«السرائر» و«التحرير» و«المختلف» و«جمل» الشيخ و«الاقتصاد» وغيرها.

وثالثٌ أو رابعٌ على الاختلاف فى الاقارب، ولعله هو المذكور أوّلاً فى كلامنا، نقلاً عن «نهاية الأحكام» و«اللمعه»، بل هو مختار صاحب «الجواهر»، حيث قال بعد نقل هذه الاقوال والقول الأخير: ولعله أجود من غيره، اللهم إلا أن يراد بفقد النساء، فقد العلم بعادتهنّ بموت أو نحوه.

وقد يحتمل التخيير، وهو على مقتضى الدليل على احتمال.

هذا تمام البحث فى مقام الثبوت .

و اما فى مقام الاثبات، فقد استدل لذلك بأمر:

الأمر الاول: من حصول الظن بالمساوات مهّن، من جهة التساوى فى المزاج

والطبع، خصوصا مع ضميمه القطع بدعوى اعتبار مثل هذا الظن، كما ترى نظيره اعتبار الشارع فى تشخيص الحيض بمثل هذا الظن، وفى غيره من الموارد.

وفيه: المنع عنه صغويا وكبرويا .

فأما عن الأول: لماترى من غلبه اختلاف المتقاربات فى السن فى الحيض وقتا وعددا، فحصول الظن بذلك ممنوع جدا.

وأما الثانى : فلو سلّمنا حصوله، فما الدليل على اعتباره، مع أنّ الاصل يقتضى عدم اعتباره، فما لم يقيم على اعتباره دليل شرعى، لا يمكن الالتزام به.

وفى «الجواهر»: إنّ اعتباره وثبوته هنا، يقضى بسقوط الرجوع الى الروايات، لندره اختلاف غالب أقرانها خصوصا إنّ قلنا بالاكْتفاء ولو بالبعض.

أقول: إنه يقصد أنه يلزم على اعتباره لغويه الحكم بالرجوع الى الروايات، لعدم تحقق مورد تحتاج المبتدأه اليه، فيستفاد _ من جهه الفرار عن هذا المحذور _ نفى ذلك .

الأمر الثانى: احتمال استفاده شمول لفظ (نساءها) الوارد فى مضمرة سماعه لجميع الاقارب، من لفظه (اقراءها) الوارده فى قوله عليه السلام: «مثل اقراء نساءها»^(١) بدعوى صدق نساءها على أقاربها وأقرانها اذ يكفى فى صدق الاضافه وجود أدنى ملاسبه .

وفيه أولاً: بأنّ صدق الاضافه بذلك لا يوجب ظهور اللفظ وتبادره فيها، أو فى الاعمّ منها، ومن الاقارب، اذ أن مجرد التساوى فى السن وصدق لفظ (النساء) عليهن جميعا اشتراكهن فى الحكم لصدق هذه اللفظه على الاجنبيات أيضا .

وثانيا: ولو سلّم ذلك فانه يستوجب الحكم بمثله فى اتحاد البلد أيضا، مع أنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من ابواب الحيض، الحديث ٢ .

الخصم المستدل لم يلتزم بذلك .

وثالثا: وفي «الجواهر» أنه يقتضى عدم الترتيب _ أى الحكم بالتخير بين الرجوع الى الاقران أو الى الأقارب مع أنه خلاف للمشهور.

فكأنه رحمه الله أراد بيان أنّ ما فى مضمرة سماعه لو شمل الأقران كالأقارب، للزم صيوره جميعهن، مراجع كما أنّ الامر فى الاقارب بعد فقد التمييز كذلك، فيصير الحكم تخيرا لا ترتيبا.

فالامر كذلك، لولا دعوى كون مقتضى الجمع بين هذه الروايه، وبين موثقه محمد بن مسلم _ على احتمال _ وأبى بصير، هو الترتيب.

فالأولى فى الجواب ما ذكرناه سابقا واخترناه فى الجواب .

الأمر الثالث: الا- استدلال بمرسله يونس الطويله، عن الصادق عليه السلام ، فى حديث: «ان المرأة أول ما تحيض، ربما كانت كثيره الدم، فيكون حيضها عشره أيام، فلا تزال كلما كبرت نقصت، حتى ترجع الى ثلاثه، الحديث»(١).

فأنها تدل على كون التوزيع فى الأيام على الأعمار، أى اختلاف حالات المرأة فى الحيض، يكون بحسب أدوارها فى السن، وكذلك يكون فى المقام .

وفيه ما لا يخفى، فإن ورود الدليل على نقصان ايام العاده عند ارتفاع السن لا يستلزم القول بلزوم تساويها مع من يشاركها فى السن، مع أننا نجد كثيرا تفاوت المشاركات فى السن فى المزاج، الموجب لتفاوتهن فى الحيض.

مضافا الى ظهور ما به التفاوت بين الموردين، اذ كون الأمزجه بحسب الاعمار من جهة نقصان الحيض من الكبر الى الصغر، أمر طبيعى ذاتى لكل امرأه، لا تلازم كون الأمر كذلك فى المشاركات فى السن فى المقام، لعدم الارتباط

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الحيض، الحديث ٤ .

بينهما بحسب الطبيعه، حتّى يحكم بهذه الملازمه، كما لا يخفى .

الأمر الرابع: وهو العمده، وهو الاستدلال بموثقه زراره ومحمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام: «يجب للمستحاضه أن تنظر بعض نساءها فتقتدى بأقرآنها.

بالنون بدل الهمزه، كما حُكى ذلك عن «شرح المفاتيح»، و «مجمع الفائده والبرهان»: أنّها فى بعض النسخ كذلك .

وفيه أولاً: أنّه لا عبره بمثل هذا النقل الذى يثبت فيه التريدي، خاصه وأن الخبر قد ورد فى النسخ المصححه المضبوطه بالهمزه، بل وفى «مفتاح الكرامه»: أنّ عباره «الاستبصار» مما يوجب القطع بأنّ الشيخ الطوسى رواها بالهمزه دون النون .

وثانياً: أنّ المناسب مع النون، هو اتيان الواو فى جمله (فتقتدى)، حتّى يكون عطف بيان لقوله: «تنظر بعض نساءها» دون الفاء، حيث يفيد كونه تفرّيعاً على الاقراء بالهمزه، حتّى يناسب مع النساء التى ظاهره فى الأقارب، كما لا يخفى .

وثالثاً: بأنّه على فرض ثبوت التريدي بين كونه بالنون أو الهمزه، فان ذلك يوجب الاجمال فى الروايه، فلا يصح حينئذ أن يستند اليها فى اثبات الرجوع الى الأقران، خصوصاً مع معارضتها مع ما عرفت من الأخبار الداله على الاقارب .

ومن ذلك يظهر عدم وجود شىء فى الأخبار، يقتضى اشتراط اتحاد البلد، سوى دعوى أنّ المتيقن تأثير اختلاف البلدان فى اختلاف الامزجه، وهذا يعدّ من الاستحسانات التى لا يمكن اثبات شىء بها مع فقد الدليل .

فلعلّ مثل ما ذكرناه من الوجوه الضعيفه، حمل صاحب «المعتبر» و«المنتهى» وجماعه ممّن تأخر عنهما، بل وكثير ممّن قارب عصرنا، على انكار ذلك، والذهاب الى عدم الاعتبار، وكون الملاك فى الرجوع هو حاله الأقرباء لا الأقران، لا تخيراً ولا ترتيباً، فالاولى بل اللازم اسقاط هذه المرتبه والاقتصار على شرط التمييز وعاده النساء .

فان كنّ مختلفات ، جعلت حيضها في كلّ شهر سبعة أيّام ، أو عشرة من شهر، وثلاثة من آخر ، مخيره فيهما .

وقيل: عشرة ، وقيل: ثلاثة ، والأوّل أظهر (١).

(١) اعلم أنّ الرجوع الى الروايات، كان أمّا لتعذر العلم بعاده نساءها _ من جهة فقدهن أو تشتتهنّ، وكذا العلم بعاده ذوات أسنانها _ عند القائل به _ أو _ مع عدم فقدهن أو تشتتهنّ _ اختلافهنّ اختلافًا يمتنع معه الرجوع اليهن، بأنّ لم يكن مما يتسامح به في العرف، ففي ذلك يجوز الرجوع الى الروايات في الجملة .

في الاستحاضه / المبتدأه و المضطر به إذا تعذر لهما الرجوع إلى عاده نساءهما

و أمّا في كيفية الرجوع والأخذ بها، بجعل أيامها أيام حيضها في المبتدأه _ بالمعنى الاعمّ، بل في المتحيره أيضا، كما يأتي التنبيه في الحاقها اليها في هذا الحكم _ اختلاف شديد بين الفقهاء، وقد أنهاها كثيرٌ من الفقهاء الى عشرين قولاً بل في «الجواهر» الى ثمانية وعشرين، بجعل أربعة عشر للمبتدأه ومثلها للمتحيره .

و كيف كان، فالعمده هو ملاحظه ما تقتضيه الأدلّه والأخبار، ولم يذكر المصنف هنا الاّ ثلاثة من الأقوال، قول: بالتخير بين جعل الأيام في كلّ شهر سبعة حيضاً أو عشرة من شهر وثلاثة من شهر آخر.

وقول: بجعل العشره في كلّ شهر.

قال صاحب «الجواهر» عنه: إنّه لم يُعرف له قائل.

ولكن احتمال صاحبنا «مصباح الفقيه» و«الجواهر» كون المراد منه هو السيّد ابن زهره على ما نسبه اليه العامل في «مفتاح الكرامه» (١) بانه ذهب الى أن تجعل حيضها عشره وطهرها عشره .

و قول: بالثلاثة فى كل شهر، وهو كما عن أبى علىّ وبعض متأخرى المتأخرين، والمصنف فى «المعتبر».

ولكن مختار المصنف فى «الشرائع» هو الأوّل من تلك الأقوال، أما صاحب «الجواهر» فقد ذهب الى مقابل التخيير بين سنته والسبعة للمبتدأ بالمعنى الأخص، وتخييرها بينه وبين العشره والثلاثة فى كل شهر، فى مقابل من اقتصر على التعيين فى السبعة فى ناحيه أو العشره والثلاثة فى كل شهر.

فلا بأس هنا بذكر الأخبار والأدله التى أوردها الفقهاء واستدلوا بها، حتّى يلاحظ ما هو مقتضاها، فنقول وعلى الله التكلان: و ممّا استدل به من الأخبار مرسله يونس الطويله، وهى: «عن الصادق عليه السلام: تحيضى فى كل شهر فى علم الله سته أو سبعة أيام، ثم اغتسلى وصومى ثلاثة وعشرين، أو أربعة وعشرين يوماً» وهذا هو حكم المبتدأ كما تدل عليها الشواهد الموجوده فيها، مثل قوله عليه السلام بعد ذلك: «وهذه سنته التى استمر بها الدم أوّل ما تراه، اقصى وقتها سبع، وأقصى طهرها ثلاث وعشرون».

وكذلك قوله عليه السلام: «وإن لم يكن لها أيام قبل ذلك، واستحاضت أوّل ما رأت، فوقتها سبع وطهرها ثلاثة وعشرون»

وكذلك قوله عليه السلام: «فى التى اختلط عليها أيامها، وزادت ونقصت، حتّى لم تقف منها على حدّ، ولا من الدم على لون واحد، وحاله واحده، فنسبتها السبع والثلاث والعشرون، لأنّ قصتها كقصه حمه حين قالت إنى اشجّه شجا»^(١)

حيث أن ذيل الخبر يشتمل على حكم امرأه اختلط عليها أيامها، فعدها الخبر متحيره ثم شبهها بحمه بنت حمش، التى كانت مبتدأ بالمعنى الأخص،

فاستدلوا بذلك على وحده الحكم فى مثل هذا التخيير بين المبتدأ بالمعنى الأعم والمتخير. وبعضهم ذهب الى كون التحير بين الستة والسبعة، خصوصا للمبتدأ بالمعنى الأخص، من جهة دلالة صدر هذه الروايه فى فقرتها الاولى.

وأما فى المبتدأ بالمعنى الثانى والمتخير، فهى داخله تحت الفقرات الأخيره من تعيين السبع والثلاث والعشرين فقط، حيث ورد التصريح فى ذيل الخبر بأنّ سنتها السبع والثلاث والعشرون، وهكذا يمكن التفريق بين المبتدأ _ بالمعنى الاخص _ وبين غيرها، بكون حكم المتخير هو السبع تعيينيا، كما قد صرح به المحقق الآملى قدس سره فى «مصباح الهدى»، بل الناسيه أيضا داخله تحت حكم المبتدأ، لانحصار الاقسام فى هذه الروايه بذات العاده والمتميزه والمبتدأ بالرجوع الى الروايات.

ولكن الذى أوجب التجائه الى هذا الافتراق، هو ترديده قدس سره فى أن التردد فى العدد بين الستة والسبعة، هل هو من الراوى أو من الامام عليه السلام ، وعلى كلّ تقدير لا- يمكن اثبات التخيير بينهما بهذه الروايه، لأنه إن كان التردد من الراوى، فيتعين للناسيه والمتخير الرجوع الى السبع _ كما وقع فى سائر الفقرات الآتية _ وإن كان من الامام عليه السلام ، فإن مقتضى دلالة الصدر هو التخيير، الاّ أنه بتكافئه مع ما ورد فى ذيل الخبر الذى ذهب الى تعيين السبع يوجب الاجمال فى الروايه، لأجل دوران الأمر حينئذ بين التعيين والتخيير، فلا بد من الاخذ بالتعيين وهو السبع ظاهرا، فينتج أنّ الأقوى عدم جواز رجوع الناسيه الى الثلاثه والعشره، و أن الأحوط تعيين السبع عليها _ كما قال بذلك فى المبتدأ بالاحتياط بالرجوع الى السبع تعيينا لا تخيرا بين السبع والست(١) وقد سبقه بهذا الحكم الشيخ الانصارى فى كتاب «الطهاره» .

و لكن التأمل فى الروايه يفيد خلاف ما ذكره، لوضوح أنّ الترديد فى الصدر ليس من الراوى، لوضوح أنّ قوله: فى علم الله ستا أو سبعا) مما لا يمكن أن يصدر إلا من الامام عليه السلام ، العالم بالاحكام الشرعيه دون الراوى، مضافا الى بُعد ذلك بملاحظه ورود ذكر السبع تعيّننا وجزما فى ذيله وفى سائر الفقرات، فلذلك تطمئن النفس بكون الترديد من الامام عليه السلام ، فحيث يبقى احتمال التهافت بين الصدر والذيل، الموجب لدوران الأمر بين التعيّن والتخيير، كما قيل.

لكنه مندفع أيضا، بأنّ الاقتصار بذكر أحد شقّي الترديد فى سائر الفقرات يعدّ جريا على قانون المحاوره العرفيه، حيث يكتفى العرف فى محاوراته فى الموارد التى لا- حاجه الى التكرار بذكر أحد فردى التخيير وذلك رعايه للاختصار والاكتفاء فى بيان حكم الشق الآخر .

كما قد يؤيد ما ذكرنا _ من عدم دلالة الذيل على التعيّن _ قوله عليه السلام «أقصى دمها سبع»، حيث يشعر بوجود فرد آخر، أقلّ من ذلك، وهو الست، فيكون السبع أقصها. بل وكذا قوله «أقصى طهرها ثلاث وعشرين»، حيث يفهم أنّه ذكره بملاحظه السبع وأنّه الأقصى، والألّ لكان له فرد آخر وهو اربع وعشرون بملاحظه الست، كما لا يخفى.

فالاقوى عندنا ما عليه المشهور، من وجود التخيير بين الست والسبع، بلا فرق بين المبتدأه بالمعنيين والمتحيره، التى هى بمعنى الناسيه، مضافا الى دعوى الاجماع المركب، وعدم القول بالفصل بين المبتدأه _ بالمعنى الأخص _ والمتحيره وبين غيرهما، كما فى «مصباح الفقيه»، وإنّ كان دعواه لا- يخلو عن تأملٍ، فى مثل هذه المسأله التى كثر فيها الاختلاف والاقوال، حتّى فى موارد الافتراق بين الموردين، كما لا يخفى .

وأیضا يمكن استفاده وحده الحكم بين المبتدأه والمتحيره، من نفس المرسله

__ بعد ضمّ الصدر بالذيل والحاقه اليه __ وذلك لدلاله قوله عليه السلام «وأما سنته التي قد كانت لها أيام متقدمه، ثم اختلط عليها من طول الدم، و زادت ونقصت حتّى اغفلت (اي نسيت) عددها وموضعها من الشهر».

وكذلك يستفاد من قوله عليه السلام : «فاذا جهلت الأيام وعددها، احتاجت الى النظر الى اقبال الدم وادباره، وتغيّر لونه من السواد... فهذه سنه النبي صلى الله عليه و آله فى التي اختلط أيامها، حتّى لا تعرف أيامها، وإنّما تعرفها بالدم».

لوضوح أنّ هذه الفقرات ظاهره فى الناسيه، وهى التي كانت ذات عاده ثم نسيت ومحت صورتها من ذهنها، بل فى «مصباح الهدى»: «ولو سُيِّم ظهورها فيمن ذهب عاداتها بطول المده، فلا شك فى اندراج الناسيه بالمعنى الاول تحت هذا الحكم، بتنقيح المناط».

فالقول باتحاد فى الحكم بين المبتدأه __ بكلا معنيه __ وبين المتخيره فى التخيير بين الستة والسبعه قوَى جداً.

هذا كلّه بالنسبه الى التخيير بين الستة والسبعه، وهو أحد فردى التخيير الذى قد وقع فى كلام المصنف .

فالآن نتعرّض لفرد آخر من شقى التريديد، وهو التخيير بين ما سبق وبين عشره أيام من شهر وثلاثه من شهر آخر، فما هو الدليل على حكم التخيير فى هذا الفرد؟

قيل: إنّ ذلك بمقتضى الجمع بين ما عرفت من روايه يونس الطويل وبين موثقتى عبدالله بن بكير.

اما الاولى فلدلاله قوله عليه السلام «فى الجاربه أول ما تحيض، يدفع عليها الدم فتكون مستحاضه، أنّها تنظر بالصلاه فلا تُصلّى حتّى تمضى أكثر ما يكون من الحيض، فاذا مضى ذلك وهو عشره أيام، فعلت ما تفعله المستحاضه، ثم صلّت،

فمكثت تُصَلِّي بقيه شهرها، ثم تترك الصلاة المَرَّة الثانية، أقل ما تترك امرأته الصلاة، وتجلس أقل ما يكون من الطمث وهو ثلاث (ث) أيام، فان دام عليها الحيض، صلّت في وقت الصلاة التي صلّت، وجعلت وقت طهرها أكثر ما يكون من الطهر، وتركها للصلاة أقل ما يكون من الحيض»(١).

أمّا الثانيه فموتقه عبدالله بن بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المرأه إذا رأت الدم في أول حيضها، فاستمر بها الدم، تركت الصلاة عشره أيام، ثم تصلّي عشرين يوما، فان استمر بها الدم بعد ذلك، تركت الصلاة ثلاثه أيام، وصلّت سبعة وعشرين يوما»(٢).

ثم في «الجواهر» نقلا عن «الخلافة» الاجماع على روايته .

منها: مضمرة سماعه، قال: «سألته عن جاريه حاضت أول حيضها، فدام دمها ثلاثه أشهر، وهي لا تعرف أيام أقرائها؟ فقال: أقرائها مثل أقرء نساءها، فان كانت نساءها مختلفات، فأكثر جلوسها عشره أيام، وأقله ثلاثه أيام»(٣).

منها: خبر حسن بن على بن زياد الخزاز، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن المستحاضه، كيف تصنع إذا رأت الدم، وإذا رأت الصُّفْره، وكم تدع الصلاة؟ فقال: أقل الحيض ثلاثه، وأكثره عشره، وتجمع بين الصلاتين»(٤).

وهذه هي الاخبار التي تمسكوا بها واستدلوا لها على التخيير، وذلك بمقتضى الجمع بين المتضادتين في الطائفتين من الأخبار، على ما استشهد به صاحب «الجواهر» بناءً على فتوى المشهور من التخيير بين الاخذ بالست أو السبع، أو

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٥.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٦.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

الآخذ بالعهده فى شهر والثلاثه فى الآخر وهذا هو مقتضى الجمع بين هذه الاخبار فى المبتدأ والمتحيره .

وقد ناقش المحقق فى «المعتبر» فى الحكم بالتخير بين الست أو السبع، وبين عشره فى شهر وثلاثه فى آخر بان مستند هذا الحكم مرسله ضعيفه لا اعتبار بها لما ذكره ابن بابويه. عن ابن الوليد من أنه لا يُعمل بما تفرد به محمد بن عيسى بن جنيد، عن يونس .

وردّ عليه صاحب «الجواهر» بان مرسله كالصحيح، لكون الارسال فيه عن غير واحد هذا أوّلاً.

وثانيا: كونه مرسله تعدّ من المراسيل التى اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح منه .

وثالثا: قد نقل الشيخ فى «الخلاف» الاجماع على قبول روايته فى خصوص ما نحن فيه، مع ما يظهر من كثره الشواهد الداله على صحته للمبتدأه .

ورابعا: أنّ ما نقله عن ابن الوليد معارضٌ بما نقل عن النجاشى من قوله: «إنّه جليلٌ فى اصحابنا، ثقه عين، كثير الروايه، حسن التصانيف».

مع ما يظهر من الاصحاب قولاً وفعلاً من أنكار ما قاله ابن الوليد، بل فى «حاشيه المدارك» للأستاذ الاعظم من أنه اتفق علماء الرجال والحديث والفقهاء على أن تضعيفات ابن الوليد غير قاده .

قلنا: إنّه قدس سره قد أفتى بالتخير المزبور فى كتابه «الشرائع» تمسكا بروايه يونس، لأن الاعتماد على السبعه لم يأت فى حديث آخر، فمن ذلك يظهر أنه قد عمل بروايه يونس فى فتاويه.

اللهم الا- أنّ يقال: إنّه قد أعرض عنه لاحقا، وان كان قد اعتمد عليه اولاً، لأنّ كتابه «المعتبر» يعدّ تأليفا متاخرا عن «الشرائع» و«المختصر النافع»، حيث قد

أشار الى كتابيه فى مقدمه كتاب «المعتبر».

وكيف كان، فلا اشكال فى جواز العمل بما ورد فى مرسله يونس، إقيا لأجل ما عرفت من اشتماله على حكم قد عمل به الأصحاب، فتكون الروايه _ على فرض قبول ضعفها بالارسال _ منجبره بعمل الأصحاب، وبالشهره بينهم، لو لم نسلم دعوى الاجماع على العمل بمضمونها، كما عن الشيخ.

فجواز العمل بها، بجعل أيام حيضها خصوص السبعه فى كل شهر، حيث كانت هذه أشهر بالنسبه الى الاحتمال الآخر _ وهو التخيير بينها و بين الستة عملاً _ بصدر الحديث كما عرفت _ قوى جداً، كما عليه فتوى كثير من المتقدمين والمتأخرين، حتى السيد فى «العروه» و جُلَّ أصحاب التعليق عليها، فلا اشكال فيه . نعم، الذى يمكن أن يبحث فيه، هو بالنسبه الى الخبرين الذين رواهما ابن بكير، حيث قد أورد عليه المحقق بأنهما ممّا رواه ابن بكير وهو فطحى المذهب لا يلتفت اليه.

فاجاب عنه صاحب «الجواهر» بأن كونه فطحى المذهب لا يمنع من العمل باخباره على، بل عنده أيضاً، كما لا يخفى على من لاحظ كتابه.

هذا، و لكن الذى مسلك الاصحاب يقتضيه مفاد روايتى مضمرة سماعه والخزاز، هو التخيير بين الثلاثه والعشره، كما هو الظاهر من التعبير الوارد فيهما بقوله: «أكثرها عشره وأقلها ثلاثه».

وحمله على التمييز بين السابق وبين جعل العشره شهر وثلاثه فى آخر، مخالفه لظاهرهما، فيحتمل التخيير فى الاول، فلازمه جواز الاقتصار على الثلاثه فى كل شهر، لان الثلاثه الاخرى شق التخيير.

كما يصحّ الاقتصار على العشره فى كل شهر، لأنها أيضاً تعدّ الشق الآخر، فلعلّ الجمع بينهما وبين موثقتى ابن بكير، يكون بجعل العشره شهر والثلاثه فى

الآخر، كما افتي به المشهور والمحقق في «الشرائع».

وهكذا يمكن تصحيح فتواه أيضا في «المعتبر» من الاكتفاء بالثلاثة في كل شهر، الذي هو عليه معنى التخيير بين الثلاثة والعشره.

غايه الأمر، بناء عليه يصبح الاكتفاء بما في الوسط مقتصرًا بين الثلاثة والعشره في كل شهر، وهذا هو الذي لم يفت به أحد في غير السبعه والسته.

فلاجل ذلك، يصح أن يقال بالاكتفاء بالثلاثة في كل شهر، لولا الاعتماد على السبعه أو الستة، عملاً بروايه المرسله، فينتج حينئذ صحه ما جاء في كلام السيّد من اختيار السبع أو الثلاثة في كل شهر، مع أن العشره كانت داخله، لأجل دلالة روايتي مضمرة سماعه وخبر الخزاز.

ولعل وجه تركها حيث _ أنه يصح أن يطلق عليه أنه قد عمل بهاتين الروايتين إذا عمل بالثلاثة في كل شهر _ من جهه كونها أحد شقى الترديد والتمييز في الروايه . فما ذكرناه وإن يوجب رفع التضاد بين الأقوال، وفصل التنازع عنها، وصيروره النزاع حينئذ لفظيا، إلا أن ظاهر كلماتهم _ خصوصا ما ذكره صاحب «المعتبر» _ هو الحكم بالتعين بالثلاثة في كل شهر، اذ ظاهر كلامه اطراح الروايتان من المرسله وروايه ابن بكير، والأخذ بالثلاثة، لحصول اليقين بالحیض، وأن تصلّى وتصوم بقيه الشهر، استظهارا وعملاً بالأصل، الدال على لزوم العباده، وهذا لا يناسب مع القول بالتخيير بين الثلاثة والعشره، أو بينهما و بين السبعه والسته.

هذا، مع أن مقتضى التحیض بين الثلاثة والعشره، هو جواز الاقتصار على الاربعه والخمسه في كل شهر، مع انها بعيدان عن فتوى الاصحاب .

و حيث أن القدر المتيقن بين جميع الأقوال، هو امكان الاقتصار على الثلاثة، حيث يجمع مع كونهما طرفي التخيير، ومع كونها متعينا، فلا بأس بالافتاء بها، كما

يصح الافتاء بخصوص السبعه، لأجل أنّها القدر المتيقن من دلالة المرسله ايضاً، لأنّها إمّا تكون أحد طرفي التخيير مع الستة، أو تكون متعيّنه.

ونتيجه ما اخترناه _ تبعاً للسيد في «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق _ هو التخيير بين الموردين، وإن كان مقتضى الاحتياط هو السبعه، لأجل قوتها بالاجماع، وبالشهره العظيمه، وجبران ارسالها بما قد عرفت من كلام صاحب «الجواهر» في حق يونس، مضافاً الى كونها معمولاً به عند الاصحاب في كثير من فقراتها، كما لا يخفى .

فبقي هنا ملاحظه ما أورده صاحب «الجواهر» على كلام المحقق في «المعتبر» بالمنع عن كونه مطابقاً للقواعد، بعد طرح الروايتين، لعدم جريان اصاله لزوم العباده، بل قد يكون الاصل الجارى فيه هو اصاله البرائنه منها، سيما بعد ملاحظه جريان استصحاب الحيض، وقاعده الامكان ونحوهما، ومعارضه الاحتياط بمثله.

الى أن قال: «بأنّه مشتملٌ للعسر والخرج في بعض الأحوال، ومنافاته لسهوله المله وسماحتها، مع أنّ الباري عزّ وجلّ أجلّ من أن يجعل مثل هذا الحكم العام البلوى مخفياً، ولم يتبّه على لسان صاحب الشريعه _ كضعف المنقول من تحييض كلّ منهما لسبعه أو ثلاثه، عملاً- بالروايه واليقين، فانه لا يكاد يفهم لهذا الجمع وجه يعتد به، مع استلزامه ل طرح ما سمعته من خبري ابن بكير وغيرهما».

انتهى محل الحاجه (١).

أقول: إنّ ما ذكره من الاعتراضات أنّما يتم، إذا فرضنا عدم تماميه الأدله والروايات في اثبات مفادها، إمّا للاشكال في الإسناد أو الدلاله _ ولو لأجل

المعارضه _ وعدم امكان الاعتماد بتقديم أحدهما على الاخرى، والألا تصل النوبه بالرجوع الى القواعد _ كما هو مختارنا بالنظر الى اختيار السبعه، الذى هو القدر المتيقن فى المرسل المنجبر بالاجماع المنقول والشهره _ أو اختيار الثلاثه فى كل شهر، على تقدير قبول المعارضه والتساقط، والرجوع الى ما هو القدر المتيقن، وهو الثلاثه فى كل فتره ترى فيها الدم إذا زيد من ذلك، وإن أمكن الالتزام به لولا وجود المعارض فيه من الأخبار، فمثل الاستصحاب وقاعده الامكان و معارضه الاحتياط بمثله، أو توهم حصول العسر والجرح فى بعض الاحوال، و منافاته للسهوله وأجله البارى عن إخفاء مثل ذلك الذى كان مورد ابتلاء عامه الناس، أنما يكون بعد تسليم الأخبار الوارده، ورفع التكافؤ بينها، وحيث لم يتضح للمحقق قدس سره، فلا يبقى له بدّ الا الأخذ بالقدر المتيقن فى كل الادوار وهو الثلاثه، حيث لا يزاحمه شىء، بل يترتب عليه جواز ما يترتب على المستحاضه، من دخول المساجد والمقاربه والجماع معها ونحوها، وإن كان مقتضى الاحتياط بعد الثلاثه هو ترك مثل تلك الامور، لاحتمال كونها حائضا، وفى مثل الصلاه حيث تكون فيها المعارضه بين الوجوب والحرمة، ويحتمل تغليب جانب الحرمة كما يحتمل عكسه، لأجل الاهتمام فيها بكونها عماد الدين، ولكن حيث قد حكم بتقديم الثلاثه، فانه يوجب ترتيب آثار الطهاره، و الحكم بلزوم بالاتيان بها استظهارا، لعدم ثبوت حرمة ذلك .

كما يظهر لك بعد الاحاطه بما ذكرناه من الأخبار، وما استفيد منها، وجه حكم كل من أفتى بغير ما ذكرناه، من التخيير بين السبعه والسته، وبين الأخذ بالعشره فى الشهر الاول والثلاثه فى الثانى، أو عكسه بلحاظ كون الأخذ بين العشره وبين الثلاثه على نحو التحيز، وبين التقديم والتأخير المستفاد من قوله: «أقله ثلاثه

وأكثره عشره»، من دون الاشارة الى التمييز بينهما بالعدد _ كما اختاره علم الهدى، بل هو ظاهر الصدوق _ .

أو القول باختصاص التخيير بين الثلاثة الى العشره بالدور الأول، دون سائر الادوار، كما عن أبي علي من الفتوى بمضمون مقطوعه ابن بكير، أو القول بأن تجعل حيضها عشره، وطهرها عشره كما هو المنقول عن ابن زهره في «الغنيه»، حيث ذهب الى ترك العمل بالاخبار، والأخذ بقاعده الامكان الى العشره، أو العمل بدلاله الروايات التي وردت فيها بأن أقل الحيض ثلاثه وأكثره عشره، فاخذ بأكثره مستندا بقاعده، فأورد عليه صاحب «الجواهر» وغيره، بمنافاته مع ما دلّ على أنّ الحيض في كلّ شهر مرّة، اذ لازم هذا القول امكان حصوله في كل شهر مرتين، كما لا يخفى.

أو القول بتعيين السبعه في كلّ شهر خاصه _ كما هو المنقول عن الأردبيلي في «مجمع الفائده والبرهان» عملاً بروايه المرسل _ والأخذ بخصوص السبعه لا من جهه التخيير بينها وبين السته.

وأمثال ذلك من الأقوال الكثيره في هذا الباب .

بل يكثر الاختلاف ويشد إذا لوحظ الأمر بالنسبه الى المبتدأه المضطربه، من الافتراق بينهما في الحكم وعدمه، كما عليه الأكثر، تمسكا بالاجماع المركب، وعدم القول بالفصل، واستدلالاً بروايه المرسل من الحصر بين ثلاث طوائف في السنن، من ذات العاده، وذات التمييز، والفاقد له وبالرجوع الى الروايات ولم تكن المضطربه من القسمين الأولين فتدخل في الأخيره، وهي التي كانت للمبتدأه، كما لا يخفى .

هنا فروع لا بأس بالاشارة اليها وهي :

الفرع الأول : قد عرفت أنّ المنسوب الى المشهور _ كما اعترف به صاحب «الجواهر» _ هو التخيير بين السبعة والسته، كالتخيير بين احدهما و بين الثلاثة والعشره، أو العشره والثلاثه، على ما فى المتن، فحينئذ قد اعترض على مثل هذا التخيير أولًا: بأنه ليس له شاهد جمع، هذا كما عن «الرياض».

وثانيا: أنه لا- معنى للتخيير بين الأقل والأ-كثر، لأنه يستلزم التخيير بين فعل الواجب وتركه، فيرجع التخيير الى دوران الأمر بين الواجب والحرام، وهو غير جائز، فلا بد من تعين اختيار السبعة خاصه .

هذا، ولكن أجب عن الأول صاحب «الجواهر» بقوله: «وأما ما ذكره من أنه لا شاهد لهذا الجمع المقتضى للتخيير، فهو مع ابتناؤه على أنّ المراد به التخيير الحكمى لا العملى، يمكن القول بعدم الاحتياج اليه فى خصوص المقام، لانتقال الذهن الى التخيير عند الامر بشيئين متضادين فى وقت واحد، من أمر واحد، أو ما هو بمنزله»، انتهى محل الحاجه(١).

وأما عن الثانى: فقد أجب عنه المحقق القمى صاحب «الغنائم»، بأنّ التخيير هنا يكون نظير التخيير للمسافر بين الاقامه _ فيجب عليه الصوم _ وبين عدمها فيحرم عليه.

وبعضهم اضاف اليه صورته التخيير بين تحصيل الاستطاعه _ فيجب عليه الحج _ وبين عدمه فلا يجب عليه، ونظائرهما .

لكن قد اعترض المحقق الآملى فى «مصباح الهدى» بقوله: «فرق بين المقام وبين ما ذكر، لأنَّ تحصيل الحيض أو الاستحاضه على مستمره الدم، شىء ليس بيد المكلف واختياره، كالأقامه والاستطاعه، فلا معنى للتخيير بينهما.

اللهم إلا أن يجعل تخييرا ظاهريا عند الشك فى الحيض والطهر واقعيا، انتهى محل الحاجه (١).

ولا يخفى أن الاشكال فى التخيير بين الأقل والأكثر، لا يكون منحصرا فى الجمع بين الطائفتين من الاخبار، من أخذ السبعه أو الثلاثه فى شهر، والعشره فى الآخر أو عكسه، كما فى المتن، المستلزم جمعهما الحكم بالتخيير، بل يجرى هذا الاشكال حتى لو عملنا بالمرسله، لما ورد فى صدرها من التخيير بين الست والسبعه، لأنه أيضا تخيير بين الأقل والأكثر، مع أنه قد نُسب الى الأشهر التخيير بينهما، كالتخيير بين ما قبله كما فى «مصباح الهدى» .

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: إن قبلنا دلالة الحديث على التخيير بين الست والسبعه، فلا نحتاج حينئذ الى شاهد جمع، حتى يرد بهذا الاشكال، لأنه ان ثبت ذلك، فانه يختص بالاشكال من جهه التخيير بين الطائفتين، والحال أن الاشكال بأن التخيير بين الأقل والاكثر تخييراً بين واجب وحرام، يكون باقيا على حاله، فلا بد من البحث عن جواب مقنع بحيث يشمل فرض التخيير بالمعنى الاول المذكور هنا.

وحقيقه الجواب هو أن يقال: إذا فرضنا صحه دلالة الحديث على التخيير، فيصير التخيير نظير التخيير فى الخبرين المتعارضين إذا كان مفادهما من قبيل الأقل والأكثر، حيث أن الوجوب والحرمة يدور مدار الاخذ بالخبر، وترتيب

الأثر عليه، لأن الحكم يعدّ أمراً اعتبارياً شرعياً، فالأثر المترتب عليه تابعٌ للحدّ الذي اعتبره الشارع، فإن كان أخذ بالأقلّ فالوجوب والحرمة تلاحظان بمقداره، وإن كان قد أخذ بالأكثر فكذاك، بالنسبة إليه، واختيار الأخذ _ على الفرض _ يكون بيده شرعاً، نظير قصد الاقامه وعدمه، فدعوى الفرق بين الموردين ليس على ما ينبغي، كما لا يخفى.

والعمده هو التحقيق في أصل تماميه الدليل وعدمه، لا البحث عن تماميه الاشكالات وعدمها بعد فرض دلالة الدليل، كما صدر عن بعض الاعاظم، والله العالم.

فاذا عرفت امكان الأخذ بالتخير في كلا طرفي التخير إن تمّ دليلهما، ظهر لك عدم تماميه ما وقع للعلامه في «المنتهى» و«النهايه» من الاشكال في ذلك، حتّى أنّه رحمه الله حمل لفظ اداه (أو) في المرسله دليلاً على التفصيل في الردّ الى اجتهاد المرأه ورأيها، مما يغلب على ظنها أنّه الأقرب الى الحيض، أمّا من عاداتها أو عاده نساءها، أو ما يكون أشبه بلونه.

وقد عرفت عدم الحاجه الى مثل هذه التكلّفات، بعد امكان الاخذ بالتخير في سبب الوجوب، وهي الحرمة من التخيض وعدمه .

الفرع الثاني : في أنّه هل يصير واجبا بما اختارته، وإن لم تعمل على حسب اختيارها، أو يصير اللزوم والوجوب بعد الاختيار والعمل؟

فيه وجهان: اختار صاحب «الجواهر» الثاني، كما هو الاقوى، لأنه مقتضى دليل الاطلاق في تخييرها، بل الاستصحاب لو شك فيه بعد الأخذ قبل العمل، لأن الاكثر كان مترتباً على العمل، بل لعل الأخذ والاختيار لا يتحقق إلا به لا بصرف التيه والقصد.

نعم اذ أخذ وعمل بمقتضى ما أخذ، تترتب عليها أثره ويجب عليها العمل بما هو المأخوذ بالنسبه الى الشهر الثاني من العمل بالسبعه أو العدل الآخر من الثلاثه

والعشره . نعم، قد يأتي البحث في أنه إذا عملت بالسبعه في الدور الاوّل، فهل تجب عليها العمل بالسبعه مثلاً في سائر الادوار، أم إنّها تكون مختاره بالاخذ بها وبالعدل الآخر.

وقد يظهر من بعضٍ _ كالمقول عن أبي علي _ اختصاص التحيض بالعشره في الدور الاول، دون سائر الادوار، وجعل فيها ثلاثه ثلاثه.

ولكن الظاهر من الأدله هو الثاني، أي يكون التخيير استمراريا لا بدويا.

نعم الظاهر قوه القول بالزامها بما قد أخذها في الشهر الاول، أما في الشهر الثاني فان كان اختيارها أيضا بالسبعه يكون الحكم كذلك في الثاني، أو بالعشره أو الثلاثه ايضا، لأن العمل بأحد عدلي التخيير في كلّ دور لازم، يعنى الاخذ بالسبعه في الشهرين مثلاً، أو العشره والثلاثه فيهما، فاذا اختارت الثلاثه في شهر يلزم عليها العشره في الثاني، فيكون تمام دورها الشهرين، وبعد تمامهما ترجع الى التخيير الثابت لها بين روايه السبع أو الثلاث والعشره.

والدليل على بقاء التخيير، هو اطلاق الدليل، ومع الشك فيه فانه يجرى استصحاب بقاء الحقّ .

فاحتمال اختصاص التخيير في الدور الاوّل دون غيره، لا يخلو عن وهن، فما اختاره صاحب «جامع المقاصد» مما عرفت مع دليله، لا يخلو عن ضعف .

كما أنّ احتمال جواز التلفيق، من العمل بطائفتين في كل دور، بأن تختار في أحد الادوار في كل شهر بالسبعه وفي الآخر بالثلاثه، أو بالعكس، مما لا يمكن المساعده معه، لأن الدليل غير وافٍ بذلك، حيث يظهر من روايه الثلاثه مع العشره أنّه يلزم في الشهر الآخر أن تأخذ بما اختارتها مما هو عدله في الشهر الاوّل، فالمخالفه في الترتيب بحاجه الى دليل يدل عليه .

ثم إنّ هذا التخيير بين الأخذ بأحدهما وعدمه، هل هو مختص بالمفتي والمجتهد حتى يفتى على طبقه، بحيث لا يكون للمقلد بعده تخيير بالخصوص،

أو على المجتهد أن يُخير المقلد بالتخير في الأخذ بأيّهما شاء؟

وجهان: الظاهر والأوجه هو الثانى، اذ هو الظاهر من لسان الادله حيث انها جعلت المرأه موردا لهذا الحكم، كما لا يخفى .

الفرع الثالث : هل التخيير الثابت للمرأة، يختص لمن استمر الدم منها شهرا أو عده أشهر، أم أنه ثابت حتى لو انقطع الدم عنها بعد العشره، كما لو انقطع الدم فى اليوم الحادى عشر، فتحيض حينئذ بين السبع والثلاث والعشره؟

قد اختار صاحب «الجواهر» الاول، لكنه قال بعد ذكر التخيير بين السبع والثلاث و العشر: على اشكال فى الاخرين، فتأمل (١).

ولعل وجه التأمل هو عدم وجود وجه وجيه للاشكال، لأنّ المفروض أنّ حاله استمرار الدم منها يعدّ موردا لا شرطا، فاذا كان حدوث التخيير للمرأة التى ليست لها عاده، أو ليست لها عاده تعرفها من عاده أقاربها، وكانت فاقده للتمييز ولا تتمكن من الرجوع الى الروايات بالعدد المذكور، بعد تجاوز الدم عن العشره، وهى غير عالمة بحال نفسها ان الدم يستمر منها او لا يستمر، فاذا حكم الامام فى حقها بالتخيير، فلا وجه لسقوطه بعد انقطاع الدم.

نعم برغم أن مراعاتها للاحتياط حين العمل من جهه مراعاة تروك الحائض، واتيان اعمال المستحاضه حسنٌ جدا، خصوصا فى المورد المذكور، وذلك بمقتضى احتمال شرطيه الاستمرار فى بقاء التخيير، لكنه كان بعيدا جدا، والله العالم .

الفرع الرابع : هل يتعين على المرأه وضع ما تختاره من العدد فى أول الدم من الشهر، أم هى مختاره فى وضعها فى أى يوم شاءت من أيام الشهر؟

والذى يظهر من جماعه _ بل فى «الحدائق» نسبته الى الأصحاب _ هو الثانى، ولكن فى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» وكلمات جماعه اخرى كالعلايه

وذاة العاده، تجعل عاداتها حيزا، وما سواه استحضاه، فإن اجتمع لها من العاده تمييز، قيل: تعمل على العاده، وقيل: على التمييز، وقيل: بالتخير، والأول أظهر (١).

فى «التذكرة» والفاضل فى «كشف اللثام» هو الأول، كما هو الاقوى.

مضافا الى مساعدته مع الاعتبار، وموافقته لاقتضاء الطبيعه، فان الوارد على لسان روايتى ابن بكير و يونس، من التعبير «مَنْ عَيدت أول ما رأة الدم الاول والثانى عشره أيام، ثم هى مستحضاه»، مع أنّ الوظيفه قد شرعت لها من أول رؤيه الدم، فان رجوعها الى الدليل حينئذ ليس إلا ما عرفت من دلالة الأخبار بالرجوع الى العدد المزبور، فلا وجه لاحتمال كونها بلا تكليف فى أول الرؤيه الى أنّ تشاء أنّ يختاره من أيام الشهر خارج العشر، اذ لا بد لها أن ترجع الى معرفه حالها بمجرد تجاوز الدم العشره، من التمييز أو ملاحظ عاده النساء من أقاربها أو الى الروايات، وهذا المعنى لا يمكن تحققة إلا بأن تلاحظ الدم من أول رؤيتها له والتجاوز عنها، فيترتب عليه الحكم، كما لا يخفى.

فبعد الاحاطه بما ذكرناه من الدليل، تقدر على الاجابه عمّا ذكره صاحب «الجواهر» من الفروع التى لم تكن منقحه فى كلمات الأصحاب، ولا ضروره لايراد هذه الفروع هنا والبحث عنها، اذ لا يترتب على ذلك أثر فقهى مهم.

هذا تمام الكلام فى المبتدأ والمضطربه، بقى الكلام عن ذات العاده إذا تجاوزت دمها عن العشره، سواء كان استمراره الى شهر أو ازيد أو أقل حيث أشار المصنف الى حكمها فى المسأله القادمه .

فى الاستحضاه / فى حكم ذات العاده إذا تجاوز الدم عشره أيام

(١) أقول: إنّ ذات العاده على اقسام:

تاره: تكون العاده وجوديه، أى تكون عاداتها حاصله بالأخذ والانقطاع.

واخرى: تكون وصفية، أى تكون حاصله بالتمييز.

والكلام فى الصورة الاولى منها، فهو أيضا:

تاره: لا يعارض عاداتها تمييز، يعنى يمكن الجمع بين عاداتها والتخير فى العشره، أو كان عدم افتراقهما لوجود الفصل بأقل الطهر بينهما.

وأخرى: ما يعارضها، ولا- يمكن الجمع بينهما، لأجل كون الفصل بين العاده والتمييز، أقل من الطهر اللازم بين الحيضتين فى حيضته مستقلة بالتمييز.

فيالبحث أولاً يتوجه الى العاده الوجوديه غير المعارض مع التميز، ففى مثله لا اشكال فى تقديم العاده وجعلها حيضا حيث ادعى فيه الاجماع محصياً لـ _ كما فى «الجواهر»، ومنقولاً- كما عن «المعتبر» و«المنتهى» وغيرهما _ ، هذا فضلاً عن دلالة النصوص الواردة عليه، ثم تجعل ما عداها استحاضه حتى ولو كان ايام الاستظهار.

وهذا ايضا تاره: يفرض مع كون عاداتها فى كل شهر مرّه، عملاً بما دلّ على أنّها فى كل شهر مرّه، مثل روايه أديم بن الحرّ، قال: «سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام ، يقول: ان الله حدّ للنساء فى كل شهر مرّه»(١).

ومثلها روايه الصدوق(٢).

فالحكم فيه واضح ولا كلام فيه.

وامّا إذا كان أكثر من مرّه، كما لو فرض مع تخلل أقل الطهر بين العاده والتمييز فهو مبنى على فرض امكان تحققه، فيلزم حينئذ لها فى ضمن كل شهرين حيضه، كما يمكن لها أن يتحقق فى كل شهر حيضتين، بتكرّر خروج الدم فى الشهر

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

الحيضى، أعنى خلال ثلاثه عشر يوماً، وإن استبعده بعض كالمحقق الآملى.

هذا كله فيما إذا كانت العاده وقتيه وعدديه .

ففى هذه الصوره _ أى صوره عدم وجود المعارض لها، إمّا للجمع بينهما فى العشره، أو لوجود الفصل بأقل الطهر بينهما _ فقد صرح جماعه بحيضيتيها معاً، بل قد ادعى فى «الرياض» الاجماع فى الاول منهما، كما فى ظاهر «التنقيح» نفى الخلاف فيه، وقد تشعر به عبارته «المنتهى» أيضاً، كما أنه قد نقل عن ظاهره الاتفاق فى الصوره الثانيه، وهو وجود الفصل بأقل الطهر.

ولعلّ الدليل على الحكم بحيضيتيها، هو جريان قاعده الامكان فيه، وعدم وجود التنافى فى العمل بعموم العاده والتمييز، فيعمل بهما، وظهور أدله لزوم الاقتصار على العاده أو التمييز، على غير ذلك، اذ لا ينفى اثبات الحيضيه للعاده، حيضيه التمييز مع وجود الشرط فيه و لانه يشابه فيما إذا لم يستمر الدم بمقدار يتجاوز العاده، ثم حصل الفصل بأقل الطهر، ثم رأت الدم مره أخرى، فيحكم بحيضيتيها وكذلك يكون الحكم فيما اذا تجاوز الدم ايضاً؛ كما لا يخفى .

و احتمال الاشكال فيه من جهه عموم أدله العاده، حيث يحكم بلزوم جعل العاده حيضاً مطلقاً، سواء كان فى مثل المورد المفروض أو غيره، وايضاً من جهه المستفاد من المرسل من اشتراط الرجوع الى التمييز عند فقد العاده، فلا يشمل ما تكون لها عاده، ومن الشك فى شمول قاعده الامكان لمثل ذلك، كما قد يؤيده اطلاق الأصحاب من لزوم الرجوع الى العاده، _ خاصه مع التجاوز _ استحاضه وعدّ ما عداها، الشامل باطلاقه لبعض صور المقام.

مما لا- يمكن أن يُصغى اليه، اذ ليس فى شى مما ذكر مما يمكن أن يستدل به على نفى الحكم بالحيضيه فى الثانى، غير ما عرفت من عدم امكان فرض حدوث الحيض فى كلّ شهر الآ مرّه واحده، عملاً بما عرفت من دلالة الخبر، وفيه

تأمل كما لا يخفى .

و أمّا إذا فرضنا وجود المعارضه بين العاده والتميز في العاده الوجوديه، يعنى فيما إذا لم يمكن الحكم بحيضيه كلّ من العاده والتميز، مثل ما إذا لم يفصل بينهما، أقل الطهر، ففي اختصاص الحيض بأيام العاده _ كما في صورته عدم المعارضه في هذه الناحيه _ أو اختصاص الحيض بأيام التميز أو التخيير بينهما، أقوال: فالمشهور على الاول، نقلًا وتحصيلًا كما هو مختار المصنف قدس سره ، وصاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، خلافاً للشيخ في «الخلافاً» و«المبسوط» حيث قد ذهب الى الثانى، وقد نسب اليه في «النهايه» ولكن النسبه غير ثابتة كما صرح به في «الجواهر».

كما قد ذهب الى التخيير صاحب «الوسيله».

و لكن الاقوى هو الاول، وذلك لامكان الاستدلال بعموم ما دل على الرجوع الى العاده، الشامل بعمومه حتّى حال المعارضه، بل وبما ورد من الدليل على أنّ الصفره والكدره في أيام الحيض حيض .

وبموتق اسحاق بن جرير، حيث جعل شرط جواز الرجوع الى التميز فقد العاده حيث قال عليه السلام: «تجلس أيام حيضها، ثم تغتسل لكلّ صلاتين. قالت: إنّ أيام حيضها تختلف عليها... الى أنّ قال عليه السلام: دم الحيض ليس به خفاء، وهو دم حارّ تجد له حرقة»^(١).

حيث أمرها عليه السلام بالجلوس في أيام العاده، ثم بعد الاشتباه لمكان الاختلاف، أرشدها الى التميز بالصفات، حيث يظهر منه أنّ الرجوع الى الصفات لا يكون إلا بعد الجهل بالعاده .

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٣ .

وأظهر منه _ بل هو الصريح _ مرسله يونس، حيث قال: «ولو كانت تعرف أيامها، ما احتاجت الى معرفه لون الدم، لأن السنه فى الحيض أن تكون الصفرة والكدره فما فوقها فى أيام الحيض _ إذا عرفت _ حيصا كله، إن كان الدم أسود، أو غير ذلك، فهذا يبين لك أن قليل الدم وكثيره أيام الحيض حيصٌ كله، إذا كانت الأيام معلومه، فاذا جهلت الأيام وعددها، احتاجت الى النظر حينئذ الى اقبال الدم وادباره، وتغير لونه، ثم تدع الصلاه على قدر ذلك».(١)

فبواسطه هذين الخبرين المعتضدين بالشهره العظيمه، يجب تقييد اطلاق الأخبار الداله بالاطلاق على الرجوع الى الصفات، حتى إذا كان معارضا مع العاده بما إذا لم يكن كذلك، وان كانت النسبه بين هذين الاطلاقين هو العموم من وجه، الا أنه يقدم أخبار العاده على أخبار التمييز بواسطه الشهره، بل كادت أن تكون اجماعا، لعدم وجود المخالف فيه الا الشيخ فهو أيضا خالف فى سائر كتبه ما ذهب اليه فى «المبسوط» و«الخلاص»، بل قيل إنه خالف حتى فيهما أيضا، حيث قال بعده: «ولو قيل بتقديم العاده مطلقا لكان قويا»، فانه دليلٌ على رجوعه عما قاله قبله.

بذلك يظهر ضعف القول الثانى، وهو تقديم التمييز على العاده، كما يظهر ضعف القول بالتخير، كما هو ظاهر «الوسيله»، حيث قد جعل التخير نتيجة العمل بالعمومين المتعارضين، مع أن مقتضى الجمع بينهما ليس التخير العملى الفرعى، بل مقتضاه هو التخير الاصولى بالنسبه الى وظيفه المجتهد، بخلاف التمييز الفرعى، حيث يكون بالنسبه الى عمل المقلد، أو ربما قيل فى التخير الاصولى، بأنه تخيير المجتهد بالأخذ بأحدهما، فاذا أخذه فعلى المقلد العمل بما أخذه دون

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٤.

أن يختار غيره.

بل ربما قيل: بأنّ التخيير هنا بدويٌّ لا استمراريٌّ دون الثاني.

وفيه كلام نوكل تفصيله وتنقيحه الى محلّه في الاصول.

هذا تمام الكلام في تعارض العاده مع التمييز في العاده الوجوديه، أى إذا كانت عاداتها حاصله بالأخذ والإنقطاع .

وأما إذا كانت العاده وصفية، أى حاصله بالتمييز.

ففي تقديم العاده على التمييز كما عليه الأ-كثر، مثل صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» بمقتضى اطلاق الفتاوى، وصريح بعضها.

أو تقديم التمييز على العاده.

أو التوقف، كما هو المحكي عن شارح «الروض» و«كاشف اللثام»، اقوال: ذهب جماعه من الفقهاء الى تقديم التمييز على العاده، كالمحقق الثاني في «جامع المقاصد»، حيث استدلل لذلك بأمر ثلاثة: أولاً: بأنّه لو حُكم بتقديم العاده العاريه عن الوصف على له من الوصف، للزم زياده حكم الفرع على الأصل، لأنّ اصل اعتبارها إنّما جاء من الصفه، فلا تبلغ مرتبه تقدم على الصفه حتّى بالنسبه الى ما هو خالٍ عن الوصف .

وأجيب عنه كما في «مصباح الهدى»: بانه مجرد اعتبار لا يعتمد عليه، بعد القول بثبوت العاده بالتمييز.

هذا ولكن الأولى في الجواب أن يقال ، أولاً: - بأنّه إذا ثبتت العاده - ولو بالوصف والتمييز - يوجب تحقق الموضوع، للدليل الذي يدل باطلاقه، من تقديم العاده على التمييز، حيث يشمل باطلاقه حتّى ولو كانت حاصله من التمييز، كما لا يخفى .

وثانيا: من الاشكال في شمول ما دل على تقديم العاده على التمييز للعاده

الحاصله من التمييز، بدعوى انصرافه عنه.

وفيه ما لا يخفى، حيث أنه مجرد دعوى، والأ- كان الاطلاق مقتضيا لذلك، اذ لم يبين فى الدليل بكون العاده حاصله بالاخذ والانقطاع، ولا اشكال من وجود العاده الوصفية فى النساء أيضا .

وثالثا: أنّ المسّلم من الدليل على تقديم العاده على التمييز، هو الاجماع، والمتيقن منه هو الاجماع على لزوم الأخذ بها، ما لم يعلم منها التمييز، وأما مع التعارض فهو غير ثابت.

ولأجل هذين الوجهين، ترى الحكم بالتوقف من «شارح الروض» و«كاشف اللثام»، بل فى «مصباح الهدى» قال: وهذان الوجهان لا يخلوان عن قوه، وعليهما فالأحوط الجمع بين تروك الحائض، وأعمال المستحاضه، انتهى(١).

وفيه: إنّ الدليل على تقديم العاده على التمييز ليس خصوص الاجماع، حتى يقال بتلك المقاله من الأخذ بالقدر المتعين، لكونه دليلاً لثبوتها، بل الاجماع مؤيدا بالنصوص فاطلاقها يشمل حتى صورته المعارضه، ولو لم يكن هذا القسم معتزدا بالاجماع.

نعم، الذى ألقاه على ذلك، هو قبوله الانصراف فى الاخبار عن هذه الصورة، فبعد عدم شموله للاجماع أيضا، يوجب ذلك، و لذلك قلنا فى حاشيه «العروه» بأنه لا يبعد ترجيح العاده عليها، ولكن برغم ذلك فانه لا يترك الاحتياط فى الصفات أيضا، بما عرفت فى مقابل قول مثل السيد فى «العروه» تبعا للمحقق من القول بترجيح الصفات على العاده.

ثم إذا عرفت بأنّ الأخبار تدل على تقديم العاده مع التمييز والصفات، وكان

وجه التقديم كونها أقوى الامارات، فإنّ الصفره والكدره فى أيام الحيض حيض كلّها، فاذا عرِفَتْ أيامها جعلتها حيضا، ولا تعتنى باوصاف الدم، ولا فرق فى ذلك بين ما إذا عرفت أيامها تفصيلاً وقتاً وعدداً _ بأن استقرت عاداتها من حيث الوقت كأول الشهر _ ومن حيث العدد _ كالسبعه _ أو عرفت عاداتها من حيث الوقت فقط من كونها فى أوّل كلّ شهر دون العدد، أى عرِفَتْ أنّ عاداتها تكون بدايه كلّ شهر مثلاً، وأنّ الصفره والكدره فى تكونان فى أيام معيّنه من أوّل الشهر، أما اقل الحيض أو القدر الجامع بين أقرائها فأنّه حيض كلّها.

وأما من حيث تعيين العدد، فهى بحاجة الى معرفه ألوان الدم، فحكمتها من هذه الجبهه يكون حكم ناسيه العدد، حيث ترجع الى التمييز فى تعيينه، لأنّ المفروض عدم وجود عاده فعلاً من حيث العدد .

أما اذا عرفت أيام عاداتها عدداً دون الوقت، أى لو عرفت اجمالاً _ بأنّ عاداتها فى كلّ شهر سبعة أيام مثلاً، فعليها أن تتحيض بذلك المقدار كل شهر، سواء ساعدت عليها الاوصاف أم لم تساعد.

وأما من _ حيث الوقت حيث لا تكون لها عاده _ فتصير كالمتحيره، وعليها الرجوع الى الاوصاف وغيرها .

فما يرى من مناقشه بعض أصحابنا فى الفرض الاخير، من لزوم رجوع ذات العاده الوقتيه الى وقتها، وعدم التفاتها الى التمييز والاصاف، بدعوى ظهور الأخبار فى غيرها _ كما نقله صاحب «الجواهر» _ ليس بشىء، لما قد عرفت من أنّ المتبادر من الأخبار، ليس الا لزوم ترك الصلاه فى الوقت المعهود، كما ترى فى جواب سؤال أنّ المرأه فى صحيحه اسحاق بن جرير بيان اوصاف الحيض حيث أمرها الامام عليه السلام بقوله: «تجلس أيام حيضها»، اى عليها الجلوس فى أيام عاداتها حتّى من حيث الوقت، ولذلك قالت له: «إنّ حيضها تختلف عليها وربما

وها هنا مسائل :

الأولى : إذا كانت عادتها مستقره عددا ووقتا ، فرأت ذلك العدد متقدما على ذلك الوقت ، أو متاخرا عنه ، تحيَّضت بالعدد ، وألغت الوقت ، لأنَّ العاده تتقدّم وتتأخر ، سواء رأته بصفه دم الحيض أو لم تكن (١).

يتقدم الحيض اليوم واليومين والثلاثه ويتأخر مثل ذلك، فما علمها به؟ قال عليه السلام : دم الحيض ليس به خفاء) حيث أنّ الامام عليه السلام أرجعها عند اختلاف وقتها الى تشخيص حيضها بالاوصاف، فيفهم منه أنّ الرجوع الى الاوصاف فى تشخيص الحيض، يساعد مع كل عادّه من حيث الوقت والعدد، من دون فرق فى ذلك بين كون عادتها وقتيه وعدديه أو احدهما فقط. ولكن ليس الاعتماد على الاوصاف على حدّ يوجب رفع اليد عن العاده من حيث العدد، لو كان لها عاده عددا، كما قد يترأى من هذه الصحيحه، لما ثبت نصا واجماعا من أنّ العاده تستقر بمجرد رؤيه الدم عدّه أيام، سواء شهرين وما زاد، وأنّه إذا استمر بها الدم ترجع الى عادتها عند استقرارها، والمرجع الى الصفات والتمييز إنّما يكون من الحيثيه التى ليس لها عاده، وعليها يؤل اطلاق الصحيحه جمعا.

فى الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا تقدّمت العاده أو تأخّرت

فثبت من جميع ما ذكرناه، لزوم تقديم العاده على التمييز مطلقا، اى فى الاقسام الثلاثه من العاده، والله العالم .

(١) اذا عرفت حكم المرأه ذات العاده، وأن العاده هى المرجع فى كلّ شهر لها، فان المصنف يريد فى هذه المسأله بيان حكم من تقدمت عنها العاده أو تأخرت عن الوقت الذى كانت مستقره لها، كمن كانت ذات عاده عدديه وقتيه، بل وكذلك لو رأّت غير ذلك العدد قبل الوقت أو بعده، وأمکن أن تكون ما رأته حيضا، فان عليها حينئذٍ الغاء الوقت نصّا واجماعا، كما قد مضى بحثه عن المصنف وغيره،

عند التكلم فى قاعده الامكان، فالنص والاجماع ثابتان فى كل من الموردین، كما هو الظاهر نقله عن «كشف اللثام»، بل ويشهد علیه الوجوه و الاعتبار وقاعده الامكان . بل ينطبق علیه النصوص، كما نشیر الیه، مثل مضمرة سماعه: «قال: سألته عن المرأه، ترى الدم قبل وقت حیضها؟ قال: فلتدع الصلاه، فانه ربما تعجل بها الوقت»^(١).

فان الخبر باطلاقه يشمل ذات العاده العددیه والوقتیه، كما يشمل خصوص الوقتیه، حیث قد لوحظ فیہ التعجيل عن وقتها، فكأنها كانت لها عاده عددیه، والخلل وقع فى وقتها بالتعجيل، وقد أمضاه الشارع بأنّه ربما يكون كذلك.

نعم، قد نقل عن الشیخ فى «المبسوط» أنّه قال: «متى استقر لها عاده، ثم تقدمها الحيض بيوم أو يومين، أو تأخر بيوم أو يومين، علمت بأنّه من الحيض، وإنّ تقدم بأكثر من ذلك أو تاخر بمثل ذلك الى تمام العشره أيام، حكم أيضا أنّه من الحيض. فان زاد على العشره لم يحكم بذلك».

ويرد الاعتراض على قوله فى آخر كلامه من أنّه إنّ زاد على العشره لم يحكم به، أى فى الجميع، لا- أن لا- يحكم بالحيض بالعاده، والأ يرد علیه الاشكال بأنّه كيف لا يحكم به فى خصوص العاده، لما قد عرفت من دلالة قاعده الامكان على ذلك، بلا فرق فى ذلك بين ما الذى رأته كانت بصفه الحيض، أو لم يكن، فالحكم بالحيضيه على ما تقدم أو تاخر مما لا اشكال فيه .

نعم، والذى ينبغى البحث فيه هو أنّه هل التى تتحيض برؤيه الدم قبل وقتها عليها التربص الى ثلاثه أيام، التى كانت أقل الحيض، حتّى تستقر حیضها، أو يفصل بين ما هو بصفه الحيض فتحكم بمجرد الرؤيه، وبين غيره بالتربص الى

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

ثلاثه، وجوه: ففي «الجواهر» وقد تقدم في المبتدأه أنّ التحقيق يقتضى التفصيل بين الجامع وغيره، فينطبق على الوجه الثالث.

وفى «مصباح الفقيه»: أوجهها الاوّل، كما سبق تحقيقه فى حكم المبتدأه، يعنى الحكم بالحيضيه بمجرد الرؤيه، وهذا هو الاوفق بالاحتياط فيؤخذ به حتّى هنا، إلا أن ينكشف الخلاف بالانقطاع قبل الثلاث.

كما لا- فرق فى هذا الحكم بين التقدم والتأخر، أى حكم التأخر مثل حكم التقدم فى اللاحق بالحيض، فيما تجرى فيه قاعده الامكان.

فما يُنقل عن بعض من التفصيل بين التقدم _ حيث لم يحكم بالتحريض _ وبين التأخر _ حيث يحكم به لكون التأخر أزيد انبعثا _ مما لا يمكن ان يُصغى اليه، كما أشرنا اليه سابقا .

أقول: ما ذكره صاحب «الجواهر» من اشتراط كون التقدم والتأخر مما يكون بمقدار يعتدّ به بحيث لا- يتسامح بمثله بالنسبه للعادات، كالיום واليومين ونحوهما، لصدق الرؤيه فى وقت الحيض على مثله، وبما يشير اليه خبر اسحاق بن عمار، عن أبى بصير، عن الصادق عليه السلام: «فى المرأه ترى الصفره؟ فقال: إنّ كان قبل الحيض يومين، فهو من الحيض، وإنّ كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض»(١).

فى الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا رأت قبل العاده وبعدها

ليس على ما ينبغى، لوضوح أنّه لا فرق فى التقدم والتأخر الذى قد يتفق ويحكم بالحيضيه، بمجرد الرؤيه فى التقدم، بين كونه بيوم أو بيومين أو ازيد منهما، وإنّ كان الغالب هو هذا المقدار، لكنه لا يوجب هذا التفصيل الذى يظهر من كلامه. اما خبر اسحاق بن عمّار لا- يمكن أن يصير دليلاً- على التقيّد، بل يمكن أن يكون ذكر هذا المقدار من باب المثال والغالب، كما لا يخفى على المتأمل .

الثانية: إذا رأت قبل العاده ، وفي العاده ، فإن لم يتجاوز العشره ، فالكلّ حيض ، وإن تجاوز ، جعلت العاده حيضا ، وكان ما تقدمها استحاضه (١).

وكذا لو رأت في وقت العاده وبعدها ، ولو رأت قبل العاده وفي العاده وبعدها ، فإن لم يتجاوز العشر ، فالجميع حيض ، وإن زاد على العشره ، فالحيض وقت العاده ، والطرفان استحاضه (٢).

(١) ما ذكره من الفرعين، مما لا- خلاف فيهما وفي حكمهما، لما قد عرفت أنّ المدار مع وجود العاده _ سواء كانت عدديه ووقتيه، أو مع احدهما _ هو حفظ أيام العاده، ومع ملاحظه عدم التجاوز عن العشره، فالكلّ حيض من العاده، مع ما تقدمها من الأيام بيوم أو يومين أو ثلاثه.

وما ذكره صاحب «الجواهر» في ذيل كلام المصنف، من اشتراط الاتصال، وكون ما تقدم مما لم يكن فيه بياض قبل أقل أيام الحيض حيض، والا لا يكون حيضا.

مما لا- حاجه الى ذكره، لأنّ ظاهر كلامه البحث عن صورته وجود الشرائط، غير كونه متقدما، كما يومی اليه عنوان (رأت...) ولعله لأجله أمر بالتأمل.

كما أنّه يجب أن نلاحظ بأنّ الحكم باعتبار الدم المتقدم استحاضه، لو تجاوز عن العشره مع وجود العاده، بين كون الدم فيما تقدم واجدا لصفه الحيض أم لا، أى يعارض التمييز مع العاده أو لم يعارضه، كما عرفت سابقا بأنّ العاده هي المرجع مطلقا .

(٢) ما ذكره في القسمين الأخيرين، مما لا خلاف فيهما بين أصحابنا، خلافا لأبي حنيفه حيث ذهب فيما لم يتجاوز العشره إذا رأت في العاده وما بعدها، إلى الحكم بالحيضيه في خصوص العاده، دون ما بعدها.

هذا، مع وجود المقتضى لجريان قاعده الامكان فيه، وعدم وجود مانع

الثالثة: لو كانت عاداتها في كل شهر مرّه واحده، عددا معينا، فرأت في شهر مرتين بعدد أيام العاده، كان ذلك حيضا (١).

عن الحكم بالحيضيه فيه . وخلافا للشافعي في القسم الأخير، وهو ما رأت قبل العاده وفيها و ما بعدها فيما يتجاوز عن العشره، حيث ذهب الى الحكم بحيضيه جميعها، ما لم تتجاوز المجموع عن خمسه عشر يوما، لأنه قد جعل أكثر الحيض هذا المقدار، وخلافا لأبي حنيفه فيه أيضا، حيث حكم بحيضيه العاده وما بعدها، إذا لم تتجاوز العشره، دون ما تقدم منها.

ولعلّ الوجه في ذلك أنه قد جعل استصحاب الحيضيه لما بعد العاده _ الفاقد لهذا الأصل _ لما قبلها، ولأجل ذلك فزق بين المتقدم والمتأخر.

ولكنه ينافي مع ما اختاره سابقا من الحكم بالرجوع الى العاده، حتّى مع عدم التجاوز عنها، في خصوص العاده وما بعدها، كما لا يخفى.

ولكن كلامهما ضعيف، لاطلاق الادله الداله بلزوم الرجوع الى العاده عند التجاوز عن العشره، في جميع الاقسام الثلاثه.

(١) لا- فرق فيمن كانت عاداتها في كل شهر مرّه واحده عددا معينا، أن تتعين لها وقت معين، فلو رأت في شهر مرتين، يحكم بحيضيتهما، إذا فصل بينهما، بأقلّ الطهر، لأنه شرط في الحكم بالحيضيه، وفي هنا فانه يحكم في هذا المورد بالحيضيه، بلا اشكال، لقاعده الامكان، بل ودلاله بعض النصوص، مثل صحيحه محمد بن مسلم: «رؤيه الدم إذا كان بعد العشره فهو من الحيضه المستقبليه» (١).

فالمسأله واضحه ولا كلام فيها .

ولو جاء في كلّ مرّه أزيد من العاده ، لكان حيضا إذا لم يتجاوز العشره ، فإن تجاوز تحيّضت بقدر عاداتها ، وكان الباقي استحاضه (١) .

والمضطربه العاده ترجع الى التمييز ، فتعمل عليه ولا تترك الصلاة ، إلا بعد مضي ثلاثه أيام على الأظهر (٢).

(١) و حكم هذا الفرع أيضا واضح ومستفاد من الأدله، وكلمات الاصحاب رحمهم الله .

(٢) ظاهر اطلاق كلام المصنف عن المضطربه العاده، هي التي تكون اضطرابها من جهة نسيان عاداتها وقتا وعددا، بأن لم تحفظ شيئا منهما، ففي مثلها ترجع الى التمييز بلا خلاف أجده، لاطلاق الادله ولروايه السنسن الصريحه في ذلك، وإن استشكل فيه، ولكن لولا- خطنا التقسيم الوارد في خبر سنسن، حيث قسّم المرأه الى ثلاثه أقسام: من ذات العاده، وذات التمييز، والمبتدأه. والمضطربه لا تكون ذات العاده والمبتدأه قطعاً، فلا بد أن تكون مندرجه في ذوات التمييز.

نعم، قد نقل عن أبي الصلاح من رجوع المضطربه الى النساء، ثم التمييز ثم سبعة سبعة، وعن ابن زهره من عدم الالتفات الى شىء من ذلك، بل تحيض بعشره بعد الفصل بأقل الظهر.

في الاستحاضه / في حكم المضطربه

ولا يخلو كلامهما عن ضعف، لما قد عرفت من مقتضى دلالة الأدله .

ثم أورد على اطلاق كلام المصنف _ بأن المضطربه مطلقاً، أى سواء كانت قد نسيت عاداتها عدداً أو وقتاً أو كليهما، عليها الرجوع الى التمييز _ بأنه لا يستقيم لمن كانت ذاكره العدد الناسيه للوقت، لو عارض تمييزها عدد أيام العاده، فانها لم ترجع الى التمييز قطعاً.

وقد حاول البعض الدفاع عن المصنف بأن مراده هي التي طابقت تمييزها عاداتها، بدليل ما ذكره من ترجيح العاده.

ثم اعترض صاحب «المدارك» على المعتذر بعدم ظهور ذلك وانه لو ثبت ذلك لما ثبت لاعتبار التحيض حينئذ فائده تذكر. ثم قال: ويمكن أن يقال باعتبار التمييز في طرف المنسى خاصة، أو تخصيص المضطربه بالناسيه للوقت والعدد، ولعل هذا أولى .

وفي «الجواهر» قال: «قلت لكن ينافيه تقسيم المصنف بعد ذلك المضطربه _ عند فقد التمييز _ الى الأقسام الثلاثة»، انتهى كلامه (١).

وقال الهمداني في «مصباح الفقيه» بعد نقل كلام صاحب «الجواهر»: «أقول: فالأظهر ارادتها بمعناها الاعم، واعتبار التمييز في طرف المنسى خاصة، ففائدته تعيين وقت حيضها من ذلك الشهر، عند موافقته لعدد المعلوم، وتعين العدد المنسى في الوقت المعين. فالمراد من اطلاق القول برجوع الناسيه الى التمييز، إنما هو رجوعها اليه من حيث كونها ناسيه، فلو ذكرت عاداتها من بعض الجهات والخصوصيات، لا تعنى باوصاف الدم من تلك الجبهه»، انتهى كلامه (٢).

ولكن الأولى عندنا، هو كون المراد الناسيه عددا ووقتا، كما اختاره صاحب «المدارك» في آخر كلامه، لأن من كانت لها عادة بالعدد أو الوقت، لا يطلق عليها مضطربه العاده بصوره المطلق، فصحة هذا الاطلاق من دون ذكر خصوصيه، لا تكون الا فيمن نسيت عاداتها مطلقا، خصوصا أن كلام المصنف سابقا، بأن ذات العاده _ باطلاقها الشامل للثلاث _ ترجع الى عاداتها، مبين لما ذكرناه، فالاشكال غير وارد عليه، كما لا يخفى .

و اما حكم تركها للعباده، فهل هو ثابت بمجرد رؤيه الدم، أو أن عليها أن

١- جواهر الكلام: ٣/٢٩٩ .

٢- مصباح الفقيه: ٥/٢٦٥ .

تتربص الى ثلاثه أيام؟

وقد عرفت أنّ الحكم في المبتدأه، هو ثبوت ذلك بمجرد رؤيه الدم الجامع للصفات، إلا ما لا يكون كذلك فعليها الاحتياط، لأنّه المستظهر من الأخبار الوارده، ومنها قوله: «من أول ما رأت».

ولا يبعد أنّ يكون حكم المضطربه حكم المبتدأه اذا كان دمها واجدا لصفه الحيض، خصوصا إذا قلنا بحرمه العباده ذاتا، فانه لا اشكال في كون الأخبار داله على لزوم تركها العباده بمجرد الرؤيه، فاذا استقر لها الحيض فهو، والأ- فان عليها قضاء تلك الفرائض التي فاتتها في فتره اضطرابها .

خلافه لصاحب «الجواهر» قدس سره ، حيث قال: «بل قد عرفت أنّ الأقوى مساواتها للمبتدأه، في التفصيل بين الجامع للصفات وعدمه»، حيث لم يحكم بالاحتياط في غير الجامع.

وقال بعده: كما أنّه قد فرق بعضهم بينهما، فاحتاط في المبتدأه بالثلاثه، وجعل المدار هنا على الظن، مسّـتـدلاً بروايه اسحاق بن عمّار، عن الصادق عليه السلام: «في المرأه ترى الصفره، إنّ كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض» (١).

بتقرير أنّ الحكم بذلك إنّما هو لمكان الظن، من جهه التقدم باليومين.

وفيه أولاً: بما قد عرفت أنّ المبتدأه تتحيض بمجرد الرؤيه، بواسطه دلاله الروايه.

وثانيا: أنّ هذه الروايه وارده في حق المعتاده، اذ هي التي تحصل على الظن بذلك، لا مثل المضطربه التي تضطرب من جهه نسيان الوقت، حيث لا يمكن لها أنّ تحصل على الظن بتقديم يومين، حتّى تعمل بظنها، كما لا يتم التربص ثلاثه

فان فقدت التمييز ، فهنا مسائل ثلاث :

الأولى : لو ذكرت العدد ونسيت الوقت ، قيل: تعمل في الزمان كله ما عمله المستحاضه ، وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع دم الحيض فيه ، وتقضى صوم عاداتها (١).

ايام في المضطربه التي تكون قد ضبطت الوقت، وانها نسيت العدد فقط، لوضوح أنها تتحيز بمجرد الرؤيه، اذا كان دمها واجده للصفه.

وكيف كان، فالأقوى عندنا كونها كالمبتدأه في الحكم بالحيضيه مع رؤيتها اول الدم _ كما ورد في النص _ إذا كان واجدا للصفات، والا فان عليها أن تحتاط بالجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضه الى ثلاثه .

(١) قلنا: في المضطربه التي كانت ذاكره العدد وناسيه الوقت، وكان العدد المذكور تاره مرددا في جمله عدد لا يزيد ذلك العدد المذكور على نصف ما وقع فيه التردد، بل هو اقل يساويه أو يقل عنه، وهما كالخمسه بالنسبه الى العشره في الاولى، والأربعه بالنسبه اليها في الثانيه.

فالاقوال في المقام خمسه:

في الاستحاضه / في حكم المضطربه لو ذكرت العدد و نسيت الوقت

قول: في «المبسوط» و«الارشاد» و«الحدائق»، بل والمصنف بعنوان مُشعرٍ بتمريضه، هو الاحتياط في جميع تلك الايام، إن ترددت في العدد، أى العشره في المثال المفروض، فتعمل فيها ما عمله المستحاضه، وتغتسل للحيض في كل وقت يحتمل انقطاع الدم، ثم تقضى صوم عاداتها.

وجعلوا وجه ذلك، عدم تشخيصها للحيض في وقت خاص مع وجود ادله الاحتياط.

و قول: وهو المنسوب الى المشهور _ كما في «الحدائق» _ والى الأكثر _ كما

فى «المدارك» _ واختاره العلامة فى «المختلف» و«القواعد» والشهيد فى «المسالك» وغيره، وهوالتخير فى وضع عددها فى أى وقت شئت من الشهر، والظاهر كونه مختار صاحب «الجواهر» أيضا، حيث قال: «لا ينبغى التوقف فى رجوعها الى عددها فى كل شهر» .

وقول: هو المذكور فى القول السابق، الا أنه مشروط بعدم وجود الاماره المفيده للظن بموضع خاص.

هذا، كما عليه «الذكرى» و«البيان»، ولعله مقبول للآخرين من هذا الوجه، لأن كلامهم فيما لم يكن مثل هذا الظن موجودا، والآن فانه مع وجوده يكون مرجحا، فيخرج عن التخير .

وقول: بأنه تجلس فى الشهر الأول من اول دم تراها مقدار حيضها، ثم انها تجرى الأحكام فى باقى الشهر.

وهذا القول منقول عن «الذخيره» حيث قال:

لو قيل بذلك، لم يكن بعيدا من الصواب .

وقول: للشيخ فى «الخلافة» وهو الذى استوجب استغراب صاحب «الجواهر» قدس سره ، من التفوه به وهو أن ناسيه الوقت أو العدد، ترك الصلاة والصوم فى كل شهر سبعة أيام، وتغتسل وتُصلّى الباقي، وتصوم فيما بعد، ولا قضاء عليها.

ثم قال الشيخ: دليلنا اجماع الفرقه .

ولعلّ الاقوى هو قول المشهور، من رجوعها الى العدد المذكور فى كل شهر، ووضع عددها فى أى موضع من الشهر، إذا لم يكن لها اماره مفيده للظن بكون ذلك حيضا، والا تقدم ذلك، لأنه المستفاد من الروايات بأخذ العاده فى كلّ ما يكون لها العاده وقتا أو عددا.

كما أنه مقتضى حال الناسيه للوقت والعدد، كون اذا لا يعقل المضطربه من

حيث الوقت أسوء حالاً- من الناسيه للوقت والعدد، بل لا- يبعد استفاده خصوص ما ذهبنا اليه من قوله عليه السلام في مرسله يونس: «تجلس قدر أقرائها وأيامها»، بل وغير المرسله من سائر الاخبار الأمره بالجلوس أيام حيضها وأقرائها.

ودعوى اختصاصها بمعلومه الوقت تكون بلا- وجه ودليل، لأنّ اطلاقها يشمل كل من كانت لها هذه الايام، كما ترى دعوى الاجماع فى «الرياض» على من أستقر عاداتها على العدد فقط، بالرجوع الى عدد أيامها.

ودعوى الفرق بين ما نحن، وبين ذات العاده عددا بالنسيان، تكون بلا شاهد، لأنّ ذات العاده ترجع الى عاداتها من حيث كونها ذات عاده، فلا- فرق فى ذلك بين كون عاداتها معلومه من حيث الوقت أو من حيث العدد، بينما لم تستقر لها عاده من سائر الجهات التى توجب عدم استقرار العاده لها، أو توجب تعذر الرجوع اليها لنسيانها، فتعمل على التمييز.

وإنّ تعذر فى حقها ذلك أيضاً، فلا محاله عليها أن تجعل الحيض فى مرحله الظاهر فى كلّ شهر بعدد أيامها، كما أنّه لو لم يكن لها أيام معلومه تتخيض سته أو سبعة، على ما عرفت توضيحه فى الروايه .

فاذا عرفت وجوه مثل هذه الأدله الداله على ما ذكرناه، لا- يتعين وجهٌ للقول بوجوب الاحتياط فى الأيام التى لا- تتعين كونهاحيض، وان كان الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض وأعمال المستحاضه، حسنٌ على كلّ حال، لكنه لا يوجب الحكم بوجوبه.

وأما ما ذكره صاحب «الجواهر» من كون الاحتياط مستلزماً للعسر والجرح المنفيين فى الآيه والروايه .

فإنّه ليس على ما ينبغى، أولاً: لأنّ صدق الحرج والعسر والضرر هنا غير معلوم، لو لم نقل بعدمه فى المده المعلومه من عشره أيام، خصوصاً بعد ملاحظه

كون الحكم لغالب النساء فى الاستظهار فى تلك المدّة، لمن كانت ذات العاده، فضلاً عن غيرها .

وثانياً: من التشكيك فى لزومه العسر والجرح، بحسب الموارد، ولو سلّم وقلنا بذلك، كما لو لزم فى الغسل للحيض، حيث أنّه يستلزم تكوّره فى العشره، لانقطاع الدم فى كل يوم، وهذا ما يوجب العسر والجرح، فيكون منفيًا، فترجع الى اتيان التيمم فى كل مورد استلزم ذلك، لا عدم وجوب الاحتياط.

وهذا بخلاف مثل الترخيص فى قراءه العزائم، أو اللبث فى المساجد ونحوهما، مما لا يستلزم الاحتياط فيهما ضرراً أو حرجاً أصلاً.

ولكن هذا الجواب لا يخلو عن تأمل، إذ ربما يستلزم منع بعض النساء عن القراءه أو اللبث فى المساجد العسر والجرح .

وثالثاً: إنّ اقتضائه للعسر والجرح فى الموارد شخصى لا نوعى، فالرجوع الى نفيه يختص فى خصوص المورد، لا فى العكس وفى جميع الموارد ولجميع النسوة، كما هو المقصود فيما نحن بصدده، كما لا يخفى .

ودعوى أنّ ايجاب الاحتياط عليها _ بالجمع بين الوظيفتين بعنوانها الاجمالى _ حكمٌ حرجى أو ضررى، منفيٌّ عنه فى الشريعة.

مما لا ينبغي قبولها، اذ ليس لنا احكام عقليه أو شرعيه متعلقه بالعناوين الاجماليه حتى توجب اطاعتها حدوث العسر والجرح، بل غاية ما هناك ان العقل حاكم بانه يجب على المكلف ان يخرج عن عهده التكليف الشرعيه المفروضه عليه على نحو الاجمال، فلو نفى دليل نفى الحرج والضرر وجوب الاحتياط فى موضوع مجمل من المواضيع، فانه يبقى حكمه بالنسبه الى الباقي .

وقد اعترض مع وجوب الاحتياط، بالمنع عن وجوبه عند اشتباه المكلف به فى الامور التدريجيّه، نظراً الى عدم ابتلاء المكلف بجميع الاطراف فعلاً دفعه

واحد، والحال أنّ من شروط تأثير العلم الاجمالي في تنجيز التكليف بالواقع المردد، هو كون اطراف الشبهه موردا لابتناء المكلف بالفعل، مع أنّ المقام ليس كذلك، لكونه من الامور التدريجيّه، التي تحصل من خلال ايام عديده متدرجه في الزمان فلا يجب فيه الاحتياط .

وفيه: قد تقرّر في محلّه بأنه لا فرق في اطراف الشبهه في العلم الاجمالي الموجب لتنجز العلم به، كون اطرافه موردا لابتناء دفعه أو تدريجا، لوضوح أنّ الملاك في التنجز، هو كون العمل بالاطراف في الحرام، أو تركها في الواجب، ينطبق عليه المخالفه القطعيه العلميه، وهو صادق في الدفعيات والتدريجيات معا عرفا، كما هو واضح لمن لاحظ فهم العرف والعقلاء.

بناءً على ذلك الأولى في الاشكال على الحكم بالاحتياط، هو ما عرفت منا، من عدم قيام الدليل عليه، بل وجود الدليل على عدمه، خصوصا إذا قلنا بحرمة العباده ذاتا للحائض، حيث يدور الأمر حينئذ في تلك الايام _ مع العلم بالتخير _ بين المحذورين من حرمة ترك العباده أو وجوبها في الفرائض، فمقتضى الاصل والعقل هو التخير، ما لم يكن لأحد الاحتمالين رجحان أو اهميه، والأّ فيؤخذ به متعينا.

وامّا في المستحبات من العبادات، فهي كسائر المحرمات التي يجب تركها احتياطا . ومن هنا ظهر ان الحكم بالتخير، بالرجوع الى العدد في تمام الشهر _ كما عليه المشهور _ يعدّ أقوى وأرجح من سائر الأقوال .

ثم ياتي الكلام في أن هذا التخير، بالأخذ بما يجب عليه، هل هو استمرارى، بحيث لا يسقط بعد الاختيار، أم التخير ثابت ومستمرّ فهي مختيره في كل يوم، لدوران أمره في كلّ يوم بين المحذورين، كما هو معنى التخير العقلى.

وبعبارة اخرى: هل التخير ابتدائي بحيث يكون بعد الاختيار والقيام بالعمل بالوظيفه يكون قد سقط تخييرها، بعد العلم بأنّه لا يجوز لها ترك العباده في جميع

الشهر، ولا فعلها في الجمع ولا الاتيان في يوم وتركها بيوم الى آخر الشهر، للقطع بالمخالفة القطعيه في تلك المدّه أم لا؟

والاظهر أن يقال: إنّ التخيير لها يكون من ابتداء الشهر الى أن يبقى عددها من الايام التي فيها عاداتها، مثلاً أن كانت سبعة فهذا التخيير يكون الى أن يبقى ثلاث وعشرين يوماً من الشهر، فيكون معنى تخييرها هو التخيير بالاخذ في العدد، لا أنها تكون مخيره في كل يوم بان تعدّ يوماً في عاداتها وآخر لا عاده لها فيه، نعم لها أن تجعل وتأخذ باول يوم، كما ان لها أن تأخذ باليوم الثاني والثالث اختياراً، لكن لو اختارت الاول ليس لها بعد ذلك اختيار الثاني والثالث. نعم الأظهر والأولى هو الاخذ بالأول، كما قد يستفاد من ظاهر بعض الاخبار، لو لم تقوم لها اماره مفيده للظن بشىء غير ما أخذها في الأول، والأولى كان الاولى لها الاخذ بما دلت عليه الاماره الظنيه، كما اشار اليه الشهيد في «الذكرى» و«البيان».

ومعلوم أنها ان أخذت في الدور الاول عددا عليها ان تتبع ذلك في سائر الادوار نظير حكم المبتدأه الذي قد مضى بحته تفصيلاً.

هذا تمام البحث فيما فرض كون العدد المعلوم المحفوظ ناقصاً من نصف ما وقع فيه التردد كالاربعه في العشره، أو مساوياً له كالخمسه فيها، حيث لا تعين لها في تلك العشره، فمن ذهب الى وجوب الاحتياط فيها أو حسنه، يجعله مورداً للاحتياط في تمام أيام العشره، لعدم وجود يوم معين تتيقن فيه بالخصوص وجود الحيض فيه، كما لا يخفى .

و اما إذا كان العدد المعلوم والمحفوظ، زائداً عن نصف ما وقع فيه التردد، كالمستة في العشره، فالمتيقن لها من الحيض يكون يوماً في العشره، وهو يوم الخامس، حيث أنه لا ترديد في كونه يعدّ يوماً حيضها، بلا فرق في ذلك بين مبدأ اختيارها، من اليوم الأول أو غيره، لأن يوم الخامس واقع في الوسط، فترك

الثانية: لو ذكرت الوقت ونسيت العدد ، فالأولى إن ذكرت أول حيضها ، أكملته ثلاثه (١).

العباده فيه حكم ثابت قطعى، وفي الزائد عنه يعمل بالاحتياط، أو غيره على حسب ما اختير فى البحث السابق. ولا فرق فى الحكم بقطيعه الحيض، بين كون المحكوم بالحيضيه عددا كاملاً أو كسراً منه.

وقد أتعب صاحب «الجواهر» نفسه فى ذكر الأمثله فى مسئله الامتراج المسماة عند العامه بالاختلاط، فشكر الله مساعيه الجمليه، ومن أراد الاطلاع عليها والاحاطه بها تفصيلاً، فليراجع الى «الجواهر» أو الى «المبسوط» للشيخ الطوسى رحمه الله عليهما، وجعل الجته متواهما .

(١) لا يخفى عليك أن حيضيه الثلاثه من أول الوقت المعلوم _ كأول الشهر _ يعدّ من متيقن الحيضيه، لوضوح أن أقل الحيض ليس إلا الثلاثه، فالكلام حينئذ يكون بالنسبه الى الزائد عنها الى تمام العشره، حيث يمكن تصوير عده موارد من الشكوك التى قد تحصل لها، ما لم تعلم انتفاء بعضها، بقيام من بعض الامارات المفيده للظن، أو العلم بعدم الحيض.

فى الاستحاضه / فى حكم المضطر به لو ذكرت الوقت و نسيت العدد

والبحث إنما يكون فى الزائد، ففيه أقوال:

القول الأول: القول بلزوم الاقتصار على الثلاثه فى الحكم بالحيضيه، وفيما عداها تعمل عمل المستحاضه، اقتصاراً فى ترك العبادات الواجبه على القدر المتيقن.

هذا هو الظاهر من «المعتبر» و«البيان»، واستحسنه فى «المدارك»، بل واحتمله الشهيد رحمه الله فى «الذكرى» بل لعلّه الظاهر من موضع من «المبسوط»، وابن حمزه فى «الوسيله».

والظاهر أنهم تمسكوا على هذا الحكم باستحاله اشتغال ذمتها بالعباده التى

هى قاطعه بعدمها فى خصوص الثلاثه، والباقى يبقى بقوته .

وقد اعترض عليه _ وهو المحقق الهمدانى رحمه الله فى «مصباح الفقيه» _ بقوله: «وفيه: أنه استند فى ذلك الى اطلاق الأمر بالعبادات، المقتصر تخصيصها على الأفراد المعلومه. ففيه: أن الخارج من العمومات إنما هو الأفراد الواقعيه لا المعلومه، فيجب فى مثل المقام الرجوع الى سائر القواعد، مثل استصحاب الحيض ونحوه، لولا الدليل الخاص».

ولكن يرد عليه: أن خروج الأفراد الواقعيه عن العمومات، مما لا يمكن توجيه التكليف بها إلا بواسطة الأدله التى تكون كاشفه عنها، فاذا دلت الأدله عليها يصير ما هو الخارج عباره عن الأفراد المعلومه، إما بالوجدان أو بواسطة الدليل أو الاصل، فيرجع الكلام حينئذ الى ملاحظه ذلك، فأما الثلاثه فأنها خارجه قطعاً، لتاميه الدليل فى دلالتة، وأما فى غيره فلا بد من الرجوع الى دليل، ومع فقد الدليل، فانه يجب الرجوع الى الأصل، ومن المعلوم أن الاصول المحرزه بقدمه على غير المحرزه، فمع امكان الرجوع الى الاصول المحرزه لم تصل النوبه للرجوع الى غير المحرزه، والمقام كذلك، اذ مع امكان الرجوع الى الاستصحاب، لم تصل النوبه الى جريان قاعده الاشتغال، ومقتضى الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحيضيه، ولزوم ترك العبادات.

وهذا هو الاولى فى الجواب، دونما ذكره الفقيه الهمدانى رحمه الله .

ثم قال رحمه الله بعد ذلك. وإن استند الى قاعده الاشتغال، ففيه: أولاً: أن مقتضاها الاحتياط، إن جَوَزناه فى مثل المقام، بأن تجمع بين تروك الحائض، وأفعال المستحاضه _ كما هو ظاهر المتن وغيره _ لا البناء على الطهاره مطلقاً .

وفيه ما لا يخفى، لأنه لا ظهور فى كلام المصنف على ما ذكره، بل الظاهر خلافه، لأنه قد حكم بالحيضيه فى خصوص الثلاثه، فيكون فى غيرها العمل

باحكام المستحاضه بالنسبه الى ما رأته من الدم، والمقصود من الاشتغال هو الاشتغال بالعبادات لا غيرها من تروك الحائض، لأن ذمتها لم تكن مشغوله بها حتى يجب عليها ذلك.

فالحكم بالاحتياط بالجمع بينهما بحاجه الى دليل آخر مفقود فى المقام .

القول الثانى: القول بالرجوع الى الروايات، إمّا بأخذ السبعه تعيينا _ كما هو ظاهر الشيخ فى «الخلاف»، مدعيا عليه الاجماع _ أو التخيير بين السبعه والسته، أو ثلاثه من شهر وعشره من آخر، وهو قول الشهيد الثانى وغيره من بعض متأخرى المتأخرين، بل هو مختار المحقق الهمدانى رحمه الله فى «مصباح الفقيه» .

القول الثالث: القول بالاحتياط، بالجمع بين الوظيفتين.

وهو ظاهر ابن سعيد فى «الجامع»، والعلامه فى «التذكره»، بل نقل عنه فى جملة من كتبه، كما أنه نقل عن الشيخ فى «المبسوط» وفى «الذكري» أنّ الاحتياط فى هذه ونظائرها مشهور .

القول الرابع: القول بلزوم تحيضها بال عشره فى كلّ شهر، ما لم تعلم انتفاء بعضها، والأ- فبالممكن منها، لاستصحاب الحيض وجريان قاعده الامكان وغيرها، مع عدم اطراد العمل بالروايات لها فى كلّ وقت.

وهذا هو مختار صاحب «الجواهر» قدس سره .

ولا- يبعد قوه الأ-خير، مع اضافته قيد الى قوله وهو: «مالم تعلم بانتفاء بعضها»، لوضوح أنّه مع الظن بالانتفاء _ إذا كان قابلاً للاعتماد عليه _ يؤخذ به، والأّ تعمل بالحيضيه من باب استصحاب الحيض وجريان قاعده الامكان، حيث لا مانع فيه من الحكم بذلك، وإنّ كان العمل بالاحتياط بالجمع بين الوظيفتين حسن، لو لم نقل بحرمة العباده ذاتا، والأّ يكون العمل بالاحتياط باتيان الواجبات العباديه _ مثل الصلاه _ خلافا للاحتياط، كما لا يخفى على المتأمل .

وإن ذكرت آخره ، جعلته نهايه الثلاثه ، وعملت في بقيه الزمان ما تعمله المستحاضه ، وتغتسل للحيض في كل زمان يفرض فيه الانقطاع ، وتقضى صوم عشره أيام احتياطاً ، ما لم يقصر الوقت الذي عرفته عن العشره (١).

(١) الظاهر أنّ قوله: «وعملت في بقيه الزمان... الى آخره» مرتبطه بكلمتا المسألتين، لا خصوص الثانيه، فعليه يلزم بناءً على الفرض الاول كون اللاحق مضمولاً لهذا الحكم لا السابق، لأنه طهر قطعاً، لأن المفروض حفظ أول اليوم بالحِيضِيَّة، كما أنه على الفرض الثاني يكون السابق على الثلاثه مضمولاً للحكم، لأن اللاحق بعد الثلاثه طهر قطعاً، لأنها تعلم آخر الحِيض في آخر الايام من الثلاثه، وأما السابق فطهريته موقوف على ملاحظه المكمل للعشره منه.

وأما في العشره، فالحكم فيها هو الاحتياط، أو الحكم بالاستحاضه فيما عدا الثلاثه، وحكم الغسل للحيض بالنسبه الى ما قبل اليوم الآخر لا ثمره فيه بين القولين من الاحتياط أو الاستحاضه، لأنه حيض في الثلاثه قطعاً، فلا يحتمل انقطاعه، فلا اثر له.

نعم يصح قوله: «وتغتسل للحيض في كل زمان يفرض فيه الانقطاع» بالنسبه الى اليوم الآخر، إن لم تعلم وقت الانقطاع فيه بخصوصه، وتظهر الثمره بين القولين في باقى الامور إن قلنا بدخولها، على القول بالاحتياط، كترك اللبث في المساجد ونحوها، وفي أنها تقضى صوم عشره أيام احتياطاً ما لم يقصر الوقت الذي عرفته عن العشره، على القول بالاحتياط، بخلاف القول الآخر من التحيض بالثلاثه، فانه لا يجب عليها قضاء الصوم، ولا ترك اللبث في المساجد ونحوه، لأنها حينئذ محكومه بالاستحاضه، ولا يحرم عليها مثل تلك الامور .

و المسأله من حيث الأحكام فى الواجبات و المحرمات، تابعه لما يختاره

الفقيه من العمل بالروايات تخييرا أو تعينا في السبعة، أو بينها وبين الثلاث في الشهر والعشر في الآخر، فيترتب على بناءً على المختار آثار ذلك من لزوم الترك وعدمه، فلا نحتاج الى الاطاله بيانه.

وقد عرفت من خلال المساله السابقه بأن العمل بالاحتياط اولى، فيما لم تعلم أو لم تظن بعدم كونها حائض، لأجل جريان قاعده الامكان، بل الاستصحاب إن اجريناه فى القهقرى أيضا، كما كان فيما قبله جاريا على النحو المتعارف.

هذا تمام البحث فيما اذا كانت المرأه بدايه الحيض أو آخره . .

اما الفرض الثالث فى هذه المسأله، هو: أن تعلم المرأه وسط الحيض بيوم أزيد، ولو بكسره.

وهذا يمكن فرضه على وجوه:

تاره: تعلم الوسط، بمعنى أنه محفوف بمثليه، فهى حينئذ معلومه الحيض، لما قد عرفت عدم امكان كون الحيض بأقل من الثلاث، فاذا عملت ذلك، تكون قد عرفت أن حيضها يكون أزيد من الثلاث، لأنه إن كان المعلوم يوما واحدا فى الوسط، فيلزم كون المثلى فى السابق يومين، وفى اللاحق كذلك، فيصير مجموعها خمسها ايام .

وأخرى: يراد كون مجموع السابق واللاحق بيومين، فيصير حيضها حينئذ ثلاثه أيام، هذا إن فرضنا الوسط يوما واحدا .

وإن فرضناه يوم وأزيد منه كسرا _ أى يوم ونصف _ فيكون مجموع مثليه فى المحفوف أزيد من الاربعه، أى مع اضافته نصف مع الأربع .

وثالثه: قد يفرض الوسط باعتبار كون الوسط محفوفًا بالمتساويين، كما لو كان الوسط المعلوم يومين، فيصير المجموع مع المتفاوتين فى طرفيه ستة أيام، فتصير المرأه حينئذ معلومه الحيض بالنسبه الى الوسط المعموله، وتعمل بالنسبه الى غيرها على حسب القواعد المعموله، من الاحتياط أو العمل بوظائف

الاستحاضه أو الحيض إن أمكن فيه اجراء قاعده الامكان والاستصحاب، فيما إذا لم تعلم أو تظن بالخلاف، كما عرفت بحثه فيما سبق .

و أما اختيارها من حيث العمل بالروايات تخيرا بين الستة والسبعه، أو تعينا في السبعه، أو تخيرا بين السبعه في شهرين، أو ثلاثه في شهر والعشره في شهر آخر، فالكلام فيه كالكلام في سابقه فيما لم تعلم الخلاف، مع علمها بالوسيطه، لأجل أنه قد يتفق أن عملها بالوسيطه لا يجمع مع اتخاذها السبعه مثلاً، كما لو علمت الوسط بين التسعه أو الثمانيه وأمثال ذلك، أو علمت أنها لا تزيد على التسعه ولا تنقص عن الثمانيه، أو لا تزيد عن الخمسه ولا تنقص عن الأربعه، ونظائر ذلك كثيره، فيما إذا لم يلزم نقصانه من الثلاثه ولا زيادته عن العشره، ولم تعلم خلاف ما علمت بحيضيته .

ورابعه: كما قد يراد من الوسط المعلوم، كونه في الاثناء لا الوسط الحقيقي بالعدد، بل المراد من الوسط هو الذى يكون في اثناء الايام، فلا بد من أخذه، و ما علمته من سابقه ولا حقه حيزاً بما لا يكون أقل من الثلاثه، وفي الزائد عن المعلوم من الأزمنه المشكوكه، تعمل بما قد عرفت من الوجوه والمحتملات، ما لم يقم العلم أو الظن العقلاني على خلافه، وذلك شرط امكان جريان قاعده الامكان واستصحاب الحيضيه، أو العمل بالاحتياط، وبالجمع بين التروك والأعمال.

هذا في الصور المتصوره في الوسط المعلوم، فصار المجموع في المعلوم ثلاث صور، وهى: معلوم الاوّل، ومعلوم الآخر، ومعلوم الوسط .

وأما الصوره الرابعه: هى أن تعلم أنه يوم حيض، ولكنها تجهل صفه ذلك من كونه اولاً أو آخراً أو وسطاً، ففي هذه الصوره عليها ان تعدّ ذلك اليوم حيزاً، فتجرى فيه وفي سابقه ولاحقه بما لا يوجب العلم أو الظن بالخلاف من الوجوه السابقه، بالعمل بالروايات بأقسامها أو الاحتياط بما قد عرفت، فلا تطيل بالاعاده والتكرار، واللّه العالم .

الثالثه: لو نسيتهما جميعا ، فهذه تحيِّض في كلِّ شهر بسبعة أيّام، أو ستة ، أو عشره في شهر وثلاثة من آخر، مادام الاشتباه باقيا (١).

وأما احكامها ، فنقول :

دم الاستحاضه إمّا أن لا يثُقَب الكرسف ، أو يثقبه ولا يسيل ، أو يسيل (٢).

(١) في هذا النوع يتحدث رحمه الله عن المرأة المتحيره، أى ناسيه الوقت والعدد، والتي لم تحفظ شيئا منهما، فتعمل _ على حسب مختار المصنف _ عمل المرأة المبتدأه من الرجوع الى الروايات، وقد عرفت منا سابقا مساوه المرأة المضطربه المتحيره مع المبتدأه، بحسب الأحكام المستفاده من مرسله يونس، وانحصار الأقسام فيها على الثلاث، الموجب لدخول المضطربه المتحيره فى المبتدأه، بعد القطع بعدم دخولها فى القسمين الآخرين، من ذات العاده وذات التمييز، وقد عرفت الأقوال والوجوه المتصوره غير هذا القول، وعرفت الاشكال فيها، كما عرفت حُسن الاحتياط بالجمع بين تروك الحائض واعمال المستحاضه، فيما لم ذلك يلزم العسر والحرَج، وهذا الحكم ثابتٌ فى كلِّ حال وفى كلِّ مورد لم تعلم خلافه .

فى الاستحاضه / فى حكم المضطربه ناسيه الوقت و العدد

(٢) اعلم أنّ المشهور بين الأصحاب _ نقلاً وتحصلاً _ شهره كادت أن تكون اجماعاً، كون المستحاضه على ثلاثه اقسام، كما هو المستفاد من مجموع الأخبار، وهى: القليله، والمتوسطه، والكثيره، وقد يعبر عنها بالصغرى والوسطى والكبرى.

واعتبار هذا التقسيم ناشٍ من اختلاف الاحكام المترتبه على واحد منها. يُنقل خلافٌ فى هذا التقسيم، الآ عن أبى عقيل من انكار القسم الاول، فلم يوجب لها وضوء ولا غُسلًا، ولا اشكال فى ضعفه، لكونه مخالف لما هو المستفاد من الأخبار، بل فى «جامع المقاصد» أنّ اجماع الاصحاب بعده على خلافه .

ومن الاقوال الضعيفه أيضا القول بدخول الثانيه فى الثالثه، من ايجاب تعدد

الاغسال عليهما، كما نقل هذا عن ابن عقيل وابن الجنيدي، وعن العلامة في «المنتهى» والمحقق في «المعتبر».

اقول: برغم ان دلالة بعض الاخبار على هذا التقسيم غير ظاهره، إلا ان الخبر المنقول في «الفقه الرضا» يتضمن تقسيم احكام المستحاضه الى هذه الاقسام الثلاثة: من عدم الثقب، أو الثقب دون أن تسيل، أو مع السيلان. (١).

و لكن الأخبار إذا انضم بعضها مع بعض، يستفاد منها ذلك، مثل خبر معاوية بن عمار (٢) المشتمل لحكم القليله والكثيره، منضمًا مع خبر عبد الرحمن بن أبي عبدالله (٣) المشتمل لحكم المتوسطه والكثيره.

بل الأخبار الداله على كل واحد من الأقسام تكون أكثر مما ذكرناه، فراجع هذا الباب من كتاب «وسائل الشيعه» .

والظاهر أن صدق الاستحاضه باقسامها، لا يكون مختصه بخصوص الدم، بل الصفرة أيضا لو كانت مشتمله على تلك الحالات يكون حكمها حكم الدم من جهه ترتب الآثار، فما يشاهد في جملة من الإخبار من أن الصفرة ليس لها الا الوضوء، لا بد أن تحمل على فرض قله الدم والآ يصير مخالفا للاجماع، لأنه قائم بحسب الظاهر على عدم الفرق بين الدم والصفرة.

نعم هو لا- ينافى كون الغالب في الصفرة انطباقها على القليله، كما هو المناسب للاعتبار . والسؤال هو أنه هل تجب على المرأه الاختبار، و أن الاعتبار في ذلك يكون بالدم معرفتها بنوعيته أم لا؟

فقد صرح جماعه من الأصحاب بالوجوب، ولعلّه لمكان العلم بالحدث

١- المستدرک الباب ١ من ابواب الاستحاضه الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب المستحاضه، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب المستحاضه، الحديث ٨ .

اجملاً، ومعرفة أقسامها، كما يترتب عليها أحكامها، كما هو وارد في بعض الأخبار بالأمر على الاعتبار.

ولكن من المعلوم أن وجوب ذلك لم يكن إلا طريقاً لا موضوعياً، بحيث لو لم تكن عارفه بذلك وصادف عملها الواقع، كانت صلاتها باطلة، لوضوح أنه إذا عملت بالوظيفه، من ثم حصل لها قصد القربه كان عملها صحيحاً.

بل وكذلك لو عملت بما هو المتيقن من تحصيل الفراغ، باتيان ما هو أسوء الاحتمالات، فان الحكم بالصحة ثابت.

كما يشكل القول بوجوب الاعتبار، إذا كان معها استصحاب يفيدها تعيين حالها ووظيفتها، كما لو اختبرت حالها قبل الوقت، ورأت أن الدم أصفر، ومن المعلوم أنه لا- موضوعيه للاختبار، بل غايته تحصيل ما هو الوظيفة عليها في المورد، كما لا يخفى على المتأمل .

كما أنه لا- اشكال في أن وجوبه عليها، ليس إلا- مع امكان التعرّف والاعتبار، والألا وجه لوجوبه، كما لو كانت عمياء مع فقد المرشد - ولو بالاستجد ونحوه - .

ولكن لا اشكال في أن الصلاة لا تسقط عنها، لكن هل الواجب حينئذ عليها العمل بما هو المتيقن في المقام، ونفى الزائد عنه باصالة البرائه، أو العمل بما هو مقتضى الاحتياط في المقام، بان تفرض لنفسها أسوء الحالات والاحتمالات تحقيقاً للفراغ اليقيني؟

فيه وجهان: وفي «الجواهر» أقواهما الثاني.

قلنا: كون الثاني أقوى أمرٌ ثابت وواضح في الواقع، من جهة أن الاحتياط حسن على كل حال، ولكن الفتوى بذلك والحكم به وجوباً لا- يخلو عن تأملٍ لأن مقتضى القواعد هو الاوّل، خصوصاً اذا استلزم وأدى الاحتياط في هذه الموارد العسر والخرج المنفيين شرعاً اذا ذهبنا اعتبارهما بملاحظه حال الشخص، كما لا يخفى .

ثم إذا عرفت المراتب الثلاثه في المستحاضه، وما يطلق عليها، فتعرض الآن لبيان العلامات الداله على كل مرتبه: أما المصنف قدس سره فقد جعل علامه الصغرى القليله أن لا يثقب الدم الكرسف، وللمتوسطه والوسطى أن يثقبه ولا يسيل، وللكثيره والكبرى أن يسيل، وهى مختار «الفيقيه» و«الخلاف» و«السرائر» و«الدروس» وغيرها، وبعضهم عبّر بدل الثقب فى القليله، بتلوث القطنه بالدم من غير أن تنغمس فيها، كما صرح بذلك العلامه فى «القواعد» والشهيد فى «اللمعه»، وعبر آخرون عنها بعدم الظهور، كما عن «المصباح» ومختصره، أو بعدم الترشح كما عن «المقعه» و«النهايه».

ولعل المراد الجميع واحد، وإن كان الثقب أعم من الانغماس، فيكون عدمه أخص من عدمه، لوضوح أن انتفاء الثقب مستلزم لانتفاء الانغماس، بخلاف العكس حيث لا يستلزم انتفاء الانغماس انتفاء الثقب، اذ يمكن تحقق الثقب دون الانغماس.

ثم المراد من الكرسف هو القطن، كما نص عليه فى «القاموس» وغيره من كتب الاصحاب، فيوافق حينئذ مع ما كلام أبى الحسن عليه السلام (١) وأبى عبدالله عليه السلام (٢) من قولهما: «تستدخل القطنه»، ومعلوم أنه لا خصوصيه فيها، بل المقصود ما يكون مثلها بما لا يمنع صلابته نفوذ الدم فيها، وبناءً على ذلك فإن وضع المندوفه مكان القطنه _ إذا كانت مثلها _ جائز، وإن ذهب صاحب الجواهر قدس سره الى أن استفاده مثل هذا القيد من النصوص تأمل، ولكن الظاهر عدم التأمل فيه إن روعى المماثله فى المندوفه، بل لعل الكرسف المذكور فى كلمات الاصحاب والأخبار هو القماش المنسوج من القطن فينطبق على المندوبه، والله العالم .

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب المستحاضه، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الحيض، الحديث ٢ .

وفى الأول: يلزمها تغيير القطنه، وتجديد الوضوء عند كلّ صلاه (١).

بل من المعلوم أنّ المقصود من ذلك، ليس الا انكشاف الحال، فلا فرق في الوسيله التي يمكن بها تعيين الحال، وبناءً عليه فلا مانع من وضع غير القطنه أو جنسها، بل لا اشكال في الاجتراء بالتقدير مع عدم القطنه ونحوها، بأن تفرض وتقدر الحاله لو كانت محتشيه بالقطن لثقبها الدم قطعاً، فلا خصوصيه لها.

ثم أنه قال في «الجواهر»: «ولم نقف في شىء من الفتاوى على تقدير زمان ابقاء القطنه أو مقدارها، ولعلّ الثاني مستغن عنه، لاحالته على المتعارف.

وأما الأول، فالذى يظهر من ملاحظه أخبار الباب، أنّها لا تقدير له، بل تبقى محتشيه به حتى تنتقل من حاله الى اخرى إن كانت، أو تغيّرها عند كلّ صلاه»، انتهى كلامه (١).

في أحكام الاستحاضه / الاستحاضه الصغرى

ولكن الأولى أن يقال: لعل وجه عدم الاشاره الى هذه الخصوصيات في كلمات الاصحاب هو الاحاله في مثل ذلك على المتعارف في كليهما، أى فى الزمان والمقدار، أى تحيل تحييضها بما يوجب الاطلاع على نفوذ الدم فيها، بما يوجب تعيين كل فرد من الاقسام، بما يحتاج اليه من حيث الزمان والمقدار الى العرف، وهو واضح .

(١) اعلم أنّ كلامه مشتمل على حكمين:

أحدهما: وجوب تغيير القطنه.

والثانى: وجوب تجديد الوضوء لكلّ صلاه.

فأما الأول: فقد صرح بالوجوب فى «الناصرىات» و«الغنيه» و«المنتهى»

و«التذكرة» و«الارشاد» و«المعتبر» و«النافع» و«الجامع» و«السرائر» و«التحرير» و«الذكرى» و«اللمعة» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«الروض»، وبذلك صرح ايضا المتأخرين والمعاصرين كالسيد في «العروه» وكثير من أصحاب التعليق على «العروه» لولا جلهم، فيصح أن يقال إنه المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل قد ادعى عليه الاجماع في «الغنيه» و«الناصریات»، ونفى الخلاف عنه في «المنتهى»، بل وفي «التذكرة»: «يجب تغيير القطنه والوضوء لكل صلاه، ذهب اليه علمائنا». وفي «مجمع الفائده والبرهان»: كأنه اجماعى.

خلافاً لبعض متأخرى المتأخرين، بل يمكن عدّ الصدوقان والقاضى من المخالفين، حيث لم يذكروا وجوبه على ما قيل.

بل عن صاحب «الجواهر»: كان القول بعدم الوجوب لا يخلو عن قوه.

بل قال المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه»: «ولذا يشاع القول بعدم الوجوب بين المتأخرين، فان تحقق الاجماع الكاشف عن قول المعصوم، الموجب للتصرف في ظهور الأخبار الكثيره فهو، والأفالأظهر ما هو الشائع بين المتأخرين من عدم الوجوب.

ولكن الاحتياط مما لا- ينبغي تركه، بعد مخالفه الاعلام، وعدم اعتنائهم بهذه الظواهر، مع كونها بمرأى منهم و مسمع، والله العالم»، انتهى كلامه (١).

وقد استدل القائلون بالوجوب _ بعد التمسك الشهره والاجماع _ بامورٍ.

منها: ادله وجوب ازاله النجاسه فى الصلاه، الا ما عفى عنه، ولم يثبت العفو عن هذا الدم، ولو فيما دون الدرهم، أو فيما لا يتم فيه الصلاه، بل عن «الغنيه» دعوى الاجماع، على الحاق دم الاستحاضه والنفاس بالحيض فى عدم العفو.

هذا، و لكن يمكن أن يورد عليه: بأن اثبات عدم العفو عنه، موقوف على ملاحظه الأخبار الواردة في الباب، وأنها هل تدل على لزوم الازاله فيؤخذ به، والأ يمكن أن لا تدل الآ على العفو، من جهة فقدان الدليل، وحينئذ يلزم الرجوع الى الاصل الدال على البرائه عن المانع، لو لم يثبت دليل اجتهادى عليه، لامكان دعوى كونه من البواطن فى خصوص القليله، لأنه ما دام لم يخرج الى الظاهر لا- نعرف تلوث الباطن به، فلا يصدق النجاسه عليه، نظير ما لو أدخل الرجل شيئاً فأصاب العذره، فانه ما لم يخرج لا يمكن أن نحكم عليه بالنجاسه، ولا تكون مانعه عن الصلاه، نظير ادخال الابره فى الوريد و تلطّخه بالدم، حيث لا يحكم عليها بالنجاسه، الآ- بعد اخراجه الى الظاهر، ففى مثل لذلك لا- نحتاج الى ادله ازاله النجاسه ودليل العفو، أو كونه مما لا تتم فيه الصلاه، أو كونه من قبيل محمول النجاسه، لوضوح أنّ كل هذه الأمور فرع صدق موضوع الدليل عليه، والمفروض فى المقام عدمه ما لم يخرج يتدفق ويخرج الدم عن الفرج، كما لا يخفى .

مضافا الى عدم امكان تحصيل خلوّ القطنه عن الدم النجس، لأنه مهما بدّلت وغيرت القطنه أو الخرقه ثم ادخلتها فى فرجها، فانها تتلوث بالدم الموجود على جدار الفرج وأطرافه، _ لو سلمنا نجاسته فى داخل الفرج ما لم يخرج _ ولهذا ربما يوجب الحكم بوجوب تبديل الخرقه تلافيا عن حدوث العسر والخرج والمشقه، كما لا يخفى .

و منها: الأخبار العديده الداله على ذلك، واليك بعضها:

الحديث الاول: عن أبى جعفر عليه السلام ، فى حديثٍ، قال: «وإن لم تر طهراً، اغتسلت واحتشمت، ولا تزال تصلّى بذلك الغُسل، حتّى يظهر الدم على الكرسف، فاذا طهر (ظهر) أعادت الغُسل، وأعدت الكرسف»(١).

فانه يدل على لزوم اعاده الكرسف وتبديله، إلا أنّ الخبر خاص بالوسطى الشامل للكثيره بطريق أولى، دون القليله التي نبحت عن حكمها .

الحديث الثانى: روايه الحلبي، عن الصادق عليه السلام ، قال: «سألته عن المرأه تستحاض؟ فقال أبو جعفر عليه السلام : سئِل رسول الله صلى الله عليه وآله عن المرأه تستحاض، فأمرها أن تمكث أيام حيضها، لا تُصَلِّي فيها، ثم تغتسل وتستدخل قطنه، وتستشفر (تستدفر) بثوبٍ ثم تُصَلِّي، حتّى يخرج الدم من وراء الثوب»(١).

بان تكون دلالتة بالمفهوم، بان يكون قوله: «حتّى يخرج الدم» قيذا للصلاه والقطنه التي كانت موجوده فى فرجها.

هذا مع أنّه يرد عليه أوّلاً: امكان كون القيد للصلاه فقط، فتكون كنايه عن لزوم اعاده الغُسل للصلاه، لا تعويض القطنه.

وثانيا: لو سلّمنا كونه قيذا لهما، ولو بمعونه ما عرفت فى روايه الجعفي، فان الخبر خاص للمتوسطه والكثيره دون القليله .

الحديث الثالث: صحيحه الصيّحاف، عن الصادق عليه السلام ، فى حديثٍ، قال: «فلتغتسل ثم تحتشى وتستدفر، وتصلّى الظهر والعصر، ثم لتنظر، فإنّ كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف، فلتتوضأ ولتصلّ عند وقت كلّ صلاه، ما لم تطرح الكرسف عنها، فإنّ طرحت الكُرسف عنها فسال الدم، وجب عليها الغُسل، وإنّ طرحت الكرسف عنها و لم يسيل، فلتتوضا ولتصلّ، ولا غُسل عليها.

قال: وان كان الدم إذا امسكت الكُرسف، يسيل من خلف الكرسف صبيبا، ولا- يرقى، فإنّ عليها أن تغتسل فى كلّ يوم وليه ثلاث مرّات، وتحتشى وتُصَلِّي،

وتغتسل للفجر، وتغتسل للظهر والعصر، وتغتسل للمغرب والعشاء الآخرة، الحديث» (١).

وهذه الروايه أيضا بحسب ما فى ذيلها، تدل على لزوم تبديل الكرسف و التحشى لكن فى الكثيره، من دون اشاره فيها للمتوسطه والقليله، بل الظاهر منها عدم الوجوب فيهما .

الحديث الرابع: روايه ابن أبى يعفور، عن الصادق عليه السلام ، قال: «المستحاضه إذا مضت أيام أقرائها اغتسلت واحتشت كرسفها وتنظر، فإن ظهر على الكرسف زادت كرسفها وتوضأت وصلّت» (٢).

فان زياده الكرسف كان لأجل ايجاد المانع لظهور الدم، حيث يدل بالملازمه على عدم لزوم التبديل فى المتوسطه، بل الكثيره، لأنه قد يكون الظهور لكثيره بحيث يودى الى سيلان الدم، وبرغم ذلك قال عليه السلام: «زادت الكرسف» أى لا حاجه أن تغير الكرسف بل تزيد عليه.

وهكذا ظهر أن هذه الأخبار تدل على خلاف مطلوبهم .

الحديث الخامس: و مثله فى الدلاله على خلاف مقصودهم ومرادهم، روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، عن الصادق عليه السلام ، فى حديث، قال: «ولتغتسل وتُدخل كرسفا، فان ظهر عن (على) الكرسف، فلتغتسل ثم تصنع كرسفا آخر، الحديث» (٣).

حيث يدل بالمفهوم على أنه لو لم يظهر الدم عليها، لا تحتاج الى وضع كرسفا جديدا آخر، فضلاً عن تبديله.

وغير ذلك من الأخبار الداله على عدم الوجوب مطلقا، حتى فى الكثيره،

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٣ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨ .

لظهور الوضع فيه، وكذلك الزيادة والازدياد، الأ- روايه الجعفي، حيث وردت كان فيها لفظ (الاعاده) الظاهره والبداله على التعويض فى القسمين دون القليله، لكنهم استدلوا بهذه الأخبار على وجوب تبديل الكرسف فى الوسطى والكبرى، مع الحاق الصغرى بهما، لعدم تعقل الفرق بينهما، بل قال بعضهم إنه لا قائل بالفرق، وفى «الرياض» إنه يتم بالاجماع المركب.

بل قد استدل بلزوم التبديل فى الصغرى بما ورد فى خبر صفوان بن يحيى، عن أبى الحسن عليه السلام، بقوله: «هذه مستحاضه، تغتسل وتستدخل قطنه، بعد قطنه ويجمع بين صلاتين يُغسل ويأتيها زوجها» (١).

وبما ورد فى حديث البصرى، وهو عبد الرحمن بن عبدالله، وقد مرّ عليك نصّه (٢): و لعلّ وجه الاستدلال بهما، هو كون المراد من قوله: «القطنه بعد القطنه»، أو «وضع كرسفا آخر»، هو تبديلهما من جهه كون القطنه الاولى للصغرى، و الثانيه التى استبدلتها للوسطى والكبرى، أو كون المراد هو وضع قطنه أخرى على القطنه الاولى فى الوسطى والكبرى، فيضم ويلحق الصغرى بهما بالاجماع المركب، وعدم القول بالفصل.

ولكن وفى كلا- الاستدلاليين اشكال، أمّا فى الاول بأنّ ظاهر الحديثين من لزوم ادخال قطنه على قطنه، هو اضافته احدهما على الاخرى، لا- التبديل كما توهم. ويؤيده حديث ابن أبى يعفور المتقدم، حيث ورد فيه قوله: «زادت كرسفا» وهو صريح فى الاضافه.

كما أنه على المعنى الثانى أيضا لا يصحّ دعوى عدم تعقل الفرق بين الصغرى

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨.

واخواتها، لامكان كون وجه الفرق هو لأجل المنع عن سرايه النجاسه الى البدن والثوب أو الى الخرقه، أو ان يكون الوجه فيه، كون ظهور الدم بنفسه يعدّ حدثاً موجبا للغسل، فيجب التحفظ عنه مهما أمكن عند الصلاه.

وهذا المقدار يكفى فى بيان جهه الفرق بين الصغرى واخواتها.

هذا فضلاً عن أن الاجماع على عدم الفصل غير ثابت، حيث لم يتعرّضوا لذلك بالخصوص، مضافا الى وجود مخالف فيه مثل الصدوقين والقاضى، من عدم تعرضهم له، ولذلك قد شاع بين المتأخرين _ كصاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الفقيه» _.

ولكن حيث ذهب كثيرٌ من أصحابنا ومن المتقدمين الى الوجوب مطلقا _ كما ترى ذلك فى كلام السيّد فى «العروه» من الحكم بوجوب تبديل الكرسف أو التطهير مطلقا _ ذهبنا فى تعليقتنا الى الاحتياط الوجوبى بذلك، والله العالم .

و من هنا ظهر، أنه ينبغى القطع بعدم وجوب تبديل الخرقه المشدوده على القطنه فى القليله، كما هو ظاهر المصنف وغيره، حيث ظهر أنّ وجوب التبديل خاص بالقطنه دون الخرقه التى التفت بها، كما هو صريح جماعه، خلافا لما ورد فى «المقنعه» و«المبسوط» و«السرائر» و«الجامع» وغيرها، بل نسبه فى «كشف اللثام» الى الأكثر .

ووجه عدم الوجوب واضح، وذلك من جهه أنه فى القليله لم تصلّ الدم الى الخرقه، لأنّ مقتضى طبعها عدم النفوذ من القطن الى الخرقه؛ بل لو شك فيه كان الاصل فيه البرائه، مع خلوّ الأخبار.

كما أننا نقطع أيضا بعدم اراده الوجوب التعيّد فى تبديل القطنه، فضلاً عن الخرقه، حتّى ولو لم يتنجس، فينزل حكم وجوب التبديل حينئذ على احتمال وصول النجاسه اليها، ولو على بعض ما تقدم من لزوم تبديل الخرقه للقطنه بما لا

ينافى مع وصول الدم الى الخرقه، فحينئذ يتجه القول بوجوب التبديل أو الغسل، إن لم نقل بالعفو عن مثل ذلك .

كما أنه يتجه القول بوجوب غَسَل ما يتنجس من ظاهر الفرج، حيث تعرف ذلك اذا جلست على قدميها، كما فى «المسالك» و«شرح المفاتيح»، وهذا الوجوب ثابتٌ وان كان آثار الدم قليلاً، بناء على عدم العفو عنه.

ولعل وجه عدم الاشاره الى ذلك فى كلام المصنف وغيره، هو اعتمادهم على ان لزوم غَسَل النجاسه الظاهره على البدن يعدّ من الامور الثابته ولا حاجه للاشاره اليه. الا أن بعض فقهاءنا رحمهم الله قد نصوا على ذلك مثل المفيد فى «المقنعه»، والشهيد فى «البيان» و«المسالك» و«الروضه»، والمحقق الثانى فى «جامع المقاصد»، والأردبيلى فى «مجمع الفائده والبرهان».

بل فى الأخير أنّ الحكم بذلك اجماعى.

هذا تمام الكلام بالنسبه الى وجوب تبديل القطنه والخرقه .

وأما الثانى: وهو وجوب تجديد الوضوء عند كلّ صلاه أو فريضه، فلم ينقل فيه الخلاف فى الفرائض _ الا من ابن أبى عقيل وابن الجنيد _ بل هو المشهور بين الأصحاب نقلاً وتحصيلاً، بل فى «الناصرىات» و«الخلاف» و«الغنيه» الاجماع عليه، وفى «جامع المقاصد» أنّ الاجماع على خلاف العلمين.

وفى «التذكره» نسبه الوجوب الى علمائنا، وفى «الجواهر» قال بعد نقل ذلك: «قلت: ولعلّه كذلك إذ لم أجد فيه خلافاً، سوى ما ينقل عن العُمّانى من عدم ايجابه وضوءاً ولا غُسلًا، مع أنّ المنقول من عبارته محتملٌ لاراده عدم الايجاب عند عدم رؤيه شىء . و ما عن ابن الجنيد من ايجابه الغُسل فى كلّ يوم بليله»، انتهى محل الحاجه (١).

ولا- باس بنقل كلام العُماني _ على ما نقله العلامة في «المختلف» _ حيث نُسب اليه قوله: «يجب عليها الغُسل عند ظهور دمها على الكُرسف، لكُلّ صلاتين غُسلٌ، تجمع بين الظهر والعصر بغُسل، وبين المغرب والعشاء بغسل، (و تفرد الفجر بغُسل)، فاذا لم يظهر على الكُرسف، فلا غسل عليها ولا وضوء»^(١).

فيحتمل كون المراد من عدم الظهور على الكُرسف، هو عدم رؤيه شىء من الدم عليه، فلا يجب عليها حينئذ شىء من الغُسل والوضوء.

لكنه خلاف للظاهر، الا أنه يُحمل عليه حتى يخرج كلامه عن مخالفه الاجماع والشهره .

وقد استدل لقوله أولاً: بالاصل، من أنه لو شككنا في وجوب شىء عليها من الغُسل أو الوضوء _ لولا قيام الدليل _ فالبراهه تقتضى عدمه .

و ثانيا: يانحصار موجبات الوضوء ونواقضه فى بعض الأخبار فى غيرها .

و ثالثا: استدل على ذلك بمفهوم قوله عليه السلام فى روايه ابن أبى يعفور، حيث قال: «المستحاضه مضت أيام، اقراءها اغتسلت واحتشت كُرسفا وتنظر، فان ظهر على الكُرسف زادت كرسفا وتوضأت وصلّت»^(٢).

حيث أنه أوجب وضوءا واحدا للمتوسطه والكثيره، ولم يتعرّض لصوره القليله أصلاً، فيدل بالمفهوم على عدم وجوب شىء لغير القسمين المذكورين، كما لا يخفى .

و رابعا: استدل بروايه زراره حيث قال فى حديث: «وإن لم يجز الدم الكُرسف، صلّت بغسل واحد، الحديث»^(٣).

١- مختلف الشيعة: ١/٢٠٩ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٣ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٥ .

حيث لم يرد فيه اشاره الى لزوم الوضوء فى القليله .

و خامسا: الاستدلال بصحيحه: ابن سنان، عن الصادق عليه السلام : «المستحاضه تغتسل عند صلاه الظهر وتُصَلِّي الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب، فتصَلِّي المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح، الحديث» (١).

فان الخبر واردٌ فى مقام البيان، ولم يتعرض لحكم القليله من لزوم اتيان الوضوء لكلّ صلاه، فيفهم من ترك التعرض عدم الوجوب.

وأیضا يدلّ على المطلوب الخبر الذى رواه الجعفى بقوله: «وإنّ هى لم تر طهرا، اغتسلت واحتشيت، فلا تزال تصَلِّي بذلك الغسل حتّى يظهر الدم على الكرّسف، فاذا ظهر أعادت الغسل، وأعادت الكرّسف» (٢).

ولكن شىء من الامور المذكوره لا يثبت ما ذهب اليه فأما الاصل فمدقوعٌ بوجود الدليل الاجتهادى على وجوب الوضوء، كما سنشير اليه .

وأما الحصر، فصحيحٌ لو لم يقدّم دليلٌ يفيد الوجوب فى المقام، والآفانه مع قيامه لا يبقى لهذا الحصر وجه، والمفروض وجود بعض الاخبار الداله على الوجوب، كما سنشير اليها ان شاء الله تعالى .

و اما الجواب عن الأخبار، فان عدم تعرض بعضها غير ضائر، مع فرض وجود بعض آخر دالٍ على الحكم فى القليله، لأنّ الملاك هو ملاحظه جميع الأخبار الوارده فى ذلك، لا خصوص بعض دون بعض، و سنشير الى الأخبار التى استدلت بها المشهور، مع أنّ احتمال دلالة بعضها على المقصود، مثل خبر ابن أبى يعفور، حيث قال: «فان ظهر على الكرّسف، زادت كرسفها وتوضأت وصلت».

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٠ .

بأن يراد من قوله: «ظهر» الظهور على باطن القطنه، لا ظاهرها، فيكون نصا فيما نحن فيه، هذا كما أشار اليه في «الجواهر».

لكنه خلاف للظاهر، لوضوح أنّ الظهور في الباطن لا يوجب زياده الكرسف، بخلاف الظهور بالمعنى المتعارف، حيث يستقيم مع ما ورد في الخبر، وإن كان الحديث لا يوافق مع ما اختاره ابن أبي عقيل، من ايجابه الأغسال الثلاثة عند ظهور الدم على الكرسف.

والحاصل: أنّ الأخبار إذا انضم بعضها مع بعض، يستفاد منها احكام الاقسام الثلاثة من المستحاضه، ويستفاد منها أن الواجب على المرأه المستحاضه من القسم القليل، هو الوضوء لكل صلاه، كما عليه المشهور .

وهذا ما اختاره ابن الجنيد، من ايجاب الغسل في كل يوم بليلته _ على ما نسبه اليه العلامة في «المختلف» _ بقوله: «المستحاضه التي يثقب دمها الكرسف، تغتسل لكلّ صلاتين آخر وقت الاولى، وأوّل وقت الثانيه، وتصلّيهما، وتفعل للفجر مفردا كذلك، والتي لا يثقب دمها الكُرسف تغتسل في اليوم والليله مرّه واحده، ما لم يثقب»، انتهى(١).

وفي «الجواهر»: أنّه يمكن الاستشهاد له ايضا بمضمرة سماعه، بقوله: «المستحاضه إذا ثقب الدم الكرسف، اغتسلت لكلّ صلاتين، وللفجر غُسلًا، وإن لم يجر الدم الكُرسف، فعليها الغسل كلّ يوم مره، والوضوء لكلّ صلاه»(٢).

لكن يرد عليه : أنّه قد أضاف الوضوء لكلّ صلاه بعد الغُسل، مع أنّه ليس في كلام ابن الجنيد ذلك، فيحتمل أن يكون المراد من عدم تحاوز الدم من الكرسف،

١- مختلف الشيعة: ١/٢١٠ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٦ .

هو المتوسطه من الاقسام لا القليله التى نبحت عن حكمها فى المقام، خصوصا اذ لاحظنا ذيل الخبر من الحكم بالوضوء إذا كان الدم صفره، المنطبق على القليله.

بقى هنا بيان دليل قول المشهور، حيث ذهبوا الى وجوب اتيان الوضوء لكلّ صلاه أو فريضه: فقد استدلوا على مختارهم بطائفه من الروايات _ بعد ما عرفت من نقل الاجماع مستفيضا عليه _ .

منها: صحيحه معاويه بن عمّار، عن الصادق عليه السلام: «وإن كان الدم لا يثقب الكُرسف، توضأت ودخلت المسجد، وصلّت كل صلاه بوضوء»^(١).

فان مفادها لا تنطبق الا على القليله .

منها: روايه زراره، عن الباقر عليه السلام ، فى حديث، قال: «ثم هى مستحاضه، فلتغتسل وتستوثق من نفسها، وتُصلّى كلّ صلاه بوضوء، ما لم ينفد (يثقب) الدم، فاذا نفذ اغتسلت وصلّت»^(٢) .

هذ، فضلاً عمّا مرّ عليك من دلالة ذيل مضمرة سماعه الداله على ان الواجب على المرأه حين رؤيتها للدم الا صفر الوضوء فقط، فلا بد أنّ يفرض فيما يمكن أنّ يكون استحاضه، لما قد عرفت من امكان صدق الحيض فى بعض الموارد، إذا كان الدم صفره، ومن المعلوم أنّ هذا الغرض خارج عن حكم المقام، لأنّه مع ثبوت الحيض يسقط عنها حكم الوضوء، فالحكم بثبوت الوضوء عند رؤيه الصفره مختصّ بحاله الاستحاضه لا غير، كما لا يخفى .

منها: صحيحه الصحّاف، فى حديثٍ عن الصادق عليه السلام : فإن كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكُرسف، فلتوضأ ولتصلّ عند وقت كلّ صلاه،

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٩ .

ما لم تطرح الكُرسف عنها، فإن طرحت الكُرسف عنها فسال الدم، وجب عليها الغُسل، الحديث(١).

فالوضوء لكلّ صلاه قبل اطراحها للكُرسف يكون في القليله ثم بعدها المتوسطه .

منها: مرسله محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «سألته عن الجبلى... الى أن قال: وإن كان قليلاً أصفر، فليس عليها إلا الوضوء»(٢).

حيث قد عرفت عدم انطباقه إلا على المستحاضه القليله .

منها: الخبر المروى في «فقه الرضا»: «فإن لم يثقب الدم الكُرسف، صلّت صلاتها، كلّ صلاه بوضوء»(٣).

بل يمكن الاستدلال بالأخبار المستفيضه الداله على وجوب الوضوء مع صفره الدم، الملازمه غالباً مع الاستحاضه القليله، خاصه وأنّ بعض هذه الاخبار صريحه في القليله، وهى المشتمله على نفى الغُسل عنها.

فما عليه المشهور هو الأقوى عندنا، كما عليه اجماع المتأخرين بل المتقدمين، إلا ما عرفت.

وماترى في كلمات المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه» من المناقشه في هذه الأخبار بقوله: «لولا اعتضاد هذه الاخبار بالشهره والاجتماعات المحكيه، لأمكن النقاش فيها، بكونها مسوقه لبيان عدم وجوب الغُسل عند صفره الدم وقتله، وكون الوضوء المأمور به، هو الوضوء المعهود لأجل الصلاه، لا أنه يجب الوضوء تعبداً عند كلّ صلاه، بحيث يفهم منه كون الاستحاضه من حيث هى من

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من ابواب الحيض، الحديث ١٦ .

٣- المستدرک الباب ١ من ابواب الاستحاضه الحديث ١ .

ولا تجمع بين صلاتين بوضوء واحد (١).

موجبات الوضوء»، انتهى كلامه (١).

مدفوعه، لما لا يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأنه إذا لاحظنا أخبار الصفره نجد أنها داله على أن مقتضى الصفره هو تجديد الوضوء، لا- الوضوء المعهود للصلاه، والشاهد على ذلك صحيحه على بن جعفر، فى حديث، عن أخيه، قال: «ما دامت ترى الصفره، فلتتوضأ من الصفره، وتصلّى ولا غُسل عليها من صفره تراها، إلا فى أيام طمثها، الحديث» (٢).

فان اطلاقها تشمل حتى التى كانت متوضأه ثم رأت الصفره، فانه يجب عليها الوضوء، وإن كان لا غُسل عليها أيضا، فانه لو كان المراد من الوضوء، الوضوء الصلاتى المتعارف، لما أوجب عليها الوضوء ثانيةً حينئذ بعدما هى طاهره بالوضوء.

هذا مضافا الى ما فى بعض الأخبار من الحكم بوجوب اتيان الوضوء عند حدوث الدم الاصفر لكل صلاه، حيث لا يجامع مع كون المراد هو الوضوء المعهود، كالخبر الوارد فى «فقه الرضا» وغيره. وكيف كان، فالمناقشه غير وارده، كما أن المسأله من حيث الأخبار والفتاوى واضحه.

(١) ظاهر كلام المصنف _ إن لم نقل صريحه _ عدم كفايه وضوء واحد للصلاتين، سواء كانتا فرضين أو نفلين أو المركب منهما، بل هو ظاهر معقد الاجماع والشهره المتقدمه، بل قد صرح بذلك المحقق فى «المعتبر» والعلامه فى «المنتهى» و«التذكره»، والمحقق الثانى فى «جامع المقاصد»، بل قد اضاف

١- مصباح الفقيه: ٤/٢٩٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من ابواب الحيض، الحديث ٥.

فى «التذكرة» بعد ذلك بقوله: بأنه عند علمائنا، المشعر بكونه مجمع عليه عندنا، خلافا للشيخ فى «الخلافة» حيث قيد عدم الجواز بالوضوء الواجد للفرضين، بل فى «المبسوط» وتبعه على ذلك صاحب «المهذب» من التصريح بأنه إذا توضحت المستحاضة للفرض، جاز أن تُصلى معه ما شاءت من النوافل.

بل فى «الجواهر»: ربما كان هذا قضيه من لم يوجب معاقبه الصلاه للوضوء، كالعلامه فى «المختلف»، وتبعه العلامه الطباطبائى فى «مصابيح».

و لكن الدعوى الأخيره غير مقبوله، لامكان التفكيك بين القول المذكور مع وجوب الوضوء لكل صلاه حتى فى النفل، اذ لا ملازمه بين القول بعدم وجوب المعاقبه، وبين عدم الوجوب لكل صلاه .

و الدليل الدال على وجوب التجديد لكل صلاه _ مضافا الى الاجماع والشهره _ دلالة عموم الأخبار التى ذكرناها سابقا وهى صحيحه معاويه بن عمار، وموثقه زراره، وموثقه و سماعه، والخبر المنقول فى «فقه الرضا»، حيث كان فيها: (تُصلى فى كل صلاه بوضوء) الشامل باطلاقها الفرض والنفل مطلقا وبأى وجه كان .

و ليس لنا فى مقابل اطلاق هذه الأخبار، إلا بعض الاطلاقات الأمره بالوضوء، المقتضى لجواز الاكتفاء بوضوء واحد لصلوات متعدده، لكن جميعها قابله للتقييد بما عرفت من الصحيحه والموثقه، بأن تكون تلك الاطلاقات لغير المقام الذى كان صاحبه مستمر الحدث، فيقتصر على مقدار الضروره المتيقن استباحتها له، وهو الصلاه الواجده من الفرض والنفل لا خصوص الفرض، كما هو مورد اتفاق الكل.

نعم قد يقال بالفرق بين الفرض والنفل، بأن يُدعى دخول كل نافلة، فى عنوان فرضها، فنافله الظهر فى الظهر، والعصر فى العصر وهكذا، فحينئذ لا ينافيه قوله: «كل صلاه بوضوء»، لانه حينئذ يدل على وجوب الوضوء فى كل صلاه مع ما

يتعلق بها من النوافل، خصوصا مع ملاحظه بعض الأخبار الداله على ايجاب الوضوء عند وقت كلّ صلاه، مثل صحيحه الصحاف، حيث قد ورد فيها قوله عليه السلام: «فليتوضأ ولتُصلَّ عند وقت كل صلاه»^(١).

بل قد يؤيدّه أيضا سهوله الشريعه وسماحتها، اذ من المستبعد جدّا وجوب الوضوء لكلّ صلاه من النوافل، خصوصا المرتبه منها، مع ما فيه من العسر والحرج .

و احتمال عدم مشروعيه النوافل في حقّها، لعدم الضروره عليها، مع أن طهارتها اضطراريه ولا ضروره بالنسبه اليها.

ضعيفٌ، بل مقطوع بعدمه، لوضوح أنّ من المستبعد أن يكون أداء النوافل مانعا من الدخول في الفريضة التي توضحها لها، ولا تكون سائر الاشغال مانعه عنه، خصوصا مع ملاحظه وجود بعض الأخبار الداله على تجويز الاتيان بالنافله مع الفريضة بطهاره واحده، مثل روايه اسماعيل بن عبد الخالق في حديثٍ، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن المستحاضه، كيف تصنع؟ الى أن قال: فاذا كان صلاه الفجر، فلتغتسل بعد طلوع الفجر، ثم تُصلّي ركعتين قبل الغداه، ثم تُصلّي الغداه، الحديث»^(٢).

هذا فصلاً عمياً يلاحظ في بعض الاخبار من أن المستحاضه متى فعلت ما هو واجب عليها، كانت بحكم الطاهره، كما في ذيل روايه الصحاف، حيث قال عليه السلام في حقّ المستحاضه: «فاذا فعلت ذلك أذهب الله بالدم عنها»^(٣).

هذا، ولكن شىء من الامور المذكوره لا يفي للاستدلال بها في المقام، لوضوح أنّ فرض ادخال كلّ نافله في فريضتها _ على فرض القبول _ لا يكفي في

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧ .

حقّ بقيه النوافل غير المرتبه، فالدليل أخصّ من المدعى.

كما أنّ ايجاب الوضوء لم يتعلّق بوقت كلّ صلاه، فلا ينافى أنّ يكون حكم الوضوء مستقلاً، بحسب ما يدل عليه دليله من لزوم تجديده فى كلّ صلاه، فان كلمه (وقت) فى قوله: «وقت كلّ صلاه» متعلقه بالصلاه لا الوضوء.

كما أنّ التمسك بسهولة الشريعه وسماحتها، لا يوجب رفع اليد عمّا يدل عليه الدليل، اما إذا كان أصل العمل مندوباً فانه يجوز تركه، ويتناسب ذلك مع سهوله الشريعه، كما أنّ غالب المندوبات مشتمل على اعمال قد يوجب العسر والمشقه للمكلف، ولذلك قيل إنّ أفضل الأعمال أحمرها .

وأيضاً فإنّ ما ورد من تجويز الاتيان بالنافله مع الفريضة بطهاره واحده مختصّ بالّغسل لا الوضوء، ولا ملازمه بينهما، لا مكان القول بالتفكيك بينهما فى هذا الحكم.

ومما ذكرنا يظهر لك جواب ما قاله فى آخر كلامه، من أنّها اذا قامت باتيان ما هو الواجب عليها صارت كالطاهره، فان هذا على خلاف المدعى أدل، لأنّ التى وظيفتها _ المستفاده من الأخبار _ الوضوء لكلّ صلاه حتّى النوافل، فانه يجب عليها رعايه شرط تجديده لكلّ صلاه.

وبما ذكرنا لا- يبقى هنا شىء يمكن التمسك به لأجل تقييد الاطلاقات الوارده فى لزوم الوضوء لكلّ صلاه، الأ- دعوى الانصراف فى الاخبار عن مثل النوافل، بان يقال إنّ ما من شأنه بيان حكمه فى الأخبار فى حقّ المستحاضه، هى الفرائض لا النوافل، فيمكن أن يكون المقصود من قوله عليه السلام: «كلّ صلاه» هو الفريضة لا النافله.

لكنه لا يمكن أن يعتمد عليه، بعد ما عرفت من قيام الاجماع والشهره وفهم الأصحاب التعميم لكلّ صلاه، فريضة كانت أو نافله، يوميه كانت أو غيرها، أو غيرها.

مع أنه لو سُيِّم هذا الانصراف، للزم القول به حتّى في فريضه صلاه الآيات، لأنها أيضا خارجه عن مورد الانصراف، مع أنه غير صحيح، كما لا يخفى.

فالاقوى عندنا ما عليه الأصحاب من أنّ وجوب التجديد يعدّ شرطا لكلّ صلاه حتّى النوافل، والله العالم .

هذ، والظاهر عدم الفرق في وجوب الوضوء لكلّ صلاه في الفرائض، بين ما اذا فرق بينهما في الخارج من جهة الزمان، أو جمع، أو كان بيان الحكم قد صدر في زمان لم يكن الجمع بين الفريضتين متعارفا، كما لا فرق فيه بين كون الفريضتين ادائيا أو قضاء أو مركبا منهما.

نعم وجوب التجديد في الصلوات الاحتياطية غير مقبول، و يعدّ خلاف الاحتياط، لاحتمال كونها من الصلوات السابقة، وعلى فرض كونها نافله مستقلة لم يتحقق، إنّ قلنا بوجوبه لكلّ نافله، لكنه لا يؤدي الى الحكم بلزوم الاتيان لأنه هو فعل كثير، ويحتمل كونه واقعا في اثناء الفريضه.

ومن هنا ظهر عدم وجوب التجديد في الأجزاء المنسية، وفي سجدة السهو إذا أتى بها، لعدم وجوبها إلا لاجل ذات الصلاه التي كان قد توطأ حين اداءها.

نعم، لا يبعد عدم كفايه هذا الوضوء لاتيان باقى ما اشترط فيه اتيانه مع الوضوء، كمسّ كتابه القرآن، بخلاف الغايات المستحبه كقراءه القرآن وغيرها من كفايه الوضوء الاول، بل ومقدار ما يستباح به، بحيث يمكن أن يقال إنه لا ينتقض بعد تحققه وحصوله بمجرد استمرار حدث الاستحاضه لها، كما يقال بذلك في المسلوس والمبطون، إلا أن تأتي بما ينقضه من سائر افراد النواقض .

و ربما يؤمى اليه _ من جواز الفصل بين الوضوء والصلاه، بغير ما يتعلق بالصلاه _ كلام العلامة في «المختلف»، ولا ينافى ذلك وجوب التجديد للفريضه الثانيه بدون فصل بينهما، وذلك من جهة وجود الدليل عليه، لأننا نتبع الدليل في

كُلٌّ موردٌ، كما لا يخفى على المتأمل العارف بادلته الفقه ودلالاتها.

ومن هنا ظهر وجوب تجديد الوضوء للطواف الواجب، ومسّ كتابه القرآن _ ان وجب _ و أنه ليس لها الاكتفاء بوضوء واحد للجميع على الأحوط، ووجه الاحتياط هو احتمال عدم ثبوت وجوب الوضوء لغير الصلاة المفروضة حيث لم نزد على لسان الأدلة وجوب الوضوء إلا للصلاة، وحيث لا يكون هذا الوضوء رافعا للحدث _ لأن المفروض استمراره في حقها _ فلا بد في الحكم بالاستحاضة الاقتصاد على موضع ورود الدليل، وهو ليس إلا في الصلاة دون غيرها.

فيقال: أما بأنه حدث للصلاة فقط دون غيرها، فاثبات حديثه الاستحاضة مطلقا يحتاج الى الدليل، ولو شك فيه _ لولا قيام الدليل _ لكان مقتضى الأصل عدمه.

أو يقال: بأن ظاهر الأدلة كون دم الاستحاضة يعدّ حدثا كسائر الاحداث، فكلّ ما يشترط فيه الطهارة عن الحدث _ كمس كتابه القرآن _ لابد في رفعه من تحصيل الطهارة، وهي لا- تحصل إلا بالوضوء عند التمكن منه، ومع الفجر عنه يجب احضار ما هو بدله، فلازم هذا القول هو تحصيل الوضوء، وحيث لا- دليل لمثل هذا الاطلاق، فالأحوط هو ترك المسّ إن لم يكن عليها واجبه، والأ- فإن الاحتياط يقتضى تحصيل الوضوء بقصد القربة المطلقة، وتفريغ ما هو في الذمه تحصيلاً للاحتياط في جميع المحتملات، والله العالم .

وأما وجوب تبديل القطنه أو تنظيفها، بل وكذا الخرقه وظاهر الفرج إن تنجست _ فيما يشترط فيه الطهارة، حتّى من الخبث _ مثل الطواف _ فلا بد في جميعها من الالتزام بذلك لأجل قيام الدليل على تنزيل الطواف بالبيت مكان الصلاة، والتزامهم فيه بما التزموا به في الصلاة من الشروط، ومنها الطهارة عن الحدث والخبث، فلا بد من رعايه ذلك.

في أحكام الاستحاضة / الاستحاضة الوسطى

وأما الالتزام بذلك حتّى في مثل مسّ كتابه القرآن ونظائره _ ولو صار واجبا _

وفى الثانى : يلزمها مع ذلك تغيير الخرقه ، والغسل لصلاه الغداه (١).

فلا- نقول به، لعدم وجوب التبديل فى حال الاختيار فى غير المقام، اذ لا دليل على وجوبه هنا، لفقدان أصل الشرطيه، كما هو واضح لا خفاء فيه.

نعم، يجب تبديلها وتجديدها _ كالوضوء _ لكلّ صلاه، ولو كانت نافله، مرتبه كانت أو غير مرتبه، لقيام الدليل على أصل الشرطيه فيها كالفريضة، أو فرض تنجس القطنه أو الخرقه أو كليهما فى القليله، إذا فرضنا عدم العفو عن مثل هذا الدم فى الصلاه، ولو كان أقلّ من الدرهم.

هذا تمام الكلام فى القليله .

(١) اعلم أنّ البحث فى هذه الجملة عن القسم الثانى من أقسام المستحاضه، وهو القسم الثانى المسمّى بالوسطى أو المتوسطه، وقد عرفت أنّها عبارته عن زياده الدم وخروجه بحيث يؤدى الى تجاوزه عن الكرسف أو انغماس الكرسف به، أو ظهور الدم عليه، على حسب الاختلاف فى التعبير، وان كان المقصود فى الجميع هو شىء واحد.

فيجب عليها عند حدوث مثل هذه الحاله _ مضافا الى ما عرفت من وجوب تبديل القطنه أو تطهيرها _ تبديل الخرقه وتطهيرها، وهذا الحكم مما لا- خلاف فيه، بل عن فخر المحققين فى «الارشاد» من اجماع المسلمين عليه، بل فى «الجواهر» مضافا الى ذلك، تمسكه بالأولويه، لما تقدم من نفي الخلاف فى القليله وغيره، فدلالته عليه هنا تكون بالأولويه.

أقول: لو اريد من الاولويه، اولويه ذلك فى القطنه فَحَسَنٌ، والأ لا يثبت وجوب تبديل الخرقه هنا بالأولويه، الآ عند من أوجب الخرقه فى القليله، وقد عرفت الاشكال فيه، فاثبات وجوبه لابد وأن يكون من أجل ما هو مخصوص

للسبب والكثيره، حيث يستلزم انغماس القطنه فى الدم، وظهوره على الكرسف مما يوجب تلوث الخرقه أيضا، ولا- يستبعد وجوبه تعبدا حتى وان لم تتلخخ الخرقه بالدم، خصوصا إذا فرضنا قبول صدق المتوسطه فيما لو غمس الدم بعض اطراف القطنه، إذا كان فى ناحيه باطن الفرج، ففيه يشكل القول بوجوب تبديلها، مع فرض عدم تلوثها، ولعله حيث يكون نادر التحقق، فيلحق بالعدم، اذ يلحق الظن عاده بالأعم والأغلب .

وكيف كان، فقد استدلل على الوجوب هنا، بظهور بعض الأخبار، بل صراحتها على الحكم مثل خبر عبد الرحمن بن أبى عبد الله، عن الصادق عليه السلام ، فى حديث: «فلتحتط بيوم أو يومين، وتغتسل، ولتدخل كرسفا، فان ظهر عن الكرسف، فلتغتسل ثم تضع كرسفا آخر، ثم تصلى الحديث» (١).

منها: خبر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «فان هى رأته طهرا اغتسلت، وإن هى لم تر طهرا اغتسلت واحتشت، فلا تزال تصلى بذلك الغسل، حتى يظهر الدم على الكرسف، فاذا ظهر أعادت الغسل، وأعادت الكرسف» (٢).

منها: رواه ابن أبى يعفور، عن الصادق عليه السلام ، قال: «المستحاضه مضت أيام اقرائها، اغتسلت واحتشت كرسفا، وتنظر فان ظهر على الكرسف، زادت كرسفا وتوضأت وصلّت» (٣).

فان مورد هذه الروايه، إما خصوص الكثيره، ففى الوسطى ايضا يكون كذلك، لعدم القائل بالفرق بينهما فى هذا الحكم، أو يكون مورد الوسطى، فالحكم فيه يكون مثل ما فى الروايتين السابقتين.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٠ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٣ .

هذا هو مجموع ما استدل به صاحب «الجواهر»، وتبعه على ذلك آخرون .

ولكن قد عرفت الاشكال فى القطنه بالنسبه الى القليله، فضلاً عن الخرقه، فوجوب تبديلهما هناك، كان لأجل الوفاق مع القوم .

ولكن ذهب صاحب «مصباح الفقيه» الى سريان هذا الاشكال هنا، حيث يقول: «إنّ دلالة الخبرين من عبد الرحمن والجعفى الأمره باعادة الغسل و اعاده الكرسف عند ظهور الدم، الشامله للمقام، إنّما يدل على وجوب التبديل عند الاغتسال، وستعرف أن هذا مما لا بد منه، لا- وجوبه عند كلّ صلاه، بل يفهم من جمله من الأخبار خلافه. ودعوى اتمام المدعى بالنسبه الى سائر الصلوات التى لم تغتسل عندها، بعدم القول بالفصل. مدفوعه، _ بعد الغضّ عما ستعرف من أنّ الوجه فيه، كون ظهور الدم بنفسه موجبا للغسل فى احتمال قوى _ بامكان أن يكون الأمر باعادة الكرسف بعد الاغتسال، امّا للجرى على العاده، أو للحفاظ عن تسريه النجاسه ونحوهما، لا لكونه شرطاً فى الصلاه، حتّى تثبت شرطيتها بالنسبه الى كلّ صلاه بعدم القول بالفصل، على تقدير الثبوت. فالقول بالوجوب مطلقاً _ كما عن المشهور _ لا يخلو عن اشكال، وكذا الكلام فى لزوم تغيير الخرقه إنّ قلنا بالعفو عنه . اللهم الا- أنّ تكون المسأله اجماعيه، كما عن جمله دعواه بالنسبه اليهما، فالاحتياط بما لا ينبغى تركه، والله العالم» انتهى كلامه (١).

قلنا: لا يخفى وجود الفرق بين المقام وبين القليله فى وجوب تبديل القطنه بالنسبه الى أصل النجاسه، حيث قد عرفت الاشكال فيه فى القليله من جهه أن نجاستها فى الباطن، ولا تعلم المرأه بحدوثها الا بعد وضع القطنه واختبارها، حيث لا تبرز النجاسه فى الخارج، وهذا ما استوجب الاشكال فى لزوم تبديل

القطنه، هذا بخلاف المتوسطه والكثيره، حيث لا- اشكال فيهما من جهه ظهور الدم على الكُرسف، غايه ذلك أنه في الكثيره تكون سيلان الدم اكثر منه من المتوسطه، والأصل الاولى هو لزوم تبديل القطنه، إلا اذا قام الدليل على العفو، هذا فضلاً امكان استفاده لزوم التبديل في الانتقال من مرتبه الى أخرى، كما أُشير الى ذلك في خبر الجعفي حيث، قال عليه السلام: «وإن لم تر طُهرًا اغتسلت واحتشت، ولا- تزال تُصَلِّي بذاك الغسل، حتّى يظهر الدم على الكُرسف، (اي الى مرتبه اخرى من الاقسام) فاذا ظهر أعادت الغُسل وأعادت الكُرسف».

والمراد في قوله: «حتى يظهر الدم على الكُرسف» أى زاد سيلان الدم مما استوجب انتقالها الى مرتبه اخرى من الاقسام الثلاثه.

بل لا يبعد أن نستنتج وجوب تبديل القطنه عند كل صلاه، من روايه أبى بصير، في حديثٍ قال: «فاذا تمت ثلاثون يوماً، فرأت دماً صبيبا اغتسلت و استشرفت، واحتشت بالكُرسف، في وقت كل صلاه، الحديث»(١).

فالخبر وان كان واردا في مورد الكثيره، لكن يلحق بها المتوسه، لعدم القول بالفصل. مضافا الى امكان استفاده ذلك من الروايه التى رواها الحلبي عن الصادق عليه السلام في حديث: «قال: ثم تغتسل، وتستدخل قطنه، وتستشفر (تستذفر) بثوب، ثم تُصَلِّي حتّى يخرج الدم من وراء الثوب، الحديث»(٢).

حيث أفادت أن الغايه هي خروج الدم من وراء الثوب، وحينذاك ليس عليها أن تُصَلِّي إلا أن تقوم بتبديل ثيابها، غايه الأمر أنه قد ينطبق هذا الحكم، على وجوب التبديل عند تغيير المرتبه وذلك عند انتقالها من كونها استحاضه صغرى

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من ابواب الحيض، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٢.

الى المتوسطه، ومنها الى الكثيره، لا لكلّ صلاهٍ يؤديها وهى باقيه على حالتها من رؤيه الدم، دون أن تكون قد انتقلت قبل هذه الصلاه الى مرتبه اخرى.

نعم، قد يستفاد من بعض الاخبار لزوم التبديل للصبح مرّه وللظهرين مرّه اخرى، وللعشائين كذلك، بأن يكون حكم التبديل حكم الغُسل في الكثيره، والخبر الذى يشير اليه هو روايه زراره فى حديثٍ: «وتستظهر بيومين، فان انقطع الدم والا- اغتسلت واحتشت، واستشفرت (و استدفرت) وصلّت، فان جاز الدم الكُرسف، تعصّبت واغتسلت، ثم صلّت الغداه بغُسلٍ، والظهر والعصر بغُسلٍ، والمغرب والعشاء بغُسلٍ وإن لم يجر الدم الكُرسف، صلّت بغُسلٍ واحد، الحديث». حيث يدل على أنه برغم كونها قد احتشت وصلّت، فقد ورد فى الخبر الأمر بلزوم التعصّب والغُسل أيضا لصلاه الغداه إن جاوز الدم الكُرسف، فلا يبعد تكرار ذلك مع تكرار الغُسل، ولعل هذا الخبر ورد لأجل افهام ما نحن بصددّه من لزوم التبديل لكلّ عمل يجب فيه الغُسل، فلازمه تكراره عند الغداه وفى الظهرين العشائين.

ولكن الذى ذهب اليه أصحابنا هو وجوبه لكلّ صلاه، كما ادّعى عليه الاجماع، فيستفاد فى ذلك حملهم الأخبار والروايات على هذا المعنى، كما أن عليه الفتوى.

ومن ذلك يظهر وجوب تبديل الخرقه لكلّ صلاه، لأنها تتلوث فى المتوسطه والكبيره، فوجوب تبديلها ليس لأجل التعبّد بذلك، بل لكون الغالب فى هذين القسمين كذلك، حيث تنغمس القطنه فى الدم، وهذا يستلزم كثره وجود الدم على الخرقه، وحينئذٍ لو فرضنا عدم العفو عن دم المستحاضه كالحيض، فلا بد من التبديل، كما لا يخفى.

فاذا ظهر الحكم بالنسبه الى الصلوات اليوميّه فانه من جهه عدم القول بالفعل يمكن الحاق بقيه الصلوات بهذا الحكم والقول بلزومه فيها .

بل يمكن أن يقال بأنّ الحكم بوجوب تبديل الخرقه فى الفرائض يعدّ أشدّ وأقوى من وجوب التبديل فى القطنه، لأنها سالمه عن ورود بعض الاشكالات الوارده فى القطنه، من كون القطنه مما لا تتم فيها الصلاه لصغرها بخلاف الخرقه، لامكان كونها مما تتم فيها الصلاه، ومن كون القطنه تستقر فى داخل الفرج، المحتمل كونها ملحقه بالبواطن، بخلاف الخرقه، و كون العفو فى القطنه أولى من الخرقه، لما قد عرفت من أن الحكم بوجوب التبديل فيها، مستلزمٌ للعسر والخرج، حيث لا يصعب تجنبها وحفظها عن التلوث، بخلاف الخرقه، لامكان ذلك فيها فى المتوسطه والكثيره، وان كان بعيدا جدّا .

و عدم اشاره السيدين والقاضى لموضوع تبديل الخرقه _ نظير خلق الأخبار عن ذكر _ لا يزاحم الفتوى بوجوب التبديل، لامكان أن يكون تركوا الاشاره الى ذلك اعتمادا على وضوحه وظهوره، بعد اتفاهم على لزوم الاجتناب عن دم الاستحاضه، وعدم العفو فيه، وأنّه ليس كسائر الدماء التى حكم الشارع فيها أو فى مقدار معين منها بالعفو فى الصلاه وغيرها.

هذا تمام الكلام فى حكم وجوب تبديل القطنه والخرقه .

ومن الاحكام الواجبه والمرتبّه على الاستحاضه المتوسطه، هو وجوب الوضوء لكلّ صلاه، كما فى «المقنعه» و«السرائر» و«الجامع» و«الوسيله» و«القواعد» و«التحرير» و«الارشاد» و«اللمعه» و«الروضه» وغيرها، وهو المشهور، بل لعله لا خلاف فيه فى غير الغداه، كما يرشد اليه دعوى الاجماع المنقول فى «الناصرىات» و«الخلاف» و«الغنيه» على ما يتناولها .

بل يمكن دعوى وجوب ذلك حتّى فى الغداه أيضا، وإنّ اوهمت الكتب الثلاثه الأخيره، و«المبسوط» والمنقول عن الصدوقين والقاضى وأبى الصلاح وغيرها عدم الوجوب فيها، لمكان اقتصارهم فى الامر بالوضوء لغير الغداه، مع

احتمال أن اقتصرهم على وجوب الغسل للغداء والوضوء لغيرها، لم يكن من جهة نفى الوضوء عن صلاة الغداء، وأنما من جهة ان المرأة مأموره بالغسل لصلاة الغداء دون غيرها من الصلوات، ومع اقدمها على الغسل للغداء تكون قد استغنت عن الوضوء لها، دون غيرها من الصلوات التي يجب عليها الوضوء لها، كما صرح بذلك المحقق في «نكت النهاية» على ما نقل عنه في تفسير كلامه رحمه الله .

وكيف كان فلو، سلّمنا ظهور كلامهم في عدم الوجوب في الغداء فانه مردودٌ ومنقوصٌ . ورد من النصوص الداله على الوجوب في كلِّ صلاه، مثل ما في موثقه سماعه، في حديثٍ عن الصادق عليه السلام ، قال: «وإن لم يجز الدم الكُرسف، فعليها الغُسل كلَّ يومٍ مرّه، والوضوء لكلِّ صلاه» (١) .

نحوها مضمرة سماعه، حيث يتطابق عبارتها مع الموثقه (٢) وكذلك ما ورد في «فقه الرضا» المشعر بذلك.

بل قد يمكن استفاده ذلك مما قد مضى في بحث غُسل الجنابه، من الأخبار الكثيره الداله على وجوب الوضوء لكلِّ غُسلٍ غير غُسل الجنابه . منها حديث حماد أو غيره عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «في كلِّ غُسل وضوء الآ الجنابه» (٣) .

حيث يدل عمومه على لزوم الوضوء مع الغُسل في صلاه الغداء أيضا .

مضافا الى امكان الاستدلال بالأخبار الداله على وجوب الوضوء في القليله، مثل ما ورد في الخبر الذي رواه زراره بسنده، حيث قال: «وتصلّى كلَّ صلاهٍ بوضوء، ما لم ينفد (يثقب) الدم، الحديث» (٤) .

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الجنابه، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٦ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من ابواب الجنابه، الحديث ٢ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٩ .

و روايه صحيحه ابن عمار، فى حديث، قال: «وان كان الدم لا يثقب الكرسف، توضأت ودخلت المسجد، وصلت كل صلاه بوضوء، الحديث» (١).

بتقرير أن يقال: إن زيادته بحدث وتبديله بالأكبر، لا يوجب زوال الأصغر وحكمه، بل الاولى حفظ هذا الحكم، مع اضافته حكم آخر اليه وهو غسل واحد للغداه، والوضوء لها ولغيرها من الصلوات الآتية، بغير غسل فى المتوسطه، وكذلك فى الكثيره، مع زياده حكم آخر وهو لزوم الغسل عند كل صلاه لو لم يجمع بين فريضتين، ولو جمع بينهما يكفيه غسل واحد للصلاتين مع الوضوء لكل صلاه، بحسب حكمه السابق، ويمكن تأييد ذلك بما قد عرفت من عدم كفايه الغسل عن الوضوء الا فى الجنابه، فلا يرفع الحدث بالأصغر المتحقق بحدوث الأكبر الا بالوضوء لكل صلاه، ومع وجود دليل اجتهادى دال عليه كما قلنا، لا يبقى هنا مجال للرجوع الى الأصل وهو البرائه، مع معارضته مع اصاله الاشتغال للقطع بالشغل، فلا بد من حصول القطع بالفراغ، وهو لا يحصل الا بتجديد الوضوء لكل صلاه، وحصر النواقض الوارده فى الأخبار فى غيرها، لأن الحصر فيها اضافى، سيما بالنسبه الى موجبات الكبير مع الصغير.

ولعل السيد المرتضى رحمه الله، الذى اکتفى بذكر الغسل فقط فى الغداه قد اعتمد فى ذلك على مذهبه باغناء الغسل الواجب عن الوضوء، مع أنه رحمه الله قد صرح بلزوم الوضوء مع الغسل فى الغداه ايضا فى كتابه «الجمال»، كما حكاه عنه فى «كشف اللثام».

ولعل وجه ترك بعض الفقهاء ذكر الوضوء لكل صلاه فى المتوسطه وغيرها، كان لأجل اعتمادهم واتكالهم على مذهبهم من وجوب الوضوء لكل غسل، ومنه

المقام وفى الكثيره والله العالم.

وهكذا ثبت أن الحق مع المشهور، من وجوب الوضوء لكلّ صلاه حتى الغداه، مضافا الى الغسل فيها، كما عرفت فى صدر البحث .

اما حكم وجوب الغسل لصلاه الغداه فى المستحاضه المتوسطه ووجوب تبديل القطنه والخرقه، واتيان الوضوء لكلّ صلاه، فقد صرّح «الفقيه» و«الهدايه» _ مع اضافه صلاه الليل اليها و«المقنعه» و«الناصریات» و«الغيبه» و«الخلايف» و«المبسوط» و«الوسيله» و«السرائر» و«الجامع» و«النافع» و«القواعد» و«التحرير» و«المختلف» و«الارشاد» و«الدروس» و«البيان» و«الذكرى» و«اللمعه» و«الروضه» و«جامع المقاصد»، وكثير من المتأخرين مثل صاحب «الجواهر»، والمعاصرين على عدم وجوب غُسلٍ عليه غير الغُسل للغداه من الأغسال، بل قد ادّعى «الناصریات» و«الخلايف» و«الغنيه» الاجماع على ذلك، وهو حجه على ابن عقيل وابن الجنيد من قولهم بوجوب الاغسال الثلاثه.

وهو مختار المحقق فى «المعتبر»، والعلامه فى «المنتهى»، وتبعهما فى ذلك صاحب «المعالم» و«المدارك» تبعاً لشيخه المعاصر المحقق الاردبيلى، وشيخنا البهائى وصاحب «الذخيره».

وهكذا ظهر ذهاب كثير من الاعلام الى اختيار هذين القولين، فيصح دعوى الشهره والاشتهار فيه، كما لا يمنع وجود الكثره فى القول الاوّل .

و كيف كان، فقد استدل للقول الأول _ مضافا الى الأصل، لو لم يتم الدليل الاجتهادى على اثباته، حيث أنّ مقتضاه هو البراءه عن الوجوب فى أزيد من الغسل الواحد للغداه _ الأخبار المعتمده القابله للاستدلال.

منها: مضمرة زراره فى الصحيح، قال فى حديثٍ: «فان جاز الدم الكُرسف، تعصّبت واغتسلت، ثم صلّت الغداه بغُسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب

والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكُرسف، صلت بغير واحد، الحديث» (١).

بأن يكون المراد من عدم التجاوز عن الكُرسف، عدم سرايه الدم الى الظاهر، المستلزم لتلوث الخرقه. والسيلان المشار اليه في بعض النصوص ينطبق على الكثيره، ما نحن فيه وهو المتوسطه .

منها: مضمرة سماعه، قال: «قال: المستحاضه إذا ثقب الدم الكُرسف، اغتسلت لكلّ صلاتين وللفجر غسلاً، وإن لم يجز الدم الكُرسف، فعليها الغسل لكلّ يوم مرّه، والوضوء لكلّ صلاه، الحديث» (٢).

منها: موثقه سماعه، عن أبي عبدالله عليه السلام ، في حديثٍ، قال: «وغسل المستحاضه (الاستحاضه) واجبٌ إذا احتشت بالكُرسف، وجاز الدم الكُرسف، فعليها الغسل لكلّ صلاتين، وللفجر غسل، وإن لم يجز الدم الكُرسف، فعليها الغسل لكلّ يوم مرّه، والوضوء لكلّ صلاه، الحديث» (٣).

والاشكال في الاضمار في الروايتين الاولتين مندفع، أولاً: بانه من مثل زواره غير قادح، لجلاله مقامه ووثاقته، هذا في الاولى، واما اضمار الثانيه فانه ايضا لا يضمر لانها مؤيده بموثقته الاخرى مسندا كما عرفت، ويصير هذا دليلاً على كون المراد من الثقب في مضمرة سماعه هو التجاوز عن الحد المتعارف كما كان كذلك في موثقته، فينطبق على المتوسطه، فصدر المضمرة مشتمل للقسمين من اقسام المستحاضه، وهما الكثيره والمتوسطه، وذيلها الوارد فيه قوله: «وان كان صفره فعليها الوضوء»، مشتمل على حكم القليله، لأنها غالباً، يكون دمها اصفرًا فالمضمرة مشتمله على حكم الاقسام الثلاثه من المستحاضه .

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٦ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الجنابه، الحديث ٣ .

كما يندفع الاشكال بعدم صراحه الروايات الثلاث، فى كون الغُسل لصلاه الغداه، والقول بانها لا- صراحه فيها فى كونه للاستحاضه بل لعله للنفاس.

عن الاول: بأنه إذا ثبت الوحده فى الغُسل فى كل يوم، فانه لا ينطبق الا على الغداه، اذ يكفى فى ثبوت ذلك لها الاجماعاات السابقه والشهره العظيمه القائمه عليه .

و عن الثانى: بظهورها فى الاستحاضه ظهورا كاد أن يكون صريحا فى غُسل الاستحاضه، خصوصا مع ملا-حظه فاء التفریع، بضميمه سائر الاغسال الثلاثه، حيث لا تكون الا فى المستحاضه الكثيره، فالوحده تصير للمتوسطه .

كما يندفع الاشكال فى مضمرة سماعه وموثقته، _ حيث جعل شريطه عدم التجاوز دليلاً على المتوسطه، مع أنه اعم منها، لشموله للقليله فيمكن أن يكون المقصود هو القليله لا المتوسطه _ أولاً: بأن أعميته لهما لا يقدر فى المطلوب، لأنه لا بد أن يحمل على المتوسطه، لعدم قائل بوجود الغُسل فى الصغرى، سوى ما سمعته فى ابني أبى عقيل والجنيد، وقد عرفت ضعفهما، فيثبت المطلوب.

هذا كما فى «الجواهر» .

و ثانيا: لو سلمنا أعميته لكلا القسمين، فهو لا يضر بمطلوبنا، فى لزوم الغُسل الواحد فى المتوسطه، وغايته ايجاب الغُسل ايضا للقليله، فيخصص عمومه بالنسبه الى القليله، بالأخبار السابقه الوارده فى القليله، بكفايه الوضوء فيها لكل صلاه بلا غُسل، فيتم المطلوب .

و مما يدل على المطلوب، ومشمئلاً لحكم الأقسام الثلاثه _ مع توضيح منا ومن غيرنا _ صحيح الصحاح المرويه بسنده عن الصادق عليه السلام ، حق الحامل والمستحاضه، حيث قال فى حديث الغُسل للحيض، والاحتشاء لصلاه الظهر والعصر، قال: «ثم تنظر فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكُرسف، فلتتوضأ وتصل عند وقت كل صلاه، ما لم تطرح الكُرسف عنها»

فان قوله عليه السلام : «ما لم تطرح الكُرسف» يكون مبيّنا لقوله عليه السلام : «لا يسيل من خلف الكُرسف»، لأنّ عدم السيلان ينطبق على كلّ من القليله والمتوسطه، فبضميمه الذيل يصيرُ شاهداً على أنّ المراد منه هو القليله لا المتوسطه، كما أشار الى هذا القسم أيضاً فيما بين المتوسطه والكثيره حينما قال: «وإنّ طرحت الكُرسف عنها، ولم يسيل الدم، فلتتوضأ ولتصلّ، ولا غُسل عليها».

فيكون بيان حكم المتوسطه هو النص السابق على ما عرفت آنفاً، من كونها للقليله، وهى قوله: «فان طرحت الكُرسف عنها فسال الدم وجب عليها الغسل».

بان يقصد من السيلان، هو تجاوز الدم وعبوره من القطنه لا السيلان منها الى الخارج، حتّى ينطبق على الكثيره، لأنّه إنّ حمل على ذلك، فأنّه أوّلاً لا يناسب مع ما ورد فى ذيله من بيان الأغسال الثلاثه فى الكثيره، وهو قوله فى ذيل الخبر: «وإنّ كان الدم إذا أمسكت الكُرسف يسيل من خلف الكُرسف صبيبا لا يرقى، فإنّ عليها أنّ تغتسل فى كل يوم وليه ثلاث مرات».

وثانياً: إنّ وجوب الغُسل بصوره الابهام لا يفيد هنا شيئاً من الأحكام، فذكره كذلك يكون خالياً عن الفائدة، لأنّه إنّ حملناه على وحده الغسل فى السيلان، فهو مخالفٌ للاجماع، وإنّ حملناه على الفرد المبهم والجنس الشامل للوحده والكثيره فى الغسل، فتبقى المتوسطه هنا خاليه عن الحكم من دون أن ترد فى الروايه اشاره الى حكمها.

فالأولى حملة على صرف الوجود فى وجوب الغُسل، وهو لا يكون إلا فى المتوسطه، غايه الأمر أنّه اذا فرغنا من أصل وجوبه مرّة فى كلّ يوم، فانه يمكن تحديد الوجوب وجعله فى وقت اداء صلاه الغداه وذلك بواسطه قيام الاجماع على عدم وجوب الغُسل فى غير الغداه.

فتكون الروايه مع هذا التفسير والبيان مشتمله على بيان الأقسام الثلاثه، وهو

المطلوب. فما ذهب اليه صاحب «المدارك» من حملة على الجنس، وكون الذيل مبيّنا له، مما لا يساعده الدليل، فيكون ما استفاده صاحب «الجواهر» وجعله من الأخبار الدالة على حكم الغسل الواحد للمتوسطه جيّدا ومتينا.

و مما استدل على لزوم غُسل واحد للمتوسطه، خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله _ الذى هو كالصحيح _ عن الصادق عليه السلام، فى حديث قال: «فإن ظهر عن (على) الكُرسف، فلتغسل، ثم تضع كُرسفا آخر، ثم تصلى، فاذا كان دما سائلاً، فليؤخر الصّلاه الى الصلاه، ثم تُصلى صلاتين بغُسل واحد، الحديث» (١).

فان التقابل بين الظهور على الكرسف ووجوب الغُسل، مع كون الدم سائلاً، لا ينطبق الا على المتوسطه، اذ ليس لنا غُسل واجب الا فى المتوسطه و الكبرى، والمفروض كون الثانيه داخله تحت قوله: «إذا كان دما سائلاً»، فالوسطى تكون للاولى، وهو غُسل واحد، وهو لا يكون الا مره واحده فى كل يوم، لما قد بيّنا من الادله الاخرى وجهه.

كما أنه نمتلك قرينه اخرى لكون الجملة الثانيه وارده فى مقام بيان حكم الكبرى، هو اشتراط الجمع بين الصلاتين بغُسل واحد، حيث لا يكون ذلك الا فى الكبرى لشهاده سائر الأخبار.

و مما استدل على لزوم غُسل واحد للوسطى، موثقه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، فى حديث: «ثم هى مستحاضه، وتستوثق من نفسها، وتصلّى كلّ صلاه بوضوء، ما لم ينفد (يثقب) الدم، فاذا نفذ اغتسلت وصلت» (٢).

فانها مشتمله على حكم القليله، من جهه دلالة قوله: «تصلّى كلّ صلاه

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٩.

بوضوء»، ومشمئله لحكم المتوسطه لدلاله قوله: «فاذا نفذ...» الذى هو أوّل مصداق لوجوب الغُسل، أمّا الكبرى فلم ترد لها ذكر فى الروايه.

لا يقال: قد ورد ذكر الغُسل فى أوّله بعد ما قال عليه السلام: «ثم هى مستحاضه».

لأننا نقول: بان الظاهر كون المراد منه، هو غُسل الحيض، لأنّ ما قبله كان لبيان حكم الحيض من الطامث، (تقعد بعدد أيامها)، ومن المعلوم لزوم الغُسل لها، ثم يحكم بالاستحاضه لما بعده .

ومن الاخبار التى يمكن الاستدلال بها فى المقام حديث الجعفى، عن أبى جعفر عليه السلام، حيث قال بعد ذكره أيام الحيض والقيود فيها، قال: «فاذا هى رأت طهرا (الطهر) اغتسلت(١)، وإنّ هى لم تر طهرا اغتسلت(٢) واحتشت، ولا تزال تُصلىّ بذلك الغُسل، حتّى يظهر الدم على الكُرسف، فاذا طهر (ظهر) اعادت الغُسل، وأعادت الكُرسف»(٣).

فان ما يترتب عليه من الغُسل، بعد ظهور الدم على الكُرسف، هو الوسطى، ولم يتعرض الحديث للكبرى، فتصير الروايه من ادله الباب .

وفى «الجواهر» قال بعد نقله تلك الأخبار: ومفهوم قول الصادق عليه السلام فى خبر يونس بن يعقوب «فان رأت الدم دما صيبا، فلتغتسل وقت كل صلاه»(٤) فكأنّه أراد أنّه لم يجب عند كلّ وقت الصلاه غُسلًا، فيجب واحدا فى كلّ يوم، مع أنّه غير لازم، بل اللازم هو الاعمّ، لولا وجود قرينه معلومه خارجيه، اذ يصدق عدم وجوب الغُسل عند وقت كلّ صلاه، بعدم وجوب أصل الغُسل، كما يصدق على

١- أى اغتسلت غُسل الحيض.

٢- أى غُسل الحيض ايضا.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٠ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١١ .

وجوبه فى كل يوم مرّه أو مرتين، فاثبات المرّه فقط محتاج الى دليل خارجى، بأنه اذا ثبت الغسل فى المستحاضه فإنه لا يكون إلا بأحد الوجهين: إما فى كل يوم مرّه، أو وجوبه لوقت كل صلاه.

فاذا فقد الثانى، تعين الأوّل، فيتم المطلوب.

ولكن مع ذلك كله فان ثبوت ذلك متوقف على كون المفهوم وجوب الغسل أيضا، واما إذا لم يثبت ذلك فى المفهوم، بل كان أحد مفهومه عدم وجوب الغسل، فاثباته مع الدليل الخارجى أيضا مشكل، كما لا يخفى .

و مثله فى الاستدلال والاشكال، خبر محمد بن مسلم، المروى فى «المعتبر» عن كتاب المشيخه للحسن بن محبوب، عن الباقر عليه السلام فى حديث قال: «ثم تمسك قطنه، فان صبغ القطنه دم لا ينقطع، فلتجمع بين كل صلاتين بغسل، الحديث»(١).

حيث يكون مفهومه أنه إذا لم يكن كذلك، فلا- يجب الغسل بالجمع بين كل صلاتين، حيث كانت للكبرى، فينطبق على الوسطى.

وقد عرفت اشكاله، فلا نعيد حذرا من الاطاله، والله العالم .

نعم قد يؤيد جميع ما استدلل للمطلوب، بما ورد فى «فقه الرضا» حيث قال: «فان لم يثقب الدم القطن، صلّت صلاتها، كل صلاه بوضوء (هذا للصغرى)، وإن ثقب الدم الكرسف، ولم يسيل، صلّت الليل والغداه بغسل واحد، وسائر الصلوات بوضوء (هذا للوسطى)، وإن ثقب وسال، صلّت الليل والغداه بغسل، والظهر والعصر بغسل، وتصلّى المغرب والعشاء الآخره بغسل (هذا للكبرى)»(٢).

فتتم المسئله بها وبالاجماع السابقه والاجماع المركب، على أنّ الغسل

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٤ .

٢- المستدرک الباب ١ من ابواب الاستحاضه الحديث ١.

الواجب في الوسطى لم يكن إلا غُسلًا واحدًا، وهو حين ادائها لصلاة الغداة، دون سائر الصلوات، كما لا يخفى .

إذا عرفت لسان الأخبار ودلالاتها على لزوم غُسل واحد للمتوسطه، فلا نتردد في لزوم تقييد المطلقات الواردة الداله على لزوم أغسال ثلاثه للمستحاضه، مثل روايه زراره فان الوارد فيها بعد بيان حكم الحيض لزوم والاحتياط بيوم أو يومين، قال: «ثم تغتسل كل يوم وليله ثلاث مرات، وتحتشى لصلاه الغداة، وتغتسل، وتجمع بين الظهر والعصر بغير غسل، و تجمع بين المغرب والعشاء بغير غسل، الحديث»(١).

ومثلها روايه الحميري، عن اسماعيل بن عبد الخالق(٢).

كما تتقيد هذه المطلقات بالنسبه الى القليله، من عدم وجوب الغُسل فيها، كما ظهر في بعض الأخبار السابقه من ايجاب الأغسال الثلاثه عند ثقب الدم الكُرسف، مثل صحيحه معاويه بن عمّار، وصدر مضمرة سماعه.

ويجب معرفه أنّ المراد من الثقب هو التجاوز والتعدى، الموجب لتحقيق السيّلان المنطبق على الكبرى، وإن كان التقابل بينه وبين عدم الثقب من الوضوء في كلّ صلاه، المنطبق على القليله، يقتضى كون المراد منه هو المتوسطه، إلاّ أنّه بقرينه _ الاحتشاء _ المفسّر بوضع قطنه محشوّه للتحفظ من تعدّى الدم _ والاستشفار، والنهي عن الانحناء والاحباء، وضّمّ الفخذين في حال السجود _ سائر جسدها _ نشعر بكون المراد منها هو الكبرى لا الوسطى، لأنّ مثل هذه الامور علامه لكثرة الدم، وعدم الأمن من التلوّث والتلوّث.

هذا، مضافا الى دعوى أنّ المتوسطه تعدّ من الافراد النادره التي لا ينصرف

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٥ .

اليها الاطلاق، إذ قلّ ما يتفق كون الدم ثاقبا للكُرسف دون أن يتعداه، كما أشار اليه صاحب «شرح المفاتيح»، وتبعه صاحب «الرياض»، مع ما عرفت من كفايه الاجتهادات السابقه، من دون حاجه الى مثل هذه التكلّفات، واللّه العالم .

ها هنا فرعان ينبغى التنبيه عليهما:

الفرع الأول: بعد ما عرفت من لسان الأخبار، وجوب غُسل واحد للمتوسطه، وكون هذا الغسل يجب احداثها تاره فى الصباح _ لأجل كون حدوث الحدث تارة يكون قبله، سواء كان قبل وقت صلاة الليل أو بعدها وقبل وقت صلاة الفجر _ فلا اشكال فى ثبوت غُسل آخر عليها وهو الغُسل واجبا لصلاة الغداه، ويوافق على ما عليه المشهور من لزوم الغُسل لصلاة الغداه، وهو المنطبق عليه ما ورد فى النصوص من قوله: «يجب عليه غسل واحد فى كلّ يوم وليله».

ولكن المشكله تحصل فيما لو حصل الحدث قبل صلاة الغداه، أو حدثت بالمتوسطه بعدها قبل صلاة الظهرين، أو قبل العشاءين، فهل يجب عليها الغُسل لصلاة غداه نفس اليوم أم لا؟

فاذا لم يجب عليها للغداه، فهل يجب عليها للظهرين، إن كان الحدث قبلهما، أو للعشاءين إن كان قبلهما، أو لا يجب الآ لصلاة الغداه من اليوم اللاحق؟

فيه وجهان: من جهة أنّ الواجب عليه هو الغُسل الواحد، وكان واجبا عليها أن تقوم بها عند الفجر، فاذا لم يحدث قبل صلاة الغداه، فلا وجوب له فى هذا اليوم، وما يتجدد لها الحدث بعد صلاة الغداه، يعدّ من اليوم اللاحق، فيجب فيه الغسل لصلاة الغداه.

أو يحتمل أن لا يجب عليها شيئا لا فى هذا اليوم لان حدوث الحدث كان بعد الغداه، ولا فى اليوم الغد لعدم حدوث حدث بخصوصه، فلا غسل عليها.

ومن ملاحظه اطلاقات الأخبار حيث أوجب الغُسل للمتوسطه فى كلّ يوم و

ليه مرّه _ من دون تعيين كون حدوث الحدث في خصوص الغداه أم لا _ فلازم الاطلاق هو وجوب الغسل في كلّ وقت ظهر فيه، الحدث، فاذا كان قبل الظهرين فيجب لهما، وإن كان قبل العشائين فيجب لهما ايضاً، فاذا اغتسلت لصلاه من الصلوات، فلا يجب عليها غيره، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام في روايه الجعفي: «فاذا ظهر الدم على الكرسف، أعادت الغسل، وأعادت الكرسف».

وهكذا يكون الحكم في سائر الاخبار.

هذا هو مختار الشيخ الاعظم قدس سره ، والمحقق الهمداني قدس سره ، بل وهو الاقوى وإن كان ما في «فقه الرضا» من قوله: «وإن ثقب الدم الكرسف، ولم يسيل، صلّت صلاه الليل والغداه بغسل واحد» هو لزوم الغسل في الغداه، كما ذهب اليه صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال: «نعم لو صححنا العمل بالرضوى، ولو بملاحظه انجباره، فظاهر الفتاوى ومقصد اجماع الناصريات، لكان الأوجه عدم وجوب الغسل بها إلا لصلاه الغداه، وارتكاب التأويل فيه بما ذكره قدس سره (أى الشيخ الانصارى المذكور قبله) في توجيه كلمات الأصحاب، وإن مكن، لكنه خلاف ظاهر اللفظ)، انتهى كلامه (١).

ومراده من ارتكاب التأويل في كلماتهم، هو ما ذكره قبل ذلك، وهو الذى ذكرناه في المقام.

وأما ظهور فتاوى الاصحاب فيما ينافيه، فقد وجهها بما لا ينافيه، بتنزيل كلماتهم على اراده ما لو استمر بها الدم المتوسط من اول اليوم، بقرينه حكمهم بوجوب أغسال ثلاثه على ذات الدم الكثير، مع أنّ من الواضح أنّها لو رأّت قبل الظهر، واستمر بها الى الليل، لا يجب عليها إلا غسلان، ولو رأّت قبل العشائين لا

يجب عليها الآ غسل واحد، فكلماتهم المطلقة منزله على اراده بيان حكم من استمر الدم(١).

وحيث كان العمل بالاطلاقات أقوى، لكثرتها وضعف ما في «فقه الرضا» من التقييد، وامكان حمله على ما لو كان وقوع الحدث قبل صلاه الغداه _ وان كان خلاف ظاهر اطلاقه، لكنه لا بد منه لأجل الجمع مع تلك الاخبار _ ولذلك أفتينا في حاشيتنا على «العروه» بوجوب الغُسل في كل وقت حدثت، كما عليه فتاوى أكثر اصحاب التعليق، لولا كلهم، كما هو قضيه الاحتياط أيضا، كما لا يخفى .

الفرع الثاني: بعد ثبوت وجوب الوضوء مع الغُسل، فهل يجب تقديم الغُسل على الوضوء _ كما عن «المقنعه» _ أو الواجب عكسه، حذرا عن الفصل بينه وبين الصلاه بالوضوء؟

وفي «الجواهر» إنه لم يجب شيئا منهما، للاطلاق وعدم الدليل على قدح ذلك الفصل. والأقوى عندنا _ كما في «العروه» في مسئلة الخامسة والعشرون من أحكام الحائض _ بأنَّ الأفضل في جميع الأغسال جعل الوضوء قبلها، الشامل للمقام أيضا، وذلك لدلاله بعض الاطلاقات المشعره على المنع عن جعله بعد الغسل، مثل ما ورد في صحيح سليمان بن خالد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الوضوء بعد الغُسل بدعه»(٢).

ومثله روايه عبدالله بن سليمان(٣).

وهو مختار الشيخ في «المبسوط» و«النهايه».

بل قد عرفت في بحث غُسل، الجنابه، وجود بعض الأخبار الداله على لزوم

١- نفس المصدر .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من ابواب الجنابه، الحديث ٩ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من ابواب الجنابه، الحديث ٦ .

وفى الثالث يلزمها مع ذلك غُسلان ، غُسلٌ للظهر والعصر تجمع بينهما ، وغُسلٌ للمغرب والعشاء تجمع بينهما (١).

تقديم الوضوء على الغُسل، مثل مرسله ابن أبى عمير حيث قال عليه السلام: «كُلُّ غُسلٍ قبله وضوء، إلا غُسلَ الجنابه» (١).

وصحيحه على بن يقطين حيث قال عليه السلام: «فاذا أردت أن تغسل للجمعه، فتوضأ ثم اغتسل» (٢).

وإن أُورد عليهما مما قد ذكرناه فى باب غُسل الجنابه، إلا أنَّهما تكفيان لمجرد الدلالة على أثبات أفضليه تقديمه على الغُسل، كما لا يخفى .

(١) البحث فى القسم الثالث من أقسام المستحاضه، المسمى بالكثيره تارةً وبالكبرى أخرى، وهى التى يخرج منها الدم بعد نفوذه فى القطنه من طرفها الداخلى الى طرفها الخارج، ويصل الى الخرقه المشدوده على القطنه.

والحكم فيها على الاجمال _ مضافا الى ما وجبت عليها فى القسم الأول والثانى، من وجوب تبديل القطنه أو تطهيرها، وكذلك الخرقه المشدوده، عند كلِّ صلاه، والوضوء لكلِّ صلاه، والغُسل لصلاه الغداه _ لزوم الاتيان بغُسل عند صلاه الظهرين، وغُسل للعشائين وأما تفصيل الحكم فيها: فإنَّ الكلام فى وجوب تبديل القطنه، هو الكلام الذى ذكرناه والحكم الذى قررناه فى القليله والمتوسطه، بل فى «الجواهر»: من غير خلاف أجده فيها هنا، لما تقدم من الدليل، مع امكان دعوى الأولويه هنا.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من ابواب الجنابه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من ابواب الجنابه، الحديث ٣.

مضافا الى ما تدل عليه بعض الأخبار، مثل ما ورد في ذيل خبر الجعفي، عن الباقر عليه السلام في حديث: «ولا تزال تصلى بذلك الغسل، حتى يظهر الدم على الكرسف فاذا ظهر اعادت الغسل واعادت الكرسف».

في أحكام الاستحاضه / الاستحاضه الكبرى

فان الذيل دالٌ على حكم الكثيره، من ظهور الدم فيها، والحكم بوجوب اعاده الكرسف، وهو المطلوب.

ومنه يظهر حكم وجوب تبديل الخرقه وتطهيرها فيها، لأنها اذا تلوثت بالدم، وقلنا بعدم العفو فيه _ حتى إذا كان أقل من الدرهم، لأجل الحاق دم الاستحاضه بالحيض والنفاس _ فإنه يوجب الحكم بوجوب التبديل أو التطهير للصلاه، كما كان كذلك في المتوسطه، بل هنا يكون أولى لكثرة تلوثها .

وأما وجوب الوضوء لكل صلاه، فإن فيه قولان:

القول الاول: الوجوب مطلقا، وعليه دعوى الاتفاق من جماعه كثيره من أصحابنا، كما في «السرائر» و«الجامع» و«النافع» و«القواعد» و«الارشاد» و«الذكرى» و«الروضه» و«جامع المقاصد» و«صاحب الجواهر» والمحقق الأردبيلي، وصاحب «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق، لولا- كلهم، بل في «المدارك»: أن عليه عامه المتأخرين، بل عن الروض أن به أخبارا صحيحه سوف نشير إليها إن شاء الله.

القول الثاني: عدم الوجوب مطلقا، هذا هو المنسوب الى الصدوقين و الشيخ في بعض كتبه، المستفاد ذلك من ترك التعرض لذكره والاقتصار في حكمه على الأغسال، حيث فهم اختيارهم الى عدم وجوبه لشيء من الصلوات.

كما قد نسب ذلك الى السيد في «الناصریات» و الحلبي وابن حمزه وابن البراج وابن زهره، والقاضي، بل لعله يكون حينئذ داخلا تحت دعوى الاجماع من بعضهم «كالناصریات» و«الخلاف» و«الغنيه»، بل ومال اليه بعض متأخري المتأخرين .

والقول الثالث: هو التفصيل بين كلّ صلاه يجب فيها الغُسل، فيجب فيها الوضوء أيضا كالصبح والظهر والمغرب، وبين مالا يجب فيها الغُسل مثل العصر والعشاء إذا اجتمعتا مع الظهر والمغرب، فلا يجب فيهما الوضوء.

نعم إذا تعدد لهما الغُسل بالفصل، فيتعدد الوضوء أيضا.

هذا هو المنسوب الى المفيد والمصنف في «المعتبر»، والى السيد في «الجملة»، واحمد بن طاووس، بل واختاره في «شرح المفاتيح» و«الرياض».

ولاباس هنا بذكر الادله التي اقيمت على القول الاوّل، فنقول: «قد استدلوا لقولهم _ الذى كان هو المشهور من وجوب الوضوء لكلّ صلاه _ بأموّر وهي:

الامر الأوّل: بآيه الوضوء، وهو قوله تعالى:

«إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...» (١).

بيان أن يقال: لا- اشكال فى كون دم الاستحاضه حَدَثًا موجبًا للغُسل، فبضميمه أن كلّ موجب للأكبر موجبٌ للاصغر، فانه يحكم بوجوب الوضوء عليها فضلًا عن الغُسل.

بل فى «المختلف» دعوى الاجماع على حديثه دم الاستحاضه، فكما يجب عليها الغُسل، يجب عليها الوضوء أيضا .

ولكن قد أُورد على هذا الاستدلال أوّلاً:

بأنّ الآيه مختصه بالحدَث الاصغر، ولا عموم لها تشمل كلّ حدث، حتّى تشمل المستحاضه، إذ لو خليت الآيه وظاهرها، للزم الحكم بوجوب الوضوء لمن أراد الاتيان بالصلاه مطلقا، حتّى من كان على طهر من وضوء سابق، وهذا مالم يتفوه به فقيه، لان القرينه المقاميه الموجوده فى الآيه الشريفه تفيد أنّ

المقصود هو الذى كان محدثًا بحدث جديد لا مطلقًا، وأن يكون حدثه من النوع الصغير لانه الذى يرفعه الوضوء لا مطلقًا، ولأجل ذلك ترى أنه قد ورد التعبير فى المعبره الوارده فى تفسير الآيه، بالقيام من النوم، بل نُقل ذلك عن المفسرين أيضا، لأنه الحدث الأصغر.

مضافا الى أن الحكم الوارد فى الآيه مقابل لحكم الجنب الواقع فى صدر الآيه، من قوله تعالى: «وإن كنتم جنبا... حيث» يؤيد كونه للحدث الاصغر.

وثانيا: فى «الجواهر»: ولو سئل، فلا- عموم فيهما بالنظر الى الأشخاص، لكون المستفاد منها الحكم بالنسبه الى الرجال، فالحاق النسوه بهم إنما هو بالاجماع، وهو مفقود فى المقام .

لكن مندفع بامكان أن يكون المراد من الخطاب، هو جنس المكلف، بلا فرق بين الرجال والنساء، ولأجل ذلك يمكن بأنفسهن موردا للخطاب، من دون حاجه للتمسك بالاجماع لأجل اللاحق والاشتراك، وإن كان هو حسن أيضا.

كما أن الوجه فى الاتيان بالجمع الخطابى للمذكر، من باب التغليب تغليب جانب التذكير على التانيث، كما هو شائع فى القران، كما فى قوله تعالى: «توبوا الى الله توبه نصوصا»، حيث لم يكن المخاطب لهذا الخطاب الا عموم المكلفين، لا خصوص الرجال، كما لا يخفى .

وثالثا: بأن الآيه لا عموم فيها، لامكان أن يكون هذا للتي لم ترفع حدثها بالغسل، مثل اقدام المرأه على تحصيل الوضوء لصلاه العصر والعشاء، حيث عرفت كونها محدثه بحدث الاستحاضه لاستمرار الدم، فلا بد لها من الوضوء، وهذا بخلاف صلاه الصبح والظهر والمغرب، حيث أن عليها الغسل ويكون رفع حدثها به، فلا وجه لتحصيل الوضوء.

فالدليل حينئذ يكون أخص من المدعى، لأن المدعى هو وجوب الوضوء

لكلّ صلاه، والدليل يحكم بوجوب تحصيل الوضوء لخصوص ما لا غسل لها.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ ذلك يصحّ على القول بالاجتزاء، وكفايه الغُسل عن الوضوء، مع أنّه في غير غسل الجنابه مردود.

وثانياً: إنّ حتى لو سلّمنا كفايه الغُسل عن الوضوء فانه يرد عليه بأنّ الدم هنا مستمرّ حتّى بعد الغُسل، فتصير محدثه بعده، فيصح الحكم بالوضوء لأجل ذلك الحدث، مع أنّ الغُسل والوضوء في حقّها مبيحان للصلاه لا رافعان للحدث، كما لا يخفى .

الأمر الثاني: بما تقدم سابقاً من ايجاب الوضوء مع سائر الاغسال غير غُسل الجنابه، مثل قوله عليه السلام «في كلّ غُسل وضوء».

وفيه: إنّ الدليل أخصّ من المدعى لأنّ الثابت بهذا هو وجوب الوضوء لكلّ صلاه فيه غُسل، مثل صلاه الصبح والظهر والمغرب، لا كلّ صلاه حتّى ما لا غُسل لها لو جمعت تاليها مثل العصر والعشاء .

الأمر الثالث: بأولويه هذا القسم من الاستحاضه، بالنسبه الى غيره من الاقسام في ايجاب الوضوء، وذلك لكثرة سيلان الدم فيها، دون القسمين الآخرين.

وقد أُجيب عنه: فبالمنع عنها بعد ايجاب الأغسال الثلاثه في الكثيره دونهما.

ولعلّ المقصود من هذا الجواب، هو أنّ الاولويه تفيد وجوب الأغسال الثلاثه لا الوضوء في كلّ صلاه، مع أنّه يمكن أن يقال بعدم تماميه هذا الجواب، لأنّه إذا فرضنا ثبوت وجوب الوضوء لكلّ صلاه فيهما _ حتّى في مثل المتوسطه في صلاه الغداه التي كانت مع الغُسل، وأوجبنا معه الوضوء _ ففي مثل الكبيره المشتمله للحدثين السابقين مع زياده _ وهو سيلان الدم _ يكون ثبوت وجوب الوضوء أولى.

الأ أن يقوم دليلٌ على كفايه الغُسل عنه، مع أنّ الاصل هو عدم الاعتناء لو شككنا فيه عند فقد الدليل.

وقد جعل صاحب «الجواهر» هذا الاصل دليلاً رابعاً في المسأله واعترض عليه بقوله: «بأنه إنما يتجّه بعد ثبوت الدليل على الالزام بالوضوء، أمّا مع عدمه فلا- أصل». ولكنه رحمه الله أجاب عن هذا بنفسه بقوله: «إنّ اسقاطه الوضوء إمّا لاغناء الغُسل عنه، أو لاغناء الوضوء الاول عنه، لأنه لم يثبت حديثه هذا الدم في الحال، والكلّ كما ترى» .

الأمر الخامس: هو دعوى الشهيد الثاني في «الروض» دلالة الأخبار الكثيره على وجوبه، وظهور مرسله يونس الطويله فيها وفيمن تعرف أيامها، حيث قال عليه السلام: «فلتدع الصّلاه أيام أقرائها، ثم تغتسل، وتتوضأ لكلّ صلاه. قيل: وإنّ سال الدم؟ قال عليه السلام: وإنّ سال مثل المثعب»

وفي «الوافي»: المثعب: بالثاء المثلثة، والعين المهمله، ثم الباء الموحده، المسيل، ومثاعب المدنيه مسایل مائها.

وقد أورد عليه الشيخ الأعظم قدس سره في كتاب «الطهاره» بقوله: «إنّا لم نعثر على واحد منها، كما اعترف به المحقق الاردبيلي، ولمح اليه جمال المله في حاشيته على «الروضه».

ولكن بعد التأمل في الأخبار، يمكن أنّ يقال بأنّ مراده قدس سره من دلالة أخبار كثيره على وجوبه، هو الأخبار الوارده في القليله، الداله على لزوم الوضوء فيها، بل وهكذا المتوسطه، فكأنّ الكثيره واجده لأحداثهما مع اضافته، فمشملة على حكميهما مع زياده، وهو الغُسل في وقت كلّ صلاه.

مضافا الى ذلك يمكن استفاده ذلك من روايه ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المستحاضه أمضت أيام أقرائها، اغتسلت واحتشت كُرسفها، وتنظر فإنّ ظهر على الكُرسف زادت كُرسفها، وتوضأت وصلت»^(١).

فان ظهور الدم على الكُرسف، المستلزم للوضوء وزيادة الكُرسف، له فردان: أحدهما: لو ظهر ولم يسلم، فهو المتوسطه.

والآخر: مع السيلاان المنطبق للكثيره.

نعم والذي يرد عليه هو عدم ذكر الغُسل فيه، فلا بد من تقييد هذا الاطلاق فى الموردین بواسطه سائر الأخبار الداله على لزوم غُسل واحد للمتوسطه، أو الثلاثه فى الكثيره، فيتم المطلوب.

أو يراد من: (اغتسلت) هو غُسل الحيض والاستحاضه بالتداخل، لا خصوص الاستحاضه أو الحيض).

بل قد يمكن أن يستانس لذلك من روايه اسماعيل بن عبد الخالق المنقول فى «قرب الاسناد»، عن الصادق عليه السلام ، فى حديثٍ _ مشتمل لحكم المستحاضه الكثيره _ قال: «إذا مضى وقت طُهرها الذى كانت تطهر فيه، فلتؤخر الظهر الى آخر وقتها، ثم تغتسل، ثم تُصلّى الظهر والعصر، فإن كان المغرب فلتؤخرها الى آخر وقتها، ثم تغتسل، ثم تصلّى المغرب والعشاء، فاذا كان صلاه الفجر فلتغتسل بعد طلوع الفجر، ثم تصلّى ركعتين قبل الغداه، ثم تُصلّى الغداه. قلت: يواقعها زوجها؟ قال: إذا طال بها ذلك، فلتغتسل ولتتوضأ، ثم يواقعها إن اراد»(١).

فان ذكر الوضوء هنا مع الغُسل للمواقعه، كان لأجل رفع توهم كفايه الغُسل من دون وضوء هنا، لأنه كان للصلاه فقط لا لغيرها، فاراد عليه السلام التنبيه بأن عليها هنا الوضوء مع الغسل، كما كان أمرها كذلك مع الصلاه فى الكثيره.

وكيف كان، فلا يبعد دعوى دلالة الأخبار عليه فى الجمله، وإن لم تكن بالصراحه، كما عرفت .

و أما المرسله التي قد استدلت بها لوجوب الوضوء في كلِّ صلاه حتّى مع سيلان الدم، فقد أُجيب عنها بوجود الاجمال فيها، اذ في قوله «ثم تغتسل وتتوضأ لكلِّ صلاه» عده احتمالات، وهي: احتمال أن يكون المراد من الغُسل هو غسل الحيض بعد أيام الاقراء، فحيثُ لا تعرّض فيه لغُسل الاستحاضه.

وا احتمال كون المراد هو غُسل الاستحاضه.

وا احتمال كون المراد منه كلا الغسلين، على سبيل التداخل، بمعنى ورود الأمر باتيان ما يجب عليها من الغُسل عند اتيان ما يشترط به أعنى الصلاه .

كما أنّ الظرف في قوله عليه السلام: «لكلِّ صلاه» يَحتمل أن يكون متعلقا بالفعالين السابقين عليه، أعنى تغتسل وتتوضأ.

ويحتمل أن يكون متعلقا بالأخير منهما.

والاستدلال بالروايه على وجوب الوضوء لكلِّ صلاه في المستحاضه الكثيره، مبنئ على ظهورها في اراده غُسل الحيض من قوله عليه السلام «تغتسل»، وتعلّق الظرف في قوله: «لكلِّ صلاه» بالفعل الأخير، أعنى تتوضأ.

وهو ممنوعٌ كما قاله الأملی في «مصباح الهدی».

ثم قال بعده: «وآدعى الشيخ الأكبر قدس سره ظهور الروايه في اراده غسل الاستحاضه، وأن الظرف متعلقٌ بكلا الفعلين.

واستظهر الأول من أنه لولاه لزم السكوت عن غُسل الاستحاضه مع أنّ بيانه اهمّ من الوضوء.

وقال في الثاني: بأنّ احتمال اختصاص الظرف بخصوص الترضى فقط، خلاف الظاهر، كما لا يخفى .

ثم استظهر من الظهورين _ أعنى ظهور الأمر بالاغتسال في اراده غُسل الاستحاضه، وظهور تعلق الظرف بمجموع الفعلين _ ظهور الروايه في الوضوء،

الذى لابد فى الغُسل، وقال بأنّه يجب حينئذ حمله على الاستحباب، لعدم وجوب الاغسال لكلّ صلاه اجماعاً.

اللّهم إلا أن يراد من قوله: «لكلّ صلاه» وقت كلّ صلاه، فيتعين ابقاء الامر على ظاهره من الوجوب، لكنه يثبت القول بالتفصيل، فإنّ مدلول الروايه حينئذ هو وجوب الغُسل والوضوء الواحد عند وقت الظهرين والعشائين، فيكفى وضوء واحد للصلايتين المشتركتين فى الوقت. وبالجملة تسقط الروايه عن الدلاله على القول المشهور» .

ثم اورد عليه المحقق الآملى بما لا- يخلو عن جوده حتّى ينطبق المرسل على القول المشهور فقال: «وأورد عليه، بأنّ اهميه بيان غُسل الاستحاضه، لا- يعتبر سبباً لظهور الروايه فى غُسل الاستحاضه، بعد تسليم ظهورها فى غُسل الحيض، مع أنّه على تقدير تسليم الظهور، فإنّما يقال بظهورها فى اراده ما يجبُ عليها من الغُسل على سبيل التداخل، لا خصوص غسل الاستحاضه . ثم إنّ المتيقن هو تعليق الظرف بالأخير، وأنّه قدس سره لم يبيّن وجهاً لتعلقه بالمجموع، إلا دعوى كون تعلقه بالأخير خلاف الظاهر. مضافاً الى أنّه مع تسليم تعلقه بالمجموع، فالجهه الأولى _ أعنى قوله: «تغتسل» _ لا تكون محموله على الاستحباب، بل الواجب حمله على القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، وذلك للاجماع على وجوب الغُسل فى صلاه الصبح والظهرين والعشائين، وعليه فلا يوجب صرف ظهور الجملة الثانيه، أعنى (تتوضأ) عن الوجوب الى الاستحباب. هذا ما يمكن أن يقال فى الاستدلال لمذهب المشهور، وما يمكن أن يورد عليه»، انتهى كلامه (١).

قلنا: ولقد أجاد فيما افاد، بل نحن نضيف عليه بامكان الاستدلال بمرسله

يونس للمطلوب، على فرض تسليم كون الظاهر منه هو غسل الحيض لا الاستحاضه، وبرغم ذلك نحكم بوجوب الوضوء لكلّ صلاه، فيما فرض كونه قليلاً، لأنّه القدر المتيقن من الاستحاضه، حيث اضاف السائل بعد ذلك صورته الكثيره، بقوله: «وإنّ سألت؟»، فأجاب عليه السلام: «وإنّ سألت مثل المثعب» أى كان وجوب الوضوء لكلّ صلاه أمراً ثابتاً فيه، غاية الأمر قد سكت عن حكم الاغتسال للصلاه هنا، فهو يكون ثابتاً من جهة الأدله الكثيره الداله عليه، فبضميمه ذلك مع هذا المرسل يتم المطلوب.

فلاستدلال به لاثبات وجوب الوضوء غير مخدوش فيه بالنسبه الى الكثيره.

هذا مع أنّه لا نحتاج لاثبات وجوب الغسل الى دليل آخر، لأنّ هذا الحديث _ كما عرفت فى أوّل البحث _ مشتملٌ على أحكام الأقسام الثلاثه، ويبيّن فيه حكم الغسل لوقت كلّ صلاه فى الكثيره، فاهمال ذكر الغسل فى هذه الفقره المقصود فيها ذكر حكم الوضوء لكلّ صلاه، غير ضائر، كما لا يخفى.

فجعل ذلك من أدله المشهور لا يخلو عن قوه، كما أشار الى ذلك الشهيد الثانى قدس سره فى «الروض»، فليتأمل .

وأما أدله القول الثانى: وهو عدم وجوب الوضوء مطلقاً، أى سواء كان للصلاه مع الغسل أو بدونه.

فقد تمسكوا بالأصل، أى اصاله البراءه عن وجوب الوضوء، فيما يشك فيه.

وبالبناء على الاجتزاء بالغسل، فيما يجب فيه الغسل.

ويخلو النصوص عن التعرض له، والاقتصار على ذكر الاغسال الثلاثه فى مقام البيان .

هذا، ولكن جميع هذه الأدله يمكن ردّها: فأمّا عن الاصل، أولاً: مع وجود دليل اجتهادى دالّ عليه، لا يبقى مجال للرجوع الى الأصل، وسنشير عمّا قريب

الى هذه الأدله الاجتهاديه .

وثانيا: بأنّ الاصل الجارى هنا هو اصاله الاشتغال لا أصل البراءه، لأن اصاله حدثيه دم الاستحاضه مما لا اشكال فيه _ كما ادعى عليه الاجماع فى «المختلف» _ فبعد الغسل يشك فى أنّه هل أيبح لها الصلاه بدون الوضوء أم لا، فإنّ الشغل اليقيني بالصلاه يحتاج الى الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل الا بتحصيل الوضوء قبله أو بعده .

بل قد يمكن أن يقال: إنّ مقتضى استصحاب بقاء الحدث أيضا، يستوجب ايجاب الوضوء عليها.

نعم قد يمكن الاشكال فيه، بأنّ الوضوء هنا لا يوجب رفع الحدث، حتّى يقال بأنّه باتيان الوضوء يرتفع الحدث.

فالأولى أن يقال: بأنّه مع عدم الوضوء، يشك فى أنّه هل حصل لها المبيح للصلاه بالغسل أم لا؟ فالأصل عدمه، فمع الوضوء تقطع بحصول المبيح.

وكيف كان، فمقتضى الأصل هنا ليس هو عدم الوجوب، لما قد عرفت خلافه.

وامّا البناء على الاجتزاء، فقد عرفت عدم صحته مرارا فى هذا الباب وفى باب الجنابه، هذا أوّلاً.

ثم على فرض التسليم يورد عليه ثانيا: بأنّه يصحّ فى مثل الصبح والظهر والمغرب، حيث كان لها غسل، دون العصر والعشاء إذا جمعهنّ مع الظهر والمغرب، مع تحقق الحدث باستمرار الدم .

اللهم الا أن يقال بكفايه ذلك الغسل لهما إذا اجتمعا، بأن لا يضر الحدث المتخلل فى ذلك، كالمسلوس والمبطون إذا استمرّ حدثهما خلال الصلاه .

و اما عن خلوّ النصوص عن ذكره، فقد عرفت خلال الادله التى اقيمت على القول المشهور، بوجود اخبارٍ يمكن استفادته منها، فعدم التعرض فى بعضها، مع

التعرض اليه في البعض الآخر يرفع الاشكال، كما لا يخفى .

مضافا الى امكان أن يكون الوجه في ترك التعرض هنا من بعض قدماء الاصحاب، إنما هو للايكال على ما ذكره من ايجاب الوضوء مع كل غسل عدا الجنابه .

و من ذلك ظهر وجه قول الثالث، من التفصيل بين ما يجب فيه الغسل، مثل الصبح والظهر والمغرب فيجب فيه الوضوء، لما قد عرفت من قيام الدليل على أن كل غسل وضوء الأ الجنابه، ومنها غسل الاستحاضه، بخلاف ما لا غسل فيه كالعصر والعشاء .

بل قد يؤيد ذلك بما ورد في صحيحه معاويه بن عمّار، حيث قد علّق فيها الأمر بالوضوء لكلّ صلاه، على عدم ثقب الدم الكرسف(١)، حيث فان مفهومها تفيد أنه إذا ثقب الدم فلا وضوء لكلّ صلاه.

وهذا هو مختار المفيد _ على ما حُكى عنه ونُسب اليه _ والمحقق في «المعتبر» والسيد في «الجمال» واحمد بن طاووس، واختاره الوحيد في «شرح المفاتيح» والسيد في «الرياض»، والشيخ الاعظم في كتاب «الطهاره» .

بل قيل إنه يؤيده صحيح صحّاف(٢)، والمروى عن «فقه الرضا»(٣)، لأنهما أيضا قد علّقا الوضوء على عدم طرح الدم على الكرسف .

و لكن الأقوى خلاف ذلك، لأنّ عدم وجوب الوضوء للصلاه الثانيه من العصر أو العشاء، لا يكون إلا باعتبار أحد امور ثلاثه: إمّا من جهه المنع عن حديثه دم الاستحاضه، وقد عرفت دعوى الاجماع عن العلامه في «المختلف» حديثه.

أو من جهه اغناء الغسل عنه، وهذا ما قد عرفت أيضا عدم الاجتزاء به الآ في

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧ .

٣- المستدرک الباب ١ من ابواب الاستحاضه الحديث ١ .

غسل الجنابه، مع ثبوت عدم كفايه الغُسل في الصلاه السابقه عليها في اثبات عدم الاجتراء، لأنّ القول بالكفايه هنا دونها يوجب مزيه الفرع على الأصل، لأنّ الغُسل إنّ عُدّ مجزيا، كانت الصلاه السابقه أولى به .

أو يقال بكفايه الغُسل والوضوء السابقه المتعلقتان بالصلاه السابقه لهذه الصلاه، مضافا الى أنّ ذلك بحاجه الى دليل يدل عليه، مع أنّ ذلك منقوضٌ عليه بما لو اغتسل وتوضأ للظهر ولم تبطلهما حتّى المغرب، فلا بد من الالتزام بالكفايه، لأنّه لو كان تخلّل الاحداث مضرا فكذلك يكون للعصر والعشاء، وإن لم يكن مضرا فلا فرق بين صلاتي العصر أو المغرب.

ولكن هذا النقض مدفوعٌ وغير وارد على القول المشهور، لأنهم قائلون بأنّ الحدث المتخلّل ناقض للوضوء، بل وللغسل، لولا الدليل على النفي في الثاني، وهو الأخبار الكثيره الداله على عدم احتياج العصر والعشاء للغُسل إذا اجتمعا مع ما تليهما.

والقول بالفرق بين حديثه الدم في الابتداء، دون الاستدامه، حتّى يكون الغُسل والوضوء للصلاه السابقه كافيه للتاليه ، مردودٌ :

أولاً: بأنه لو كان الأمر كذلك، فلم لا يقال به للمغرب.

وثانيا: إنّهُ ممّا لا يكن الالتزام به إلا بدليل، وهو هنا مفقود، إلا ما ادعى من دلالة الأخبار عليه، من تعليق الأمر بالوضوء على عدم ثقب الدم الكُرسف.

مع أنّه مندفعٌ أولاً: بما قد ورد خلاف ذلك في روايه أخرى، مثل ما ورد في روايه ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال في حديثٍ: «اغتسلت واحتشيتُ كُرسفها، وتنظر فإنّ ظَهَر على الكُرسف، زادت كُرسفها وتوضأت وصلت» (١).

حيث أنّ وجوب التوضي قد علق على ظهور الدم على الكرسف، حيث يجمع مع المتوسطه والكثيره، اذ كلاهما مصداق لظهور الدم على الكرسف.

وثانيا: إنّ تعليق الأمر بالوضوء فى تلك الأخبار، كان لبيان حكم القليله فى مقابل المورد الذى لا يجب فيها عليها الغسل، لا لبيان انحصار وجوب الوضوء للقليله، أو هى مع المتوسطه كما توهم .

و كيف كان، فالأقوى عندنا هو القول المشهور، من وجوب الوضوء لكلّ صلاه فى الكثيره، والله العالم .

أما قول المصنف رحمه الله فى هذا الفرع: «يلزمها مع ذلك غُسلان... الى آخره» فانه يفيد ، وجوب غُسلين عليها _ غير غُسل الصبح _ غُسل للظهر والعصر، تجمع بينهما، وغسل للمغرب والعشاء تجمع بينهما، وهذا الحكم منه حكمٌ ثابت بين الأصحاب، حتّى قال صاحب «الجواهر» عنه: بلا خلافٍ أجده، كما نفاه عنه غير واحد، بل حُكى عليه الاجماع مستفيضا كالسنة.

فلا باس هنا بذكر بعض الأخبار _ التى فيها الصحيح وغيره _ الداله على هذا الحكم :

منها: صحيحه معاويه بن عمّار المرويه عن الصادق عليه السلام ، فى حديث: «وإنّ رأيت الدم يثقب الكرسف، اغتسلت للظهر والعصر، تؤخّر هذه وتعجل هذه، الحديث»(١).

منها: روايه عبدالله بن سنان، فى الصحيح عن الصادق عليه السلام ، قال: «المرأه المستحاضه تغتسل التى لا تطهر عند صلاه الظهر، وتصلّى الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب، فتصلّى المغرب والعشاء، ثم تغتسل عند الصبح فتصلّى

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١ .

الفجر، الحديث» (١).

منها: صحيحه زراره المرويه مضمرةً، وهى: «... ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل،
الحديث» (٢).

منها: مضمرة سماعه، قال: «المستحاضه إذا ثقب الدم الكرسف، اغتسلت لكلّ صلاتين ولل فجر غُسلًا، الحديث» (٣).

منها: صحيحه الصحّاف المرويه عن الصادق عليه السلام، فى حديثٍ: «وتغتسل للفجر، وتغتسل للظهر والعصر، وتغتسل للمغرب
والعشاء الآخرة، الحديث» (٤).

منها: روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله (٥)، وروايه يونس بن يعقوب (٦)، وروايه زراره عن أحدهما (٧) وروايه اسماعيل بن عبد
الخالق (٨)، وغير ذلك من الأخبار. فوجوب ثلاثه أغسال لكلّ وقت من الاوقات الثلاثه فى المستحاضه الكبيره مما لا اشكال فيه

هاهنا عده فروع ينبغى التنبيه عليها، وهى :

الفرع الأوّل : إذا ثبت كون الاستحاضه الكبرى موجباً للاغسال الثلاث، فهل

- ١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٤ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٥ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٦ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧ .
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨ .
- ٦- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١١ .
- ٧- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٢ .
- ٨- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٥ .

يشترط في وجوبها استمرار الدم الموجب لذلك الى العشائين، بحيث لو استمر الى الظهرين، فلا يجب عليها الآ غسلان، وان لم يستمر اليهما، فلا يجب عليها الآ غسلاً واحداً، وهذا هو القول الاول في هذا الفرع، وهو المستفاد من كلام العلامة في «القواعد» على المحكى في «الجواهر»، بل قال: وأصرح فيها عبارته «جامع المقاصد» كالمنقول عن «الروض»، وفي «الحدائق» أنه الظاهر من الأخبار.

ولعل هذا القول هو المشهور في المسألة .

والقول الآخر: كفايه ايجاب الثلاثة في الاستمرار، أو الحدوث قبل فعل الصلاة، ولو بلحظه كما في «الرياض»، حيث قال: «وتجب الثلاثة مع استمرار الكثيره من الفجر الى الليل، أو حدوثها قبل فعل الصلاة، ولو بلحظه، ومع عدم استمرارها أو حدوثها كذلك، فاثان ان استمرار أو حدث الى الظهر، أو واحدٌ إن لم يستمر ولم يحدث كذلك».

انتهى كلامه على ما في «الجواهر» وهذا هو القول الثاني .

والقول الثالث: أنه يكفي في ايجاب الثلاثة، استمرار الدم ولو لحظه، بعد كل من غُسلِ الصبح والظهرين مثلاً، ما لم يكن الانقطاع للبرء، كما أنه يكفي في ايجاب الغُسلين، استمرار الدم ولو لحظه بعد غُسلِ الصبح، ومع عدمها فغُسلٌ واحد. وهذا هو قول صاحب «كشف اللثام» ناسباً له لصاحب «التذكرة»، بل هو مختار صاحب «الجواهر»، حيث قال بعد نقل هذا القول: قلت الاخير لا يخلو عن قوه. وهذا هو القول الثالث فيها، بل أضاف اليه صاحب «الجواهر» وجهاً رابعاً بقوله: «لولا خوف الاجماع على خلافه، واشعار بعض الأخبار، وهو امكان القول بايجابه الاغسال الثلاثة، وإن لم يستمر لحظه بعد الغُسل، فيكون هذا الدم حدثاً بمجرد حدوثه للأغسال الثلاثة وان لم يستمر أصلاً».

فيصير هذا قولاً رابعاً في هذا الفرع.

اقول: ان القول الاوّل بلزوم الاستمرار والدوام، لايجب كلّ غُسل، بأن يكون له السيّلان الى أن يبلغ الفجر، ثم تغتسل وتصلّى الغداه، وهكذا لو استمر السيّلان الى وقت الظهر، فيجب عليها الغُسل للظهرين، وهكذا لو استمر السيّلان الى وقت المغرب والعشائين، بحيث يكون الاستمرار فى جميع الاوقات شرطا لايجب الثلاثة. فانّ هذا مما لا يمكن المساعده عليه، لأنّ الأخبار لا يفهم منها ذلك، خصوصا على الشرطيه.

نعم، لا- يبعد شمولها لمثلها بطريق الأولويه، ولكن اثبات انحصار ايجاب الثلاثه عليه غير مقبول، بل دعوى ظهور الاحتشاء والاستدفار والاستشفار عليه ممنوعه، لأنّه لا يمكن اثبات الشرطيه بمثل هذه التعابير، لامكان دعوى مثل ذلك فيما إذا كان الدم كثيرا على هذه الكيفيه، لكن كان دفته وخروجه لفته قصيره مثل الساعه الواحده او دقائق معدوده، بل يمكن أن ندعى ذلك حتّى من قوله عليه السلام فى خبر الصحاف: «يسيل الدم من خلف الكرّسف صببيا لا يوقأ، فانّ عليها أن تغتسل فى كلّ يوم وليه ثلاث مرات»

حيث أنّ المراد من (الصيب) و إنّ كان هو الدم الكثير خاصه اذا لاحظنا مدلول كلمه (يرقأ) بالهمزه التى هى بمعنى يسكن، فيكون المعنى المستفاد من الخبر كون الدم كثيرا لا يسكن؛ إلاّ أنّه لا يفهم منه كونه كذلك دائما فى جميع ساعات النهار، بل ينطبق هذا العنوان فيما إذا كان كذلك فى الجمله فيما بين كلّ غسل الى غسل آخر، فتصلّى بينهما.

فدعوى الانحصار فى خصوص الدوام مما لا يقبله الذوق الدقيق العرفى، المناسب مع لسان الاخبار.

فان كان المقصود من الاستمرار فى كلام المشهور هذا المعنى، فباطل قطعاً، لعدم مساعده الاخبار عليه، بل لا يظهر من كلامهم ذلك ولا صراحه فيه .

و مثله فى الضعف ما ادّعاها صاحب «الجواهر» فى آخر كلامه، من كون صرف الوجود من الاستمرار كافيا فى ايجاب الثلاثه، حيث أنّ فهم ذلك من الأخبار ممنوعٌ، خصوصا مع ملاحظه بعض التعابير الوارده فى الخبر مثل الاحتشاء والاستثغار والاستذفار، التى قد فسّر بأنّ الاحتشاء هو ادخال شىء من الكرسف فى مخرج الدم لمنع الدم عن الخروج، والاستثغار استفعال من الثغر _ بالشاء المثلثه _ مصدر قولك: استثغر الرجل بثوبه، إذا أدخل طرفيه بين رجله الى حُجزته _ بضم الحاء وسكون الجيم والزاء المعجمه _ وهى معقد الإزار، بمعنى أنّها تأخذ خرقة طويله عريضه تشدّ أحد طرفيها من قدام، وتخرجها من بين فخذيهما، وتشد طرفها الآخر من ورائها، بعد أنّ تحتشى بشىء من القطن، لتمتنع به من سيلان الدم، اذ من المعلوم أنّ فعل هذه الامور، لا يكون الا _ عند استمرار الدم وسيلانه لفترات طويله لا - لفتره قصيره كالساعه، بل قد يستانس للذهن استمراره فى مده طويله، ولو بالدفعات المتكرره فى اليوم .

كما أنّ ما استظهره صاحب «الرياض» على ما استفاده المحقق الهمداني من كلامه، من كون الملاك المستفاد من الأخبار، هو أنّ الواجب ملاحظه وظيفه كلّ حاله عند وجود تلك الحاله فى وقت الصلاه _ الذى هو وقت الخطاب بتلك الوظيفه _ لا مطلقا، فلو رأت دما كثيرا بعد الفجر، فأنّه يجب عليها اتيان الغسل لفريضه الصبح، ولو رأت بعد الظهر يجب الغسل للظهيرين، وبعد المغرب غُسلٌ للعشائين، أما اذا رأت الدم الكثير فى غير هذه الاوقات، فلا شىء عليها.

و لذلك أورد عليه الهمداني قدس سره بقوله: إنّ هذا أوهن من سابقه، اذ ليس فى شىء من الأخبار ما يُشعر باختصاص سببيه الاستحاضه للغسل بما إذا حدثت فى اوقات الصلاه.

ولكن العبارة المحكيه فى «الجواهر» نقلاً عن «الرياض» يمكن توجيهها بما

لا- يرد عليه؛ مثل ذلك، واليك نصّ عبارته حيث قال : «وتجب الثلاثة مع استمرار الكثيره من الفجر الى الليل، أو حدوثها قبل فعل الصلاة ولو لحظه، ومع عدم استمرارها أو حدوثها كذلك، فاثان إن استمر، أو حدث الى الظهر، أو واحد إن لم يستمر ولم يحدث كذلك» انتهى.

بأن يقال: إن المراد من القبليه بالنسبه الى الصلاة، هي القبليه بعد دخول الوقت أو الاعمّ، فان أريد الأوّل فيرد عليه ما ذكره، ولا يخلو ظهوره فيه.

واما إن أريد منه الثانى، فيصدق عليه القبليه اذا رأت دما كثيرا بعد صلاه الصبح، وقبل وقت الظهر، فيجب عليها الغسل للظهر، لأن الدم قد ظهر قبل الصلاة، لكنه خلاف لظاهر كلامه.

فالشكال وارد عليه، لأن دخول الوقت لا مدخله فيه لسببيه دم الاستحاضه للغسل، كما لا يخفى .

فظهر أنّ الأقوى عندنا هو لزوم الاستمرار _ ولو بلحظه _ بعد كلّ غُسل وقع لذلك الحدث، بخلاف ما لو لم تر شيئاً من الدم بعد الغسل الى الليل، وبعد ما غسلت للصبح، فأنّه لا يجب حينئذٍ عليها الغسل للظهرين والعشائين.

وهذا هو المستفاد من الأخبار، وهذا لا ينافى صدق الاستحاضه الكثيره للمستمرة الدم من الصبح الى الليل، بل هو القدر المتيقن من الأقوال، كما هو واضح. بل قد استدلل لكون الغُسل واجبا لأجل حدوث الدم بعد الغُسل، بروايه الجعفى حيث قال فى حديث: «فاذا هى رأت طهرا (الطهر) اغتسلت، وإنّ هى لم تر طهرا اغتسلت واحتشت، ولا تزال تُصلّى بذلك الغُسل حتّى يظهر الدم على الكرّسف، فاذا طهر (ظهر) أعادت الغُسل، وأعادت الكرّسف» (١).

بأن يقال: بأن المراد من قوله عليه السلام: «لا تزال تُصَلِّي بذلك الغُسل حتَّى يظهر الدم على الكُرسف، فإذا ظهر أعادت الغُسل» هو جواز الاقتصار على الغُسل السابق، ما لم يظهر الدم عليه، فمتى ظهر _ سواء كان الظهور قبل وقت الصلاه أو بعده _ يجب عليها اعاده غسلها .

هذا، ولكن هذا إنَّما يصح إذا حملنا الخبر على هذا التفسير، ولكن يحتمل أن يكون المراد في تبديل حالتها من رؤيه الدم من المتوسطه الى الكثيره، يعنى إذا ظهر الدم على الكُرسف، وعلمت أنَّها صارت مستحاضه كثيره، تجب عليها ما هو وظيفتها فى الكثيره _ من ايجاب الثلاثه بها، أو وجوبها بعد ما رأت الدم فى وقت كل واحد من الصلوات، أو إذا استمر الدم عليها _ كل على حسب مذهبه، فلا تكون الروايه حينئذ مرتبطه ببحثنا.

نعم لو أريد منها الاعم، بأن يراد أن ظهور الدم عليه موجبٌ لوجوب الغُسل حدثًا _ وذلك من جهه تغيير حالتها من المتوسطه الى الكثيره _ وبقاءً _ لانها تعدّ مستحاضه كثيره _ فله وجه.

ولكنه لا- يعدّو كونه مجرد احتمال، ومعلومٌ أنه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال. وكيف كان فإنّ دلالة ظهور بعض الأخبار بكون الدم وظهوره يعدّ حدثًا موجبًا للغُسل، مما لا يخفى على المتأمل فى الأخبار.

بل لا- يبعد أن يكون الأمر كذلك فى القليله أيضا، يعنى إذا رأت المستحاضه الدم بالكيفيه المتعلقه بها أوّل الصبح، فعملت بوظيفتها، ثم لم تر الدم حتى صباح اليوم الثانى، وكانت منذ البدايه تعلم أنَّها سوف ترى الدم غدا، فهل يجب عليها حينئذٍ اعاده الوضوء لكلّ صلاه، حتّى فى الغرض المذكور، أم لا يجب الآ مع فرض الرؤيه لا مطلقا؟

الظاهر هو الثانى، وإن كان الأوفق بالاحتياط فى كلا الموردین هو الاول، أى

الاتيان بالغسل والوضوء لكلّ صلاه ولو لم تر الدم واللّه هو العالم بالحقائق.

ثم إنّه قد استدل صاحب «الجواهر» بقوله: «نعم، قد يتّجه _ بناء على المختار _ عدم الفرق بين كون الانقطاع للبرء وعدمه، إذا لم يتبعه غُسلٌ بعد انقطاعه، كما إذا انقطع للبرء بعد فعل الصلاه مثلاً، ولم نقل بوجوب اعاده الطهاره والصلاه، أو كان فى خارج الوقت بالنسبه للصباح مثلاً، سيّما بعد ثبوت كون هذا الاستمرار من دم الاستحاضه حدثاً، وعدم ثبوت أجزاء الغسل المتقدم عليه عنه . اللهم إلا أن يثبت اجماعٌ على عدمه، والظاهر عدمه. الى أن قال: على أنه لم يعقل الفرق بين الانقطاع للبرء وعدمه، لأنه إن كان الموجب للغسل أنّما هو ما وقع من الحدث قبل انقطاعه، فهو موجود فى الحالتين، والأ فلا تفيده ما تجوز مجيئه من الحدث. اللهم إلا- أن يقال ببقاء وصف المستحاضه كبرى مثلاً فى الثانى، دون الاول، وللنظر فيه مجال، سيّما مع عدم اطمئنانها بالعود، فتأمل جيّدا»، انتهى (١).

أقول أولاً: إنّ ما ذكره من عدم الفرق، إنّما يصحّ على فرض التسليم على ما ذكره فى آخر كلامه، بأن يكون صرف وجود حدث الأكبر بالاستمرار، موجبا لايجاب الثلاثه دون ما ذكره قبله، بأن يكون المسبب هو وجود الدم بعد كلّ غسل من الصباح والظهر، حيث أنّه لا يكون وجوب الغُسل إلا للدم الحادث بعد الغُسل، فلا فرق فى ايجابه حينئذ الغسل بين كون الانقطاع للبرء أو غيره، لأنه إذا تحقق السبب فلا بدّ من تحقق المسبب، ولا يرتفع إلا بالغسل بعده، كما لا يخفى .

وثانيا: بما قد تفتّن اليه صاحب «الجواهر» نفسه من امكان الفرق، من حيث كون صرف وجوده موجبا لايجاب الثلاث، مشروطا بعدم كون الانقطاع للبرء، والأ يجب عليها غسل واحد بعد رؤيتها للدم، ولكنه يحتاج الى دليل يدل عليه

ويستظهر منه .

في أحكام الاستحاضه / الاعتبار بوقت كميته الدم

الفرع الثاني : اختلف في أن الاعتبار في كميته الدم من قلته وكثرته، هل هو بوقت الصلاة أو أنه كغيره من الأحداث بأن يكون إذا حصل ولو للحظه يكفي في وجوب موجه، سواء حصل في وقت الصلاة أو في غيرها، إذا لم يتعقبه الغسل بعده؟

على قولين: أحدهما: للشهيد الاول رحمه الله في «الدروس» و«الذكرى»، ونسبه اليه في «جامع المقاصد» خلافا لما في كتابه المسمى بـ«البيان».

وثانيهما: للشهيد الثاني رحمه الله للشهيد الاول في كتابه المسمى بـ«البيان»، وصاحب «الجواهر»، والشيخ الاكبر والمحقق الآملي، وهو الاقوى، لما قد عرفت من كون دم الاستحاضه حدثٌ موجب للغسل _ إذا كان من القسم الثاني أو الثالث _ في أى وقت حصّل، سواء كان في وقت الصلاة أو غيرها، غاية الأمر لزوم حدوثه قبل فعل الصلاة، حيث يجب الغسل للصلاه، فتجب عليها الغسل للظهيرين بمجرد حصول الكثره قبل الوقت، وإن طرأت القله فيه، اذ من الواضح أنّ دخول الوقت لا دخل له في تأثير الاحداث ولا- يكون شرطاً لتاثيرها، بل هو الظاهر من خبر الصحاف المتقدم، من قوله عليه السلام: «ولتغتسل ثم تحتشى وتستدفر، وتصلّى الظهرين، ثم لتنظر، فان كان الدم فيما بينها وبين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف، فلتوضأ وتصلّى عند وقت كلّ صلاه.... ولا- غُسل عليها. وإن كان الدم إذا أمسكت يسيل من خلف الكرسف صببها لا يرقى، فانّ عليها أن تغتسل، الحديث»(١).

اذ من الواضح أنّ قوله عليه السلام: «فيما بينها وبين المغرب لا يسيل» يفيد كون ظهور الدم في ما بين الحدين يعدّ حدثاً يوجب الغسل، غاية الأمر أنّه إذا تحقق

الحدث، كان منشاء أثره وظهوره، هو حصوله فى الوقت حيث يجب عليها الاتيان بالُغسل، لأجل الدم الحادث قبل الوقت.

فدلالة حديث الصحاف على ما ذكرناه أوضح من دلالته على كون الدم الحادث فى وقت الصلاة حكمه كذا، حتى يقال إن قوله: «صبيبا لا يرقى» يدلّ على لزوم بقاء الكثرة الى حين دخول وقت الصلاة، مع أنّ استفاده الشرطيه من هذه الجملة مشكل جدّا .

و يؤيد ما ذكرناه ما ورد فى روايه عبد الرحمن من قوله عليه السلام : «فان ظهر على الكُرسف، فلتغتسل»^(١).

وما ورد فى روايه الجعفى من قوله عليه السلام : «ولا تزال تُصلّى بذلك الغُسل، حتّى يظهر الدم على الكُرسف، فاذا ظهر أعادت الغُسل»^(٢).

خصوصا إذا اراد من الظهور هو الأعم من تبديل وضعها من المتوسطه الى الكثيره أو للمتعدد فى اليوم، سواء كان الظهور الموجب لاعاده الغُسل حادثا فى وقت الصلاة أم لا، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر»: للاطلاق المتقدم من النصوص والفتاوى .

كما لا فرق فى كون السببيه للحدث الا-كبر _ إذا تحقق قبل الوقت، من لزوم الغُسل لو تبدل الى القله فى الوقت _ بين ما إذا انقطع للبرء، أم لغير ذلك من العلل، لأنه لا أثر فى وجود الحدث وتحققه الموجب للغُسل.

فالقيد بالبرء الواقع فى كلام الشهيد الاول فى «البيان» من قوله كما حكاه عنه صاحب «الجواهر»: «لو اختلفت دفعات الدم عمل على أكثرها، ما لم يكن لبرء»،

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٠ .

لا يخلو عن نقاش، كما عرفت تفصيله .

و من هنا يظهر لك الحكم بأنه لو كانت المستحاضه كثيره، ثم عادت الى القليله، يجب عليها الغُسل، وإن كان العود اليها قبل وقت الصلاه، أو في حينها قبل الاتيان بالصلاه، حتى لو لم تغتسل للظهر عصيانا أو نسيانا، فإنه يجب عليها الغُسل، للعصر إذا لم يبق من الوقت الا- للعصر، والا- فيجب عليها اعاده الظهر بعد الغُسل، بل لا يبعد القول بوجوب الغُسل لقضاء الظهر، لو لم نقل بكفايه غُسل العصر للظهر القضائي، إذا جمعت بينهما.

ومثل ذلك يجرى في العشائين أيضا .

الفرع الثالث : في بيان حكم انقطاع دم الاستحاضه، في أقسامها المتصوره فيها، والتي لعلها تزيد عن العشره، فلا بأس بذكرها تفصيلاً، وبيان اقسامها، والأحكام المترتب عليها ، فنقول ومن الله الاستعانه: الانقطاع يتصور على عدّه انحاء:

تاره: يكون للبرء، وتعلم به، أو يشك فيه.

وأخرى: للفتره، مع العلم بها، أو مع الشك.

فوجه البحث أولاً الى صورته البرء، فهي أيضا على أقسام:

القسم الاول: أن يكون الانقطاع للبرء، ولكنها علمت بذلك، لكن كان الانقطاع قبل الشروع باتيانها لواجبات الطهاره من الوضوء في القليله، أو الوضوء مع الغسل في المتوسطه والكثيره.

في أحكام الاستحاضه / أقسام انقطاع دم الاستحاضه

فلا- اشكال حينئذ في ترتب الأحكام عليه، من وجوب الوضوء في القليله، والوضوء مع الغسل في الكثيره، بلا فرق فيه بين كون الانقطاع حدث في وقت الصلاه أو قبلها، بناء على ما عرفت في التحقيق من عدم اعتبار تحققه في الوقت، في ترتيب أحكام الاستحاضه عليه.

نعم من شرط ذلك، فإنه يذهب الى ترتيب أحكام في خصوص ما وجد منه

فى وقت الصلاه .

وكيف كان، فالدليل على وجوب ترتيب الأحكام عليها هو أن الدم إذا وجد يقتضى ترتيب ما يترتب عليه، ولو بعد انقطاعه، كسائر الأحداث من الأصغر والأكبر، وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال، بل ولم يوجد قول بنفى وجوب شىء عليها فى هذه الصوره من الغسل والوضوء.

نعم، قد عرفت وجود الخلاف فى كون المدار فيه وجود الدم مطلقا _ كما هو المختار _ أو فى خصوص ما وجد فى الوقت، وكذلك وجود الخلاف فى أن الواجب عليها بعد الانقطاع فى غير القليله، هو الوضوء فقط، أو هو مع الغسل، كما قد قرر فى محلّه، اذ من الواضح أن الانقطاع بنفسه لا يزيد فى حكم غير ما يجب ترتيبه عليها، لأجل الحدث، كما لا يخفى .

القسم الثانى: ما إذا حصل الانقطاع بالبرء، مع علمها به حال اتيانها لواجبات الطهاره من الوضوء أو الغسل وفى اثنائهما، فالواجب حينئذ استئناف تلك الطهاره من الوضوء أو الغسل.

وهذا هو المعروف بين الاصحاب، ولم يروى الخلاف فيه عن أحد.

والدليل عليه: أنّ وجود الدم فى حال الطهاره الى زمان الانقطاع، يعدّ حدثا قطعاً، لما قد عرفت من دعوى الاجماع على حديثه من العلامه فى «المختلف».

نعم لو كان الدم مستمرا الى آخر فتره الطهاره، وورد الدليل على كونه مفعوا، فانه يختلف الأمر، وأما المنقطع منه فى الاثناء، الذى قد ارتفعت به الضروره بانقطاعه، لم يرد دليل على كونه مفعوا، فيجب حينئذ ملاحظه مقتضى الأصل والقاعده، فيصير حكم الدم فى اثناء الطهاره، حكم البول إذا وجد فى اثنائها، حيث لا اشكال فى انه مزيلا للطهاره إذا لم تكن الضروره مقتضيه لاعتبار عدم حديثه البول الخارج كما فى المسلوس أو المبطن .

فاذا ثبت حديثه، فإنه فتجب ازالته للاقدام على اتيان الاعمال المشروطه بالطهاره، وهى لا تحصل الا باستئناف الطهاره .

القسم الثالث: ما إذا حصل الانقطاع بعد الطهاره، وقبل الشروع فى الصلاه، فهل يجب عليها الاستئناف ام لا؟

فالمشهور _ كما فى «الطهاره» _ عدم كفايه هذه الطهاره، ووجوب استئنافها، بل فى «الجواهر» استظهار الاتفاق على لزوم الاعاده.

بل فى «الذكري»: لا- أظنّ أحدا قال بالعفو عن هذا الدم الخارج بعد الطهاره مع تعقب الانقطاع، إنّما العفو عنه كان مع قيد الاستمرار .

خلافاً للمحكى عن «المعتبر» و«الجامع»، حيث قال فى الاوّل: يمكن أن يقال ان خروج دمها بعد الطهاره معفو عنه، فلم يكن مؤثراً فى نقض الطهاره، والانقطاع ليس بحدث.

مضافاً الى امكان الاستدلال باطلاق ما دلّ على أنّ المستحاضه، بعد الاتيان بما عليها من الوظيفه، تكون بحكم الطاهر، حيث أنّه يشمل ما إذا استمر الدم عنها الى آخر الصلاه، أو انقطع ولو قبل الصلاه .

مضافاً الى استصحاب الطهاره، لو شك فى بقائها عند انقطاع الدم بعدها، وباستصحاب العفو، وقاعده الإجزاء، مع امكان المنع عن حديثه دم الاستحاضه على وجه العموم، وعدم الفرق بين انقطاع الدم بعد الصلاه وبين انقطاعه قبلها.

وفى «الجواهر» بعد نقل ما ذكرناه عن المحققين، قال: «لكن الانصاف أنّه لا يخلو من قوه، لولا ظهور اتفاق الأصحاب على عدمه، كما سمعته من الشهيد فى «الذكري»، إذ يمكن تأييده مع عدم اشاره فى شىء من النصوص اليه، بما سيأتى من قولهم: «إذا فعلت المستحاضه ما يجب عليها، كانت بحكم الطاهر» الى آخر ما ذكرناه من الاستصحابين المتقدمين، وقاعده الإجزاء، مع عدم تصور الفرق

بين الانقطاع بعد الصلاه وبين الطهاره وبينهما» .

هذا، ولكن الحق هو ما عليه المشهور من اتفاقهم، كما عن الشهيد قدس سره ، لما قد عرفت من اتفاق الأصحاب على حديثه دم الاستحاضه، كسائر الأحداث، فالقاعده تقتضى المشى على حديثه الى أن تقوم لها الدليل على خلافه، فترفع اليد عن مقتضاها قدر دلالة الدليل، والدليل الوارد هنا ليس إلا النصوص السابقه، من الأمر بالوضوء فى القليله، أو الوضوء مع الغسل صباحا فى المتوسطه، أو مع الثلاثه فى الكثيره.

ولكن هذا الحكم ثابت فيما اذا كانت المرأه المتلبسه بالاستحاضه وعند استمرار سيلان دمها بعنوان الاستحاضه، لا- ما إذا انقطعت عنها الاستحاضه، أو ظهر انقطاعها بالبرء، ففى هذين الموردين لاتشملها الدليل، وعليها الرجوع الى القاعده، وهى تفيد انها محدثه، فيجب عليها مراعاة واجبات المحدثه.

ومع وجود مثل هذه القاعده، لا- يبقى مورد للقول بأن المستحاضه إذا عملت بوظيفتها تكون كالطاهره، لأن المفروض كون الوظيفه هنا هى حديثها بحدث الاستحاضه، غير ما عملت به سابقا، ولذلك يجب عليها حينئذ الاتيان بالوضوء مجددا إن كانت من النوع المستحاضه القليله، أو هو مع الغسل لو كانت متوسطه، أو كثيره، لا الوضوء خاصه.

كما أنه يوافقنا فيه صاحب «الجواهر» على فرض قبول أصل لزوم الاعاده، بل هو مختار الشهيد فى «الذكرى» و«البيان»، والمحقق الثانى وغيرهم.

وكيف كان، فإن الوظيفه بعد الانقطاع للبرء، _ لا- قبل الانقطاع كما حاولوا اثباته فى المقام _ هى اعاده الطهاره، فاذا قامت باحضار ما هو واجب عليها من الواجبات، صارت بحكم الطاهره .

و مما ذكرنا ظهر عدم تماميه الاستصحابين، لأنك قد عرفت شمول دلاله

عموم حديثه دم الاستحاضه فى الدم المنقطع، لما ذكرنا من أنّ الطهاره والعفو الثابتين بالنصوص، كان للدم المستمر، لا للمنقطع.

كما ظهر هنا أيضا عدم تماميه جريان قاعده الأجزاء، لأنّ المفروض أنّه ما لم تعد الطهاره لم تكن ممثله للمأمور به، اذ الاتيان بالمأمور به على وجهه منوط باعاده طهارتها، ومثل ذلك الدليل الاجتهادى حاكم على الاستصحابين.

فثبت بما ذكرنا، فساد القول بحصول الطهاره قبل الانقطاع، فيجب عليها اعادتها قبل فعل الصلاه، نظير ما لو انقطع الدم اثناء الطهاره .

القسم الرابع: ما لو حصل الانقطاع بسبب البرء فى أثناء الصلاه، مع فرض علمها بذلك، فهل يوجب ذلك فساد الصلاه أم لا تبطل، ويحكم بصحتها وتحقق الامتثال. أو عدم البطلان، ولكن لا بد من تجديد الطهاره أثناء الصلاه، والبناء على ما سبق؟

وجوه وأقوال: وقد ذهب الى القول الاول ابن ادريس فى «السرائر» والشهيد فى «الدروس»، والمحقق فى «جامع المقاصد» وصاحب «الجواهر»، حيث قال بعد ذلك: وهو فى محلّه.

وذهب الى الثانى الشيخ فى «المبسوط»، والشهيد الاول فى «البيان».

وذهب الى الثالث _ على احتمال _ الاستاذ الأ-كبر فى «شرح المفاتيح»، وان قال صاحب «الجواهر» بانه لم يفتر على قائل به، ولعلّه لعدم امكان هذا البناء فى بعض الصور، مثل ما لو كانت متوسطه أو كثيره، ولا بد عليها أن تغتسل ثم تصلّى، فانه لا يجتمع الغُسل معها، كما هو واضح.

ولو سلّمنا امكان تجديد الوضوء فيها، أو الاتيان بالتميم فيما وظيفتهما ذلك فإنّ ذكر ذلك، كان من باب الاحتمال، نظير المبطون والمسلسوس.

فالعمده فى المقام هما القولان، فقد استدلوا للصحه عليها بأمر وهى:

أولاً: بدليل عموم العفو.

وثانياً: باستصحاب الصحة، لأنه قد شرع الصلاه مع العمل بالوظيفه، وكان مشروعاً له ذلك، فيستصحب ذلك بعد الانقطاع.

وثالثاً: إنَّ الانقطاع في الاثناء كان مثل وجدان الماء للمتيمم في أثناء الصلاه، حيث لا يوجب بطلانها، بل يتمها كذلك، فهكذا يكون في المقام.

هذا، فضلاً عن الدليل الوارد بالنهي عن الابطال، في قوله تعالى: «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» (١).

هذا، ولكن في الجميع نظر:

فأما عن دليل عموميه الحدث، فقد عرفت أنه كان للمستمره الدم لا للمنتقطع دمها، فاذا لم تشملها عمومه، فيدخل المقام تحت القاعده المقتضيه كونها محدثه بحدث جديد، فلا بد لها من تحصيل الطهاره له، فان كان المورد مما قد ورد دليل على جواز البناء عليه، وتجديد الطهاره مما قد أمكن تحصيلها فيها _ مثل الوضوء أو التيمم _ فتعمل به، والآ لا بد من القول بفساد الصلاه، لأنَّ جواز البناء ولزوم التجديد في الاثناء، يعدّ أمراً خلاف الاصل والقاعده، فلا بد فيه من الدليل المجوّز، وهو مفقود في المقام، فلا سبيل لنا إلا الحكم بفساد الصلاه .

فاذا ثبت كون الانقطاع للبرء موجبا لحدثيه الدم، وكونها محتاجه لتحصيل الطهاره مجدداً، فلا يبقى مورد حينئذ لا-جاء استصحاب الصحة، لأن الدليل الدال على الحدثيه، حاكم على استصحاب الصحة، كما عرفت.

كما أنّ قياس المقام بوجودان الماء للمتيمم في اثناء الصلاه، قياس مع الفرق، لوضوح أنّ وجدان الماء لا يكون حدثاً، غايته افاده رفع الاجزاء عن الأمر

الاضطراري، ولكن اذا كان البدء وادمه العمل بدليل مجوّز، فيجوز اتمامه كذلك، ولا يبطل، خصوصاً إذا قلنا بجواز البدار بدايه وحين الشروع في العمل، في أول الوقت. هذا، بخلاف المقام، حيث أنّ الدليل بنفسه يدلّ على أن الانقطاع يوجب كون دم الاستحاضه حدثاً، ولا- يشمله دليل العفو، لكونه مخصوصاً للمستمر دمها، فلا محاله تعدّ طهارتها منقوضه وفساده، فلا بد من تجديدها، فتصير الصلاه فاسده لفقدها طهارتها، كما لا يخفى .

وامّا دليل الابطال، فأولاً: هنا بطلان قهريّ _ لأجل فقد الطهاره _ لا ابطال، حتّى يشمله دليل الابطال.

وثانياً: إنّ الآيه يحتمل أنّ تكون نازله في حقّ المرتد الذي يوجب ارتداده بطلان اعماله وعباداته السابقه، فيكون المراد هو النهي عن الارتداد الموجب لابطال الاعمال، وحبطها، فلا تكون متعلقه ووارده لما نحن نبحت عنه.

وثالثاً: إنّّه مربوط بما إذا لم يرد دليل على الابطال، إنّ سلّمنا كونه ابطالاً لا بطلاناً. فالآيه غير مربوطه بما نحن فيه.

نعم، الاجماع قائم على حرمه ابطال العمل وقطعه، وهو أيضاً إنّ سلّمنا كونه إبطالاً، فانها تتعلق بغير ما نحن فيه، لأنّه دليل لئبي يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقن، وهو غير مورد الانقطاع .

فاذا لم تتم الأدله على اثبات الصحه، فلا سبيل لنا الا القول بفساد الصلاه، كما عليه المشهور.

الآ- أنّ الاحوط هو الاتمام رجاء، ثم الاستئناف بعد الطهاره، وذلك اقتضاءً لاثر الشيخ رحمه الله وغيره من الاعلام، حيث يعدّ الاحتياط طريق النجاه.

القسم الخامس: ما إذا كان الانقطاع بعد الصلاه، ففي وجوب اعاده الصلاه بعد تحصيل الطهاره وعدمه، وجهان بل قولان: والأكثر قد ذهب الى الأوّل، كما هو

الظاهر من كلام السيّد في «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق عليها.

وذهب آخرون الى عدم الوجوب، مثل صاحب «الجواهر» والشيخ الاعظم، وكاشف الغطاء، والعلامة البروجردى.

وقد تمسك واستدل القائلون بعدم وجوب اعاده الصلاه بدليل اصاله الصحه، وأنها قد عملت بما هو وظيفتها، فالامتثال قد حصل وهو يقتضى الإجزاء عند اطلاق الادله، لأنّ الواجب المطالب به فى حال العُذر والاضطرار، هو العمل الذى قامت باتيانها، به فالأمر إذا امتثل فى محلّه يوجب سقوط الأمر المتوجه اليه، يسقط فلا وجه للحكم بوجوب الاعاده .

ولكن الدقه والتأمّل يفيد الحكم بوجوب الاعاده، خصوصا اذا كان الوقت باقيا، مع أنه لا فرق فى وجوب الاعاده، بين الاداء والقضاء، لأنّ المفروض كشف الخلاف، وظهور فساد الطهاره الاولى، أى كانت طهاره متخيّله لا واقعيتها، والصلاه المأتى بها كانت صلاه من دون وجود شرط الطهاره فيها، مع تخيّل وزعم وجود الطهاره، فلا وجه للحكم لصحتها، إلا من جهة كونها مضطره بمثل تلك الطهاره فى أول الوقت، ثم بأنّ لها ان المامور بها لم تكن الفعل المأتى به، بل بالاتيان بالطهاره الواقعيه، مع كون الوقت باقيا، فمع امكان احضار الفرد الاختيارى، لا وجه للقول بكفايه الفرد الاضطرارى، حتّى على القول بجواز البدار، لامكان كون جوازه فيما إذا لم ينكشف الخلاف فى الوقت لا مطلقا.

فالقول بوجوب الاعاده _ كما عليه الأكثر _ لا يخلو عن قوه.

فقد ظهر مما ذكرنا عدم تماميه قول من ابتنى الصحّه والبطلان، على القول بجواز البدار وعدمه، كما نقل ذلك عن صاحب «رساله الدماء الثلاث»، لما قد عرفت من عدم وجود التفاوت فيما هو المقصود بين القولين .

فمن جميع ما ذكرنا _ وجوب الاعاده للطهاره والصلاه _ ظهر حكم من

انكشفت لها أنه قد انقطع الدم قبل ذلك للبرء، وهى غير عالمة به، وقامت باحضار فعل الطهارة بزعم كونه مستمرا، فحينئذٍ لافائده فى تلك الطهارة، بل لابد لها من تحصيل الطهارة للمنقطع.

اللهم الآ- أن يقال: إنه زعمت وكانت قاصده لتلك الطهارة، ولكن فى الحقيقة حيث كان عليها احضار طهارة من نوع خاص، وهى طهارة المنقطعه لكنها أخطأت فى التطبيق وظنت نفسها غير منقطعه وأن دمها مستمره، ولكنها كانت فى كل الاحوال تقصد احضار الفعل المأمور به والأمر المتوجه اليها.

نعم إذا اتى بوظيفه دم المستمر، ثم رأت الدم بعده لمره واحده وانقطع للبرء، ولم تأت بوظيفته الثانیه، لعدم علمها بذلك، فللحكم بالاعاده من الطهارة والصلاه _ بعد كشف الخلاف _ وجه وجهيه، وهذا هو مراد من يقول بوجوب الاعاده فى صوره كشف الخلاف، فليتأمل .

ثم إنه بعد أن ذكرنا حكم الفروع السابقه، نعود الى البحث عن أصل الحكم فى المقام، فنقول:

بعد أن قلنا بوجوب اعاده الطهارة والصلاه، فإنه لا اشكال فى حكمها بالنسبه الى الصوم، لأنها إذا اعادت الطهارة، وصارت متطهره للصلاه والصوم معا، فلا اشكال فيه. والذى ينبغى أن يبحث فيه هو ما لو قلنا بمقوله صاحب «الجواهر» ومن تبعه، من عدم وجوب اعاده الصلاه والطهارة، فحينئذٍ هل يجب عليها تحصيلها للصوم أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان: قول بالوجوب، وهو مختار الشهيد الاول فى «الذكري».

وقول بالعدم، وهو المستفاد من كلام صاحب «الجواهر»، حيث قد تنظر فى كلام الشهيد رحمه الله من جهة تبعيه الصوم للصلاه، فلا يجب تحصيل الطهارة له مستقلاً، ثم قال: فتأمل .

فى أحكام الاستحاضه / انقطاع الدم الناشئ من الفتره

ولعل وجه التأمل، كان لأجل أنّ وجه عدم وجوب اعاده الصلاه مسببٌ عن تحقق الطهاره التي تعدّ رافعا للحدث _ ولو لأجل الاضطرار المتخيل لها _ ومع وجودها فانه تجرى قاعده الأجزاء بالنسبه الى الصلاه المؤداه، ولازمهما حصول الطهاره المشروطه فى الصوم أيضا، وبناءً على هذا لا تحتاج المستحاضه الى اعاده الطهاره مره أخرى لأصل الصوم ، لانها تعدّ تحصيلاً للحاصل.

وأيّما إن قلنا بكفايتها هناك، لأجل تلك الصلاه التي كانت فى تلك الحاله داخله تحت قاعده الأجزاء لا مطلقاً، فشمول تلك الطهاره للصوم، لا يخلو عن تأمل، بل يجب عليها اعادتها، لا لخصوص الصوم، بل حتّى بالنسبه الى سائر الصلوات، فلذلك نقول بأنّ الأحوط عليها هو اعادتها للصوم تحصيلاً لما هو الواجب تحصيله، وقضيه للقطع بفراغ الذمه، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى الانقطاع الحاصل من البرء والشفاء، وبيان أحكام أقسامه الخمسه وما الحق بها من الفروع.

حكم انقطاع الدم عن المستحاضه الناشئ من الفتره:

وهو أيضا يكون على أقسام، وهى:

تاره: تكون الفتره بحيث لم تكن تسع للطهاره والصلاه ففيها.

فلا اشكال فى كفايه الطهاره السابقه للصلاه، لأنّها لا تقدر _ على الفرض _ باتيانها فارغه عن الحدث، فتكون مضطره للاكتفاء بتلك الطهاره مع استمرار الدم.

وما ورد فى كلام الشيخ فى «المبسوطه» و«الخلاف» _ كما عن «الاصباح» و«المهذب» _ من الاطلاق ايجاب الوضوء للانقطاع، سواء كان للبرء والشفاء أم لا، إذا كان الانقطاع قبل الشروع فى الصلاه .

يُحمل على غير هذا المورد، اذ لا- وجه لايجاب الوضوء، أو الوضوء مع الغسل بغير ما عملته أولاً، بعد فرض كونها مضطّره فى ذلك، حيث لم تكن الفتره

موسعه حتى تتمكن من اتيان الطهاره والصلاه ثانيه .

نعم، والذي ينبغي البحث عنه، هو فيما إذا كان الانقطاع حاصلًا في فتره تسع لاتيانهما دون استمرار الدم، وهو القسم الثانى، ففى ذلك يأتى البحث عن كفايه ما أتت بها من الطهاره قبل الانقطاع بالنسبه الى حال الانقطاع والفتره، فيه وجهان بل قولان: قول: بوجوب الاعاده، كما هو الأقوى عند صاحب «الجواهر»، وفاقا للشهيد الثانى والمحقق الثانى، والعلامه فى «نهايه الأحكام».

وقول: بالعدم كما نسب ذلك صاحب «الجواهر» الى بعضهم، وقال: وهو ضعيفٌ، لأنَّهم استدلوا على عدم الوجوب، بأنَّ المستحاضه عند انقطاع دمها فى هذه الفتره تعدّ محدثه لادامه حدثها السابق، فحكمتها فى هذه الفتره حكم النقاء المتخلل فى أيام الحيض، حيث أنه حيضٌ، لكونها فى الواقع حائضًا. فالحدث فى المقام غير مرتفع عن هذه المستحاضه، فلا اثر للفتره فى الانقطاع، فلا تجب عليها الاعاده .

وفيه: و لكن هذا الاستدلال ممنوعٌ، مخدوش لوضوح أنّ المرأه حينئذ لا تكون مضطَّره لاحضار الطهاره والصلاه، مع استمرار الدم المستوجب كونها محدثًا، حتّى تشملها دليل العفو، فاذا لم تشملها دليل العفو، فلا بد لها من العمل على طبق مقتضى القاعده، وهو الاتيان بالطهاره حال انقطاع الدم وفى الفتره، فلو طهرت حال الاستمرار، لابد من الاعاده.

وقياس المقام بالنقاء المتخلل فى أيام الحيض غير صحيح، ويكون مع الفارق، _ فضلًا عن بطلان القياس فى مذهبنا _ لوجود الدليل على اللاحق فى الحيض دون المقام، ولولا الدليل لما قلنا به فى الحيض أيضا، فضلًا عن المقام.

فالأقوى عندنا عدم الفرق فى الانقطاع، فى وجوب الاعاده، بين كونه للبرء والشفاء أو للفتره، فيترتب على الفتره كل ما يترتب على البرء، فى جميع تلك الصور .

فعلى المختار من عدم الفرق بين الصورتين فى الانقطاع، فلا- أثر حينئذ فى الشك بين كون الانقطاع للبراء أو للفترة، من حيث وجوب الاعاده.

نعم، يترتب فى الشك بين الموردين أثرٌ، وذلك لو قلنا بوجوب الاعاده فى أحدهما دون الآخر، فحينئذ يكون الشك فى ذلك راجعا الى الشك بين وجوب الاعاده والاستيناف وعدمه، حيث أنّ مقتضى اصل البراءه هو عدم وجوب الاعاده.

ولكن بعد التأمل والدقه، يظهر أنه يصعب الحكم به، لأنّ الشغل اليقيني بالصلوات أمرٌ ثابتٌ، والفراغ منها بمثل هذه الطهاره التى تعدّ مشكوكه التحقيق، بالانقطاع المذكور غير حاصل، مع كون مقتضى استصحاب بقاء الحدث _ الذى تكون رتبته مقدمه على الشك فى الفراغ _ هو وجوب الاعاده. فاجراء أصل البراءه فى المقام، كما يظهر من كلمات البعض لا يخلو عن تأمل .

نعم، لابد أن يكون حكم الشك المذكور _ الذى حكمنا فيه بوجوب الاعاده على مختارنا _ حاصلًا فيما لو كان الشك بين كون الانقطاع للبراء أو للفترة، وأن تعلم _ على تقدير كونه للفترة _ أنها تسع للطهاره والصلاه على تقدير ثبوتها، والأفلو جهلت بذلك، أو لم تعلم عدم سعتها لهما، أو كانت مشكوكه فى ذلك أيضا، فان شكها حينئذ يعود الى الشك وجوب الاعاده وعدمه، لأنّه إن كان الانقطاع للبراء أو للفترة الواسعه، فعليها الاعاده، وإن كان للفترة غير الواسعه، فليس عليها، وجوب الاعاده، فقد يقال بان الشك فى وجوب الاعاده هو عدمه، كما هو ظاهر من كلام صاحب «الجواهر»^(١) والشيخ الاكبر، من أنه لو شكت فى السعه وعدمها، مع العلم بكون الانقطاع للفترة، اذ هو مثل ما نحن فيه، فى كونه شكًا فى وجوب الاعاده والاستيناف، واستدلا فيه بالاطلاق، ولزوم الحرج، قال فى

«الجواهر» فى هذه المسأله: «فأنه يحتمل القول بوجوب الطهاره، كما عساه يظهر من المنقول عن «نهايه الأحكام»، تمسكا باصاله عدم عوده، والاحتياط لعدم العلم بصحه ما وقع من الطهاره الاولى .

ويحتمل العدم، تمسكا باستصحاب صحه ما وقع، واصاله عدم الشفاء، واستصحاب العفو عما وقع من الدم، ولعله الاقوى.

ومثل هذا الحكم، ما لو علمت أنه لفتره، لكن لم تعلم أنها تسع الطهاره والصلاه أو لا، بل لعل عدم وجوب الاعاده هنا أولى، لما فى التكليف بمجرد هذا الاحتمال من المشقه والخرج، الذى لا يتحمل عادة، مع أن الاصل مشروعيه هذا الحكم للتخفيف.

بل لعل الأخبار المكتفيه بافعال المستحاضه، ظاهره فيما قلنا، لتحقق الفترات غالبا، مع أنها لم تعتبر فيما وصل الينا من الأخبار» انتهى (١).

وهذا هو مختار السيد فى العروه فى المسأله الرابعه عشر .

ولا يخفى ما فى كلامهم من الاشكال، وذلك من جهه دعواهم الاطلاق _ أى أن الاطلاق يقتضى الحكم بصحه الطهاره الاولى، المشكوكه التحقق، بواسطه الشك فى كونها غير واسعه _ مع أنه لابد أن يحرز ذلك القيد اولاً، حتى نطمئن بتحقق الطهاره، ولكن الاطمئنان مفقود فى المقام، ووجود الفترات هنا حتى لو سلمناها، لكن لا- نسلم كونها قليله غير واسعه غايته، لامكان تحققها غالبا مع السعه، حيث لا تفيد طهارتها حينئذ .

وأما التمسك بقاعده الخرج، فممنوع لما ذكرنا من عدم ثبوت الخرج النوعى فيه، أما الخرج الشخصى فان رفعه يدور مدار مقدار وجوده، وهو غير مرتبط

بعموم الحكم، حيث يختلف باختلاف الاستحاضه واختلاف الحالات والازمنه .

مضافا الى ما عرفت من أنه لا اشكال فى حدثيه دم الاستحاضه، فارتفاعها أو تحصيل ما يستباح بها الصلاه، لابد من احرازها، فانه بمجرد الشك فيه، يوجب الشك فى الفراغ عمّا قد تعلق بالدمه، فالقاعده حينئذٍ تقتضى الحكم بالاشتغال لا البراءه.

هذا، فضلاً عن جريان اصاله تأخر العود، وعدم ثبوت العفو عن مثل ذاك الدم.

ولأجل ذلك ذكرنا فى حاشيتنا على «العروه» فى هذه المسأله، بأنّ الأحوط هو وجوب الاستئناف والاعاده، بلا فرق بين كون الشك فى الانقطاع بين كونه للبرء أو للفترة المردده بين الواسعه وغيرها، وبلا فرق بين كون الانقطاع بالفترة معلوماً، مع الشك فى كونها واسعه أو غيرها، وذلك لاشتراك الملاك بينهما.

و منه يظهر الحكم لو انكشف بعد الصلاه أو بعد الطهاره، كون الانقطاع كان على نحو أحد تلك الوجوه، حيث أنّ حكم كلّ منها يظهر من حكم فعليتها، من وجوب الاعاده وعدمه.

ولكن قد عرفت أنّ مختارنا فى أكثر تلك الموارد، هو الاعاده، فيكون الحكم فى حال الانكشاف أيضاً كذلك.

واقضاء الأمر الظاهرى الاجزاء ونظائره، إنّما يصحّ فيما لم ينكشف، الخلاف وإما إذا انكشف الخلاف، فالإكتفاء بتلك الطهاره و الصلاه مشكلاً جداً، والله العالم .

فى أحكام الاستحاضه / لو حدثت الاستحاضه الوسطى بعد صلاه الصبح

الفرع الرابع: فى أنه لا اشكال فى أنّ الواجبات الثلاث من اعمال المستحاضه، أى الوضوء والغسل وغيرهما، تعدّ شرطاً للصلوات المتعقبه اللاحقه، دون الصلوات المتقدمه، مثلاً لو رأت المرأه الاستحاضه الكبرى بعد صلاه الصبح، لا يجب عليها الغسل شرطاً لصحه الصلاه السابقه عليها، نعم يجب عليها احضار تلك الواجبات بالنسبه الى الظهرين، سواء استمر الدم الى وقتها أو لم يستمر، بناء على عدم شرطيه حدوث الحدثيه لما بعد الوقت، كما هو المختار،

و الآ لا يجب عليها الغسل بالنسبه الى الظهرين اذا لم تكن ترى الدم بعد حلول وقت الظهرين.

وكذلك يكون الحكم فى طرفيه من الاثبات والنفى بالنسبه الى العشائين، لو حدث الدم بعد الظهرين، حيث لا يكون الغسل شرطاً لصحة الظهرين، بل شرط لصحة صلاه للعشائين، سواء استمر أم لم يستمر.

هذا اذا لم نقل بشرطيه حدوث الحدث فى الوقت شرطاً فى حديثه، والآ لا يجب عليها الغسل للعشائين أيضاً، الا إذا رأت الدم بعد دخول وقت العشائين .

و كذلك يكون الحكم فى المتوسطه، فى أنّ الغسل الواحد لصلاه الفجر شرطاً لصلاه الغداه، بخلاف ما لو حدث بعد صلاه الصبح، حيث لا يكون الغسل شرطاً وواجباً للصلاه السابقه على الصبح بلا اشكال.

والسؤال هو إنّه هل يجب هذا الغسل، إذا حدث الدم بعد صلاه الصبح، وقبل وقت الظهرين، أو حدث بعد حلول وقت الظهرين لمن يذهب الى اشتراط ذلك لاتيان الظهرين أم لا يجب؟

بل وهكذا لو حدث بعد الظهرين وبعد قيامها بالصلاه، فهل يجب هذا الغسل للعشائين أم لا يجب ذلك الغسل إلا مره واحده، وهو للصبح فقط، إذا كان حدوث الحدث قبل صلاه الصبح أو قبل دخول وقتها من الفجر؟

فيه وجهان، بل قولان: والذى قد يذهب اليه المشهور _ كما صرح به فى «جامع المقاصد»، فى مبحث الغايات، والشهيد فى «الروضه» فى بحث الاستحاضه، والعلامة الطباطبائى فى «المصابيح»، وصاحب «الجواهر» _ الى عدم الوجوب، بل قد نسب ذلك الى اجماع الأصحاب الوجوب بل ان جماعه من الاصحاب قد نقلوا الاجماع على عدم الوجوب، ومنهم الاستاذ الاكبر فى «شرح المفاتيح»، حيث قال: «وأما كون الغسل لصلاه الصبح، فلعدم قائل

بالفصل، اذ لم يقل أحد بأن المتوسطه عليها غُسل واحد، وليس لخصوص صلاه الصبح، فكلّ من قال بالمتوسطه _ وهم المعظم _ قال كذلك، والشاذ الذى جعلها من الكثيره، أوجب الأغسال الثلاثه، بل ربما كان بديهي المذهب أنه لو كان غُسل واحد، فموضعه صلاه الصبح».

انتهى على المحكى فى «الجواهر»(١).

ولكن صاحب «الرياض» قد حكم بوجوب الغُسل للظهرين والعشائين، اذا ظهر الدم بعد صلاه الصبح، سواء استمر الدم أو لم يستمر، وسواء كان حين حدوث الدم فى وقت الظهرين أو قبله، ووافقه الشيخ الأ-كبر فى «طهارته»، بل هو المشهور بين المتأخرين، بل ولم نجد خلافا فى ذلك عند فقهاء عصرنا، أو من قارب، من القول بوجوب الغُسل لصلاه الظهرين والعشائين.

فلا- بأس هنا بذكر أدله الوجوب، فان ثبت منها ذلك فهو، والأ يجب الحكم بعدمه، فنقول: قد استدل الشيخ على الوجوب، باطلاقات الأدله حيث قال: «بأنه ليس فى شىء منها ما يقتضى قصر حدثيتها بما إذا حدثت فى الصبح، أو قبل صلاته بالخصوص، ففى روايتى سماعه: «فان لم يجز الدم الكُرسف فعليها الغسل كل يوم مرّه، والوضوء لكل صلاه»(٢).

وفى روايه زراره: «وإن يجز الدم الكُرسف صلّت بغسل واحد»(٣) حيث أنّ الظاهر منها أنّها تصلّى الصلاه الواجبه عليها فى ذلك اليوم، بغُسل واحد، فى مقابل الكثيره التى تُصلّى الخمس بثلاثه أغسال.

ووجه تقديم الغُسل على صلاه الصبح _ لو حدثت الاستحاضه قبلها _ كونها

١- الجواهر: ٣/٣٣٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٥.

أول الصلوات، مع استفاده شرطيه الغُسل لها على نحو الشرط المتقدم .

وفى موثقه زراره: «إذا نفذ الدم اغتسلت وصلّت» (١). وفى روايه الجعفي «فاذا ظهر الدم على الكُرسف، أعادت الغُسل، وأعادت الكُرسف» (٢).

وفى روايه البصرى: «فان ظهر الدم على الكُرسف، فلتغتسل ثم تصنع كُرسفاً آخر، ثم تصلّي» (٣). هذا على المحكى فى كتاب «مصباح الهدى» (٤).

اقول: ولقد أجاد فيما أفاد، لأنه حينما نلاحظ الأدله والروايات فإنه لم نشاهد فى واحد منها أمراً بلزوم احضار غُسلٍ مستقل لصلاه الغداه، بل غايته هو الاتيان بغُسل واحد فى كل يوم، المنطبق أولاً على أول اليوم المنطبق على صلاه الصبح، إن كان الحدث وقع فيه لا مطلقاً، والأ يجب الغُسل فى كل وقت حدث فيه الدم من اليوم للصلاه المتعقبه بعدها، فقد ينطبق على الظهرين أو على العشائين.

فما عليه المشهور من المتأخرين، بل أتفاقهم، لا يخلو عن قوه .

مع أنه ليس للقول الآخر دليل قوى يقاوم ما ذكرناه من الاطلاقات، اذ إنهم تمسكوا لمختارهم باصاله البراءه عن وجود الغُسل غير ما وقع ووجب للصبح، لو لم تكن قد اغتسلت لها، أو حدثت الاستحاضه بعدها.

ولكن هذا الاصل مندفع بوجود دليل اجتهادى على الحكم _ لا يرجع الى الاصل الذى هو دليل فقاهتى _ وبالاجماع المستظهر من كلماتهم، من تخصيص الغُسل بالغداه، وعدم تعرضهم له فيما عداها من صورته.

وقد ينسب ذلك الى ان هذا الحكم يعدّ من البديهيّات عند الاصحاب.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٠ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨ .

٤- مصباح الهدى: ٥/١٦٨ .

ولكنه مندفع أيضا، من جهة أنهم لم يتعرّضوا إلا للصباح، لكونه غالبا كذلك، على حسب كونه أوّل اليوم لمستمره الدم، حيث ينطبق ذلك للصباح، ولكن مجرد انصراف الاطلاق الى هذا الفرد لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق.

مضافا الى أنه لو لم يكن لنا دليل على ذلك، فمقتضى قاعده الاشتغال هو الفراغ اليقيني، وهو لا يحصل إلا بتحصيل الغسل للظهرين أو العشائين إن كان وقوع الحدث بعد الصبح وقبل الظهرين، أو بعد الظهرين وقبل العشائين.

هذا، بعد تسليمنا على دلاله الدليل على لزوم غسل واحد، مع الشك في أنه هل هو لخصوص الصبح، أو أنه واجب ولكنه غير موقت بوقت معين، فعند الشك فيه، يكون المرجح هو الاشتغال لا البراءة، كما لا يخفى .

و كذلك تمسكوا بالخبر المروى في كتاب «فقه الرضا»، اذ فيه: «وإن ثقب الدم الكرسف ولم يسلم، صلّت الليل والغداه بغسل واحد وسائر الصلوات بوضوء، وإن ثقب وسال، صلت الليل والغداه بغسل...» .

مع أن ورود ذكر الغداه في الخبر المذكور، لا يوجب نفى الغسل عن غيرها لو وقع الحدث بعد الغداه، مع امكان كون فرضه الاستمرار في الدم، كما يؤيد ذلك جعله هنا ذلك مقابلاً للكثيره التي تجب فيها ثلاثه أغسال، وغالبا تكون في مستمره الدم.

مضافا الى عدم مقاومه الخبر المروى في «فقه الرضا» مع تلك الأدله، لو تمت دلالتها، لما قد عرفت منا كرارا، أنه لا يمكن جعله دليلاً، فضلاً عن قدرتها على المقاومه مع الادله، بل غاية امكان جعله مؤيدا للادله.

فالاقوى عندنا هو وجوب الغسل لكل من الظهرين، أن حدثت بعد الصبح، وللعشائين إن حدثت بعد الظهرين، أو حدثت قبل صلاه الغداه ولم تغتسل لها عصيانا أو نسيانا، لوحده الملاك في الجميع .

فاذا عرفت وجوب الغُسل لكلّ من الفرائض، إذا وقع الحدث قبل ذلك الفرض، يظهر حكم ما لو حدثت بعد الظهر، ولم تغتسل للظهرين والعشائين، حتّى بلغ الغداه للغد، فأنه لا بد لها من الغُسل بلا اشكال.

وأما إذا اغتسلت للصبح فى اليوم، ولم يستمر الدم الى الغداه أو حدثت قبلهما بلا تخلّل فرض رؤيتها للدم بين الحدث وبين الغداه، فهل يجب عليها الغُسل أم لا؟

الظاهر وجوبه، لاطلاق ما دل على ايجاب الغُسل، المنزّل على اراده الغداه، سواءً تخلّل بصلاه غيرها بينه وبينها أو لم يتخلّل، خصوصا على مختارنا من وجوب الغسل حتّى لو حدثت بعد الصبح.

نعم على مختار صاحب «الجواهر» ومن تبعه، فانه يحتمل أن لا- تجب عليها الغسل إذا حدثت بعد الصبح، حتّى لغداه الغد، بدعوى انسباق غداه ذلك اليوم، والفرض حصول الحدث بعدها، فلا غُسل عليها حينئذ.

ولكنه قد تأمل فيه أخيرا، لامكان كون الوجوب لجنس كلّ غدٍ متوسطٍ، لا خصوصا غداه اليوم. وكيف كان، فان حكم والمساله على مختارنا واضحه لا غبار عليها، كما لا يخفى .

فى أحكام الاستحاضه / فى الجمع بين الصلاتين فى الاستحاضه الكبرى

الفرع الخامس: الكثيره التى يجب عليها الغُسل ثلاثه مرّات، فهل يجب عليها الجمع بين الصلاتين، فيما إذا أرادت اتيان غُسل واحد للظهرين أو العشائين، أو يجوز التفريق بين الصلاتين والأتیان بخمسه اغسال، حتّى تكون قد اغتسلت لكلّ صلاه من فرائضها الخمس أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان: ففى «الجواهر»: إنّه قد يستظهر من عباره المصنف وما ماثلها، كظاهر الأخبار، ايجاب الجمع للكثيره بين الصلاتين، فليس لها حينئذ فعل كلّ من الصلاتين بغُسل مستقل. وربما كان صريح المفيد فى «المقنعه»، ومال اليه فى «الرياض» لظاهر الاخبار.

بل وهو الظاهر من كلمات جماعه من الأصحاب، حيث عبروا بالجمع بين الصلاتين بـ«غسل واحد، المستفاد منه العزيمه .

و لكن المحكى عن صريح العلامة في «المنتهى» والمحقق في «جامع المقاصد»، و«المدارك» و«الذخيره» هو الرخصه، بل قد صرح بذلك صاحب «شرح المفاتيح» صرح بل في «جامع المقاصد» و«المدارك» أنه جائز قطعاً.

وفي «العروه» و أكثر اصحاب التعليق، لولا كلهم، على جواز التفريق، وكون الحكم بالجمع رخصه لا عزيمه .

بل في «المنتهى»: قد جزم باستحباب الغسل لكلّ صلاه، حتىّ تصوير الأغسال خمسّه كالصلوات، وقد استدلوا على الاوّل بظاهر جملة من الأخبار الداله على وجوب الجمع بين الصلوتين بـ«غسل واحد، وهو مثل خبر ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «فلتجمع بين كل صلاتين بغسل» (١).

و روايه صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام، في حديث: «وتجمع بين صلاتين» (٢).

و روايه زراره، عن أحدهما عليهما السلام، في حديث: «وتجمع بين الظهر والعصر بغسل، وتجمع بين المغرب والعشاء بغسل» (٣).

و روايه ابن عمار، عن الصادق عليه السلام، في حديث من الأمر بتأخير صلاه وتعجيل أخرى، لحصول الجميع، حيث قال: «اغتسلت للظهر والعصر، تؤخر هذه وتعجل هذه» (٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٢ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١ .

و روايه ابن عبد الخالق، فى حديثٍ عن الصادق عليه السلام : «فلتؤخّر الظهر الى آخر وقتها، ثم تغتسل، ثم تصلى الظهر والعصر، فانّ كان المغرب فلتؤخّرهما الى آخر وقتها، ثم تغتسل ثم تصلى المغرب والعشاء، الحديث»(١).

اذا من الواضح أنّه لو كان الجمع مرخصا فيه، فلا يناسب مع الأمر بالتأخير و التعجيل، لتحصيل الجمع بين الصلوتين، خصوصا مع ملاحظه الأمر بالجمع، الظاهر فى الوجوب فى حديث ابن مسلم .

هذا، و لكن يردّ هذا الاستدلال بإمكان أنّ يكون الجمع بغُسل واحد مرخصا فيه ومن جهة ملاحظه التسهيل لحال المستحاضه، خاصه اذا لاحظنا ضعف المرأه فى تلك الايام وصعوبه اقدمها على الاغتسال خمس مرات فى اليوم الواحد، فانّ التقليل مطلوب بذاته، فيما لم يثبت الدليل على لزوم اتيانه.

ولعلّ الأمر بالجمع، الظاهر فى الوجوب فى غير المقام، لإمكان أنّ يكون لأجل دفع توهم الخطر عن الجمع، فلا يدل حينئذ الآ على الرخصه والاباحه، خصوصا مع ملاحظه بعض الأخبار الداله على جواز التفريق، لو لم نقل دلالتها على الاستحباب، كما أشار اليه العلامه فى «المنتهى»، وهو مثل ما فى موثقه يونس بن يعقوب، عن الصادق عليه السلام ، فى حديثٍ. «فلتغتسل فى وقت كلّ صلاه، الحديث»(٢). وروايه يونس الطويله: «قال: تغتسل فى وقت كلّ صلاه»(٣). وروايه الحلبي، عنه عليه السلام فى حديثٍ: «تغتسل المرأه الدميه بين كلّ صلاتين»(٤).

بل دلالة الثانيه عليه أولى، لامكان القول فى الاولى بكون المراد من (وقت

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٥ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١١ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٢ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣ من ابواب الحيض، الحديث ٤ .

كُلَّ صلاه) اشاره الى المعهود فى الكثيره من الغُسل للظهرين، والآخر للعشائين، فى مقابل الغُسل لصلاه الصبح ومثل هذا الاحتمال فى الثانيه، لأنَّ (بين الصلاتين) لا ينطبق الآعلى بين الظهرين والعشائين.

واحتمال كون المراد من قوله: «بين الصلاتين» هو بين الصبح والظهرين، أو بين الظهرين والعشائين.

بعيداً غايته، اذ لا- يناسب ذلك مع قوله: «بين كل صلاتين» الظاهر فى البيئونه بين كلَّ صلاه منفرده مع أخرى، لا مجتمعه مع اخرى، أو منفرده مع مجتمعه، فليتأمل جيداً .

نعم، الاستدلال لذلك بأبلغيه التعدد، وكذلك للاستحباب، لما قد ورد فى بعض الأحاديث _ فى باب الوضوء _ : «بأنَّ الطُّهر على الطُّهر عشر حسنات»(١) .

ليس على ما ينبغى، من جهه أنَّ الغُسل فى الاستحاضه، لا- يكون رافعاً ومطهراً، حتَّى يقال بذلك، بل هو مبيح إذا كان الدم مستمراً، والاستباحه حاصله بالاول، فلا يبقى مورد للثانى، الآمع دلالة دليل.

اللهم إلا أن يقال ان الامور تعدد نسبته، فالطهاره حاصله هنا مع استمرار الدم بالغُسل الثانى، أزيد من الطهاره حاصله من الاول، ولكن اثبات ذلك بحاجه الى شاهد من الدليل.

فى أحكام الاستحاضه / المبادره إلى الصلاه بعد الوضوء أو الغسل

ومن هنا يظهر أنَّ اثبات الاستحباب فى التفريق _ مع كثره الأخبار الداله على الجمع، ووجود الشهره على وجوب الجمع، أو على مطلوبيته _ لا يخلو عن اشكال .

وبناءً على ما ذكرنا، سواء قلنا بوجوب الجمع، أو بجوازه، أو باستحباب التفريق _ لو فرّق بين الصلاتين على خلاف ما هو المتعارف فى الجمع _ فأنه

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من ابواب الوضوء، الحديث ٣ .

يجب عليها تعدد الاغسال، لأن الاكتفاء بغسل واحد مشروط بالجمع بين الصلاتين، ونشك في كفايته عند التفريق بل كونه مقتضى وجوب الجمع بين الصلاتين، إذا ارادت الايتان بغسل واحد، لو قلنا بوجوب تعقب الصلاة للغسل، وعدم جواز التخلل بالفصل بينهما، حيث أنّ الدم الخارج بعد الغسل حدث قطعاً، والقدر المتيقن مما ثبت العفو عنه، هو ما يخرج بلا فصل بين الغسل والصلاة، زائداً على الفصل المتعارف.

بل وهكذا في الدم المتخلل بين الصلاتين، الذي قام الدليل على العفو عنه، لا يكون إلا إذا كان الاتصال بين الصلاة حاصلًا، وإلا يشكل الاكتفاء بالغسل الواحد.

كما لا اشكال في وجوب الغسل لو حدثت الكبرى بعد صلاة الظهر وقبل العصر، أو بعد المغرب وقبل العشاء، حتى لو جمعت بينهما .

و أمّا إذا لم نقل بوجوب الايتان بالصلاة متعاقبا على الغسل، وقلنا بجواز الفصل بينهما، فالقول بوجوب الجمع بين الصلاتين، يكون تعبدياً، وهو لا يخلو عن اشكال.

ولعل وجه الاشكال، هو صعوبه قبول القول بالجواز التعبدى في التفكيك في الفصل بين الغسل والصلاة، بالجواز وعدمه بين الصلاتين.

ولكنه غير وارد، لا مكان القول بوجود الفارق بين الموردين، وذلك بوجود النص الدال على وجوب الجمع بينهما، بخلاف الغسل والصلاة، وإن كان الاصحاب استظهروا لزوم التعقب في الغسل أيضاً، كما سيأتى، والله العالم .

وقد ظهر من هذه الأخبار _ الداله على لزوم الجمع بين الصلاتين بغسل واحد _ أنه لا يجوز الجمع بغسل واحد في أكثر من صلاتين في يوم واحد قطعاً، وأما في غيرها فانه سوف يأتي البحث عنه في محلّه إن شاء الله تعالى .

الفرع السادس: وهو بيان وجوب تعقب الصلاة للغسل، فقد صرح بعض

الاصحاب بوجوبه، بل في «الجواهر»: ولم اعرف فيه مخالفا. كما عساه يشعر بنفيه ما في «المدارك»، من نقل الاجماع في القليله بالنسبه الى الوضوء دون الغسل، كالمحكى عن «الحدائق» وغيره.

بل قد استدلوا لذلك، بأنه يشعر بالحكم ما في النص والفتوى، بالجمع بين الصلاتين بتأخير الظهر وتعجيل العصر، إذ لو كان جائزا لم يكن في تأخير العصر عن الظهر بأس.

وقد عرفت عدم المنافاه _ مع ما قلناه سابقا من وجوب التعقيب _ من ظهور أخبار الجمع في الرخصه لا-العزيمه، لأنه كان بملاحظه اتحاد الغسل وتعددده، والأ فلا ريب في ظهورها في الوجوب الشرطى، بمعنى أنه لو أرادت فعل الصلاتين بغسل واحد، كان هذا الجمع واجبا عليها، فليتأمل.

هذا كما في «الجواهر» .

و لكن قد عرفت منا _ في البحث السابق _ بأنه على القول بوجوب التعقيب، يكون وجوب الجمع أشدّ وأولى مما إذا لم نقل بوجوب التعقيب، حيث يكون وجوب الجمع حينئذ وجوبا تعبديا.

ولكن مع ذلك قد عرفت الجواب عنه، من جهة وجود الفارق بين الموردين، وهو كافٍ في تجويز الافتراق والقول بوجوب التعقيب دون الجمع، كما لا يخفى .

و كيف كان، فقد حاولوا تأييد وجوب التعقيب بالاستعانه بما في بعض أخبار الجمع من ورود (الباء) فيها، مثل قوله عليه السلام في روايه صفوان: «تجمع بين صلاتين بغسل»^(١)، حيث يشعر الباء بالمقارنه.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٣ .

بل وهكذا كلمه (عند)، الموجود فى خبرى أبى المعز (١) أو خبر اسحاق بن عمار (٢) من قوله: «انها تغتسل عند كلّ صلاتين»، وكذا مثله فى خبر عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «المستحاضه تغتسل عند صلاه الظهر، وتصلّى الظهر والعصر، ثم تغتسل عند المغرب، فتصلّى المغرب والعشاء، ثم تصلّى عند الفجر» (٣).

هذا، مضافا الى ما قد عرفت منا سابقا، من قيام الاجماع على حديثه دم الاستحاضه، المانع عن الصلاه، إلا ما خرج بالدليل الدال على العفو عنه، والقدر المتيقن منه هو ما إذا لم يتخلل بين الغسل وبين الصلاه أزيد عما يفصل بينهما بحسب المتعارف، فما زاد منه يدخل تحت المانع الثابته للدم، فلازمه وجوب التعقيب فورا بفوريه عرفيه.

هذا جميع ما استدل به على وجوب التعقيب بين الغسل أو الوضوء مع الصلاه.

ولكن أورد عليه صاحب «كشف اللثام»، وتبعه على ذلك العلامة الطباطبائي، من جواز الفصل بينه وبين الصلاه حيث استدلوا على بالأصل، أى الاصل هو البراءه عن هذا الوجوب، لكونه شكاً فى التكليف الزائد، فيرفع به.

وفيه أولاً: يندفع بما إذا لم يستظهر من الأدله لزوم تعاقبها، والألا يرجع اليه مع وجود دليل اجتهادى.

ثانيا: من امكان كون الأصل هنا الاشتغال، لما قد عرفت من أنّ المرأه كانت مستمره الدم، وهو حدث قطعاً، فاذا حدث انقطاع تشكك فى دخولها تحت الاخبار الداله على العفو وعدمه، فإنّ اصاله الاشتغال بالحكم السابق تكون جاريه، وعليها الغسل، لأنّ الشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الحيض، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من ابواب الحيض، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٤.

ثم استدلووا على قولهم باطلاق بعض الأخبار، مثل خبر اسماعيل بن عبد الخالق، قال: «فاذا كان صلاه الفجر، فلتغتسل بعد طلوع الفجر، ثم تصلى ركعتين قبل الغداه، ثم تصلى الغداه»^(١).

من تجويز الفصل بالنافله وبعده بأداه (ثم) التى تدل على الترافى، حيث قد ورد مثله فى خبر ابن بكير من قوله: «فاذا مضى عشره أيام، فعلت ما تفعله المستحاضه، ثم صلّت»^(٢).

و لكن يمكن أن يجاب عنه:

أما عن الاطلاق، بأنه يصح لولا استظهار الفوريه، بما ذكرنا من الأخبار، والأ يكون مقيدا له.

وأما عن خبر اسماعيل، فإنه خارج عما ذكرنا، بقيام الدليل على جواز الفصل بالنافله _ أى مطلقا _ لأجل كونها من مقدمات الصلاه كالاذان والاقامه والادعيه الوارده قبل الصلاه، حيث لا تدرج فى اخبار العفو.

أو يقال بالاستثناء فى خصوص المورد، لو لم نقل بذلك العموم، وهذا لا يوجب الجواز حتى بالنسبه الى ما لا دليل عليه بجواز الفصل، كما هو المقصود هنا، مع أنك ستعرف قريبا من تجويز الغسل عن الفجر لصلاه الليل، فضلا عن اتيانه بعده، كما لا يخفى.

وأما الجواب عن الاستدلال بأداه (ثم)، فهو أن الأداه وارده للدلاله على الترتيب تاره بروايه التراخى أيضا، وأخرى بيان أصل التعاقب مرتبا من دون لزوم رعايه الفصل، والأ للزم الجمود عليه وجوب التراخى، مع أنه لم يلتزم به

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من ابواب الحيض، الحديث ٥ .

أحد، وليس ذلك إلا لما قد ذكرناه .

ثم استدلوا على جواز التراخي والفصل، بجواز الدخول في المسجد والطواف قبل الصلاة، بل ولأن سائر الغايات كالطواف وقراءة العزائم والجماع _ على القول بتوقفه على الغُسل _ يجوز فيها الفصل، ولأن أكثر الغايات ممّا لا يمكن في وقت واحد، فاذا اغتسلت لها وللصلاة، فلا بد من تحقق الفصل في البعض. والقول بتعدد الغُسل، وإفراد كلّ عباده بغُسل مستقل خلاف الاجماع، كما قيل.

فيظهر من جميع ما ذكر، جواز الفصل مطلقاً، وهو المطلوب.

أقول: ان جميع ما اقيم من الادله لا تفيّد الجواز، لكن لا من جهة أنّ المستحاضه إذا فعلت ما أوجب عليها من الغُسل والوضوء للصلاة، كانت بحكم الظاهر، فتستبيح لها غيرها من الغايات، من غير لزوم تجديد غسل أو وضوء، من دون أن يكون الفصل حينئذ مضراً لمثل تلك الغايات، بل الواجب في المقام عليها هو مراعاتها للحكم المترتب عليها في المورد.

فالأقوى عندنا هو وجوب المبادره وواتيان الصلاة عقيب الغُسل والوضوء فوراً بالفوريه العرفيه لا العقليه، كما هو واضح .

الفرع السابع: في أنّه هل يجوز تقديم الغُسل على الوقت في المستحاضه المتوسطه والكثيره، مع استمرار الدم أم لا.

في «الجواهر»: أنّه لا يجوز، إلا أن يدخل عند الفراغ، فان الظاهر حينئذ ما عن «نهايه الأحكام» من الإجزاء.

في أحكام الاستحاضه / تقديم الغسل على الوقت للوسطى والكبرى

أقول: لعل وجه استثناء ذلك، شمول الأدله لمثله، لأنّه يصدق عليها، أنّها اغتسلت عند الفجر أو الظهر، الظاهر كون وقوع الغُسل عند الفجر ولو بشروعه قبله، وبذلك يحمل ما في بعض النصوص من ذكر كون الغُسل لصلاه الغداه أو لصلاه الظهر.

فاذا سلمنا ذلك، فيظهر أنه لا يجوز التقديم لغير هذه الصورة، فما في «الروض» من احتمال جوازه لأزيد من ذلك، تمسكا بالاطلاق، ليس على ما ينبغي، وجود اطلاق في المقام، يشمل التقديم مطلقا، إلا «فقه الرضا» المشتمل على تجويز تقديم الغسل على الفجر لصلاه الليل والغدا، حيث جاء فيه قوله: «قال: وأن ثقب الدم الكرسف، ولم يسلم، صلت الليل والغدا بغسل واحد، وسائر الصلوات بوضوء، وإن ثقب وسال، صلت الليل والغدا بغسل»^(١).

وعليه فتوى جماعه من الأصحاب، ونسب «كشف اللثام» ذلك الى الصدوقين والشهيدين و«الذكري»، بل في «الذخيره»: «إني لا اعلم فيه خلافا».

ونسبه غيره الى الأصحاب، مشعرا بدعوى الاجماع عليه. بل في «الجواهر»: «إنه قد عرفت، كون الحكم مسلما عند الأصحاب، بل لعله يدخل تحت معقد اجماع «الخلافا»، فانه لما ذكر أحكام المستحاضه، التي من اقسامها الكبرى، قال: «إنها تجمع بين صلاه الظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، والفجر وصلاه الليل بغسل قال: وتؤخر صلاه الليل الى قرب الفجر، وتصلّى الفجر بها. ثم قال: دليلنا اجماع الفرقه، واخبارهم»، انتهى كلام الشيخ.

انتهى محل الحاجه من كلام صاحب «الجواهر»^(٢).

وأما جواز تقديمه لا زيد من ذلك، فإنه لا يشمل دليله.

وأما الاشكال في «فقه الرضا» بأن التجويز فيه كان لخصوص المتوسطه _ كما في «الجواهر» _ حيث قال: نعم، قد يستند له بما في «فقه الرضا»، لكنه مع اختصاصه بالمتوسطه يشكل الاعتماد عليه، لعدم ثبوت حججه... الى آخره.

١- المستدرك الباب ١ من ابواب الاستحاضه الحديث ١.

٢- جواهر الكلام: ٣/٣٤٥.

لا يخلو عن نقاش، لوضوح أنه مشتمل للتجويز بذلك في المتوسطه والكثيره كليهما، كما هي صريحه .

و اما الاشكال في حجيته، فلا بأس بها، إذا انجبر بالمشهوره، خصوصا عند المتقدمين. بل قد عرفت كون الشهره على حدّ قد ادعى فيه الاجماع ونفى الخلاف، كما في «الذخيره».

فالحكم بالتجويز فيه لا يخلو عن وجه، وإن كان الاحتياط الندبى يكون في اتیان الغُسل بعد الفجر لخصوص صلاه الغداه، غير الغسل الذى قد أتى به لصلاه الليل. نعم إن أرادت الغُسل الواحد لهما، فلا بد أن تأتيه قريب طلوع الفجر، حتى لا تفصل بينه وبين صلاه الليل وصلاه الغداه، بل ومع نافلتها التى قد وردت تجويز ذلك في روايه اسماعيل بن عبد الخالق (١).

فاذا عرفت الحكم في مستمره الدم في المتوسطه والكثيره، من اقتضاء القاعده صدق الحدثيه على ذلك الدم، فلا بد من الاقتصار في الاتيان بذلك على القدر المتيقن، الوارد في النص، فلازمه قصر جواز التقديم المذكور على الغايه المتقدمه، أعنى صلاه الليل التى قد وردت النص وكلمات الأصحاب بجوازه فيها دون غيرها.

نعم، والذى يجب أن يبحث عنه أنه لو اغتسلت لصلاه الليل، فعرض لها عارضٌ منعها عن اتيانها وفعلها، فهل يجوز الاكتفاء به لصلاه الغداه أم لا؟

فإنه لا يبعد القول بكفايه ذلك، إن لم يفصل بين الغُسل وصلاه الغداه فصلاً يضرب به، إذ قد ورد في النص تجويز التقديم بذلك الزمان، فعدم الاتيان بصلاه الليل، لا يوجب كونها محدثا، بخلاف ما لو أتى بها.

ولكن المسأله لا تخلو عن اشكال، اذ ليس الكلام فى كون الصلاه رافعا للحدث، بحيث يعدّ تركها سببا لوجود الحدث حتّى يقال بذلك، بل الوجه ما عرفت من أنّ عدم الاعتناء بمثل هذا الحدث، ثبت بمثل ذلك الشرط، فمع فقدان الشرط ينتفى المشروط، اى كون الدم مغفوّا.

وكيف كان، فالاحوط هو اعاده الغسل، خصوصا مع قد عرفت فى صدر البحث من أن الأصل هنا مع الشك هو الاشتغال دون البراءه، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام فى الغسل

و اما حكم الوضوء فى المستحاضه القليله :

أما حكم الوضوء لكلّ صلاه، وفى المتوسطه والكثيره لكلّ صلاه عند من اوجبه فيهما، أو فى سائر الصلوات فى المتوسطه _ غير صلاه الغداه _ عند من لا يوجبه فيما فيه الغسل، يكون حكمه من حيث وجوب المبادره وجواز التعقيب للصلاه وعدمه، حكم الغسل من حيث وقوع الاختلاف فيه.

فقد ذهب كثيرٌ من الفقهاء الى وجوبه، كالشيخ فى «المبسوط» و«الخلاف» و«السرائر» و«الجامع» و«البيان» و«الوسيله» و«الاصباح»، بل فى «الجواهر»: لا- أجد فيه خلافا صريحا، الأ- من العلامه فى «المختلف» وتبعه العلامه فى «مصايحه» مدّعا فيها أنّه ظاهر الأكثر، حيث لم ينصوا على وجوب المعاقبه بين الطهاره وغاياتها المتعدده، مع اكتفائهم بالطهاره الواحده فى الجميع.

ولكن المختار عند المتأخرين كصاحب «العروه»، وأصحاب التعليق عليها، هو وجوب المبادره .

فى أحكام الاستحاضه / الحدّ المجاز من الفصل لتحصيل مقدمات الصلاه

و حيث أنّ الادله المستدل بها للوجوب أو العدم مشتركه مع الغسل فى كثير منها لولا كلّها، فقد تركنا التعرّض لها هنا، خصوصا بعد ما عرفت مقتضى القاعده، من اعتبار كون الدم المستمر حدثا لم يعفو عنه الشارع _ الأ ما اخرجه الدليل عن

الحدثيه، وهو فيما اذا لم _ يفصل، لاسيما مع ملاحظه كون الأصل هنا مع الشك، هو الاشتغال لا البراءه، كما لا يخفى على المتأمل، فان جميع ذلك يوجب حصول الاطمئنان للفقيه على أن يحكم بالوجوب .

الفرع الثامن: بعد أن ثبت وجوب المبادره الى الصلاه بعد الغسل والوضوء مباشرة، هل اللازم _ بناء عليه _ الاقتصار على الفصل بالقدر الضروره الذى لا محيص عنه، بحيث لا يجوز الفصل حتى لتحصيل مقدمات الصلاه، مع تعارف تحصيلها بعد الغسل والوضوء.

أم أنه يجوز ذلك حتى ولو لم يتعارف الفصل بذلك.

أو القول بالتفصيل من الجواز على حد المتعارف ولو لم يكن للمقدمات، وعدم الجواز فى غير المتعارف.

أو القول بهذا التفصيل فى تحصيل المقدمات فقط لا مطلقا.

وجوه واحتمالات، ناشئه من الاختلافات فى الأدله التى تستدل بها لوجوب المبادره: لأنه إن كان المرجع فى الحكم هو مقتضى القاعده الاوليّه فى مستمره الحدث، فمقتضاه الاقتصار على الفرض الأول، لأنه المتيقن فى العفو عن الحدثيه. ولكن لو كان المرجع الى الاخبار وكلمات الأصحاب، بل مقتضى الفهم العرفى، يكون الحكم هو الفرض الاخير، أو غايته الفرض الثالث، اذ الاشتغال بالمقدمات مثل الاذان والاقامه، وتحصيل السير والاجتهاد فى تحصيل القبله وامثال ذلك، اشتغال بنفس الصلاه فى الجملة، بل وقد يظهر من بعض الأخبار جواز الفصل بأزيد من ذلك، مثل تحصيل الوضوء، والدخول الى المسجد للصلاه وغيرهما، كما قد ورد التصريح بذلك فى روايه ابن عمار حيث قال عليه السلام: «توضأت ودخلت المسجد، وصلت كل صلاه بوضوء»^(١).

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٢ .

بناء على اراده الوضوء لأجل الصلاه _ كما هو المتعارف _ لا لمجرد دخول المسجد من حيث هو، فيفهم من ذلك أنّ الرواح الى المسجد ونحوه من المقدمات القريبه للفعل، ممّا لا بأس به.

ومن هنا قد استظهر بعض أنّ يكون الانتظار لاقامه الجماعه غير ضائر، خصوصا إذا كان فتره الانتظار قصيرا.

ولكن الاحتياط فى مثل هذه الامور مما لا ينبغى تركه، بل لا يخلو عن قوّه .

ثم ليعلم أنّ ما ذكرناه من عدم جواز الفصل زائدا عن الحدّ المتعارف، لتحصيل المقدمات، بحيث لو زاد لابد من تجديد الغُسل والوضوء، إنّما هو مع استمرار الدم، لا مع انقطاعه قبل الوضوء ولو لغير بُرء، إذ لو توضأت ولم تصلّ، ومع ذلك لم يخرج شىء من الدم، فلا اشكال فى صحه صلاتها بذلك الغُسل والوضوء، لأنّ ما يوجب خروجه عن الطهاره النسبيّه أو عن الاباحه، هو الدم الخارج بعد الغُسل والوضوء، وإنّ ورد فى اطلاق بعض كلمات الأصحاب خلاف ذلك، ولكن لابد من حمله على خروج الدم لا مطلقا.

ولا فرق فى ما ذكرنا كون الانقطاع لبُرء أو لفته، حتّى ولو علمت بخروج الدم بعد مضيّ وقت، خلافا لما يظهر من الشهيد فى «الذكري»، حيث جعل الانقطاع للفته كالنقاء المتخلّل فى بعض أيام العاده، أو العشره المتخلّل برؤيه الدم فى طرفيها، مع انقطاعه عند العشره، حيث يكون ذلك بحكم الحيض، وهنا بحكم الاستحاضه. لكنه خلاف لظاهر الأدله الوارده، كما لا يخفى .

الفرع التاسع: فى وجوب الاستظهار لمنع خروج الدم بحسب الامكان.

وقد أشار فى «الجواهر» الى ذلك بقوله: كما إذا لم يتضرّر بحبسه، بحشو الفرج بقطن أو غيره بعد غُسله، فإنّ انحبس والآ فبالتلجم والاستشفار، بأن تشدّ وسطها بتكه مثلاً، وتأخذ خرقة اخرى مشقوقه الرأسين، تجعل أحدهما قدامها

والآخر خلفها، وتشدهما بالتكة، كما هو صريح جماعه وظاهر آخرين، بل لم أجد فيه خلافا.

أقول: عله وجوب الاستظهار، هو ما عرفت ممّا كرارا من حديثه هذا الدم بالاجماع، فيكون مانعا لها عن اتيان ما يشترط فيه الطهارة، ولو بالنسبه _ أى حكما _ إن لم يمكن الخروج عنه حقيقه، فمعنى الخروج بالنسبيه هو ورود دليل يدل على لزوم حبسه بقدر الامكان، بواسطة الاحتشاء والاستشفار كما سيجىء تفسيرهما لاحقا، وما لا يمكن حبسه لأجل شده سيلانه وغلبته على كلّ ما جعل لمانعيته، فيكون معفوا، لكونها مضطره بالنسبه الى ذلك.

و اما لو قصّرت في ذلك، ولم تنتظر، ولم تمنع الدم عن الخروج تقصيرا، فلازمه بطلان الطهاره اللازمه، كما قد صرّح بذلك الشهيد في «الذكري» بقوله على المحكي في الجواهر: «ولو خرج دم الاستحاضه بعد الطهاره، اعتدت بعد الغسل والاستظهار، إن كان التقصير فيه، وان كان لغلبه الدم فلا للحرج» انتهى (١).

وان استشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «وفي استفاده ذلك من الادله نظر، بل مقتضاها العفو عن حديثه بعد الطهاره، نعم يستفاد منها شرطيته بالنسبه للصلاه خاصه، فلعلّ الأقوى حينئذ عدمه» .

في أحكام الاستحاضه / الاستظهار لمنع خروج الدم

أقول: ولا يخفى ما في كلامه، لأن القول بوجوب الاستظهار تكليفا تعبديا، بحيث لو تخلفت أتمت، ولا يترتب عليه أثر من جهة نفس الشرطيه، مما لا يقبله الذوق السليم، كما كان الأمر كذلك في كلّ ما يكون الشىء الخارج حدثا، مثل البول والغائط في المسلوس والمبطون .

و كيف كان، فأنه يجب عليها الاستظهار بما قد عرفت، لدلاله الأخبار عليه،

كماترى فى حديث ابن عمار ، من الأمر بالتحشى والاستشفار(١).

و هكذا فى حديث زراره، بقوله: واحتشت واستشفت (واستدفرت)(٢).

و روايه الحلبي: «وتستدخل قطنه وتستشفر (تستدفر) بثوب(٣)».

وروايه الصحاف: «ثم تحتشى وتستدفر(٤)».

وروايه ابن أبى يعفور، بقوله: «واحتشت كرسفها(٥)».

وغير ذلك من الاخبار الوارده فيها ذكر الاحتشاء بالخصوص، أو بتعبير آخر مثل الامساک بالقطن أو ادخال القطنه ونظائره .

والذى يظهر من جميع هذه الاخبار، كون الغرض من الجميع هو حفظ البدن عن التلوث بالدم، والمنع عن خروجه، وأما وجوب كون التحفظ بخصوص التحشى والاستشفار دون غيره لو امكن، فغير معلوم للزوم، بل المظنون هو العدم، لوضوح أن الوجوب فى مثل هذه الامور ليس الاً طريقاً لا موضوعياً، كما قد يؤيد ذلك ما ورد فى بعض الأخبار من التعبير فيها بالاستيشاق لحصول التوقى، مثل خبر زراره حيث قال: «فلتغتسل وتستوثق من نفسها» أى من أى طريق حصل.

ولعله الى ذلك يشير ما ورد فى حديث ابن عمار بقوله: «وتضم فخذها فى المسجد وسائر جسدها خارج» حيث يكون معناه _ كما فسره فى «الوافى» بقوله: «والواو فى قوله عليه السلام: «وسائر جسدها خارج» واو الحال، يعنى أنها لا تدخل

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٢ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧ .
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٣ .

المسجد، ولكنها تجلس قريبا من المسجد، فتذكر الله عز وجل، بحيث يكون سجودها فيه، ضامه فخذوها حين تدخل رأسها للسجود... الى آخره .

فوجوب التحشى والاستشفار، ليس الا لتوقى الدم عن الخروج، ويعد ذلك واجبا، واما غير ذلك من بعض الامور المذكوره فى حديث الحلبي، من تفسير الاستدفار بأن تطيب وتستجمر بالدخنه، وغير ذلك، والاستشفار أن تجعل مثل ثغر الدابه، لابد أن يحمل على الاستحباب، أو يقال بكون المراد من الاستدفار هنا، هو الاستشفار.

ولعله لذلك ورد فى روايه الحلبي: «أنها تستدفر بثوب» كما احتمل «الوافي» اتحادهما معنى من جهة قلب الشاء ذالاً فيكون الاستدفار حينئذ واجبا كالاستشفار .

و هكذا يقال بعدم الوجوب، ما ورد فى روايه ابن عمير _ برغم وجود الاضطراب فى متنه _ بقوله: «وتستشفر ولا- تنحى» أو بالنون مع الخاء (ولا تحيى) بالبائين التحتائيتين، أولهما مشدده، أى لا تصلى تحيه المسجد.

هذا، كما أرسل العلامه من أن المراد من لا- تحنى (بالنون وحذف حرف المضارعه) أى لا تختضب بالحناء، حيث لا يمكن القول بوجوب مثل هذه الامور، خصوصا مع وجود الاضطراب فى متنه.

وكيف كان، ليس الواجب الا- أصل التوقى عن خروج الدم، وما هو المذكور فى الروايات تعدد من أسهل الطرق للوصول الى ذلك .

وقد ورد فى «الوافي»: أن فى بعض النسخ مكان (تحتشى أو تحيى) تحتي (بالتاء المثناه من فوق، والباء المؤحده) من الاحتباء، وهو جمع الساقين والفخذين الى الظهر بعمامه ونحوها، ليكون ذلك موجبا لزياده تحفظها من تعدى الدم... الى آخر كلامه (١).

فانه على هذا التقدير، يؤيد كون المقصود هو التحفظ من التعدي، _ كما لا يخفى على المتأمل فى الروايه _ لا ايجاب خصوص بعض الخصوصيات والكيفيات .

ثم إن الاستظهار الواجب عليه، هل يجب كونه قبل الوضوء فى القليله والمتوسطه بالنسبه الى غير صلاه الغداه، أو مطلق الصلوات عند من يذهب الى وجوب الوضوء لجميع الصلوات فيها، بحيث أنه لو حاولت الاستظهار فى اثناء الوضوء بما إذا لم يستلزم فوت الموالات، لم يجز، أو ذكرت ذلك قبل الوضوء لأجل أنه المتعارف أسهل من غيره؟

قال فى «الجواهر»: إن الأقوى أيضا عدم الايجاب.

الى أن قال: وإن ذكره بعضهم قائلاً إنه قضيه الأخبار، ولا يبعد كون المستفاد من حديث ابن عمّار وسماعه والصحاف، من ترتب حكم الوضوء على الاستظهار، استفاده وجوبه، إذ هو الأحسن، فيما يعتبر فى الوضوء من نيتها بكونه وضوءا واجبا للقليله أو المتوسطه، مضافا الى أنه مطابق للاحتياط، وموافق لاصاله الاشتغال المقتضى للفراغ اليقيني الحاصل بذلك .

نعم قد يستفاد من بعض الأخبار _ كصحيح الصحاف، وخبر عبد الرحمن _ كون الاستظهار بعد الغسل لعطفه عليه (بشم).

ولكن صاحب «الجواهر» قال: «ومع ذلك فايجابه فيه أيضا محل نظر، لأولويه فعله فى اثناء الغسل عليه بعده، ولانصراف الذهن الى عدم اراده الايجاب من ذلك، بل هو فعله حصول مشقه الفعل فى الاثناء، وللعطف فى كثير من الاخبار بالواو، وإن قدم فيها ذكر الغسل عليه مرتبا بشم على غيره، و لعله وقع الوهم من بعض، حتى قال إن قضيه الاخبار وكلام الأخير كون الاستظهار بعد الغسل، وعلله مع ذلك بعدم امكان الغسل مسبقا بالاستظهار، وفيه منع واضح»،

انتهى محلّ كلامه (١).

و لكن التحقيق يقتضى أن يقال لا اشكال فى وجوب الاستظهار، وهو بمعنى أن تشدّ المراه على وسطها خرقة كالتكه، وتأخذ خرقة اخرى وتقعّد أحد طرفيها من قدام بالخرقة الاولى، ثم تُدخل الخرقة الثانيه بين فخذيهما، وتخرجها من خلفها، وتقعّد طرفها الآخر بالخرقة الاولى، كل ذلك بعد غَسَل الفرج وحشوه بالقطن _ هذا كما فى «الروض» _ وأما جعل الخرقة الاخرى مشقوقة الرأسين، فهو أيضا ممكن، لكنه لعله لأجل سهوله عقدها بالتكه المشدوده بالوسط، لا لأجل مدخليته للاستظهار.

والدليل على وجوب الاستظهار مضافا الى الاجماع، ونفى الخلاف فى لسان الاعلام، ما ورد فى جملة من الأخبار المتقدمه، مثل روايه ابن عمار، والحلبى وزراره، وفى موضع من مرسله يونس، مثل قوله: «وأمرها ان تغتسل وتستثفر بثوب».

وفى موضع آخر منها، عند حكايه حمه بنت جحش، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، حيث قال له صلى الله عليه وآله: «انى استحضت حيضه شديده. فقال: احتشى كرسفا. فقالت: إنه أشد من ذلك، إني اثجّه ثجا. فقال صلى الله عليه وآله: تلجمى وتحيضى (٢)».

وتسمى خرقة الاستشفار للمرأة بـ (حيضته) بكسر الحاء، هذا كما فى كتاب «الطهاره» للشيخ الاعظم قدس سره، ولكنه هنا بمعنى جعل الأيام حيضا، بقرينه قوله فى ذيلها: «تحيض فى كلّ شهر فى علم الله سته أيام»، الحديث .

و روايه موثقه فضل وزراره، بقوله: «وتحشى لصلاه الغدا» الحديث. و صحيحه صفوان من قوله: «وتستدخل قطنه بعد قطنه».

١- الجواهر: ٣/٣٤٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من ابواب الحيض، الحديث ٣.

مضافا الى الاستدلال لوجوب منع وصول النجاسه الى البدن فى حال الصلاه، بما دل على اشتراط طهاره ظاهر البدن فى الصلاه، ووجوب تقليل النجاسه مهما أمكن، وأنّ هذا الدم حدث فيجب منعه بقدر الامكان.

هذا، ولكن اثبات بعض ما ذكر فى الاخير، لا يخلو عن اشكال، ولكن العمده: وجوب اصل الاستظهار .

و اما كون محل الاستظهار بعد الوضوء والغسل أو قبلهما؟

وحيث كان الغرض من الاستظهار، هو التحفظ عن خروج الدم مهما أمكن، والاختصار فى العفو عن حديثه على ما لا يمكن التحرز، فلا بد من فعله _ أى الاستظهار _ من ابتداء الشروع فى الغُسل والوضوء، للتحفظ عن خروج الدم حالهما بقدر الامكان، كما يجب تحفظه عنه بعدهما الى الفراغ من الصلاه .

ولكن استفاده ذلك من الاخبار لا يخلو عن غموض و اشكال، وإن اعترف بدلاله الاخبار وكلمات الأخير الشيخ كاشف الغطاء فى محكيّ شرحه على «المفاتيح»، بالنسبه الى الوضوء، وواقفه فى ذلك صاحب «الجواهر» فى خصوص صلاه الغداه.

ولكن الانصاف هو عدم الفرق فى لزوم تقديم الاستظهار على الوضوء، بين صلاه الغداه وغيرها، خصوصا إذا قلنا بوجوب المبادره فى المعاقبه، وليس لتوهم لزوم تأخره عنه منشأً أصلاً.

كما أنّ دعوى دلاله الاخبار على التقديم للاستظهار فى الوضوء، أمرٌ غير بعيد، لأن لسان الاخبار _ خصوصا مثل روايه ابن عمار، وعبد الرحمن، وزراره، وسماعه، وابن أبى يعفور _ هو تقديم الاستظهار على الوضوء، من جهه ترتيب الكلام.

الآ- أنّ كلام بعض الفقهاء _ مثل السيّد فى «العروه» فى المسأله التاسعه _ هو التصريح بوجوب كون التحفظ بعد الوضوء والغُسل.

ولعل وجهه، هو لزوم رعايه ذلك لأجل الصلاه، من جهة عدم الفصل بين الوضوء والصلاه، خصوصا عند من يوجب المبادره الى المعاقبه، لأن الايقان بالاستظهار بعد الوضوء، كان أتقن في عدم التعدى والتحفظ بما أمكن.

والحاصل، أن الحكم بوجوب التقديم على الوضوء جزما، لا يخلو عن تأمل، وإن لم نعلق في هذه المساله على «العروه» ما يدل على قبول ذلك في رأينا هذا الوضوء .

واما الغسل: فهل يجب أن يكون الاستظهار من حين الشروع في الغسل أو بعده؟

قولان: المنسوب الى المشهور هو الأخير، بل وفي «شرح المفاتيح» أن الظاهر من تضاعيف الأخبار، كون الاستظهار بعد الغسل.

ولعل وجهه أن الغسل مع الشد والاشتياق غير ميسور، ولعل الامر هو كذلك لما ورد في حديث الصحاف كمن قوله عليه السلام: «... فلتغتسل ثم تحتشى وتستدفر وتصلّى الظهر والعصر، فإنّ عليها أن تغتسل في كلّ يوم وليله ثلاث، مرّات وتحتشى... الى آخره» (١).

و روايه عبد الرحمن، في حديث: «فان ظهر عن (على) الكرسف، فلتغتسل، ثم تضع كرسفا آخر ثم تصلى» (٢).

و روايه زراره، في حديث: «ثم هي مستحاضه، فلتغتسل وتستوثق من نفسها، وتصلّى كلّ صلاه بوضوء، ما لم ينفد (يثقب) الدم، الحديث» (٣).

حيث أنه مشتمل للترتيب المفيد لتعاقب الاستظهار على الغسل، وتقديمه عليه بخلاف الوضوء، حيث كان موضعه بحسب ظاهره بعد الاشتياق، مضافا الى

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من ابواب الاستحاضه، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه، الحديث ٨.

٣- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه: الحديث ٩.

وجود أداه (ثم) الدال على التراخي والتأخير، في حديث عبد الرحمن .

و روايه الجعفي، في حديث: «وان هي لم تر طهرا، اغتسلت واحتشت، ولا تزال تصلي بذلك الغسل» (١).

و روايه فضيل وزراره، في حديث: «ثم تغتسل كل يوم وليله ثلاث مرات، وتحتشي لصلاه الغدا، الحديث» (٢).

و روايه ابن أبي يعفور، في حديث: «اغتسلت واحتشت كرسفها، وتنظر فان ظهر على الكرسف، زادت كرسفها وتوضأت وصلت» (٣).

هذا، بناء على كون المراد من الغسل هنا التداخل مع غسل الحيض، فهو مشتمل للحكمين: من الغسل قبل الاحتشاء، والوضوء بعده بحسب ترتيب الكلام.

وكذلك يكون الأمر في روايه ابن عمار (٤) والحلبى (٥) وصفوان بن يحيى (٦).

نعم في روايه أخرى لزراره، في حديث: «فان انقطع الدم، والأ اغتسلت واحتشت واستثفرت (و استدفرت) وصلت، فان جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغدا، الحديث».

بأن يكون المراد من الغسل في الاول، هو غسل النفاس، والثاني هو الاستحاضه، فإنه يوجب كون التعصب قبل الغسل إن اريد من التعصب الاحتشاء، فيكون خلاف ما تقدم من دلاله الاخبار.

١- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه، الحديث ١٣ .

٤- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه، الحديث ١ .

٥- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه، الحديث ٢ .

٦- وسائل الشيعه: الباب من ابواب الاستحاضه، الحديث ٣ .

لكن الخبر واردٌ في خصوص النفاس، لان موردّه كان كذلك .

و كيف كان، فمع وجود أخبار كثيره داله على وجوب الاستظهار بعد الغسل في الاستحاضه، فلا يبقى مورد للتنظر المستفاد من كلام صاحب «الجواهر» حيث قال: «فإيجابه فيه محل نظر، لأولويه فعله اثناء الغُسل عليه بعده، ولانصراف الذهن الى عدم اراده الايجاب من ذلك، بل هو لغلبه حصول مشقه الفعل في الاثناء، وللعطف في كثير من الأخبار بالواو، وإن قدم فيها ذكر الغسل عليه مرتباً بثم على غيره».

لأنّه اجتهاد في مقابل النصوص، ولا داعى لمثل ذلك مع عدم وجود خلاف فيه، إلا في حديث وارد في خصوص النفاس، مع عدم نصّه فيه، لامكان توجيهه بما يوجب الجمع مع غيره.

فالأقوى عندنا ما عليه المشهور، والله العالم .

ثم لا يخفى عليك أنّ وجوب الاستظهار كان الى حين تمام الصلاه والفراغ منها، فمتى ظهر الدم في الاثناء نتيجه لتقصيرها في الشدّ اتجه البطلان، وأما إذا لم يكن للتقصير، بل كان لغلبه الدم، فهو إن لم يكن للانتقال من مرتبه الأدنى الى الاعلى، فلا باس به على الأظهر .

و أما إذا كان للانتقال من الوسطى الى الكبرى، أو من الصغرى الى الوسطى، اتجه حينئذ اعاده الطهاره والصلاه إن صلّت مع ذلك، فوجوب اعاده الطهاره ثابت، حتّى مع اتفاق الأثر، لأنّ ذلك حدث آخر لا يجزى عن الحدث الاول، فيجب الغُسل له بمجرد حدوث الكثيره، سواء كان قبل الصلاه أو في اثنائها، وإن كان قد اغتسلت للوسطى سابقا .

و كذا الحكم في الوضوء بالنسبه الى عروض الوسطى على القليله بالنسبه الى صلاه الظهر.

نعم، ربما احتتمل الإجزاء مع اتفاق الأثر غُسلًا ووضوءًا، لعدم وجوب نيه كون الغُسل منه.

ولكنه ضعيف، لأنَّ ما يدل على العفو في دم الحدث، كان للمرتبه السابقه، ولا يشمل المرتبه اللحقه، كما لا يخفى.

هذا كله للطهاره والاستظهار للصلاه .

و اما وجوب الاستظهار في تمام النهار على الصائمه، ففيه خلافٌ: ففي «الذكري» قد نسب الى العلامه وجوبه عليها تمام النهار، نظرا الى اشعار توقف صومه على الغُسل، فظهور الدم يوجب التأثير الغسل.

خلافًا لصاحب «الجواهر»، حيث قال بعد نقل ذلك والمنع عنه، اذ لا دليل عليه، بل قد تشعر الادله بخلافه.

ولعله قد استفاد ذلك من كلام الامام عليه السلام من حكمه من ايجاب غسل واحد للوسطى، من دون ذكر تفصيل لذلك في الصوم، مع امكان عروض ذلك كثيرا في النساء، وكذلك وجوب ثلاثه اغسال للكثيره دون ازيد، مع أنه يمكن حدوث ما هو ازيد من ذلك لو اوجب الاستظهار للصوم في تمام النهار.

وتحقيق الكلام فيه موكول الى محلّه في باب الصوم .

ثم لا- يخفى عليك وجوب الاستظهار في المسلوس والمبطون، كما نص عليه جماعه، منهم الشيخ والعلامه والشهيد، لورود النص على ذلك في المسلوس، وهو روايه حريز بن عبدالله، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنه قال: «إذا كان الرجل يقطر منه البول والدم، إذا كان حين الصلاه، أخذ كيسا وجعل فيه قطنا، ثم علّقه عليه، وأدخل ذكره فيه، ثم صلّى، يجمع بين صلاتين الظهر و العصر، يؤخر الظهر ويعجل العصر باذان واقامتين، ويؤخر المغرب ويعجل العشاء باذان واقامتين، ويفعل ذلك في الصبح»

فانه يدلّ على لزوم الاستظهار _ كما في المستحاضه _ في المسلوس، فيلحق به المبطن بالفحوى، إن صدق عليه الأولويه.

ولكنه لا يخلو عن اشكال، لأن نجاسه البول شرعا أقوى، لاحتياج تطهيره بغسلتين، بخلاف الغائط.

ولكن لعل وجه الحاقه به، هو صدق الحديثه على الغائط مثل البول، لو لم يكن أشد من حيث تنفر الطبع عنه عرفا أزيد بما يتنفر عن البول.

وكون البطن مثل البول في الحديثه، فيترتب عليه ما يترتب على البول والاستحاضه، وإن منعه بعض معللين بأن النص وارد في الاستحاضه دونهما، والتعدى قياس.

ولكن الدقه والتأمل في روايه حريز، حيث حكم في حق المسلوس بالبول _ أو بالدم بما حكم في المستحاضه _ من الجمع بين الصلاتين، وتأخير صلاه وتعجيل أخرى، يفيد كون ذلك لأجل الحديثه في البول والدم، فلا بد من ملاحظه الاستظهار فيهما، كما يلاحظ في دم الاستحاضه، فيكون حكم التبديل هنا كحكم التبديل في الاستحاضه.

فما نص عليه جماعه لا يخلو عن قوه.

لكن قد عرفت أنّ الواجب هو نفس التوقى عن خروج الدم أو البول، لا- خصوص عمل خاص، إلا لأجل كونه أسهل للوصول الى المقصود، كما لا يخفى.

فالواجب هنا هو حشو الإحليل بقطن، وجعله في خريطه، حتى يحفظ البول عن التعدى الى سائر البدن، فما يخرج منه بغير اختيار كان معفوا، لأجل تعذره أو تعسّره عن تحفظه، فيعفى عنه في الصلاه، مع مراعاة ما يلزم رعايته في حدث الاستحاضه الجارى في المسلوس والمبطن، لإشترائك أكثر احكامهما مع أحكام المستحاضه، ولوحده الملاك في الموردين .

أحكام استحاضه

قال المحقق قدس سره: وإذا فعلت ذلك كانت بحكم الطاهره (١).

(١) أي إذا قامت بوظيفتها في الاستحاضه من القليله أو المتوسطه أو الكثيره، تصير كالمرأه الطاهره في جميع الأحكام، فلها ما لها وعليها ما عليها، بلا خلاف فيه بين الفقهاء، سوى ما استسمعه من ابن حمزه وعن الشيخ خاصه بالنسبه إلى دخول الكعبه، حيث قال- بعدم جوازه لها كما سيأتى ذكره، والإجماع قائم على منطوق هذه القضيّه الشرطيّه وهي إذا فعلت...، والسؤال المطروح حينئذٍ عن إلخ.

مفهوم هذه الشرطيّه ففيها ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أنّ المستحاضه _ بأى قسم منها _ لو أخلت بوظيفتها _ من تغيير الخرقه أو القطنه، أو من الوضوء فى القليله أو المتوسطه _ لو أوجباه فى غير الغداه من الصلوات، أو حتى فى الغداه، أو من الغسل فى المتوسطه للغداه فقط، أو فى الكثيره فى ثلاث مَرّات للصلوات _ هل تكون بحكم الحايض، ويترتب عليها أحكامها، من حرمة الوطى، والدخول فى المساجد، والجواز عن المسجدين، وحرمة قراءه سور العزائم، وحرمة مسّ المصحف، وبطلان الصلاه والطواف باعتبار منطوق هذا الإجماع القائم؛ بحيث يكون الحكم فى طرفى القضيّه منطوقاً ومفهوماً ثابت بالإجماع، كما يظهر ذلك من كلمات بعض الأصحاب ومنهم صاحب الجواهر وغيره من دفع هذا التوهم من مثل عباره المصنّف وغيره ممّا يماثلها.

فى أحكام الاستحاضه / المستحاضه بحكم الطاهر لو أتى بما عليها

الاحتمال الثانى: أن يكون المراد من القضيّه الشرطيّه بحسب الظاهر، أنّها مع

ما تجب عليها من الأفعال حتّى مثل تغيير الخرقه والقطنه، تكون بحكم الطاهر من كلّ وجه، وحكمها حكم الطاهره التي لم تتلبس بشيء من هذا الدم . فمع الإخلال بشيء من ذلك، فلا- تكون بحكم الطاهره من كلّ وجه ؛ وإن جاز لها مسّ كتابه القرآن وقراءه العزائم مثلاً بدون تغيير الخرقه والقطنه، بأن يقال إنّّه ليس لنا دليل على شرطيه غير الصلاه بذلك ، فمع عدم التغيير المذكور لا يجوز لها الصلاه فقط دون غيرها من سائر الغايات إذا أتت بالوضوء والغسل غير تغيير الخرقه والقطنه .

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الشرطيه منطوقاً ومفهوماً أمراً محدوداً، بأن تكون المستحاضه الفاعله بالوظيفه بحكم الطاهره فى خصوص الصلاه التى وجبت هذه الأفعال لها، أنّه لا يكون لها استمرار الدم فيها قادحاً بصحّه صلاتها، من دون تعرّض لحال ساير الغايات الخمسه المذكوره، بمعنى كما كان الأمر فى المفهوم أيضاً كذلك ؛ وبالتالي لو أخلت بالوظيفه ولو بشيء من تلك الأمور تكون صلاتها باطله من دون تعرّض لحال غيرها من الغايات ، وأمّا ساير الغايات من جهه المنطوق والمفهوم فهى تابعه إلى دلاله غير ما ورد فى حقّها بالنسبه إلى الصلاه .

أقول: والذى يظهر من كلام صاحب الجواهر اختياره للأخير، حيث قال بعد ذكره للاحتمال الأخير.

وهذا هو المناسب، كما حُكى من الإجماع ونفى الخلاف، ضروره كونه بهذا المعنى مفروغاً منه منطوقاً ومفهوماً ، بل لعله متيقن فى عباره المصنّف والقواعد وما شابها، للنصّ فيه على الصلاه الدالّ على إرادته فى المنطوق .

ثمّ قال فى ذيل كلامه: هذا كلّه إن لم نقل إنّ المراد بالشرطيه فى عبارات الأصحاب إنّما هو منطوقها خاصّه، لكونه معقد إجماع وأمر متيقن بالنسبه إلى صيرورتها كالطاهر من غير نظر إلى المفهوم، وهو كثيراً ما يستعمل فى عبارات الفقهاء ، إلا أنّ عبارات الأصحاب فى المقام لا تخلو عن إجمال، لكنّها لا تأبى

الانطباق على بعض ما ذكرنا (١).

وقال صاحب «المدارك»: والمراد من كونها بحكم الطاهر، أنّ جميع ما يصحّ من الطاهر من الأمور المشروطة بالطهارة، يصحّ منها، فتصحّ صلاتها وصومها ودخولها المساجد مطلقاً ويأتيها زوجها إن شاء، هذا ممّا لا خلاف فيه بين العلماء .

وقال في «المعتبر»: إذا فعلت ذلك صارت طاهراً، مذهب علمائنا أجمع أنّ الاستحاضه حدثٌ تبطل الطهاره بوجوده، فمع الإتيان بما ذكره من الوضوء إن كان قليلاً والأغسال إن كان كثيراً، يخرج عن حكم الحدث لا محاله، ويجوز لها استباحه كلّ ما تستبيحه الطاهر من الصلاه والطواف ودخول المساجد وحلّ وطبها، وإن لم تفعل ذلك كان حدثها باقياً، ولم يجز أن تستبيح شيئاً ممّا يشترط فيه الطهاره. ونحوه عبارته «المتنهي» و«التذكرة» .

والتحقيق أن يُقال: إنّه لا- إشكال في وقيام الإجماع على أنّها إذا عملت بما عليها _ من الوضوء والغسل وتغيير الخرقه والقطنه وتطهير ظاهر البدن في كلّ مورد بحسب مقتضاه _ أصبحت كالطاهره في جواز الغايات الخمسه من الاجتياز من المسجدين والمكث فيهما وفي غيرهما من المساجد وقراءه العزائم ومسّ كتابه القرآن والوطى، كما أنّها تكون حينئذٍ مكلفه بالصلاه والصوم والطواف، حيث يمكن استظهاره من بعض النصوص الواردة في جواز وطبها بعد ما استحلت لها الصلاه، وجواز طوافها الملازم مع جواز دخولها في المسجد الحرام ومكثها فيه، بل ولا حاجه للاستعانه بتلك النصوص بعد قيام الإجماع على جواز ترتّب تلك الغايات عليها من التمسّك بإطلاق أدلّه تلك الغايات في إثبات مشروعيتها، حتّى يرد عليه بأنّ اشتراطها بالطهاره مانع عن التمسّك

بالإطلاق، لاحتياجه إلى إحراز التمكن من تحصيل الطهارة، مع أنها غير محرزه .

مع أنه أيضاً غير صحيح في حدّ نفسه؛ لأنّ المانع هو إحراز عدم التمكن، ومع عدمه يصحّ الحكم بالبطلان من دون الحاجة إلى إحراز التمكن منه، وذلك لأنّ تقييد الإطلاق بالتمكن من الطهارة المستفاد من أدلّه اشتراط تلك الغايات بها يتمّ من خلال دليل عقلي ولا يخفى أنّه في تقييد الدليل العقلي وتخصيصه لابدّ من الاقتصار على ما أحرز عدم التمكن، ومع عدم الاحراز يكون المرجع عموم الأدلّه واطلاقها.

بل يمكن أن يُقال بإمكان إحراز الشرط من خلال الرجوع إلى العام أو الإطلاق، فيما شكّ في وجوده، لجواز الرجوع إليهما في الشبه المصدقيه إذا كان التخصيص أو التقييد لثباً .

هذا، مضافاً إلى أنّه إذا رأينا تنصيب الإمام عليه السلام بجواز الإتيان بما يشترط فيه إحراز التمكن من الطهارة، مثل الطواف الملازم للدخول في المسجد الحرام، أو جب ذلك الاطمئنان للفقهاء، بارتفاع المانع الذي يمنع عن ترتيب مثل تلك الغايات، لوحده الملاك بين ما هو مورد النصّ وبين غيره، فالتمسك بالإطلاق لعلّه كان لأجل أنّهم فهموا من ذلك بأنّ الملاك في جواز الرجوع إلى العام أو الإطلاق ليس هو إحراز التمكن من تحصيل الطهارة، بل يكفي عدم إحراز عدم التمكن منه في الأخذ بالإطلاق .

وكيف كان، فالمسألة في ناحيه المنطوق واضحه لا غبار عليها .

كما لا نقاش في بطلان الصلاه فيما لو أخلت بشيء من الأعمال، حتّى في تغيير الخرقه والقطنه، قضاءً لحكم الشرط من الانتفاء، الانتفاء بلا فرق فيه بين العمد وغيره، إذا لم يقم دليل على الصّحّه في الثاني على خلاف مقتضى الشرط .

هذا كلّه بالنسبه إلى الصلاه في صورته الإخلال .

وأما الكلام فى الإخلال بالنسبه إلى سائر الغايات: فقد يُقال بأنّ المعروف _ فيما سوى مسّ المصحف _ هو توقّف جوازها على الغُسل فقط، ومع الإخلال به لا- يجوز ترتّب الغايات الأربعه على حسب مانسب إلى المشهور . وقد استدلّوا عليه بالإجماع والاستصحاب .

أما الإجماع: فقد عرفت تقرّيبه فى صدر البحث، من قيام الإجماع فى القضيّه الشرطيّه فى كلا طرفيها من المنطوق والمفهوم .

مع أنّه لو كان هذا الإجماع صحيحاً للزم القول بعدم جواز ترتّب الغايات الأربعه حتّى بالإخلال بواحدٍ من الأعمال الواجبه عليها من الغسل والوضوء وتبديل الخرقه أو القطنه، إن أُريد من الانتفاء عند الانتفاء، انتفاء كلّ ما هو شرط المستلزم لانتفاء المشروط على نحو نفى الإيجاب الجزئى ؛ لأنّ بانتفاء أحد الشروط ينتفى المشروط ، وهو لا يتناسب مع ما ادّعوه واستدلّوا عليه من عدم ترتيب الغايات الأربع بالإخلال فى خصوص الغسل ، كما أنّ المسّ يتوقّف على الوضوء والغُسل معاً، لاشتراط جوازه بالخلو عن الحدين ، فمع الإخلال بأحدهما لا يجوز المسّ .

بل قد يرد فيه أيضاً أنّه يصحّ المسّ إذا أُخلت بخصوص تغيير الخرقه والقطنه.

ودعوى دخاله مثلها فى جوازه يحتاج إلى دلاله دليل .

فإثبات كلّ هذه الأمور فى ناحيه المفهوم، المستلزم للاخلال بالإجماع، لا يخلو عن إشكال، خصوصاً بعد ملاحظه الاضطراب والإجمال فى معاهد جماعاتهم ، وغايه ما يستفاد منها الإيجاب الجزئى، وحرمة بعض ما يحرم على الحائض على المستحاضه لا كلّها، كما يشهد له كلام المحقّق فى «المعتبر» فى ناحيه الإخلال حيث يقوله : «ولو لم تفعل ذلك كان حدثها باقياً ولم يجر أن تبسح شيئاً ممّا يشترط فيه الطهاره» .

مع أنه قدس سره قائل بجواز وطئها، ولو لم تفعل بما عليها من الأغسال الصلواتيه، فيستكشف منه أنه رحمه الله لا يقصد دعوى قيام الإجماع على مفهوم القضية مطلقاً، وإلا كيف يخالف نفسه في حكمه بجواز الوطئ مع الإخلال بالأغسال؟!

مضافاً إلى أنّ المستفاد من ذيل كلامه حيث يقوله: «مما يشترط فيه الطهاره لا يجوز»، إخراج مثل الوطئ حيث لا يكون ممّا يشترط فيه الطهاره .

اللهمّ إلا أن يستفاد شرطيه الطهاره فيه بمعنى الإباحه ممّا ورد في النص على جواز وطئها، بعدما استحلت لها الصلاه، حيث لو لم تكن الطهاره من هذا الدم شرطاً لما كان لقوله بالاستحلال لها إذا استحلت لها الصلاه وجهاً وجهاً كما لا يخفى . وبالجملة: ثبت عدم وجود إجماع في طرف النفي والإخلال .

وأما تقريب الاستصحاب: بأن يقال إنّ الاستحاضه حيث كانت مسبوقة بالحيض، وكانت تلك الأمور محرّمه عليها في حال حيضها، وبعد انتقال حالها إلى الاستحاضه، يشكّ في بقاء تلك الحاله السابقه، فيستصحب فيها.

هذا، فيما إذا كانت مسبوقة بالحيض .

وأما في غير المسبوقة، فتلحق بالمسبوقة به لعدم القول بالفصل ، هذا .

أقول: ويرد على هذا الاستصحاب في المسبوقة، بأنه غير جارٍ هنا، لأنّ اسراء الحكم من الحيض إلى المستحاضه، يكون من قبيل اسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر بالنظر إلى العرف، وكذا بالنظر إلى لسان الدليل لوضوح الفرق بينهما فرقاً فاحشاً كتغايرهما عقلاً ، وفيه تأمل كما لا يخفى .

كما أنه لو سلّمنا الاستصحاب في المسبوقة، ولكن قيل إنّه لا يمكن اسراءه في غير المسبوقة لعدم القول بالتفصيل، لأنّه إنّما يصحّ ذلك في الحكم الواقعي القائم عليه الدليل في الحكم الظاهري .

هذا كما في «مصباح الهدايه» للآملی ، وأراد من الحكم الظاهري، الحكم

الثابت من الأصول ؛ حيث ادّعى أنّه فى مثله لا مجال بحريات قاعده القول بعدم الفصل .

وفيه: دعوى اختصاصه بالحكم الواقعى غير ثابتة، وتحقيقها موكول إلى محله فى الأصول .

وبالجملة، فالأقوى عندنا أن يقال فى طرف المنطوق بأنّه لا- إشكال فى كونها بحكم الظاهر فى ترتيب جميع الغايات بدليل الإجماع وبما هو المستفاد من الأدلّة كما أشرنا إليه .

وأما من جهة امتناعها من القيام بجميع ما يجب عليها، فىكون حكمها على حسب ما تقتضيه تلك الغايه من رفع ذلك المانع إذا فرضنا عدم دخول المفهوم تحت معاهد الإجماعات ، فلأزم ذلك أنّه لو أخلّت بالأغسال لما جاز لها دخول المساجد والاجتياز عن المسجدين وقراءه العزائم ومسّ المصحف والوطى، إن قلنا بممنوعيّة ذلك للمستحاضه الكثيره والمتوسّطه .

وأما لو قامت بأتيان الأغسال بحسب ما تجب عليها ذلك، وأخلّت بخصوص الوضوء، لها تلك الأمور إلاّ المسّ، حيث يجب فيه الخلوّ عن الحدثين ولا يحصل ذلك إلاّ بالغسل والوضوء .

وأما لو أخلّت بتغيير الخرقه والقطنه دون الغسل والوضوء، جاز لها جميع تلك الغايات، حتّى مسّ المصحف، بخلاف الصلاه حيث لا يجوز لها القيام بها بدون التغيير، بل وبدون غسل الظاهر من البدن ؛ لأنّ فقد هذه الأمور إمّا شرط لها أو وجودها مانع لها دون غيرها من الغايات .

والنتيجه: إنّ المستحاضه المخلّه بواجباتها لا تعدّ كالحائض، ودعوى الحاقها به (ممّا لا ينبغى الالتفات إليه) كما صرّح بذلك صاحب الجواهر .

وخلصه الكلام: ظهر من جميع ما ذكرنا، أنّ المستحاضه المتوسّطه والكثيره لا يجوز لها الدخول فى المسجدين، والمكث فى المساجد، وقراءه العزائم قبل

الإتيان بالأغسال كما هو المشهور بين الأصحاب، كما ورد التصريح بذلك في موضع من «المصابيح» كما قال، في موضع آخر، قد تحقّق أنّ مذهب الأصحاب تحريم دخول المساجد وقراءة العزائم على المستحاضه قبيل الغسل، ثمّ نقل أقوال المخالف لذلك، وقال أخيراً: «ولا ريب في شذوذ هذه الأقوال» .

وعن «شارح النجاه» الإجماع على تحريم الغايات الخمس على المحدث بالأكبر مطلقاً عدا المسّ، بل ويستفاد ذلك من «الغنيه» و«المعتبر» و«التذكرة» كما تقدّم الإشارة إليه .

هذا كلّه في القول بالحرمة مع عدم الغسل .

وفي مقابل ذلك التزم جماعه من الأصحاب على جواز الدخول لها بدون الأفعال، كما عليه صاحب «الرياض» تبعاً لصاحب «المدارك» و «الذخيره» و«شرح المصابيح» و«مجمع البرهان»، وعن «روض الجنان» ناسباً له إلى «الدروس» وأنه أطلق الجواز .

وربما استدللّ لذلك بخبر محمّد وفضيل وزراره جميعاً عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ أسماء بنت عميس حملت بمحمّد بن أبي بكر، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله حين أرادت الإحرام من ذى الحليفة أن تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهلّ بالحجّ، فلما قدموا ونسكوا المناسك سألت النبي صلى الله عليه وآله عن الطواف بالبيت والصلاه، فقال لها: منذ كم ولدت؟ فقالت: منذ ثمانى عشره، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تغتسل وتطوف بالبيت وتصلّى ولم ينقطع عنها الدم ففعلت ذلك (١)» .

أقول: هذه الروايه لا تدلّ على جواز دخول المستحاضه فى المسجد الحرام، أو غيره بدون الغسل، لأنك قد رأيت من أمره صلى الله عليه وآله بأسماء بنت عميس

بالاغتسال والاحتشاء للاهلال بالحج في ذي الحليفة باعتبار مسجدها، كما أمرها بالاغتسال لدخول مسجد الحرام للطواف والصلاه ، مضافاً إلى دلالة على جواز إدخال النجاسه المسجد.

في أحكام الاستحاضه / وطى المستحاضه

اللهم إلا أن يريد الاستدلال بالخبر بناءً على أن الاغتسال في الموردين كان للإحرام في الأول والطواف والصلاه في الثاني لا لدخول المسجد، فكأنه يدل على جواز الدخول بلا غسل لولا الإحرام والطواف والصلاه ، هذا .

وفيه: الإنصاف عدم تمامية هذا الاستدلال، لإمكان كون الاغتسال لمثل الإحرام أو الصلاه أو الطواف كافياً في صدق جواز الدخول مع الغسل، ولا ينافي ذلك مع وجوب الاغتسال للدخول لولا تلك الأمور ، فإثبات جواز الدخول بلا غسل مع الروايه المذكوره لا يخلو عن إشكال .

لكن الإنصاف كون الدليل على توقف جواز الدخول في المساجد أو الاجتياز والمكث في المسجدين أو المساجد، وجواز قراءة العزائم على الغسل هو المشهور بين الأصحاب على نحو تكون شهرتهم معتضده مع أخبار دالة على الجواز مع الغسل، لو لم نقل بدعوى قيام الإجماع، عليه كما أشار إليه العلامة الطباطبائي في «المصابيح»، تبعاً للآخرين مثل «شارح النجاه»، والمحكي عن «حواشي التحرير» ، وبذلك يخرج عن مقتضى الأصل الشرعي الدال على الجواز مع الشك في المنع لكونه شكاً في التكليف، فيكون مجرى أصل البراءة الشرعيه بمقتضى قوله : «رفع ما لا يعلمون» وكذلك البراءة العقلية بمقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان ؛ لإمكان كفايه ما ذكرناه دليلاً على المنع، خصوصاً مع ملاحظه من لم يقل بمقاله صاحب «الجواهر» من عدم حجيه كل ظن حصل للمجتهد، فضلاً عن أن ما ذكرناه يعدّ موافقاً للاحتياط، فلا يترك لا في الدخول ولا في قراءة العزائم، وإن لم نسلم قيام الإجماع على أن من أخلت بالأفعال تكون

كالحايض في جميع الخصوصيات، حتّى يستلزم منه القول بلزوم تحصيل الوضوء للمستحاضه للدخول في المسجد وقراءه العزائم، كما يظهر دعوى ذلك من العلامه الطبائى في «المصايح» على ما نسب إليه صاحب «الجواهر» .

نعم ، يجب عليها الغسل والوضوء للمسّ المصحف، لأنّ دم الاستحاضه حدثٌ إجماعاً، بل حدث كبير في المستحاضه المتوسّطه والكثيره وحدث صغير في القليله ، للمحدث بالأكبر والأصغر .

بقى فرع: البحث عن حكم جواز الوطى وتوقفه على الأفعال : اعلم أنّ الأقوال فيه متعدّده ، فلا بأس بذكرها وذكر أدلتها، وما يرد عليها، حتّى يتّضح الحال، ويختار ما فيه حسن المقال : القول الأوّل : وهو المنسوب إلى «الموجز» و«التحرير» و«البيان» و«مجمع البرهان» و«المدارك» و«الكفايه» من القول بالإباحه، بلا كراهه في الفعل ولا رجحانٍ في الترك، من دون توقّف على شىء ممّا يجب على المستحاضه للصلاه من الوظائف .

واستدلّ له بالأصل وهو البراءه والإباحه، وبعمومات الأدلّه الوارده في حليّه وطى الزوجه وملك اليمين كقوله تعالى : «وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ» (١) .

وبما ورد في بعض الأخبار من الترغيب والتجوز للوقوع إلّا- في حال الحيض، مثل ما فى روايه معاويه بن عمّار من قوله عليه السلام: «وهذه يأتيها بعلمها إلّا فى أيام الحيض» (٢) .

ونحوه غيره من الأخبار ؛ مثل ما ورد فى خبر ابن سنان من قوله عليه السلام :

١- سوره البقره : آيه ٢٢٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب الحيض، الحديث ١ .

«ولا بأس أن يأتيها بعلها متى شاء إلا في أيام حيضها» .

ولكن يرد عليه .

أما الأصل: فلا وجه له مع وجود دليل اجتهادي من النصوص .

وأما العمومات: فلا بد من تخصيصها بما سيأتي من الدليل الدال على جواز الوطى مع التوقف على الأفعال التي سيأتي الإشارة إليها، حيث أن تلك الأدلة على هذه العمومات بالأظهرية، وبذلك يجب عن الاستدلال بالآية حيث أن الحكم بجواز المقاربه بعد الطهاره يكون بصوره الإطلاق، فنقيده بمن قامت بالأفعال المفروضه على المستحاضه.

مضافاً إلى أن تجويز المقاربه في الآيه كان ناظراً إلى حيث ما كان حراماً لأجله، وهو الحيضيه، فلا ينافي عدم جوازه مع حاله أخرى مثل الاعتكاف والصوم والاستحاضه إذا وجبت عليها الغسل، فيتوقف جوازه في مثل هذه الموارد على رفع المانع عنها، وهو في المستحاضه لا يتحقق إلا من خلال قيامها باتيان ما عليها من الوظائف .

ولعل الوجه في استفاده الجواز بلا كراهه ولا رجحان في الترك هو ملاحظه الأمر بالإتيان بقوله تعالى: «فَأْتُوهُنَّ» .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأن الأمر في مقام حيث وقع عقيب الخطر، كما لا يدل على الوجوب، كذلك لا يدل على نفى الكراهه ورجحان الترك، بل غايته الدلاله على أصل الجواز في قبال الحرمة، أي لا تكون المقاربه حينئذ حراماً، فلا ينافي مع كونه جائزاً مع الكراهه . وعليه، فالاستدلال بالآيه على الجواز بلا كراهه ولا رجحان في الترك، ليس بسديد .

بل قد يمكن أن يجاب عن خبر عبد الله بن سنان ومعاويه بن عمّار، بإمكان أن يكون معنى قوله عليه السلام: «متى شاء» بالنظر إلى عدم وجود المانع لها من حيث

الحَيْضِيَّةَ لا- مطلقاً ، ولذلك ترى أنه لا- ينافى مع عدم جواز المقاربه فى بعض الحالات كالاغتلاف أو الصوم ، فكذلك الاستحاضه إذا وجبت عليها الوظائف .

فإن قيل (١): إن هناك روايه تفيد الجواز، وهى موثقه زراره، حيث ورد فيها قوله عليه السلام : «فإذا حلت لها الصلاه حلّ لزوجها ليغشاها».

بناءً على أن المراد من الحلّ هو الجواز بالمعنى الشامل للوجوب فيما يقابل الحرمة لا الصّحّه فى مقابل الفساد.

قلنا: إنّ الدعوى المذكوره ممنوعه، لوضوح أنّه لا يدلّ إلاّ على عدم لزوم الإتيان بالأفعال مستقبلاً، بعد إتيانها للصلاه، من دون تعرّض لصورتى الفصل بينها وبين الصلاه وعدمه، وهو غير مدّعى الخصم من الجواز بدون الإتيان بها للصلاه أيضاً، فلا دلاله فيها على النفى .

واستدلّوا للجواز أيضاً: بألويّه جواز وطئها عن وطى الحايض بعد النقاء وقبل الاغتسال .

وفيه: إنّ القياس مع الفارق، لأنّ الحائض بعد انقطاع دمّها تكون عاريه عن الدم والحدث إلاّ بقاء الحدث السابق، بخلافه هنا حيث أنّ الدم والحدث موجودان حال الوقاع، فجوازه بلا غسل وغيره يحتاج إلى دليل يدلّ مفقود فى المقام، فضلاً عن وجود دليل على عدم الجواز، كما سنشير إليه لاحقاً .

القول الثانى: هو الجواز من دون توقّف على شىء لكن مع كراهته أو رجحان تركه ، فمع الإتيان بالوظائف يخرج عن الكراهه ورجحان الترك.

وفيه: أمّا الجواز فقد عرفت الجواب عن أدلّته آنفاً.

وأما عن الحمل على الكراهه أو الاستحباب، فمنوط على عدم كون الأدلّه على الحرمة تامّه الدلاله، وإلاّ لا وجه لذلك الحمل مع إمكان حفظ ظاهر الدلاله على الحرمة، كما لا يخفى ، إذ النسبه بين الأدلّه الدالّه على الجواز والأدلّه الدالّه

على المنع هو الإطلاق والتقييد، ومقتضى الصنائه تقييد الإطلاق لا- إبقائه على إطلاقه، وحمل المقيّد على الاستحباب أو الكراهه، إذ هو مقتضى تقدّم الأظهر على الظاهر، كما هو واضح .

القول الثالث : القول بتوقّف الجواز على تمام الأفعال ممّا يستباح بها الصلاه لها من هذا القول الوضوء، والغسل، وغسل الفرج، وتغيير القطنه والخرقه مع التلوّث ؛ وقد نُسب هذا القول إلى المشهور تارةً ، وإلى ظاهر الأصحاب أخرى .

وقد استدلّوا _ أو يمكن أن يُستدلّ به _ أمور :

منها : الإجماعات المحكيه على أنّها إذا فعلت ما على المستحاضه للصلاه، حلّت لها كلّ ما حرّم عليها للحيض ؛ بناءً على القول بالمفهوم، بأنّه إذا أخلّت بها حرم عليها ما حرم للحايض ومنه الوطى .

وفيه: قد عرفت ممّا سابقاً في صدر البحث عدم وجود إجماع دالّ على هذا الجامع خاصّه مع الاختلاف في تعابير القوم ، فاستفاده المنع بصوره السابقه الكليه ممنوعه ، بل غايته على نحو السالبه الجزئيه مع أنّه كيف يمكن دعوى ذلك، مع القطع بعدم إرادته شرطيه الوضوءات الواجبه في الاستحاضه في الصغرى وغيرها وتغيير القطنه والخرقه والاستئثار فيها .

مضافاً إلى أنّ جواز الوطى غير مشروط بالطهاره من الحدث الأكبر فضلاً عن الأصغر ، ولذا يجوز القيام بذلك في حال الجنابه، وفي حال النقاء عن دم الحيض قبل الاغتسال مع بقاء حدث الحيض .

وبالجملة: فدعوى الإجماع هنا غير مسموع ، بل مردوده .

ومنها : استصحاب الحرمة الثابته في حال الحيض، لو كانت الاستحاضه مسبوقة به .

وفيه: هذا الدليل أيضاً فهو أيضاً مردود بما عرفت جوابه فيما سبق من تبدّل

الموضوع فيه عرفاً ودليلاً، فلا يمكن التمسك به هنا ، فلا نعيده .

ومنها : الأخبار الكثيره التي تمسكوا بها لذلك.

الخبر الأول: وهو حديث البصرى، عن الصادق عليه السلام : «عن المستحاضه أيتها زوجها، وهل تطوف بالبيت...»(١).

إلى أن قال : «وكل شيء استحلت به الصلاه فليأتها زوجها ولتطف بالبيت» .

الخبر الثانى: حديث فضيل وزراره، عن أحدهما عليهما السلام فى حديث : «فإذا حلت لها الصلاه، حلّ لزوجها أن يغشاها»(٢).

حيث علق عليه السلام حليه الوطى على حليه الصلاه، وهى لا تحلّ إلا بالأفعال ، فكذا يكون فى الوطى .

الخبر الثالث: صحيحه محمد بن مسلم المرويّه فى «المعتبر» عن كتاب المشيخه للحسن بن محبوب فى الحائض ، إلى أن قال بعد بيان إمساك القطنه وعدم انقطاع الدم والحكم بالجمع بين الصلاتين بغسل .

«قال : ويصيب منها زوجها إن أحبّ وحلت لها الصلاه.

بناءً على أن قوله عليه السلام : «وحلت لها الصلاه» عطف على قوله : «أحبّ» حيث يصبح مدخولاً لكلمه إذا وشرطاً لقوله : «ويأتيها زوجها» .

الخبر الرابع: صحيح صفوان بن يحيى، عن أبى الحسن عليه السلام ، فى حديثٍ بعد السؤال عن المرأه إذا مكثت عشره أيام ترى الدم ثمّ طهرت، فمكثت ثلاثه أيام طاهراً، ثمّ رأت بعد ذلك الدم ؛ تمسك عن الصلاه؟

«قال : لا ، هذه مستحاضه تغتسل وتستدخل قطنه بعد قطنه وتجمع بين

١- وسائل الشيعه: الباب ١، من أبواب الاستحاضه، الحديث ٨ ١٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١، من أبواب الاستحاضه، الحديث ٨ ١٢ .

الصلاتين بَعْسل ويأتيها زوجها إن أراد» .

قيل في الجواب في «مصباح الهدى» بما خلاصته: بأنه يمكن أن يُجاب عن خبرى فضيل وزراره والبصرى بأنه بالرغم من أن ظاهرهما تعليق حليّ الوطى على حليّ الصلاة، لظهور كلمه الفاء فى خبر البصرى بقوله: «فليأتها»، وأداه الشرط وهى (إذا حلت) فى الثانى، إلا- أن الكلام فى المراد من الحليّ، وهل المقصود منها الحليّ الفعلية من جميع الجهات، أو الحليّ بالنظر إلى ما كانت حالها قبل ذلك، من حيث كونها حايضاً وانتقلت إلى الاستحاضه، حيث قد أحلت لها من تلك الناحيه كما كانت حراماً لها قبل ذلك، من دون نظر إلى الحليّ من حيث ما هو شرط للحليّ ولو من ناحيه أخرى، مثل كونها فى المسجد أو فى حال الاعتكاف والصوم وغيرها .

فعلى هذا التقدير لا يستفاد منه كون حليّ الوطى موقوفاً على ما أتى بها للصلاه، بحيث لو أخلت بواحد منها لما حلّ لها الوطى .

وفيه: ولا- يخفى ما فى هذا الجواب؛ لوضوح أنه لو سلّم دلالته على الحليّ من ناحيه الانتقال إلى الاستحاضه، بأتيانها لتلك الوظائف ليثبت نظر المستدلّ به، لأنه لم يقصد بكلامه المذكور إلا إثبات توقّف الحليّ للوطى على تلك الوظائف، فلا بد أن يوجّه كلام المجيب بأن التعليق لا يثبت إلا كون هذا الفرد من الإتيان بالوظائف محللاً للوطى .

وأما إثبات انحصار ذلك فى الحليّ، بحيث لو أخلت بواحد منها لما جازت لها الوطى فغير معلوم، بل يعلم عدمه بملاحظه بعض الروايات التى سنشير إليها لاحقاً. وهذا الجواب حليّ.

أمّا النقض: فقد يجاب عن الأخبار بجواب نقضى: بأنه إن أريد من الحليّ الفعلية، بمعنى أنه لو قامت باحضار ما عليها من الواجبات، جاز لها الصلاة

بعدها عند دخول وقت الصلاة الثانية واللاحقه، ومع ذلك لا يجوز وطئها ؛ لعدم حليّهِ الصلاة اللاحقه فعلاً، إذ كان عليها القيام بتجديد الأفعال المذكوره، والحال أنّ هذا الحكم مناف لما عليه الأصحاب من الالتزام بأنّها إذا فعلت ما عليها كانت بحكم الطاهره .

وفيه: إنّ الأفعال التي لها دخلٌ في حليّهِ الوطئ يحاسب في كلّ صلاه بحسب وقت تلك الصلاه، فكأنّها إذا فعلت ما عليها حلّت لها الصلاه في ذلك الوقت بالخصوص، وكذلك يجوز وطئها، قبل الصلاه لو لم يخلّ هذا المقدار من الفصل، مع أنّه إذا تحقّق الوطئ قبل الصلاه وجب عليها غُسل الجنابه، وأمكن القول بكفايته عن غسل الاستحاضه، فتصبح كمن أعاد ما وجب عليها، أو أتى بالوطئ بعد الصلاه بلا فصل في ذلك الوقت .

وأما إذا مضت وقت تلك الصلاه، ودخل في وقت صلاه أخرى، وجب عليها وظائف أخرى مع استمرار الدم، ويعدّ ذلك تكليفاً آخر للصلاه والوطئ، وبالتالي فلا يعدّ نقضاً لما سبق، كما لا يخفى .

هذا، إذا فرض الصلاتين غير مترتبتين، إذ فيهما يجمع بينهما بغُسل واحد فلا يلاحظ فيهما الوقتان المتفاوتان حتّى يقال بجواز الوطئ فيما بينهما وعدمه .

وهذا بخلاف ما بين هذين مثل الظهرين وبين العشائين حيث أنّ الوقت فيهما متّسع، ففي مثله لا إشكال في جواز الوطئ في البين، إذا قامت بآتيان ما يجب عليها للصلاتين إلى أن تبلغ إلى الوقت المخصّص للعشائين، وهو واضح .

والحاصل في الجواب عن الخبرين المذكورين: أنّهما لا- يثبتان انحصار حليّهِ الوطئ لمن أتى بما يجب عليها فقط، بل غايته إثبات الحليّهِ في هذا الفرض قطعاً، فلا- ينافى ذلك جوازه فيما إذا أخلّت بتغيير القطنه أو غسل الفرج أو الوضوء، كما ستأتى الإشارة إليه .

هذا ما يتعلّق بالجواب عن الخبرين المذكورين .

وأَمَّا الجواب عن خبرى صفوان وابن مسلم: فإن الأمر فيهما أوضح من الخبرين السابقين، لعدم وجود تعليق فيهما ، وقوله عليه السلام: «ويأتيها زوجها» إن قصد أنه لا يفهم منه إلا جواز وطئها حينئذٍ قطعاً، فهي إما جملة مستأنفة لبيان حكم المستحاضه، أو معطوفه على الجملة السابقة ، وعلى كلا التقديرين لا يدلّ على التعليق ولا يتوهم منه إلا من جهة تعقيب ذكره عن ذكر الوظائف ، وعطفه بالواو، مع أنّ العطف بالواو لا يدلّ على الترتيب ، مع أنّ خبر ابن مسلم خالٍ عن الترتيب الذكرى أيضاً .

وبالجملة: فإثبات مدخلية لزوم الإتيان بالوظائف في حلية الوطئ أيضاً لا يخلو عن ضعف، خصوصاً مع القطع بعدم دخاله بعضها في الحلية المذكوره كتغيير القطنه وغسل الفرج، كما لا يخفى ، فإنّما هذا القول بالدليل لا يخلو عن تأمل برغم كونه منسوباً إلى الشهره كما عرفت .

القول الرابع : القول بتوقف جواز الوطئ على الوضوء والغسل خاصه دون غيرهما ممّا يجب على المستحاضه .

وهذا القول منسوبٌ إلى ظاهر «المبسوط» و«نهاية الأحكام» ، وقد استدللّ له بخبر إسماعيل بن عبد الخالق المروى عن الصادق عليه السلام فى حديث .

«قلت : يواقعها زوجها ، قال عليه السلام : إذا طال بها ذلك فلتغتسل ولتوضأ ثم يواقعها إن أراد» (١) .

وفيه أولاً: وهذا الخبر برغم أنّه يعدّ من أظهر الروايات فى دلالته على لزوم الغسل والوضوء قبل المواقعه، وعدم انجباره بالشهره والإجماع لندرته القائل به،

خصوصاً بالنسبة إلى الوضوء، حيث لا يكون الوطى ممّا يشترط فيه الطهاره عن الحدث الأكبر، فضلاً عن الأصغر، لما ثبت من جواز وطى المرأة حتّى مع جنابتها، أو فيما إذا كانت محدثه بحدث الحيض، إذا كان بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال .

وثانياً: إنّه مشتمل على ما لا- يقول به الخصم أيضاً، وهو التزامه ذلك إذا طال الزمان الظاهر فى كون الاغتسال والوضوء لخصوص الوطى لا للصلاه.

والحمل على ما إذا أخلت ببعض الأفعال السابقه أو كلّها بعيداً ، فلا جرم من القول بالاستحباب، حتّى لا يدخل تحت قول قام الإجماع على بطلانه، إذ لم يقل أحد بوجوبهما لخصوص الوطى إذا أتت بالأفعال للصلاه ، مع أنّك قد عرفت فى صدر البحث من دعوى إجماع الأصحاب على أنّها إذا قامت بأتيان ما عليها من الوظائف المذكوره كانت بحكم الطاهره، ويجوز لها كلّ شىء حتّى الوطى ما لم يخرج عن الوقت الذى قد أتى بها فيه للصلاه ، فحمله على الاستحباب بالتكرار لأجل الوطى إذا وقع الفصل بين الأفعال وبين الوطى بطول الزمان، ممّا لا يستنكره الاعتبار، بل هو موافق للاحتياط أيضاً عملاً بمقتضى هذا الحديث .

القول الخامس : القول بتوقّف جوازه على الغُسل فقط لا ما عداه من الوضوء وغيره ، وهذا هو المشهور بين المتأخّرين، كما فى «العروه» و«حواشيها» من أصحاب التعليق، تبعاً لظاهر الصدوقين فى «الرساله» و «الهدايه» .

وعن «جامع المقاصد» الميل، إليه بل القول به، والاعتراف بأنّ الخلاف ليس إلّا فيه، وأنّ المراد من الأفعال فى عبارات الفقهاء هو الأغسال إذ لا تعلق للوطى بالوضوء ، بل عن «المنتهى» اختياره وإسناده إلى ظاهر الأصحاب، وهو المختار عند الشيخ الأعظم فى «كتاب الطهاره».

بل يمكن الاستدلال له ببعض الأخبار: منها : ما فى خبر مالك بن أعين فى

النفساء المروى عن الباقر عليه السلام ، فى حديث.

«ثم تتطهر بيوم فلا بأس، بعد أن يغشاها زوجها، يأمرها فلتغتسل ثم يغشاها إن أحب» (١).

أقول: إن ظاهر الحديث يدل على أن الأمر بالغسل لأجل الوطى، أو لما يشترط اتيانه الطهاره .

وما فى «الجواهر»: «مع أن الجملة الخبرية ظاهر فى كون الغسل عن حدث الحيض ، فيتجه حينئذ حمله على الاستحباب لما تقدم فى محله كخبره الآخر ، ولا دلالة فيه على كون الغسل غسل الاستحاضه».

لا- يخلو عن نقاش، لوضوح أن الجملة بالنسبه إلى الغسل جملة أمرية لا- جملة خبرية ، إلا- أن أمره لها بالغسل من قبيل الأمر ، بالأمر ولعله أراد من الجملة الخبرية هذا المعنى.

هذا فضلاً عن أن فى دلاله ذلك على الوجوب وعدمه خلاف، وتحقيقه موكول إلى علم الأصول ، ولكنه أكد فى الوجوب .

أما كون الغسل غسل الحيض لا الاستحاضه فممنوع.

أولاً : بإمكان كونه للاستحاضه لا الحيض، بقرينه استظهار يوم حيث يشعر أنه قد أتت بغسل الحيض قبل الاستظهار ثم تستظهر .

وثانياً: لو سلمنا عدم إتيانه قبيل ذلك، فيمكن أن يكون الغسل لهما بالتداخل.

وثالثاً: قد عرفت ماتقدم من جواز الوطى بعد النقاء قبل الغسل عن الحيض.

بل قد يظهر من خبر آخر مروى عن مالك بن أعين، عن الباقر عليه السلام فى حديث : «ولا- يغشاها حتى يأمرها فتغسل، ثم يغشاها إن أراد» (٢) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاستحاضه ، الحديث ١ .

إنّه يتكرّر بتكرّر الوطى ولعلّ مراد صاحب «الجواهر» من الجملة الخبرية هذه الرواية دون السابقة ، وقد عرفت أنّ الجملة الخبرية تكون آكد في الدلالة على الوجوب من غيرها ، فحينئذٍ قد يستفاد من هذه الرواية وجوب تكرار الغسل بتكرار الوطى حيث يمكن ذلك من النفي والإثبات في قوله عليه السلام : «ولا يغشاها حتى يأمرها فتغتسل» .

وبالجملة: فإنّ التدبّر في هذه الرواية والرواية السابقة يوصلنا إلى الأمر بالاغتسال إنّما هو لأجل جواز الوطى في الاستحاضه دون الحيض .

كما يدلّ على ذلك أيضاً ما جاء في مضمرة سماعه، في حديث.

«وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل ، الحديث»(١) .

حيث تدلّ على أنّ جواز الوطى يكون حين تغتسل .

في أحكام الاستحاضه / تجديد وضوئها لكلّ مشروط بالطهاره

نعم، حمله صاحب «الجواهر» بعدم الكراهه، لكنّه لا- يوجب رفع اليد عن ظهورهما في كون الجواز ثابت في هذا الظرف بأيّ معنى كان .

وخلصه الكلام: لولا الأخبار الدالّة على كفايه الأغسال للصلاه على جواز الوطى، لكان مقتضى هذه الأخبار لزوم الإتيان بالغسل لخصوص الوطى، فمقتضى الجمع بين تلك الأخبار مع هذه الأخبار، جواز الاكتفاء بالأغسال للصلاه للوطى أيضاً إذا لم يأت بالوطى مستقلاً، وإلا- فإنّ عليها الإغتسال لخصوص الوطى مستقلاً، وإن كان الأحوط هو الإتيان بالغسل للوطى أيضاً، حتّى مع الإتيان بالغسل للصلاه، كما نسب ذلك إلى المشهور، في قبال قولٍ ثالث يرى بأنّ الغسل مفروض لخصوص الصلاه فقط، ويباح به الوطى أيضاً تبعاً، وإن كان الأحوط من جميع ذلك هو الإتيان بجميع الأفعال للوطى، كما يأتي بها

للصلاة، خصوصاً في مثل مسّ كتابه القرآن، حيث أنّ قيامها بأتيان جميعها أحسن، بل الأحوط منه ترك المسّ مطلقاً، والله العالم .

فذلكه: ظهر ممّا ذكرنا أنّ المستفاد من كلمات الأصحاب في المستحاضه، أنّها إذا فعلت ما عليها تكون بحكم الطاهر، بلا خلاف ظاهر في جواز الإتيان بجميع ما يشترط فيه الطهاره، من الصلوات _ فرضها ونقلها والصوم الواجب والمندوب، ومسّ كتابه القرآن، واجتياز المسجدين، والمكث فيهما وفي غيرهما من المساجد، وقراءه العزائم، لأنّها نتيجة كونها بحكم الطاهر التي قد عرفت وجود الاتفاق منهم عليه ، وهذا ممّا لا إشكال فيه .

وعليه يأتي البحث في أنّه كما ثبت أنّ عليها تجديد الوضوء لكلّ صلاه من الفريضة والنافله في المستحاضه بأي قسم كان، فهل يجب عليها تجديده لكلّ مشروط بالطهاره غير الصلاه، كالطواف، ومسّ كتابه القرآن الواجبين ، بل حتّى في المندوبين إن أراد الإتيان بهما، إذا لم نقل باليمنوعيه في عدم الضروره، لأجل كونها دائمه الحدث.

أو لم يجب عليها التجديد، بل يجوز لها الاكتفاء بوضوء واحد للجميع.

قولان: فمن «مصاييح» العلامة الطباطبائي قدس سره بعد ذكر كلامهم المذكور في صدر المسأله، قال: «قضيه ذلك، عدم تجديد الوضوء والغسل لغير الصلاه من الغايات ... إلى أن قال: وينبغي القطع به على القول بجواز فصل العمل عن الوضوء والغسل، ومن البعيد وجوب إعاده الغسل عليها لصلاه الطواف بعد الغسل للطواف ، ومن المعلوم عدم جوب استقلال دخول المساجد بغسل غير غُسل الطواف ، وكلام الأصحاب غير محرز في هذا المقام ، فتدبر»(١).

وعلق عليه صاحب «الجواهر»:

قلت : لا ينبغي الإشكال في ظهور عبارات الأصحاب بعدم وجوب تجديد شيء من ذلك عليها، بعد فرض محافظتها على ما وجب عليها من الأفعال للصلاة، لأنها تكون حينئذٍ بحكم الطاهر من هذا الدم، فلا يؤثر استمراره أثراً .

نعم تحتاج إلى الوضوء أو الغسل، مع عروض أسبابٍ آخرٍ موجهٍ لهما من الجنابه والبول ونحوهما .

إنما الإشكال في أنّ صيرورتها بمنزلة الطاهر من حدث هذا الدم، موقوفه على تلك الأفعال للصلاة خاصه، فلا يشرع حينئذٍ فعلها تلك الأفعال مستقلة كغير الصلاة، ولا تفسدها طهاره بالنسبه إليه ولا إلى غيره .

قد يشعر تصفح عباراتهم في المقام، وفي توقف الصوم على ذلك، بأن طهارتها واستباحتها لتلك الغايات تابع للأفعال الصلاتية .

نعم قد يلحق بالصلاة الطواف، لكونه صلاة، وللأخبار الواردة في نفاس أسماء بنت عميس .

وعلى هذا، فلو استحاضت المرأة في غير وقت الصلاة، لم يكن لها استباحه شيء من الغايات التي تتوقف على رفعه قبل أن يدخل وقت الصلاة، فتعمل ما عليها من الأعمال، ثم تستبيح بذلك غيرها، ولا يجزئها الاغتسال أو الوضوء قبل ذلك لتلك الغايه مثلاً، وقد يرشد إليه _ زياده على ما يظهر من مطاوي كلماتهم ، خصوصاً في توقف الصوم والوضوء _ عدم ذكر جملة منهم ما يتوقف على اغسال المستحاضه ووضوءاتها في غايات الوضوء والغسل، ولعله لما ذكرنا أن ليست حينئذٍ غايات مستقلة تشرع الأفعال لها ابتداءً، بل هي أمور تابعه لتكليفها الصلاتي، فتكون حينئذٍ من قبيل الأحكام فيها ؛ لكن الجراه على الجزم

بذلك اعتماداً على مثل هذه الإشعارات لا يخلو عن إشكال ونظر (١).

أقول: المستفاد من ظاهر كلامه تثبيت كون تلك الأفعال للصلاه خاصه، وكون ترتب الغايات عليها إنما يكون تابعه لها لا بالاستقلال.

نعم قد رجع عن كلامه بمقتضى ما أفتوا به بعدم جواز الفصل بين الأفعال، وبين الصلاه، الموجب كون الفصل ناقضاً لتلك الأفعال لخصوص الصلاه، فلا ينافى ذلك كون الأفعال موجباً لجواز ترتب سائر الغايات عليها، وإن نقضت بالنسبه إلى الصلاه لأجل الفصل الواقع بينها وبين الصلاه، هذا.

مع أنه يرد عليه: أنه إذا فرض تحقق النقض بالفصل بالنسبه إلى الصلاه، فلا بد من تحقق النقض لغير الصلاه من الغايات أيضاً، فإذا فرض كون الغايات المذكوره تابعه للصلاه ومن أحكامها، فلا وجه للافتراق في النقض بين نفس الصلاه وبين غيرها من الغايات، حتى يستنتج جواز كون الأفعال صادرة لسائر الغايات أيضاً.

بل الأولى حينئذ أن يُقال: إنه إذا فرض عدم جواز الفصل بين الأفعال والصلاه، فإنَّ المستفاد منه عدم جواز ترتب الغايات عليها، إلا- إذا أتت بالصلاه بعدها، فترتب الغايات على الأفعال باقٍ إلى أن يصدق عليها النقض، وهذا لا يتحقق إلا بعد دخول وقت صلاه أخرى الموجب لوجوب إعاده الأفعال، خصوصاً إذا لم تقم بالجمع بين الصلاتين في الوقت في المترتبين، أو بعد الصلاه الواحده مثل الغداه، حيث يصح ترتيب الغايات عليها إلى أن يبلغ وقت صلاه الظهرين، حيث تجب عليها حينئذٍ إعاده الأفعال.

ولكن الدقه والتأمل في الأخبار يفيد الظن والاطمئنان للفقيه بأنه يجوز لها

الإتيان بالأفعال لسائر الغايات، حتّى وإن لم تكن تابعة للصلاة:

منها: الخبر المروى عن مالك بن أعين، حيث جاء فيها: فى حديث عن الباقر عليه السلام ، حيث قال : «ولا يغشاهما حتّى يأمرها فتغتسل، ثمّ يغشاهما إن أراد» (١). بناءً على عدم جواز الوطى من دون اغتسال .

ومنها: الخبر الآخر المروى عن مالك بن أعين، حيث جاء فيها: «ثمّ تستظهر بيوم، فلا بأس بعد أن يغشاهما زوجها، يأمرها فلتغتسل ثمّ يغشاهما إن أحبّ» (٢).

ومنها: الخبر المروى عن سماعه : «وإن أراد زوجها أن يأتيها فحين تغتسل ، الحديث» (٣). فإذا قلنا بجواز الإتيان بالغسل لغايه الوطى دون صلاه وترتّب على التابعيه، فكذلك يجوز لكلّ ما يشترط فيه الطهاره من الغسل والوضوء، لعدم القول بالفصل بينهما .

كما يمكن استفادة كفايه غسل واحد لترتّب غايتين من الصلاه وغيرها ، ما ورد من جواز الإتيان بالطواف والصلاه بعده بلا إعاده الغسل للثانيه، كما هو صريح الخبر الذى رواه محمد وفضيل وزراره، كلّهم عن أبى جعفر عليه السلام فى حقّ أسماء بنت عميس، وقد جاء فى سياقها : «فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تغتسل وتطوف بالبيت وتصلّى، ولم ينقطع عنها الدم، ففعلت ذلك» (٤).

حيث أنّها اكتفت بغسل واحد للطواف والصلاه بعده ، فيستفاد منه أنّه يكفى فى جواز الإتيان بالغايات غير الصلاه إذا كانت الأفعال لغير الصلاه، من دون إعاده الغسل للصلاه بعده .

هذا، لكن الجراءه على التعدّى من مورد النصّ إلى غيره ليقال بذلك فى غير

١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١ و ٤.

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاستحاضه، الحديث ١ و ٤.

٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٦ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١٩ .

الطواف مشكل جداً؛ لإمكان اختصاص الجواز بالطواف والصلاه تسهياً للعباد ولخصوص المورد، باعتبار أنّ الأمر باعاده الغسل للصلاه بعد الطواف توجب المشقة، خصوصاً مع أنّ الطواف بالبيت صلاه أيضاً كما لا يخفى .

بل لولا- احتمال الاختصاص في خصوص الطواف لأمكن جعل هذا الحديث دليلاً على جواز ترتيب سائر الغايات على الأفعال التي قامت بها لغايه غير الصلاه كالطواف، فبذلك يظهر صحّه ما اختاره صاحب «الجواهر» حيث قال: «بعد الإتيان بالأفعال لغير الصلاه هل تكون بمنزله الطاهر بالنسبه إلى سائر الغايات غير الصلاه، أو يقتصر على خصوص تلك الغايه التي فعلت الأفعال لها، اقتصاراً على المتيقن؟ لا يبعد الأوّل». انتهى كلامه .

في أحكام الاستحاضه / صلاتها و صومها لو أخلت بما عليها

فالأقوى عندنا: والله العالم، جواز الإتيان بالأفعال لسائر الغايات، فيجب عليها تجديد الوضوء لكلّ غايه من الغايات فيما يشترط فيه الطهاره، مثل مسّ المصحف، وقراءه العزائم بالاعتبار إلى الغسل، وكذا الدخول إلى المسجدين، والمكث في غيرهما من المساجد وأمثال ذلك، إذا لم تأت بالأفعال للصلاه، وإلاّ قد عرفت كفايته فيما يصدق عليه التبعيه، لأنها بعد الأفعال تصبح كالطاهر، وإن كان الأحوط عليها تكرار الأفعال لمثل تلك الغايات .

ومن ما ذكرنا والتأمّل فيه، يظهر لك حكم النوافل والقضاء والآيات وغيرها من الصلوات، حيث يجوز الإتيان بالأفعال لها مستقلاً، والإتيان بالوضوء لكلّ صلاه كالأدائيه، بل يحتمل الحكم بجواز الاكتفاء بالأفعال التي أتى بها للأدائيه من باب التبعيه التي قد عرفت تحصيلها، وإن كان الأحوط عدم الإتيان بالقضاء حتّى النقاء من الدم، فيما لم إذا لم تجب عليها القضاء فوراً، وأن لا- تقدّم ببعض الأعمال التي سبق ذكرها مثل كالإتيان بقضاء الصبح قبل الأداء في ذلك اليوم، عند من يقول بوجوب تقديم القضاء على الأداء، فتأمّل جيداً .

وإن أخلت بذلك لم تصحّ صلاتها، وإن أخلت بالأغسال لم تصحّ صومها (١).

هذه العبارة مشتمله على مسألتين:

(١) الأولى: عدم صحّة الصلاة لو أخلت المستحاضه بشيء من الأفعال الواجبه عليها، من الأغسال والوضوءات وتغيير القطنه والخرقه، وغسل ظاهر الفرج والبدن، لما قد عرفت من دلالة الأدله المتقدمه على وجوب تلك الأفعال، الظاهره فى الوجوب الشرطى دون التكليفى، ولا دليل على خلاف ذلك، إلا ما ورد فى صحيحه على بن مهزيار الآتيه، حيث أنّها مشتمله على أنّها تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة عند الإخلال بالأفعال، مع أنّها شاذّه معرض عنها الأصحاب، أو محمول بما لا ينافى مع ما ذكرنا من وجوب الإعادة فى الوقت، والقضاء فى خارجها، وهى مسأله مسلمه اتّفاقيه، ولا خلاف فيها، فلا تحتاج إلى مزيد بيان وكلام .

الثانيه : حكم عدم صحّة الصوم لو أخلّ بالأغسال اللّازمه عليها، وهى فى الجمله ممّا لا خلاف فيه، كما فى «الجواهر».

حيث يقول: من غير خلاف أجده فيه، بل فى «جامع المقاصد» وعن حواشى «التحرير» و «منهج السداد» و «الطالبيه» و «الروض» بالإجماع عليه، بل لا خلاف بين الأصحاب كما فى «الحدائق» فى أنّه لو اشتملت الأغسال الواجبه عليها فى حال التوسط أو الكثره فى الجمله، لم يصحّ صومها .

وفى «المدارك» و «الذخيره» و «شرح المفاتيح» إنّ مذهب الأصحاب، والظاهر عدم الفرق فى الإخلال بالغسل بين المتوسّطه والكثيره، كما قد صرح بذلك فى «جامع المقاصد» كالمحكى عن غيره ذلك .

فى أحكام الاستحاضه / حكم صومها لو أخلت بما عليها من الأغسال

فما فى «البيان» وعن «الجعفرية» و «الجامع» من التقييد بالكثيره شاذ، أو محمول على ما يقابل القلّه، إذ لا وجه للقول بالفرق بينهما، خصوصاً إذا أوجبنا

غسل المتوسّطه فى الصبح بعد طلوع الفجر، حتّى يكون من قبيل الأغسال النهاريه التى ستعلم أنّ الإخلال بها موجبٌ لإبطال الصوم إجماعاً فى الجملة .

كما لا وجه للتوقّف فى أصل الحكم، أى الإبطال فى الصوم مع الإخلال بالأغسال، لأجل المناقشات فى الروايه المذكوره التى سيأتى تفصيلها، كما وقع ذلك للسيد فى «المدارك»، قائلاً: إنّهُ قد يظهر التوقّف من الشيخ فى المبسوط فى هذا الحكم، حيث أسنده إلى روايه الأصحاب، وهو فى محلّه) .

مع أنّه فى غير محلّه كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: «إذ قد عرفت أنّه فى غير محلّه، بعدما سمعت من اتّفاق الأصحاب على أنّ ما استظهر من الشيخ لتلك العبارة محلٌّ منع، سيّما بعد ملاحظه طريقتة وطريقه مشاركيه من العاملين بأخبار الآحاد، حيث يسندون الحكم إلى روايه الأصحاب، مع عدم التعريض لطعن أو قدح أنّه فى غايه الاعتماد عندهم ، بل ذلك من الشيخ مؤيّد للمختار، لكونه إمّا روايه مستقلّه أو إشاره إلى الصحيحه المتقدّمه على كلّ حال ، فالتأييد به متّجه» ، انتهى كلامه (١) .

أقول: يقتضى المقام أن نستعرض أدلّه هذا الحكم، فنقول: استدلل أصحابنا على ذلك بصحيحه على بن مهزيار ، قال : « كتبتُ إليه إمراً طهرت من حيضها أودم نفاسها فى أوّل يوم من شهر رمضان، ثمّ استحاضت فصلّت وصامت شهر رمضان كلّهُ، من غير أن تعمل ما عمله المستحاضه من الغسل لكلّ صلاتين ، هل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب عليه السلام : تفضى صومها ولا تفضى صلاتها ؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك» .

هذا النصّ بحسب ما رواه الشيخ الصدوق فى «علل الشرائع» و «الفاقيه» حيث

خلا- نصّيه عن ذكر فاطمه عليها السلام ، بخلاف المحكّي عن «التهذيب» و «الكافي» حيث أن ضبط ذيل الخبر عندهما بقوله: «لأنّ رسول الله صلى الله عليه و آله كان يأمر فاطمه عليها السلام والمؤمنات من نسائه بذلك» .

قيل: إنّ هذه الروايه تدلّ على وجوب قضاء الصوم، لأجل الإخلال بما عليها من الغُسل لكلّ صلاتين.

مضافاً إلى ما عرفت من ظهور الأدلّه السابقه فى الوجوب الشرطى للصلاه ، بل للصوم ، لما قد عرفت من كون دم الاستحاضه حدثاً إجماعاً، خصوصاً فى المتوسّطه والكبرى، حيث يكون المُحدث بالحدث الأكبر الموجب للغُسل مانعاً من الدخول فى الصلاه والصوم حتّى يرفع أو ينقشع بالغسل الموجب للظنّ أو الاطمئنان بذلك .

مع أنّه لو شكّ فى جوازه بلا غُسلٍ، فمقتضى الاشتغال اليقيني هو الفراغ اليقيني ممّا يستلزم الإتيان بالغسل أيضاً ، فلو أخلت به وجب عليها قضاء الصوم .

هذا مضافاً إلى ما عرفت من وجود الإجماع عليه، فيكون ذلك ثالث الأدلّه على الحكم فى المقام هذا غايه ما يمكن أن يستدلّ لذلك .

ولكن أورد عليه بأمور لا بأس بذكرها تفصيلاً؛ أمّا سند الروايه: فقد قيل إنّها ضعيفه، لاشتمالها على الإضممار والكتابه، مع أنّ واحده منهما يكفى فى الضعف، فضلاً عن وجود كلاهما فيها .

وفيه: سبق وأن ذكرنا مراراً من أنّ المعيار فى حجّيه الأخبار هو الوثوق بصدورها، وهو يحصل باستناد المتقدّمين من الأصحاب عليه ، وهذه الروايه من هذا القبيل، إذ أنّها مرويه فى الكتب المعبره الثلاثه، وقد استدلّ بها الفقهاء وأصحابنا المتقدّمين، وهو يكفى فى الاطمئنان بالصدور ، ولأجل ذلك ترى أنّ الشيخ أسند الحكم المذكور إلى روايه الأصحاب، بناءً على أن مراده هذه الروايه،

مما يعدّ كلامه شهاده على استناد الأصحاب إليها .

مع أنّه لو كان مراده إلى غير هذه الروايه أصبح ما أسنده إليهم كالروايه المرسله ويتم حجّيته بالاستناد .

مضافاً إلى أنّ الإضمار عن مثل ابن مهزيار المعلوم حاله في الجلاله عند الشيعة، ممّا لا يقدر في السند، كما لا يخفى .

مع أنّه لو سلّمنا ضعف الروايه بالإضمار والمكاتبه بالإجماع المدعى هنا ، أو الشهره العظيمه لو لم نسلم الإجماع ، إمّا من جهه عدم حجّيه منقوله ، أو عدم حصول محصّله وهو يكفي في كونه سنداً للحكم .

وأما دلالة الروايه: فقد قيل أنّها ساقطه دلالة لمخالفتها مع الأخبار المعتمره الدالّه على أنّ فاطمه عليها السلام لم تكن ترى حُمره لا حيضاً ولا استحاضه ، هذا .

ولكن أُجيب عنه أولاً: بخلوّ الخبر عن لفظ فاطمه عليها السلام في المرويّ عن «الفقيه» و «علل الشرائع» للصدوق، وإن ذكرت في المحكيّ عن «التهذيب» و «الكافي» .

وثانياً: على فرض قبول ذكرها، فلم يطمئنّ كونها فاطمه الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وآله ، بل كان ذكر جمله عليها السلام من توهم فهم السائل والكاتب ، ويحتمل كون المراد من فاطمه هي فاطمه بنت أبي حبيش «بالمهمله والموحّده والمعجمه مع التصغير» واسمه قيس بن عبد المطّلب الأسديّ صحابيه ، وهي التي سئلت أم سلمه عن حديث الحيض ، وعن الباقر عليه السلام : «أنّها استحيضت سبع سنين» .

وفي المحكيّ في «مصباح الهدى» إنّها كانت مشهوره بكثرة الاستحاضه، والسؤال عن أحكامها كما يظهر من مرسله يونس المتقدمه مراراً (١) .

وثالثاً: لو سلمنا كونها بنت رسول الله صلى الله عليه وآله ، وصدورها كذلك ، فمع ذلك يحمل على أنه صلى الله عليه وآله كان يأمر فاطمه عليها السلام أن تأمر المؤمنات بذلك، ويؤمى إلى صحته هذا الحمل والاحتمال ما ورد في صحيح زراره على احتمال ، قال : «سألت الباقر عليه السلام عن قضاء الحائض الصلاة، ثم تقضى الصوم ؟ فقال عليه السلام : ليس عليها أن تقضى الصلاة، وعليها أن تقضى صوم رمضان . ثم أقبل على فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يأمر بذلك فاطمه عليها السلام وكانت تأمر بذلك المؤمنات» (١) .

ثم استشكل في الرواية من حيث الدلالة بأنها مشتملة على ما يخالف الإجماع، وهو عدم وجوب قضاء الصلاة فيما إذا أخلت بالأغسال في المستحاضه ، مع أن الإجماع قائم على وجوب القضاء .

وأجيب عنه بوجوه :

أولاً: بمثل ما ذكره الشيخ في «التهذيب» من حمل عدم قضاء الصلاة على ما إذا لم تعلم أن عليها لكلّ صلاتين غسل .

وثانياً: بما أنكره المحقق الأردبيلي من حمله على ما كان ترك الصلاة في أوقات الحيض ، ولعله إليه يرجع ما في «المنتقى» ووافق عليه الأمين الاسترآبادي وبعض الأفاضل، من أن هذا جواب عن السؤال عن حكم الحائض، وأن الراوى توهم أنه جواب عن حكم الاستحاضه .

وثالثاً: يحتمل أن لا يكون لتوهم السائل كذلك ، بل كان لاحتمال وجود التقية، فأجاب حكم النفساء التي كثيراً ما تبلى بمثل الفرض غالباً، كما ورد في أخبار كثيرة ممّا ورد فيها أمر النفساء بالجلوس أربعين يوماً، وما بين الأربعين والخمسين ولو كان لأجل التقية كما قد يؤيده كونها مكاتبه .

ورابعاً: ما عن صاحب «الجواهر» قدس سره ، وفي «مصباح الهدى» أنه أحسنها بعدما أجاب عن الوجوه السابقة بأجوبه بارده، وهو صحّح التفكيك في الحجّيه، وإنّ خروج بعض الخبر عن الحجّيه لا يخرج جميعها عنها، إذ هو بالنسبه إلى الفقرات المشتمل عليها أخبار متعدّده لا سيما في المكاتبه التي هي مظنّه الوقوع في الوهم الناظر إليها .

أقول: ونحن نزيد بياناً وتوضيحاً بأنّ ظاهر الخبر وإن يقتضى وجوب القضاء في الصوم وعدمه للصلاه ، ولكن نرفع اليد عن مورد الصلاه لأجل الأخبار الدالّه على وجوب القضاء في الصلاه لو أخلّت بالأغسال ، كما لا- يجب للصوم . وللإجماع والعمل بمضمونه في مورد الصوم ، فلا غرور من القول بكون الروايه مستند المشهور في القول بوجوب القضاء في الصوم ردّاً على ما جاء في «مصباح الفقيه» حيث أنكر ذلك .

ومن ذلك يظهر عدم تماميه ما في «مصباح الهدى» حيث قال : «إنّ الإجماع هنا غير حجّه لكونه معلوم الملاك أو محتمله . هذا ولكن مخالفتهم في مثل ذاك الوفاق الحاصل منهم في الحكم بالبطلان مشكله جداً ، وعليه فلا- محيص عن الحكم به كما حكموا، وإن كان تتميمه بالدليل لا يخلو عن الإشكال» ، انتهى (١) .

لما قد عرفت من تماميه دليل الروايه وانجبارها بعمل الأصحاب، فضلاً عن أنّ الإجماع يعدّ مؤيداً لها ويكون حجّه قطعاً، لتماميه دلالة الدليل في مورد الصوم ، مضافاً إلى كفايه نفس وجود الإجماع والاتفاق عليه، حيث لم يعرف الخلاف فيه من أحد .

نعم ، حُكي عن المحقّق النراقي، صاحب «المستند» قدس سره حكايته عن

«المبسوط» و «المعتبر» التوقف في الحكم، واستظهر أيضاً عن جمع من المتأخرين كالمدارك و «البحار» و «شرح القواعد» للهندي، و «شرح الإرشاد» للأردبيلي و «الحدائق»: أنّ وجه التوقف وهن الخبر سناً لإضمامه، ومتناً لما فيه من الخلل، ودلالة لقصوره عن إفاده وجوب قضاء الصوم ، بل نهايته الرجحان المحتمل للاستحباب، واحتمال أن يكون لفظ (تقضى) من باب التفعّل، ويكون المعنى أنّ صومها صحيح دون الصلاة وهو في محلّه جداً ، والاحتياط لا يترك مهما أمكن (انتهى ما في «مستند الشيعة»^(١) على المحكى في «مصباح الفقيه» .

أقول: وقد عرفت ضعف هذا البيان والاحتمال ، وأنّ الأحوط وجوباً هو البطلان، لو لم يكن أقوى لو أخلت بالأغسال في الجملة

فإذا عرفت صحّه توقّف الصوم على الأغسال بما ذكرناه، يأتي الكلام في بحث آخر وهو أنه بناءً على التوقف ، فهل تتوقف صحّه الصوم على الأغسال النهاريّه خاصّه أم لا؟

وجوه وأقوال : المحكى عن «المنتهى» و «التذكرة» و «البيان» وصاحب «الجواهر» وصاحب «العروة» هو الأوّل ، ولعلّ مستند هؤلاء الأعلام في الحكم استفاده كون الوجه في التوقف هو منافاه حديث الاستحاضه للصوم، ولا-مدخلية للحدث الواقع في الليل للصوم الواقع في النهار، ولا سيّما ما يقع منه في الليله اللاحقه ، وبذلك يفهم عموم الشرط لغسل صلاه الفجر، حيث إنّ له دخلاً في رفع التنافي بين الحدث الواقع في النهار وبين الصوم ، ولا ينحصر بخصوص غسل الظهرين بدعوى الجمود على ما جاء في نصّ الخبر من قول السائل: «من غير أن تفعل ما عمله المستحاضه من الغسل لكلّ صلاتين» حيث لا يشمل ذلك

لغسل صلاه الصبح .

كما يظهر من ذلك وجه توقّف صحّته على الأغسال النهاريه وغسل الليله السابقه، وهو غُسل العشائين، إذ الوجه فى توقّفه على الأغسال النهاريه هو ما عرفت ، وأنّ الوجه لتوقّفه على غُسل العشائين فلعلّه لأجل مانعيّه الحدث عن الدخول فى الصوم، لأنّ المرأه محدثه حين الدخول فى الصوم ، وهذا هو الوجه للقول الثانى .

قد يُقال : بأنّ هذا الدليل لو تمّ لكان اللازم تخصيص شرطيه غسل الليله الماضيه بما إذا لم تتقدّم غُسل صلاه الفجر على الفجر، إذ تكون المرأه حينئذٍ كالمرأه المنقطع عنها الدم فى الليله الماضيه، مع عدم إتيانها بالغُسل قبل الفجر، فلا بدّ لها من رفعه حتّى يصحّ لها الدخول فى الصوم، كما حُكى عن «الذكري» و «الروض»، واختاره الشيخ الأكبر فى «الطهاره»، بناءً على استفاده كون المانع عن صحّه الصوم هو الحدث لا التعبد .

فيأنه يقال: لولا-الدعوى على الاشتراط بالنسبه إلى غسل الليله الماضيه مطلقاً، أى حتّى مع تقديم غُسل الفجر على الفجر، مع فرض استمرار الدم للمرأه ؛ لأنّ المفروض كون التوقّف لأجل الحدث، وهو لا- يرتفع إلاّ- بإتيان الغُسل فى الليله السابقه بما يصدق عليه أنه غسل الليله وغُسل للفجر . نعم ، يصحّ لها أن تعيد الغسل بعد الفجر لصلاه الصبح بعد غُسله للفجر قبل الفجر، أو انقطع عنها الدم بعد غُسل الفجر وقبيل الفجر بحيث لم يتحقّق الحدث لها بعد الغُسل، وبرغم أنّ ذلك صحيح، لكنّه خارج عن الفرض المبحوث عنه فى المقام ، وهذا هو الذى احتمله فى «الروض» ، بل هو مختار جماعه من الفقهاء كالعلامة البروجردى وغيره على الأحوط.

ولا يخلو عن وجهه، لما قد عرفت وجهه من دخاله الأغسال فى الليله السابقه

والنهاريه فى رفع الحدث بمعنى الاستباحه ، إلا أنّ مع التقديم فى الفجر على الفجر يحكم بالإجزاء، باحتمال كونها كالمنقطعه، كما قد صرح بذلك المحقق البروجردى والآملى، وإن كان الأحوط منه هو ما عرفت من إعادته الغسل بعد الفجر أيضاً .

وأما الوجه للقول الثالث: وهو القول بشرطيّه الأغسال النهاريه مع غسل الليله اللّاحقه فقط دون السابقه، وهو ظاهر المشهور ، بل ظاهر كلّ من عبّر بتوقّف صحّه الصوم على الاغتسال .

وأما بالنسبه إلى غسل صلاه الفجر، فلما عرفت من مانعيّه الحدث للصوم، وهو يقتضياالقول بلزوم إتيان هذا الغسل قبل الفجر لا بعده، لأنه يوجب نقض الغرض .

اللّهمّ إلا أن يُدعى دخالته لرفع الحدث من أول الوقت، حتّى لو قامت بها بعد الفجر فحكمه حينئذٍ حكم دخاله غسل الظهرين نفيّاً وإثباتاً فى صحّه الصوم وعدمه، حيث يكون له وجه .

وأما دخاله غسل الظهرين والعشائين اللّاحقين، فإنّما ذلك لأجل شمول إطلاق الدليل المذكور فى الخبر من قوله عليه السلام : «من غير أن تفعل ما عمله المستحاضه من الغسل لكلّ صلاتين» ، حيث يشمل إطلاقه غسل العشائين .

وأما اختصاصه باللّاحقه دون السابقه، فلمّا تقدّم من عدم مدخلية الحدث الواقع فى الليل للصوم الواقع فى النهار ، إلا فى اللّاحقه، لشمول إطلاق الدليل، والتوجيه الصحيح لدخالته المستلزم كونه من قبيل دخاله الشرط المتأخّر فى المتقدّم حسبما فصل فى الأصول ، وإلا لكان الوجه فى التوقّف فيما عدا غسل الليله اللّاحقه كما زعم ذلك القائلون بالقول الثانى .

أمّا وجه القول الرابع: وممّا ذكرنا ظهر وجه القول الرابع من التوقّف بالأغسال فى الليلتين والنهاريه، حيث كان ذلك لأجل التمسك بظاهر إطلاق الدليل

المذكور من ترك الغسل لكلّ صلاتين الشامل للعشائين في الليلتين والظهرين مع ضميمة غُسل الفجر، لكونه رافعاً للحدث المبيح للدخول في الصوم .

وأما وجه القول الخامس: من توقّف صحّحه الصوم على غُسل الفجر فقط، حيث لم يظهر له قائلٌ ، بل هو مجرّد احتمال احتمله «كشف اللثام» تبعاً لما احتمله العلامة في «النهاية» .

وما يمكن أن يُقال في توجيهه: هو كفايه الدخول في الصوم مع الطهارة، وعدم اعتبار بقاء الطهارة في تمام النهار .

ولكن على هذا التقدير لا بدّ أن من الالتزام بوجوب تقديم الغُسل على الفجر، حتّى يصدق أنّه دخل في الصوم مع الطهارة .

أقول: ولكنّه مخالف مع ما استُفيد من الصحيح المذكور المروي عن ابن مهزيار من اعتبار الغُسل الواجب للصلاتين في صحّحه الصوم .

هذا كلّهُ هو بيان الوجوه للأقوال الخمسة أو محتملاتها .

خلاصه الكلام: الأحوط _ لولا الأقوى _ هو القول الثاني ؛ أعنى اعتبار الأغسال النهاريه وغُسل الليله الماضيه ؛ أى غسل صلاه الظهرين، وذلك لأنّه القدر المتيقّن من النصّ المذكور فيه لزوم الغُسل لكلّ واحد من الصلاتين .

وأما غُسل صلاه الفجر: فلاستفاده مانعيه الحدث عن صحّحه الصوم، واشتراط صحّته بما يشترط به صلاتها، مع دعوى الاتّفاق على اعتباره في صحّته إذ لم يحك القول بعدم توقّفها عليه عن أحد .

وأما غسل الليله الماضيه فلاجل استفاده المانعيه للحدث ، وإن قيل هذا إنّما يصحّ بما أنّها لم تقدّم غُسل صلاه: الفجر على الفجر، وإلاّ لكان غُسل صلاه الفجر كافياً في رفع المانعيه ، ولكن الأحوط هو إعادته غُسل الفجر بعده أيضاً، إن قدّم الغُسل على الفجر، وإن كان قد ورد في «فقه الرضا» بجواز تقديمه

لصلاة الليل وصلاة الغداة .

وأما غسل الليله اللّاحقه: فلعدم مساعده الدليل عليه ، وإن كان الاحتياط فيه حسناً، لعدم الاستبعاد فى تصحيح الشرط المتأخر، كما وسبق توجيه ذلك فى الأصول بإمكانه لو قام الدليل عليه .

ثم لا- فرق فيما ذكرنا من التوقف على الأغسال بين الكثيره والمتوسّطه، فى لزوم الإتيان بالّغسل الواجب عليها بحسب حالها، خلافاً لبعض مّمّن زعم اختصاصه بالكثيره .

ثم إنّ ظاهر كلام المصنّف كظاهر غيره ، بل صريحه هو التوقف على خصوص الأغسال دون غيرها من الوضوءات، وتغيير القطنه والخرقه، خلافاً لما يظهر من «السراير» كما عن صوم النهار، و «المبسوط» توقّفه على غيرها من أفعالها لتعليق الفساد على الإخلال بما عليها، فيشمل غير الأغسال أيضاً، كما يظهر من طهاره «المبسوط» توقّفه على الأغسال وتجديد الوضوء، ناسباً مع الإخلال بذلك إلى روايه أصحابنا، ولعلّه للإشعار الموجود فى سؤال السائل فى روايه على بن مهزيار، من أنّ المدار على أفعال المستحاضه، وإن اقتصر فيه على ذكر جمع الصلاتين بغسل واحد ، ولكن الأقوى عدم توقّفها إلاّ على الغسل فقط، بلا فرق بين كون الوضوء واجباً فى نفس الاستحاضه كالوضوء الواجب لصلاه الصبح فى المتوسّطه والظهرين والعشائين فى الكثيره، على القول باختصاص الوجوب فيها أم لا ، لما قد عرفت فى بحث الجنابه من عدم دخاله الوضوء بنفسه لرفع الحدث الأكبر ، بل لو كان واجباً، لكان واجباً مستقلاًّ بدليله ، فحينئذٍ ينبغى الاقتصار على موضع الدليل فى وجوبه وتوقّفه، وهو ليس إلاّ فى الصلاه دون الصوم ، وما ورد من حديث ابن مهزيار فى خصوص الصوم لا يشمل إلاّ خصوص الغسل دون الوضوء، وغيره من الأمور من تغيير القطنه والخرقه .

فالأقوى عندنا كون الإخلال في خصوص الغُسل مضرًا لصحة الصوم دون الوضوء وغيره من سائر الأفعال ، مضافاً إلى عدم الدليل على اعتبار غير الوضوء موجباً لرفع الخبث الدخيل في الصلاة الذي يتوقف صحتها على رفع الخبث دون الصوم، حيث لا يكون الدخيل فيه إلا من خلال رفع الحدث .

في النفاس / تعريفها

هذا آخر ما أوردنا من البحث في الاستحاضة. والحمد لله أولاً وآخراً وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

هذا آخر كلامنا في هذا الجزء، وكان الفراغ منه يوم الخميس العاشر من شهر جمادى الاولى، سنة ألف وأربعمائة وأربعه وعشرين من هجره النبى صلى الله عليه و آله ، كتبه بيمنه الدائره أقلّ العباد السيّد محمد على ابن المرحوم آيه الله السيّد سجاد العلوى الحسنى الحسينى الاسترابادى. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

أحكام الحيض / وجوب الاستبراء إذا انقطع الدم قبل العشره ●●● ٥

أحكام الحيض / لو خرجت القطنه عند الاستبراء نقيه ●●● ١٣

أحكام الحيض / وجوب الاستظهار إذا استمرّ الدم ●●● ١٧

أحكام الحيض / أيام الاستظهار و حكمها ●●● ٢٣

أحكام الحيض / حكم أعمالها أيام الاستظهار ●●● ٤٧

أحكام الحيض / حكم وطئها قبل الغسل إذا طهرت ●●● ٥٠

الماء المستعمل فى الوضوء غير الرافع للحدث ●●● ٦٣

أحكام الحيض / إذا دخل وقت الصلاة فحاضت ●●● ٦٤

أحكام الحيض / طهر الحائض قبل آخر الوقت ●●● ٧٥

ما يحرم على الحائض / كلّ ما يشترط فيه الطهاره ●●● ٨٦

ما يحرم على الحائض / مسّ كتابه القرآن ●●● ٩٢

ما يحرم على الحائض / فى كراهه حمل المصحف و لمس هامشه عليها ●●● ٩٤

ما يحرم على الحائض / فى عدم ارتفاع حدثها لو تطهّرت ●●● ٩٦

ما يحرم على الحائض / فى إتيان الحائض بالأغسال المستحبّه ●●● ٩٨

ما يحرم على الحائض / إتيان الحائض بالأغسال الواجبه عليها ●●● ٩٨

- ١٠١ ••• ما يحرم على الحائض / فى عدم صحّه الصوم منها
- ١٠٣ ••• ما يحرم على الحائض / اللبث فى المسجد
- ١٠٧ ••• ما يحرم على الحائض / فى حكم الاجتياز فى المسجد عليها
- ١١١ ••• ما يحرم على الحائض / حكم قرائه العزائم و غيرها
- ١١٦ ••• ما يحرم على الحائض / فى حكم سجده التلاوه لها
- ١٢١ ••• ما يحرم على الحائض / وطؤها حتّى تطهر
- ١٢٦ ••• ما يحرم على الحائض / فى من جامع امرأته و هى طامث
- ١٢٧ ••• ما يحرم على الحائض / وطؤها فى أيام هى محكوم به بالحیضیه
- ١٣٢ ••• ما يحرم على الحائض / وطؤها فى أيام الاستظهار
- ١٣٤ ••• ما يحرم على الحائض / فى استفسار الزوج عن حالها قبل الوطى
- ١٣٧ ••• ما يحرم على الحائض / فى الاعتماد على إخبارها بطهارتها
- ١٤١ ••• ما يحرم على الحائض / فى استمتاع الزوج بما عدا القبل
- ١٤٧ ••• ما يحرم على الحائض / كفّاره و طى الحائض
- ١٧٢ ••• ما يحرم على الحائض / مصرف كفّاره و طى الحائض
- ١٨٠ ••• ما يحرم على الحائض / حكم العاجز عن أداء كفّاره الوطى
- ١٨٣ ••• ما يحرم على الحائض / فى طلاق الحائض
- ١٨٤ ••• غسل الحیض / هل يجب غسل الحیض لنفسه أم لا؟
- ١٨٦ ••• غُسل الحیض / غسل الحیض مثل غسل الجنابه
- ١٨٨ ••• غُسل الحیض / لو تخلّل الحدث الأصغر فى أثناءه

غُسل الحيض / عدم كفايته عن الوضوء ●●● ١٩١

غُسل الحيض / فى كلّ غسل وضوء إلاّ الجنابه ●●● ١٩٤

غُسل الحيض / عدم كفايته عن الوضوء ●●● ١٩٦

غُسل الحيض / الوضوء قبله أو بعده؟ ●●● ٢٠٢

غُسل الحيض / ثمره تقديم الوضوء عليه و تأخيره عنه ●●● ٢٠٥

غُسل الحيض / فى أنّ ماء غسل الحائض على الزوج ●●● ٢١٥

قضاء الصوم و الصلوات الفائته عن الحائض ●●● ٢١٦

ما يستحب على الحائض ●●● ٢٢٧

كراهه الخضاب على الحائض ●●● ٢٣٧

الاستحاضه / أو صافها و علائمها ●●● ٢٤٠

الاستحاضه / أو صافها و علائمها ●●● ٢٤٣

الاستحاضه / ما تراه المرأه قبل التسع أو بعد اليأس ●●● ٢٤٤

الاستحاضه / ما يزيد عن العاده و يتجاوز العشره ●●● ٢٤٨

الاستحاضه / ما تراه الحامل ●●● ٢٤٨

الاستحاضه / ما تراه المرأه مع اليأس أو قبل البلوغ ●●● ٢٤٠

حكم المبتدأه ●●● ٢٤١

حكم المبتدأه إذا تجاوز الدم عشره أيام ●●● ٢٤٢

الاستحاضه / فى حكم المبتدأه إذا فقدت التمييز ●●● ٢٩٤

الاستحاضه / المبتدأه و المضطربه إذا تعدّر لهما الرجوع إلى عاده نسائهما ●●● ٣٠٧

الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا تجاوز الدم عشره أيام ●●● ٣٢٤

الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا تقدّمت العاده أو تأخّرت ●●● ٣٣٢

الاستحاضه / فى حكم ذات العاده إذا رأت قبل العاده و بعدها ●●● ٣٣٤

الاستحاضه / فى حكم المضطربه ●●● ٣٣٧

الاستحاضه / فى حكم المضطربه لو ذكرت العدد و نسيت الوقت ●●● ٣٤٠

الاستحاضه / فى حكم المضطربه لو ذكرت الوقت و نسيت العدد ●●● ٣٤٦

الاستحاضه / فى حكم المضطربه ناسيه الوقت و العدد ●●● ٣٥٢

الاستحاضه / الاستحاضه الصغرى ●●● ٣٥٦

الاستحاضه / الاستحاضه الوسطى ●●● ٣٧٤

الاستحاضه / الاستحاضه الكبرى ●●● ٣٩٥

الاستحاضه / الاعتبار بوقت كمّيه الدم ●●● ٤١٥

الاستحاضه / أقسام انقطاع دم الاستحاضه ●●● ٤١٧

الاستحاضه / انقطاع الدم الناشئ من الفتره ●●● ٤٢٥

الاستحاضه / لو حدثت الاستحاضه الوسطى بعد صلاه الصبح ●●● ٤٣٠

الاستحاضه / فى الجمع بين الصلاتين فى الاستحاضه الكبرى ●●● ٤٣٥

الاستحاضه / المبادره إلى الصلاه بعد الوضوء أو الغسل ●●● ٤٣٨

الاستحاضه / تقديم الغسل على الوقت للوسطى و الكبرى ●●● ٤٤٣

الاستحاضه / الحدّ المجاز من الفصل لتحصيل مقدّمات الصلاه ●●● ٤٤٦

الاستحاضه / الاستظهار لمنع خروج الدم ●●● ٤٤٩

الاستحاضه / المستحاضه بحكم الطاهر لو أتى بما عليها ●●● ٤٦٠

الاستحاضه / وطى المستحاضه ●●● ٤٦٨

الاستحاضه / تجديد وضوئها لكلّ مشروط بالطهاره ●●● ٤٧٩

الاستحاضه / صلاتها و صومها لو أخلّت بما عليها ●●● ٤٨٤

الاستحاضه / حكم صومها لو أخلّت بما عليها من الأغسال ●●● ٤٨٥

النفاس / تعريفه ●●● ٤٩٦

المجلد ٦

أشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء السادس

بسم الله الرحمن الرحيم

فصلٌ في النفاس

قوله رحمه الله : الفصل الرابع في النفاس . النفاس دم الولاده (١).

(١) النفاس (بكسر النون) لغهً ولاده المرأة، إذا وضعت فهي نفساء، وقد نفست المرأة كفرح، والولد منفوس، ومنه الحديث: «المنفوس لا يرث شيئاً حتى يصيح»، وجمع النفساء نفاس، ويُجمع أيضاً على نفاوات، ونفست المرأة بالبناء للمفعول وهو من النفس وهو الدم، انتهى ما في «مجمع البحرين» .

وقريبه ما في «الصحاح» و «القاموس»، إلا أنّهما زادا: «والجمع نفاس بكسر النون مثل عشراء وعشار، ولا ثالث لهما» .

وعن «الغريبين»: يُقال: «نفست المرأة بضمّ النون وفتحها وفي الحيض بالفتح لا غير كما قيل، بل قد يجمع أيضاً على نفاوات من تنفس الرحم، أو من النفس بمعنى الولد، أو بمعنى الدم لمكان استلزام خروج الدم غالباً، بل قد يُقال: بأنّ هذا المعنى أولى من سابقه، بل عن المطرزي إنّ اشتقاقه من تنفس الرحم أو خروج النفس بمعنى الولد ليس بذاك .

ولكن لا يخفى عليك أنّ الموضوع في باب اللغة يمكن أن يكون بالمعنى الواحد من الثلاث، ولا يبعد تناسبه مع النفس أي الولد، حيث إنّهُ يخرج من المرأة، ولأجل ذلك قد يستعمل هذا في لسان الأئمة عليهم السلام بقولهم: «المنفوس _ أي الولد _ لا يرث إلى أن يصيح» أي يخرج من الرحم، ولكن المناسبه مع ذلك بالنفس للرحم أو لخروج الدم موجوده، إلاّ أنّ في اصطلاح عرف الفقهاء المتخذ

من النصوص والأخبار _ كما نصّ عليه غير واحد من الأصحاب _ هو الدم الذي يقذفه الرحم بسبب الولادة في أيام مخصوصه لا مطلقاً ، كما سيظهر لك خصوصيته هذا العرف من الشروط التي قد ذكرت في صدق دم النفاس .

ومن ذلك تعلم أنّ الدم إذا كانت قبل الولادة، لا يصدق عليه النفاس وإن أصابها الطلق ، كما أنّ الولادة من غير دم وإن خرج الولد تاماً ليست بنفاس إجماعاً محصّياًً ومنقولاً مستفيضاً حدّ الاستفاضه ، بل لعلّه متواتر ، بل حكى أنّه قد اتّفق ذلك في زمان النبي صلى الله عليه وآله كما في «المهذب» للشيرازي (١) و «المغنى» (٢) و «الشرح الكبير» (٣) و «المعتبر» (٤) ، فأحكام النفاس نصّياً وإجماعاً معلّقة على دم الولادة لا على نفسها ، فلو لم ترّ دمّاً لا يبطل صومها ولا ينتقض طهارتها، خلافاً للمحكي عن بعض العامه ؛ وانظر «الوجيز» (٥) و «العزیز شرح الوجيز» (٦) و «المهذب» للشيرازي (٧) و «المجموع» (٨) و «روضه الطالبين» (٩) و «التهذيب» للبعثي (١٠) و «المغنى» (١١) .

١- المهذب : ج ١ / ٥٢ .

٢- المغنى : ج ١ / ٣٩٣ .

٣- الشرح الكبير : ج ١ / ٤٠٤ .

٤- المعتبر : ج ١ / ٣٥٣ .

٥- الوجيز : ج ١ / ١٧ .

٦- العزیز شرح الوجيز : ج ١ / ١٧٨ .

٧- المهذب : ج ١ / ٣٧ .

٨- المجموع : ج ٢ / ١٤٩ .

٩- روضه الطالبين : ج ١ / ١٩٣ .

١٠- التهذيب : ج ١ / ٣٢٥ .

١١- المغنى : ج ١ / ٣٩٤ .

وليس لقليله حدّ فيجوز أن يكون لحظه واحده ، ولو ولدت ولم ترّ دمًا لم يكن لها نفاس ، وكذا لو رأت قبل الولاده (١).

كما عن الشافعي في أحد قوليّه، وأحمد في إحدى الروايتين حيث حكى عمّا يخالف ذلك ليس في محلّه .

وما يشاهد خلاف ذلك عن بعض أخبارنا لا بدّ أن يحمل على ما هو الغالب من الأفراد المتبادر منه بما إذا خرج الدم بسبب الولاده لا- نفسها ، مضافاً إلى أنّه مع الشكّ في صدق دم النفاس في بعض أفرادّه، يجب الاقتصار فيما خرج عن الأصل على موضع اليقين، إذ الأصل هو عدم تحقّق النفاس إلى أن يعلم به .

(١) أقول: وأمّا عدم كونه لقليله حدّ فقد ادّعى عليه الإجماع ، كما في الجواهر قدس سره حيث قال بعده: «إجماعاً محصّياً لا ومنقولاً في «العُنيّه» والخلاف والمعتبر والمنتهى والذكري والروض وغيرها ، مضافاً إلى الأصل» ، ولعلّ المقصود منه هو الأصل عن خروج الدم أزيد منه من جهة البراءة عن شرطيه استمرار الدم أزيد من اللحظه في صدق النفاس، فيصدق عليه ولو بالخروج لحظه .

مضافاً إلى إمكان استفادته من النصّ أيضاً، كما عن ليث المرادي عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن النفساء كم حدّ نفاسها حتّى يجب عليها الصلاه، وكيف تصنع؟ قال : ليس لها حدّ» (١).

في النفاس / أقلّ النفاس

بأن يكون المراد في الجواب من نفى الحدّ في طرف القله ليس لها حدّ ، ورد ذلك في الحيض بخلاف أكثرها، حيث قد ورد فيه الحدّ كما ورد في الحيض أيضاً .

ولكن قد أورد عليه: _ كما عن الشيخ الأنصارى _ حيث قال: «وفى الاستدلال بها إشكال، حيث إنَّ ظاهرها بقريته قوله: «حتَّى تجب عليها الصلاة»، وقوله: (كيف تصنع)، السؤال عن حدّه في طرف الكثرة، ولعلّه لذا حمّله الشيخ على أنّه ليس لها حدّ شرعى لا يزيد ولا ينقص، بل ترجع إلى عاداتها، وإن كان بعيداً بالنسبة إلى الجواب، إلا أنّ حمّله على حدّ القلّه بعيد بالنسبة إلى السؤال»، انتهى موضع الحاجة (١).

ولكن يمكن أن يُجاب: بأنّ ظاهر إطلاق الجواب، حيث قال: «ليس لها حدّ» شموله لكلا طرفيه من القلّه والكثرة، وحيث أنّ الثانيه قد ذكر لها حدّ في الأخبار فيخصّص فيه ويقيد فينحصر في طرف الأقل، ولا ينافى قوله: «حتّى يجب عليها الصلاة»؛ لأنّه قابل للانطباق على الأقلّ أيضاً، حيث أنّ النفاس ولو كان بالأقلّ يمنع عن وجوب الصلاة لو اقامتها في وقتها، فلعلّ مراد الأصحاب من الاستدلال بهذا الحديث للأقلّ لأجل ما ذكرناه وهو غير بعيد، والله العالم.

ولعلّه إلى ذلك أشار صاحب الجواهر بقوله: «والمراد في جانب القلّه للإجماع والنصوص في ثبوت التحديد في طرف الكثرة».

بل يمكن استفادته من صحيح ابن يقطين (٢)، قال: «سألت أبا الحسن الماضى عليه السلام عن النفساء، وكم يجب عليها ترك الصلاة؟» قال: تدع الصلاة ما دامت ترى الدم العبيط إلى ثلاثين يوماً، فإذا رقت كانت صفره اغتسلت وصلّت إن شاء الله».

١- الطهارة للشيخ: ٢٢٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١٦.

حيث استدلل صاحب «الجواهر» بأنّه يدخل فيه ما لو لم تر إلّا لحظه .

هذا، ولكن قد أشكل عليه الشيخ الأعظم بعدما أورد على الروايه السابقه، بقوله : «وأشكل من ذلك الاستدلال بصحيحه ابن يقطين» فذكر صاحب مصباح الفقيه وجه الاشكال بقوله : «وجه كون الاستدلال بالصحيحه أشكل من سابقتها، لكون إطلاقها _ مع ما فيه من الإشكال _ وارداً لبيان حكم آخر» (١).

ولكن يمكن أن يجاب عنه : بأنّ سؤال السائل عن المدّه التي يجب فيها أن تترك النفساء العباده يشمل كلا طرفيه من القلّه والكثره ، وحيث لم يجبه إلّا- في ناحيه الكثره إلى ثلاثين يوماً، فإنّه يستفاد منه أنّه ليس لطرف القلّه حدّ، وإلّا لكان على الإمام عليه السلام البيان لكونه في مقام ذلك، وإلّا استلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة كما لا يخفى ، فلا بدّ أن يشمله بإطلاقه، فلا يرد عليه ما أورد .

أقول: ثم لا يخفى أنّه بعدما عرفنا في صدر البحث من قيام الإجماع والاتّفاق بين الأصحاب على عدم صدق النفاس إذا ولدت المرأه ولو ولدأ تاماً دون رؤيه الدم، وعرفت تأييده بالأدلّه والإجماع ، بل قد سيأتى في بعض الأخبار ما يستفاد منه ذلك . فإنّه يقتضى المقام البحث عمّا إذا ولدت ورأت الدم، فإنّ هذه الرؤيه يمكن تصويرها على أنحاء:

في النفاس / ما تراه المرأه قبل الولاده

تارة : ترى الدم قبل الولاده .

وأخرى : بعد الولاده .

وثالثه : مع الولاده .

فلا بدّ من ملاحظه كلّ واحد منه مع الدليل .

فأما الأوّل: فيما لو رأت الدم قبل الولادة ففي كلام المصنّف نفى النفاس عنه، حيث عطف ذلك بما سبق، وهو قوله: «لم يكن لها نفاس»، بقوله: «ولو رأت قبل الولادة _ أى قبل أن يبرز شيء من الولد _ فإنّه ليس بنفاس بلا خلاف» كما فى «الجواهر» تبعاً للخلاف وإجمالاً كما فى المدارك والرياض .

فالدليل عليه مضافاً إلى الإجماع _ كما عرفت _ هو اقتضاء الأصل عند الشكّ ؛ لأنّ الأصل عند الشكّ فى تحقّقه هو العدم، لأنّه من الحوادث ، فالأصل عدمه . فضلاً عن قيام نصوص يستفاد منه ذلك:

منها: ما ورد فى مؤثّق عمّار بن موسى، عن أبى عبد الله عليه السلام: «فيا المرأة يصيبها الطلق أيّاماً أو يوماً أو يومين، فترى الصفرة أو دمّاً؟ قال: تصلّى ما لم تلد، فإن غلبها الوجع ففاتها صلاه لم تقدر أن تصلّيها من الوجع، فعليها قضاء تلك الصلاه بعدما تطهر» (١).

فى النفاس / ما تراه المرأة مع الولادة

ومنها: روايته الأخرى عنه عليه السلام، قال: «سألته عن امرأة أصابها الطلق اليوم واليومين وأكثر من ذلك، ترى صفرة أو دمّاً كيف تصنع بالصلاه؟ قال: تصلّى ما لم تلد، الحديث» (٢).

ومنها: وخبر زريق بن البرير الخرقانى، المروى عن مجالس الشيخ، عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلاً سأله عن امرأة حامله رأت الدم؟ قال: تدع الصلاه . قلت: فإنّها رأت الدم، وقد أصابها الطلق فرأته وهى تمخض؟ قال: تصلّى حتّى يخرج رأس الصبى، فإذا خرج رأسه لم تجب عليها الصلاه، وكلّ ما تركته من الصلاه فى تلك الحال لوجع أو لما هى فيه من الشدّه والجهد، قضته إذا خرجت

١- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النفاس، الحديث ١-٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب النفاس، الحديث ١-٣ .

من نفاسها . قال: قلت : جُعِلت فداك! ما الفرق بين دم الحامل ودم المخاض ؟ قال : إنّ الحامل قذفت بدم الحيض، وهذه قذفت بدم المخاض إلى أن يخرج بعض الولد فعند ذلك يصير دم النفاس، فيجب أن تدع في النفاس والحيض، فأما ما لم يكن حيضاً أو نفاساً فإتّما ذلك من فتق في الرحم» (١) .

فإنّ إطلاق الجواب بقوله : «تصلّى حتّى يخرج رأس الصبي» ، لولا مورد السؤال يوصلنا إلى أن عليها ترك الصلاة بمجرد خروج رأس الصبي، سواءً خرج معه دم أم لا . ولكن إذا لوحظ الجواب مع الفرض الموجود في السؤال، حيث قد فرض أنّها رأت الدم في حال الطلق والمخاض، فإنّه يوجب التقييد والتضييق فيه، بأن يُراد مع فرض وجود الدم قبله، فيكون الحديث في مورد بحثنا، فلا يحكم بالنفاس ما لم يخرج من الولد شيئاً، فإذا لم يحكم بنفاسه الدم المذكور مع رؤيتها للدم قبل خروج شيء من الولد، مع فرض خروج الدم قبله ، فمع عدم خروج الدم قبله لا يكون نفاساً بطريق أولى ، فيصبح هذا الحديث بدليل مفهوم موافقه من الأدلّة الداله على الحكم المذكور من عدم صدق النفاس مع عدم رؤيه الدم كما لا يخفى .

هذا كلّه بالنسبه إلى الدم الخارج قبل الولادة، وقد عرفت عدم الإشكال في نفي النفاس عنه .

وأما الثاني: في الدم الخارج بعد الولادة، فإنّه لا إشكال أيضاً، بل الإجماع قائم بلا اختلاف في الحكم بنفاسه الدم الخارج بعد الولادة بتمامه، لدلاله الأخبار السابقه من حديثي عمّار وزُرّيق على عدم وجوب الصلاة بعد الولادة ، وقد

صَرَّحَ فِي ذِيلِ حَدِيثِ زُرَيْقٍ بِأَنَّ عَلَيْهَا أَنْ تَدْعَ الصَّلَاةَ فِي حَالِ النَّفَاسِ، وَبَيَّنَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ خُرُوجَ بَعْضِ الْوَلَدِ فَضْلًا عَنْ تَمَامِهِ يَجْعَلُ الدَّمَ الْخَارِجَ مَوْصُوفًا بِدَمِ النَّفَاسِ فَالْمَسْأَلَةُ فِيهِ وَاضِحَةٌ لَا كَلَامَ فِيهَا .

وَأَمَّا الثَّلَاثُ: فَهُوَ الدَّمُ الْخَارِجُ مَعَ خُرُوجِ الْوَلَدِ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَبْحَثَ فِيهِ، لِأَجْلِ وَقُوعِ الْاِخْتِلَافِ مِنَ الدَّمِ الْخَارِجِ الْمَصَاحِبِ مَعَ الْوَلَدِ حَيْثُ نَوَقَشَ فِي أَنَّهُ هَلْ يَعُدُّ مِنْ دَمِ النَّفَاسِ أَمْ لَا .

فِي النَّفَاسِ / مَا تَرَاهُ الْمَرْأَةُ قَبْلَ الْوَلَادَةِ

فَالْمَشْهُورُ أَنَّهُ دَمُ نَفَاسٍ، وَلَكِنْ الْمَحْكِيُّ عَنْ ظَاهِرِ «مُصْبَاحِ» السَّيِّدِ وَ«جَمَلِ» الشَّيْخِ وَ«الْغَنِيَةِ» وَ«الْوَسِيلَةِ» أَنَّهُ لَيْسَ بِنَفَاسٍ، لِأَنَّهُمْ فَسَّرُوهُ بِمَا تَرَاهُ الْمَرْأَةُ عَقِيبَ الْوَلَادَةِ إِنْ لَمْ يَحْمَلْ عَلَى الْغَالِبِ، كَمَا حَمَلَهُ الْعَلَّامَةُ فِي «الْمَخْتَلَفِ»، أَوْ عَلَى بَعْدِ ابْتِدَاءِ الْوَلَادَةِ، وَظَهَرَ شَيْءٌ مِنَ الْوَلَدِ كَمَا صَنَعَهُ «كَاشِفُ الثَّمَامِ» .

أَقُولُ أَوَّلًا: وَالْحَقُّ مَعَ الْمَشْهُورِ، لِأَنَّهُ الْمُسْتَفَادُ مِنَ النُّصُوصِ، أَوْ يَحْمَلُ عَلَيْهِ بَعْدَ الْمَعَارِضِ، لَمَا قَدْ عَرَفْتُ فِي حَدِيثِ زُرَيْقٍ السَّابِقِ مِنَ التَّصْرِيحِ بِذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «إِلَى أَنْ يَخْرُجَ بَعْضُ الْوَلَدِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَصِيرُ دَمُ النَّفَاسِ فَيَجِبُ أَنْ تَدْعَ فِي النَّفَاسِ» (١) .

وَكَذَلِكَ مَا فِي رِوَايَةِ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ أَبِيهِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَا كَانَ اللَّهُ لِيَجْعَلَ حَيْضًا مَعَ حَبْلٍ» (٢) . يَعْنِي إِذَا رَأَتْ الدَّمَ وَهِيَ حَامِلٌ، لَا تَدْعُ الصَّلَاةَ إِلَّا أَنْ تَرَى عَلَى رَأْسِ الْوَلَدِ إِذَا ضَرَبَهَا الطَّلَقَ وَرَأَتْ الدَّمَ تَرَكَتِ الصَّلَاةَ .

بِنَاءً عَلَى أَنَّ كَلِمَةَ (يَعْنِي) صَادَرَهُ عَنِ الْمَعْصُومِ مِنَ النَّبِيِّ أَوْ الصَّادِقِ أَوْ غَيْرِهِمَا عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ يَكُونُ مَفَادُ الْجُمْلَةِ بَعْدَ يَعْنِي دَالَّةً عَلَى الْمَطْلُوبِ، وَإِلَّا فَيَنْ

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب النفاس، الحديث ١٧ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٢ .

نفس جملة السابفة عليها لا تفيد إلا نفى الجمع بين الحيض والحبل، الذي قد مضى بحثه سابقاً .

وكيف كان التفسير يناسب مع ما فى روايه زريق كما لا يخفى ، فبذلك ترفع اليد عن الأصل بعدم صدق النفاس عند الشك فى صدقه، لأنّ الدليل حاكم على الأصل .

وثانياً: كما أنّه مع وجود هذا النصّ يجب تقييد الإطلاق المستفاد من روايتى عمّار، حيث قال : «تصلّى ما لم تلد» . الظاهر فى خروج الولد تامّاً، حيث يستفاد من خلال المفهوم بأنّ الدم قبل خروج الولد بتمامه ليس بنفاس مطلقاً، سواء كان قبل الطلق والولادة، أو كان مصاحباً مع الولادة، فيقيّد هذا الإطلاق بأنّه ليس بنفاس ما كان قبلها لا معها، وهو المطلوب .

وثالثاً: مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا المعارضه بين هاتين الروائتين مع ما تقدّم، فإنّه يجب تقديم ما فى السابق عليهما، لأجل كون روايتى عمّار ممّا أعرض عنهما المشهور فى المقام ؛ لأنّ عملهم على خلافهما ، مضافاً إلى إمكان دعوى الاتّفاق عليه لو حمل كلام المخالف على الغالب أو على ما فى «كشف اللثام» .

وبالجملة: فالأقوى صدق النفاس على الدم المصاحب للولادة، فتترك الصلاة و سائر ما يحرم عليها القيام بها كما لا يخفى .

أقول: ثمّ بعدما عرفت من عدم كون الدم الخارج قبل الولادة نفاساً بالأدله المذكوره سابقاً، يبقى السؤال عن أنّ هذا الدم هل هو حيض مطلقاً، أو حيض إن وجد فيه شرائطه، من كونه فى أيّام عادته، وكونه ثلاثه أيّام متواليات، ومع تخلّل أقلّ بينه وبين النفاس، ومع عدم تجاوز مجموعهما _ أى من الحيض والنفاس _ عن العشره ؟

إن قلنا بشرطيه عدم التجاوز، وعدم كون التخلّل بأقلّ الطهر وهو العشره وإلاّ

فلا ، أو كان الدم دم استحاضه مطلقاً ، فيه وجوه وم احتمالات بل أقوال :

قول: بكونه استحاضه مطلقاً، وهو الظاهر من إطلاق كلام المصنّف بقوله : «ولو رأت قبل الولاده كان طهراً» . وهو متّجه على مبناه السابق الذّكر من عدم إمكان اجتماع الحمل مع الحيض ، فكلّ من كان مبناه ذلك، كان عليه الالتزام بما قد ذكره المصنّف بلا فرق فيه وجود شرائط الحيض فى الدم أم لا .

وقول آخر: وهو القول بالحيضيه للدم، ولو لم يوجد فيه شرطيه الفصل بينه وبين دم النفاس بأقلّ الطهر، أى لم يقل بشرطيه هذا الفصل، فيحكم بحيضيه الدم قبل الولاده، إذا أمكن أن يكون حيضاً ولو لم يفصل بينه وبين دم النفاس بأقلّ الطهر حتّى ولو اتّصل بدم النفاس، كان الدم السابق حيضاً، بلا فرق فى الحكم بذلك بين كون المجموع من دم الحيض ودم النفاس قد تجاوز عن العشره أم لا ، فيما إذا أمكن الحكم بنفاسيه ذلك الدم بأن لا يتجاوز ثمانية عشر يوماً ، وهذا هو المنسوب إلى العلامه فى «المنتهى» و «النهايه» و ظاهر «التذكره» واختاره صاحب «المدارك» و «جامع المقاصد» و «الذخيره» ولم يتذكروا جهه شرطيه كون استمرار الدم ثلاث أيام متواليات ، ولا يبعد اعتباره عندهم، حيث يشاهد من بعض كلماتهم دعواهم: (إن أمكن كونه حيضاً) الظاهر فى كون المراد منه هو ذلك، كان الأمر كذلك بما هو مختارهم فى أصل المسأله، كما لا يخفى .

ولا يزم ذلك كون هذا القول أيضاً مفضيلاً فى كونه حيضاً بين ما لو رأت ثلاثه أيام متواليه قبل الولاده فهو حيض، وإلا فاستحاضه ، فينتج من ذلك عدم وجود قائل بكونه حيضاً مطلقاً، حتّى فيما لو لم يكن دمها قبل الولاده إلاّ بيوم أو يومين مثلاً .

وقول ثالث: وهو لصاحب «الجواهر» ومن تبعه، من التفصيل: بين ما لو كان الدم واجداً لشرائط الحيضيه، من الاستمرار لثلاثه أيام متواليات قبل الولاده،

وكون التخلل بأقل الطهر بينه وبين دم النفاس، وإلا محكوم بالاستحاضه، بل هذا هو المشهور بين الفقهاء وجعلوا وجه ذلك، مضافاً إلى القول بإمكان اجتماع الحيض مع الحمل، أنه يشترط في الحكم بالحيضيه _ بحسب قاعده الإمكان، ودلاله الأخبار _ كون الدم مستمراً لثلاثه أيام متواليات، فإذا لم يكن كذلك فليس بحيض، فيخرج عنه ما لو رأت قبل الولاده بيوم أو يومين، فإنه استحاضه وليس بحيض. كما أنه كذلك أيضاً لو رأت الدم مستمراً لثلاثه أيام، ولكن لم تكن رؤيتها له مع الفصل بأقل الطهر بينه وبين دم النفاس، فإنه استحاضه أيضاً، لأنه لا إشكال عندهم من الشرطيه بهذا الشرط بين الحيضتين، وحيث كان النفاس عندهم دم حيض احتبس للحمل، بل ولما دلّ على مساواه حكم النفاس للحيض، كما في الروايه المضمرة المرويّه عن زراره الوارده في النساء وبيان حكمها، حيث جاء فيها: «قلت: والحايض؟ قال: مثل ذلك سواء، الحديث» (١).

فيلزم حينئذٍ أن لا يكون الدم المرئي قبل الولاده بأقل من الطهر حيضاً.

وقد استدلل المشهور بعدم الحيضيه في الفرض المزبور:

أولاً: بإطلاق ما دلّ على أن أقل الطهر عشره، حيث يشمل بإطلاقه ما بين الحيضتين، وما بين الحيض والنفاس، مع تأخر النفاس عن الحيض، كما هو فرضنا، أو مع تقدّمه عليه، بضميمه ما عرفت كون النفاس أيضاً هو دم حيض احتبس.

وثانياً: بما دلّ على أن النساء كالحايض.

وثالثاً: ولإطلاق ما ورد في خبر زريق وموثق عمّار المتقدمين، حيث جاء فيهما: «تصلّى حتى يخرج رأس الولد»، وقوله: «كلّما تركته من صلاه لوجع أو

لما فيه من الشدّة والجهد، قضته إذا خرجت من نفاسها؛ الشامل لما إذا كان قد تخلّل النقاء بين الدم الخارج منها قبل الولاده، وبين الدم الخارج منها بسبب الولاده بأقلّ من العشره، وكذا إطلاق قوله: «تصلّى ما لم تلد، إلى آخره».

وأما ما كان النقاء بينهما بقدر العشره فهو حيض بالإجماع على القول بإمكان اجتماع الحيض مع الجهل.

مضافاً إلى أنّ النفاس الواقع بعد الحيض يكون كالنفاس الواقع بعده الحيض فكما يعتبر النقاء بالعشره فى الثانى بالإجماع والنصّ، ولا مجال للحكم عليه بالحيضيه فى الدم إذا كان الفصل بأقلّ من الطهر، فكذلك يكون فى النقاء الفاصل بين الحيض والنفاس فى الأوّل، لعدم القول بالفصل، كما قد صرّح بعدم الفرق فى اعتبار الفصل المزبور بين الموردين صاحب كتاب «الروض».

بل قد يستدلّ لذلك بصحيحه ابن المغيره، عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام: «فى امرأه نفست فتركت الصلاه ثلاثين يوماً ثمّ طهرت، ثمّ رأت الدم بعد ذلك؟

قال: تدع الصلاه، لأنّ أيامها أيام الطهر قد جازت مع أيام النفاس»(١).

حيث أنّ ظاهرها مانعيه عدم مضيّ أيام الطهر عن الحكم بحيضيه الدم المرئى بعد النفاس، وإن كان الاستدلال به لا يخلو عن تأمل، ولكن حيث أنّ الأدلّه السابقه فى إثبات الشرطيّه فى الفصل بأقلّ الطهر بين الحيض السابق على النفاس وبين النفاس، غير وافيه، لأنّ ظهور إطلاق قوله عليه السلام فى روايه يونس، عن بعض رجاله، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ الطهر عشره أيام... إلى أن قال:

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب النفاس، الحديث ١.

ولا يكون الطهر أقل من عشرة أيام» (١).

هو الطهر بين الحيضتين، لا- بين الحيض والنفاس، كما ترى ذلك في روايته محمد بن مسلم صراحه، حيث روى أنه قال أبي جعفر عليه السلام: «إذا رأَت المرأة الدم قبل عشرة أيام، فهو من الحيضه الأولى، وإن كان بعد العشره فهو من الحيضه المستقله» (٢).

وكذلك في روايته الأخرى (٣)، بل وفي غيرها ما يفيد عدم الإطلاق، أو انصرافه إلى الحيضتين في الشرطيه المذكوره الذي كان بالإجماع والنص، وأنه

لا يوجب لزوم إلحاق الحيض السابق على النفاس بالحيضتين في الشرطيه، وأن قياسه به قياس مع الفارق، كما لا يخفى .

كما أن كون الدم في النفاس دم حيض احتبست، لا- يوجب كون أحكامه أحكام دم الحيض، إلا بقدر ما يدل عليه الدليل، لتبعتنا في ذلك.

ثم على فرض قبول الإطلاق، وعدم كون الأقل من العشره طهراً، فإن ذلك لا يوجب أن يكون الدم المتقدم كذلك حيضاً، إذ من الممكن أن يكون النقاء المتخلل الأقل من العشره حيضاً بشرط ما لم يتجاوز مع أيام رؤيه الدم في النفاس عن عشره أيام، كالنقاء المتخلل بين حيضه واحده إذا لم يتجاوز هو مع الدم السابق عليه عن العشره، فلا يرد ما أورده الشيخ رحمه الله في «كتاب الطهاره» بكونه مخالف للإجماع .

كما أنه يمكن تأييد ما ذكرنا، من عدم الشرطيه بين الحيض المتقدم وبين

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و٥ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الحيض، الحديث ٣ و٥ .

النفاس، وأنه لا يعرف كون النفاس دم حيض احتبست، إلحاقها به في كلّ الجهات، أنه لا يشترط النقاء بذلك بين النفاسين في التوأمين، مع أنه لو كان كالحيضتين فلا بدّ أن يلاحظ ذلك فيه أيضاً .

هذا كما عن المحقّق الآملي قدس سره .

وفيه: ان استدلاله ممنوع، لأنّه من الممكن أن لا يصدق النفاس في مثله بالنفاسين، لإمكان القول بأنّ دم النفاس في مثل ذلك نفاس واحد، ولو كان الولد خمساً فضلاً عن اثنين، ولذلك لا يجب عليه إلاّ غسل نفاس واحد، إلاّ أن يكون الفصل على حدّ يصدق عرفاً أنّه نفاس آخر لولد آخر، وهو قليل الوقوع لو لم نقل بامتناع وقوعه .

وكيف كان تأييد مثل ذلك للمقام لا يخلو عن شبهه .

وأما الجواب عن خبر زريق وعمّار، من عدم كون الدم في أيام الطلق والمخاض حيضاً، فلعلّ لأجل كون الغالب فيه كون الدم فيه أقلّ من ثلاثه أيام كما هو كذلك، إذ الطلق نوعاً بحسب الغالب محدود بيوم أو يومين، ولا يبلغ إلى ثلاثه أيام، ولذلك لا مانع لمن رأى الدم أزيد من الثلاث من دون طلق ومخاض، وكان واجداً لشرائط الحيضيه، من الحكم على دمها بأنه حيض، كما هو المراد في المقام.

كما أنّ القول بعدم الفصل بين المتخلّل بالأقلّ بين الحيض المتأخّر عن النفاس، وبين المتقدّم ليس بصحيح، لما قد عرفت الاختلاف في الحيض المتقدّم حتّى عند من يقول بجواز الاجتماع بين الحيض والحمل، كما عرفت مخالفه صاحب «المدارك» والعلّامه والمحقّق في شرطيه الفصل المذكور، مع أنّهم قائلون بهذا الاشتراط في الحيض المتأخّر عن النفاس، كما عرفت دعوى الإجماع والنصّ على شرطيه الفصل المذكور في الحيض المتأخّر .

في النفاس / ما تراه المرأه مع المضغه و العلقه

وحيث قد عرفت ذهاب المشهور إلى الشرطيّة المذكوره برغم عدم لما فيه أدلتهم، لكن خوفاً عن مخالفتهم، وحفظاً للأدله الداله على خلاف مسلكهم، التزامنا في المقام بالاحتياط رعايه لمسلك المشهور، كما التزم بذلك العلامه البروجردى والاصفهانى وغيرهم حيث حكم هؤلاء بالاحتياط، خصوصاً في غير ما إذا صادفت أيام عاداتها أو متصلاً بدم النفاس إذا كان الفصل بأقل الطهر، وعليه فالحكم هو لزوم مراعاة الاحتياط في هذه الموارد، والله العالم .

هنا فرعان مهمّان :

الفرع الأوّل : ثبت من خلال ما ذكرناه آنفاً أنّ الدم الخارج مع الولد دم نفاس ، فحينئذ لا فرق فيه بين كون الولد تامّ الخلقه أم ناقص كالسقط، ولا في تام الخلقه بين ما قد ولجه الروح أم لا ؛ لأنّه إذا صدق على الخارج من الرحم عنوان الولد المولود، فإنّ دمه يعدّ دم نفاس بلا إشكال ولا خلاف للإجماع والنصّ، كما استظهره في «مفتاح الكرامه» ونفى عنه الإشكال في «الجواهر» .

إنّما الكلام والإشكال في ثلاثه موارد هي : المضغه والعلقه والنطفه .

أمّا المضغه: فالمعروف بين الأصحاب ، بل ادّعى عليه الإجماع، بكون الدم الخارج منها أو بعدها نفاس ، بل قال في «الجواهر»: «إنّي لم أجد فيه خلافاً بكونها كذلك» ، بل في «التذكره» الإجماع عليه ، قال فيها : «فلو ولدت مضغه أو علقه بعد أن شهدت القوايل أنه لحمه ولد ويتخلّق منه الولد كان الدم نفاساً بالإجماع، لأنّه دمّ جاء عقيب حمل ، انتهى على المحكى في «الجواهر» .

وأرسل عن «شرح الجعفريه» الإجماع أيضاً عليها، لكن مع التقييد بما قتيدها به في «الذكري» و «الروضه» من اليقين .

ثمّ استشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله : «قلت : وكأنّه مستغنى عنه بعد

تعليق الحكم على المضغه كالمتمدّم في التذكرة ، إن قلنا إنّه قيد فيها للمضغه ، ولعلّه للعلقه كما عساه يشعر به كلامه في العلقه المشبهه» .

ولكن التحقيق أن يُقال : إنّ صدق دم النفاس إن دار مدار صدق الولاده، فربما يستشكل صدقها على المضغه، فضلاً عن العلقه والنطفه ؛ لأنّ استعمال لفظ الولاده لا يكون إلّا فيما يصدق عليه الولد، ولو لم يكن تامّاً كالسقط ، وأمّا ما لا يصدق عليه الولد عرفاً، وإن كان مبدأ نشوء آدمي، فليس فيه الولاده .

وأما إن كان مدار حكم النفاس بما يصدق عليه أنه مبدأ نشوء آدمي، فلازمه صدق النفاس حتّى مع النطفه، فضلاً عن المضغه والعلقه ، ولعلّ وجه إنكار المحقّق الأردبيلي في «شرح الإرشاد» كما نقله صاحب «مفتاح الكرامه» حيث قال في شرح الإرشاد : «إنّ الخارج مع المضغه وبعدها ليس بنفاس، وإن علم كونها مبدأ آدمي لعدم العلم بصدق الولاده والنفاس بذلك . وكذلك إنكار صاحب «المدارك» على جدّه صاحب «الروض» حيث قد استشكل على توقّف المحقّق الثاني في العلقه من التعليل بعدم صدق الولاده .

في النفاس / لو شكّت المرأة في الولاده

أنّ الملاك عندهم في النفاسيه ليس كونه مبدأ نشوء آدمي ، بل المدار هو صدق الولاده عليه، فكأنّ صدق الولاده على المضغه مقبول عند المحقّق الثاني دون العلقه، بخلاف الأردبيلي حيث أنكر صدق الولاده حتى على المضغه .

ولكن الاستفادة من كلمات الأصحاب وجود الإجماع على صدق دم النفاس على ما يخرج مع المضغه أو بعدها، وإن لم يصدق عليه اسم الولاده ، بل يكفي في ذلك صدق كونه مبدأ نشوء الإنسان ، فعليه فلا يحتاج في المضغه إلى قيد اليقين كما ورد في «الذكرى» و «الروضه» ، بل لعلّ قيد (وإن شهدت القوابل) الوارد في كلام «التذكرة» كان للعلقه ، كما يحتمل أن يكون قيد (اليقين) في كلام العلمين أيضاً لها لا

للمضغه ؛ لأنّ المضغه تعدّ مبدأ نشوء آدمي قطعاً فلا يحتاج إلى أحد القيدين .

وبالجملة: فدم الخارج مع المضغه أو بعدها نفاس قطعاً ، إمّا للإجماع ، أو لكونه ممّا ينشأ منها الولد قطعاً بحسب العرف ، هذا بخلاف العلقه إذ الأمر في نفاسيّه ما يخرج بسبب خروجها أشكل من المضغه ، إذ يمكن الحكم بنفاسيّه ما يخرج بخروج المضغه ، ولو على القول باعتبار تحقّق الولاده في صدق النفاس ، والشكّ في تحقّقها مع خروج المضغه ، لأجل وجود الإجماع فيها على نفاسيّه دمها ، ولو لم يصدق عليها دم الولاده ، بخلاف العلقه حيث أنّها على فرض الشكّ في دم الولاده عليها ، وعدم قيام الإجماع فيها على ذلك ، لا يحكم بكونها دم نفاس إلاّ عند من يكتفى في صدق دم النفاس علمه بكونه مبدأ نشوء آدمي ، ولذلك لا بدّ فيها قيد اليقين والعلم بذلك للحكم بالنفاسيّه ، ولعلّه لذلك قد توقّف المحقّق الثاني في نفاسيّه دم العلقه بخلاف المضغه ، ولكن حيث أنّ الملاك في صدق النفاسيّه ليس عنوان صدق الولاده ، بل يكفي فيه صدق كونه مبدأ نشوء آدمي ، وصدق هذا العنوان وانطباقه على العلقه في الجملة عرفاً ثابت ، فلذلك نحكم بنفاسيّه ما يخرج معها أو بعدها ، وإذا قطع بكونها كذلك تكويناً كما هو الغالب ، أو تشريعاً بقيام البيّنه والشهاده من القوالب ، وأمّا مع فقدان هذين الأمرين فالحكم بنفاسيّه دمها مشكل جداً .

أمّا النطقه: فقد ثبت ممّا ذكرنا ظهر حكم النطقه ، إذ العلم بكونها مبدأ نشوء آدمي فيها يعدّ أشكل من العلقه فضلاً عن المضغه ، فإن حصل لها اليقين في استقرارها في الرحم بحيث يكون مبدأ نشوء الإنسان لولا سقوطها ، تكون كالعلقه والمضغه في الحكم بنفاسيّه دمها ، ولو سقطت قبل ذلك ، ولكن العلم بكونها كذلك بالنسبه إلى النطقه متعسّر بل متعذّر ، إذ كثيراً ما يسقط عن الرحم

و أكثر النفاس عشره أيام على الأظهر(١).

قبل استقرارها كذلك ، فلا يحكم حينئذٍ بنفاسيّه دمها، خصوصاً مع الشكّ فيه، حيث يقتضى الأصل فيه العدم، كما لا يخفى على المتأمل .

الفرع الثاني : أنه قد اتّضح ممّا قرّناه إلى الآن، أنّ المعتبر شرعاً في نفاسيّه الدم أمران .

في النفاس / أكثر النفاس

خروج الدم. وكون خروجه بسبب الولد ولو ناقصاً أو خروج ما يعلم كونه مبدأ نشوء آدمي .

فحينئذٍ ومع انتفاء الأمرين أو أحدهما فلا نقاش .

وعلى هذا، فلو شكّ في الولاده أو في كونه مبدأ نشؤه فلا نفاس ، بل هو حيض إن أمكن كونه حيضاً عند من يراه كذلك مع شرائطه وإلاّ- فهو استحاضه بناءً على كون الأصل في الدم الخارج من الرحم - إذا لم يكن حيضاً، ولا نفاساً ولو شرعاً - كونه استحاضه، وإلاّ فالمرجع هو الأصل العملي من الرجوع إلى الحاله السابقه من الطهر أو غيره ، ولا يجب عليها الفحص مع التمكن منه، لكون الشبهه في المورد شبهه موضوعيّه، ولم يقدّم لنا دليل على وجوب الفحص في المقام بالخصوص، فيعمل هنا على طبق القواعد المتعارفه في غير المقام ، والله العالم .

(١) أقول: الكلام في حدّ الأ-كثر خلافي جداً، بعد الالتزام بأنّه لا ريب في عدم كون الأكثر مثل الأقلّ في نفى الحدّ له ؛ لأنّ الإجماع والنصوص ناطقان فيه بالحدّ، فضلاً عمّا قد يشاهد في بعض الأخبار كروايه ليث المرادي عن

الصادق عليه السلام قال : «ليس لها حدّ»^(١) من لزوم حملها إمّا على الأقلّ كما عليه صاحب «الجواهر»، أو طرحه كما احتمله هو أيضاً، أو حمّله على ما ذهب إليه الشيخ من دلالتها على أنّه لا حدّ له بما لا يزيد ولا ينقص .

حكم النفاس / أكثر النفاس

وكذا يطرح أو يؤلّ بما لا ينافي ممّا عليه الأصحاب ، ما ورد في خبر آخر عن «المقنع» عن الصادق عليه السلام حيث قال : «إنّ نسائكُم ليس كالنساء الأول، إنّ نسائكُم أكثر لحماً وأكثر دمًا فلتتعد حتّى تطهر»^(٢) .

لأنّه لا بدّ إن أريد من الأمر بالعقود، القعود إلى أن تطهر من الدم، فيوجب إلى أن يبلغ إلى أربعين أو خمسين أو غيرهما ولا ينقطع منها الدم، وهو حينئذٍ مخالف لإجماع الشيعة، إذ لم يذهب إليه أحد من أصحابنا، فالعمل بظاهر هذه الأخبار غير ممكن .

فإذا عرفت من وجود الحدّ فيها للأكثر فقد وقع الخلاف بين الأصحاب فيه لأجل اختلاف لسان النصوص والأخبار، وحيث أنّ ما في النصوص قد يشاهد في الحدّ ما لم يقبله الأصحاب ولم يفتوا على طبقه، فلا بأس من التعرّض إلى النصوص قبل الورود في أصل الاختلاف الحاصل بينهم، فنقول ومن الله الاستعانة :

منها : الأخبار الواردة في بيان حدّ الأكثر بالثلاثين أو أزيد .

١ _ صحيحه عليّ بن يقطين .

قال : سألت أبا الحسن الماضي عليه السلام عن النفساء وكم يجب عليها ترك الصلاة؟

قال : تدع الصلاة ما دامت ترى الدم العبيط إلى ثلاثين يوماً، فإذا رقت وكانت

١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب النفاس، الحديث ١ و٢٧ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب النفاس، الحديث ١ و٢٧ .

صفره اغتسلت وصلّت إن شاء الله (١).

٢ _ صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تقعد النفساء إذا لم ينقطع عنها الدم ثلاثين أو أربعين يوماً إلى الخمسين» (٢).

٣ _ صحيحه حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه عن عليّ عليه السلام، قال: «النفساء تقعد أربعين يوماً، فإن طهرت وإلا اغتسلت وصلّت، ويأتيها زوجها، وكانت بمنزله المستحاضه تصوم وتصلّي» (٣).

٤ _ رواه محمد بن يحيى الخثعمي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النفساء؟ فقال: كما كانت تكون مع ما مضى من أولادها، وما جرت. قلت: فلم تلد فيما مضى؟ قال: بين الأربعين إلى الخمسين» (٤).

٥ _ رواه الصدوق في «الخصال» عن الصادق عليه السلام: «النفساء لا تقعد أكثر من عشرين يوماً إلا أن تطهر قبل ذلك، فإن لم تطهر قبل العشرين اغتسلت واحتشت وعملت عمل المستحاضه» (٥١).

٦ _ رواه عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام: «تقعد النفساء تسع عشره ليله، فإن رأت دمًا صنعت كما تصنع المستحاضه» (٥).

٧ _ مرسله الصدوق في «المقنع»، قال: «وقد روى أنّها تقعد ما بين أربعين يوماً إلى خمسين يوماً» (٦).

أقول: ولا يخفى عليك أنّ الوارد في روايه ابن سنان المنقول في «الوسائل» سبع عشره ليله بدل تسع عشره، وكلاهما غير معمولاً به عند الأصحاب.

بل وهكذا غير معمول به ما ورد في صحيحه محمد بن مسلم، قال:

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ _ ١٧.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ _ ١٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ _ ١٧.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ _ ١٧.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ _ ١٧.
 - ٦- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ _ ١٧.

قلت لأبي عبدالله عليه السلام : كم تقعد النفساء حتّى تصلّى؟

قال : ثمان عشره سبع عشره ، «ثمّ تغتسل وتحتشى وتُصلّى» (١) .

فإنّ ذكر عددين إن كان للتخيير فمخالف للإجماع إذ لم يذهب إليه أحد من الخاصّه ولا من العامّه، كما لا حجّه لثمان عشر أيضاً إن كان شكّاً من الراوى كما فى «الجواهر» ، ولكن نقول على فرض التريديد من الراوى يؤخذ بالثمان عشر لكونه مؤيّداً بأخبار عديده، فبذلك يخرج عن التريديد ويصير من عداد أخبار ثمانيه عشره .

هذه جمله ما وجد من الأخبار بعضها صحاح وبعضها غير صحيحه ، وجمعها داله على شىء من الأعداد فى حدّ النفس لم يوجد بين الأصحاب من أفتى به ، ولأجل ذلك حملت هذه الأخبار على التقيّه، لأنّها أولى من طرحها، فضلاً عن اعراض الأصحاب عنها وإعراضهم موهن للأخبار ، كما أنّ عملهم منجبر لضعفها . بل قد يؤيد الحمل على التقيّه، وجود بعض هذه فى الأقوال بين العامّه، فلا- بأس هنا لذكر أقوالهم على المحكى فى «التذكره» الذى قد حكى عنه صاحب «الجواهر» ، قال العلامه رحمه الله : «قال الشافعى أكثره ستون يوماً، وهو روايه لنا، وبه قال عطاء والشّعبى وأبو ثور ، وحكى عن عبدالله بن الحسن العنبرى والحجاج ابن أرتاه. إلى أن قال : وقال أبو حنيفه والثورى وأحمد وإسحاق وأبو عبيده أكثر أربعون يوماً، وهو روايه لنا أيضاً، وحكى ابن المنذر عن الحسن البصرى أنّه قال خمسون يوماً وهو روايه لنا ، وحكى الطحاوى عن الليث أنّه قال من الناس من يقول إنّه سبعون يوماً» ، انتهى (٢) .

١- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب النفساء، الحديث ١٢ .

٢- الجواهر : ج ٣ / ٣٧٩ .

فإذا عرفت الوجوه الغير المقبوله، فلا- بأس حينئذٍ أن نرجع إلى أصل المسأله ونبحث عمّا ذكره الأصحاب في حدّ النفاس، وملاحظه فتاواهم ومطابقتها مع ما في النصوص المقبوله في العمل، فحينئذٍ ينبغي أن نتعرض بدوّاً (أقوال علماء الشيعة في المسأله، فالمعروف بينهم قديماً وحديثاً كون دمّ النفاس كالحيض في أن أكثره عشره، والقائلون به أيضاً على طائفتين :

طائفه: تقول بأنّ يكون أكثره عشره مطلقاً، سواء انقطع على رأس العشره أو تجاوز عنها، ومع التجاوز سواء كانت ذات العاده في الحيض أو لم تكن، وسواء كانت عاداتها عشره أو أقلّ، فإذا كانت عاداتها في الحيض خمسه مثلاً وتجاوز دمها عن العشره، تكون العشره بتمامها نفاساً لا مقدار أيام عاداتها في الحيض، وهو الذي عبّر عنه صاحب الجواهر بالعشره الفعليه، وهذا هو المنسوب إلى القدماء، بل قد ينسب إلى المشهور بين الأصحاب ولكن في النسبه إشكال .

وطائفه ثانيه: تقول بكون أكثره عشره كالحيض، بمعنى إمكان كونه عشره أيام، فإن لم تكن المرأه ذات عاده في الحيض أو كانت وانقطع دمها على العشره تكون العشره بتمامها نفاساً، وإن كانت ذات العاده في الحيض وكانت عاداتها أقلّ من العشره وتجاوز دمها عن العشره، تكون العاده نفاساً، وهذا يعبر عنه بإمكان كون العشره نفاساً، لا أنّها بتمامها دائماً نفاس لما قد عرفت أنّه قد ترجع إلى عاداتها في ذات العاده، وهذا القول هو الأشهر، كما هو المختار عندنا وعند كثير من المتأخّرين مثل صاحب «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها لولا كلّهم .

وطائفه ثالثه: وهو المحكى عن «الفقيه» والانتصار ناسباً له إلى انفراد الإماميه و «المراسم» وظاهر «الهدايه»، وحكاة «المختلف» عن المفيد وابن الجنيد في أكثر النفاس ثمانيه عشر.

وطائفه رابعه: وهو للعلامه فى المختلف، وهو التفصيل بين ذات العاده بكون عاداتها نفاساً، وبين غيرها من المبتدئه والمضطربه بكون عاداتهما ثمانيه عشره، واستحسنه الفاضل المقداد فى «التنقيح»، بل ربما مال إليه بعض متأخرى المتأخرين .

والقول الخامس: وهو المحكى عن المفيد أحد عشر يوماً .

القول السادس: وعن العُماني ابن أبى عقيل أنه إحدى وعشرين.

والقول السابع: وهو المحكى عن «البيان» أن المبتدئه عند تجاوز دمها عن العشره ترجع إلى التمييز، ثم النساء ثم العشره ، والمضطربه ترجع إلى التمييز ثم العشره .

هذه جهه الأقوال فى المسأله ومنشأ الاختلاف فيها هو الاختلاف فى الأخبار الوارده فيها .

فإذا عرفت حال الأقوال فى العامه والخاصه، وما فى الأخبار المطروحه أو المحموله على التقيّه، بلغ أوان الكلام إلى أن نتعرض للأخبار الدالّه على ما هو المعمول بين الأصحاب، وملاحظه دلالة لسانها فى المقام، حتى يتضح فيه ما هو الحق والصواب ، والله الهادى إلى سبيل الرّشاد .

البحث عن الأخبار الوارده فى المقام: فتعرض أولاً ما للأخبار المستدلّ بها لإثبات كون العشره الفعلية دون الإمكانية هى الحدّ الشرعى الأكثر النفاس، حيث استدّلوا _ على ما فى «مصباح الهدى» _ ما بظاهره يدلّ عليه:

منها: المرسله المرويّه عن «المقنعه» قال: «جاءت أخبار معتمده بأنّ انقضاء مدّه النفاس مدّه الحيض وهى عشره أيام»(١).

وهذا هو المنقول فى «الوسائل» عن «المقنعه»، مع أنّ ما ورد فى «المصباح»

هو : «إنَّ أقصى مدّة النفاس أقصى عدّه الحيض وهى عشره أيام»^(١) . إذ من الواضح تعبير الأوّل بالعشره الإمكانيه أولى من التعبير الثانى .

هذا لكن مع ذلك مضافاً إلى كونه مرسلًا، يمكن أن يكون مقصود المفيد قدس سره هو الأخبار الظاهره فى إمكان كون أقصى النفاس العشره لا العشره الفعلية ، كما يشهد له ويؤيده تشبيهه بالحيض، إذ من المعلوم أنّ أقصى عدّت الحيض بالعشره ليس إلاّ الإمكاني دون الفعلية ، فكذلك يكون فى النفاس .

وثانياً : بالخبر الرضوى الوارد فيه، أنه قال : «النفساء تدع الصلاه أكثر أيام حيضها وهى عشره أيام»^(٢) .

من باب الأخذ بظاهره بكون العشره موضوعاً مطلقاً حتّى لذات العاده، فتكون العشره الفعلية عدّه النفاس لا أقصاها ومنتهاها لغير ذات العاده مثل المبتدئه والمضطربه .

هذا ولكن التأويل والدقّه يحكم بردّ ذلك، لأنّ الفقه الرضوى لا يمكن جعله دليلاً بنفسه فى قبال ما سيأتى من الأخبار الكثيره الداله على كون العشره إمكانيه لا فعلية، إذ لم يذهب إليه المعروف من الأصحاب حتّى من القدماء، وإن نسب ذلك إلى ظهور كلام العلامة فى «المختلف» والشهيد الأوّل فى «الذكري»، وبتبعهما بعض متأخري المتأخرين، كما فى «الجواهر» حيث نسباً إلى الأصحاب بأنّ مرادهم بقولهم «أكثر النفاس عشره» أنّ العشره بتمامها نفاساً مع استمرار الدم وإن كانت ذات عاده ، ومن هنا قال الشهيد فى «الذكري»: «بأنّ

١- مصباح الهدى : ج ٥ / ٢٤٩ .

٢- المستدرک : ج ١ الباب ١ من أبواب النفاس ، الحديث ١ .

الأخبار الصحيحة المشهوره، تشهد برجوعها إلى عاداتها في الحيض، والأصحاب يفتون بالعهده، وبينهما تناف ظاهر»، انتهى .

هذا ، مع إمكان التشكيك في روايه الرضوى، بدعوى ظهور هذه الجملة في كونها من كلام صاحب الكتاب وليس من الروايه، والشاهد على ذلك أنه قال بعدها: «وقد روى ثمانية عشر يوماً، وروى ثلاثه وعشرون يوماً» وبأنّ هذه الأخبار جاز أخذها من باب التسليم .

ثمّ على فرض التسليم في ظهور هذين الخبرين على العشره الفعلية، فغايتها الإطلاق في ذات العاده وغيرها، فيقتيد إطلاقها بذوات العاده فيؤخذ بهما في المبتدئه والمضطربه التي استمرت دمهما.

لا يقال: إنه يوجب التقييد بالفرد النادر لندرته الفردين المزبورين .

لأننا نقول: بأنّ ذلك أولى من الطرح، لأنه لا يمكن رفع اليد عن المستفيضه الدالّه على رجوع ذات العاده إلى عاداتها في مستمره الدم بواسطه هذين الخبرين الضعيفين غير المنجبرين بعمل الأصحاب وشهرتهم، كما لا يخفى .

وهكذا ثبت إلى الآن أنه بالرجوع إلى الأخبار الدالّه على وفاق مسلك المشهور من كون حدّ النفاس في الأكثر هو العشره الإمكانية، أى يكون حدّها هو العشره لو لم ينقطع الدم قبلها، وإلاّ يجب الأخذ بما قد قطع بمثل الحيض، بلا فرق بين ذات العاده وغيرها في المنقطع قبلها .

وأما لو تجاوز دمها عن العشره، ففي ذات العاده ترجع إلى عاداتها في الحيض، وفي غيرها من المبتدئه والمضطربه تكون العشره بتمامها نفاساً ، والأخبار الدالّه على ذلك واصله إلى حدّ الاستفاضه بل التواتر، وها هي بين يديك نذكرها بعون الله الملك العلام .

منها : خبر يونس بن يعقوب، قال : «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : تجلس النفساء أيام حيضها التي كانت تحيض، ثم تستظهر وتغتسل وتُصلّى» (١).

بناءً على كون المراد من الاستظهار هو المتعارف في الحيض بعد العاده إلى العشره .

ومنها : روايه زراره، عن أحدهما عليهما السلام ، قال : «النفساء تكفّ عن الصلاه أيامها التي تمكث فيها ثمّ تغتسل وتعمل كما تعمل المستحاضه» (٢).

ومنها : روايته الأخرى عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «قلت له: النفساء متى تصلّى؟ قال : تقعد قدر حيضها وتستظهر بيومين فإن انقطع الدم وإلا اغتسلت ، الحديث» (٣).

ومنها : روايه أخرى ليونس، عن الصادق عليه السلام : «عن امرأه» ولدت فرأت الدم أكثر ممّا كانت ترى؟ قال : فلتقعد أيام قرئها التي كانت تجلس ثمّ تستظهر بعشره أيام ، الحديث (٤).

قال الشيخ : يعنى تستظهر إلى عشره أيام ، بأن يكون الباء بمعنى إلى ، ويمكن إبقاء ظاهر كلمه الباء على ظاهرها، بأن يُراد من الاستظهار فى ما بقى من العشره بلحاظ الابتداء من رؤيه الدم كما مرّ ذلك فى الحيض ، فيكون المراد هنا مع أيام الاستظهار عشره من ابتداء الولاده .

ومنها: خبر مالك بن أعين، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشاها زوجها وهى فى نفاسها من الدم؟ قال : نعم ، إذا مضى فيها منذ يوم وضعت بقدر

١- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب النفاس، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١ و ٢ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١ و ٢ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٣ .

أيام عدّه حيضها، ثمّ تستظهر بيوم فلا بأس بعد أن يغشاها زوجها ، الحديث«(١)» .

ومنها : روايه أخرى ثالثة لزراره، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «تعدّ النفساء أيّامها التي كانت تقعد في الحيض وتستظهر بيومين»(٢) .

ومنها : مضمرة عبد الرحمان بن أعين، قال : «قلت له : إنّ امرأه عبد الملك ولدت فعّدّ لها أيّام حيضها ثمّ أمرها اغتسلت واحتشت ، الحديث»(٣) .

وهذه سبعة أخبار تدلّ على رجوع النفساء إلى عاداتها في الحيض، والاستظهار بعد العاده إلى العشره، فإن انقطع قبلها فكّلها نفاس وإلاّ فعليها أن ترجع إلى عاداتها، وفي غيرها كلّ العشره نفاس .

نعم ، في بعض الأخبار ما يدلّ على التفصيل بين ذوات العاده وغيرها، بأنّ غير ذات العاده إذا كانت لا تعرف أيّام نفاسها ترجع إلى أقاربها من الأمّ والأخت والخاله، وهو مثل خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «النفساء إذا ابتليت بأيّام كثيره، مكثت مثل أيّامها التي كانت تجلس قبل ذلك واستظهرت بمثل ثلثي أيّامها، ثمّ تغتسل وتحتشى وتصنع كما تصنع المستحاضه ، وإن كانت لا تعرف أيّام نفاسها فابتليت جلست بمثل أيّام أمّها أو أختها أو خالتها واستظهرت بثلثي ذلك، ثمّ صنعت كما تصنع المستحاضه تحتشى وتغتسل»(٤) .

فإنّ المراد بمن لا تعرف أيّام نفاسها إمّا كان لنسيانها أو اختلافها، فتطبق على المضطربة . وإن كان المراد من لا عاده لها بالفعل ولو لعدم تقرّر عاده لها، أو كونها في ابتداء دمها فتطبق على المبتدئه .

وعلى كلّ حال، هذه الروايه تدلّ على ذلك التفصيل، ولكن مع ذلك حيث قد

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ ، من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ ، من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ ، من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ ، من أبواب الحيض، الحديث ١٣ .

جعل الاستظهار فيه بثلاثي أيامها حملها أصحابنا على صورته ما إذا كانت عاداتها ستّة أيام أو أقلّ، حتّى لا يوجب انضمام أيام الاستظهار مع أيام حيضها التجاوز عن العشره ، فحينئذٍ يوافق مع الأخبار السابقه فيوجب تأييدها كما لا يخفى .

بل قد يؤيد كون أكثر أيام النفاس كأثر أيام الحيض العشره، ما ورد في بعض الأخبار بأن دم النفاس حيضٌ محتبس، وأنّ النفاس بمنزله الحائض، كما ترى ذلك في الخبر المروى عن المقرن، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سأل سلمان عليّاً عليه السلام عن رزق الولد في بطن أمّه ؟ فقال : إنّ الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضه فجعلها رزقه في بطن أمّه» (١).

ورواه سليمان بن خالد، قال : قلت لأبي عبدالله عليه السلام : جُعلت فداك! الجبلى ربما طمشت ؟ قال : نعم ، وذلك أنّ الولد في بطن أمّه غذائه الدم، فربما كثر فضل عنه، فإذا فضل دفعته، فإذا دفعته حرمت عليها الصلاه» (٢).

أقول: وأمّا ما دلّ على مساواه النفساء مع الحائض فهو ما جاء في صحيح زراره في حديثٍ _ بعد بيان حكم النفساء بالرجوع إلى العاده في حيضها _ قال : «قلت : والحائض ؟ قال مثل ذلك سواء انقطع عنها الدم، وإلاّ فهي مستحاضه تضع مثل النفساء سواء، ثمّ تصلّى ولا تدع الصلاه على حال، فإنّ النبيّ صلى الله عليه و آله قال : الصلاه عماد دينكم» (٣).

بل قد يمكن الاستظهار والتأييد بالخبر المرسل عن الصادق عليه السلام على ما حكاه في «كشف اللثام» عن «السرائر» عن المفيد «وإن قال صاحب

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٤.
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٠ من أبواب الحيض، الحديث ١٤.
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٥.

«الجواهر» أتى لم أجده فيها».

«قال : سئل المفيد كم قدر ما تقعد النفساء عن الصلاة، وكم تبلغ أيام ذلك، فقد رأيت في كتاب أحكام النساء أحد عشر يوماً . وفي المقنعه ثمانية عشر يوماً . وفي كتاب الاعلام أحد وعشرين يوماً ، فعلى أيها العمل دون صاحبه ؟

فأجابه بأن قال : الواجب على النفساء أن تقعد عشره أيام ، وإنما ذكرت في كتبي ما رُوى من قعودها ثمانية عشره يوماً ، وما رُوى في النوادر استظهاراً بأحد وعشرين يوماً، وعملي في ذلك على عشره أيام، لقول الصادق عليه السلام : لا يكون دم نفاس زمانه أكثر من زمان حيض»^(١).

ويستفاد من جميع ما ذكرنا فيما استدلل على كلام المشهور بكون النفاس مثل الحيض يظهر ثلاث مطالب :

الأول : كون أكثر أيام النفاس كأكثر أيام الحيض هو العشره .

الثاني : بأن ذات العاده ترجع إلى عاداتها في النفاس إذا تجاوز الدم عن العشره، كما ترجع الحايض إليها إذا تجاوز .

الثالث : كون المبتدئه والمضطربه مدّه حيضها هي العشره إذا تجاوز عنها الدم ، كما أنّ مجموع الأيام حيض في الثلاث إذا لم يتجاوز الدم عن العشره .

هذا كلّه عن إثبات كلام المشهور بالدليل .

دلالة الأصل على صحه كلام المشهور: كما أنّه قد استدلل لإثبات كلامهم بالأصل ، فلا بدّ أولاً من أن نقرّر المراد من الأصل المستدلّ به في المقام : فقد يقال : إنه أصلٌ موضوعيٌّ من الاستصحاب، أيّ أصاله عدم كون دم الحادث بعد

العشره نفاساً .

ولكنه قد يرد: بأنه معارض مع أصاله عدم كونه دم الاستحاضه، لأنّ الدم الحادث يردّ بينهما ولا يمكن إثبات أحدهما لأجل معارضته بمثله في الأخير، كما لا- يمكن إثبات كونه استحاضه بنفى كونه نفاساً بالأصل، لكونه من الأصول المثبتة ، كما أنّ عكسه يكون كذلك، إذ العلم بالآخر مع نفي عدله لا يكون إلاّ لأجل العلم بدورانه بينهما، لا بمقتضى لسان نفس الأصل، لولا العلم المذكور ، كما لا يخفى .

أقول: لا بدّ أن يكون المراد من الأصل هو الحكمى منه ؛ أعنى أصاله عدم وجوب ما يترتب في العدم الموجود بعد العشره من أحكام النفاس .

لكن قد اعترض عليه: بمحكوميته باستصحاب أحكام النفاس الثابته قبل انقضاء العاده .

لكنه مردود، بأنّ استصحابها متوقّف على استصحاب موضوعها ليرتّب عليه أحكامه، ولا يصحّ إجرائه لكون النفاس من الأمور التدريجيّه التي لا- يجرى فيها الاستصحاب ، ولكون الشكّ في ترتّب أحكام النفاس بعد العشره من جهه الشكّ في تقيّد دم النفاس بكونه في العشره .

وهذه الإشكالات غير وارده، لأننا قرّنا في الأصول:

أولاً : صحّه جريان الاستصحاب في التدريجيّات .

وثانياً: بعدم الحاجة إلى إجراء الأصل في النفاس الذى هو من التدريجيّات، لإمكان إثبات الموضوع باستصحاب بقاء الحدث وعدم ارتفاعه بالغسل في صورته استمرار الدم، وعدم انقطاعه، لكون الحدث الحادث أمراً ثابتاً قارراً يحدث بحدوث الدم، ويبقى ما لم يرتفع برفع، وأنّ مدّه النفاس عرفاً ربما تزيد على

العشره، والقدر المتيقن منه شرعاً وإن كان هو العشره لكثته لا- يمنع عن إجراء الاستصحاب فى بقائه إذا كان المدار فى بقاء الموضوع فى الاستصحاب ما هو الموضوع عند العرف لا بالدقه ولا بالنظر إلى الدليل .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: بَأَنَّ استصحاب بقاء أحكام الحدث هنا غير جارٍ، لَأَنَّهُ شَكٌّ فى وجودها لأجل كون شكّه شكّاً فى المقتضى لا الرفع ، والثابت عدم جريان الاستصحاب فى الشكّ فى المقتضى، لَأَنَّا نَحْتَمِلُ بحسب مقتضى لسان الأدلّه تقييد موضوع النفاس بما إذا كان فى العشره فى العاده وغيرها ، فحينئذٍ لا يمكن الرجوع إلى استصحاب الأحكام إلّا عند من يقول بحجّيه الاستصحاب حتّى فى الشكّ فى المقتضى ، والله العالم .

هذا ، مضافاً إلى إمكان دعوى معارضه استصحاب الأحكام الثابته للنفاس قبل انقضاء العاده لما بعد العشره ، باستصحاب الأحكام الثابته للطاهره قبل عروض دم النفاس، حيث قد يقتضى إثبات وجوب العبادات وجواز ارتكاب المحرّمات الثابته للنفاس قبل انقضاء العشره أو العاده الذى قد أبدعه المحقّق النراقى قدس سره ، وحيث أنا لم نوافقهُ _ تبعاً للشيخ الأعظم _ فلا وجه للتمسك به هنا كما لا يخفى .

وأيضاً: يمكن أن يُراد من الأصل هنا، أصاله الاشتغال باعتبار أنّ الذمّه كانت مشغوله بالعبادات ، فاللزام هو الاقتصار فى سقوطها على المتيقن من النفاس ، كما قد يستظهر ذلك من كلام الشيخ فى «التهذيب» حيث قال : «قد ثبت بأنّ ذمّه المرأه مرتبه بالصلاه والصوم قبل نفاسها بلا- خلاف ، فإذا طرأ عليها النفاس يجب أن لا يسقط عنها ما لزمها إلّا بدلاله ، ولا خلاف بين المسلمين أنّ عشره أيام إذا رأت الدم من النفاس نفاس ، وما زاد على ذلك مختلفٌ فيه، فلا ينبغى أن

تصير إليه إلا بما يقطع العذر) ، انتهى على المحكى فى «مصباح الهدى» .

ثم قال بعده : «وهذا التقريب للأصل لعله سليم عن المناقشه»(١) .

قلنا : بل لعل هذا الأصل قابل للاعتماد لو لم يثبت الدليل على خلافه .

أقول : التزم بعض الفقهاء بإمكان اعتبار فتره النفاس أكثر من العشره بأن يبلغ إلى ثمانية عشر يوماً كما عليه فتوى بعض الفقهاء، مستشهدين لذلك بطائفة من الأخبار:

منها : صحيحه محمد ابن مسلم، قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد؟ قال : إن أسماء بنت عميس أمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تغتسل لثمان عشره، ولا بأس بأن تستظهر بيوم أو يومين»(٢) .

ومنها : روايه محمد وفضيل وزراره جميعاً عن أبى جعفر عليه السلام : «أن أسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبى بكر، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله حين أرادت الإحرام من ذى الحليفة أن تغتسل وتحتشى بالكرسف وتهل بالحج ، فلما قدموا ونسكوا المناسك سألت النبى صلى الله عليه وآله عن الطواف بالبيت والصلاه ، فقال لها : منذ كم ولدت؟ فقالت : منذ ثمانى عشر ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تغتسل وتطوف بالبيت وتصلى ولم ينقطع عنها الدم ، ففعلت ذلك»(٣) .

وبإسناده عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زراره عن أبى جعفر نحوه .

ومنها : مرسل الصدوق كالمسند، قال : «إن أسماء بنت عميس نفست بمحمد ابن أبى بكر فى حجّه الوداع، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وآله أن تقعد ثمانية عشر يوماً»(٤) .

١- مصباح الهدى : ج ٥ / ٢٥٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١٥ و ١٩ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١٥ و ١٩ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ٢١ .

قال : والأخبار التي رويت في قعودها أربعين يوماً وما زاد إلى أن تطهر، معلومه كلها وردت للتقّيه ، لا يعتنى بها إلا أهل الخلاف

حيث يستفاد من كلام الصدوق في ذيله قبول ثمانية عشره ، وحمل ما زاد عنها على التقّيه .

ومنها : مرسله جاء فيها قوله : وقد رُوي أنه صار حدّ قعود النفساء عن الصلاة ثمانية عشر يوماً ؛ لأنّ أقلّ أيام «الحيض ثلاثة أيام، وأكثرها عشره أيام وأوسطها خمسة أيام ، فجعل الله عزّ وجلّ للنفساء أقلّ الحيض وأوسطه وأكثره» (١).

ونحوه رواه حنّان بن سدير، قال : «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : أعطيت النفساء ثمانية عشر» (٢).

ومنها : ما في «عيون الأخبار» بإسناده عن الفضيل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال : «والنفساء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية عشر يوماً ، فإن طهرت قبل ذلك صلّت» وإن لم تطهر حتّى تجاوز ثمانية عشر يوماً، اغتسلت وعملت بما تعمل المستحاضه» .

ومنها : مرسل الصدوق في «المقنع» قال : «رُوي أنّها تقعد ثمانية عشر يوماً» (٣).

ومنها : الخبر المرفوع الذي رواه الشيخ الكليني في «الكافي» عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه رفعه، قال : «سألت امرأة أبا عبد الله عليه السلام ، فقالت : إنّي كنت أقعد في نفاسي عشرين يوماً حتّى أفتوني بثمانية عشر يوماً ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : ولم أفتوك بثمانية عشر يوماً؟ فقال رجلاً : للحديث الذي رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لأسماء بنت عميس حيث نفست بمحمّد بن أبي بكر ، فقال أبو

١- وسائل الشيعة : الباب ٣، من أبواب النفاس، الحديث ٢٤ و ٢٦ و ٧

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣، من أبواب النفاس، الحديث ٢٤ و ٢٦ و ٧

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣، من أبواب النفاس، الحديث ٢٤ و ٢٦ و ٧

عبدالله عليه السلام : إنّ أسماء سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وقد أتى لها ثمانية عشر يوماً ، ولو سألته قبل ذلك لأمرها أن تغتسل وتفعل ما تفعل المستحاضه(١) .

فإنّ ظاهر هذا الحديث هو نفى ثمانية عشر، توجيه كلام رسول الله صلى الله عليه وآله من العمل بالاستحاضه بعد ثمانية عشر يوماً وأنه ليس بحدٍّ لأكثر النفاس .

ومثله رواه حمران بن أعين، قال : «قالت امرأه محمّد بن مسلم وكانت ولوداً اقرأ أبا جعفر عليه السلام وقل له : إنّي كنت أقعد فى نفاسى أربعين يوماً وأنّ أصحابنا ضيقوا عليّ فجعلوها ثمانية عشر يوماً . فقال أبو جعفر عليه السلام : من أفتاها بثمانية عشر يوماً؟ قال : قلت : الروايه التى رووها فى أسماء بنت عميس أنّها نفست بمحمّد بن أبى بكر بنذى الخليفة، فقالت : يا رسول الله صلى الله عليه وآله كيف أصنع؟ فقال لها : اغتسلى واحتشى وأهلّى بالحجّ ، فاغتسلت واحتشت ودخلت مكّه ولم تطف ولم تسع حتّى تقضى الحجّ ، فرجعت إلى مكّه فأتت رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت : يا رسول الله صلى الله عليه وآله أحرمت ولم أطف ولم أسع ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وآله : وكم لك اليوم؟ فقالت : ثمانية عشر يوماً ، فقال : أمّا (الآن) فاخرجى الساعه، فاغتسلى واحتشى وطوفى واسعى ، فاغتسلت وطافت وسعت وأهلّت . فقال أبو جعفر عليه السلام : إنّها لو سألت رسول الله صلى الله عليه وآله قبل ذلك وأخبرته لأمرها بما أمرها به . قلت : فما حدّ النفساء؟ قال : تقعد أيامها التى كانت تطمث فيهنّ أيام قرئها ، فإنّ هى طهرت وإلاّ استظهرت بيومين أو ثلاثة أيام، ثم اغتسلت واحتشت، فإن كان انقطع الدم فقد طهرت، وإن لم ينقطع الدم فهى بمنزله المستحاضه تغتسل لكلّ صلاتين وتصلّى»(٢) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب النفاس، الحديث ١١ .

حيث تدلّ على نفي كون الثمانية عشر حدّ النفاس وأنّ تعيين تلك المدّة كانت لأجل كون هذه المدّة قد مضت لأسماء حين ما سألت عن رسول الله صلى الله عليه وآله . وحيث أنّ الامّة ابتعدت نتيجة للأهواء والسياسات الظالمة عن باب الولايه وأهل البيت عليهما السلام ، مع أنّهم عليهم السلام أدري بما فى البيت بما ورد من الأحكام على جدّهم صلى الله عليه وآله ، وقعوا فى اشتباه عظيم وتوهّموا كون هذه المدّة هو حدّ أكثر النفاس ، ولذلك أفتوا بذلك، وأوجب مثل هذه الفتوى أن تصدر الأخبار الموافقه لها من الأئمّه تقية ولذلك ترى أنّ على بن موسى الرضا عليه السلام وقع فى مكاتبته للمأمون (بأنّ النفساء لا تقعد عن الصلاة أكثر من ثمانية عشر يوماً) فى قبال ذهاب بعض العامّه إلى ثلاثين أو أربعين أو خمسين أو ستين، وهكذا تخبطت الأمّه فى أحكامها الشرعيّه، نتيجة لابتعادهم عن أبواب العلم والهدى.

هذا فضلاً عن قوّه احتمال التقيّه فى أغلب المكاتبات.

وهكذا يظهر أنّه لا مجال للفقيه أن يعتمد على مثل هذه الأخبار فى تحديد مدّة النفاس، مضافاً إلى أنّ ما يؤيّد هذا المدعى التريّد المنقول عن مثل محمّد بن مسلم الناقل لثمانية عشر يوماً فى حديثه المنقول عن أبى أيوب ، عن محمّد بن مسلم ، بقوله : «قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : كم تقعد النساء حتّى تصلّى؟ قال : ثمان عشرة، سبع عشرة، ثمّ تغتسل ، الحديث(١)» .

مع أنّ سبع عشرة لم يرد فى حديث أصلاً، ولم يفت به أحد من الفقهاء، ممّا يدلّ على أنّه كان يتقى فى بيان الأحكام .

هذا فضلاً عن أنّه قد يؤيّد ما ذكرنا وقوع الاشتباه فى القعود عن الصلاة

لزوجه محمّد بن مسلم التي كانت زوجته، حيث لولا- ظروف التقيّه لما أمكن فرض جهلها وعدم تعليم زوجها إياها لمثل هذا الحكم المبتلى به عامّه النساء، حتّى يصل الأمر إلى أبي جعفر عليه السلام فيشير إلى منشأ اشتباه العامّه فيه ، بل لا يحتمل أنّ محمّد بن مسلم أيضاً كان لا يعلم المسأله بهذه الكيفيّة إلى زمان نقل أبي جعفر عليه السلام ، حيث قد كشف الغطاء عن وجهها ، والله العالم .

بل قد يؤيد ما ذكرنا من عدم كون حدّ الأكثر ثمانية عشر، هو بيان الاستظهار بيوم أو يومين أو ثلاثه، حيث لا ينطبق ذاك إلا مع العشره بما إذا انقطع الدم قبل العشره، على حسب اختلاف حالات النساء، من كون عادتھنّ سبعة أو ثمانية أو تسعه، في مقابل من كانت عادتھا عشره، أو على بيان حال حكم المسأله من لزوم الاستظهار في تلك الأيام .

بيان تأييده: أنه لم يلتزم أحد من الفقهاء بلزوم هذا الاستظهار بتلك الأيام في ثمانية عشر يوماً، لاستلزامه حينئذٍ فرض امتداد مدّه النفاس إلى أحد وعشرين يوماً ، وهو باطل قطعاً .

مضافاً إلى إعراض الأصحاب عن الأخبار الدالّه على أنّ حدّ النفاس في الأكثر ثمانية عشر، لما قد عرفت من قيام الشهره العظيمه بين القدماء والمتأخّرين على أنه العشره في ذات العاده وغيره ، لو لم ينقطع الدم إليها، وإلا على قدر العاده لمن كانت معتاده، أو جميع الأيام التي كانت دون العشره لمن لم تكن لها عاده كالمبتدئه والمضطربه، أو جميع العشره لمن انقطع دمها لغير ذات العاده .

وهكذا ثبت أنه لا مجال للفتوى بهذه المدّه مراعاةً لفتاوى بعض الأعلام كالصدوق والسيد المرتضى في «الانتصار» حيث أفتوا في حدّه إلى ثمانية عشر، وقد وردت إليها الإشاره في كلام السيد في العروه، حيث يقول في مسأله الأولى

من مسائل باب النفاس : «وأكثره عشره أيام، وإن كان الأولى مراعاة الاحتياط بعدها أو بعد العاده إلى ثمانية عشر يوماً من الولادة»، خصوصاً مع ملاحظه كونها مناسباً مع أصله الاشتغال .

إلا أنك قد عرفت تماميه دلالة الأدله على المدعى ، فمع وجود الدليل على الحكم لا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل، كما لا يخفى .

أقول: ومما ذكرنا ظهر عدم تماميه ما ذهب إليه الشهيد في «البيان» من رجوع المبتدئه تجاوز دمها عن العشره إلى التمييز، ثم إلى النساء ثم العشره ، والمضطربه إلى التمييز ثم العشره تمسكاً بخبر أبي بصير، بقوله : «وإن كانت لا تعرف أيام نفاسها فابتليت ؛ جلست بمثل أيام أمها وأختها وخالتها واستظهرت ثلثي ذلك ، ثم صنعت كما تصنع المستحاضه تحتشى وتغتسل .

وذلك لأجل عدم معلوميه المراد من الاستظهار بثلثي الأيام ، ولذلك حمل على الاختلاف في ذات العاده من الأيام ، فالاعتماد على مثل هذا الخبر الذى لم يفت به الأصحاب ، بل ولم يتعرضوا له في باب حكم النفاس مشكل جداً ، والله العالم بحقائق الأحكام .

وأيضاً: ظهر ما ذكرنا ضعف التفصيل الذى تعرض له العلامة في «المختلف» والشهيد في «الذكري» وتبعهما بعض المتأخرين، من أن مراد الأصحاب بقولهم: «أكثر النفاس عشره» أن العشره بتمامها نفاس مع استمرار الدم وإن كانت ذات عاده ، مع ذهاب العلامة في المحكى عن «المختلف» إلى التفصيل بين ذات العاده في أكثرية النفاس وهى العشره، وبين المبتدئه إلى ثمانية عشر : لما قد عرفت أن ظاهر الأدله داله على أن النفاس كالحيض فى مطلق النسوه، سواء كانت من ذوات العاده أو غيرها من المبتدئه والمضطربه، إذ كلامه خرق للإجماع المركب

احتمالاً ، فإنّ الأصحاب بين قائل بكون أكثره عشره مطلقاً لذات العاده وغيرها ، وبين قائل بثمانيه عشر مطلقاً . ذهب إليه رحمه الله لا شاهد له فى الأخبار أوّلاً .

فى النفاس / لو استمر الدم بعد النفاس

وثانياً: أنّ حمل أخبار ثمانيه عشر كلّها على المبتدئه حملٌ على الفرد النادر.

وثالثاً: أنّ قضيه ثمانيه عشر كانت فى قضيه أسماء بنت عميس التى كانت زوجة لعبدالله بن جعفر قبل ذلك، وكانت لها منه أولاد وبنين، فكيف يمكن الالتزام بعدم وجود عاده لها إلى زمان الزواج مع أبى بكر حتى تكون حالها حال المبتدئه؟! فيكون الأخبار الواردة فى حقها، والمشهوره حكايتها بين العامه والخاصه مبيّنه لحكم المرأه المبتدئه من ذات النفاس .

وبالجملة: فالأقوى عندنا من اعتبار ما ذهب إليه المشهور، من اعتبار أكثر النفاس عشره أيام، بلا فرق فى ذلك بين ذات العاده وغيرها ، وإن كان الأولى والأحوط هو العمل بالجمع بين وظيفتى النفساء والطاهره بعد العشره إلى ثمانيه عشره كما عرفت تفصيل دليلها ، فلا نعيد .

وأخيراً: بعدما ثبت لزوم القعود فى النفاس إلى العشره، يأتى الكلام فى أنّ المراه ذات النفاس إذا كانت مستمره الدم، وعمل بوظيفتها، فهل يعتبر الفصل بأقلّ الطهر _ أى العشره _ بين المدّه المحكومه بالنفاس، وبين الدم المحكوم بكونه دم الحيض بعد النفاس أم لا بدّ فيه من مضيّ شهر حتى يحكم كذلك؟

وقد يظهر من بعض الأصحاب _ كما فى «المعتبر» _ هو الأوّل، ولكن احتمال صاحب «الجواهر» الثانى، ويظهر وجهه ممّا تقدّم فى المباحث السابقه فى الحيض.

والأقوى عندنا هو القول بالاحتياط الوجوبى، بلزوم الفصل بينهما بأقلّ الطهر فى المتأخّر، نظير ما قلنا بذلك الاحتياط فى الفصل بينهما فى المتقدم، والله العالم.

ولو كانت حاملاً باثنتين، وتراخت ولاده أحدهما، كان ابتداء نفاسها من الأول، وعدد أيامها من وضع الأخير (١).

(١) أقول : كون مبدأ احتساب مدّة النفاس من الأوّل ممّا عليه إجماع الخاصّه، كما يظهر ذلك من قول العلّامة في «المنتهى» و «التذكرة» بقوله: «عند علمائنا كما هو الظاهر من الأدلّة» لأنّ الدم إذا خرج مع الولد الأوّل صدق عليه أنّه دم الولادة، فينطبق عليه ما ورد في بعض الأحاديث (بأنّها تصلّى ما لم تلد) المتعقّب بقوله: «ترى صفره أو دمّاً كيف تصنع بالصلاه؟» كما ورد في حديث عمّار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام .

في النفاس / في ما إذا تعدّد الولد

أو ما في روايه السكوني عن جعفر عن أبيه عليهما السلام ، أنّه قال : «قال النبيّ صلى الله عليه و آله : ما كان الله ليجعل حيضاً مع حبل ؛ يعني إذا رأت المرأة الدم وهي حامل لا تدع الصلاه، إلّا أن ترى على رأس الولد إذا ضربها الطلق، ورأت الدم تركت الصلاه» (١).

هذا فيما إذا اعتبرنا قوله (يعني) من الإمام دون الراوي، حيث أنّ الخبران يدلان على أنّ الدم الخارج مع الولد يصدق عليه النفاس، ولو كان بجزء من الولد كالرأس كما أشار إليه في الروايه ، غايه الأمر حيث قد تعاقبها ولاده الولد الثاني، لا بدّ أن يلاحظ: بأنّ تعاقبها يوجب كون احتساب العشره من ابتداء الدم في الأوّل، بحيث لو وقع فصل بين الولادتين بيومين مثلاً، كان المعتمد مراعاة الباقي من الأيام العشره وهي الثمانية وإن لم يكن كذلك بالنظر إلى الثاني، أو تحتسب المدّة من وضع الأخير، فيلزم أن يكمل العدد من الثاني عشره، وإن زاد العدد في

١- وسائل الشيعة : الباب ٤ من أبواب النفاس، الحديث ٢ .

الفرض المزبور عن العشره بيومين .

أقول: ما صرّح به المصنّف هو الثانى، حيث قال : «واستيفاء عدد أيامها من وضع الأخير، فيلزم منه التداخل فيه ما بقى من عدد أيام النفاس الأول» .

وظاهر كلامه هو الإطلاق من حيث التخلّل بالعشره بين الولادتين وعدمه ، لكن صرّح صاحب «الجواهر» بما إذا لم يتخلّل بينهما بالعشره، وإلا كان عدد كلّ مستوفى تاماً مستقلاً من غير تداخل .

ولا يخفى أنّ مقتضى طبع القضيّه هو ما ذكره صاحب «الجواهر» ، إذ لا معنى للتداخل بعد مضيّ العشره ؛ لأنّ منتهى مدّه النفاس على الفرض هو العشره ، فبعد انقضاء هذه المدّه لا يمكن احتساب النفاس للأول، فينفرد الثانى بعد معلوميه أنّه لا يمكن نفى النفاسيه لدم الولاده فى الولد الثانى إلا على القول بشرطيّه الفصل بأقلّ الطهر بين العشره للأول، واحتساب دم النفاس للثانى، كما يحتسب كذلك بين الحيضتين ، فبناءً عليه يلزم القول فى فرضنا كون دم الولاده الثانى دم الاستحاضه لا النفاس، والالتزام بذلك مشكلاً جداً .

وكيف كان ، فما ذكره المصنّف هو مختار جماعه كبيره من الفقهاء، مثل الشيخ فى «المبسوط» والسيد فى «الانتصار» و «السرائر» و «الجامع» و «المنتهى» و «القواعد» و «الإرشاد» و «جامع المقاصد» و «الناصرىات والخلاف» و «الوسيله» و «المهذب» و «الجواهر» و «الإصباح» ، بل وكثير من المتأخّرين من صاحب «الجواهر» و «العروه» و «مصباح الهدى» للآملى ، بل وجماعه كبيره من أصحاب التعليق على «العروه» .

فلازم هذا القول إمكان كون جلوسها عشرين يوماً إذا فرضنا كون نفاس كلّ واحدٍ من الولدين عشره أيام .

وعليه، فما في المعبر من التردد في نفاسه الأول، لأنها حامل ولا حيض ولا نفاس مع حمل .

مما لا يمكن المساعده عليه، بعد كون مختارنا إمكان الجمع بين الحيض والحمل، لو سلمنا عدم كونه نفاساً، وإلا نقول إنه دم نفاس بالنسبه إلى الأول، وإن صدق عليها الحمل بالنسبه إلى الثاني، كما يصدق على الثاني نفاساً آخر إذا كان ولاده الثاني بعد العشره ، وهكذا في الثالث إذا كانت ولادته بعد مضيّ عشرين يوماً بلا خلاف ظاهر ، بل نقل الإجماع عليه مستفيض، ولم يحك فيه خلاف إلا عن «المعتبر» كما عرفت .

مع أنه من الواضح صدق الولاده مع بقاء الحمل ، وأنّ الأقوى إمكان اجتماع الحيض مع الحمل.

أمّا لزوم الفصل بالعشره بين النفاسين كالحيضين، من جهه استظهاره بما قد ورد بكون النفاس هو دم حيض احتبس، أو بما دلّ على كون أحكام النفاس كأحكام الحيض، كما يظهر قبول ذلك من صاحب «الجواهر» .

مما لا يمكن قبوله ؛ لأنّ دليل التساوي بين الحيض والنفاس هو الإجماع، ولا إجماع هنا في مساواتهما في عدم الاجتماع مع الحمل ، بل الإجماع على خلافه كما عرفت ، فلا محلّ لهذا التردد (١) .

أقول: إنّ دليل المساواه ليس خصوص الإجماع، لما قد عرفت وجود دلاله بعض الأخبار على ذلك ؛ مثل الخبر المضمّر المروى عن زراره في حديث قال : «قلت : والحايض؟ قال : مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم وإلا فهي مستحاضه

تصنع مثل النفساء سواء ثم تصلّى ، الحديث«(١) .

إلا أنه لا منافاه بين ما فى هذا الخبر وبين القول هنا بجواز تعاقب النفاسين قبل الفصل بالعهشره، لأجل إمكان القول بالمقيّد فى الإطلاق بالمساواه فى مثل المقام بما قد يستفاد من أدلّه صدق النفاس على الدم مع الولاده المنطبق للولد الثانى والثالث أيضاً ، مضافاً إلى وجود الإجماع أيضاً على ذلك كما عرفت فى صدر البحث .

ومما بيناه من وجود النفاس للولد الثانى أيضاً، يظهر عدم تماميه القول باختصاص النفاس للأول فقط، بأن يؤخذ ابتداءه من الأول إلى أن يكمل العدد ولو وقع الثانى فى أثنايه، بحيث لا يكون للولد الثانى فيه أثر، حتى يلزم على ذلك أنه لو فرض ولاده الثانى بعد العشره لم يكن له نفاس أصلاً، كما هو المنقول عن بعض العامه.

كما أنه ظهر عدم تماميه قول آخر من العامه من كون ابتداء النفاس من حين ولاده الولد الثانى دون الأول .

لأنّ لسان الأدلّه لا يساعد إلا مع ما ذكرناه، كما هو مراد الأصحاب من كون استيفاء تمام عدّه النفساء من وضع الثانى، وإن كان ما عدّته بعد الأول نفاساً أيضاً .

نعم ، قد يشكل الأمر فيما لو تقطعت أجزاء الولد، كما لو سقط عضو من الولد وتخلّف باقى الأجزاء إلى ما بعد العشره ، فهل هنا نفاسان ، أو نفاس واحد للأول فقط ، أو للثنائى ، أو يتوقّف تحقّق صدق النفاس على خروج المجموع هنا ؛ أى فى الانفصال، وإن قلنا بالاكْتفاء ببروز الجزء مع الاتّصال، بدعوى الفرق بين الاتّصال والانفصال، كما احتمله صاحب «الجواهر»، خلافاً للشهيد فى

«الذكرى» و«الدروس» حيث احتمال كونه نفاسين كالتوأمين؟ وجوه .

أقول: الأقوى عندنا كما ذكرناه في تعليقتنا على «العروه» ذيل المسألة الخامسة، بكون النفاس من حيث خروج ذلك البعض إذا كان معدوم وإن كان مبدأ العشره من حين التمام بالخروج، لأنه يصدق هنا أنه نفاس واحد، بخلاف التوأمين حيث يمكن الإشكال فيه بكون ابتداء الحساب من حين ولاده الثانى ؛ لأنّ كلّ واحد من الولدين يصدق عليه نفاس كما لا يخفى .

وأما إذا كان لم يكن معه دم ؛ فإنّ تخلّل نفاء، فإن كان عشره فطهره وإلا لحق بالنفاس، كما قلنا بذلك فى الطهر المتخلّل فى الحيض إذا كان أقلّ من العشره، وإن احتياط السيّد فى «العروه» بالجمع بين أحكام الطاهر والنفاس، ومعلوم أنّ الاحتياط حسنّ على كلّ حال، إذا أتى بالعمل رجاءً كما لا يخفى .

فرع: فى التوأمين: بعدما عرفت كون ابتداء النفاس من حين ولاده الولد الأوّل واستيفاء العدد بالثانى، وكون النفاس هنا متعدّداً، فى أنّ المراد من الاستيفاء هو انتهاء نفاسيه الأوّل بتحقيق الثانى، بحيث لا- ينفرد الثانى بالنفاسيه، أو كان المراد من العبارة أنّ الأوّل يشارك الثانى فيما بقى من عدده، وينفرد الثانى فى الزائد، فيه احتمالان ، بل قولان ، والأقوى هو الثانى كما عليه صاحب «الجواهر» ، بل هو الظاهر من بعضهم، لصدق النفاس على كلّ واحدٍ منهما، وعدم المنافاه فى الاجتماع فى السببين من باب التداخل إذ لا وجه لإخراج الثانى عن حكم النفاسيه مستقلاً بعد الانفراد ، هذا إن علم أنّ الدم الثانى كان بسبب الولاده الثانيه من غير مدخلية للأولى فيها، وإلا فإنّ عليها الرجوع إلى الأوّل فقط فى تكميل العدد .

وتترتب عليه ثمره ومع أنّه لو حصلت لها بياضاً بعد الولاده الثانيه، ثم رأت دمّاً بعد ذلك فى أيام يمكن عدّها من نفاسيه الأوّل، حيث يمكن الحكم بنفاسيه

ولو لم ترَ دمًا ثم رأت في العاشر، كان ذلك نفاساً (١).

أيام البياض للأول لكون البياض واقعاً بين دمى نفاس واحد للأول، هذا على الثاني بخلافه على الاحتمال الأول، إذ هو ابتداء بنفاس آخر للثاني، لأنه قد انتهى الأول بولاده الثاني، فالبياض ليس بنفاس بل ثمرات أخرى يتضح بالتأمل والدقة، خصوصاً إذا لم نشترط الفصل بأقل الطهر وهو العشره بين النفاسين، كما أن الأمر كذلك، إذ لا دليل لنا بلزوم المساواه بين الحيض والنفاس في جميع الجهات حتى بين النفاسين كما هو الحال بين الحيضتين .

في النفاس / في ما إذا لم تر إلى العاشر دمًا

(١) أقول: الحكم بكون الدم المرئي في العاشر نفاساً لأنّ الدم قد وقع في المدّة التي كان وجوده فيها محكوماً بالنفاس، وقد عرفت منّا في صدر البحث، أنّ الأيام السابقة عليه من حين الولادة ليست بنفاس؛ لأنّ صدق النفاس موقوف على وجود الدم مع الولادة، وهو مفقود هنا، وليس تعاقب الدم بعد الولادة شرطاً في صدقه، إذ لا دليل عليه، بل المستفاد من الأدلّه خلاف ذلك، مضافاً إلى أنّه ملحق بالنفاس مع الاشتباه، كما يلحق المشتبه بالحيض إلى الحيض، خصوصاً إذا قلنا بجريان قاعده الإمكان هنا كجريانها في الحيض. هذا المستفاد من ظاهر كلام المصنّف هو الظاهر من كلمات غيره من الفقهاء كما في «السرائر» و «الجامع» و «المعتبر» و «المنتهى» و «التحرير» و «الإرشاد» وغيرها، بل في «المدارك»: «أنّ هذا الحكم مقطوعٌ به في كلام الأصحاب» .

فما ترى في كلام صاحب «المدارك» من قوله: «إنّ هذا الحكم مشكّل، لعدم العلم باستناد هذا الدم إلى الولادة، وعدم ثبوت الإيضاه عرفاً»، ليس على ما ينبغي، لأنّه ليس إلّا مجرد الدعوى . ثمّ إنّ ظاهر إطلاق كلام المصنّف غيره من

الحكم بنفاسيّه يوم العاشر خاصّه دون غيرها، هو الإطلاق الشامل للمعتاد وغيرها، سواءً تجاوز الدم العاشر أو انقطع عنها . ففي «الجواهر»: «أنّه متّجهٌ بناءً على ما اختاره في «المعتبر» من التحيّض بالعاشره مطلقاً _ أي في المعتاد وغيرها، تجاوز عنها أم لا» _ .

وأما بناءً على ما اخترناه من الرجوع إلى العاده، فينبغي تقييد الحكم المذكور بما إذا انقطع على العاشر، أو كانت مبتدأه أو مضطربه أو ذات عاده هي عشره ، أمّا إذا لم يكن كذلك، كما لو كانت عاداتها دون العشره، ورأت الدم في العاشر، ثم استمرّ الدم متجاوزاً، فلا يتّجه الحكم بالنفاسيّه حينئذٍ، للأمر بالرجوع إلى العاده مع التجاوز ، والفرض عدم الدم فيها) ، انتهى محلّ الحاجه(١) .

قلنا : فكأنّه أراد إدخال هذه الصوره في حكم الحيض ؛ لأنّه قال بعد ذلك : «لكن قد يشكّ في شمولها لمثل المقام، لظهور اخبارها فيمن رأت الدم في العاده وخارجها واستمرّ ، فتبقى قاعده الإمكان وغيرها سالمه عن المعارض، سيّما بعد إطلاق الأصحاب الحكم» .

مع أنّه يرد عليه أولاً بالنقص : بأنّ الحيض في المعتاد أيضاً إذا كان بهذه الرؤيه، لا بدّ أن يرجع إلى العاده ، وكيف ترجع مع عدم وجود الدم لها فيها ، فالحكم بالحيض مشكل مثل النفاس .

ثانياً بالجواب الحلّي: بأنّ الرجوع إلى العاده إذا تجاوز العشره في المعتاد، إنّما يصحّ فيما إذا أمكن الحكم بالحيضيّه والنفاسيّه، لا مطلقاً حتّى فيما لا دم لها في تلك الأيام من عاداتها ، كما في الفرض ، ففي مثل ذلك يحكم بنفاسيّه خصوص

يوم العاشر، كما يحكم بالحيضيه فيه بالخصوص ، بإطلاق المصنّف وغيره كان في محلّه على جميع المباني، كما لا يخفى .

فإذا أحكمنا بنفاسيه خصوص يوم العاشر بما ذكرنا، يظهر عدم تماميه كلام صاحب «الرياض» من الإشكال أيضاً في المعتاده دون العشره، مع رؤيتها الدم في العاشر خاصّه وانقطع، حيث ذهب إلى الشكّ في صدق دم الولاده عليه، مع كون وظيفتها الرجوع إلى أيام العاده التي لم ترّ فيها شيئاً بالمرّه .

لما قد عرفت بأنّ الحكم بنفاسيه يوم العاشر يكون مطلقاً كالحيض، فيما إذا لم يمكن الحكم بالرجوع إلى العاده، لأجل عدم وجود الدم لها .

مضافاً إلى ما عرفت من وجود اجتماع الأصحاب على الحكم بالنفاسيه في هذه الموارد ، فالمسأله واضحه بحمد الله .

أقول: إذا عرفت اختصاص حكم النفاس لخصوص يوم العاشر دون غيره، ولو تجاوز الدم عنه، يظهر لك أنّه لا يجوز لها في المعتاد أن يكمل عاداتها من خارج العشره . كما كان الأمر كذلك في الحيض ، بل ولو أجبرنا التكميل في الحيض لإمكان دعوى وجود الفرق بين المقام وبين الحيض، من إمكان القول بالرجوع إلى الصفات في الحيض إذا عجزنا عن الحكم بالرجوع إلى العاده بخلاف النفاس ؛ لأنّ الأصحاب اتفقوا على أنّ مبدأ النفاس من حين الولاده ، كما يستفاد من حديث مالك بن أعين، بقوله : «إذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر أيام عدّه حيضها» .

وروايه الفضلاء: «أنّ أسماء سألت النبي صلى الله عليه وآله عن الطواف بالبيت والصلاه ، فقال لها : منذ كم ولدت» .

في النفاس / في النقاء المتخلل في أيام العاده

وأنّ أكثر أيام النفاس عشره، بلا فرق فيه بين كونها قد رأت الدم بعد العشره أم

لا ، بل حتّى لو لم ترّ الدم إلا بعد العشرة ، حيث ظاهر كلامهم هو عدم صدق النفاس عليه إلا عند من يجوّز صدق النفاس إلى ثمانية عشر ولو بالاحتياط وإلا لا يكون نفاساً بالقطع ، فاحتمال كون هاتين الروايتين لمن استمرّت الدم ورأت بعد الولاده ، ولا يشمل لمثل المفروض الذى يعدّ فرضاً نادراً، كما احتمله صاحب «الجواهر» حتّى يوجب جواز تكميل أيام العاده من خارج العشرة، ممّا لا يمكن المساعدة معه، كما لا يخفى على المتأمل فى كلمات الأصحاب .

ومن ذلك يتّضح أنّها لو رأت رابع الولاده مثلاً- وسابعها لمعتادتها، واستمرّت إلى أن تجاوز العشر، فالأحوط وجوباً الجمع بين الوظيفتين إلى العشرة، واستحباً إلى ثمانية عشر، وذلك بمقتضى جريان قاعده الإمكان إن قلنا بها فى النفاس وإلى الاستصحاب ومساواه الحايض ، ومن جهة ملاحظه حال أيام العاده فقط بالنظر إلى الأخبار فى ذات العاده، إذا تجاوز الدم عن العشرة ، وهذا الاحتياط يجري فيما لو رأت فيوم السابع وتجاوز دمّها إلى العشرة وتجاوز عنها، بل وحتّى فيما لو رأت بعد أيام العاده مثل يوم الثامن أو التاسع ، واستمرّت تجاوز العشرة لمن كانت عاداتها سبعة ، فالقول بتكميل أيام العاده من بقيه الأيام إلى العشرة ، بل ومن خارجها إذا لم يتجاوز العدد من العشرة، لا ينبغى أن يُصغى إليه .

كما أنّه ظهر من مختارنا أنّ النقاء المتخلّل فى أيام العاده ملحقّ بالنفاس، إذا كان فيما بين العشرة، كما لو رأت أوّل يوم من السبعة واليوم السابع فقط دون الأيام فى الوسط، حيث إنّ النقاء المتخلّل ملحقّ بالنفاس ، فإذا تجاوز الدم عن العشرة عليها الرجوع إلى العاده وهى سبعة ؛ لأنّها عاداتها ، وقس على ذلك بقيه المحتملات والصور، فلا نطيل بذكرها ، وللسبب الذى ذكرناه، فقد ما ذكر المصنّف فى كلامه اللاحق أنّ ما رأت المرأة عقب الولاده ومن ثمّ انقطع عنها إلى يوم العاشر، أنّ كلا الدمين نفاساً .

ولو رأت عقيب الولاده ثم طهرت، ثم رأت في العاشر أو قبله، كان الدمّان وما بينهما نفاساً (١).

ويحرم على النفساء ما يحرم على الحايض، وكذا ما يكره لها، ولا يصحّ طلاقها، وغسلها كغسل الحايض (٢).

(١) بلا- فرق فيه بين ما لو تجاوز العشره أم لا-، سواء كان لذات العاده أو غيرها إلا في ذات العاده بعد التجاوز، فإنّ عليها أن ترجع إلى عاداتها، وسواء كانت عاداتها عشره أو أقلّ، كما أنّ العشره كلّها نفاس للمبتدأه والمضطربه، إن استمرّ الدم وتجاوز العشره، كما عرفت تفصيلها. كما أنّه يحكم بنفاسيّه النقاء المتخلّل إذا كان أقلّ من الطهر، إذ هو شرط في النفاس الواحد، بخلاف النفاس في التوأمين، حيث أنّه كان من النفاسين، فلا يضرّ النقاء ولو كان أكثر من العشره؛ لأنّ دم الثاني ربما يكون للولد الثاني، وهو نفاس آخر غير ما كان للولد الأوّل، فلا يجرى هذا الشرط هنا كما هو واضح.

(١) أقول: حيث قد عرفت أنّ حكم النفاس كحكم الحيض، وأنّ أحكامه كأحكامه، يفهم ما جاء في كلام المصنّف، من أنّه يحرم على النفساء ما يحرم على الحائض، كما يكره أو يباح لها كما كان للحائض.

هذا، فإنّه من جهة الأحكام لا يصحّ الطلاق في حال النفاس، كما لا يصحّ في حال الحيض، ومن جملة أحكامه كون غسلها كغسلها وجوباً وكيفيّاً، وكونه مستغنياً عن الوضوء وعدمه، كما أنّ الثاني هو المختار، نظير حرمه اللبث في المساجد، وحرمة قراءه العزائم، ومسّ كتابه المصحف، وندب الوضوء للذكر ونحوه، وأمثال ذلك بما يكون من الأحكام كما عليه الإجماع، حيث قال صاحب «الجواهر»: «بلا خلاف أجده فيه، كما في «التذكرة»: بل بين أهل العلم كما في

«المنتهى»، وفي «المعتبر»: أنه مذهب أهل العلم لا أعلم فيه خلافاً. وفي «الغنيه»: والنفساء والحايض سواء في جميع الأحكام، إلا في حكم واحد، وهو أنّ النفاس ليس لأقله حدٌ وذلك بدليل الإجماع السالف ، انتهى .

ولعل وجه عدم استثناء المصنّف مثل ذلك ولا الاختلاف في أكثره بخلاف الحيض، ولا ذكر عدم الرجوع إلى العاده في النفاس ولا عاده النساء ولا إلى الروايات بالنسبه إلى المبتدئه والمضطربه، وعدم دلالة النفاس على البلوغ وعدم انقضاء العده بالنفاس إلا نادراً كما في الحامل من زنا وغير ذلك ، كان ذلك لأن المقصود من التساوى هو التساوى في الأحكام من الحرمة والإباحه والكراهه ، لا مثل تلك الأمور، أو كان لأجل أنّ بعضها خارج بالدليل، والمقصود بيان أصل التساوى بينهما الجملة إلا ما خرج بالدليل، وإن هناك خلاف في بعض ما ذكرناه بين العلماء، كشرطيّه أقل الطهر في الفصل المتخلل بين الدمين في التوأمن مثلاً ، وكيف كان فإنه لا إشكال في الجملة من جهه التساوى بين النفساء والحايض في الأحكام إلا ما خرج بالدليل ولو كان الدليل، هو الإجماع ، والله ورسوله والأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين هم العالمون بحقائق الأحكام .

هذا آخر الكلام في الدماء الثلاثه ، وقد تمّ ذلك في اليوم الثلاثاء المصادف لذكرى يوم ولاده أمّ الأئمه النجباء النقباء فاطمه الزهراء عليها السلام ، وهو اليوم العشرين من جمادى الثانيه من سنه أربعه وعشرين وأربعمائه بعد الألف من الهجره النبويه .

وكان تسويد الأوراق، وتبييض الأذهان، وتنوير الأفكار من خلال شرح ما جاء في كتاب «شرائع الإسلام» بيد أقلّ العباد الحاج السيّد محمد على العلوى الحسينى الاسترآبادى الكرگانى، ابن المرحوم حجّه الإسلام والمسلمين آيه الله الحاج السيّد السجّاد العلوى، عفى الله عنهما وجعل الجنة مثواهما أمين .

فصلٌ في الأموات

قوله قدس سره : الفصل الخامس: في أحكام الأموات (١).

(١) أقول: الأحكام المتعلقة بالأموات خمسة:

الأول: في الاحتضار :

وقد جرت سيره الفقهاء والأصحاب على التعرّض للأحكام المتعلقة بالمكلّفين بالنسبة إلى الأموات ، بل وجمله ممّا يناسب ذكره في هذا الباب، كآداب حاله الاحتضار، وإن كان البحث المقصود بالأصالة هنا هو البحث عن غسلها ، ولكن نغمّ ما صنعه المصنّف قدس سره ، حيث جعل عنوان البحث عن أحكام الأموات، استغناءً عن جعل البحث عن غسل الميّت بحثاً وباباً مستقلاً _ كما صنعه غير بحث كيفيّة الصلاة، ولعلّه ذكرها فيما يناسبها من المباحث المرتبطة بالصلوات.

هذا، ومن جملة ما يناسب ذكره هنا، هو البحث عن ما يتعلّق بهم في حال المرض ، فنقول ومن الله الاستعانة : ينبغي للمريض أن يحمّد الله ويشكره في حال مرضه كحال الصحّة، إذ يمكن أن يكون من أفضل نعم الله عليه وهو لا يعلم ؛ كما أشار إلى ذلك في بعض الأخبار:

منها: ما ورد في الخبر عن سيّد البشر صلى الله عليه وآله وسلم وهو المنقول عن عون بن عبدالله بن مسعود ، عن أبيه ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله : «أنّه تبسّم، فقيل (فقلت له) : ما لك يا رسول الله صلى الله عليه وآله تبسّم؟ فقال : عجبْتُ للمؤمن وجزعه من السّقم، ولو يعلم ما له

من السقم من الثواب، لأحب أن لا يزال سقيماً حتى يلقي ربه عز وجل» (١).

ومنها: ما ورد في أن أنينه تسييح، وهو كما في خبر حماد بن عمرو، وأنس بن محمّد عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام في وصية النبي صلى الله عليه وآله لعلي عليه السلام، قال: «يا عليّ أنين المؤمن تسييح، وصياحه تهليل، ونومه على الفراش عباده، وتقلبه من جنب إلى جنب جهاد في سبيل الله، فإن عوفي مشى في الناس وما عليه من ذنب» (٢).

ومنها: ما يدلّ على أن المرض قد يوجب تناثر الذنوب كتناثر الورق من الشجر، كما في خبر يوسف بن إسماعيل المنقول في «ثواب الأعمال» بإسناد له قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إن المؤمن إذا حمّ حمأه واحده تناثرت الذنوب منه كورق الشجر، الحديث» (٣).

ومنها: ما يدلّ على أن المرض في جسم المؤمن يوجب أن لا يكتب له الذنب، بل يكتب له بالخير ما دام في مرضه، كما ورد ذكر ذلك في حديث درست، قال: «سمعت أبا إبراهيم عليه السلام يقول: إذا مرض المؤمن أوحى الله تعالى إلى صاحب الشمال: لا تكتب على عبدى ما دام في حبسى ووثاقي ذنباً، ويوحى إلى صاحب اليمين: أن اكتب لعبدى ما كنت تكتب له في صحته من الحسنات» (٤).

ومنها: ما يدلّ على أن حمى ليله واحده تعدل عباده سنه، وهكذا تزيد في زياده ليليه، كما في روايه أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «حمى ليله تعدل عباده سنه، وحمى ليلتين تعدل عباده سنتين، وحمى ثلاث ليال تعدل عباده سبعين سنه. قال: قلت: فإن لم يبلغ

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١٩ و ١١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١٩ و ١١.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاحتضار، الحديث ٧ و ١٠.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاحتضار، الحديث ٧ و ١٠.

سبعين سنه؟ قال : فلأبيه ولأمه . قال : قلت : فإن لم يبلغا؟ قال : فلقرابته ، قال : قلت : فإن لم يبلغ قرابته؟ قال : فجيرانه»(١) .

ومنها: ما دلّ على أنّ الحمّى ربما يكون لأجل نظر الله إلى عبده، كما فى حديث جابر ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «إذا أحبّ الله عبداً نظر إليه، فإذا نظر إليه أتحنفه بواحد من ثلاث ؛ إمّا صداع، وإمّا حمّى، وإمّا رمد»(٢) .

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الوارده فى ذلك ، المسطوره فى محلّها، ومّن أراد الاطلاع عليها فليراجع إلى أخبار باب الاحتضار من «وسائل الشيعه» .

بل ينبغى للمؤمن أن يصبر على المرض، ويحتسب ذلك عنه الله حتّى ينال أجراً وثواباً آخر غير ما ذكر ، كما سيشير إليه فى بعض الأخبار، ويستفاد منها الاستحباب ، بل يستحبّ الحمد عليه . وهو كما فى خبر عبد الله بن سنان ، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديثٍ قال : «أئما رجلٍ اشتكى فصبر واحتسب، كتب الله له من الأجر أجر ألف شهيد»(٣) .

وحديث العرزمى ، عن أبيه ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «مّن اشتكى ليله فقبلها بقبولها وأدى إلى الله شكرها كانت كعباده ستين سنه» . «قال أبى : فقلت له : ما قبولها؟ قال : يصبر عليها ولا- يخبر بما كان فيها ، فإذا أصبح حمد الله على ما كان»(٤) .

بل قد يستفاد من بعض الأخبار رجحان ترك الشكايه بصوره الإطلاق، مثل خبر العرزمى المتقدم جاء فيه : ولا يخبر بما كان فيها ، الحديث .

وكالمروى عن النبىّ صلى الله عليه وآله أو الصادق عليه السلام ، قال : «أربع من كنوز الجنّه ؛ كتمان

-
- ١- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢٣ .
 - ٢- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢٣ .
 - ٣- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢٣ .
 - ٤- وسائل الشيعه : الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ .

المصيبة ، وكتمان الوجع ، وكتمان الصدقه ، وكتمان الحاجه»(١).

وفى نقل: «كتمان المرض» بدل «الوجع» كما نقله المحقق الآملى فى «مصباح الهدى» عن الرسول صلى الله عليه وآله .

ولكن فى بعض الأخبار ما يدل على استحباب الكتمان فى ثلاثه أيام ؛ نظير خبر بشير الدهان، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «قال الله عز وجل : أيما عبد ابتليته بليته فكنتم ذلك عؤاده ثلاثاً، أبدلته لحماً خيراً من لحمه، ودماً خيراً من دمه، وبشراً خيراً من بشره ، فإن أبقيته أبقيته ولا ذنب له، وإن مات مات إلى رحمتى»(٢).

ومثله مرفوعه ابن أبى عمير، قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : «من مرض ثلاثه أيام فكنتمه ولم يخبر به أحداً، أبدل الله له لحماً خيراً من لحمه ، الحديث»(٣) .

وروايه جابر عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : قال الله عز وجل : من مرض ثلاثاً فلم يشك إلى أحدٍ من عؤاده أبدلته ، الحديث»(٤) .

وروايه «الخصال» بإسناده عن على عليه السلام ، فى حديث الأربعمائه، قال : «من كتم وجعاً أصابه ثلاثه أيام من الناس، وشكى إلى الله عز وجل، كان حقاً على الله أن يعافيه منه»(٥) .

وفى بعض الأخبار ما يدل على رجحان كتمانه بليته ويوم، وهو كما فى خبر المناهى عن الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام ، عن أبيه ، عن آبائه عليهم السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : من مرض يوماً وليله، فلم يشك إلى عؤاده، بعثه الله يوم

١- كتاب الاثنى عشرية فى المواعظ العديده للعاملى قدس سره .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ و٦ و٨ و٩ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ و٦ و٨ و٩ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ و٦ و٨ و٩ .

٥- وسائل الشيعة : الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ و٦ و٨ و٩ .

القيامه مع خليله إبراهيم خليل الرحمان حتى يجوز الصراط كالبرق اللامع»(١).

وفى بعض الأخبار طلب كتمانته فى ليله، مثل حديث الميثمى، عن رجل، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «مَن مرض ليله فقبلها بقبولها، كتب الله له عباده ستين سنة. قلت: وما معنى قبلها بقبولها؟ قال: لا يشكو ما أصابه فيها إلى أحد(٢). ومثله حديث العززمى السابق حيث جاء فيه: «من اشتكى ليله، إلى أن قال: ولا يخبر بما كان فيها، الحديث»(٣).

بل فى «مصباح الهدى» للآملى دعوى دلالة بعض الأخبار على مرجوحية الشكوى، وتمسك فى ذلك بالمروى عن النبى صلى الله عليه وآله من قوله: «ألا من شكى مصيبةً نزلت به فإنما يشكو ربّه».

وعنه صلى الله عليه وآله: «أوحى الله تعالى إلى عزير عليه السلام: يا عزير إذا نزلت إليك بليته فلا تشكك إلى خلقى، كما لا أشكوك إلى ملائكتى عند صعود مساويك وفضائك»(٤). انتهى محل الحاجة.

قلنا: التمسك بمثل هذه الأخبار موقوف على شمول لفظ المصيبة والبلية للمرض، وإلا يمكن أن يكون المراد هنا، عدا الأمراض المتعارفة وإن كان قد يُطلق عليه فى غير المقام بمناسبه ما، لأنه مصيبة وبلية أيضاً كما لا يخفى.

وفى بعض الأخبار ما يدل على المنع عن الشكوى من المرض إلى الكافر أو إلى المخالف فى الدين؛ وهو مثل خبر يونس بن عمّار، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: أيما مؤمن شكّا حاجته أو ضرّه إلى كافر أو إلى من يخالفه

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥.

٣- مصباح الهدى: ج ٥ / ٣٣٥.

٤- مصباح الهدى: ج ٥ / ٣٣٥.

على دينه، فإنما شكى الله عز وجل إلى عدو من أعداء الله ، وأيما رجل مؤمن شكى حاجته وضره إلى مؤمن مثله كانت شكواه إلى الله عز وجل» (١).

وروايه حسن بن راشد، قال : قال أبي عبدالله عليه السلام : «يا حسن! إذا نزلت بك نازله، فلا تشكها إلى أحد من أهل الخلاف ، ولكن اذكرها لبعض إخوانك، فإنك لن تُعدم خصله من خصال أربع : إما كفايه بمال ، وإما معونه بجاه ، أو دعوه تستجاب ، أو مشوره برأى» (٢).

ومثلها روايه أبي معاويه ، عن أبيه (٣) ، وروايه مسعده بن صدقه (٤).

أقول: وقد يظهر من بعض الأخبار جواز إظهار المرض وإعلامه لبعض الإخوان، وأنه وليس كل إظهار ألم معدود من الشكوى، كما يشير بذلك روايه حسن بن راشد بناءً على شمول لفظه، (نازله) للمرض ، وهو غير بعيد .

وأظهر منه في الدلالة عليه صحيحه عبدالله بن سنان، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : ينبغي للمريض منكم أن يؤذن إخوانه بمرضه فيعودونه، فيؤجر فيهم ويؤجرون فيه . قال : فليل له : نعم فهم يؤجرون فيه بمشاهم إليه ، فكيف يؤجر فيهم؟ قال : فقال : باكتسابه لهم الحسنات فيؤجر فيهم، فيكتب له بذلك عشر حسنات، ويرفع له عشر درجات، ويمحى بها عنه عشر سيئات» (٥).

وكذا روايه يونس، قال : قال أبو الحسن عليه السلام : «إذا مرض أحدكم فليأذن للناس يدخلون عليه، فإنه ليس من أحد إلا وله دعوه مستجاب» (٦).

١- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و٣ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و٣ .

٥- وسائل الشيعة : الباب ٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ١٠ .

٦- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

ومثله روايه الوشاء عن الرضا عليه السلام ، وقال بعد قوله : «دعوة مستجابة ، ثم قال : أتدرى من الناس؟ قلت : أمه محمد صلى الله عليه وآله ، قال : الناس هم الشيعة»(١) .

إذ يظهر من هذه الأخبار محموديته إظهار المرض للشيعة، حتى يدعوا له ويستجاب بالشفاء، وليس ذلك بالشكوى .

بل المراد من الشكاية، هو القول بأنني ابتليت بما لم يبتل به أحدٌ ، أو لقد أصابني ما لم يصب به أحدًا ، كما ورد هذا التعبير في صحيحه جميل بن صالح ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سئل عن حدّ الشكاية للمريض ، فقال : إنّ الرجل يقول حممتُ اليوم، وسهرتُ البارحة، «وقد صدق وليس هذا شكايه، وإنّما الشكوى أن يقول : لقد ابتليتُ بما لم يبتلِ به أحد ، ويقول : لقد أصابني ما لم يصب أحدًا ، وليس الشكوى أن يقول سهرتُ البارحة، وحممتُ اليوم ونحو هذا»(٢) .

ومثله المرسله المرويّه عن حمّاد(٣) .

أقول: ولا- منافاه بين رجحان الكتمان واستحباب الإظهار للإخوان، رجاء عيادتهم ودعائهم ؛ لأنّ رجحانيّه الأوّل كانت بالذات لولا عروض العوارض المرجّحه ، فلا ينافى مع رفع اليد بواسطه تلك العوارض، نظير رجحان الصوم واستحبابه مع رجحان تركه لإجابه دعوه المؤمن ، وعليه فهذا هو المناسب للجمع بين هاتين الطائفتين لا- ما احتمله صاحب «الجواهر» من كون المراد من الكتمان كتمان، الشدّه لا أصل المرض ، أو ما يمكن كتمانه كبعض الأمراض الخفيّه، أو كتمانها ابتداءً مقدار ثلاثة أيّام ونحو ذلك .

١- وسائل الشيعة : الباب ٩ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٣ .

نعم ، يصحّ الجمع بين أخبار الكتمان الدالّ على رجحانه، بحمله على مراتب الفضيله لو خلى وطبعه من أصل الكتمان، أو كتمانه بليله أو بيوم وليله، أو بثلاثة أيام، حيث أنّ الأوّل أفضل من الجميع ثمّ الثلاثة ثمّ أدنى منه .

وأما المنع عن الشكوى عند المخالف في الدين والكافر، حيث قد عرفت وروده في بعض الأخبار: فأولاً أنّها كانت للحاجه والضّرّ لا أصل المرض ، إلاّ أن يقال بشموله بإطلاقه .

وثانياً: قيل كما في «مصباح الهدى» إنّ منع عن الاستنصار منهم لا مجرد إظهار البلاء عندهم .

ولكن الإنصاف أنّ ما ذكره ليس على ما ينبغي، لأنّه من الممكن كون المنع لأجل عدم سرور المخالف بذلك، أو أنّ المنع لدفع توهم كونه شكايه عن الله في ذلك إلى غير أهله ، ولذلك قد ترى في بعض الأخبار من التصريح بأنّ الشكايه عند المؤمن يعدّ كالشكايه إلى الله ، فحمل المنع للاستنصار دون الإظهار في غير محلّه .

كما أنّه قدس سره صرّح بكون المنع عن الشكايه في الأخبار بأن يقول: «لقد ابتليت، أو لقد أصابني... إلى آخره» ، بمعنى الحرمة، لأجل اشتماله على الكذب وهو حرام ؛ لأنّه من أين أحرز عدم ابتلاء أحد بما ابتلى به حتّى يخبر بذلك ، ولذلك صرّح في آخر كلامه بأنّ هذا القسم من الشكايه حرام (١) .

وفيه: أنّه ليس على ما ينبغي ؛ لوضوح أنّ إظهار مثل هذه الجملات عن المريض إنّما هو في مقام المبالغه لإظهار شدّه مرضه، فكأنّه يدعى أنّه بمفرده قد ابتلى بذلك ، فالقول بالحرمة لأجل ذلك لا يخلو عن وهن ، فالأولى هو الحكم

بالمرجوحية لأجل كونه شكوى من الله تعالى ، والحال أنّ المؤمن لا بدّ له من التسليم إلى قضاء الله وقدره في أمثال هذه المصائب؛ لأنّه لا ينزل به المرض إلّا لأجل مصلحه فيه وهو لا جاهلّ بها.

وبالجمله: فإنّه لا تعارض ولا تنافى بين الأخبار يعدّ الجمع بينها ميسوراً ، بل وبينها كمال الملائمه والمناسبه ، وهو المطلوب .

أقول: ثمّ لا يخفى أنّه يستفاد من الأخبار استحباب عياده المرضى، كما هو المجمع عليه بيننا ، بل لعلّه من الضروريات ، بل في «الجواهر»: «أنّه قد ورد في ثوابها من الأخبار عن الأئمه الأطهار عليهم السلام والنبى المختار صلى الله عليه وآله ما يقصر العقل عن إدراكه» ، فلا بأس هنا بذكر بعض الأخبار الواردة في ذلك .

منها: مثل روايه أبى هريره وعبد الله بن عباس، في خطبه طويله لرسول الله صلى الله عليه وآله يقول فيها: «ومن عاد مريضاً فله بكلّ خطوه خطاها حتّى يرجع إلى منزله سبعون ألف ألف حسنه، ويُمحى عنه سبعون ألف ألف سيئه، ويرفع له سبعون ألف ألف درجه، ووكل به سبعون ألف ألف ملك يعودونه في قبره، ويستغفرون له إلى يوم القيامة»(١).

ومنها: روايه مسعده بن صدقه، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من عاد مريضاً نادى منادٍ من السماء باسمه يا فلان طبت وطاب ممشاك بثواب الجنّه»(٢).

والأخبار الواردة في ذلك كثيره ، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع إلى الباب

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٩ .

العاشر من أبواب الاحتضار فى «وسائل الشيعة» .

بل فى بعض الأخبار ما يدلّ على أهمّيه العياده، حتّى ربما يعير الله عبداً من عباده بترك عياده المريض المؤمن :

منها: الخبر المنقول فى كتاب «المجالس والأخبار» لمحَمَّد بن الحسن، عن جماعه ، عن أبى المفضل ، عن أحمد بن محمّد بن الحسين العلوى ، عن جدّه الحسين بن إسحاق ، عن أبى إسحاق بن جعفر ، عن أخيه موسى ابن جعفر ، عن آبائه عليهم السلام ، عن النبىّ صلى الله عليه وآله ، قال : «يعير الله عزّ وجلّ عبداً من عباده يوم القيامة، فيقول : عبدى ما منعك إذا مرضت أن تعودنى؟ فيقول : سبحانك سبحانك أنت ربّ العباد لا- تمرض ولا- تألم ، فيقول : مرض أخوك المؤمن فلم تعده ، وعزّتى وجلالى ولو عدته لوجدتنى عنده، ثمّ لتكفّلت بحوائجك فقضيتها لك، وذلك من كرامه عبدى المؤمن وأنا الرحمن الرحيم»(١) .

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة فيه .

بل قد يُقال بتأكّد العياده فى الصباح والمساء ، ولعلّه لأجل ورود بعض النصوص فى خصوص الوقتين.

منها: الخبر المروى عن معاوية بن وهب، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «أيما مؤمن عاد مؤمناً مريضاً حين يُصبح، شيّعه سبعون ألف ملك ، فإذا قعد غمرته الرحمه واستغفروا له حتّى يُمسي ، وإن عاد مساءً كان له مثل ذلك حتّى يُصبح»(٢) .

ومنها: روايه شعبه، عن الحكم بن عبد الله بن رافع: «أنّ أباً موسى عاد الحسن بن علىّ عليهما السلام ، فقال الحسن عليه السلام : أعائداً جئت أو زائراً؟ فقال : عائداً ، فقال : ما

١- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ .

من رجل يعود مريضاً مُمسياً إلا أخرج معه سبعون ألف ملك يستغفرون له حتى يُصبح، وكان له خريف في الجَنَّة» (١).

والخريف كما جاء في تفسيره، زاويه في الجَنَّة يسير الراكب فيها أربعين عاماً .

ويستحبُّ للعائد التماس الدعاء من المريض ؛ لأنه كان من أحد الثلاثة الذين يُستجاب دعائهم، كما ورد في حديث عيسى بن عبدالله القمّي، في حديث قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : ثلاثة دعوتهم مستجابة ؛ الحاج والغازي والمريض، «فلا تغيظوه ولا تضجروه» (٢).

بل دعائه مثل دعاء الملائكة كما ترى ذكر ذلك في روايه سيف بن عميره، قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : «إذا دخل أحدكم على أخيه عائداً له فليسأله يدعو له، فإنَّ دعائه مثل دعاء الملائكة» (٣).

ويستحبُّ تخفيف الجلوس عنده، إلا إذا أحبَّ ذلك وأراد وسأل، كما أشار إليه في روايه مسعده بن صدقه، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال : إنَّ من أعظم العوَاد أجراً عند الله لمن إذا عاد أخاه خَفَّف الجلوس ، إلا أن يكون المريض يُحبُّ ذلك ويريده ويسأله ذلك . وقال : من تمام العياده للمريض أن يضع العائد إحدى يديه على الأخرى أو على جبهته» (٤).

وكذا يستحبُّ وضع إحدى يديه على الأخرى، أو على جبهته، أو على ذراعه كما أشار إليه في الروايه المرويّه عن مسعده بن صدقه المتقدّمه .

١- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣ .

وفى خبر موسى بن قادم، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تمام العيادة للمريض أن تضع يدك على ذراعه وتعبّل القيام من عنده، فإنّ عياده النوكى أشدّ على المريض من وجعه» (١).

بل قد يستحبّ استصحاب هديّه له من فاكهه أو طيب أو بخور أو غير ذلك، لما ورد فى الحديث من الحثّ فيه، وهو كما فى روايه أبى زيد عن مولى جعفر بن محمّد، قال: «مرض بعض مواليه فخرجنا إليه نعوّده ونحن عدّه من موالى جعفر، فاستقبلنا جعفر عليه السلام فى بعض الطريق، فقال لنا: أين تريدون؟ فقلنا: نريد فلاناً نعوّده، فقال لنا: قفوا، فوقفنا، فقال: مع أحدكم تفّاحه أو سفرجله أو أترجه، أو لعقه من طيبٍ أو قطعه من عود بخور؟ فقلنا: ما معنا شيءٌ من هذا، فقال: أما تعلمون أنّ المريض يستريح إلى كلّ ما أدخل به عليه» (٢).

وكذا يستحبّ للمريض إخراج الصدقه أو للغير إخراج الصدقه عنه، لما قد ورد فى «طبّ الأئمّه» للحسين بن بسطام عن أخيه عن إبراهيم بن يسار، عن جعفر بن محمّد بن حكيم، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن زراره بن أعين، عن أبى جعفر عليه السلام، عن آباءه عليهم السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «داووا مرضاكم بالصدقه» (٣).

وعنه عليه السلام، قال: «الصدقه تدفع البلاء المبرم، فداووا مرضاكم بالصدقه» (٤).

وغير ذلك من الأخبار الواردة فى إعطاء الصدقه.

أمّا الوصيه: فإنّه يستحبّ أو يجب الوصيه فى حال المرض، كما يدلّ عليه صحيحه محمّد بن مسلم، قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الوصيه حقّ، وقد أوصى

١- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢-٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢-٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٢.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٢، من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٢.

رسول الله صلى الله عليه وآله ، فينبغي للمؤمن أن يُوصى» (١).

وروايه أبو الصباح عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن الوصيّه ، فقال : هي حقّ على كلّ مسلم» (٢).

وقيل: كما في «القواعد» وغيره من «جامع المقاصد» بوجوب الوصيّه على كلّ من عليه حقّ لله تعالى أو للناس، معللاً في «كشف اللثام» بوجوب استبراء الذمه كيف أمكن . بل عن بعض وجوبها مطلقاً على كلّ مسلم، لعموم قوله عليه السلام : الوصيّه حقّ على كلّ مسلم.

أقول: لا يخفى عليك أنّ الوصيّه.

تارة: تلاحظ بالنسبه إلى الحقّ الذي كان على عهده من الله أو من الناس ، فلا إشكال حينئذٍ في وجوبها، خصوصاً لو علم تضييعه فيما لو ترك العمل الوصيّه ؛ إمّا لأجل عدم اطلاع الوارث أو الغير حتّى يؤدّي، أو لعدم إمكانه بالعمل لمواجهته ببعض الموانع، أو غير ذلك ممّا يوجب تحقّقه بعد الموت ، فلا إشكال حينئذٍ في وجوبها لأجل وجوب ذبيها ومتعلّق الوصيّه .

وأخرى: تلاحظ الوصيّه بنفسها من غير وجود شيء كان واجباً عليه ، فحينئذٍ إثبات الوجوب للوصيّه بنفسها من الأدلّه المذكوره لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّ قوله: «الوصيّه حقّ على كلّ مسلم» لا يدلّ بنفسه زائداً على أصل الرجحان ، كما قد يؤيد ذلك بما جاء في الأخبار:

منها: ما ورد في روايه محمّد بن مسلم من التفريع عليه بقوله : «فينبغي للمؤمن أن يوصى» .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٩ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٩ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣ .

فالقول بوجوبها مطلقاً لا يخلو عن تأمل، كما أشار إليه المحقق الهمداني في «مصباح الفقاهة» .

ومنها: ما ورد من أنه يستحب للمريض أن يوصى بشيء من ماله في أبواب الخير، كما أشار إليه في روايه أبي حمزه، عن بعض الأئمة عليهم السلام، قال: «إنَّ الله تبارك وتعالى يقول: ابن آدم تطوّلت عليك بثلاثه: سترتُ عليك ما لا يعلم به أهلك ما واءرك، وأوسعتُ عليك، واستقرضتُ منك فلم تُقدّم خيراً، وجعلتُ لك نظرةً عند موتك في ثلثك فلم تُقدّم خيراً» (١).

ومنها: روايه السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال عليّ عليه السلام: من أوصى فلم يجف ولم يضارَ كان كمن تصدّق به في حياته» (٢).

ويستحب له بل قد قيل يجب له حسن الظنّ بالله عند موته فإنّه تعالى أرحم الراحمين، وأنّه عند ظنّ عبده به، كما ورد ذلك في الأخبار .

منها: ما ورد في الخبر الذي رواه الصدوق في «العيون» عن الصادق عليه السلام، عن بعض أهل مجلسه فقيل عليلٌ فقصده عائداً، وجلس عند رأسه فوجده دنفاً، فقال له: «أحسن ظنّك بالله، فقال: أمّا ظنّي بالله فحسن، الحديث» (٣).

ومنها: روايه أمالي أبي عليّ ابن الشيخ، مسنداً عن أنس، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يموتن أحدكم حتّى يُحسن ظنّه بالله عزّ وجلّ، فإنّ حُسن الظنّ بالله ثمن الجنّه» (٤).

وغير ذلك من الآداب المرتبطة بالمريض عند الاحتضار .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ .

قوله قدس سره : ويجب فيه توجيه الميت إلى القبلة، بأن يُلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه ووجهه إلى القبلة، وهو فرض كفايه ، وقيل هو مستحب (١).

اللَّهُمَّ ارزقنا التجافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل حلول الفوت ، آمين.

فى أحكام الأموات / توجيه المحتضر و الميت إلى القبلة

أقول: فإذا فرغنا عن بحث ما يتعلّق بالمكلفين فى مرض الموت، ينبغى صرف عنان الكلام إلى ما فى المتن، وهى الأحكام الخمسة المتعلّقة بالأموات :

الأوّل : فى الاحتضار : وهو افتعال من الحضور ؛ أى السوق بمعنى نزع الروح عن الجسد، أعاننا الله عليه، وثبتنا بالقول الثابت لديه .

ولعل وجه التسميه بذلك هو حضور المريض الموت، أو حضور الموت عنده، أو لحضور الملائكة عنده، أو الأئمة عليهم السلام خصوصاً أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام ، كما ورد فى روايه نقلها الشّعبى وجماعه من أصحابنا، عن الحارث الأعور ، عن أمير المؤمنين عليه السلام ، قال : «ولا يموت عبداً يحبني إلا رآنى حيثُ يحبّ ، ولا يموت عبداً يبغضنى إلا رآنى حيث يكره» (١).

أو لحضور المؤمنين عنده ليشيعوه، أو لاستحضار عقله، أو لجميع ذلك .

(١) أقول: والمراد من الميت: إمّا مَنْ خرج روحه عن جسده، فيكون ميتاً بالفعل كما هو الغالب فى الاستعمال ، بل هو المنصرف إليه عند الإطلاق ، فحينئذٍ يكون متعلّق التكليف هو الغير، ولا يشملهُ لأنّه حينئذٍ خارج عن التكليف بالموت.

أو يُراد منه مَنْ كان مشرفاً على الموت، كما هو مختار صاحب «الجواهر» ، وانعقد البحث فيه .

فعلى هذا، لا يبعد أن يكون المخاطب بالوجوب أو الاستحباب عند من يستحب، هو الأعمّ من نفس المحتضّر؛ أى يجب كفايه فى الغير أو لنفسه عيناً، أن يجعل نفسه مواجهاً للقبله .

والسؤال حينئذٍ هو: هل التوجيه إليها واجبٌ أو مستحبٌ؟

أمّا القول الأوّل: فقد ذهب إليه المشهور على ما فى «الذكرى» و «الروضه» و «المدارك» _ وعلى الأشهر فتواً وخبراً _ كما فى موضع من «الذكرى» _ وعلى الأشهر وعليه الفتوى كما فى «جامع المقاصد» ، وهو مختار عدّه كثيره من الفقهاء من صاحب «المقنعه» و «النهايه» فى موضع منها، و «المراسم» و «الوسيله» و «السرائر» و «المنتهى» و «المختلف» و «الإرشاد» و «البيان» و «الدروس» و «الذكرى» و «اللمعه» و «جامع المقاصد»، و ظاهر «الروضه» و «التنقيح» ، ولعلّه الظاهر من «الهدايه» و «الغنيه» حيث روى فيهما ما يدلّ عليه، كما لعلّه الظاهر أيضاً من الشيخ فى «التهديب»، وحكاه فى «كشف اللثام» عن «المهدّب» و «الإصباح» ، وفى «الجواهر» أنه أحوط القولين إن لم يكن أفواهما .

أمّا القول الثانى: وهو القول بالاستحباب فقد نُسب إلى المفيد والسيد المرتضى والشيخ فى «المبسوط» و «الخلاف» و «النهايه»، والمحقّق فى «المعتبر»، والعلامة فى «التذكره» ، بل هو مختار جماعه من المتأخّرين كالأردبيلى وصاحب «المدارك» وصاحب «الكفايه» و «كاشف اللثام» ، ونسب إلى المشهور، هذا كما فى «مصباح الهدى» للآملى (١) ، حيث مال أيضاً إلى الاستحباب ، إلّا أنّه احتاط بالاحتياط اللازم فى عدم تركه لذهاب الأكثر إليه،

وقيام العمل به، خلافاً للشيخ المرتضى حيث مال إلى الاستحباب .

أقول : منشأ الاختلاف هو الاختلاف في الاستنباط من النصوص الواردة في هذا الباب ، فالأولى إيراد الأخبار المربوطة بالبحث حتى يلاحظ سندها ودالاتها .

ومنها: ومما استدللّ لذلك روايه سليمان بن خالد، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إذا مات لأحدكم ميّت فسجّوه تجاه القبلة ، وكذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبل باطن (مستقبلاً بباطن) قدميه ووجهه إلى القبلة(١)» .

ورواه الصدوق مرسلًا إلى قوله : «تجاه القبلة» . ورواه الشيخ بإسناده عن ابن أبي عمير مثله إلى آخره .

وقد أورد عليه في «المدارك» بالضعف من حيث السند بإبراهيم بن هاشم إذ لم ينصّ علمائنا على توثيقه ، وبسليمان بن خالد لعدم ثبوت توثيقه ، ومن حيث المتن بأن المتبادر منها أنّ التسجيه تجاه القبلة إنّما تكون بعد الموت لا قبله .

قلنا : وأما الضعف في السند من حيث إبراهيم بن هاشم .

فمدفوع أوّلاً: بما قد حقّقنا في محلّه بمناسبه ذكره، أنّه معدود من أجلاء الأصحاب ومشايخ الإجازة، يعدّ أوّل من نشر احاديث الكوفيين في قم بعد انتقاله من الكوفه، إذ القمّيون في تلك الأزمنه كانوا لا يقبلون الأحاديث من غير الثقة، ولشده اهتمامهم في ذلك أخرجوا أحمد بن محمّد بن خالد البرقي من قم، مع عدالته وجلالته لمجرّد اتّهامه بروايته عن الضعفاء واعتماده المراسيل ، وبرغم ذلك فقد اعتمدوا على أخبار إبراهيم بن هاشم، وليس ذلك إلاّ لوثاقته وصدقه

وتحرّزه، والشواهد على جلاله قدره كثيره، من أراد الاطلاع عليها فليراجع الجزء الرابع من «الجواهر» ذيل هذه المسأله.

وثانياً: لو سلّمنا ما ذكره المعترض في حق إبراهيم بن هاشم، ولكن نقول: إنّ هذه الروايه قد نقلها الصدوق في «الفقيه» مرسلًا بصورة الجزم الذي يعدّ كالمسند لأنّه قد ضمن في أوّل كتابه بأن لا يروى في كتابه إلا ما يعتمد عليه ويعمل به، ومثل هذه الشهاده كافيه في جواز العمل به وصحّته .

وثالثاً: لو أغمضنا عن جميع ذلك، وسلّمنا ضعفه من حيث السند، لكنّه ينجبر ضعفه بالشهره كما هو دأبنا في غير المقام .

وبذلك يظهر الجواب عن ضعف سنده بسليمان بن خالد بعدم ثبوت توثيقه حيث أنّه غير ضائر، مع أنّه أيضاً مصحّح بواسطه كونه مروياً عن ابن أبي عمير الذي يعدّ من أصحاب الإجماع؛ أي ممّن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه، مع أنّ العلامه في «الخلاصه» قد نصّ على توثيقه، وقد ذكر النجاشي فيه أنّه كان قارئاً وفقياً ووجيهاً، وأنّه توجّع الصادق عليه السلام لفقده، ودعا لولده وأوصى بهم أصحابه، وأنّه رجع عمياً رمى به من الزيدية، كما عن بعض علمائنا التصريح به، كما في الجواهر (١).

وأما البحث عن الداله: فإنّ المناقشه فيها تكون تارة: في كلمه التسجيّه، وأخرى في كلمه الميّت .

وأما الأوّل: فالظاهر كون المراد من (التسجيّه) هي التغطيه، وهي لا يكون إلا بعد الموت، فعليه لا تكون التسجيّه حينئذٍ واجبه قطعاً، بل هي مستحبّه قطعاً،

فلا بدّ أن يكون الحديث مرتبطاً بما بعد الموت، ولا يمكن جبر الدلالة بالشهره ، فما في «الجواهر» في ذيل ذلك بأنّه: «مدفوع بما عرفت من دعوى الشهره الجابره لذلك كلّ» ، ليس على ما ينبغي، لأنّها جابره لضعف السند إلى الدلاله، كما لا يخفى .

وأما الثانيه: فإنّ قوينا ظهور كلمه (التسجيه) في التغطيه، فهو يوجب حفظ ظهور كلمه الميّت فيما هو المتبادر منه، وهو لزوم وقوعها بعد الموت، فيوجب ذلك حمل الروايه على الدلاله باستحباب التغطيه باعتبار جعله تجاه القبله ، اللهمّ إلا أن يستفاد وجوب التوجيه إلى القبله من دليل آخر، فذلك يوجب كون التسجيه مستحباً باتجاه القبله للميّت بعد الموت ، مع أنّه مخالف للإجماع، حيث لم يفت أحد بوجوب ذلك بعد الموت .

فعلى كلّ حال، بناءً على حفظ ظهور كلمه (الميّت) على ظاهرها المتعارف، يستلزم عدم وجوب التوجيه المذكور باتجاه القبله واجباً .

نعم ، يصحّ احتمال الوجوب بناءً على حمل الميّت على من كان مشرفاً على الموت، إذ حينئذٍ _ مع أنّه غير مناسب مع كلمه (التسجيه) كما عرفت _ يعدّ مخالفاً لظاهر كلمه (مات) الواقعه في صدرها، حيث لا معنى فيها بجعلها بمعنى الإشراف على الموت ، فالإشكال في هذه الروايه في الدلاله على المقصود لا- يخلو عن وجاهه فليطلب المقصود _ وهو وجوب التوجيه إلى القبله _ من سائر أخبار الباب إن تمّت دلالتها ، والله العالم .

ومنها: استدلال بها في المقام المرسله التي رواها الصدوق في «الفقيه»، قال : «وقال أمير المؤمنين عليه السلام : دخل رسول الله صلى الله عليه و آله على رجل من ولد عبد المطلب، وهو في السوق (الترع)^(١) وقد وُجّه لغير (إلى غير) القبله .

١- السوق : الترع . النهايه لابن أثير : ٢ / ٤٢٤ .

فقال : وجّهوه إلى القبلة، فإنكم إذا فعلتم ذلك أقبلت عليه الملائكة، وأقبل الله عزّ وجلّ عليه بوجهه، فلم يزل كذلك حتّى يقبض (١).

ورواه فى «العلل» وفى «ثواب الأعمال» مسنداً ، فليراجع «الوسائل» .

حيث أنه مشتمل على الأمر بالتوجيه، وظهور الأمر فى الوجوب .

ولكن قد نُوقش فيه: بأنّ سنده ضعيفٌ لإرساله ، كما أنّ دلالته عليه ضعيفه لكونه معللاً بالتعليل الموجب لحمله على الاستحباب ، مضافاً إلى كونه قضيه فى واقعه ، فلا يمكن الاستدلال به للوجوب عموماً ، هذا كما عن المحقّق فى «المعتبر» .

أقول: لكن كلا الإشكاليين غير واردان .

أمّا ضعف سنده، لأنّ مرسل الصدوق بمنزله المسند ؛ حيث أسنده إلى الإمام عليه السلام جزماً، وقد ضمن فى أوّل كتابه بأنّ كلّ خبر قد أسنده جزماً إلى الإمام عليه السلام لا يكون إلّا معتمداً موثقاً به عنده، مضافاً إلى كونه مشهوره مقبوله، بل معتضده بجملة من المعتضدات ، والشهره جابره لضعفه عندنا .

وأمّا ضعف دلالته: بما قد ذكر من كونه قضيه فى واقعه.

فقد قيل أولاً: فى جوابه بأنّه لو كان الأمر كذلك: _ أى كونه تقيّه فى واقعه مانعه عن الاستدلال، لانسدّ باب الاستدلال فى معظم الأحكام بالأخبار .

مع أنّه يمكن أن يُقال فى جوابه ثانياً: بأنّه ليس من قبيل القضية فى الواقعه ، بل كان يعدّ من قبيل المورد لشأن بيان الحكم ؛ أى صدور هذا الحكم، وهو وجوب التوجيه أو استحبابه من رسول الله صلى الله عليه وآله ، قد رأى رسول الله صلى الله عليه وآله من ولد عبد المطلب فى سكره الموت فأمر أصحابه بذلك فيصير من قبيل ما يقال من أنّ

العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد ، إذ القضيّه بجميع خصوصيّتها المذكوره فى الروايه، وهو توجيهه إلى غير القبلة ، فحكم النبى صلى الله عليه و آله بتوجيهه إلى القبلة والاستدلال بمثل هذه الأمور من الأخبار كثير جداً ولا منع فيه .

وأما ضعف دلالتة بواسطة التعليل: حيث قيل أنّها قرينه على الفضيله وهو الذى قرّره شيخنا الأنصارى قدس سره فى كتاب «الطهاره» وادّعى ظهور الروايه بقرينه التعليل فى الاستحباب، ثم قال تعريضاً على من أنكره بل نفى إشعارها بذلك، ومنع إشعارها بالاستحباب (أنّ دعواه خلاف الإنصاف ممّن له ذوق سليم) ، انتهى(١).

وقد تنظر فيه المحقق الهمداني قدس سره وقال : وفيه نظر، فإنّ هذا النحو من التعليلات المشتمله على ذكر فائده العمل، إنّما تصلح قرينه للاستحباب فيما إذا كانت الفائده المذكوره عائده إلى نفس المكلف ، وأما إذا كانت عائده إلى غيره كما فيما نحن فيه، فيشكل ذلك .

وسرّه أنّ تعليل الطلب بفائده عائده إلى المكلف، يوهن ظهوره فى كونه مولوياً ، بل يجعله ظاهراً فى كونه إرشادياً محضاً ، ولذا ربما يتأمّل فى دلالتة على الاستحباب أيضاً إذا كانت الفائده المعلّ بها دنيويّه محضه، كما قال : «ادخل الحمام غباً فإنّه يُكثر اللحم» .

وأما فى محلّ المقام، فإنّما يفهم الاستحباب من معلوميّه كون المرشد إليه راجحاً ومحبوباً عند الله، كما لو بيّنه بجمله خبريّه نظير ما لو قال : «إذن وأقم قبل صلاتك ، فإنّ من أذن وأقام صلى خلفه صفّان من الملائكه» ، فإنّه لا يفهم منه إلّا ما يفهم من قوله : «من صلى بأذان وإقامه يصلى خلفه صفّان من الملائكه» .

فكما يفهم الاستحباب من الثانى مع عدم اشتماله على الطلب ، كذلك يفهم من الأوّل، فيكون الأمر بالفعل نظير أمر الطبيب للإرشاد إلى ما هو الأصلح بحال المكلف .

وأما إذا كانت الفائدة عائدة إلى غيره، فلا يوهن ظهوره فى كونه مولوياً بل يؤكّده كما لا يخفى وجهه .

وحيث إنّ يشكل ترخيص العقل جواز المخالفة ما لم يستظهر من الدليل رضا المولى بترك الأمور به، ودعوى استفادته من هذا الخطاب ممنوعه جداً .

نعم ، لا نتحاشى عن استشمام رائحة الاستحباب، بل استشعاره من هذا السنخ من الأخبار المعلّله بنزول الملائكة أو الرحمه أو وفور الأجر ونحوها .

لكن لا يكفى ذلك فى ترخيص العقل بترك امتثال الأمر الصادر من المولى لا على وجه الإرشاد، خصوصاً فى مثل المقام الذى يكون بيان الفائدة لطفاً فى امتثال الأمور به ، فإنّ أحداً لا يقدم على تفويت هذه الفائدة العظمى على الميّت بهذا العمل اليسير فى هذا المضيق، خصوصاً أهله وأقاربه .

فالإنصاف، أنّ القول بالوجوب بالنظر إلى ظاهر هذه الروايه ، مع أنّه أحوط لا يخلو عن قوّه ، انتهى كلامه (١) .

وقد أورد عليه المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى» بقوله: «إنّ هذا التفاوت من الافتراق برجوع الفائدة إلى المكلف أو إلى غيره، لا يقدح فى دعوى الظهور فى الاستحباب، حيث أنّ المستظهر من ذكر الفائدة ولو بالنسبه إلى الغير، هو انحصار ما فى امتثال ذاك الأمر بما ذكر من الفائدة ، ولذلك ربما يستشكل فى حمله على الاستحباب أيضاً لظهوره فى الإرشاد . إلا أنّ الإنصاف كشفه عن رضا الأمر

بفعله، وحُسنه عنده الدال على رجحانه» ، انتهى كلامه (١).

قلنا : ما ذكره المحقق الأول بالافتراق ممّا لا يمكن الالتزام به بهذا التفاوت، لوحده الملاك في التعليل بين الموردين .

ولكن الذى لابدّ أن يُقال فى المقام: إنّ التعليل إنّما يوجب الوهن بلحاظ ما يلاحظ فى نفس العله، بكونها بصورة الاستحباب، أو الالتزام فى الوجوب أو الحرمة ، لولاه لزم كون ذكر التعليل فى ذيل كلّ حكم دليلاً على الاستحباب فى الإثبات والكرهه فى النفي ، مع أنّ الأمر ليس كذلك ؛ لوضوح أنّ قوله: «لا تشرب الخمر» معلّل بقوله: «لأنّه مسكر» ، مع أنّه لا يوجب كون النهى فيه تنزيهياً، بل يؤكّد تحريمه ؛ لأنّ نفس العله تفيد ذلك، حيث أنّ الإسكار يوجب زوال العقل وهو قبيح قطعاً ، فالتعليل الوارد فى تعقيب الحكم ليس مطلقاً موجباً لوهن الظهور عن الوجوب والحرمة ، بل لابدّ أن يلاحظ مورده .

فإذا عرفت ذلك فنقول فى المقام : إنّ التعليل الوارد هاهنا لو كان ذكر إقبال الملائكة على الميت فقط، لأمكن القول بكونه قرينه على الاستحباب ، إلاّ أنّه مشتمل على أمر زائد، وهو إقبال الله سبحانه وتعالى بوجهه عليه، وهو أمرٌ لازم للميت فى تلك الحالة ، فلا معنى لكونه أمراً راجحاً استحبابياً بالنسبة إلى الميت ، فمثل هذا التعليل لا يوجب، وهن ظهور الأمر عن الوجوب إذ من الواضح أنّه لولا إقبال الله ورحمته عليه لعُدّ الميت المسكين هالكاً ولما ارتاح من العذاب وشدّه الموت وسكراتها، وعليه فهذا التوجيه حينئذٍ يعدّ أمراً لازماً واجباً ولا يحصل إلاّ بتوجيهه إلى القبلة لمن كان أهلاً لذلك .

كما قد يؤيد ذلك ما جاء في الخبر من أنّ إقبال الله عليه ثابت ، فلم يزل كذلك حتّى يقبض ، من الإشاره إلى شدّه احتياجه إلى ذلك إلى حين خروج الروح . اللهم ارحمنا فى تلك الحاله بحقّ محمّد وآله .

ولذلك نقول : بأنّ الوجوب بواسطه هذه الروايه لا يخلو عن قوّه، كما عليه الشهره من المتقدّمين والمتأخّرين .

هذا ، مضافاً إلى إمكان الاستدلال لذلك بنصوص أخرى:

منها: موثقه معاويه بن عمّار، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الميّت؟ فقال : استقبل بباطن قدميه القبلة(١)» .

ومنها: الخبر الذى رواه الصدوق مرسلأ، عن الصادق عليه السلام : «أنه سُئل عن توجيه الميّت ؟ فقال : استقبل بباطن قدميه القبلة»(٢) .

ومنها: روايه ابن أبى عمير، عن إبراهيم الشعيرى، و(عن) غير واحد، عن أبى عبدالله عليه السلام : «فى توجيه الميّت ؟ قال : تستقبل بوجهه القبله، وتجعل قدميه ممّا يلى القبلة»(٣) .

حيث أنّ ظاهر الأمر بالاستقبال فى خبرى ابن عمّار والصدوق أو الجملة المضارعه فى مقام الإنشاء يفيد ذلك، وهو المطلوب .

ولكن قد نوقش فيها: بأنّ هذه الروايات مشتمله على احتمالات ثلاث :

أحدها : ما عرفت من بيان حكم وجوب التوجيه للمشرف على الموت، بأن يراد من الميّت معناه المجازى .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤ و ٣ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤ و ٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ .

وثانيها : كون المراد بيان حكم الاستقبال بباطن قدمى الميِّت لما بعد موته ، ومن الواضح أنّ هذا القسم من الاستقبال لم يكن واجباً، فلا بدّ من حمله على الاستحباب بمقتضى الإجماع على استحبابه .

وثالثها : كون المراد هو السؤال عن كيفيّة الاستقبال، كما يؤيِّده أخبار آخر .

منها: ما رواه الكليني في الكافي عن الصادق عليه السلام : «في توجيه الميِّت ؛ تستقبل وتجعل قدميه ممّا يلي القبلة»^(١) المنقول في «مصباح الهدى» .

ومنها: خبر ذريح المحاربي، عن الصادق عليه السلام ، في حديث، قال : «إذا وجّهت الميِّت للقبلة فاستقبل بوجهه القبلة لا تجعله معترضاً كما يجعل الناس، فإنّي رأيت أصحابنا يفعلون كذلك ، الحديث».

وحيث أنّ إرادته المعنى المجازي عن لفظ (الميِّت) يحتاج إلى القرينه وهي منتفيه ، فيدور الأمر بين الاحتمالين الآخرين وهما غير مرتبطين بما نحن بصددّه ، مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا وجود احتمال المعنى المجازيه أيضاً فإنّه يدور الأمر والاحتمال بين الثلاث، فتساوى الاحتمالات لا يوجب الإجمال، فتسقط الروايه عن الاستدلال لوجوب توجيه المحتضر لأجل الإجمال، كما لا يخفى .

وبالجملة: ثبت من جميع ذلك أنّ أحسن حديث يمكن الاستدلال به للوجوب، هو الخبر المرسل كالمسند للصدوق، المعتضده مع ذهاب الأ-كثر على الوجوب كما أشرنا إليه ، فوجوب التوجيه كما عليه الأ-كثر لا يخلو عن قوّه، خصوصاً مع إمكان تأييده بالسيره المستمرّه بالعمل في الأعصار والأمصاّر على ذلك ، ومن المعلوم أنّه لو كان مستحبّاً لما ظلّوا مستمرّين عليه كذلك، والشاهد

١- مصباح الهدى : ج ٥ / ٣٥٣ ، وفي الوسائل في الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار الحديث ٣ .

عليه اعتبارهم ليس شىء الموت إلى غير القبلة من سوء التوفيق ومن الأمور الشنيعة، وعكسه من الأمور المقرونة بالسعادة، وأنّ مثل ذلك لولا الدليل على وجوبه، لما استوجب الفتوى بالوجوب، إذ غايته إثبات الرجحان ، ولعلّه لذلك أمر صاحب «الجواهر» بالتأمّل فى ذيل نقل القول بالاستحباب، والأمر كذلك . وقد عرفت أنّ وجوبه كما فى المتن لا يخلو عن قوّه .

هاهنا عدّه فروع:

الفرع الأوّل: قال صاحب «الجواهر» : «ثمّ إن أوجبنا دوام الاستقبال بهذا الوجه كما يقتضيه ظاهر الرواية، فلا إشكال فى التشبيه، وإلاّ- وجب الحمل على التسوية بينهما فى أصل التوجيه، وإن اختلف الوجه فيهما بالوجوب والاستحباب ، إنّما يصحّ لو كان مدرّك الوجوب هو خبر سليمان بن خالد المشتمل لحكم الميّت والغسل، حيث أنّ التوجيه فى الأوّل واجب وفى الثانى مستحبّ»

وفيه: سبق وان استدللنا على أنّ الخبر المذكور لا يدلّ على الوجوب، بل غايته بيان الاستحباب فى الحالتين، والذى يستفاد منه الوجوب _ كما عليه المحقّق الهمداني ومختارنا _ هو خبر الصدوق المرسل ، فحينئذٍ لا نحتاج إلى ما ذكره من التوجيه إذ الأمر فى حديث سليمان بن خالد لا يدلّ على أزيد من الرجحان والاستحباب فى الموردين ، ولكنّه فى المحتضر نحكم بالوجوب وبها ويتمّ المطلوب .

بقى هنا شىء: وهو أنّ القائلين بالاستحباب ربما يستظهروا ذلك بما ورد فى حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله ، وهو كما استظهره المفيد فى «الإرشاد» فى وفاه النبيّ صلى الله عليه وآله حيث أحرّ التوجيه عن الموت فقال صلى الله عليه وآله فى وصيّته لعلّى عليه السلام عند استحضاره : «فإذا فاضت نفسى فتناولها بيدك، فامسح بها وجهك ، ثمّ وجهنى إلى القبلة،

وتولّ أمرى ، إلى أن قال صلوات الله عليه ويد أمير المؤمنين عليه السلام اليمنى تحت حنكه، ففاضت نفسه فيها فرفعها إلى وجهه فمسحه بها ثم وجّهه وغمّضه ومدّ عليه إزاره» ، الحديث (١) .

وقد أجاب عنه صاحب «الجواهر» بجعل الظاهر إرادته الاستمرار فى روايه المفيد ، فمن المعلوم أنه راجح ويستبعد عدمه فى تلك الحال منه صلى الله عليه وآله إن لم يمتنع هذا جوابه . ونعم ما أجاب .

أقول: ولكن إن سلّمناه، فيمكن أن يكون وفاته صلى الله عليه وآله كان بعد ذلك العمل فصار نزع روحه الشريف حال توجيهه إلى القبلة لا قبله، فيرتفع الإشكال .

وكيف كان، فإنّ رفع اليد عمياً يدلّ على الوجوب، مع ذهاب الأعظم إلى الوجوب مشكلاً جداً، كما لا يخفى على المتأمل والملاحظ فى فتاوى الأعيان فى جميع الأعصار والأمصار، والعمل أمراً واجباً ثابتاً عندهم ، والله العالم بحقائق الأمور .

هذا مع إمكان أن يكون توجيهه لأجل مراقبته لئلا ينحرف عن القبلة بعض أعضائه حال الموت، حتّى لا ينافى الاستقبال الواجب .

الفرع الثانى : ثمّ على القول بالوجوب، يسقط وجوبه بتحقيق الموت، فلا يجب استمراره مستقبلاً، كما لا يجب ابتدائه بعد الموت لو لم يستقبل حينه، لعدم قيام دليل على بقاء الوجوب وصدق الامتثال فى الأوّل إلى حلول الموت ، مع أنّ الأصل يقتضى عدم الوجوب مع عدم الدليل .

مع أنّه يمكن استفادته غايه الوجوب إلى الموت، من الروايه المرسله التى رواها الصدوق، حيث قال : «فلم يزل كذلك حتّى يُقبض» .

نعم ، لا يبعد القول باستحبابه كما يشعر بذلك الأخبار الواردة في بيان كَيْفِيَّةِ الاستقبال ، مضافاً إلى روايه سليمان بن خالد، حيث قد بين رجحانه في حال الموت والغسل ، فلا- يبعد كون مراده الاستمرار كذلك إلى حال الغسل، فيتم المطلوب في الاستحباب لما بعد الغسل بالإجماع المركب، إذ القائل بالاستحباب يقول به حتى لما بعد الغسل ، ومن لا يقول به لا يقول به في الطرفين، وإن كان القائل بعدم الاستحباب غير معلوم كما لا يخفى .

مضافاً إلى روايه المفيد ، وإلى الأمر به في حال الغسل والصلاه والدفن وإن اختلفت في الكيفية .

مضافاً إلى ما عرفت من احتمال كون المراد من (الميت) في الأخبار هو الميت حقيقة، كما يشعر بذلك لفظ التسجيه، بناءً على الاكتفاء بمثل هذا الاحتمال في ثبوت الاستحباب لابتداء التسامح فيه على الاحتياط العقلي، وظهور النقل في الجملة، كما في المقام ، كما لا يخفى .

الفرع الثالث : ثم على القول بالوجوب، لا- فرق فيه بين كون الميت صغيراً أو كبيراً ، حرّاً أو عبداً ، إنثاءً أو ذكوراً ، بعد فرض الإسلام أو من بحكمه .

نعم ، قد يُقال بعدم وجوبه في المخالف، وإن قلنا بإسلامه، لما ورد من قاعده الإلزام المستفاد من قوله عليه السلام : «الزموهم بما التزموا به من مذهبهم» ؛ حيث لا يرون الوجوب في المورد .»

قال صاحب «الجواهر»: «على إشكال في شمولها لمثل ذلك ، وإن صرح بعضهم» .

ولعل وجه الإشكال، كون الخطاب في هذا الخبر موجه إلى المؤمن دون المخالف ، فلا يبعد القول بوجوب العمل لذلك لمن يصدق عليه أنه مسلم، ولو

كان مخالفاً، وإن لم يكن ذلك واجباً في مذهبهم، وإن كان مقتضى الأصل عند الشكّ في شمول الدليل هو عدم الوجوب، كما لا يخفى، كما أنّ لفظ (أحدكم) في خبر سليمان، والتعليل الوارد في المرسل بقوله: «فإنكم»، مُشعران بخروج المخالف عن هذا الحكم، وهو غير بعيد.

الفرع الرابع: لا- يخفى أنّ وجوب الاستقبال بالميت إنّما يكون مع التمكن من معرفه بتعرّف القبلة وجهتها، أمّا مع الاشتباه ولو إلى جهتين مع الجهل بالشرق والمغرب فلا- يجب، إلّا مع وجود كون أحدهما أقرب إليها، وإلا فلا يجب، لعدم التمكن من الامتثال، فلو علم الشرق والغرب فيحتمل قوياً وجوب استقبال ما بينهما، لما ورد كون القبلة جهتها وهو يصدق لما بينهما. وأمّا بالنسبة إلى الجهات الأربع فلا يمكن تحقّقه، وعليه فما في «الذكرى» من احتمال الوجوب بالنسبة إلى الأربع فضلاً عن الجهتين، ضعيفٌ إن أُريد ذلك إلى أن يتحقّق الموت، اللهمّ إلّا أن يريد تقسيمه في الزمان بالنسبة إلى الأربع إلى أن يقبض، والقول بوجوب ذلك لم يقدّم عليه دليل، كما لا يخفى.

الفرع الخامس: بعدما ثبت وجوب توجيه المحتضر إلى القبلة _ أو على الاستحباب _ يأتي الكلام في كَيْفِيَّتِهِ.

فنعول: تحدّث صاحب «الشرائع» و«المعتبر» و«التذكرة» و«الخلافة» عن الإجماع على الكيفية وهي: بأن يُلقى على ظهره، ويُجعل باطن قدميه ووجهه إلى القبلة، بحيث لو جلس لكان مستقبلاً؛ لأنّه المستفاد من الأخبار المتقدّمة، مضافاً إلى الصراحة الواردة في خبر ذريح المحاربي، عن الصادق عليه السلام في حديث، قال: «إذا وجّه الميت إلى القبلة، فاتسقبل بوجهه إلى القبلة، ولا تجعله

معتزلاً كما يجعل الناس ، الحديث»(١) .

وخير موثقه معاويه بن عمّار، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الميت ؟ فقال : استقبل بباطن قدميه القبله»(٢) .

وحديث إبراهيم بقوله : «ويستقبل بوجهه القبله»(٣) .

ولا- إشكال فى وجوب الاستقبال بالكيفيه المذكوره على القول بالوجوب لدى التمكّن منه ، ولكن الإشكال يقع فيما لو لم يتمكّن بالكيفيه الخاصّه ، فهل هناك كفيته أخرى أقرب منها حتى يلاحظ كونه جالساً مستقبلاً مقدّماً على المضطجع على الأيمن وهو على الأيسر ، أم لا يجب شيئاً ، أو يجب فى الأوّل دون غيره من المرتبتين؟

أقول: والذى يقتضيه ظاهر الفتوى والنصّ ، بل الأصل هو عدم ثبوت كفيته أخرى لو عجزوا عن التوجيه المذكور لأنّ المنصوص مخصوص فى ما عرفت دون غيره ، إلا- أنّ صاحب «الجواهر» احتمل الوجوب بالترتيب ، ولعله لأجل مقايسه المقام مع ما يجب فيه رعايه الاستقبال كذلك مثل الصلاه، حفظاً لوجوب الاستقبال، أو لأجل إجراء قاعده الميسور فى حفظ المراتب ، ولكنّه منوط بصدق الميسور على مثل ذلك، وهو غير معلوم، خصوصاً بالنسبه الأيمن والأيسر، خصوصاً مع إمكان شمول النهى فى ذيل الحديث (بأن لا- يجعله معتزلاً لمثل الأيمن والأيسر) لو لم نقل بانحصار المنع والنهى لخصوص التمكّن لا مع الفرض المزبور من عدم التمكّن لذلك .

١- وسائل الشيعه : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣ و٤ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣ و٤ .

وكيف كان، لا يبعد القول بالوجوب بصوره الجلوس مستقبلاً، لصدق الميسور عليه، لوقوع وجهه وقدميه إلى القبلة، هذا إن لم يستلزم الإيذاء للميت، لأنه ربما يشكل جعله كذلك، كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقق الآملي، مع إمكان القول بوجوب رعايه الترتيب مع التمكن عن الجلوس رعايه للأقرب فالأقرب.

الفرع السادس: في أنّ وجوب استقبال المحتَضِر، هل وجوب كفاي لمطلق المكلفين، من دون لزوم الاستيذان من الولي، بل ربما يمكن أن يفرض على هذا الاحتمال أنّ الولي ليس له المنع عنه، بل لو منع كان ممّا يجب عليهم فلا يطاع، ولو كان منعه لأجل مباشره نفسه بذلك لكونه ولياً، هذا هو ظاهر ما عدا «الحدائق» بما أطلق كونه واجباً كفايياً على المتمكّن، العالم بالحال، من دون ذكر شرطيه الاستيذان، كما عليه صاحب «الجواهر» وغيره.

أو أنّ الوجوب أولاً- متوجه إلى ولي الميت، وبعده إلى الحاكم الشرعي، وإن لم يمكن فعدول المؤمنين كفايه، كما هو الأمر كذلك في سائر أحكام الميت من الغسل والكفن والصلاه والدفن؟

فيه وجهان، بل قولان: وقد استدللّ للثاني بأمر:

أولاً: بالإجماع الذي ادّعه صاحب «جامع المقاصد».

وثانياً: بقوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (١).

وثالثاً: بروايه إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الزوج أحقّ

بأمراته حتى يضعها في قبرها» (١).

ورابعاً : عموم ما ورد من «أن أولى الناس بأحكام الميت أولاهم بميراثه» بناءً على شمول عموم المقام (٢).

وخامساً : أن توجيهه إلى القبلة تصرف فيه، فلا يجوز إلا بإذن وليه .

أقول: ولكن جميع ما ذكر من الأدلة غير ممنوع .

أما الإجماع أولاً فغير ثابت، لكثرة المخالف في المسألة .

وثانياً : إن قيام الإجماع كان على أحكام الميت لا على خصوص المحتضر الذي لم يصدق عليه الميت بعد، لشمول إطلاق معاهد الإجماع لمثله مشكوك ، وحيث أنه دليل لبي، يجب فيه الاقتصار على القدر المتيقن، وهو بعد حصول الموت ، وبذلك يظهر الجواب عن بقية الأدلة، حيث أنها ثابتة للميت ، فشمولها لمثله غير معلوم، كما لا يخفى .

وأما كونه تصرفاً فيه ، فإنه مع إمكان المنع بصدق التصرف في مثل ذلك، أنه لو سُيِّمَ يوجب الاستيذان من نفس المحتضر إن أمكن، وإلا- عن وليه لا- عينه مطلقاً ، مع أنه غير لازم أيضاً بعد استفاده الجواز من الأخبار الدالة على كونه مأذوناً من المالك الأصلي، وهو الله تبارك وتعالى ، بل المستفاد من الأدلة كون وجود الاستقبال له مطلوباً ولو عن غير مكلف ، ولأجل ذلك لا يبعد القول بوجوب ذلك على نفس المحتضر إن أمكن كان له شعوراً بذلك ، فالخطاب حقيقه متوجه إليه أولاً وبالذات، ولكن الغالب عجزه وعدم شعوره في تلك الحالة لمثل ذلك، فيوجب إلى غيره .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من أبواب الدفن، الحديث ٢ .

٢- مصباح الهدى : ج ٥ / ٣٥٥ .

ويستحب تلقيته الشهادتين، والإقرار بالنبى صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، وكلمات الفرج (١).

وكيف كان، فالقول بعدم لزوم الاستيذان عندنا قوياً، وإن كان الأحوط الاستيذان من وليه الخاص، وإلا الولي العام وهو الحاكم الشرعى، بل الاحتياط فيه وجوبى لإمكان كون ذلك من الأمور العاقمة المخولة أمرها إلى الحكام، فمع الإمكان من الاستيذان منهم كان ذلك مقدماً من الاستيذان عن وليه الخاص، وإلا فمن عدول المؤمنين إن قلنا بوجوب الاستيذان، ولكن قد عرفت الإشكال فى أصل وجوبه، والله العالم.

(١) أقول: أصل استحباب التلقين مما عليه الاتفاق، كما قد صرح بذلك فى «كشف اللثام»، فمتعلق التكليف هو الولي أو مأذونه أو غيرهما مع عدمهما، بل لا يبعد فيه عدم اختصاصه بالولي أولاً، لولا ورود نص خاص يتوجه إلى الولي، وكأنهم استفادوا اختصاصه به من توجيه الخطاب فى الأخبار بقوله عليه السلام: «إذا حضرت قبل أن يموت فلقنه» حيث كان هو الولي وأهل بيته أولى، مع أنه فيه أيضاً من احتمال العموم لكل أحد إذا حضر المحتضر، كما هو الأحسن، وكيف، كان يستحب لكل أحد من المؤمنين إذا كان حاضراً عند الموت.

فى أحكام الأموات / تلقين المحتضر

والدليل على استحبابه عدّه أخبار معتبره مستفيضه الدلالة على ذلك.

منها: ما رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا حضرت الميت قبل أن يموت فلقنه شهادته أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله» (١).

ومنها: ما رواه أبو خديجه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ما من أحد يحضره الموت إلا وكل به إبليس من شياطينه من يأمره بالكفر ويشككه في دينه حتى يخرج نفسه، فمن كان مؤمناً لم يقدر عليه، فإذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادته أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يموتوا» (١).

بل قد يظهر من ذكر الغايه بالموت استحباب تكرار التلقين إلى أن يموت .

بل وفي الكافي وفي روايه أخرى: «فلقنه كلمات الفرج والشهادتين وتسمى له الإقرار بالأئمه عليهم السلام واحداً بعد واحد حتى ينقطع عنه الكلام» (٢).

حيث يستفاد من هذا الحديث كون ان التلقين بالولاية بتسميه الأئمه واحداً، بعد واحد أو ذكرهم بالجمله بالتلقين يعدّ من أصل الولاية، كما يستفاد ذلك من خبر أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كنا عنده فقيل له: هذا عكرمه في الموت وكان يرى رأى الخوارج، فقال لنا أبو جعفر عليه السلام: انظروني حتى أرجع إليكم، فقلنا: نعم، فما لبث أن رجع، فقال: أما أني لو أدركت عكرمه قبل أن تقع النفس موقعها، لعلمته كلمات فينتفع بها، ولكني أدركته وقد وقعت موقعها، فقلت: جعلت فداك وما ذاك الكلام؟ قال: هو والله ما أنتم عليه، فلقنوا موتاكم عند الموت شهادته أن لا إله إلا الله والولاية» (٣).

بل قد يظهر من بعض الأخبار أن الإقرار بالشهادتين والولاية يفيد الميّت عند موته، ولو كان قبله عابد وثن، وهو كما في الخبر الذي رواه الحضرمي عن الصادق عليه السلام، قال: «والله لو أن عابد وثن وصف ما تصفون عند خروج نفسه ما

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣.

طمعت النار من جسده شيئاً أبداً» (١).

نعم ، قد ورد في روايتي محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام وحفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إنكم تلقّون موتاكم عند الموت لا إله إلا الله ونحن نلقن موتانا محمّداً رسول الله» (٢).

حيث بظاهره ينافى مع ما تقدّم من التلقين الصادر عنهم عليهم السلام .

فأجاب عنه صاحب الوافي ؛ باستغناء الأئمة عن تلقين التوحيد، لأنهم خمر بطيبتهم لا ينفكون عنه ، وكأنه رحمه الله فهم عن قوله : «ونحن نلقن موتانا» ، كون المراد هو نفس الأئمة عليهم السلام ، مع أنه لو كان الأمر كذلك ، فكما هم خمر بطيبتهم لا ينفكون عن التوحيد ، كذلك لا ينفكون عن الشهادة بالرسالة ، فأى وجه في التفكيك بين الشهادتين؟ فما حمله ليس على ما ينبغي ، فلا بدّ من بيان آخر ، ولعلّ ما حمله صاحب «الجواهر» بكونه إشارة إلى العامّة أو إلى المعمول في بلادهم من التلقين بالتوحيد فقط، أرادوا عليهما السلام كون واقعته التلقين هو الإقرار بالشهادتين ، بل مع الولاية كما أُشير إليه في بعض النصوص، خصوصاً، مع ملاحظه كون التلقين لرفع بعض وساوس الشيطان كما قد صرح بذلك في روايه أبي خديجه (٣) ، ومن المعلوم براءة الأئمة عليهم السلام عن ذلك ، ولذلك لم يرو في شيء من الأخبار فعل ذلك مع أحد من الأئمة عليهم السلام ، بخلاف غيرهم من أهل بيتهم وبنى هاشم، كما جاء في الأحاديث أنّهم لقنوا حين احتضارهم، كما في الخبر الذي رواه الحلبي، عن الصادق عليه السلام ، قال له : «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله دخل على رجلٍ من

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣ .

بنى هاشم وهو يقضى ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله : قُلْ لا- إله إلا- الله العليّ العظيم إلى قوله : والحمد لله ربّ العالمين ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : الحمد لله الذى استنقذه من النار»(١).

ومنها: ما ورد فى خبر ميمون القدّاح، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا حضر أحداً من أهل بيته الموت، قال له : قُلْ لا إله إلا الله الحليم الكريم ، إلى قوله : فإذا قالها المريض ، قال : اذهب فليس عليك بأس»(٢).

لا- يُقال : إنّ هذه الكلمات المعروفة بكلمات الفرج غير مشتملة على الإقرار بالشهادتين ، بل مختصّ بالإقرار على التوحيد ، وكيف ذلك مع توصيتهم بلزوم ذكر الشهادتين .

لأننا نقول : ذكر كلمات الفرج يعدّ أمراً زائداً على التلقين لا بدلاً عنه ، أو هى حتّى يقال بذلك الإشكال ، ولذلك ترى فى كلام المصنّف قدس سره ذكر استحباب كلمات الفرج ، مضافاً إلى استحباب أصل التلقين ، لا أنّه مكانه كما لا يخفى .

ويشهد لذلك ما ورد فى صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «إذا أدركت الرجل عند النزاع فلنّقه كلمات الفرج : لا إله إلا- الله الحليم الكريم ، لا إله إلا الله العليّ العظيم ، سبحان ربّ السموات السبع وربّ الأرضين السبع وما فيهنّ وما بينهنّ وربّ العرش العظيم ، والحمد لله ربّ العالمين ، الحديث»(٣).

وما يشاهد من الاختلاف من زياده : (وما تحتهنّ) قبل (ربّ العرش العظيم ، وسلامٌ على المرسلين) بعده كما فى «كشف اللثام» نقلاً عن «الفاقيه» .

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ١ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ١ .

غير ضائر إن قلنا بالتخير في الدعاء بكلّ منهما ، بل الأولى الإتيان بالجمع بين الفروض ، خصوصاً بتيّه الرجاء ، فالبحث في أنّ أيّهما ورد دون غيره غير لازم ، مع أنّ الزيادة المذكورة في «الحدائق» و «الرياض» كما في الفقه «الرضوى» وإن لم ينقل صاحبى «الوافى» و «الوسائل» عن «الفقيه» هذه الزيادة .

وكيف كان، فقد يستفاد من بعض الأخبار استحباب التلقين زيادةً على ما سمعت من الدعاء، مثل الخبر المروى عن سالم ابن أبي سلمه، عن الصادق عليه السلام ، قال: «حضر رجلاً الموت ، فقيل : يا رسول الله صلى الله عليه و آله إنّ فلاناً قد حضره الموت ، فنهض رسول الله ... إلى أن قال صلى الله عليه و آله : قُلِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الكثير من معاصيكَ، واقبل مِنِّي اليسير من طاعتك ... إلى أن قال : فقال أبو عبد الله عليه السلام : إذا حضرتم ميتاً فقولوا له هذا الكلام ليقوله»(١).

وأيضاً الخبر المرسل الذى رواه الصدوق فى «الفقيه» قال ، قال الصادق عليه السلام : «اعتقل لسان رجل من أهل المدينة فدخل عليه رسول الله صلى الله عليه و آله فقال له : قُلْ لا إله إلاّ الله فلم يقدر عليه ، إلى أن قال بعد رضايه أمّه ، وقول الميّت بلا إله إلاّ الله ، قال صلى الله عليه و آله : قُلْ يا من يقبل اليسير، ويعفو عن الكثير، إقبل مِنِّي اليسير، واعف عَنِّي الكثير، إنك أنت العفو الغفور ، الحديث»(٢).

بل قد يستفاد من خبر حريز بن عبد الله، عن الباقر عليه السلام استحباب الدعاء زياده على ما تقدّم ، قال : «إذا دخلت على مريض وهو فى النزاع الشديد، فقل له : ادع بهذا الدعاء يخفف الله عنك ؛ أعوذ بالله العظيم ربّ العرش الكريم من كلّ عرقٍ نَفَّارٍ (نَعَّارٍ)، ومن شرّ حرّ النار سبع مرّات ، ثمّ لقنه كلمات الفرج، ثمّ حوّل وجهه

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٣.

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٩ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٣.

ونقله إلى مصلاه أو عليه (١).

إلى مصلاه الذي كان يصلّي فيه، فإنه يخفف عنه ويسهل أمره بإذن الله» (١).

هذا الدعاء لعله لمن كان نزعه شديداً كما قد صرح في الرواية، أو جواز إتيانه لكل أحد عند موته، لأجل نفس محبوبته الدعاء غير بعيد، خصوصاً إذا قرأ رجاء بالمطوَّب، وإن لم يكن نزعه شديداً، والله العالم .

(١) أقول: ومن المستحبات نقله إلى مصلاه، وهو المكان الذي كان يصلّي فيه طيله حياته، أو كان يُكثر الصلاة فيه المعروف في الفارسيه بـ (نمازخانه)، وقد تعارف قديماً بناءً غرفه لخصوص الصلاة، أو على السجاده التي يصلّي عليها، الوارد ذلك في «كشف اللثام» وغيره كالمتن للمصنّف قدس سره، لعلّ هذا الحكم مبنيّ على ما جاء في الخبر المضمّر الذي رواه زراره، قال: «إذا اشتدّ عليه النزاع فضعه في مصلاه الذي كان يصلّي فيه أو عليه» (٢).

والترديد يحتمل أن يكون من الراوى أو من الإمام عليه السلام، فعلى الثاني يدلّ على استحباب أحد الأمرين. وعن «الوسيله» الجمع بين استحباب نقله إلى موضع صلاته وبسط ما كان عليه تحته. وقال في «الجواهر»: «لم أجد له شاهداً غير الاعتبار».

في أحكام الأموات / نقل المحتضر إلى مصلاه

فنقول: يمكن استظهار المحبوبية للجمع من مضمّر زراره إن كان الترديد من الإمام عليه السلام، لإمكان أن يكون وجه الترديد هو الاهتمام بإتيان واحد منهما على الأقلّ، لا لبيان كون الاستحباب لأحدهما فقط، حتّى يقال بعدم استحباب

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

الجمع ؛ لأنه يفهم ما قلنا من مناسبة الحكم للموضوع عند العرف، كما لا يخفى . جاء فما وعليه في «الوسيله» لا يخلو عن وجه، وكون التردد من الإمام هو الأصل فيتبع دون غيره إلا بقرينه مفقوده، خصوصاً في المندوبات المنبئيه أمرها على التسامح .

وما في كتاب «طهاره» للشيخ الأكبر من ترجيح كون التردد من الراوى، وإلا يلزم استعمال لفظ (المصلّى) في أكثر من معنى .

لا- يخلو عن وهن ؛ لإمكان كون لفظ (المصلّى) مستعملاً في الجامع بين المكان والسجاده، أو بإمكان تقدير حكمه المصلّى الآخر بعد حرف العطف كما هو متعارف في العرب ، وكيف كان كون التردد من الإمام أولى عندنا ، والله العالم .

والدليل على استحباب نقله إلى مصلاه، قيام أخبار داله عليه:

منها: الخبر المروى عن عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا عسر على الميت نزعته وموته، قرب إلى مصلاه الذي كان يصلّى فيه»^(١) .

ومنها: وروايه ذريح، قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : «قال علي بن الحسين عليه السلام : إن أبا سعيد الخدرى كان من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وكان مستقيماً فنزع ثلاثه أيام فغسله أهله ثم حمل إلى مصلاه فمات فيه»^(٢) .

ومنها: وروايه ليث المرادى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : «قال : إن أبا سعيد الخدرى قد رزقه الله هذا الرأى، وأنه اشتد نزعته، فقال : احمولوني إلى مصلاى فحملوه فلم يلبث أن هلك»^(٣) .

ومنها: وروايه حريز قال : «كنا عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له رجل : إن أخى

١- وسائل الشيعة : الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ و٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ و٤ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و٣ و٤ .

منذ ثلاثه أيام فى النزع، وقد اشتدّ عليه الأمر فادعُ له . فقال : «اللهمّ سهّل عليه سكرات الموت» ثمّ أمره، وقال : حوّلوا فراشه إلى مصلاه الذى كان يصلّى فيه، فإنّه يخفّف عليه إن كان فى أجله تأخير، وإن كان ممتيته قد حضرت فإنّه يسهّل عليه إن شاء الله»(١) .

ومنها: وروايه أخرى لذريح(٢) مضمونه كمضمون الخبر السابق، وقد نقله الشيخ الطوسى وكذلك الكلينى رحمهما الله .

نعم ، قد ورد فى روايه أخرى لحرير بن عبد الله، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث، قال فى صدره : «إذا دخلت على مريض وهو فى النزع الشديد، فقل له : ادع... إلى أن قال : ثمّ حوّل وجهه إلى مصلاه الذى كان يصلّى فيه، فإنّه يخفّف عنه ويسهّل أمره بإذن الله»(٣) .

والظاهر كون المراد من تحويل وجهه إلى مصلاه أى تحويل بدنه ونقله إليه حتّى يكون مثل ما فى سائر الأخبار من نقله كما احتمله المجلسى فى «البحار» ، ونعم ما قال .

فما فى «مصباح الفقيه» بقوله : «وأولى من تحويل وجهه كما فى هذه الروايه نقله إلى مصلاه» ، حيث يفهم أنّه استظهر كونه غير النقل إلى المصلّى .

غير ظاهر، بمناسبة كثره استعمال ذلك فى مثله كما لا يخفى .

ثمّ إنّ مفاد هذه الأخبار المتقدمه إنّما هو استحباب نقله إلى مصلاه إذا اشتدّ عليه النزع لا مطلقاً، كما عليه أكثر الأصحاب، كما يظهر قبوله عن صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» و «مصباح الهدى»، خلافاً لجماعه أخرى مثل

١- وسائل الشيعة : الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ و٦ و٧ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ و٦ و٧ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤٠ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ و٦ و٧ .

صاحب «الشرائع» والعلامة في «الإرشاد» تبعاً للمحقق في كتبه، والشهيد في «اللمعة»، بل وهو الأظهر .

مضافاً إلى إمكان استفادته الإطلاق من التعليل الوارد في روايه حريز، بقوله: «فإنه يخفف عليه إن كان في أجله تأخير، وإن كانت ميته قد حضرت فإنه يسهل عليه إن شاء الله»، إذ لم يقيد بكونه ذا عسره في نزعه، وكون مورد الروايه في الاشتداد لا يوجب الاختصاص؛ لأن العبره بعموم الوارد لا- بخصوص المورد، لأن نفس النقل إلى الموضع المذكور إذا كان له تلك الخاصيه فيفهم كونه مستعداً لذلك، ولو لم يكن الميت كذلك، لأن محل الصلاه يعدّ موضع هبوط ملائكه الرحمه، ولأجله لا يبعد كونه محبوباً مطلقاً .

في أحكام الأموات / الإسراج عند الميت

أقول: التزم صاحبي «الجواهر» و «مصباح الفقيه» من تأييد عدم النقل في غير الصوره المفروضه، بما ورد في النصوص من إبقائه على حاله، وعدم التعرض له بمسه قبل خروج روحه، فضلاً عن نقله من مكانه، كما يدلّ عليه خبر زراره، قال: «ثقل ابنٌ لجعفر وأبوه جالس في ناحيه، فكان إذا دنى منه إنسان قال: لا تمسه فإنه إنما يزداد ضعفاً وأضعف ما يكون في هذه الحال، ومن مسه على هذه الحال أعان عليه، فلما قضى الغلام أمر به فغمض عيناه وشدّ لحياه، الحديث» (١).

ليس على ما ينبغي: لأن النقل عن المكان إلى المصلّى يعدّ أعمّ من مسّ الميت، لإمكان أن يكون الميت في شيء من الملحفه وغيرها، ويتنقل معها إلى المصلّى، بل ربما لا بدّ أن يقيد بما لا يلزم نقل نفس الميت بتسريع فوته، كما

ويكون عنده مصباح إن مات ليلاً (١).

قد يتفق ذلك لمن عرض له موت الفجأة، الذي يُقال له السكته ، ولأجل ذلك قيد في «العروه» في جواز نقله بما لا يستلزم أذاه ، وهو حسن جيداً .

وكيف كان فالقول باستحباب النقل مطلقاً لا يخلو عن وجه حسن ، والله العالم .

(١) ولا يخفى أن ظاهر عبارته كون الإسراج عنده إن مات ليلاً، سواء كان الميت في المكان الذي مات فيه، أو نقل بعد موته إلى مكان آخر .

ولكن جاء في «المقنعه»: «إن مات ليلاً في البيت أسرج في البيت مصباح إلى الصباح» حيث أن ظاهره استحباب الإسراج في البيت الذي مات فيه ولو نقل عنه مع التقييد بموته ليلاً . ومثل هذه العبارة المذكورة في «العروه» للسيد الطباطبائي .

ولكن الظاهر _ كما أشار إليه صاحب «مفتاح الكرامه» _ هو الإسراج عنده سواء كان موته في البيت أو إبقائه في بيت في الليل ؛ لأن المقصود من الجميع عدم وقوع الميت في ظلمه الليل بلا سراج، في أي مكان كان، سواء مات فيه أو انتقل إليه ، بلا فرق بين كون البيت بيت مسكنه في حياته أم لا ، وسواء بقي في ذلك المكان إلى الصباح أو نُقل عنه إلى مكان آخر .

والدليل على ذلك: ما أفتى به الشيخان وجماعه من الأصحاب، ونسبه في «جامع المقاصد» إلى الأصحاب، المُشعر بدعوى الإجماع، عليه كما يشهد له التتبع ، وإن كان بين كلماتهم نوع اختلاف كما عرفت .

ومما استدلل به على الحكم المذكور ما قاله صاحب «الجواهر» : «والذي ظفرنا به في المقام خبر سهل بن زياد، عن عثمان بن عيسى، عن عدّه من أصحابنا: «أنّه لما قبض الباقر عليه السلام أمر الصادق عليه السلام بالسراج في البيت الذي

يسكنه حتى قبض أبو عبد الله عليه السلام ، ثم أمر أبو الحسن عليه السلام بمثل ذلك في بيت أبي عبد الله عليه السلام حتى أخرج به إلى العراق ، ثم لا أدري بما كان» (١).

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب مثل ما قد نقل الكليني ، ورواه الصدوق مرسلًا نحوه .

وقد استشكل فيه: فضلاً عن الضعف في السند، أنه حكاية حال ولا اختصاص له بالموت أو بقاء الميت ليلاً ولا بيت الموت ، بل ولا بالليل ، ولعله لنحو ذلك قال في «المعتبر»: «فهي ساقطة لكنه فعل حسن» .

وأجاب عنه صاحب «الجواهر»: بأنه يدفع الأول بعدم قدح مثله فيما نحن فيه، سيما بعد الانجبار بما عرفت .

لكن أورد عليه المحقق الآملي: بأن ضعف الدلالة لا يمكن انجباره بعمل الأصحاب .

قلنا: ونعم ما أجاب ، ولكن يمكن أن يكون مقصوده من الأول، ضعف سنده لا دلالته، ومراده من ما بعده غيره من الوجوه، وحكاية حال لا يضر بالمقصود، إذا كان معمولاً به بين الأصحاب .

مع أنه يمكن أن يكون مقصوده، بأنه يدفع ما بعده بأصالة الاشتراك في الحكم، وهو الجواب عن كونه حكاية حال للمعصوم مثلاً ، كما يؤيد ذلك قوله: «بأن ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى ويشمل صورته وقوع الموت فيه» ، بل قد أضاف «أو يقال إن استحباب ذلك يقتضى استحباب الإسراج عند الميت بطريق أولى» .

لكن الثانى مبنى على الفتوى بهذا الحكم حتى تكون الأولوية معتبره ، ولعلنا نقول به وإن لم أجد من صرح بذلك، إلا أنه قد تقبله بعض العبارات ، فتأمل . وبأن الإسراج يظهر كونه بالليل ، كلّ ذا مع التسامح فى أدلّه السنن وفتوى الأصحاب بذلك كما عرفت .

وربما يؤيده الاعتبار ويشعر به، ترك إبقاء الميت وحده خوفاً من عبث الشيطان، واستحباب قراءة القرآن عنده المستلزمه غالباً ذلك ، فتأمل . انتهى ما فى الجواهر (١).

أقول : ما ذكره جميعاً أمرٌ حسن من حيث الاعتبار ، إلا أنّ إثبات ذلك من الروايه المذكوره مشكل ؛ لإمكان أن يكون حسن إسراج السراج فى البيت الذى كان يسكنه إلى أن قبض الإمام الذى كان فاعله، لعله كان من مختصات الأئمه الذين كانوا من الشخصيات العظام المقتضيه للتجليل بعد موته، باستضاءته بيته للناس حتى يبقى ذكره خالداً ويمكن تسريه الحكم المذكور منهم عليهما السلام إلى نوابهم العامه والخاصه كالعلماء والمراجع وأمثالهم لا لمطلق الناس ، بل قد يمكن أن يعدّ استمرار هذا العمل لعامة الناس بالإسراج فى بيتهم سرفاً والعمل به سفهاً، بخلاف من كان ذو شأن وبالتالى فاستفاده هذا الحكم من هذه الروايه مشكل جداً .

نعم ، يصحّ الحكم بذلك بمقتضى قاعده التسامح، إن سلّمنا شمول عموم البلوغ لمن بلغه ذلك من فتوى الأصحاب وعملهم، والشهره الفتوائيه بذلك، الكاشفه عن وجود دليل تحمل قد فقد ولم يصل إلينا، وهو غير بعيد ، والله العالم .

ومن يقرأ القرآن (١).

ومن المعلوم أنه على القول باستحباب الإسراج كان غايته إلى الصباح، كما صرح به جماعة، وفي «المعتبر»: «وهو حسن لا في علّه السراج، غايتها المصباح»، انتهى.

في أحكام الأموات / قراءه القرآن عند المحتضر والميت

وقد علق صاحب «الجواهر» بأنه جيد، ونحن نقول به، والأمر كذلك بشهاده فهم العرف، كما لا يخفى.

(١) أقول: استحباب قراءه القرآن عند المحتضر ثابت قبل الموت وبعده، للتبرك واستدفاع الكرب، والعذاب، سيما سورة ياس الصافات، بل وفي محكي «الذكري»: «ويستحب قراءه القرآن بعد خروج روحه، كما يستحب قبله استدفاعاً عنه» (١).

وفي «كشف اللثام»: «أنه روى أنه يقرأ عند النازع آيه الكرسي، وآيتان بعدها، ثم آيه السخره «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ إِلَى رها، ثم ثلاث آيات من آخر البقره: «لَلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (٢) إلى آخرها، ثم يقرأ سورة الأحزاب (٣).

وعنه صلى الله عليه وآله: «من قرأ سورة ياس وهو في سكرات الموت، أو قرأت عنده، جاء رضوان خازن الجنة بشربه من شراب الجنة فسقاها إياه وهو على فراشه، فيشرب فيموت رياناً، ويبعث رياناً، ولا يحتاج إلى حوض من حياض الأنبياء عليهم السلام».

١- الذكري: ج ١ / ٢٩٧.

٢- سورة البقره: آيه ٢٨٤.

٣- الدعوات للراوندى: ٢٥٢ / ٧٠٩.

وعنه صلى الله عليه وآله : «أئما مسلم قرأ عنده إذا نزل به ملك الموت سورة يأس، نزل بكل حرفٍ منها عشره أملاك، يقومون بين يديه صفوفًا، يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون عليه، ويشهدون دفنه»، انتهى (١).

وروى الكليني بإسناده عن سليمان الجعفرى، قال : «رأيت أبا الحسن عليه السلام يقول لابنه القاسم : قُمْ يَا بُنَيَّ فَاقْرَأْ عِنْدَ رَأْسِ أَخِيكَ وَالصَّافَّاتِ صَفًّا حَتَّى تَسْتَمَّهَا ، فَاقْرَأْ ، فَلَمَّا بَلَغَ «أَهْمُ أَشَدُّ خَلْقًا أُمَّ مَنْ خَلَقْنَا» (٢) قَضَى الْفَتَى ، فَلَمَّا سَجَى وَخَرَجُوا أَقْبَلَ عَلَيْهِ يَعْقُوبُ بْنُ جَعْفَرٍ ، فَقَالَ لَهُ : كُنَّا نَعْهَدُ الْمَيِّتَ إِذَا نَزَلَ بِهِ الْمَوْتُ يَقْرَأُ عِنْدَهُ (يَأْسَ وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ) فَصَرْتِ تَأْمُرُنَا بِالصَّافَّاتِ؟ فَقَالَ : يَا بُنَيَّ لَمْ تَقْرَأْ عِنْدَ مَكْرُوبٍ وَمِنْ مَوْتٍ قَطُّ إِلَّا عَجَّلَ اللَّهُ رَاحَتَهُ» (٣).

ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يحيى . وفى «الجواهر» رواه عن سليمان .

والأمر بالإتمام يشمل القراءة بعد الموت أيضاً، كما يشمل قبله وحين النزاع . وفى «الجواهر»: «قيل : وعن النبى صلى الله عليه وآله من دخل المقابر فقرأ يأس خفف الله عنهم يومئذٍ، وكان له بعدد من فيها حسنات» (٤) . وكذلك عن عدّه الداعى (٥) .

وفى «الجواهر» قال : «ولم أقف على دليل خاص لما هو المتعارف فى بلادنا الآن وغيرها من القراءة على قبر الميِّت ثلاثة أيام بلياليها فصاعداً بغير فتور ، فلعل فاعله بقصد الخصوصية مشرّع فى الدين ، بل لم أعرف دليلاً على أصل

١- جواهر الكلام : ج ٤ / ٢٢ .

٢- سورة الصافات : آية ١٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٤١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

٤- الجواهر : ج ٤ / ٢٢ .

٥- عدّه الداعى : ١٣٣ _ ١٣٤ .

وإن مات غمضت عيناه، وأطبق فوه، ومدّت يداه إلى جنبه، وغطّى بثوب (١).

استحباب قراءة القرآن عدا يأس ونحوها عند قبور الموتى، وإن أطلق جماعه استحباب قراءة مطلق القرآن قبل الموت وبعده، إلا أنّ ظاهرهم قبل الدفن، لكن لا يبعد الفتوى به مطلقاً لما عساه يشعر به ما ورد في يأس وإنّا أنزلناه ونحوهما، مع ما يظهر من غير ذلك أيضاً، فتأمل جيّداً. انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: بل لا يبعد استفادة الاستحباب من الأخبار التي دلّت على حُسن التوسّل بالقرآن لدى الشدائد وشدّه مناسبتها لتلك الحالة، بل نفس سيره المتشرّعه بقراءة القرآن عند الجنائز والمقابر، مضافاً إلى كفايه مثل فتوى الشهيد وغيره من كبراء الأصحاب في مثل تلك المندوبات التي يكفي في إثبات استحبابها بمعونه من بلغ الوارد في التسامح في أدلّه السنن، مع إمكان تحصيل مؤيّدات لذلك بأكثر من ما ذكر، كما لا يخفى على المتتبع العارف بذلك، بل قد يمكن استفادته على احتمالٍ ممّا جاء في فقه الرضوى من قوله: «إذا خَصَر أحدكم الوفاه فاقرأوا عنده القرآن، وذكر الله والصلاه على رسول الله صلى الله عليه وآله» بناءً على عدم اختصاصه بحال الموت فقط.

(١) ويدلّ على استحباب غمض العين ما ورد في حديث زراره في حديث: «فلما قضى الغلام أمر به فغمض عيناه وشدّ لحياه» (٢).

وروايه أبى كهمش، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «حضرتُ موت إسماعيل وأبو

١- الجواهر: ج ٤ ح ٢٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ١.

عبدالله عليه السلام جالس عنده، فلما حضره الموت شدّ لحييه وغمّضه وغطّى عليه الملحفة ، الحديث«(١)» .

في أحكام الأموات / بعض آداب الميّت

ومن هذين الحديثين يظهر استحباب إطباق الفم وشدّه ، وإنّما ذلك صوتاً عن قبح المنظر، ودخول الهوام، وأما شدّ اللّحي حذراً عن الاسترخاء وانفتاح الفم ، ولعلّ المراد من إطباق الفم هو شدّه، إذ لا يتحقّق ذلك نوعاً بعد الموت إلاّ بالشدّ ، فالاختلاف في تعبير القوم بالإطباق أو الشدّ غير قادح ، ولعلّ مراد الجميع واحد ، مع أنّه قد نفى الخلاف عن الاستحباب في الأوّل والثاني في «المنتهى» ، بل وغيره ، وذلك يكفي في إثباته كما لا يخفى ، وذكر الصون عن قبيح المنظر وأمثال ذلك ليس وجهاً ودليلاً للاستحباب ، بل كان حكمه في ذلك إن ذكر في التعابير، والاعتراض عليه غير وارد .

وأما الدليل على استحباب مدّ يديه إلى جنبيه، بل ومدّ رجله كما في «العروه» ما جاء في «الجواهر» من قوله: «بلا خلاف أجده في استحبابه (أى الأوّل) ، بل نسبه جماعه إلى الأصحاب، مشعرين بدعوى الإجماع عليه، وهو كاف في إثباته ، مع أنّه أطوع للغاسل وأسهل للمُدْرِج ، فلا يقدر حينئذٍ في استحبابه بعد ذلك ما في «المعتبر» من أنّي لم أعلم في ذلك نقلاً عن أهل البيت عليهم السلام لعدم انحصار الدليل في ذلك» ، انتهى .

ولعلّ وجه عدم ذكره في الأخبار، كون الغالب في الأموات _ لو خلى وطبعه _ وقوع يديه في جنبيه أو القريب منهما، كما لم يذكر مدّ الساقين والرجلين ، مع أنّه مستحبّ لو كانتا منقبضتين ، لأنّه قد نسب ذلك في «الروض» إلى الأصحاب

ويعجل بتجهيزه ، إلا أن يكون حاله مشتبهاً، فيتبرأ بعلامات الموت، أو يصبر عليه ثلاثة أيام (١).

كظاهر «كشف اللثام» المُشعر بوجود الإجماع أو السير المستمره لدى المتشرع في ذلك ، وهو يكفي في إثبات الاستحباب، كما لا يخفى .

كما يكفي في إثبات استحباب التغطية بالثوب، ما ورد في حق النبي صلى الله عليه وآله كما سيجيء (١)، و كما أشار إليه في روايه الحارث عن أبيه، عن جدّه، قال : «قبض رسول الله صلى الله عليه وآله ، فستر بثوب رسول الله صلى الله عليه وآله خلف الثوب» (٢). وروايه أبي كهمش، في حديث : «وغطّي عليه الملحفه» (٣).

ونفى الخلاف في «المنتهى» ، بل وفيه: «ستر عن الأبصار» ، مضافاً إلى ما ورد في حديث المتقدم لسليمان بن خالد، بأنه: «إذا مات لأحدكم ميت فسجّوه تجاه القبله» (٤).

في أحكام الأموات / التعجيل التعجيل بتجهيز الميت

وخبر الجعفرى، وفيه : «فلما سجي وخرجوا ، الحديث» (٥).

(١) استحباب تعجيل التجهيز بما قام عليه الإجماع محصياً لاً ومنقولاً مستفيضاً كما في «الجواهر» ، بل في بعض الأخبار ما يدلّ على الوجوب، بواسطه ظهور الأمر في الوجوب ، إلاّ أنّها حملت على الاستحباب، مضافاً إلى الإجماع وعدم تماميه أسانيد بعضها، فضلاً عن قيام بعض الأخبار المفهم للاستحباب، كما في خبر

١- وسائل الشيعه : الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٤٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعه : الباب ٤٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٣.

٤- وسائل الشيعه : الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ .

٥- وسائل الشيعه : الباب ٤١ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

الصدوق، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كرامه الميِّت تعجيله» (١).

ورواه السكوني، عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إذا مات الميِّت أوَّل النهار فلا يقل (٢) إلا في قبره» (٣).

وعليه يحمل ما يستشَم منه رائحة الوجود، مثل روايه جابر، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «يا معشر الناس لا أَلْفِين (٤) رجلاً مات له ميِّت ليلاً - فانتظر به الصبح، ولا رجلاً مات له ميِّت نهاراً فانتظر به الليل، لا تنظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها، عجلوا بهم إلى مضاجعهم يرحمكم الله. قال الناس: وأنت يا رسول الله يرحمك الله» (٥).

ورواه جابر، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: إذا حضرت الصلاة على الجنازه في وقت صلاه المكتوبه فبأيهما أبدأ؟ فقال: عجل الميِّت إلى قبره، إلا أن يخاف أن يفوت وقت الفريضة، ولا تنتظر بالصلاه على الجنازه طلوع الشمس ولا غروبها» (٦).

ورواه العيص، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: «إذا مات الميِّت فخذ في جهازه وعجله، الحديث» (٧).

ورواه السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما أدرى أيهم أعظم جرماً، الذي يمشى مع الجنازه بغير رداء، أو الذي

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٧.

٢- القائله الظهريه القيلوله نومه نصف النهار. لسان العرب: ١١ / ٥٧٧ قيل.

٣- أى لا أجدن منكم أحداً كذلك. مجمع البحرين: ١ / ٣٧٧ لفا.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٧.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٧.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٧.

٧- وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٦ و ٧.

يقول قفوا ، أو الذى يقول استغفروا الله غفر الله لكم» (١) .

هذه جملة الأخبار الدالة على محبوبية التعجيل بحسب الطبع الأولى .

ولكن يستثنى منه ما لو كانت اشتباه الأمر فى موته وعدمه لسكته ونحوها، فحينئذ لا يستحب التعجيل ، بل ربما يحرم لاستصحاب الحياه عند الشك فى تحققه ، بل وكذا سائر الأصول العدمية الجارية فى التصرف فى أمواله وغيرها ، مضافاً إلى أصله الاحتياط الجارية فى النفوس ، بل الإجماع والنصوص إلى أن يستبرئ بعلامات الموت المفيدة للعلم واليقين بالموت من حصول الريح أو التغيير وغيره .

فالمدار فى غايه تحريم التعجيل أو عدم رجحانه، هو العلم بالموت دون غيره، إلا أن يقوم طريق يؤدى إلى حصول العلم به ، الأطباء وأقرباً قول الأطباء فى علامات الموت مثل استرخاء رجليه، وانفصال كفيه، وميل أنفه، وامتداد جلده ووجهه، وانخساف صدغيه، وتقلص اثنيه إلى فوق مع تدلى جلده .

أو ما نقل عن ابن سينا: أن علامته زوال النور من بياض العين وسوادها وذهاب النفس وزوال النبض .

أو عن جالينوس : ينبض عروق أو عرق فى باطن الإليه أو تحت اللسان أو فى بطن المنخر .

وغير ذلك من العلام لا أثر لها، لو لم يفيد العلم بالموت ، إذ لم يكن فى الأخبار من ذلك شىء ولا أثر .

واحتمال شمول لفظ (التغير) الموجود فى الأخبار لجميع ذلك كما مرّ ، لا سيما بعد كون ظهور الريح منه مراداً كما لا يخفى .

أقول: والذى يسهل الخطب، كون المدار هو حصول العلم والاطمئنان بالموت

الذى قد يحصل بواسطه حصول التغير الوارد فى بعض الأخبار، أو الانتظار لثلاثة أيام الموجب لحصول التغير، أو ظهور الريح المستلزم عادةً وغالباً لحصول العلم بالموت، وإلا لولا ذلك لما كان شىء منهما بنفسه حداً شرعياً لذلك، بحيث يوجب الحكم بالموت، ولو لم يحصل العلم بذلك، كما لو فرض _ ولو نادراً _ وجود قرحة فى بدن الميت أو باطنه المقتضى لخروج الريح النتن عنه مع عدم حصول العلم العادى بموته، فإنه لا يجوز دفنه إلى أن يحصل العلم بموته، كما أشار إليه فى حديث عمّار من قوله: «الغريق يُحبس حتى يتغير ويعلم أنه قد مات»، كما سيأتى (١).

وإلى ذلك يشير ما ورد فى بعض الأخبار من ذكر التغير أو الريح أو الصبر لثلاثة أيام، كما فى خبر على بن أبى حمزة، قال: «أصاب (الناس) بمكّه سنه من السنين صواعق كثيره مات من ذلك خلق كثير، فدخلت على أبى إبراهيم عليه السلام فقال مبتدأ من غير أن أسأله: ينبغى للغريق والمصعوق أن يتربص به (بهما) ثلاثاً لا يُدفن، إلا أن يجىء منه ريحٌ تدلّ على موته. قلت: جعلت فداك! كأنك تخبرنى أنه قد دفن ناس كثير أحياءاً. فقال: نعم، يا علىّ قد دفن ناسٌ كثير أحياءاً ما ماتوا إلا فى قبورهم» (٢).

وروايه هشام بن الحكم، عن أبى الحسن عليه السلام فى المصعوق والغريق، قال: «ينتظر به ثلاثة أيام إلا أن يتغير قبل ذلك» (٣).

وروايه شهاب بن عبد ربه، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «خمس ينتظر بهم إلا أن

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤ و ١ و ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤ و ١ و ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٤ و ١ و ٢.

يتعير؛ الغريق والمصعوق والمبطون والمهدوم والمدخن» (١) .

ورواه إسحاق بن عمّار، قال: «سألته _ يعنى أبا عبدالله عليه السلام _ عن الغريق أيعسّل؟ قال: نعم، ويستبرء، قلت: وكيف يستبرء؟ قال: يُترك ثلاثه أيام قبل أن يُدفن، وكذلك صاحب الصاعقه فإنّه ربما ظنّوا أنّه مات ولم يمّت» (٢) .

حيث أنّه أيضاً يدلّ بأنّ الظنّ بالموت ما لم يبلغ بالموت غير كاف؛ لأنّه ربما يظنّ به ولم يمّت .

ولأجل ذلك قال المحقّق في «العتبر»، ونعم ما قال: «ويجب التربّص مع الاشتباه حتّى تظهر علامات الموت، وحدّه العلم وهو إجماع»، انتهى .

ومثله في المحكى عن «التذكرة»: «أنّه لا يجوز التعجيل مع الاشتباه، حتّى تظهر علامات الموت، ويتحقّق العلم به بالإجماع» .

أمّا ما قاله صاحب «الرياض»: من أنّه لا يبعد المصير إلى تلك الأمارات مطلقاً للشهره القرينه على الفرد غير المتبادر).

لا يخلو عن نظر، إن أريد اعتبارها حتّى مع عدم حصول العلم ولعلّه أراد ادّعاء حصول العلم بمثل تلك العلامات نوعاً، وهو غير بعيد .

ومن ما ذكرنا ظهر أنّ ذكر ثلاثه أيام المذكوره في الأقوال لأقصى مدّه التربّص، إنّما هي لحصول العلم بالموت في تلك المدّه، لأجل الملازمه فيها وبين الموت .

وأما كونها تحديداً شرعياً حتّى لا يقدر احتمال الحياه كما قد صرّح بعضهم.

ليس على ما ينبغي، لانصراف الأخبار المشتمله عليها، إلى ما هو الغالب من تحقّق الموت بمضيّها .

بل قد يؤيد ذلك ورود الاختلاف في تعليق الحكم من العلم، والدلاله والتغيير، وظهور الريح وغير ذلك من التعابير، بل الانتظار غير منحصر بالاصناف الخمسه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ و ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ و ٣ .

من الأموات الواردة في خبر شهاب بن عبد ربّه .

كما أنّه ربما يحصل العلم بالموت بالوسائل المستحدثه في عصرنا، الموجب لحصول العلم قبل حصول التغيير أو الصبر لثلاثه أيام أو ظهور الريح، كما لا يخفى .

ثمّ إنّه نقل صاحب «الجواهر» عن العلّامة في «نهاية الأحكام» قصّه مشتمله على تأييد ذلك، وهى: إنّهُ ، شاهد رجلاً في لسانه دفعه، فسأله عن سببها، فقال : مرضت مرضاً شديداً واشتبه الموت، فغُسّلت ودفنت في ابرخ ، ولنا عاده إذا مات شخص فتح عند باب الأبرخ بعد ثلاثه أيام أو ليلتين إمّا زوجته أو أمّه أو أخته أو ابنته، فتنوح عنده ساعه ثمّ تطبق عليه هكذا يومين أو ثلاثه ، ففتح عليّ فعطست فجاءت أمّى بأصحابى وأخذونى من الابرخ وذلك منذ سبعة عشر سنه) ، انتهى .

ثمّ جعل ذلك شاهداً على عدم الاختصاص في الانتظار بما ذكر في الحديث ، بل كون الخمسه من قبيل ذكر الأمثله لذلك ، وهو غير بعيد .

أقول: كان المتعارف في بلادنا _ مدينة استرآباد _ سابقاً أنّهم لا يعجلون بدفن بمن عرضت له السكته، وانقطعت عنه آثار الحياه، بل كانوا ينتظرون ثلاثه أيام ثمّ بعد ذلك يقومون بدفنه، وقد سمعت أن بعض الحجاجين قام بفصد المريض في هذه الفتره، فعادت إليه روحه.

بل يمكن أن يستثنى من استحباب التعجيل، تعطيله وتأخيره لبعض المصالح الراجعه إلى الميّت، من العمل بالوصيّه أو تهيئته مقدّمات تشييع يتناسب مع مكانه الميّت، أو تهيئته مقدّمات الأعاضم لنقله إلى مكان أنسب بحال الميّت وبحال الناس، وأمثال ذلك ، ولعلّه منه حمله إلى جوار قبور الأئمّه عليهم السلام لا- سيما أمير المؤمنين عليه السلام ، بل التأخير لذلك لا- ينافى استحباب التعجيل في تجهيزه، لصدق ذلك في هذه الموارد بعد الشروع بمقدّماته فى النقل والتجهيز، وكانت السيره

ويُكره أن يُطرح على بطنه حديد (١).

المستمره في القديم إلى زماننا هذا في محاضر العلماء والمجتهدين وفي جميع الأعصار وتمام الأمصار على هذا المنهج، ولم يتعزّضوا بالمنع عنه، أو التوييح بكونه أمراً مرجوحاً، مع شدّه اهتمامهم لمثل هذه الأمور في تلك الأزمنه، بما لا نشاهد مثله في عصرنا وزماننا، كما لا يخفى على العارف باحوال الزمان .

وعليه فما استشكله صاحب «الجواهر» في ذلك بملاحظه تلك الأخبار، ومستدلاً عليه بعدم وجود شيء من ذلك في آثار الأئمه الأطهار عليهم الصلاه والسلام في الليل والنهار، ليس على ما ينبغي ، والله العالم .

(١) عند المشهور كما في «المختلف» و «الروضه» ، بل في «الخلاف»: «الإجماع على كراهه وضع الحديد على بطن الميت مثل السيف» ويكفي لإثبات الكراهه بمثل ذلك قيام الشهره والإجماع المنقول مع التسامح في مثل هذه الأدله إذا قلنا في الكراهه مثل الاستحباب، كما هو المقبول عند الفقهاء _ مثل صاحب «الجواهر» وغيره _ بتصريحهم بوحده التسامح بينهما، ممّا يفيد حجتيه ذلك.

مضافاً إلى ما في «التهذيب» من أنه (سمعناه من الشيوخ مذاكره) ، بل وإلى مخالفته للعامه، حيث قد نسب في «الخلاف» إلى الشافعي استحباب وضع الحديد على بطن الميت، وفي «المقنعه» نسبه طرح الحديد عليه إلى العامه، فيشمله دليل أنّ (الرشد في خلافتهم) .

في أحكام الأموات / كراهه وضع الحديد على بطن الميت

ولكن صاحب «المعتبر» نسب كراهه ذلك إلى القبل المشعر بتوقفه فيه ، بل قد صرح بذلك معللاً له بعدم ثبوت نقل به عن أهل البيت عليهم السلام ، ولكن قال صاحب «الجواهر» : «إنّه ليس في محلّه بعدما عرفت من الإجماع المتعضد بالشهره

المحصّيه والمنقوله ، بل لعلها إجماع ، إذ لم يعرف فيه خلاف سوى ما هو المحكى عن ابن الجنيّد ، من أنّه قال : يضع على بطنه شيئاً يمنع من ربوه (أى اتفأخه) ، بل عن «المختلف» بأنّه لم أفف على موافق له من أصحابنا ، بل عن «جامع المقاصد» و «الروض» إجماع الأصحاب على خلافه ، مع أنّه غير ما نحن بصدده إلاّ أنّه يشمل بهعمومه .

أقول : ولعلّ وجه توقّف المحقّق فى «المعتبر» ليس لأجل توقّفه فى الإجماع والشهره ، بل لأجل عدم قبوله التسامح فى الأدلّه إلاّ فى المستحبات دون غيرها من المكروهات ، كما يشعر بذلك وجود كلمه الثواب فى روايه من بلغ ، فلا يشمل لمثل المقام .

ولكن الأقوى إثباته فيها ، للتعليل الوارد فى أخبار من بلغ ، حيث يوجب تعميمه للمكروهات ، ولعلّه لذلك قد أفتى المصنّف جزماً بالكراهه فى «الشرايع» .

ثمّ الظاهر عدم إلحاق غير الحديد به ؛ لأنّه أمرٌ مخالف للأصل المقتصر فى مورده ، مضافاً إلى عدم بلوغ الحكم بالكراهه عن نفيه وغيره فى غير الحديد ، وإن كان قد صرح بعض بالإلحاق ، لكنّه ليس على حدّ الشهره أو الإجماع حتّى يثبت به الكراهه ، اللهمّ إلاّ أن يعمّم البلوغ حتّى يشمل لمثل ذلك ، مضافاً إلى ظهور المساواه وإلغاء الخصوصيه عن الحديد ، لكنّه لا يخلو عن تأمل .

ثمّ على الكراهه ، هل هو مختصّ بما بعد الموت أم يعمّ ما قبله؟

ظاهر المصنّف لما بعد الموت للأصل ، بل هو ظاهر معقد الإجماع والشهره فى المختلف ، بل لعلّه الظاهر من مطاوى فحوى كلمات الأصحاب ، بل فى «الجواهر» : «ويؤيّده مع ذلك أنّ المتبجّه قبل الموت الحرمة لما فيه من الأذيه للميت والإعانه على خروج نفسه» .

وإن يحضره جنب أو حائض (١).

اللَّهُمَّ أن يُراد بکراهه وضع الحديد حينئذٍ عليه، إنَّما هو من حيث الحديد، وإلا فلا إشكال في الحرمة فيه وفي غيره مع الثقل المؤذي، المعين على خروج نفسه، كما هو واضح، بل قد يشعر لذلك ما ورد من النهي عن مسِّ الميِّت، كما ورد في روايه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، وقال عليه السلام: «لا تمسه فإنه إنما يزداد ضعفاً، وأضعف ما يكون في هذه الحال ومن مسه على هذه الحال أعان عليه» (١).

بل قد قيل وسمع بأنه لا بد في حال نزع الميِّت رفع بعض الذي كان يثقل عليه من الألبسه والملحفه وغيرهما، فضلاً عن وضع شيء ثقيل عليه.

في أحكام الأموات / كراهه حضور الجنب والحائض عند المحتضر

أقول: ولكن الذي لا بد من التنبيه عليه أن مسألة إيذاء الميِّت وحرمة بالنظر إلى وضع الثقل عليه، أمر آخر غير مرتبط بما نحن بصدده من جهة الكراهه الخاصه من وضع الحديد، فلا يبعد كون الكراهه الثابته هنا مختصه بالحديد دون غيره، ولو لم يستلزم إيذاء الميت، مع أن ثبوت الكراهه الشرعيه لمجرد التحرز عن الأذى في الميت لا يخلو من إشكال، بل لا يبعد القول باستحباب رفع الأشياء الثقيله عنه لا كراهه الوضع عليه، والفرق بينهما واضح.

(١) كراهه حضور الجنب أو الحائض عند المحتضر إنما هي لأجل الأخبار الوارده في ذلك، المعترضه بفتوى المشهور، معلله أن ذلك حضورهما عنده يوجب تأذى الملائكه، مثل روايه على ابن أبي حمزه، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: المرأه تقعد عند رأس المريض وهي حائض في حد الموت؟ فقال:

لا بأس أن تمرّضه، فإذا خافوا عليه وقرب ذلك فلتنح عنه وعن قربته، فإنّ الملائكة تتأذى بذلك» (١).

وبالنهي الوارد في روايه يونس بن يعقوب، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تحضر الحائض الميّت، ولا الجنب عند التلقين، ولا بأس أن يلبا غسله» (٢).

وبما رواه الصدوق في «العلل»، عن أبيه، بإسناد متصل يرفعه إلى الصادق عليه السلام، أنه قال: «لا تحضر الحائض والجنب عند التلقين، لأنّ الملائكة تتأذى بهما» (٣).

فإنّ الأخبار وإن كان ربما يوهم إفاده الحرمة، خصوصاً مع كون ظاهر النهي كذلك والأمر بالتنحي، إلا أنّها محمولة على الكراهة، مضافاً إلى وجود الإجماع وعدم الخلاف في الكراهة، حيث يفيدان أنّ الأصحاب لم يفهموا من هذه الأخبار إلّا الكراهة، فضلاً عن إنّ التعليل الوارد في الخبرين مؤيدٌ لذلك، فلعلّ هذا _ أي الكراهة _ هو المراد من ما في «الهداية» و «المقنّع» التعبير بذلك بعدم الجواز (٤) بأن يكون المقصود اشتداد الكراهة، والله العالم.

ثمّ إنّ ظاهر الأخبار اختصاص الكراهة بحال الاحتضار، فتزول الكراهة بالموت، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «وإذا خافوا عليه وقرب ذلك فليتنح عنه وعن قربته» حيث يستفاد منه كونه لأجل احتضار الميّت.

في أحكام الأموات / كراهة إبقاء المحتضر وحده

بل ويدلّ على ذلك ما في خبر الجعفریات من قوله: «إذا احتضر الميّت، فما كان من امرأه حائض أو جنب فليقم» (٥).

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ و ٣.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ و ٣.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٢ و ٣.
- ٤- المستدرک: الباب ٣٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٤.
- ٥- المستدرک: الباب ٣٣ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ و ٤.

خصوصاً مع ملاحظه ما فى خبر يونس بقوله : «ولا بأس أن يليا غسله» .

نعم ، جاء فى خبر جابر الجعفى المنقول فى «الخصال»^(١) ، قوله عليه السلام : «لا- يجوز إدخالهما الميت قبره» كما حُكى مثله عن «الفرق الرضوى»: «لا بأس أن يليا غسله ويصليا عليه ولا ينزلا قبره»^(٢) .

وفى «الجواهر» و «الحدائق»: «ولم أجد من أفتى بهما فى الكراهه فضلاً عن غيرهما» ، ولكن القول بالكراهه لدلاله هذين الخبرين هو الاوفق بقاعده التسامح ، اللهم إلا أن يتمسك بإعراض الأصحاب عنه ، وما فى الإشكال بشمول دليل من بلغ لمثل الكراهه أوجب الإشكال فيه خصوصاً فى المقام، فله وجه .

والظاهر عدم الفرق فى الحيض بين المنقطع وعدمه قبل الطهاره، كما فى الكثير من أحكامها .

نعم ، قد يُقال بارتفاع الكراهه فى الحيض المنقطع والجنب إذا تيمم بدل الغسل، إذا كان عاجزاً عن الماء أو ممنوعاً عنه، وإن احتمل العدم بتوهم عدم خروجهما عن الوصف بذلك ، لكنه غير مسموع .

نعم ، مشروعته التيمم لخصوص ضيق الوقت عن هذه الغايه _ أى لو اغتسلت مثلاً لم تدركه حياً _ غير معلوم .

أقول: لا يخفى أن المصنّف رحمه الله لم يتعرّض لجمله من المكروهات والمستحبات:

منها: كراهه إبقاء الميت وحده ، لروايه أبى خديجه، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال :

١- الخصال : ص ١٤٢ المطبوعه بسنه ١٣٠٢ .

٢- المستدرک : الباب ٣٣ من أبواب الاحتضار ، الحديث ٣ .

«ليس من ميّت يموت ويترك وحده إلا لعب الشيطان في جوفه»^(١).

فإنّ قوله: «يموت» ظاهرٌ في أنّ المراد من الميّت هو المحتضر حال الموت لا بعده، كما يشعر عليه قوله: «لعب الشيطان في جوفه» حيث يناسب حال نزاع الروح الذي قد ورد فيه استحباب الدعاء والتلقين لرفع وساوس الشيطان، وعليه فما عن المجلسي قدس سره في «شرح الكافي» على المحكى في «مصباح الهدى»: بأنّ المراد بلعب الشيطان إرسال الحيوان والديدان إلى جوفه، مضافاً إلى أنّه يناسب لما بعد الموت.

خلاف للظاهر المراد، وإن قال بعده: «ويحتمل أن يكون المراد بقوله: يموت حال الاحتضار؛ أي يلعب الشيطان في خاطره بإلقاء الوسوس والتشيكات».

لكنّه عقبه بقوله: «ولكن الأصحاب حملوه على ظاهره»، انتهى^(٢).

وأيضاً: يدلّ على الحكم المذكور ما أرسله الشيخ الصدوق كالمسند، أنّه قال: «قال الصادق عليه السلام: لا تدعنّ ميّتك وحده فإنّ الشيطان يعبث في جوفه»^(٣).

فإنّ إطلاق ذلك يشمل حال بعد الموت، إنّ لم نقل بقرنيّه قوله: «عبث الشيطان» على كون المراد حال الاحتضار، والله العالم.

في أحكام الأموات / آداب أخرى للمحتضر والميّت

ومنها: كثرة الكلام عنده، وكذا التخليه بينه وبين النساء خوف هجومهنّ عليه، وارتفاع الأصوات، وكثرة الضجيج، كما ذكره صاحب «كشف الغطاء».

ومنها: مسّه حال نزعه؛ لما ورد في الحديث، عن زراره، قال: «ثقل ابنٌ لجعفر

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الاحتضار، الحديث ١.

٢- مصباح الهدى: ج ٥ / ٣٧٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٢ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.

وأبو جعفر جالس في ناحيه مكان إذ دنى منه إنسان، قال : لا تمسه فإنه إنما يزداد ضعفاً، وأضعف ما يكون في هذه الحال ، ومن مسه على هذه الحال أعان عليه ، الحديث«(١) .

ولا يبعد أن يكون هذا الحديث وجهاً لكراهه التخليه بينه وبين النساء، لأنهن غالباً يمسنه في هذه الحالات للمناحه والبكاء عليه، أو لكثرة الكلام الصادر منهن الذي هو أيضاً من المكروهات ، ولعل ترك بعض هذه كان لأجل أنه لم يرد في بعضها نص، فلا يثبت الكراهه بفتوى الفقيه .

أقول: كما أنه كان على المصنف ذكر بعض المستحبات، مثل إعلام إخوان المؤمنين ليشيعوه ، لما ورد في الحديث الذي رواه أبو ولاد عبد الله بن سنان ، قال : «ينبغي لأولياء الميت منكم أن يؤذنوا إخوان الميت بموته فيشهدون جنازته، ويصلون عليه، ويستغفرون له، فيكتسب لهم الأجر، ويكتب (ويكتسب) للميت الاستغفار، ويكتسب هو الأجر فيهم ، وفيما اكتسب له من الاستغفار»(٢) .

وروايه ذريح المحاربي، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن الجنازه يؤذن بها الناس؟ قال : نعم»(٣) .

والإيدان يعم النداء ، فما في «الخلاف». (إني لا أعرف به نصاً) ليس على ما ينبغي، إلا إذا أراد الخصوصيه .

فلا- يجمع ذلك مع ما هو المنقول من الجعفي - كما في «الذكرى» - من كراهه المضي إلا أن يرسل أو يكره النعي، إلا إذا يرسل صاحب المصيبه إلى من يختص به، لما قد عرفت من حسن الإعلام بحضور الناس للتشيع والترجيع والصلاه

١- وسائل الشيعة : الباب ٤٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الصلاه الجنازه، الحديث ١ و٣ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب الصلاه الجنازه، الحديث ١ و٣ .

والتعزیه، وما فيه من الاتعاظ والتذکر لأمر الآخرة، وتنبيه القلب القاسی وانزجار النفس الأماره .

بل قد ورد فی روايه إسماعيل بن أبى زياد بواسطه عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ النبيّ سُئل عن رجل يدعى إلى وليمه وإلى جنازه، فأيهما أفضل؟ وأيهما يُجيب؟ قال: يُجيب الجنازه، فإنّها تُذكَر الآخرة، ويَدع الوليمه فإنّها تُذكَر الدُّنيا» (١).

هذا تمام الكلام فى بحث الاحتضار، وما يناسبه من المكروهات والمستحبّات والحمد لله أولاً وآخراً .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

غُسل المَيِّت

قال المحقق قدس سره : الثاني في الغُسل :

وهو فرضٌ على الكفاية، وكذا تكفينه ودفنه والصلاة عليه (١).

(١) أقول: لا- يخفى أنّ وجوب الغُسل للمَيِّت وجوبٌ كفائيّ كسائر أحكام المَيِّت من التلقين والتكفين والتدفين والصلاة عليه، وكونها كذلك ممّا لا خلاف فيه كما عن «الغُنية» و «المنتهى»، وبإجماع العلماء كما عن «التذكرة» وهو مذهب أهل العلم كما عن «المعتبر» .

بل وجوبه من ضروريّات المذهب ، بل يعدّ من الأمور المفروضة على كلّ مكلف عالم متمكّن كسائر التكاليف بصوره الكفاية، أى بمعنى سقوطه بقيام البعض والعقاب للجميع مع الإخلال .

بل قال صاحب «الجواهر» _ بعد ذكر الإجماعات منقولاً- ومحصّياً على وجوبه، وجعله حجّة، ووجود الأمر بذلك كلّ في المستفيض من الأخبار ، بل المتواتر من غير تعيين للمباشر ، قال : «فالأصل مع العلم بعدم إرادته تكراره من كلّ مكلف، ولا مشاركته الجميع فيه ، ممّا يثبت ذلك وينقّحه».

ثمّ يستنتج: «بأنّ ما يشرف الفقيه على القطع واليقين، أنّ المراد إبراز هذه الأمور إلى الوجود الخارجى لا- من مباشر بعينه» ، انتهى (١) .

وكأنه جعل معنى الوجوب الكفائي هو هذا المعنى .

وفيه: وقد اعترض عليه شيخنا الأنصاري قدس سره في «كتاب الطهارة»، وقال بعد نقله الإجماعات المتقدمه: «وهي الحجّه بعد ظهور جملة من الأخبار الواردة في جملة من أحكام الميّت ، دون ما يقال من أنّنا نعلم أنّ مقصود الشارع وجود الفعل لا عن مباشر معيّن، فإنّ ذلك لا يثبت إلّا سقوط الواجب بفعل أيّ مباشر كان ، وهذا لا يوجب الوجوب الكفائي على جميع المباشرين ؛ لأنّ غير الواجب قد يسقط به الواجب ، ولذا يسقط وجوب الاستقبال بالمّيّت بفعل صبيّ بل بهيمه أو ريح عاصف ، بل صرّح جماعة بجواز تغسيل الصبيّ المميّز للميّت ، وحينئذٍ فيحتمل أن تكون أمور الميّت واجبه على بعض، مستحبّه على آخر، وتسقط الواجب بفعلهم ، مع أنّها مصادره مع من يقول بوجوبها على الوليّ عيناً، فإن امتنع فعلى غيره كفايه كما اختاره في «الحدائق» ، انتهى كلامه (١).

قلنا : والظاهر أنّ ما ذكره صاحب «الجواهر» في معنى الواجب الكفائي هو بيان أنّ المطلوب عند الشرع ليس إلّا أصل وجود هذا الواجب في الخارج بأيّ وجه اتّفق . غايه الأمر حيث كان المخاطب للتكليف هو الإنسان حيث أوجبه عليه بالكيفيّة المخصوصه، بحيث يجوز إتيانه وصدوره عن كلّ أحدٍ بلحاظ أصل تحقّق المطلوب، بحيث لو تحقّق خارجاً بأمر غير اختياريّ مثل الريح العاصف فيسقط الواجب أيضاً لعدم بقاء موضوع له، لا بما أنّه قد امتثل الأمر ، ولكن ربما كان المطلوب ليس مجرد وجوده في الخارج ، بل وجوده مع قصد القربه المتمسّي عن المكلف ، ففي مثل هذا الواجب الكفائي لا يصدق عليه هذا

وأولى الناس به أولاهم بميراثه (١).

التعريف ؛ لأنَّ المطلوب هنا ليس أصل الوجود في الخارج ، بل وجوده مع كَيْفِيَّته خاصَّه التي لا تتحقَّق إلاَّ من المكلفين ، ولعلَّ المقام معدود من هذا القبيل .

نعم ، هذا التعريف ثابت في الواجبات التفصيليَّة إذا لم يكن الواجب مقيداً بصدور من مباشر معيَّن ، ولعلَّ مراد الشيخ قدس سره هنا من الإشكال المذكور هو عدم إمكان الجمع بين هذا التعريف وبين ما ذهب إليه الأعلام ، ويدلُّ عليه الدليل القائم على أنَّ الوجوب متوجه إلى الوليِّ على نحو الوجوب العيني كما عليه صاحب «الحدائق»، حيث هذا المعنى يكون مفاده كون مطلوبيَّته أوَّلاً وبالذات متوجَّهه إلى الوليِّ، فإن امتنع عن القيام به أو لم يأذن للغير، أصبح حينئذٍ واجباً كفايئاً فيتناسب مع تعريفه، لولا ما ذكرناه من الإشكال من عدم جريانه في مثل الغسل والصلاه، وسائر ما يحتاج إلى قصد القربة ، فلا بدَّ حينئذٍ من جواب آخر عن الإشكال الذي سوف نتحدَّث عنه تفصيلاً.

وكيف كان، فقد ظهر ممَّا ذكرنا عدم تماميَّته ما ذكره صاحب «الجواهر» في تعريف الواجب الكفائي هنا على كلِّ تقدير ، مضافاً إلى الإشكال الآخر الذي تعرَّض لذكره صاحب «الجواهر» من أنَّه كيف يجامع كون وجوب الغسل أو التلقين والصلاه عليه واجباً كفايئاً ، مع أنَّه قد ورد في كلمات الأصحاب نصوص الأخبار بأنَّ أولى الناس بذلك أولاهم بميراثه كما ترى ذلك في كلام المصنِّف قدس سره .

في أحكام الأموات / أولى الناس بغسل الميت و تجهيزه

(١) أقول: هذا كما في «كتاب في الصلاه»، وأيضاً في «النافع» ، بل في «القواعد» و «اللَّمعه» ، وكذا في «النهايه» و «المبسوط» و «المهذَّب» و «الوسيله» و «المعتبر» وفي «جامع المقاصد»: «الظاهر أنَّه إجماعي» ، وفي

«الجواهر»: «ولعله كذلك وإن تركه بعضهم في بعض المقامات ... إلى آخره» .

نعم ، نقل صاحب «الجواهر» عن «كشف اللثام» عن ظاهر «الكافي» أنه قال : «لا أولويّه للوليّ ، ولكنّه قال بعده : إنّه لا ريب في شدوذه، سيّما بعد ملاحظه كلام الأصحاب في صلاه الميّت، وأنّ الأولى بها هو الأولى بالميراث» .

بل ادعى عليه الإجماع، كما عن «الخلاف» و ظاهر «المنتهى» حيث يشرف الفقيه على القطع بالأولويّه المتقدّمه .

مضافاً إلى إمكان استفاده الأولويّه من بعض الأخبار.

منها: الخبر المروي عن غياث بن إبراهيم الرزامي، المروي في «التهذيب» عن جعفر ، عن أبيه ، عن عليّ عليه السلام ، أنه قال : «يُغسَل الميّت أولى الناس به» (١).

ومنها: المرسله المرويّه في «الفقيه» كالمسند ، قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : يُغسَل الميّت أولى الناس ، أو من يأمره الوليّ بذلك» (٢) .

والروايتان مقبولتان ، والأولى منهما لكونها مصحّحه بابن المغيرة المعدود من أصحاب الإجماع ، فلا بأس حينئذٍ بضعف السند من ناحيه غياث حيث ادعى أنّه مجهولٌ باللّقب المذكور (الرزامي) ، بل غير مذكور في كتب الرجال .

وعلى فرض قبول ضعف السند من جهه عليّ بن الحسين، لو لم نقبل كونه ابن بابويه، أو من جهه محمّد بن أحمد بن عليّ لو لم نقبل كونه ابن الصلت، فيكون راوياً عن عمّ أبيه عبدالله لكان ضعفه منجبراً بالشهره، لو لم نقل بقيام الإجماع على الحكم في المقام .

كما أنّ الثانيه مقبوله أيضاً، لما قد تعهّد ابن بابويه في أول «الفقيه» بأن

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٦ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٦ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١ و ٢ .

لا يروى إلا ما كان موثقاً عنده، إذا أسند الروايه جزماً إلى الإمام كما فى المقام .

بل قد يمكن استفاده الأولويّه فيما ورد فى الصلاه على الميت، من خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آباءه عليهم السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا حضر سلطانٌ من سلطان الله جنازه فهو أحقّ بالصلاه عليها إن قدمه وليّ الميت، وإلاّ فهو غاصب(١)». .

وأيضاً المرسله التى رواها ابن أبى عمير، عن بعض أصحابه، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «يُصَلَّى على الجنازه أولى الناس بها أو من يأمر من يحبّ»(٢) .

ومثله خبر البزنطى(٣)، وغير ذلك من الأخبار الداله على اختصاص الولي بالصلاه عليه أولاً.

مثل ما ورد فى الزوج والزوجه، كخبر إسحاق بن عمّار، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «الزوج أحقّ بامرأته حتّى يضعها فى قبرها»(٤) .

ومثله خبرى أبى بصير(٥) - (٦)، حيث يتعيّن الحكم المذكور بقيام الأولويّه فى الأمور المرتبطه بالميت، المعترضه بالآيات الشريفه، مثل قوله تعالى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ»(٧)، وقوله تعالى: «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ»(٨) .

أقول: من كلمات الأصحاب، ولسان الأخبار لزوم صدور تلك الأمور من الولي، أو ممن يأذنه، فالجواب متوجهه إليه؛ أى بشخصه عيناً، فلا يجامع مع

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الصلاه على الجنازه، الحديث ١ و ٢ و ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الصلاه على الجنازه، الحديث ١ و ٢ و ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الصلاه على الجنازه، الحديث ١ و ٢ و ٤ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الصلاه على الجنازه، الحديث ١ و ٢ و ٣ .
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الصلاه على الجنازه، الحديث ١ و ٢ و ٣ .
 - ٦- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الصلاه على الجنازه، الحديث ١ و ٢ و ٣ .
 - ٧- سورة الأنفال: آيه ٧٦ .
 - ٨- سورة النساء: آيه ٣٣ .

كونه واجباً للجميع بوجوب الكفايه بحيث يكون مطلوباً من الجميع بالوجوب المطلق أى لا ينوط برأى شخص خاص ، فكيف التخلّص من ذلك الإشكال عند من يقبل كلا الأمرين من لزوم صدوره من الوليّ أو من يأمره، وفي كونه واجباً كفايياً؟

نعم ، من أنكر الأولويّه ووجوبه تعبداً فلا يرد عليهم الإشكال ، كما يظهر من المحقّق الأردبيلي قدس سره حيث أنكر قيام الدليل عليها، بمعنى عدم جواز الاشتغال إلاّ بالإذن ، بل وكذا المحكى عن «الغنيه» فى الصلاه على الميّت، حيث قال : «والمستحبّ أن يقوم للصلاه أولى الناس بالميّت أو من يقدمه» ؛ مستدلاً عليه بالإجماع . وقوّاه صاحب «كشف اللثام» للأصل ، وضعّف الخبر سنداً ودلالةً ومنع الإجماع على مزيد من الأولويّه .

ولكن الكلام فى أصل دعواهم، إذ لا- يبعد استفاده الوجوب للوليّ أولاً- مع كونه واجباً كفايياً كسائر المكلفين أيضاً بوجوب كفايى ، فلا بدّ من الجواب عن هذا الإشكال . وقد أجيب عند بأجوبه غير وافيّه لذلك :

منها: ما ورد فى بعض حواشى «الإرشاد» من أنّ الوجوب على غير الوارث، إنّما هو مع عدم ظنّ قيام الوارث وتوجيهه إلى الفعل ؛ لوضوح أنّ ذلك يوجب كون الوجوب لسائر المكلفين واجباً مشروطاً، لكن دعواه مخالفه للفرض من كونه واجباً مطلقاً كفايياً .

ومنها: ما قيل من أنّ المراد بكفايئته ولو بالنسبه إلى الوارث، لمكان سقوطه بفعل بعضهم، واتّفاق اتّحاده فى بعض الأوقات، فيكون عيئياً، حيث لا- ينافى كما فى كلّ واجب كفايى ؛ لوضوح أنّه لو كان للوارث واجباً عيئياً لزم أن لا- يسقط الأمر إلاّ بمباشرته أو بأمره ، مع أنّنا نعلم بسقوط الواجب بفعل الغير ولو لم يكن وارثاً، حيث يتناسب ذلك مع الوجوب الكفايى، فلا معنى للجمع بين الوجوب

التعييني للوارث مع وجوبه الكفائي له وللغير، كما لا يخفى .

ومنها: ما قيل من أنّ المراد بوجوبه الكفائي هنا، هو الوجوب المشروط لا المطلق .

فهو أيضاً فاسد؛ لوضوح أنّ مراد الأصحاب من الكفاية هنا هو المطلق كما في غير المقام، أي كون الوجوب للجميع على السوية من حيث تحقق الامتثال بأي فرد كان، وتوجه العقوبة إلى الجميع لو تساهلوا في امتثاله، مع تمكّنهم من الامتثال . كما عرفت عدم صحّة دعوى عدم كونه واجباً كفائياً، ولا دعوى عدم الوجوب لمن أولى الناس بالميت أو بميراثه، فلا بدّ من جواب آخر للتخلص من الاشكال المذكور.

فالتحقيق في الجواب: كما عليه المتأخّرين، ويظهر ذلك من المحقّق الهمداني، والسيد في «العروة» وبعض أصحاب التعليق عليها، هو أن يُقال: «إنّ الوجوب المتوجّه هنا لجميع المكلّفين إنّما هو الوجوب الكفائي المطلق حتّى للوارث والولي، ولكن ذلك لا ينافي أن يكون الإذن من الولي في حقّ الغير شرطاً في صحّة العمل، لا شرطاً لوجوبه عليه، فلو أراد الغير امتثال الأمر وسقوطه، فلا بدّ له من الاستيذان من الولي، فإنّ باشر بنفسه يسقط الواجب عن الغير أيضاً، كما أنّه لو أذن للآخر وفعل سقط الواجب أيضاً» .

وفي غير هاتين الصورتين يسقط شرطيه الإذن، فيكون مباشره الغير للعمل صحيحاً ومسقطاً، ولا ينوط بإذن الولي، وعليه فالوجوب بالنسبة إلى الجميع كفائياً بلا فرق بين الولي وغيره، كما أنّه مطلق من حيث الوجوب، وإن كان مشروطاً من حيث الصحّة، وهذا ممّا يقبله العقلاء والذوق السليم، ويمكن تقريب الأمر بما هو الحال في الغزوات والحروب من لزوم دفع العدو على كلّ

أحد بوجوب كفايتي إلا أنه لا ينافي كون العمل منوطاً برأى شخص خاص يتولى ادارته شؤون في بعض الأحوال، وإن سقطت هذه الإنطاطة في بعض الأحوال، فتأمل جيداً. نعم، يبقى هنا مسألة أخرى وهي أنه بناءً على الامتناع من المباشرة في الفعل، والإذن للغير، فهل للحاكم إجباره على أحد الأمرين أم لا؟

فيه قولان :

قول: على الإثبات لأنه ولي للممتنع، وهنا أيضاً ممتنع فله إجباره باختيار أحدهما، كما قد صرح بذلك السيد في «العروة» في المسألة العاشرة، بقوله: «نعم لو أمكن للحاكم الشرعي إجباره، فله أن يجبره على أحد الأمرين، وإن لم يمكن يستأذن من الحاكم». ووافقه كثير من أصحاب التعليق، حيث لم يعلقوا عليه بشيء.

والقول الآخر: هو قول وبالنفى أي لا يجب، بل ليس للحاكم إجباره، ولا يلزم الاستيذان من الحاكم حتى مع عدم القدره على الإجبار، هذا كما قد صرح به المحقق الهمداني قدس سره والآمل قدس سره حيث علل ذلك بأن الإذن المولى حق له ولا عليه، فله إعماله كما له المنع عن الأعمال بالمباشرة والإيذان، والحاكم ولي الممتنع عن أداء حق لا غير دون الممتنع عن إيفاء الحق نفسه كما في المقام، فالحاكم في التصرف في ذلك يكون كأحد من الناس.

مضافاً إلى أن إجبار الحاكم للغير إنما يكون بعد ثبوت الوجوب للولي في ذلك، وهو أول الكلام، لما قد عرفت أن وجوبه عليه كوجوبه على آحاد الناس من الوجوب الكفائي، وليس وجوبه وجوباً عينياً حتى يحق للحاكم إجباره في حال الامتناع، بل نتيجة امتناعه عن اختيار أحدهما، ليس إلا سقوط حقه، أي لا يشترط لصحة عمل الغير الاستيذان منه، كما أنه ليس للولي المنع عن الغير حينئذٍ لعدم وجود حق له حتى يمنعه عن الغير، فيجب حينئذٍ على الغير الحاكم

الإتيان به بالوجوب الكفائي، وهو المطلوب .

قلنا : هذا كلام متين إن ثبت كون حقّ الوليّ ساقطاً بمجرد الامتناع عن اختيار أحدهما ، ولكن من المحتمل أن لا تثبت حقّه بمجرد الامتناع.

وبعبارة أولى: سقوط شرطية الاستيذان في عمل الغير موقوف على عدم إمكان إجبار الحاكم له على أحدهما ، فحينئذ لا يسقط ذلك إلا بعد عدم الإمكان مع الإجماع لأجل فقد الحاكم أو لعدم بسط يده عليه ، وأما مع الإمكان، فالأحوط هو ما في كلام السيد كما لا يخفى .

اللهمّ إلا- أن يستشكل في أصل وجوب هذا الحقّ على الوليّ إذا فرضنا كون وجوب التجهيز له كوجوب غيره كفايئاً لا عينياً ، فحينئذ لا يبقى للإجماع وجهٌ وجيه ، ولكن حيث لا تكون هذه المسألة منقّحة لأجل كثرة اختلاف الفقهاء فيه ، فالاحتياط يقتضى إجباره عليه، إن كان يصدق عليه الاحتياط، وهو غير معلوم ، والله العالم .

بل قد يُقال : كون الاحتياط بعد امتناعه وعدم إمكان الإجماع، هو الاستيذان من الوليّ المتأخّر رتبته كما هو المختار في «العروه» حيث حكمنا بالاحتياط الوجوبي تبعاً للعلامة البروجردي، والسيد عبد الهادي الشيرازي وغيرهما من الأعلام، وخلافاً للسيد حيث أنّ ظاهره الاستحباب ، لكن في ظهوره في ذلك إشكال .

ومن هنا يظهر حكم من كان وليّاً، لكنّه عاجز عن القيام بما عليه من الواجبات تجاه الميت كالصبي والغائب والمجنون فيما لا يمكن الاستيذان منه ، وحينئذ هل يجب الاستيذان من الصبي والمجنون أو تنتقل الولاية في ذلك إلى المرتبة المتأخّره أو إلى الحاكم ، ومع عدمه إلى عدول المسلمين ، أو لا ينتقل إلى أحدٍ منهم ، بل يسقط الحقّ رأساً ويصبح الواجب واجباً كفايئاً مطلقاً لجميع المسلمين،

من دون توقّف على الاستيذان؟ وجوه : والأحوط هو الجمع فى الاستيذان من الولي المتأخر والحاكم إن أمكن .

وأما عدول المسلمين فغير معلوم ؛ لعدم دليل يثبت ولايتهم فى ذلك ، مع ما عرفت الإشكال فى أصل ولايه الحاكم هنا، فضلاً عن عدول المسلمين كما لا يخفى ، إذ الولاية هنا ليس من قبيل الحقوق المائيه حتّى يلاحظ فيه الترتيب المذكور، سيّما مع عدم ورود إشاره فى شيء من الأخبار لذلك .

ثمّ إنّه هل يكفى العلم بالرضا، أو لا بدّ من الرضا الفعلى؟

ظاهر بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام فى باب الغسل كما سيأتى: «يعشله أولى الناس به أو من يأمره الولي» هو الرضا الفعلى ، ولكن الأقوى كفايه علمه به ؛ لأنّه إذا لاحظنا المناسبه بين الحكم والموضوع فالمستفاد كون المقصود وقوع العمل عن رضا وإن لم يظهره ، بل فيه من قرينه المقام أو فحوى الحال ما لم يعارضه شيء، ولم يحتمل خلافه باحتمال عقلائي، وإلا لا بدّ من تحصيل رضا بالفعل كما هو واضح .

فرع : هل يجب الاستيذان فيما إذا فرض التكليف منحصراً بمكلّف به بعينه، مثل ما لو لم يكن للميت إلا مثله كالمراه فى المراه الواحده .

إذ لا إشكال فى تعيين الغسل على المراه لأجل المماثله ، وبرغم ذلك هل عليها الاستيذان من وليه أم لا؟

فيه وجهان : من جهه كون الوجوب عينيّاً فى حقّه، وليس له المنع عن ذلك لكونه موقوفاً عليه .

ومن جهه أنّه حقّ للوليّ ، فلا بدّ عليه الإتيان بالواجب مع مراعاة الحقّ، فيكون وجوبه تعديداً فيجب وهو الأحوط لو لم يكن أقوى، كما لا يخفى ، لأنّه قد

يستظهر من الأخبار الواردة لزوم مراعاة هذا الحق، سواء كان التكليف على الولي عيياً أو كفاًياً .

فرع: بعدما عرفت كون الولاية ثابتة للولي في تجهيز الميت وتغسيله وتكفينه والصلاة عليه وتدفينه ، يأتي البحث حينئذ في المراد من الولي ، وقد ذكر أو احتمل فيه احتمالات :

الاحتمال الأول : كون المراد منه هو الوارث الفعلي، وهو المُعَبَّر عنه عند الأكثر (بمن هو أولى بميراثه) كما صرَّح به غير واحد من الأصحاب ، بل نُفِيَ الخلاف عنه ناسباً له إلى الأصحاب، المشعر بكونه إجماعياً ، فيكون المراد من الأولى الوارد في بعض النصوص المتقدمه هو ذلك ، بل قد ادعى أنه المتبادر المنساق إلى الذهن من إطلاقه ، والمقصود منه هو الذي يرث الميت بالنسبه إلى من لا يكون كذلك كالطبقه الأولى إذا لوحظت مع طبقه الثانيه .

الاحتمال الثاني : (هو الذي احتمله صاحب «المدارك» ، وهو أن المراد أشد الناس علاقه بالميت .

الاحتمال الثالث : أن يُراد منه الأولويّه العرفيه ، المعنى أن الأولى به من هو أقرب إليه عرفاً.

الاحتمال الرابع : أن يكون المراد منه مطلق الأرحام والأقارب لا- خصوص طبقات الوراث، هو الذي احتمله صاحب «الجواهر»، لكنّه عقبه بقوله: «لم نجد أحداً صرَّح به»

الاحتمال الخامس : ما نقله في «الجواهر» عن بعض متأخري علماء البحرين بأن المراد من الولي هنا هو المحرم من الوارث لا مطلقه ، ومع تعدده فالترجيح لأشدّهم علاقه به، حيث يكون هو المرجع له في حياته، والمعزى بعد وفاته .

الاحتمال السادس : ما احتمله في «المدارك» معترفاً بأنّ الأصحاب لم يعتبروه، وهو أن يكون المراد منه أكثر نصيباً من الميراث، كالابن إذا كان واحداً بالنسبة إلى الأب مثلاً .

هذا وقد استدللّ كلّ واحد من القائلين لمدّعاهم بمناسبة ذكروها ، مثلاً ذكر صاحب «الجواهر» دليل علماء البحرين بأنّه ظاهر أخبار الباب في كون الوليّ ممّن له مباشرة التّغسيل فعلاً، ولو عند عدم المماثل، كقوله عليه السلام ؛ «يغسّله أولى الناس به» (١) .

وفي موثقه الساباطي : الصبيّه يغسلها أولى الناس بها من الرجال» (٢) .

وفي الخبر الحسن : «تغسله أولاهنّ به» (٣) .

فلا يتمّ حينئذٍ إرادته مطلق الوارث ، وقد يستأنس له أيضاً بإطلاق الوليّ في بعض أخبار حجّ المرأة من دون وليّها (٤) .

أقول: ولا يخفى ما في استدلالهم من الإشكال، حيث لا ملازمه بين كونه وليّاً وبين المحرّميه، لوضوح أنّ الولاية لا تستلزم كون التّغسيل بمباشرة شرعاً صحيحاً ، لإمكان ثبوت الولاية ولو بالإذن إلى مباشرة غيره بالتّغسيل كما هو الغالب ، لما قد عرفت من ما ذكرنا سابقاً من ثبوت الحقّ للوليّ من حيث أنّه يمكن له أن يمنع عن شخص ويأذن للآخر، ولو كان بنفسه ممنوع المباشرة لعدم كونه ممثلاً، ولا في بينهما قرابت ، فالاستدلال بمثل هذه الأخبار لذلك لا يخلو

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٧ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٦ و ١١ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٦ و ١١ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ٥٧ من أبواب وجوب الحجّ والشرايطه، الحديث ١ .

عن وهن، لما اشتمل ذلك من تضييع حقوق بعض من كان ولياً في الواقع، وتثبيت الحق لمن لم يكن في الواقع ولياً .

كما أنهم استدّلوا في صورته تعدّد الولي بالترجيح لأشدّهم علاقه به، بحيث يكون هو المرجع له في حياته، والمعزى عليه بعد وفاته ، بأخبار قد وردت فيها تولّى الباقر عليه السلام أمر ابن ابنه كما في حديث زراره في حديث : «ثم أمر (أى أبو جعفر عليهما السلام) به فغسل ولبس جبّه ، الحديث»(١) .

وكذا جاء في خبر آخر أنه: «باشر الصادق عليه السلام أمر إسماعيل وأبو عبدالله عليه السلام جالس عنده ، فلما حضره الموت شدّ لحييه وعمّضه وغطّى عليه الملحفه، ثم أمر بتهيئته»(٢) .

وفيه: أنّ الاستدلال لذلك بمثل هذه الأخبار غير مقبول، لإمكان كون الإمام هو الولي الحقيقي، حتّى مع وحده الولي، فضلاً عن تعدّده ، لأنّ حكم الإمام المعصوم مختلف مع غيره ، لأنّ الولاية للإمام ثابتة من الله تبارك وتعالى .

مع أنّنا لو سلّمنا كونه كغيره ، ولكن يمكن أن يكون المقام ممّا يعلم رضاء الأولياء بذلك قطعاً ، مع أنّه يمكن أن يكون إجراء ذلك بأمره عليه السلام لتعليم العمل في هذه الموارد ، وغير ذلك من الأجوبه ، فمثل هذه الأخبار لا يمكن جعلها دليلاً على إثبات مثل ذلك ، كما لا يخفى .

كما أنّه قد علّل القول الرابع بما في أخبار الصلاة والغسل أيضاً من الحكم بأولويّه بعض الأرحام على بعض، بأنّ المراد منها مطلق الأرحام والقرا به .

١- وسائل الشيعة : الباب ٥٨ من أبواب الدفن ، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٩ من أبواب التكفين، الحديث ١ .

وفيه: هذا الاستدلال ممنوع، لا مكان كون هذه الأخبار تتحدّث عن صورته التشاح بينهم لا مطلقاً فضلاً عن أنّه معارض مع ما سيأتي من النصوص التي ورد التصريح فيها بمتعلّق الأولويّة، بقوله: «أولى بميراثه»، بل العرف يشهد أنّه لا معنى للولاية على ابن الابن مع وجود الابن، مع أنّه من المحارم والأقارب.

كما يظهر الجواب لما استدلّ به صاحب «المدارك» بكون المراد منه أشدّ الناس علاقه به، مع أنّه لا وجه لجعل الأولويّة بشدّه العلاقه العرفيه، لو لم يرد العلاقه المقصوده في نظر الشرع، وإلّا ربما يصير موافقاً للمشهور كما ستعرف.

كما يظهر الجواب عمّا احتمله صاحب «المدارك» بكون المراد أشدّ الناس نصيباً بالإرث، إذ من الواضح أنّه لا مدخل له في حكم الولاية، أو ربما يكون سهم الابن إذا كان واحداً أكثر من الأب، مع أنّ العرف لا يساعد كون الولاية لابن الميّت أو بنتها دون أبيه.

وعليه فالأولى الرجوع إلى ما استدلّ به المشهور، وهي الأخبار الواردة المعتضده بفهم الأصحاب، المؤيّد به بالإجماع المحكى عن الأصحاب، مضافاً إلى كونه هو المتبادر المنساق إلى الذهن، وهو مثل حسنه حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام.

«في الرجل يموت وعليه صلاه أو صيام؟

«قال: يقضى عنه أولى الناس بميراثه، قلت: فإن كان أولى الناس به امرأه؟ فقال: لا، إلّا الرجال» (١).

فيكون هذا هو المراد من أولى الناس بالميت الوارد في خبر غياث بن إبراهيم

الرزامى ، عن أبى عبد الله ، عن أبيه ، عن علىّ عليهم السلام ، قال : «يغسل الميِّت أولى الناس به (١)» .

أو ما أرسله الصدوق فى «الفقيه» عن أمير المؤمنين عليه السلام إنّه قال : «يغسل الميِّت أولى الناس به أو من يأمره الوليِّ بذلك» (٢) .

بل قد استدللّ صاحب «الجواهر» لذلك بموثقه زراره، عن الصادق عليه السلام ، قال : «سمعتّه يقول : «وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِيَّ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» .

قال : إنّما عنى بذلك أولى الأرحام من الوارث، ولم يعن أولياء النعمه، فأولاهم بالميت أقربهم إليه من الرحم التى تجزّه إليها» (٣) .

وصحيحه هشام بن سالم، عن يزيد الكناسى ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : «ابنك أولى بك من ابن ابنك ، وابن ابنك أولى بك من أخيك ، قال : وأخوك لأبيك وأمّيك أولى بك من أخيك لأبيك ، وأخوك لأبيك أولى بك من أخيك لأمّك ، الحديث» (٤) .

فإنّ هذه الأخبار فى الجملة تدلّ على أنّ الأولويّه ثابتة فىمن هو أولى للميت بالنسبه إلى الميراث، وإن أمكن المناقشه فيها بعدم صلاحيتها لإثبات ما عليه الأصحاب، من ترتب الولايه هنا على حسب طبقات الإرث عدا ما يستثنى ، هذا فضلاً عن اشكالات أخرى:

أولاً : أنّها مختصّه بالقضاء والإرث .

وثانياً : بأنّ القضاء مختصّه بالذكور دون الإناث ، مع أنّ الولايه هنا ربما تكون للإناث أيضاً .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من غسل الميت ، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٦ من غسل الميت ، الحديث ١ و ٢ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١ و ٢ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ١ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ١ و ٢ .

إذا كان الأولياء رجالاً ونساءً فالرجال أولى (١).

وثالثاً: والإجمال في روايه زرارہ .

كما أنّ في روايه يزيد الكناسي لزوم الاقتصار على بعض الذكور ، بل فيها ما لا ينطبق ما عليه الأصحاب هنا من القول بالتشريك في الأخوين للأبوين، والأخ للأب لكونهما وارثين، وتشريك الأخ للأب مع الأخ للأب لاشتراكهما في الإرث، وإن كان اختصاص هذه الصحيحه لخصوص الإرث غير معلوم ، بل كونه للأعمّ أظهر .

وعلى كلّ حال، دلالة هذه الأخبار في الجملة على المدعى من كون المراد من (أولى الناس بالميت) (أولاهم في الميراث) غير خفيه ، وهو المطلوب ، فلا يبعد أن يكون ذلك هو المراد هنا ، والله العالم .

(١) هذا ، كما صرح به بعض هنا، وبعض آخر في الصلاة ، بل عن العلامة في «المنتهى» نفى الخلاف عنه فيها ، وظاهر إطلاق كلامهم عدم الفرق في ذلك بين كون الميت رجلاً أو امرأة ، بل في «المدارك» أنه جزم بهذا التعميم المتأخرون ، وفي «الحدائق» نسبته إلى الأكثر .

وخالف المحقق الثاني هذا التعميم، حيث خصّه ذلك بما إذا كان الميت رجلاً وإلا انعكس الحكم وكان النساء أولى .

أقول: إنّ هنا دعويان :

إحدهما : أصل الأولويّة للرجال على النساء إذا اجتمعا .

والثانية : دعوى عكس الحكم إذا كانت الميت امرأة .

أمّا الدعوى الأولى فربما يمكن الإشكال فيه حيث لم يرد لنا دليل يدلّ

بالصراحة أو بالظهور على تقديم الرجال على النساء إلا بعض أمور من التوجيهات التي لا يمكن جعلها وجهاً ومستنداً للحكم الشرعى ، مثل ما فى الجواهر بأنه قد يشهد الاعتبار له لكون الرجال غالباً أعدل وأقوى على الأمور وأبصر بها ، أو يقال بعد وجود السيره سيما إذا كان الميت رجلاً. يمكن الاحتجاج لذلك بأصالة عدم ثبوت الولاية للمرأة مع وجود الرجال سيما مع كون الخطاب ظاهراً للذكور .

ومن الواضح عدم تمامية شىء من ذلك ؛ لأن الأعتقايه والاقوائيه غالباً أمرٌ مسلمٌ ولكنّه ليس ذلك ملاكاً شرعياً وإلا كان للشارح بيان ذلك ، مع أنّه لم يذكر ولم يشر فى حديث بمثله ، مع أنّه لو كان ذلك ملاكاً للتقديم لكان ينبغى أن لا يتفاوت فيه بين كون الميت رجلاً أو امرأه ، حيث يستفاد من كلام المحقق من القول بالافتراق أنّه لم يقبل ذلك، كما هو الحق؛ لأنّ الولاية هنا ليس لخصوص من يباشر التعميل والتدفين حتى يلاحظ ما هو الأعدل والأقوى ، بل الولاية بمعنى الأعمّ من المباشره كونه بحيث يشمل حتى الإذن ، ومن المعلوم أنّه فى خصوص لا حاجه لمن يتّصف بصفتي الأعتقايه والاقوائيه .

كما لا يمكن الاعتماد على السيره هنا، لإمكان أن تكون متّخذة من فتوى الفقهاء لا من الدليل الشرعى، وإلا لو كان لبان إلى الآن، مع اهتمام المتقدمين على ضبط الأدلّه الشرعيه، خصوصاً مع ملاحظه وجود الدليل على خلاف ذلك، وهو قولهم عليه السلام: «أولى الناس بالميت أولاهم بميراثه»، المقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الرجال والنساء وكون كليهما ولياً مع وجودهما .

وبما ذكرنا ثبت اندفاع أصالة عدم ثبوت الولاية للمرأة مع وجود الرجل ، كما يردّ بذلك ما قيل إنّ ظاهر الخطاب موجّه إلى خصوص الذكور لوضوح المنع فيه،

إذ الدليل ورد على نحو يشمل كليهما، كما لا يخفى ، وهو كلمه (أولى) المساوى فيه المذكر والمؤنث ، وإلا لولا ذلك لأشكل ثبوت أصل الولايه للمرأة حتى مع عدم وجود الرجال فى طبقاتها، خصوصا إذا كان مقتضى الأصل الأولى هو عدم الولايه ، وحيث قد أثبتنا أصل الولايه لكل من الرجل والمرأه ، فلزوم تقديم الرجل عليها إذا كان معاً يحتاج إلى دليل خاص، مفقود فى المقام .

قال المحقق الهمداني: فى معرض الاستدلال على التقديم بعدما بين معنى الولي هنا، بالتبادر فيمن يتصرف فى أمر الميت عن استحقاق، وتبين أن النص والإجماع على أن الأحق بذلك من هو أولاهم بميراثه ، بل هو الذى يساعد عليه العرف فى الجملة ، قال : «وإذا تعددت الورثه، فلا ينصرف الذهن عند الأمر بالرجوع إلى ولي الميت والاستيذان منه، إلا إلى بعضهم ممن كان له نحو تقدم ورثاسه واعتبار عرفاً أو شرعاً بالنسبه إلى أمور الميت . ثم قال : فمع تعدد الوارث، وكون بعضهم رجالاً وبعضهم نساءً، لا- ينسب إلى الذهن إرادته النساء من الأمر بالرجوع إلى ولي الميت ، بل يمكن أن يقال إن المتبادر فى مثل الفرض ليس إلا إرادته أكبر الذكور وأرشدهم ... إلى آخر كلامه»(١).

أقول : إن ما ذكره متين بالنظر إلى فعل العرف والناس ، ولكن ذلك لا يوجب سلب الولايه عن النساء، مع وجود الرجال شرعاً . كما أنه لا يوجب سلب الولايه عن أصغر أولاد الذكور مع وجود أكبرهم ، وإن كان المتبادر والعرف من جهه الاحترام والتعظيم يقدمون أكبرهم وأرشدهم ، فما ذكره لا- يمكن جعله مستنداً للحكم الشرعى، والحكم بعدم الولايه للنساء مع وجود الرجال شرعاً كما هو المدعى .

مضافاً إلى أنّ المفروض تبادر الوارث الفعلي من لفظه الوليّ، وتساوى الإناث والرجال في ذلك _ أي في أصل الإرث _ كما أنّ المفروض تساويهما في الطبقة .

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرنا إلى الآن، أنّ ما ذهب إليه المحقق الآملي من جواز الاكتفاء بالرجوع إلى النساء، بناءً على جواز الرجوع إلى بعض ما في الطبقة الواحد، مع وجود الرجال معهنّ هو الحقّ مع أنّ ظاهر كلام بعض الفقهاء كالسيد في «العروه» في المسألة الثانيه من مسائل أحكام غسل الميت، حيث قال: «في كلّ طبقة الذكور مقدّمون على الإناث» كون الحكم إلزامياً وواجباً، وإن كان ظاهر كلام المصنّف هنا حيث عبّر بقوله: «فالرجال أولى»، هم الأولويّه بمعنى كونه أحسن وأفضل .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُرَادَ مِنْهُ الْأَوْلِيَّةُ الْوَارِدَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» المقصود منه الإلزام دون الأفضليّه .

وكيف كان ، إن أُريد منه الحكم الإلزامي في المقام كما هو ظاهر كلام السيد .

فيردّ عليه: بأنّه إذا فقد ذلك كيف حكم في المسألة الرابعه بتقديم الأمّ على ذكور أولاد الميت مع كونها امرأه ، فلعلّ المقصود من أصل الحكم في الصدر هي الأفضليّه ، وهو يناسب مع الاعتبار المذكور في كلام صاحب «الجواهر» ، ومع ما ذكره صاحب «مصباح الفقيه» بالنسبه إلى ما ينسب إليه الذهن ، كما أنّه مطابق للاحتياط أيضاً ؛ لأنّ الرجوع إلى الرجال إذا قلنا بجواز الاكتفاء بإذن واحد من الطبقة الواحد، كان هو القدر المتيقّن، بخلاف النساء مع وجود الرجال، حيث يكون مورد الشكّ والاختلاف، ومقتضى الأصل _ لولا دلاله الدليل _ هو عدم الولاية ، فالإكتفاء به خلاف للاحتياط كما لا يخفى .

فبناءً على ما ذكرنا من احتمال حمل معنى الأولويّه على الأفضليّه دون

والزوج أولى بالمرأه من كل أحد في أحكامها كلها (١).

الالتزام، فإن ذلك يُغنينا عن قبول ما احتمله صاحب «الجواهر» من كون محتمل كلام الأصحاب في تقديم الرجال إنما هو عند التشاح؛ لأنه إذا فرضنا كون كل منهما ولياً بحسب الدليل، فلا مجال حينئذٍ للحكم بوجوب تقديم الرجال إلزاماً، فلا بد أن تكون بالأولوية الغير الالتزامية، فبناءً عليه لا نحتاج أن نصير إليه عند التشاح، بل يصح أن يقال به في غير حال التنازع كما عرفت.

تمام الكلام في هذا الدعوى الأولى.

وأما الكلام في الدعوى الثانية: من ما ذكره المحقق الثاني من لزوم الإذن عن النساء، إذا كان الميت امرأه، ولعله يرى ظاهر ما دلّ من الأخبار على جواز إذن الولي بأن له المباشرة، وهي لا يمكن إلا في المماثلة، فيقدم المرأه على الرجل إذا اجتمعا.

أقول: هذا إنما يصح إذا قلنا بلزوم المباشرة في الولاية، وأما إذا قلنا بالأعم منها حتى يشمل الإذن للغير، فمسألة المماثلة غير مطروحة حينئذٍ لإمكان كون الولاية للرجال، مع إذنها للمرأه بالمباشرة في التغسيل والتكفين، كما يمكن عكسه بكون الولاية للمرأه ولكنها تأذن للرجل بالمباشرة، مضافاً إلى أن ذلك لا يناسب مع إطلاق الدليل من قوله: «أولى الناس به أولاهم بميراثه»؛ حيث يشمل صورته المماثلة وغيرها.

وبالجملة: فالجواب الولاية عبارته عما يشمل كلا الفرضين من المباشرة والإذن، فيرجع البحث إلى ما ذكرناه في المتقدم، كما لا يخفى.

(١) بلا خلاف أجده فيه، كما اعترف به الشهيد رحمه الله في «الذكري»، بل قد يظهر

ذلك من عبارة «التذكرة» حيث قال : «عندنا أنّ الزوج أولى من كلّ أحد في جميع أحكامها من الغسل وغيره... إلى آخره» .

في أحكام الأموات / الزوج أولى بغسل المرأة و تجهيزها

كما هو صريح «المعتبر» حيث حكى الاتفاق على مضمون ما جاء في موثقه إسحاق بن عمّار المروى في «الكافي» و «التهذيب» عن الصادق عليه السلام ، قال : «الزوج أحقّ بامرأته حتّى يضعها في قبرها» (١) .

وخبر أبى بصير عنه عليه السلام ، قال : «قلت له : المرأة تموت ، من أحقّ بالصلاة عليها؟ قال : زوجها ، قلت : الزوج أحقّ من الأب والولد والأخ؟ قال : نعم ويغسلها» (٢) .

ومثله ما في «المنتهى» ، بل عن المحقق الأردبيلي نسبته إلى عمل الأصحاب ، فالإجماع وعمل الأصحاب يؤيدان الخبرين ، ويجعلانهما حجّة ، مضافاً إلى مناسبته مع الاعتبار ، فبملاحظه محرّميته تكون الأوليّة أشدّ وأولى من الغير لو لم يخرج بالموت عن تلك الحالة ، مضافاً إلى ما عرفت من شمول إطلاق الدليل في قوله : «أولاهم بالميت أولى بميراثه» ، ومن الواضح تقدّم الإرث بالمزواج في غير المتعه على سائر الوراث ، حتّى الوالدين ، فيدخل تحت ذلك الإطلاق .

كلّ ذلك يكفي في تقوية هذا القول والفتوى به.

قال صاحب «المدارك»: «إنّه يمكن المناقشه في هذا الحكم بضعف المستند .

وقد عرفت جوابه بالانجبار بالإجماع وشهره الأصحاب وعملهم ، فضلاً عن معارضته مع صحيحه حفص بن البختري ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «في المرأة تموت ومعها أخوها وزوجها ، أيهما يصلّى عليها؟ فقال : أخوها أحقّ بالصلاة عليها» (٣) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ و ٩ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ و ٩ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب صلاة الجنازه ، الحديث ٥ .

وروايه عبدالرحمان بن أبى عبدالله، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاه عن المرأه الزوج أحق بها أو الأخ؟ قال : الأخ».

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بما فى الكتب الفقهيّه وما جاء فى «الوسائل» من قول الشيخ : «الوجه حمل الخبرين على التقيّه لموافقتهما للعائمه» .

وأجاب فى «الوسائل» بقوله : «أقول : ويحتمل الحمل على الإنكار، وعلى صغر الزوج، وعلى كون الزوجه مطلقه، وعلى كون الزوج مخالفاً وغير ذلك» .

ولكن الأولى أن يُقال : إنهما بإعراض الأصحاب يخرجان عن الحجّيه، خصوصاً فى الصحيحه، لأنهم مع كونها صحيحه قد تركوا العمل بها، فيكشف أنّهم لم يعتبروا فيها الحكم حكماً صادراً عن المعصوم ؛ لأنّ كلّ ما زيد فى صحّته زيد فى ضعفه .

مضافاً إلى معارضته فى خصوص الصلاه دون غيرها ، وغايته التخصيص فى الصلاه فقط دون غيرها ، بل فى الأخيرين يعارض مع دليل الأولويّه بالنظر إلى الزوج، لأنّه أولى بالإرث من الأخ، كما لا يخفى .

وبالجملة: فالأقوى ما عليه الإجماع المشهور ، كما هو واضح .

هاهنا فروع

الفرع الأوّل : بعدما ثبت من أحقيّه الزوج بالنسبه إلى الزوجه من غيرها، يأتى البحث فى أنّ هذه الأحقيّه هل هى مختصّه بالدائمه، أو يُراد بها الأعمّ فيشمل المنقطعه أيضاً ؟

فإنّ مقتضى إطلاق النصّ، وفتاوى الأصحاب، عدم الفرق فى الزوجه بينهما ، بل ولا بين الحرّه والأمه ، وإن تعدّ دعوى انصراف النصوص والفتاوى عن

الأخيره ؛ كدعوى انصرافها عن الزوج إذا كان عبداً، حتى لا- يكون ولي المملوك إلا- سيده ، غير بعيده، كما عليه صاحب «مصباح الفقيه» .

لكنها مردوده، لأن الانصراف في مثل هذه الموارد الذي كان لأجل ندره وجودها ، غير قادح ، فالأخذ بالإطلاق كما قد صرح به في غير واحد من النصوص هو الأقوى عندنا، وإن كان الأحوط الاستئذان عن سيدها أيضاً .

ولكن قد يشكل الحكم في المنقطعه، لأنها على ثلاث أقسام :

(١) قسم قد انقضى أجلها قبل موتها ، فلا إشكال في عدم الجواز لصيرورتها أجنبيّه .

(٢) قسم آخر ما قد انقضى أجلها بعد موتها قبل تجهيزها، ففيها أيضاً لا يبعد القول ، بل نقطع بعدم الجواز لحصول الانقطاع عن الزوجيّة حين التجهيز .

(٣) وقسم ما كانت باقيه على مدّتها ، فالإشكال فيها حينئذٍ لأجل احتمال كونها كالعين المستأجره إذا ماتت ، ولذلك فالأحوط هو الاستئذان من المرتبه المتأخره، كما أشار إليه في «العروه الوثقى» .

الفرع الثاني : هل للزوج ولايه على المطلّقه الرجعيّه إذا ماتت في العدّه أم لا-؟ وجهان: من كونها زوجه كما جاء في بعض الأخبار ، ويؤيده ما في بعض الأخبار، مثل صحيحه زراره، عن الصادق عليه السلام : «في الرجل يموت وليس معه إلا النساء ، قال : تغسله امرأته لأنها منه في عدّه ، وإذا ماتت لم يغسلها لأنه ليس منها في عدّه»(١) .

من التعليل في جواز تغسيل الزوجه زوجها بكونها في العدّه، كما قد صرح بالجواز صاحب «الجواهر» حيث قال : «نعم ، الظاهر بقاء ولايته على المطلّقه

الرجعيه إذا ماتت في العده لكونها زوجه فيها .

في أحكام الأموات / هل الزوج أولى بالمطلقة الرجعيه في العده؟

ومن إمكان دعوى أنّ عموم تنزيل الرجعيه منزله الزوجه، لا يشمل مثل هذا الحكم ، بل لعلّ خبر زواره على خلاف المطلوب أدلّ ؛ لأنّه إذا لم يجوز غسل المرأة المتزوجه لزوجها، لعدم وجود العده للرجل، ففي المطلقة الرجعيه يكون بطريق أولى ، ولأجل ذلك توقّف فيه العلامه في محكي «المنتهى» ، بل قد أشكل عليه العلامه البروجردى في كلّ من الطرفين من تغسيل المطلقة للمطلق وعكسه ، وإن كان الأمر لتغسيل المطلقة للمطلق أهون إن أجرينا التعليل في صحيحه زواره في المطلقة الرجعيه، وقلنا بلزوم عده الوفاه عليها .

أقول: وكيف كان ، فالأحوط ترك التغسيل في كلّ من الطرفين، خصوصاً مع وجود المماثل كما لا يخفى، لا سيما إذا كان المغسل هو المطلق كما عرفت .

الفرع الثالث: في تغسيل أحد الزوجين للآخر، في أنّه هل يجوز مطلقاً ؛ أى سواء كان الغاسل هو الزوج أو الزوجه ، أو يجوز في خصوص عدم وجوده المماثل كالمحارم ، أو التفصيل بين الزوج، فيجوز مطلقاً سواء وجد المماثل أم لا ، دون الزوجه حيث لا يجوز أن تغسل الرجل إلّا في حال الضروره ؟

وجوه وأقوال :

القول الأول: هو قول بالجواز مطلقاً، مع سعه الإطلاق في جميع أقسامه ، وهو مختار المصنّف هنا و«المعتبر» و«السرائر» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«المختلف» و«الذكري» و«اللمعه» و«البيان» و«جامع المقاصد» و«الروضه»، وهو المنقول عن السيّد المرتضى وابن الجنيد والجعفي ، وحكى عن الشيخ في غير «الخلاف» وكتابي الاخبار ، ونسبه العلامه في «المختلف» وغيره إلى أكثر علمائنا ، بل في «الجواهر» هو المشهور نقلاً وتحصيلاً كما هو مختاره ومختار

صاحب «مصباح الفقيه» والسيد في «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق عليها لولا كلهم على ما هو الموجود عندنا ، وإن احتاطوا بتركه مع وجود المماثل ومع التجرد .

القول الثاني: وهو قول للشيخ رحمه الله من التفصيل بين الزوج في الجواز مطلقاً دون الزوجه، كما يظهر من «الخلاص» على احتمال، حيث قال : «مسأله: يجوز عندنا أن يُغسل الرجل زوجته والمرأه زوجها ، أما غسل المرأه زوجها فيه إجماع، إذا لم يكن رجال قرابات ولا نساء قرابات... إلى آخره» .

حيث أنه رحمه الله قيد الجواز بصورة فقد المماثل .

اللهمّ إلا- أن يرجع التقييد إلى الإجماع لا الجواز، أى معقد الإجماع كان فيه وإلا كان الجواز مطلقاً، فيصير هو أيضاً موافقاً مع المشهور .

القول الثالث: للشيخ في التهذيبي، وابن زهره في «الغنيه» والحلبى في «إشاره السبق»، وربما كان هو الظاهر من «الوسيله» وغيرها ، بل في «الذكرى»: «أن الذى يظهر من كلام كثير من الأصحاب أنّهما كالمحارم، وهم الذين يحرم التناكح بينهم نسباً أو رضاعاً أو مصاهره» ، فلازم هذا القول _ كما قد حكى عن «كشف اللثام» _ أن ظاهر الأكثر فى المحارم الاختصاص بحال الضروره ، فبضميمه هذين النقلين من «الذكرى» و«كشف اللثام» معاً تحصل الشهره لهذا القول أيضاً .

أقول: والأقوى عندنا هو القول الأوّل، لقوّه دلاله أدلّته ، مضافاً إلى ما عرفت من الشهره العظيمه، بل كادت أن تكون إجماعاً ، وإلى إطلاقات الأمره بالتغسيل إن سلّمنا كون إطلاقها لذلك، لما قد عرفت منّا كراراً بأنّ الأخذ بالإطلاق إنّما يكون فيما إذا كان الشارع فى صدد بيان الإطلاق لذلك ، وإلا فربما يشكل الأخذ

بالإطلاق، كإطلاق «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ» (١) لرفع الشرطيّه عن شيء في الحجّ، أو عدم المانعِ عنه فيه، كما لا يخفى .

نعم ، يصحّ الأخذ بإطلاق ما ورد بأنّ الزوج أحقّ بامرأته حتّى يضعها في قبرها في روايه إسحاق بن عمار (٢) حيث يشمل لمثل التّغسيل أيضاً، وإن كان مفاده أخصّ من المدّعى، لاختصاصه بخصوص الزوج، ولا يشمل الزوجه ، فلا بدّ فيه من التمسّك بدليل آخر كما سيأتي إن شاء الله .

بل يمكن الاستدلال لذلك بما قد عرفت سابقاً من الأخبار الدالّة على أنّ التّغسيل وغيره ثابت في حقّ من هو أولى بالميت في ميراثه ، وهو كما في خبر غياث ابن إبراهيم الزرامى (٣) ، وروايه الفقيه عن أمير المؤمنين (٤) إذ الزوج والزوجه في الإرث كان مقدّماً على سائر الورثه ، فيجوز لكلّ واحدٍ منهما التصدّي للتّغسيل بالمباشره أو التسيب ، ولكنّه لا يعين جواز المباشره خاصّه ، لإمكان كون ولايتهما بصوره التسيب ، فالاستدلال به لجواز المباشره موقوف على عدم ورود دليل يخصّصه بصوره خاصّه، كما لا يخفى .

بل قد استدلووا لذلك باستصحاب جواز النظر واللمس إن كان عدمهما المانع عن ذلك ؛ أى عن الغسل .

هذا ، ولكن الاستدلال به موقوف على القول بجريان الاستصحاب لما بعد الموت ؛ لأجل احتمال تغيير الموضوع ، ومن شرط جريان الاستصحاب بقاء

١- سورة الحجّ : آيه ٩٧ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٩ .

٣- وسائل الشيعه : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و ٢ .

٤- وسائل الشيعه : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و ٢ .

الموضوع فى المستصحب .

أقول: ومما استدلووا به لذلك ما جاء فى أمر الإمام زين العابدين أمّ ولده بتغسيله، الوارد فى روايه إسحاق بن عمّار، عن جعفر عن أبيه: «أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام أوصى أن تغسله أمّ ولد له إذا مات ، فغسلته»(١) .

وقال صاحب «الجواهر»: «إن ثبت، ولعله لأجل أنّ المروى فى أحاديث كثيرة أنّ الإمام لا يُغسله إلاّ الإمام ، فمعنى الوصية هنا المساعدة على الغسل والمشاركة فيه ، أو كان لأجل التقية وإن كان المتولّى فى الواقع الإمام الباقر عليه السلام » .

وأيضاً: ممّا استدلووا به تغسيل أمير المؤمنين عليه السلام فاطمه عليها السلام ، وإن اشتمل على التعليل بأنّها صديقه لا يُغسلها إلاّ صديق، لعدم الإنكار عليه لمن لا يعتقد هذا الحكم ، فيشعر هذا بمشهورية الحكم فى الصدر الأول كما فى «الذكرى» .

هذا كلّ مع إمكان الاستدلال بأخبار داله على جواز ذلك .

منها : صحيح عبدالله بن سنان المروى على لسان المشايخ الثلاث ، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ، يصلح له أن ينظر إلى امرأته حين تموت، أو يغسلها إن لم يكن عندها من يغسلها ، وعن المرأة هل تنظر إلى مثل ذلك من زوجها حين يموت؟ فقال : لا بأس بذلك ، إنّما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها»(٢) .

أقول: إن حملنا السؤال الوارد فى الخبر على حكم النظر أو فرض التغسيل ، فإنّ الخبر يختصّ حينئذٍ بمن لم يكن عندها من يغسلها من المماثل أى فى حالة

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٥ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

الضروره، إلا أنّ جواب الإمام بقوله: «لا بأس» مع تعليله بأن أهلها يكرهونه منها، يدلّ على الجواز فى أصل الحكم ولعلّ ما جاء فى الخبر التالى توضيح لذلك، فقد جاء فى صحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألته عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم إنّما يمنعها أهلها تعصّباً» (١).

والروايه وإن كانت مضمرة، إلا أنّ مثل محمد بن مسلم لا يروى عن غير الإمام عليه السلام قطعاً، فمع ضميمه هذا الحديث مع سابقه يوجب ثبوت الجواز فى التّغسيل، مع عدم لزوم رعايه وجود المماثل كما لا يخفى .

ومنها: موثقه سماعه (مضمرة)، قال: «سألته عن المرأة إذا ماتت؟ قال: يُدخِل زوجها يده تحت قميصها إلى المرافق» .

ورواه الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد مثله وزاد: (فيغسلها) (٢).

وإن كان فى روايه الحلبي فى مثله فرض عدم وجود المماثل، حيث قال: عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى المرأة إذا ماتت وليس معها امرأة تغسلها؟ قال: يُدخِل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها إلى المرافق» (٣).

ولكن إن ثبت جواز التّغسيل حتّى مع وجود المماثل بتلك الأخبار، فيحمل هذا الخبر على أنّ الأفضل ترك التّغسيل مع وجود المماثل، كما لا يخفى .

ومنها: روايه محمد بن مسلم فى الصحيح، قال: «سألته عن الرجل يغسل امرأته، قال: نعم من وراء الثوب» (٤).

ومنها: روايه الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سئل عن الرجل يغسل امرأته؟ قال: نعم من وراء الثوب، لا ينظر إلى شعرها، ولا إلى شىء منها، والمرأة

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ٥ و ٨ و ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ٥ و ٨ و ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ٥ و ٨ و ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ٥ و ٨ و ٢.

تغسل زوجها؛ لأنه إذا مات كانت في عدّه منه، وإذا ماتت هي فقد انقضت عدّتها، الحديث» (١).

ومنها: صحيحه زراره المشتمله على التعليل المذكور في طرفي القضية وهي: عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الرجل يموت وليس معه إلا النساء؟ قال: تغسله امرأته لأنها منه في عدّه، وإذا ماتت لم يغسلها لأنه ليس منها في عدّه» (٢).

حيث يظهر منه الجواز من ناحيه الزوجه للزوج لكونها في عدّته، فإذا ثبت جوازه في هذا الطرف فيلحق به الآخر بواسطة الأخبار السابقة من التصريح بالجواز لتغسيل الرجل لزوجته، مثل روايه محمد بن مسلم، مع أنه ينافي مع مذهب الخصم، فينبغي الحمل على التقيّه لأنه موافق لأشهر مذاهب العامه.

ومنها: صحيح منصور، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر ومعه امرأته أيغسلها؟ قال: نعم، وأمه وأخته ونحو هذا يلقي على عورتها خرقة» (٣).

إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على الجواز في الطرفين، أو في طرف واحد.

أقول: بالرغم من هذه الأخبار فقد خالف في المسأله الشيخ في التهذيين، وابن زهره في «الغنيه» والحلبى في «إشاره السبق»، بل وهو الظاهر من «الوسيله» وغيرها، بل في «الذكري»: «أنّ الذى يظهر من كلام كثير من الأصحاب أنّها كالمحارم الذين يحرم التناكح بينهم نسباً أو رضاعاً أو مصاهره».

مع أنّ المحكى عن «كشف اللثام» بأنّ ظاهر الأكثر في المحارم اختصاص

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١١ و ١٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١١ و ١٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

الجواز بحال الضروره، فلازمه عدم جواز المباشره للتغسيل لأحدهما على الآخر، إلا مع عدم وجود المماثل، بل لا يبعد مع هذه الحكايه حصول الشهره لهذا القول أيضاً .

وقد يستدلّ لذلك بروايه أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأه»^(١).

وروايه عليّ بن أبي حمزه، عن أبي بصير، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «يغسل الرجل امرأته في السفر، والمرأه زوجها في السفر إذا لم يكن معهم رجل»^(٢).

أقول: ولكن لا يخفى ما فيهما من الإشكال في السند والدلاله :

فأمّا السند: فهو ضعيف من جهه أبي حمزه على ما هو المعروف من حاله .

وأمّا الدلاله: لإمكان أن يكون المراد من المرأة هي الأجنبيّه دون الزوجه . أمّا بأن يكون المراد هو ذلك أو ما يدل عليه في الثاني بينهما من التجويز في الرجل لزوجته في السفر، وعدم تجويزه للزوجه في السفر إلا مع عدم الرجل، حيث يخالف حتى مع الأخبار المعلّله بالعدّه، حيث يفيد غسلها مضافاً إلى اشتماله على التفصيل المذكور الذي لم يذهب إليه أحد، بل مشتمل على خصوصيّة السفر في ذلك التفصيل، حيث لم يلتزم به أحد من الفقهاء، فإذا كان الأمر فلا يصحّ رفع اليد عن تلك الأخبار الكثيره المشتمله على الصحاح وقوّه الدلاله، بمثل هاتين الروايتين مع ما فيهما من الإشكال؟!

كما أنّه يظهر بالتأمّل جواب ما استدللّ بالمنع، بالتعليل الوارد في تغسيل

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٤ .

علّي عليه السلام لفاطمه عليها السلام بكونها: «صدّيقه لا يغسّلها إلا صدّيق» ؛ حيث إنّ المقصود من ذلك ليس لأجل إنكار ذلك التوجيه له ، بل المقصود بيان عظمه الزهراء عليها السلام ؛ يعنى هذا التعليل حتى وجّه حتى مع وجود النساء مع على عليه السلام ، نظير ما قيل فى حقّ الإمام عليه السلام من أنّه (لا يلي أمر الإمام إلا الإمام) من دون نظر إلى وجود المماثل وعدمه ، وبذلك يظهر وجه ذكر قصه تغسيل عيسى لأمّه مريم عليهما السلام بعده، لرفع الاستبعاد من جهة أصل العمل، لا من حيث عدم كونه مماثلاً، كما هو مراد الخصم .

وبالجملة: ومن ذلك يظهر أنّه لو سلّمنا استفاده الكراهه فى المباشرة فى الزوجين من الأخبار المانعه مع وجود المماثل، لكن يستثنى منه فى حقّ علّي وفاطمه عليهما السلام للتعليل المذكور كما لا يخفى .

بل قد استدللّ لعدم الجواز فيهما مع وجود المماثل كالمحارم، بروايه زراره المتقدّمه الدالّه على عدم التجويز من ناحيه الزوج ؛ لأنّه ليس منها فى عدّه .

والجواب عنه: مضافاً إلى ما عرفت ممّا ذكرناه فى ذيلها، أنّه يمكن حملها على شدّه الكراهه فى حقّ الزوج، أو على أنّه لم يغسّلها مجردة لشهاده صحيح الحلبي حيث صرح بالجواز من وراء الثوب ، ونهى عن النظر إلى شعرها ولا إلى شيء منها ، ولعلّ السبب فى ذلك ما جاء فى روايه داود بن سرحان ، عن أبى عبدالله عليه السلام : «فى رجل يموت فى السفر، أو فى الأرض ليس معه فيها إلا النساء ؟ قال : يدفن ولا يُغسل . وقال فى المرأه تكون مع الرجال بتلك المنزله، إلا أن يكون معها زوجها، فإن كان معها زوجها فليغسلها من فوق الدرع، ويسكب عليها الماء سكباً، وتغسله امرأته إذا مات، والمرأه ليست مثل الرجل والمرأه أسوء منظرًا حين يموت» (١) .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧ و ١٢ .

حيث يشتمل على التعليل للمنع، بأنّ المرأة ليست مثل الرجل لكونها أسوء منظرًا منه .

وهكذا خبر أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «قال في الرجل يموت في السفر. إلى أن قال : والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة ، تُدفن ولا تغسل، إلاّ أن يكون زوجها معها ، فإن كان زوجها معها غسّلتها من فوق الدرع، ويسكب الماء عليها سكبًا، ولا ينظر إلى عورتها، وتغسّله امرأته إذا مات ، والمرأة إذا ماتت ليست بمنزلة الرجل ، المرأة أسوء منظرًا إذا ماتت»(١) .

أقول: وبملاحظه هذين الخبرين أفتى الشيخ في «الاستبصار» بوجوب التّغسيل من وراء الثياب للمرأة والاستحباب في الرجل ، بل قال في «الجواهر»: «وهو لا يخلو عن قوّه، وإن كان الأقوى فيهما معاً عدم الوجوب، وفاقاً للتّهذيب والمعتبر، والمحكى عن صريح النهايه والتذكرة، وظاهر الغنيه وعلم الهدى وغيره ، واختاره في مجمع البرهان والمدارك والحدائق والرياض ، ولعله الظاهر عن من أطلق جواز تغسيلها من غير تقييد» .

ونحن نزيد عليه تأييداً بما دلّ على أنّ المنع عن الرؤيه المذكور في الأخبار بملاحظه حال أهل المرأة لا من الشرع حتّى تصبح الرؤيه إليها حراماً ؛ والشاهد على ذلك ما جاء في روايه عبدالله بن سنان، في حديث: «في السؤال عن جواز التّغسيل للمرأة ؟ قال : لا بأس بذلك إنّما يفعل ذلك أهل المرأة كراهية أن ينظر زوجها إلى شيء يكرهونه منها»(٢) .

وأيضاً: روايه محمد بن مسلم، قال : «سألته عن الرجل يغسل امرأته ؟ قال :

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و٤ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و٤ .

نعم ، إنّما يمنعها أهلها تعصّباً»(١).

حيث يفهمنا أنّ منع الشارع في هذه الموارد كان بلحاظ مراعاة حال أهل المرأة ، فالأحسن أن يكون الغسل من وراء الثوب رعايةً لذلك ، لا- بأن يكون واجباً كما نسب ذلك ظاهراً إلى «المنتهى» و«المختلف» و«البيان» و«جامع المقاصد» و«المسالك» و«الروض» و«الروضه»، بل في «الذخيره» كما عن «المسالك» أنّه المشهور ، وفي ظاهر المختلف نسبه إلى أكثر علمائنا .

بل لا- يبعد الحكم بالتغسيل من وراء الثياب حتّى بالنسبه إلى الزوجه للزوج لما قد ورد في صحيح الشّحّام قوله : «سألت أبا عبدالله عن امرأه ماتت ... إلى أن قال : وسألته عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهنّ رجل؟ فقال : إن لم يكن له فيهنّ امرأه فليُدفن في ثيابه ولا يغسّل ، وإن كان له فيهنّ امرأه فليغسّل في قميص من غير أن تنظر إلى عورتها»(٢).

بأن يكون المراد حن المرأة في الأخيره هي الزوجه، كما لا يبعد بقريته هذا اللفظ في صدرها ، إذ المرأة في النساء لا تكون إلاّ الزوجه ، واحتمال المحارم فيها بعيد . وفي «الجواهر» بدل المرأة (امراته) مع الضمير ، فدلالته على المقصود يصبح أوضح كما لا يخفى .

أقول: لكن لا بدّ أن تحمل هذه الأخبار على الاستحباب جمعاً بينه وبين الأخبار السابقه الدالّه على جواز التغسيل مجرداً، كما هو مقتضى الأصل والإطلاقات الآمره بالغسل لولا التقييد، بل والاستصحاب للزوجيه وآثارها ، لولا الإشكال باحتمال تغيير الموضوع وتعدّده .

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧ - ٨ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧ - ٨ .

فاحتمال انقطاع العصمه وعلقه الزوجيه بينهما كاملاً كما احتمله العلامه في «المنتهى»، بل علل الحكم بعدم جواز نظرها إلى عورته بذلك .

مما لا يقبله الذوق السليم ، بل ينافى مع لسان بعض الأخبار الصحيحه الموثوقه، كالخبر المروى عن محمد بن مسلم قال : «سألت أبا جعفر عليه السلام عن امرأه توفيت أيا صلح لزوجها أن ينظر إلى وجهها ورأسها؟ قال : نعم»^(١) .

حيث يدل على بقاء العصمه بينهما .

بل في «الجواهر»: «لعله كان عدم انقطاع العصمه كالضرورى من مذهبنا» .

نعم ، يحتمل الحمل على الكراهه بواسطه النهى عن النظر فى شىء من شعرها وغيره المذكور فى صحيحه الحلبي . كما احتمل فى «الجواهر» حرمة النظر إلى عورتها بخصوصها لوقوع النهى عنه فى صحيحه زيد الشحام بالنسبه للرجل إلى زوجته ، أى لا تنظر الزوجه إلى عوره زوجها فيؤخذ بذلك فى عكسه بالأولويه، باعتبار أن النهى فى الزوجه مع وجود العده لها ، يستلزم النهى فى عكسه بالأولويه، حيث لا عدّه للزوج مع الزوجه .

ولكن الالتزام بالحرمة جزماً مع وجود التعليلات السابقه بكون النهى بلحاظ كراهه أهلها، لا يخلو عن تأمل، وإن كان مقتضى الاحتياط هو ذلك كما لا يخفى .

فالأقوى عندنا هو الكراهه فى النظر إلى العوره، وشدتها فى نظر الرجل إلى عوره زوجته .

وبالجملة: فظهر من جميع ما قدمنا ضعف القول بوجوب كون التغسيل من وراء الثياب، بلا فرق بين كون الغاسل زوجاً أو زوجته، وإن كان هو المشهور فى

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ .

الأخبار في غسل الزوج للزوجه ، بل ربما قيل بعدم التعارض بين تلك الأخبار وبين غيرها إلا بالإطلاق والتقيد ، فيقتيد مطلقها .

ولكن الإنصاف والدقة يقتضى الحكم بجواز التجريد لبدنها، لدلاله كثير من الأخبار بالإطلاق ، وظهور بعضها في التجريد لو لم نقل بصراحته ، مثل ما جاء في بعض الأخبار من قوله عليه السلام : «يُلْقَى عَلَى عورتها خرقة» . وقوله عليه السلام : «إنما يمنعها أهلها تعصياً» . وما دلّ على جواز النظر إلى ما عدا عورتها . بل يستفاد ذلك من فقره الأخير الوارده في خبر عبدالله بن سنان، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إذا مات الرجل مع النساء، غَسَّلتَهُ امرأته، وإن لم تكن امرأته معه غَسَّلتَهُ أولاهنَّ به، وتلفَّ على يديها خرقة»(١).

بل دلالة نفس اختلاف الأخبار في التغسيل، من إدخال اليد تحت القميص، أو سكب الماء من فوق الدرج ووراء الثياب ، والإشعار المستفاد من التعليق بكونها (أسوء منظرًا إذا ماتت) يدلّ على أنّ المانع هو النظر دون التجريد نفسه .

مع إمكان أن يكون المانع في بعضها هو النظر الأجنبي كما هو غير بعيد، لكون محلّ التغسيل والمغسل عادةً يكون في متناول أبصار الناظرين، فالقول بالاستحباب قوى، وإن كان الأحوط كونه من وراء الثياب، خصوصاً للرجل بالنسبة إلى زوجته .

في أحكام الأموات / كيفيته تطهير الميّت من وراء الثياب

فرع: في كيفيته تطهير الميّت من وراء الثياب؟ أى إذا غَسَّلَ الميّت في الرجل أو المرأة من فوق القميص بسكب الماء عليه ، كيف يتطهَّر؟

ففى «الجواهر»: «أنّه لا إشكال فى عدم سرايه النجاسه من الثوب، الحاصله

من مباشرته للميت إلى الميت بعدما غسله، لظهور الأخبار في حصول الطهاره للميت بإتمام الغسل، وإدراجه في كفته من غير حاجه إلى شيء آخر» .

فكأنه رحمه الله أراد بيان أن الثوب المتنجس إذا فرضنا كون تطهره محتاج إلى العصر، فقبل عصره وتطهيره، بما أن مباشرته لجسد الميت يوجب تنجيسه ممّا يقتضى تنجيس الجسد بالتبع أيضاً، فينبغي أن يشار إلى كيفية التطهير في هذه الحاله في الأخبار، مع أنه لم يشاهد في الأخبار ما يدل على ذلك، فلا بد من ملاحظه علاج لذلك .

والذى قيل فيه ثلاثه احتمالات :

الاحتمال الأول : حصول الطهاره للثوب بمجرد صب الماء، من غير حاجه إلى العصر هنا، وإن احتاج في تطهيره في غيره إليه .

هذا هو مختار الشهيد في «الذكري» و«الروضه» و«جامع المقاصد» وغيرها، واختاره صاحب «الجواهر» قدس سره، بل هو الذى مال إليه صاحب «مصباح الفقيه»، وهو قوى عندنا باعتبار تبنى قاعده التبعية وإسقاط حكم العصر هنا في تطهيره؛ لأنه من الثابت بين الأصحاب عدم لزوم تطهير بدن الميت بعد إتمام الغسل، حيث يستفاد منه عدم تنجس بدنه بالنجاسه العرضيه الثابته للثوب، والإلزام بكون الثوب المتنجس لا- يوجب التنجس حتى مع كونه ملاصقاً لبدن الميت، ممّا لا- يمكن القبول، فلا- محيص من القول بحصول الطهاره للثوب بمجرد الصب، من دون حاجه إلى العصر في تطهيره، إذ هو أهون من الإلتزام بحصول الطهاره للميت، وبقاء النجاسه للثوب، وعدم سرايته إليه مع الملاصقه، ونظيره موجود في الخرقه الساتره للعوره، حيث لا يحتاج تطهيرها إلى العصر مع كونها من الخرقه .

ومناقشه صاحب «الجواهر»: بأنه قياس لا نقول به لو سلم الحكم فى المقيس عليه . ليس على ما ينبغى، لأنه ليس بقياس ، بل هو من قبيل وحده الملاك فى الموردين، لأنه إذا فرضنا عدم إمكان العصر فى تطهيره ، ومع كونه ملاصقاً على بدن الميت، لأن المفروض أن رفعه يوجب الخروج عمياً وقع فى الدليل من الأمر بتغسيه فى القميص، وتجويزه كذلك ، فلا يمكن الجمع إلا بالقول بحصول الطهاره تبعاً بلا عصر .

فى أحكام الأموات / فروع تتعلق بتغسيل الزوجين للآخر

الاحتمال الثانى: عدم تنجس الثوب بملاقاته لبدن الميت، ولكن ظهر ممّا ذكرنا خلال البحث عن الاحتمال الأول عدم تماميه القول بعدم تنجس الثوب بملاقاته لبدن الميت، لأنه يوجب رفع اليد عمّا يدلّ على تنجس ملاقى النجس بالملاقاه.

الاحتمال الثالث: عدم تنجس بدن الميت بعد تمام غسله، وهذا الاحتمال أيضاً ظهر عدم تماميته بما ذكرناه آنفاً لعدم صحته حتى مع فرض قبول نجاسه الثوب الملاصق لبدن الميت، لما قد عرفت من تماميه دلالة تلك القاعده فى الطرفين من البراءه من سرايه النجاسه من الميت إلى الثوب، ومن الثوب النجس إلى الميت .

وبالجملة: ظهر بذلك عدم صحه ما اختاره المحقق الآملى فى مصباحه من أول الاحتمالين، من القول بعدم تنجس الثوب من أوله كما هو القول والاحتمال الأول . ولكن فى بيان الدليل ذكرنا فى الاحتمالين من عدم تنجس بدن الميت بتنجس الثوب النجس الملاصق للبدن .

وكيف كان ، فقد عرفت أن الأقوى عندنا هو القول بطهاره الثوب تبعاً لطهاره يد الغاسل وأوانى الغسل من دون حاجه إلى العصر ، الله العالم .

قال صاحب الجواهر: «إنَّ الأحوط منه التَّغْسِيل من تحت الثياب، من دون نظر من الغاسل، بأن يَغْطِيَ الميِّت بالثوب مرتفعاً عنه، كأن يقبض عليه من جانبه أو نحو ذلك».

قلنا: كلامه متين لولا ملاحظه الأخبار، فإنَّ نصوص الأخبار ومدلولها لا توافق مع دعواه، فقد ورد في بعضها التصريح بلزوم صبِّ الماء على الثوب والتغسيل معه، فلا محيص من الالتزام بما قد ذكر من الوجوه والم احتمالات الثلاثة، كما لا يخفى .

هنا عدّه فروع ينبغى التعرّض لها:

الفرع الأوّل: ما المراد من الثياب الذى ينبغى أن تُغسَّل الميتة فيه؟ هل المراد المعهود منه، حيث لا يستر الوجه والكفّين والقدمين، كما عليه صاحب «الجواهر» ممّا يستلزم عدم وجوب تغطيه الوجه والكفّين والقدمين فى حال الغسل .

أو أنّ المراد من الثياب ما يستر جميع بدن الميت، كما عليه المحقّق فى «جامع المقاصد» ؟

والظاهر هو الثانى ، بل هو الأقوى ؛ لأنّه المناسب للحكم بوجوب الغسل من وراء الثياب إذ المناسبه بين الموضوع والحكم يقتضى ذلك، خصوصاً مع ملاحظه بعض الأخبار الدالّه على النهى عن النظر إلى شعرها وسائر أعضاء جسدها.

واحتمال الاستثناء هنا من وجوب الستر ، لو سلّمناه فى مثل الكفّين والقدمين والوجه ، لكن لا يمكن التسليم به فى مثل الرأس ، مع أنّ الثياب المتعارفه فى الأبدان غير ساتره للرؤوس عادةً .

اللَّهُمَّ إِلَّا أن يُراد من الثياب ما تَغْطِي جميع البدن من الرأس إلى القدمين كما هو الحال فى الثوب المعروف بـ (الشادور) عند الإيرانيين حيث يستر جميع البدن.

وكيف كان، فما اختاره المحقق هو الأقوى عندنا .

الفرع الثاني: لا- فرق فيما ذكرنا من الأحكام فى الزوجه، بين الحرّه والأمه ، ولا- بين الدائم والمنقطع ، ولا- بين المدخول بها وغيرها .

نعم ، قد يرد الإشكال فى المنقطع إذا كان قد انقضى عنها الأجل بعد الموت، من حيث أنه يكفى فى جواز تلك الأمور كون حين الموت زوجةً وحلاً، والخروج بعد الموت بانقضاء الأجل لا يؤثر فى الحكم، إذ العرف يقال أنها زوجته قد ماتت ، بل قد يجرى فيها الأصل إذا فرض كونها زوجة بعد الموت مدّه ولو بلحظه ثم انقضى الأجل ، فعند الشكّ فى جواز تلك الأمور يستصحب .

اللهمّ إلا أن يستقلّ فى وحده الموضوع حيث كانت زوجته والآن قد خرجت ، فبذلك قد يوجب الإشكال فى جوازه .

ومثله يأتى الكلام فى الزوج إذا انقضى عند الأجل ، ولكن حيث كانت فى العده له بحيضتين ربما يحتمل الجواز فيها .

ولكنه مندفع، بأنّ هذه العده ليست رجعيه حتى تكون بمنزله الزوجه ، بل تكون حالها كحال ذات العده البائنه ؛ لأنّ الرجوع إليها يحتاج إلى عقد جديد ، فالأحوط ترك المباشرة مع وجود المماثل وفقد الضروره ، بل حتى مع الضروره ينبغى الغسل من وراء الثياب والامتناع عن تجريدها ، والله العالم .

الفرع الثالث: فى حكم المطلقه الرجعيه، فقد ألحقت بالزوجه وقيل إنّ حكمها حكم الزوجه ؛ حيث صرح به جماعه من الأصحاب ، بل لا أجد فيه خلافاً من أحد، سوى ما فى «المنتهى» حيث قال : «لو طلق امرأته، فإن كان رجعيّاً ففى جواز تغسيل الآخر له نظر» .

ولعله لاحتمال المناقشه فى الأدله، بدعوى انصرافها إلى كونها زوجة غير

مطلّقه ، لكنّه ضعيف بعد القول بكونها زوجه قبل خروجها عن العده ، فللمراه أن تغسل الرجل إن مات قبيل خروجها من العده ، وإن مات بعدها فهي أجنبيّه كالمطلّقه بائناً ، وهو واضح لا كلام فيه .

الفرع الرابع: وقد تعرّض له صاحب «الجواهر»، وبرغم ندره تحقّقه، لكن لا بأس بالتعرّض له، وهو أنّه لو مات رجل في حال بقاء الزوجيّة، ولم يُغسل حتّى انقضى زمان العده للمراه ، فهل يجوز لزوجته حينئذٍ مباشره تغسيله أم لا؟

قال الشهيد في «الذكري»: «ولا عبره بانقضاء عده المراه عندنا ، بل لو نكحت جاز لها تغسيله، وإن كان الفرض عندنا بعيداً» ، انتهى .

ونحوه في «الروض» و«الروضه» و«جامع المقاصد» ، بل كلمه (عندنا) مُشعره على أنّ الحكم مجمع عليه عند الإماميّة ، فلا بدّ من تحقيق الأمر عن المراد من العده المفروضه في كلامهم ؟

والذى ينسب إلى الذهن، كون المراد هو انقضاء عده الوفاه ؛ لأنّ المقصود من عنوان هذا البحث هو ملاحظه أنّ الموت هل يوجب انقطاع العصمه والمحرّميه بينهما، أم أنّ الموت غير قاطع لهما، أو لا يوجب حتّى مع الانقضاء ؛ لأنّ من مذهب العامّه _ كأبي حنيفه _ من يدعى الانقطاع بالموت كما سيظهر كلامه عن قريب ، ولعلّ المقصود من (عندنا) في كلام الشهيد وغيره، هو ردّ كلام أبي حنيفه من دعوى الانقطاع .

وكيف كان، لو اتفق كذلك أى بقى جسد الزوج بلا غسل إلى أن خرجت زوجته عن العده، فهل يجوز لها تغسيله أم لا؟

استشكل في الحكم بعض متأخري المتأخرين، بدعوى صيرورتها أجنبيّه بعد الانقضاء ، فكيف يجوز لها مباشره تغسله، خصوصاً مع الشكّ في شمول

الإطلاقات لمثل ذلك لندرته ، بل قد يشعر التعليل الوارد في صحيحه الحلبي وغيرها بأنها (في عدّه منه) في جواز تغسيله، على أنّه لا يجوز بعد الخروج منها، فضلاً عما إذا تزوّجت وأصبحت زوجه لغير المتوفّى .

أقول: ولكن بالتأمل والدقّه ربما يقتضى القول بالجواز ؛ لأنّه لا إشكال في كون الزوجيّة أو المحرّميه باقيه لما بعد موتها ، ولأجل ذلك قد أجزى مباشرتها بالتغسيل في ابتداء الأمر ، مع أنّه لو كان قد انقطعت العصمه بمجرد الموت، فلا بدّ من القول بعدم الجواز في ذلك أيضاً ، مع أنّه مخالفٌ لصريح النصوص السابقه من التجويز ، فمجرّد مضى الزمان أو انقضاء عدّه الوفاه لا يوجب الانقطاع بالنسبه إلى الزوج الأوّل، بل قد ورد في بعض الأخبار ما يدلّ على أنّ المرأه المؤمنه تتخیر في الجنّه في المصاحبه بين زوجها الأوّل أو الثانى أو غيرهما، ممّا قد يؤيّد بأنّ أصل الزوجيّة لم تعدم بمجرد الموت ، بل هي باقيه حتّى بعد انقضاء العدّه ، فمسّ جسدها بعد ذلك أو النظر إليه لا يكون لها حراماً .

وأما قضيه ندره وقوعه، فممنوع أوّلاً-، لإمكان الاحتفاظ بجثّه الميّت لفترات طويله في المستشفيات والثلاجات وما إلى ذلك لأسبابٍ عديده .

وثانياً: أنّ الإطلاقات بدلالاتها العرفيه تشملها، ولا يلاحظ حال كثره وقوعه وندرته، إلاّ لأجل الانصراف البدوى إليه، وهو غير ضائر في الإطلاقات، كما لا يخفى .

وأما الاستشعار بالتعليل بكونها (في عدّه منه) لتجويز غسله، إنّما كان ذلك لأجل تجريد الميّت من ثيابه، حيث قد ورد في بعض النصوص معللاً- بكونها (في عدّه منه) ، فيجوز لها أن تجرّده، لكن لا يجوز لها أن تنظر إلى عورته، كما وردت الإشارة إليه في بعض الأخبار، مع إمكان أن يكون عكس ذلك، لأجل أهلهم حيث يكرهون ذلك لزوجها بعد موتها ، لا أن يكون حراماً شرعاً ، كما يؤيّد ذلك ،

عدم الحكم بذلك في عكسه ؛ بمعنى أنه إذا أراد الزوج أن يغسل زوجته جاز لها ذلك، ولم يلاحظ فيه ذلك، حيث لا عدّه له، فيظهر أنّ التعليل لا يرتبط بالمحرّميه، وإلا لاستلزم حرمة التّغسيل في عكسه أيضاً كما لا يخفى .

وقال صاحب «الجواهر» تلو هذه المسألة : «وربما فرضت المسألة في صورته أقرب ممّا ذكرناه، وهي فيما إذا كانت حاملاً، ثمّ وضعت بعد موته، فإن قلنا إنّ عدّتها تنقضى بالوضع فقط كما هو مذهب ابن أبي عقيل ، فإذا نكحت غيره قبل تغسيله، لم يمنع ذلك من تغسيلها ، إلا أنّ ذلك لا يتمّ بناءً على ما هو المعروف من مذهب أصحابنا من العدّه بأبعد الأجلين».

أقول: ينبغي الإشارة إلى أنّ وضع الحمل إن كان مخرجاً للزوجه عن العدّه من جميع الجهات، من حكم الزوجين، وجواز النظر واللمس وغيرهما ، ومن جهة حرمة التزويج ، فلذلك الفرض وجه بلا إشكال، كما عليه ابن أبي عقيل ، بل وكذا يصحّ ذلك لو قلنا بأنّ وضع الحمل موجب لجواز التزويج بالغير، وإن لم يستلزم ذلك بقاء جواز النظر والمسّ، فلا إشكال حينئذٍ جواز تغسيلها للزوج وإن كانت منكوحه الغير؛ لأنّه على الفرض وإن لم تكن باقيه على جواز النظر والمسّ لعدم خروجها عن العدّه بوضع الحمل ، إلاّ أنّه لا يمنع عن جواز التّغسيل، ولو صارت زوجه للغير .

وأما على فرض كون وضع الحمل بالخصوص غير مخرج عن عدّتها، وكان وجود العدّه موجباً للمنع عن التزويج للغير ، كما أنّه غير مخرج عن جواز النظر والمسّ ، فالمسألة غير منطبقه على ما ذكره صاحب «الجواهر»، لوضوح أنّ ذلك منوط بخروجها عن العدّه، وهو لا يكون إلاّ بأبعد الأجلين، فيعود إلى ما فرضه سابقاً من ندره وقوعه لبعد المدّه .

ولكن يمكن أن ندعى بأنّ للزوج إذا ماتت زوجته جاز له مباشرة التزويج بأختها أو بأربعة أزواج؛ لأنّ عدّه الوفاه ليست كعدّه الطلاق الرجعي حتى لا يجوز التزويج له ، بل حكم عدّتها تكون كحكم عدّه الطلاق البائن ، هذا بخلاف حكم النظر والمسّ، حيث لا يخرج عن حكم جوازهما حتى بعد خروجها عن العدّه، لأنّها كانت زوجته وماتت ، وهكذا يكون في طرف الزوجه بالنسبه إلى حكم النظر والمسّ، حيث لا يخرج عنهما بسبب خروج العدّه، وإن لم نجوّز للزوجه التزويج بالغير إلاّ بعد خروجها عن عدّتها .

فيظهر من ذلك أنّ ما ذكره العلّامه في «المعتبر» من قيام الشهره بين الأصحاب على القول بجواز التزويج لها بمجرد الولاده ، يؤيّد ما قلناه سابقاً من القول بعدم الملازمه بين جواز التزويج، وحرمة النظر والمسّ، حتى يوجب تحريم تغسيلها لزوجها كما لا يخفى .

هذا كلّه بالنسبه إلى كون المراد من العدّه في كلام الشهيد في «الذكرى» هي عدّه الوفاه، كما هو الأقرب .

وأما لو كان المراد منها عدّه الطلاق الرجعي ، فحينئذٍ يشكل الحكم فيه ، إلاّ إذا فرضنا حدوث موت الرجل في آخر يوم العدّه، حيث أنّ موته يقارن مع خروجها عن العدّه، فإذا تزوّجت قبل تغسيل زوجها ، فهذا يصحّ لو لم نقل بتبدّل عدّتها في ذلك إلى عدّه الوفاه ، إذ حينئذٍ لا يمكن فرض المسأله ؛ لأنّه لا يجوز لها التزويج إلى الغير إلاّ بعد انقضاء عدّه الوفاه ، وهكذا يتّحد هذه المسأله مع المسأله السابقه، فيكون حكمها حكم تلك المسأله كما لا يخفى .

هذا كلّه تمام الكلام في حكم الأحرار من الزوج والزوجه.

أمّا حكم الإماء: في أنّ الأمه هل هي ملحقه بالزوجه في هذه الأحكام مطلقاً،

فيجوز لكلّ منهما تغسيل الآخر سواء كانت أمّ ولد أو لا إذا لم تكن مزوّجه أو معتدّه أو مبعّضه أو مكاتبه، فينتج أنّه يجوز لها تغسيله وله تغسيلها _ أم لا؟

هنا عدّه أقوال:

أمّا القول الأوّل: فقد ذهب إليه صاحب «القواعد» و«البيان» و«مجمع البرهان»، بل لا خلاف فيه بالنسبه إلى الثاني، أي تغسيل السيّد لأمتها، كما يستظهر نفى الخلاف في «مجمع البرهان»، بل في «جامع المقاصد»: «أنّ تغسيله لها جائز قطعاً إذا كان وطنها جائزاً» .

أمّا القول الثاني: فقد التزم به المحقّق في «المعتبر» من أنّ الأقرب أن لا- تغسل المملوكه غير أمّ الولد سيّدها، معللاً ذلك بأنّ ملكها انتقل عنه إلى غيره، فحرم عليها النظر .

القول الثالث: هو التوقّف، كما في «المنتهى» و«التحرير» و«النهايه» و«التذكرة» .

القول الرابع: هو المنع مطلقاً، أي من الطرفين حتّى من أمّ ولد .

أقول: والظاهر كون الحقّ مع القول الأوّل، ولا وجه للحرمة، لوضوح أنّ الملكيه لا تنقطع بالموت، كما لا تنقطع الزوجيه به ، بل لأجل كون الملكيه باقيه يتوارث الوارث ، وإلا- لا معنى لمالكيّتهم للعبد أو الأمّه بالموت ، ولأجل ذلك لو فرضنا عوده الحياه إليه بعد موته بسبب من الأسباب المعيده كانت ملكيته لها ثابتة باقيه ، ويجوز لكلّ منهما النظر إلى الآخر بسبب بقاء الملكيه الأوّليه، ولا يوجب انتقاله إلى ملك الوارث سلب الملكيه عن السيّد، بل مالكيه الوارث منوطه بعدم حياه المورث ، فإذا فرض الحياه له بالرجوع، لكان ملكيته باقيه، ولا يبعد سلب الملكيه عن الوارث، لاستحاله توارث المالكين بالتمام على مملوك

واحد ، فمالكيه الوارث كانت من شؤون مالكيه السيد، فكأن ملكيته متحققه فى ضمن ملكيه الورثه ، هذا .

مضافاً إلى إمكان دعوى الانصراف فى الأدله الداله على المنع عن التغسيل فى غير المماثل عن مثل السيد والأمه، المسبوق بالمحرّميه كالزوجه ، حيث أنّ العرف لا يساعد مع دعوى كون التغسيل بينهما من قبيل تغسيل الأجنبى للأجنبىه أو بالعكس ، مع أنّ الموت لو كان سبباً لخروج الأمه عن الأهليه للتملك، لكان موت السيد أيضاً موجباً لخروجه عن الأهليه للمالكيه ، إذ الملكيه من الأمور الاعتباريه ذات الإضافه ، فحينئذٍ لا وجه للقول بالتفصيل بين التجويز فى طرف السيد للأمه دون عكسها ، فلا بدّ من دعوى التساوى فى الصورتين فى الجواز كما هو الأقوى وعدمه .

هذا ، مضافاً إلى إمكان الرجوع إلى الأصل الحكمى، لو لم نقل بإمكان جريان الأصل الموضوعى _ أى استصحاب بقاء العلقه الملكيه _ بدعوى أنّ الموت مغير للموضوع، فلا تبقى حينئذٍ شروط الاستصحاب: من وحده الموضوع فى المستصحب ، وهو استصحاب جواز النظر والمسّ واللمس من دون توجه إلى حال موضوعها، لو لم يكن لنا دليل على كون الموت موجباً لصيرورتهما أجنبيين كما هو المفروض ، بل الدليل هنا قائم على خلافه ولو فى خصوص أمّ ولد ، مضافاً إلى أنّ الأصل عند الشكّ فى شرطيه شىء أو مانعيته عدمهما ، فهكذا يكون فى المقام بالنسبه إلى الحياه فى الشرط والموت فى المنع .

هذا، ومن جهه أخرى هناك بعض الأخبار الداله على الجواز، المستفاد منه ملاك الجواز:

منها: الخبر المروى عن إسحاق بن عمّار ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن أبيه : «أنّ

علی بن الحسین علیه السلام أوصی أن تغسله أمُّ ولد له إذا مات، فغسلته» (١).

بناءً على كون المراد من التغسيل هو غسل الميت المتعارف المشروع، فيدلّ على كون الملا-ك في جوازه، بقاء علقته بعد الموت، وعدم صيرورتها أجنبيّه، وإلاّ إن كان الموت سبباً للانقطاع، فلا- فرق في ذلك بين كونها أمّ ولد أم لا، وبين كون الغاسل أمّه أو سيّداً.

فهذا على فرض القبول يكون الغسل غسلاً مشروعاً تامّاً، وإلاّ لأصبح أجنبيّاً عن المقام، بأن يحمل على الإعانه والمساعده، كما ورد في حقّ أسماء مع عليّ عليه السلام في تجهيز فاطمه عليها السلام، حيث قالت: «إنّ فاطمه أوصتني بأن لا يغسلها إلاّ أنا وعليّ عليه السلام»، أو كان جوازه بلحاظ حال التقية؛ لأنّ الإمام عليه السلام لا يغسله إلاّ إمام.

بل قد يؤيّد المحرّميه بالملكيه الروايه المرويّه في «الفقه الرضوي»: «ونروي أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام لمّا مات، قال الباقر عليه السلام؛ لقد كنت أكره أن أنظر إلى عورتك، فما أنا بالذي أنظر إليها بعد موتك، فأدخل يده وغسل جسده، ثمّ دعا أمّ ولد له فأدخلت يدها فغسلت عورته [وفي الجواهر: (فغسلته) بدون ذكر و كذلك فعلت أنا بأبي (٢)].

ولا- يبعد أن يكون المقصود هو إعانه أمّ الولد للإمام بخصوص غسل العوره في كلّ مرّه من الأغسال الثلاثه، فإنّ التعليل المذكور في الصدر يومي إلى أنّ عورته عليه السلام لم تصبح بالموت محرّمه النظر عليها، وكذلك المسّ، فيمكن أن يكون قد أدخلت يدها ومستها للغسل الذي كان غير جائز للإمام عليه السلام، فالروايه

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٥ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

٢- مصباح الفقيه: ج ٥ / ٧٩.

ويجوز أن يغسل الكافر المسلم، إذا لم يحضره مسلمٌ ولا مسلمةٌ ذات رحم، وكذا تغسل الكافره المسلمه إذا لم تكن مسلمه ولا ذو رحم (١).

مؤيِّده للمطلب، خصوصاً إذا كان الراوى للروايه هو الإمام الرضا عليه السلام، فروايته تعدّ حجّه قاطعه، بل لو كان الراوى غيره عليه السلام فلا-شبهه فى كونه واحداً من أجله فقهاء المذهب، فيكون اعتماده بما أرسله من الروايه، منشأً للوثوق بها، كما وردت الإشارة إليه فى «مصباح الفقيه».

لا يقال: إنّ بقاء الملكيه بعد الموت، يستلزم توارد المالكين من الميّت والوارث على مملوك واحد، وهو محال .

لأننا نقول: بإمكان أن يكون بقاء الملكيه للميّت من حيث الآثار، من جواز النظر واللمس ونحو ذلك، لا أصل الملكيه حتّى ترد هذه الشبهه، وشبهه عدم القابليه والأهليه للملكيه من الطرفين كما عرفت بحثه .

والحاصل: أنّ انتقال الأمه بموت سيدها إلى الغير، لا يمنع عن بقاء حكم جواز النظر والمس لها، كما لا يُمنع السيّد بانعتاق أمّ الولد أو حرّيه المدبره عنهما، فكذلك عن حكم جواز تغسيلهما للآخر .

نعم، غايته توقّف مباشرتها للتغسيل على إذن الوارث الذى قد انتقلت إليه، وهكذا يكون الحكم فى عكسه، أى فيما إذا ماتت الأمه، فيجوز لسيدها تغسيلها، إذ لا تخرج بالموت عن حكم الملكيه من حيث الآثار، لعدم وجود دليل على المنع، كما لا يخفى، والله العالم .

(١) هذا هو المشهور كما حكاه جماعه منهم الشهيدان .

بل فى «الذكرى»: «لا أعلم لهذا الحكم مخالفاً من الأصحاب، سوى المحقق

فى «المعتبر». وفى «التذكرة» نسبته إلى علمائنا ، إلاّ أنه زاد: «مع حضور الأجانب من المسلمين والمسلمات فىأمرون الكافر بالاغتسال أوّلاً ، ثمّ يعلموه كيفيه غسل المسلمين ، فىغسل».

فى أحكام الأموات / تفسىل الكافر والكافره للمسلم

بل هو مقعد بعض حكايه الشهره، خلافاً للآخرين من عدم ذكر ذلك ، ولكن أصل الحكم مقبول عند كثير من الأصحاب، كما صرّح بذلك فى «المقنعه» و«التهذيب» و«الوسيله» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«اللعمه» و«البيان» و«روض الجنان» و«الروضه» و«الذخيره» و«الحدائق» و«المبسوط» و«النهايه» و«المراسم»، والصدوقين وابن الجنيد والصبهرشتى وابن سعيد ، بل هو مختار صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدايه» والسيد فى «العروه» ، وكثير من أصحاب التعليق عليها لولا كلّهم .

نعم ، لم يتعرّض إلى هذه المسأله ابن أبى عقيل والجعفى وابن البرّاج فى كتابيه، وابن زهره وابن إدريس والشيخ فى «الخلاف»، وعدم ذكرهم لا يضّرّ بالشهره لعدم صيرورتهم مخالفاً فى المسأله .

لكن فى المقابل هناك جماعه من فقهاءنا توقّفوا فى حكم هذه المسأله، منهم: المحقّق فى «المعتبر»، ووافقه فى ذلك جمله من المتأخّرين، كما فى «الروضه»، وعن «حاشيه القواعد» و«مجمع البرهان» و«حاشيه المدارك» ، وعن «المدارك» وعن «جامع المقاصد».

أمّا الدليل: فقد استند المشهور لحكم هذه المسأله:

أوّلاً: بالإجماع المدعى المستفاد من «الذكرى» و«التذكرة».

ثانياً: بالشهره المتحقّقه .

ثالثاً: الأخبار الدالّه عليه:

منها: موثقه عمّار بن موسى المرويّه في «الكافي» و«التهذيب»، عن الصادق عليه السلام في حديث، قال: «قلت: فإن مات رجلٌ مسلم، وليس معه رجل مسلم، ولا امرأه مسلمه من ذوى قرابته، ومعه رجالٌ نصارى ونساءٌ مسلمات، ليس بينه وبينهنّ قرابه؟ قال: يغتسل النصارى، ثمّ يغسّيلونه فقد اضطرّ. وعن المرأة المسلمه تموت وليس معها امرأه مسلمه ولا رجلٌ مسلم من ذوى قرابته، ومعها نصرانيّه ورجال مسلمون (وليس بينها وبينهم قرابه)؟ قال: تغتسل النصرانيّه ثمّ تغسلها»(١).

ومنها: رواه عمر بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفرٌ فقالوا: إنّ امرأه توفيت معنا وليس معها ذو محرم؟ فقال: كيف صنعتم؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صبّاً. فقال: أو ما وجدتم امرأه من أهل الكتاب تغسلها؟ قالوا: لا، قال: أفلا يمتموها»(٢).

ويؤيّد ما عن «الفقه الرضوي» من قوله: «فإنّ ميّت بين رجال نصارى ونسوة مسلمات، غسّله الرجال النصارى بعدما يغتسلون، وإن كان الميّت امرأه مسلمه بين رجال مسلمين ونسوة نصرانيّه اغتسلت النصرانيّه وغسلتها»(٣).

ولكن قال صاحب «المعتبر»: بعد نقل الخبرين الأولين: «وعندى في هذا الوقف، والأقرب دفنها من غير غسل؛ لأنّ غسل الميّت يفتقر إلى التيه، والكافر لا تصحّ منه تيه القربة».

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢.
 - ٣- مستدرک وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١.

ثم طعن في الحديث الأول بأن رجال إسناده كلهم فطحون، وفي الحديث الثاني بأن رجاله زيديّ، فلا بدّ من طرح هذه الأخبار أو حلمها على التقيّه من حيث دلالتها على طهاره أهل الذمّه .

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال حتّى على مبنى المحقّق في غير المورد، حيث قد يعمل بما قبله الأصحاب من الروايات وإن ضعف سنده، فكيف الظنّ بمثل هاتين الروايتين، خصوصاً الموثّقه منهما، فإنّه لم ينقل من أحد ممّن تقدّم عليه طرحهما والتصريح بخلافهم، وإن قد يستشعر ذلك من بعض لأجل سكوتهم عن هذا الفرع كالحلّي وغيره، وهو غير ضائر في جبر الضعف، خصوصاً مع ملاحظه حجّيه الموثّقه بنفسها ولذاتها من دون حاجه إلى الجبر، لكون المدار في الحجّيه هو الوثوق بصدور الخبر، ولو كان حاصلًا من الجهات الخارجيه التي من أعظمها استناد الأصحاب إليه في عملهم، ولعلّه لأجل ذلك قد اختار المحقّق في «الشرائع» ما عليه المشهور من الأصحاب .

أقول: بقي هنا اشتغال هذا الحكم على أمور لعلّها مستبعده كما سنذكرها عن قريب، برغم أنّ البحث عنها يعدّ اجتهاداً في مقابل النصّ، مع إمكان اندفاعها في الجملة كما سنشير إليها، فلا بأس حينئذٍ بذكرها، والتفصيل في توضيحها، وما يمكن أن يُجاب عنها، فنقول وبالله الاستعانه، وإنّما الكلام يقع في أمور :

الأمر الأوّل: في أنّ المذكور في خبر عمّار و«الفقه الرضوي»: «ويغيب النصراني المسلم» و«تغسل النصرانيه المسلمه»، فهل يقتصر على النصراني بالخصوص أم يسرى ويتعدّى إلى أهل الكتاب كلّهم؟

والظاهر عدم الإشكال في الثاني، مضافاً إلى ما في خبر عمر بن خالد من التصريح بأهل الكتاب على النحو المطلق باعتبار أنّ ذكر النصراني والنصرانيه

كان من باب المثال، ولكثرتهم بالنسبه إلى غيرهم من أهل الكتاب، ولشدّه قُربهم إلى المسلمين بالموَدّه دون سائر أهل الكتاب ، كما أشار إليها قوله تعالى : «وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى» (١) ، هذا ممّا لا كلام فيه .

نعم ، والذي ينبغي البحث فيه هو أنّه هل يصحّ التعدّي إلى المشركين وسائر الكفّار، بدعوى عدم الفرق بين أنحاء الكفر ؛ لأنّ الكفر ملّه واحده، يشترك أهلها في انفعال الماء بملاقاتهم، وحصول الغرض بفعله، فلا يتعقّل الفرق بين أقسامه، ولأجل ذلك ترى كلام المصنّف وغيره من التعبير بالكافرين، دون ذكر أهل الكتاب .

أو لا يصحّ ذلك بل ينبغي الاقتصار عليهم دون غيرهم ؟

أقول: الظاهر هو الثانى ؛ لأنّ أصل الحكم على خلاف القاعدة، فلا بدّ أن يقتصر فيه على مورد النصّ واليقين، والتعدّي يحتاج إلى الدليل، خصوصاً مع احتمال كون أهل الكتاب طاهرين كما عليه البعض، وإن كان غير مقبول عند المشهور وعندنا ، ولكنّه يوجب احتمال الفرق، خصوصاً مع ملاحظه قُربهم إلى الحقّ، ولعلّه موجب لجواز تغسيلهم ومسيّهم لميّت المسلم فى حال الضروره دون غيرهم .

ومن ذلك يظهر عدم تماميّة دعوى عدم القول بالتفصيل، لظهور كلام كثير من الأصحاب إلى أهل الكتاب لا مطلق الكافر ، فالقول بالتعميم لا يخلو عن وهن .

الأمر الثانى : لا إشكال فى صحّحه تغسيل الكافر والكافره للمسلم والمسلمه، فيما إذا لم يكن المماثل ولا الرحم ، ولكن بشرط أن يأمر به المسلم أو المسلمه

إذا كانا حاضرين ، وعليه فهل يجوز لهما التمسيل إذا لم يكن بأمرهما، وكان الكافر الكتابي عالماً بكيفية غسل الميت أم لا ؟

فيه وجهان :

من جهة إطلاق الأخبار، حيث لم يذكر فيها هذا الغير كما هو الملاحظ في المتن .

ومن جهة أنّ بعض الأصحاب صرّحوا بذلك كصاحب «الوسيلة» وغيره، كصاحب «التذكرة» حيث قال: «مع حضور الأجانب من المسلمين أو المسلمات فيأمرون الكافر بالاعتسال أولاً ثمّ يعلمون كيفية غسل المسلمين فيغسل».

وجه ذكر القيد: إمّا لأجل كون الغالب عدم اطلاعهم بكيفية الاعتسال أولاً .

أو عدم اطلاعهم بكيفية غسل الميت ، كما يرمى إليه ذكر الأمر بالاعتسال وتعليم الغسل لهم، فيكون ذكر القيد حينئذٍ واجباً طريقتاً للإيصال إلى ما هو الواجب ، لا أن يكون نفس حضورهم بلا حاجه إلى الأمرين المذكورين واجباً ذاتياً .

أو كان ذكر القيد للحاجه إلى مباشرة المسلم للتية، عند تصدّي الكافر ؛ لأنّ التية لا تتمشى من الكافر .

أو للتية مع صبّ الماء عليه من ناحيه المسلم ، لأنّه حينئذٍ يجعل فعل الكافر كأنه صادراً عن المسلم، لأنّه آله له، ويكون المسلم بمثابة الفاعل، فتجب التية منه دون الكافر، كما صرّح بذلك الشهيد وصاحب «كشف اللثام» .

نعم ، يبقى هنا إشكال وهو أنّ لزوم قيام المسلم بأمر الكافر بالتمسيل، هل لأجل أنّ عليه التية أم لا ؟

أقول: المشكله الناشئه في صحّه تمسيل الكافر للميت، من جهة كون الغسل عباده وهي لا تتمشى من الكافر إمّا لعدم صلاحية الكافر للتقرب ، وإمّا لاعتقاده

عدم مشروعته التمسيل لكي يتقرب به .

أجاب عنه المحقق الهمداني بقوله: «بأن الأظهر عدم توقّف صحّحه الغسل إلا على قصد حصول عنوانه، مميّزاً عما يشاركه في الجنس، أي قصد إيجاد تلك الماهية المعهودة المأمور بها في شريعته سيّد المرسلين . وإما اعتبار أمر آخر وراء ذلك ؛ أي كون العمل مخلصاً لله تعالى، فلم يدلّ عليه دليل بالنسبة إلى غسل الميّت ، فهو منفيّ بالأصل الذي تقدّم تحقيقه في تبه الوضوء . ولذا يقوى الصحّحه فيما إذا لم يكن الباعث على الغسل، إلا قصد أخذ الأجره، فيأتي بتلك الطبيعه المعهوده الواجبه في الشريعه لأجلها لا للقرب بها إلى الله تعالى ، كما أنّه كثيراً ما يتفق في مثل هذه الأعصار التي تقارن فيها بذل الأجره عليه . فعلى هذا لا مانع من حصوله من الكافر من هذه الجهه، فإنّه ينوي بغسله إيجاد الطبيعه المأمور بها في شرعنا، وإن لم يعتقد حقيقه، خصوصاً بعد مساعده الدليل» ، انتهى كلامه (١) .

أقول: وفيه ما لا- يخفى ، لأنّ غسل الميّت ليس إلا- كسائر الأغسال الواجبه والمستحبّه التي تتوقّف صحّحتها على قصد القربه، وكون فعلها لأجل التقرب إلى الله ، وإلا لزم القول بالصحّحه حتّى لو نوى خلاف قصد القربه كإزاله الأوساخ عن جسمه أو غير ذلك ، مع أنّه غير صحيح كما عليه المشهور لولا الكلّ ، فلا إشكال في كونه عباده ومحتاجاً إلى قصد القربه والتّيه ، بل لزوم قصد الماهية المعهوده المأمور بها في الشريعه ليس راجعاً إلا إلى قصد القربه، أي امتثالاً للأمر الصادر من الشرع في الإتيان بهذا العمل .

فأمّا جواز أخذ الأجره عليه، فله أجوبه مذكوره في سائر الأمور الواجبه

العباديه، والمقام منها، والعمل الصادر عن عامه الناس لا يعدّ دليلاً على صحّه ذلك كما لا يخفى .

ولكن لو قصد بكلامه أنّ المقام من الموارد التي لا تحتاج إلى قصد القربه، لأجل قيام الدليل عليه ومساعدته لا مطلقاً .

فهو وإن كان خلاف ظاهر كلامه ، ولكن له وجه ، فلا بدّ أن يلاحظ هل هو صحيح أم لا .

الجواب الثاني : قيل إنّ المتولّى للتيه هو المسلم لا الكافر المباشر للتغسيل، فالغسل فعل المسلم دون المباشر الكافر، بل هو آله له ، ولأجل ذلك ترى في بعض الفتاوى _ كما في متن «العروه» للسيد الطباطبائي _ تقييده بأنّه يأمر المسلم الكافر بالغسل .

وفيه : أنه مخالف لظاهر الأخبار، حيث ليس فيها الأمر بالغسل من ناحيه المسلم ، بل قد أسند الغسل إلى النصراني والنصرانيه ، مع أنه ليس بشرط في صحّه غسل الكافر ، بل الأدلّه قد تفيد صحّه غسله ولو لم يكن معه مسلم أو مسلمه ، بل لو سلّمنا الشرطيّه _ كما قد يظهر من بعض عبائر الأصحاب _ كان شرطاً خارجياً تعدياً، لا من جهه توقّف صحّه ماهيّة الغسل الصادر منه على أمر المسلم، من جهه أنّه فاعلاً للتسيب .

الجواب الثالث: وهو الالتزام بأنّ هذا الغسل بالخصوص لا يحتاج إلى التيه وقصد القربه، تخصيصاً للأدلّه الدالّه على لزوم ذلك، وكأنّ الوجه فيه هو الدليل الوارد هنا على صحّته من الكافر، مع أنّنا نعلم عدم صحّه العباده منه .

أقول: يكشف من هذين الأمرين:

(١) إمّا خروج غسل الكافر عن أدلّه لزوم قصد القربه في غسل الميت . وهو

غير بعيد بعدما سلّمنا وقبلنا دلالة الدليل عليه، كما هو المفروض ، فعليه يعدّ العمل الصادر من الكافر صحيحاً، ولو لم يكن المسلم أو المسلمه حاضرين .

(٢) وإمّا تخصيص ما دلّ على عدم صحّحه العبادات من الكافر بما عدا غسل الميّت ، لأنّ ما دلّ على عدم صحّحه العبادات منه، كان بالإطلاق القابل للتقييد إذا قام عليه الدليل كما فى المقام ، نظير قيام الدليل على صحّحه عتقه ووقفه وصدقته ، بناءً على كونها عباده وصحّحتها منه مع هذا الوجه .

وهكذا يتفق نتيجة هذا الجواب مع نتيجة الجواب السابق من إخراج غسل الميّت منه ، غاية الأمر :

تارة: بلحاظ خروجه منه موضوعاً، أى ليس هذا الفعل منه عباده وبالتالي يكون حكم وجوب التّيه وقصد القربه ساقطين .

وأخرى : إخرجه حكماً أى برغم أنّ الفعل الصادر عباده، ولكنّه لا- يحتاج فى صحّته إلى التّيه وقصد القربه كما فى الوقف والعتق .

ولا خفاء بأنّ الالتزام بالأوّل أهون من الثانى، إذ لا معنى لكون الشىء عبادة مع عدم لزوم قصد القربه والتّيه فيه كما لا يخفى على المتأمل .

الجواب الرابع: بأنّ هذا الغسل ليس من الأغسال الشرعيّة المشروطة بالتّيه، بل هو فعل أوجبه الشارع فى هذا الحال يشبه الغسل فى الصورة ، ولذا عبّر بعضهم عنه بالغسل الصورى ، ولذا لا يكتفى به لو أمكن صدور الغسل عن المسلم قبل الدفن .

أقول : إن أريد أنّه خارج عن الغسل المتعارف بلزوم التّيه وقصد القربه لأجل قيام الدليل عليه، فهو يرجع إلى الجواب السابق وليس بأمر زائد .

وإن أريد إنكار أصل الغسل، وكونه غير غسل الميّت، فهو خلاف لظاهر الأدلّه

التي أوجبت هذا الغسل.

وعدم الاكتفاء به مع إمكان غسل المسلم، لا- دليل على عدم كونه غسلًا، لوضوح أنّ جواز صدور هذا الغسل كان لأجل الاضطرار والضروره، فإذا ارتفعت الضروره فلا يمكن الحكم بصحّته لفقدان شرط صحّته كما لا يخفى .

وبالجملة: ظهر من جميع ذلك أن الالتزام هنا بما هو مخالف للقواعد إذا ساعده الدليل ليس ببعيد، بل ولا بعزير، وكم له من نظير .

الأمر الثالث: أنّ تغسيل الكافر للميت المسلم يستلزم تنجيسه بالنجاسه العرّضيه على القول بنجاسه أهل الكتاب كما عليه المشهور، ولذا خالف فيه صاحب «الحدائق» وقال بعدم جواز تغسيه تبعاً للمحقّق في «المعتبر»، لكن لأجل تضعيف دليله، بل لأجل معارضته مع ما يدلّ على نجاسه الكافر، وترجيح دليل التنجيس .

ولكن المشهور مع كونهم قائلين بنجاسته حكموا بصحّته غسله، ولم يعتنوا بدليل التنجيس .

وذكر لرفع المعارضه بينهما وجوه :

الوجه الأوّل: القول بالعموم عن هذه النجاسه العرّضيه الحاصله من مباشره الكافر، وعدم مانعيّتها عن صحّته الغسل، مع الالتزام بتنجيس الماء وبدن الميت بملاقاه يد الكافر، ولكن عفى عنه، لمكان الضروره، وترتفع بذلك النجاسه الذاتيه الحاصله لبدن الميت بالموت، ويبقى بدنه نجساً بالعرض معفوّاً عنه، وقد علّق المحقّق الآملي على هذا الوجه بقوله: «وهذا الوجه ليس ببعيد» .

أقول: ولا- يخفى ما في التعبير بكون نجاسه بدن الميت المسلم نجاسه ذاتيه، ونجاسه الكافر بالعرضيه من الاشكال . لوضوح الفرق بين نجاسه الميتة ونجاسه

ميت الإنسان، حيث أنّ الأول غير قابل للتطهير ، فنجاسته ذاتيه بخلاف الميت حيث أنّه قابل للتطهير فنجاسته عرضيه ، بل لولا قيام الدليل فى المقام على الجواز وكذا فى نظائره ، لأمكن القول بعكس ما ادعى، بأن تكون نجاسه الكافر ذاتيه والميت المسلم عرضيه .

ولكن مع ملاحظه الأدله يستفاد أنّ نجاسه الكافر أيضاً حكميه عرضيه لا ذاتيه كالكلب والخنزير ، فالحكم هنا بنجاسه بدن الميت عرضياً، وكونه معفوّاً عنه ليس بمطلوب، ومخالف لظاهر أدلته الداله على كون حكم غسله فى هذه الحاله كحكم غسل المسلم لبدن الميت، من حصول الطهاره وسقوط الوظيفه .

الوجه الثانى : الالتزام بعدم انفعال الماء المستعمل فى الغسل ولا بدن الميت، وذلك بتخصيص ما يدل على تنجيس ملاقى النجس بما عدا هذا المورد ، وبعد فرض قيام الدليل على صحه الغسل وعدم وجوب تطهير بدن الميت بعده .

أقول: لا يبعد صحه هذا الوجه، وذلك بمقتضى الجمع بين الدليل الوارد هنا بصحه غسله وعدم وجوب تطهير بدنه بعده، مع ما دلّ على نجاسه الكافر حيث يكون هو القول بعدم انفعال الماء وبدن الميت، لأجل عدم كون الكافر هنا محكوماً بالنجاسه كسائر الموارد حيث لا يبعد صحه الالتزام بذلك ، لأنّ النجاسه ليس إلّا أمراً اعتبارياً على حسب اعتبار المعبر فيحكم به ، ولذلك نجد أنّ الشارع يحكم بعدم نجاسه الدم والبول والغائط ما دام كونها فى داخل البدن ، فإذا خرج يحكم بنجاستهما وهكذا فى حكم الشارع بعدم نجاسه بدن الحيوان بعد زوال العين عن بدنه، من دون تطهيره بالماء ، فلا مانع هنا أيضاً بأن يكون من هذا القبيل، كما لا يخفى .

الوجه الثالث : الالتزام بعدم تنجس بدن الميت بملاقاته مع الماء النجس وبدن

الكافر، مع الالتزام بتنجيس الماء الملاقى مع بدن الكافر، ولازمه تخصيص ما يدل على تنجيس ملاقى النجس بما عدا بدن الميت فقط ، مع القول بعدم اعتبار طهاره ماء غسله فيما إذا عرضه النجاسه بملاقاته مع الكافر فى هذا المورد .

قال المحقق الآملى : «وهذا الوجه ممّا لا يُعد فيه».

ولكن نقول: إذا قبلنا الوجه السابق الذى كان أوفق بالقواعد والأصول، فلا يبقى مجالاً للالتزام بما قيل هنا حيث يكون الالتزام به أبعد بالقبول من سابقه ، فما قيل قبل ذلك أحسن الوجوه ممّا سبق ، وممّا سنذكره فى الوجه التالى .

الوجه الرابع: وهو الالتزام باشتراط غسل الكافر بالماء المعتصم كالكرّ والجارى، أو على وجه لا يلاقيه الكافر برطوبه مسريه، كأن يُدخل فى يده فى كيسٍ يمنع وصول سرايه النجاسه والماء فيتحقّق الغُسل دون أن ينجس بدن الميت.

وفيه: إنّ هذا الوجه يعدّ مخالفاً لظاهر أدلته من النصّ والفتاوى، حيث لم يشر فى واحدٍ منها إلى هذه الطريقه، بل الأخبار أمره بإتيان الغُسل على الوجه المتعارف، والكيفيه المعلومه عند المسلمين، من مباشره يد الغُسال بالماء وبدن الميت ، ولكن مع ذلك كلّ الاحتياط بتعيين عدم مسّ الكافر لبدن الميت أو تغسيله إياه بالماء المعتصم، ممّا لا ينبغى تركه ، بل لا يخلو عن وجه وجيه، لإمكان الإشكال فى صدق الضروره مع إمكان الفرض المذكور، والحال أنّ إحراز الضروره فى الجواز لا يخلو عن وجه كما يومى إليه قوله عليه السلام : «فقد اضطرّ» فى موثقه عمّار .

الأمر الرابع: فى أنّه لو وجد المماثل أو المحارم بعد التغسيل وقبل الدفن، فهل تجب الإعاده أم لا؟ وهل يستلزم المسّ الواقع بعده قبل الدفن وجوب غسل مسّ الميت إذا وجد المسلم من المماثل والمحارم أم لا؟

فيه وجهان ، بل قولان :

القول الأوّل : عدم الوجوب فى كلا الأمرين، كما صرّح به المحقّق الهمدانى ، بل هو ظاهر «المنتهى» فى الأوّل ، وفى «القواعد»
 _ كما حكى عن «التحرير» _ الإشكال فيه، حيث قال : «وفى إعادته الغسل لو وجد المسلم بعده إشكال» .

وقد استدللّ لعدم وجوب الإعادة _ كما فى «مصباح الفقيه» _ بأنّه: «ظاهر النصوص والفتاوى بل صريحها، بأنّ الغسل الذى يأتى به الكافر هنا ليس إلّا- نفس الطبيعه التى كان يأتى بها المماثل والمحرّم فيما لو كانا موجودين لا ماهيّة أخرى مشابهة للغسل صورةً أوجبها الشارع تعبدًا عند تعذّر الغسل ، فلا يستفاد من النصّ والفتاوى بالنسبة إلى هذا الفرع إلّا ما يفهم منها بالنسبة إلى سائر الفروع، كتغسيل الزوجه زوجها والرجل محارمه وهكذا .

والشاهد على كون المأتى به عين تلك الطبيعه المعهوده، حصول الإجزاء بفعله، وسقوط الطلب الكفائى المتعلّق به عن عامّه المكلفين، وخروج الميّت من كونه بحكم الميته، ومن نجاسه اليد الملاقيه مع بدنه المستلزمه لغسل مسّ الميّت، إلى غير ذلك من آثار الغسل الصحيح .

وتنظير بالمتيمّم الواجد للماء قياسً مع الفارق إذ لا أثر للتيمّم إلّا عند الضروره، حيث أنّه طهور اضطرارىّ ، وأما الغسل فأثره رفع الحدث مطلقاً ، لكن لا يصحّ من الكافر إلّا عند الضروره ، فإذا تحققت الضروره يصحّ غسله ويترتب عليه كلّ ما هو أثر الغسل الصحيح ، فالضروره فى المقام أثرت فى صحّه الغسل، وفى باب التيمّم أثرت فى استباحه الغايات عندها، وبينهما فرق بيّن .

قد يُقال فى المقام : بأنّ تجدد قدره كاشف عن عدم تحقّق الضروره المبيحه لغسل الكافر.

والجواب: وفيه ما لا يخفى، وقد ظهر لك بما تقدّم ضعف ما ذكره شيخنا المرتضى قدس سره حيث قال: (فلو طرأ التمكن من الغسل الاختياري، فالأقوى عدم سقوطه، وفاقاً للشهيد الثاني وغيرهم، للعمومات وعدم كفايه مجرد وجوب الشيء عند الاضطرار لبدليته، إلا إذا فهم البدليته من دليله كما في التيمّم ونحوه)، انتهى.

لما عرفت من أنّ صريح النصوص والفتاوى إنّما هو كون ما يوجد الكافر عين غسل الميت لا شيئاً آخر أجنبياً عنه أوجه الشارع تعبداً حين الضرورة، حتّى يكون مدعى البدليته مطالباً بالدليل، والله العالم)، انتهى ما في «مصباح الفقيه» (١).

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمل والدقّة يقتضى الحكم بخلافه، كما عليه كثير من الفقهاء، كما عن «التذكرة» و«الذكري» و«جامع المقاصد» والشهيد الثاني والمحقّق الآملي، بل في «الجواهر» دعوى عدم وجدان الخلاف بين من تعرّض له، ولم ينقل فيه الخلاف عن أحد غير ما ذكرناه فيما تقدّم آنفاً.

وأما الدليل على وجوب الإعادة على ما قيل أو يمكن أن يُقال:

الوجه الأوّل: بأنّه من المعلوم أنّ المأمور به الحقيقي الأوّل ليس هذا، فيبقى في العهده إلى أن يحصل اليقين بالفراغ، وهو لا يكون إلا بشمول الأدلّة الدالّة على الاجتزاء بتغسيل الكافر، وشموله لمثل المقام مشكوك، فمقتضى الأصل والاشتغال البقاء، باعتبار أنّ الاكتفاء بتغسيل الكافر إنّما كان للضرورة، ولا ضروره قبل الدفن، وإمكان تغسيل المسلم ولو بعد حين، فضلاً عمّا بعد الإتمام، ما لم ينته إلى التسوية في التجهيز بما يوجب هتك الميت، فيكشف مع وجود

المسلم عدم تحقق الضروره واقعاً، وأنه إنما كانت ضروره خياليه، كما يؤيد ذلك أنه لو فقد المماثل المسلم، ولكن نعلم بتحققهما بعد نصف يوم أو بيوم مميّ لا يوجب التهتك والفساد، فلا إشكال في عدم الكفايه، وليس ذلك إلا لعدم صدق الضروره، مع أنه يصدق عليه عنوان عدم الوجدان في ذلك الزمان، فسيكشف بذلك أنه ليس الموضوع إلا صدق الضروره المذكوره في النصّ إلا- على حسب ما هو المتعارف، من عدم وجدان المماثل والمحارم عن قريب، وهذا شاهد على أنّ المقصود من الضروره هنا ليس إلا- الواقعي منها ولو بالظاهر لا بالتخيّل المكشوف خلفه بعد تمام الغسل وقبل دفنه، كما هو واضح .

الوجه الثاني: في وجه وجوب الإعادة ما ذهب إليه المحقق الآملي، حيث يقول: «إنّ الكافر يكلف بهذا الغسل في رتبه عصيانه الغسل المكلف به جميع المكلفين كفايه من المسلم والكافر، حيث أنّ الكافر كالمسلم مكلف بالفروع، ولا ظهور في الأدله في بدليه ما كلف به، بالخصوص في رتبه عصيان التكليف المتوجّه إليه في ضمن تعلّقه بالجميع، بحيث يسقط به التكليف الأوّل ولم يعاقب عليه، كيف وإنّه متأخّر عن عصيانه، وقد أخذ عصيان الأوّل في موضوعه، ولا- يعقل أن يكون الحكم رافعاً لموضوعه، ولا تنافى بين وجوب هذا الفعل عليه مع وصف الكفر عند عصيانه للتكليف الأوّل المتوجّه إليه في حال الكفر، وبين وجوب هذا الفعل بالتكليف الأوّل عليه وإن فعل الثاني، كما في نظائره من موارد الترتّب، حيث أنّ فعل الصلاه مع عصيان الإزاله لا يوجب سقوط التكليف بالإزاله، بل هو في كلّ آن من آنات اشتغاله بالصلاه مكلف بالإزاله، مع تكليفه في رتبه عصيان الأمر بالإزاله بإتيان الصلاه، ويترتب عليه صحّه صلاته لو أتى بها كذلك مع جواز قطعها في كلّ آن، إذ الأمر بالإزاله في كلّ آن يقتضى عقلاً هدم

الصلاه والاشتغال بالإزالة ، ولكن الأمر بالصلاه لا يقتضى هدم الإزاله والاشتغال بالصلاه، وإنما اقتضائه الاشتغال بالصلاه فى رتبه عصيان الأمر بالإزاله . وبما ذكرنا يظهر عدم سقوط الغسل الحقيقى عن الكافر بفعله الغسل المأمور به عند عصيانه الخطاب الأول ، ومع عدم سقوطه عنه يكون عدم سقوطه عن غيره أولى«(١) .

أقول : يمكن أن يُجاب عن هذا الوجه بجوابين:

الجواب الأول: بأنّ هذا الاستدلال يجرى حتّى مع عدم وجدان المماثل والمحارم ؛ لأنّ الكافر على كلّ حال مكلف بالفروع، ومنها غسل الميّت الصحيح مع قبول الإسلام ، فتكليفه بإتيان الغسل مع الكفر كان بأمر الشارع على موضوع عصيانه للأمر الأول على نحو الكفايه ، فإذا أتى بالغسل بالأمر الصادر على فرض عصيانه، أوجب ذلك سقوط هذا الأمر بتحقق الغسل المفروض وجوبه مع كفره، فليس لنا حينئذٍ مثبت يفيد وجوب غسل الميّت، لأنّه قد حصل بفعل الكافر ، فكما يسقط هذا التكليف المتميّز عليه بالخصوص، يسقط عموم التكليف بالكفايه الشامل للكافر والمسلم ، لأنّه لا يعقل أن يكون الغسل وقع صحيحاً عند الشارع للميّت ، ومع ذلك بقى التكليف الواقعى الكفائى باقياً بحاله، إذ يلزم فرض الحكم دون فرض تحقّق الموضوع وهو محال ، فلا محيص إلّا- عن القول بأنّ التكليف يرتفع إلّا- أنّه لا- يوجب زوال حسن العقوبه عن الكافر من باب القاعده المعروفه من أنّ (الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار) فيصبح المقام مثل المسلم الذى كان عنده ميّت وجب عليه غسله فألقاه فى البحر عمداً وبذلك أزال موضوع الحكم ، فحينئذٍ لا يبقى عليه تكليف وجوب الغسل، لعدم وجود

الموضوع، ولكنّه لا يوجب عدم حسن عقوبته ، بل يعاقب على فعله ، وكذلك الحال فى المقام ، فعليه بقاء التكليف هنا ليس لما ذكره المحقق المزبور ، بل لأنّ بوجود المماثل يكشف أنّ التكليف فى حقّه ليس إلّا- غسل المسلم دون الكافر كما عرفت تفصيله، فلا يرتبط هذا بقاعده الترتّب من هذه الناحية .

الجواب الثانى: للمحقّق الآملى نفسه حيث قال : «إنّ هذا التقريب مع دقّته لا يخلو عن وهن، وذلك لابتناء صحّته على دعوى منع بدليله الغسل الصادر منه فى حال الكفر والعصيان، عن الغسل المأمور به بالأمر الأوّل ، ويمكن منعها بدعوى عدم كفايه مجرد وجوب الشىء عند الاضطرار لبدليته، إلّا إذا فهم البدليته من دليله، وهو خفىّ .

ودعوى: صراحه النصوص والفتاوى فى كون ما يوجده الكافر عين غسل الميت لا شيئاً آخر أجنبيّاً عنه أوجبه الشارع تعبدّاً حين الضروره .

غير واضحه، مع أنّها على قدر تسليمها لا- تنفع بعد انكشاف عدم الضروره، لوجود المسلم بعد تغسيل الكافر إيّاه، كما فى التكاليف العذريّه من أولى الأعذار. اللّهمّ إلّا أن يقوم دليل على صحّته الاكتفاء بما أتى به فى حال العذر ، ولذا يكون الأصل عدم جواز البدار لأولى الأعذار، إلّا فيما ثبت جوازه بالدليل، كما فضّل فى مبحث التيمّم. فالأقوى حينئذٍ وجوب إعادة الغسل عند وجود المسلم بعد تمام الغسل وقبل دفن الميت»(١).

أقول: لا- يخفى عليك صحّحه كلامه فى الأخير دون جوابه ما قبله ، لوضوح أنّ إثبات بدليته غسله عن الغسل الواقعى، أو عدم إثباته لا تأثير له فيما هو المقصود

من سقوط الأمر الأوّل بإتيانه على ما هو وظيفته، فيما إذا لم يوجد المماثل، وعدم سقوطه عند وجوده، كما عرفت توضيحه ، فلا نعيد .

فالأحسن في الجواب: هو دعوى عدم إحراز الموضوع للحكم بعد وجود المماثل، والأصل يقتضى عدم السقوط حتّى يحرز ذلك له كما لا يخفى .

أقول: ومنه يظهر حكم مسّ الميّت قبل وجدان المماثل، حيث يجب بعد وجدانه ، لأنّ عدم وجوبه مشروط بالشرط المتأخّر إن سلّمنا عدم السقوط .

ولكن مع ذلك كلّ حيث يحتمل كفايه الضروره حال الفعل في سقوط التكليف، وفي تحقّق رفع الحدث ، ولا يكون وجود المماثل بعده مثل حدوث الحدث، وأن لا يكون وجوده كاشفاً عن عدم رفع الحدث من أوّل الأمر _ كما بينه المحقّق الهمداني قدس سره تفصيلاً _ ذهب جماعه من الفقهاء كالخوانساري والشيرازي والخميني والكلبايگاني وغيرهم إلى الاحتياط الوجوبى في الإعادة كما هو المختار في تعلیقنا على «العروه» ، هذا على فرض لزوم المباشرة بالماء ومسّه، وعدم وجود ماء الكرّ أو الجارى ، وإلا كان الغسل بذلك أولى وأحوط ، بل هو المتعيّن لعدم صدق الضروره حينئذ .

ثمّ هذا كلّ لو لم يوجد المماثل المخالف، وإلا فهو مقدّم من دون الحاجه إلى ذكر القيود: من عدم المسّ بالماء، أو كون الماء عاصماً، أو كون الغسل من وراء الثياب ونظائره ؛ لأنّه طاهر بعد قدرته على قصد القربة .

فما احتمله صاحب «الجواهر» بقوله : «فالمتّجه حينئذٍ التقييد بالذمى ، بل لا يبعد عدم إلحاق المخالف بهم فضلاً عن غيره» ، لا يخلو عن وهن وضعف .

وكذلك لا يحتاج في حقه الأمر بالاغتسال قبل الغسل، كما قد أمر به في الذمى تطهيراً للنجاسات الظاهره والعرضيه ؛ لأنّ ذلك ليس إلّا لأجل دلالة النصّ عليه .

كما لا فرق في جواز تغسيل المخالف للمؤمن الميِّت، بين الناصب وغيره، إلا عند من قال بنجاسته ، كما هو مختارنا في مبحث النجاسات ، فحينئذٍ ملحق بالكافر الغير الذمى لكونه حينئذٍ خارجاً عن متعلق النصّ والتعبّد ، فتكون القواعد حينئذٍ هي المتحكّمه وتحكم بعدم الجواز.

أقول: ثمّ بعدما عرفت من وجوب إعادته الغسل عند وجود المماثل ، ولو على الأَحوط، يأتي السؤال عن أنّه هل يجب على الماسّ لبدن الميِّت بعد الغسل الكذائي، غسل مسّ الميِّت أم لا؟

فعلى فرض كشف بطلان غسل الميِّت بعد الوجدان، فلا يبعد كشف بطلان آثاره ومنها ذلك .

بل في «الجواهر»: «ذكر بعضهم من أنّه لو مسّه أحد، وجب عليه الغسل ولو مع عدم مجيئ المماثل، لما عرفت من عدم حصول الطهاره بهذا الغسل وعدم بدليته عنها ، بل هو أشبه شيء بالتكليف الجديد عند العصيان بالأوّل» .

وفيه: ولكن قد عرفت عدم تماميه ذلك ؛ لأنّ ظاهر الأدلّه كون هذا الغسل مثل الغسل الواقعي في الآثار المترتبه عليه ما دام يصدق عليه الضروره . وأمّا بعد كشف الخلاف فكما يجب إعادته أصل غسل الميِّت ، هكذا يظهر فقدان آثاره ، ومنها رفع حكم غسل المسّ . فدعوى كونه أمراً مخالفاً للقواعد فلا يترتب عليه إلا خصوص مورد النصّ وهو سقوط غسل الميِّت عن المكلفين، مخالف لظاهر الدليل .

فالالتزام بما ذكره المحقّق الهمداني من عدم وجوب إعادته غسل الميِّت، حتّى مع مجيئ المماثل قبل الدفن ، وما ذكره صاحب «الجواهر» من وجوب غسل المسّ على الماسّ ولو لم يجيئ المماثل ، ممّا لا يمكن المساعدة معهما ، والله العالم .

ويغسل الرجل محارمه من وراء الثياب (١).

(١) والمراد من المحارم مَنْ حرم عليه نكاحها مؤبداً، بنسبٍ أو رضاعٍ أو مصاهره، وجواز تغسيله بلا خلاف أجده في الجملة، بل هو إجماعى، والأخبار به مستفيضه إن لم تكن متواتره كما سيجي ذكرها إن شاء الله.

غسل الأموات / كيفية الغسل

كما أنه لا فرق في جواز التغسيل في المحارم، بين كون الغاسل رجلاً أو امرأة؛ لعدم القائل بالفصل، إذ كل من جوزه في الرجل جوزه للمرأة أيضاً، كما هو المستفاد من الأخبار، إذ لا خصوصية في الرجل كما لا يخفى.

كما لا فرق في المحارم بكونها بنسب ورضاع أو بالمصاهره، وإن تركها السيد ذكرها في «العروه»، إذ الأخبار وإن كانت منصرفه عن إثبات الحكم على نحو العموم ليشمل مثل المصاهره كأتم الزوجه مثلاً، لكن جملة منها تفي بذلك:

منها: موثقه عبد الرحمن، بقوله: «تغسله امرأته أو ذات محرمه» (١).

ومنها: صحيحه منصور بن حازم: «نعم وأمه وأخته ونحوهما» (٢).

إذ المتبادر من قوله: «ونحوهما، المشابهه في المحرمية التي هي سبب جواز النظر واللمس».

ومنها: مثلهما في الدلالة موثقه سماعه، في حديث قال: «تغسله امرأه ذات محرم منه» (٣).

ومنها: روايه عمر بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن علي عليه السلام في حديث قال: «وإذا كان معه نساء ذوات محرم يؤزرته، الحديث» (٤).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ١٠ و ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ١٠ و ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ١٠ و ٩.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨.

مضافاً إلى عدم القول بالفصل في المحارم بين النسب والرّضاع، وبين المصاهره، فثبت العموم بذلك، وفيه غنى وكفايه ولا كلام فيه .

بحث: والذي ينبغي أن نتكلّم عنه أنّه هل يجب أن يكون التّغسيل من وراء الثياب، ويعدّ شرطاً في المقام أم لا ؟

فيه قولان :

القول الأوّل : الوجوب والاشتراط إمّا من باب الفتوى أو من باب الاحتياط، كما هو ظاهر المشهور أو صريحه ، بل في «الذخيره» نسبته إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه، كما يُشعر به عبارته العلامه في «التذكره» والشيخ البهائي في «الحبل المتين» ، بل في «العروه»: أنّه لا يترك الاحتياط.

كما قد صرّح به عدّه من أصحاب التعليق عليها لو لم يكن أقوى كما في «الجواهر» .

القول الثاني : عدم الاشتراط كما هو صريح بعض متأخري المتأخرين، وظاهر «الغنيه» و«الكافي» و«الإصباح» و«التذكره» .

الدليل على القول الأوّل: هو الأمر به في بعض الأخبار:

منها: ما جاء في موثقه عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث : «تغسّله عمّته وخالته في قميصه ولا تقربه النصارى ... إلى أن قال : يغسلانها ولا تقربها النصرانيّه كما كانت تغسلها ، غير أنّه يكون عليها درع فيصبّ الماء من فوق الدرع»(١).

ومنها: رواه عبد الرحمن بن أبي عبدالله، في حديث ، فقال : «تغسله امرأته أو

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥ و٤ و٩ و٧.

ذات محرّمه وتصبّ عليه النساء صبّاً من فوق الثياب» (١).

ومنها: روايه سماعه، في حديث قال: «تغسّيه امرأه ذات محرّم منه، وتصبّ النساء عليه الماء، ولا تخلع ثوبه ... إلى أن قال: وإن كان معها ذو محرّم لها غسلها من فوق ثيابها» (٢).

ومنها: روايه زيد الشحام على احتمال، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأه ماتت، إلى أن قال: وسألته عن رجل مات في السفر، إلى أن قال: وإن كان له فيهنّ امرأه فليغسل في قميص من غير أن تنظر إلى عورته» (٣).

فإنّ المراد من (المرأه) إن كانت زوجته أو ذات محرّم دلّ على المقصود من حيث أنّه قد أمر بالغسل في قميصه في الزوجه التي هي محرّم له، ففي غيرها من المحارم أيضاً تكون ذلك.

وأما إن كان المراد من (المرأه) ذات محرّم، فيكون مضمونه لما نحن بصدده، فعلى الوجه الثاني يكون المراد من الجملة السابقه: بأن لم يكن له فيهنّ امرأه فليدفن في ثيابه ولا يغسل إن لم يكن من ذوات محرّم لا الزوجه فقط.

ومنها: روايه محمّد بن مسلم، قال: «سألته عن الرجل يغسل امرأته، قال: نعم من وراء الثوب» (٤).

حيث حكم في الزوجه بتغسيل زوجها من وراء الثوب مع كونها محرماً.

ومنها: روايه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام «أنّه سئل، إلى أن قال: وفي المرأه إذا ماتت يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها» (٥).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و٣ و٨ و٥ و٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و٣ و٨ و٥ و٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و٣ و٨ و٥ و٧.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و٣ و٨ و٥ و٧.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و٣ و٨ و٥ و٧.

ومثلها روايته الأخرى (١).

ومنها: روايه أخرى لسماعه، قال: «سألته عن المرأه إذا ماتت، قال: يدخل زوجها يده تحت قميصها إلى المرافق» (٢).

ومنها: روايه داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «فى رجل، إلى أن قال: فإن كان معها زوجها فليغسلها من فوق الدرع، الحديث» (٣).

ومنها: روايه ثالثة للحلبى، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سئل عن الرجل يغسل امرأته، قال: نعم من وراء الثوب، الحديث» (٤).

ومنها: روايه أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديث: «ولا تُغسل إلا أن يكون زوجها معها، فإن كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع، ويسكب الماء عليها سكباً، الحديث» (٥).

أقول: هذه هى الأخبار الدالّة على ذلك، بعضها فى المحارم مطلقاً، وبعضها فى الزوجه، ومنها تتعدى إلى غيرها، وتلك عشرةً كامله دالّه على لزوم التّغسيل من وراء الثياب، وعليها تحمل الأخبار المطلقه تحكيماً لقاعده حمل المطلق على المقيد، بل قد علّله المحقق فى «المعتبر»: «بأنّ المرأه عوره، فيحرم النظر إليها، وإتّما جاز مع الضروره من وراء الثياب جمعاً بين التطهير والستر» ، انتهى .

ولكن خالف المشهور عمده من الأصحاب سبق وأن ذكرناهم، بل هو مختار بعض أصحاب التعليق على «العروه»، ومنهم المحقق الآملى حيث قال فى مصباحه بعد ذكر أدلّه الجواز فى التّغسيل مع التجريد: «بأنّ هذا هو الأقوى، وإن كان الأوّل أحوط» .

إذ جعل وجه كلام المحقق بالمنع _ مع ابتناؤه على اشتراط تغسيل المحارم بالاضطرار، وفقد المماثل، حيث جعل المدار على الضروره _ متوقفاً على حرمه

-
- ١- وسائل الباب ٢٤ غسل الميت، الحديث ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٥ و ١٧.
 - ٢- وسائل الباب ٢٤ غسل الميت، الحديث ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٥ و ١٧.
 - ٣- وسائل الباب ٢٤ غسل الميت، الحديث ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٥ و ١٧.
 - ٤- وسائل الباب ٢٤ غسل الميت، الحديث ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٥ و ١٧.
 - ٥- وسائل الباب ٢٤ غسل الميت، الحديث ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٥ و ١٧.

نظر المحرم إلى جسد محرمة عارياً _ كما حكى عن العلامة التصريح في حدّ المحارب _ وهي ممنوعه .

ثمّ قال : «بل الأقوى جوازه واختصاص الحرمة بالعوره» .

ثمّ ذكر من يجوز ذلك وقال بعدم الاشتراط في عدم التجريد، بحمل الأخبار الموهمة للاشتراط على الاستحباب، لما ورد في بعضها من تعبير: «ضمّ الزوجه إلى المحارم» كما جاء في موثقه البصرى وسماعه .

ولا يخفى ما فى كلامه فى سماعه، إذ لا- تشتمل على الزوجه، والاقتصار على ذكر ستر العوره فى مقام بيان الحكم، كما فى صحيحه منصور وخبر زيد الشحام، وفيه: «وإن كان معهم زوجها أو ذو رحم لها فليغسلها من غير أن ينظر إلى عورتها» .

وفى الخبر المروى عن زيد بن عيسى : «فإن كان معه نساء ذوات محرم يؤزرانه، ويصبين عليه الماء صبّاً، ويمسسن جسده، ولا يمسسن عورته»^(١) . انتهى كلامه رفع مقامه^(٢) .

أقول: لكن الإنصاف والتأمل يقضيان أن يُقال بمقاله المشهور ولو لأجل الاحتياط الوجوبى ؛ لأنّ من يقول بلزوم مراعاة الاحتياط أو يفتى فى غسل المحارم بجواز ذلك فيما إذا فقد المماثل، وكون الغسل من وراء الثياب ، بل قد عرفت ورود بعض الأخبار فى حقّ الزوجه مع فقد المماثل، بلزوم تغسيل زوجها لها من وراء ثيابها ، ولكنها محموله على استحباب ذلك فى حقّه للتعليل

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨ .

٢- مصباح الهدى : ج ٥ / ٤٦٠ .

إذا لم تكن مسلمه ، وكذلك المرأه (١).

الوارد فى بعض الأخبار بأن ذلك لأجل تعصب أهلها حيث يرون ذلك عملاً مشيناً، وإلا يجوز له التجريد مع الاجتناب عن النظر إلى عورتها كما أشار إليه فى بعض الأخبار .

وأما فى المحارم، فلا يبعد جواز تغسيلها مع رعايه الحجاب، بعدم التجريد، بأن يكون التغسيل من وراء الثياب ، ولعل المقصود من التوزير فى الخبر المروى عن عمر بن خالد هو الإزار بما يستر جميع بدنه لا الإزار مع التجريد ، لكنّه لا يجتمع مع قوله عليه السلام لاحقاً : «يمسّن جسده، ولا يمسّن عورته» ، حيث يكون المراد مسّ البشره فى التجويز والنهى كما لا يخفى .

ولكن رفع اليد عمياً عرفت من الأخبار، بالحكم على كون الغسل من وراء الثياب، أو النهى عن خلع الثوب، مشكلاً جداً، خصوصاً مع ملاحظه صحيحه عبدالله بن سنان أو حسنته، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إذا مات الرجل مع النساء، غسلته امرأته، فإن لم تكن امرأته معه غسلته أولاهنّ به، وتلفّ على يديها خرقة»(١).

حيث تدلّ على لزوم أن يتمّ الغسل من دون مباشره اليد للبشره ، فيكون هذا أحوط من وراء الثياب .

واحتمال كون ذلك الاجتناب عن مسّ العوره، حملٌ للإطلاق على المقيّد الخارج عن الذهن ، فالأخذ بما عليه المشهور هو أحوط ، والله العالم .

(١) لا يخفى أنّ تقييد جواز تغسيل الرجل محارمه بما إذا لم تكن مسلمه أو

زوجاً، عند من يجوز التمسيل في الزوجين اختياراً، كان مشهوراً عند الفقهاء ومستفاداً من ظاهر كلامهم ، بل صريحه ، بل قد يظهر من العلامه في «التذكرة» والبهائي في «الحبل المتين» الإجماع عليه ، بل هو مختار المصنّف وصاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني والآملی والسيد في «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق عليها ، بل وكذلك للمرأة إذا لم يكن مسلماً ولا زوجه ، خلافاً للحلّي والعلامه في المنتهى وجماعه من متأخري المتأخرين، كصاحب «كشف اللثام» و«المدارك» و«الذخيره» و«التلخيص» ، ولعله الظاهر من «النافع» كغيره ممن أطلق ذلك، حيث أنهم جؤزوا مع الاختيار .

أقول: وقد استدللّ لقول المشهور بروايه أبي حمزه، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأه»^(١) .

وضعف سنده بمحمّد بن سنان منجبر بالشهره وعمل الأصحاب .

مع إمكان استفاده ذلك إشعاراً من صحيح عبدالله بن سنان، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إذا مات الرجل مع النساء، غسّلته امرأته، وإن لم تكن امرأته معه غسّلته أولاهنّ به وتلفّ على يديها خرقة»^(٢).

وجه الإشعار: احتمال كون المراد (بأولاهنّ) مَنْ كانت محرماً له، حيث أنّ الأجنبيّه لا يُطلق عليها الأولويّه، حيث أنّها لا تباشر الغسل غالباً ، فحينئذٍ تكون الروايه دالّه على أنّ مباشره المحارم تكون ثابتة وجائزه بعد فقد الزوجه، لأنّه قد فرّع على صورته فقد الزوجه ، فإذا كانت الزوجه مقدّمه على المحارم، فتقديم المماثل على المحارم تكون بالأولويّه ؛ لأنّ المماثل : إمّا يكون في عرض

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ و ٦.

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ و ٦.

الزوجه، لو قلنا بجواز تغسيلها الرجل اختياراً .

أو مقدماً عليها، لو قلنا بعدم الجواز، لتقديم الزوجه على المحارم حيث يلزم عرفاً تقديم المماثل عليها . نعم ، لو قلنا بتقديم الزوجه على المماثل أيضاً، فلا يلزم حينئذٍ تقديم المماثل على المحارم ، ولكن لم يكن هذا معروفاً بين الفقهاء ، بل ولم يكن متعارفاً بين المسلمين، كما لا يخفى .

هذا ، مع إمكان تأييد كلام المشهور بما فى «الجواهر» بقوله : «بل قد ينساق إلى الذهن أنّ الحكم معروفٌ فى الزمن السابق، من حيث أنّ السائل إذا سأل يفرض عدم النساء إن كان الميِّت امرأه، وعدم الرجال إن كان رجلاً ، ومع ظهور سؤاله فيما قلنا، لم يبرز من الإمام من الجواب ما يرفع ذلك، فكأنه كالتقرير له على معتقده» ، انتهى (١) .

وبذلك يرفع اليد عن الأصل _ أى أصاله البراءة عن الاشتراط _ عند الشك فيه ؛ لأنه دليل فقاهتى لا موقع له مع قيام الدليل الاجتهادى، كما يفيد بذلك الإطلاقات المتمسك بها فى الأمر بالتغسيل للأموات ، بل وكذا الإطلاق الموجود فى صحيحه منصور، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يخرج فى السفر ومعه امرأته يغسلها؟ قال : نعم ، وأمّه وأخته ونحو هذا يلقى على عورتها خرقة» (٢) .

والملاحظ أنّ هذا الخبر جعل الأم والأخت فى عداد الزوجه، حيث يشمل بإطلاقه حتى ولو كان معها مماثلٌ، بناءً على عطف الأم والأخت على الغير المنسوب فى قول السائل يغسلها ، فبعد التقييد يصبح جواز ذلك فى فرض فقدان

١- الجواهر : ج ٤ / ٦٦ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ١ .

المماثل، كما يحتمل كون الأمر كذلك بظهور لفظ السفر فيه ؛ أى فى عدم المماثل نوعاً، كما لا يخفى .

بل وهكذا تقيد الأخبار الكثيره المتقدمه التى قد قارنت المحارم مع الزوجه، مثل روايه زيد الشحام الوارد فيها قوله عليه السلام : «وإن كان معهم زوجها أو ذو رحم لها، فليغسلها من غير أن ينظر إلى عورتها» .

وفى صحيح الحلبي : «تغسله امرأته أو ذات قرابته إن كانت له».

وغير ذلك من الأخبار . فتحمل جميع هذه الأخبار على صورته فقد المماثل، فضلاً عما عرفت من وجود قرينه السفر فيه ، بل كثيراً ما نشاهد ذلك حتى فى الحضر حيث لا يقبلون المماثل لمباشره الغسل ، إماً لخوفهم من التقرب إلى جنه الميت كما فى بعض الناس ، وإماً لعدم علمهم وجهلهم بكيفيه الغسل وعدم وجود من يعلمه ، أو لعدم قيامهم بذلك تعالياً واستنكافاً عن مثل هذا العمل، وأمثال ذلك ، حيث يكفى فى المقام صدق الضروره العرفيه، لصدق عنوان فقد المماثل وتجويز مباشره المحارم للتغسيل .

فمن ذلك ظهر عدم تماميه دعوى المحقق الهمداني رحمه الله من وجود المماثل فى السفر كثيراً ، فلا إشعار فى فرض السفر الموجود فى صحيح منصور الحلبي .

وبالجملة: وبما ذكرنا ظهر صحه دعوى الاضطرار بامتناع المماثل من المباشره ولو عصياناً ، فضلاً عما قد قرّر من أحد الوجوه السابقه ، مع أنه قد لا يمكن إجباره عملاً أو قلنا بعدم صحه الفعل مع الجبر هنا، لاشتراط قصد القربه ، وهو لا يحصل بالإجبار بناءً على كون غسل الميت من العبادات، كما هو الأقوى .

نعم ، صرح صاحب «الجواهر» بكلام فى المقام لا يمكن الموافقه معه، وهو قوله: «ويحتمل قوياً هنا القول بسقوط الغسل عن غير المماثل، لانحصار

التكليف فى المماثل، مع عدم الدليل على انتقاله إلى غيره بمجرد عصيانه ، فالأصل البراءة»(١).

وفيه أولاً : صدق الاضطرار فى الفرض المزبور فى صحه غسل المحارم ، فىكون مجزياً عن الأمر الوارد فى غسل الأموات .

وثانياً : أن دعوى انحصار التكليف بالمماثل دون غيره، لا- يجامع مع كون الواجب هنا كفاًئياً ، المفهم بأنه إذا امتنع المماثل عصيانياً أو عن غير عصيان وجب لسائر المكلفين - ومنهم المحارم - مباشرة التمسيل ، ففى مثله لا نحتاج إلى الدليل الدال على الانتقال، حتى نرجع فى صورته الشك إلى أصل البراءة، إذ الدليل الأول بنحو العموم يشمله كما لا يخفى .

بل لا مانع من أن ندعى فى المقام بأن غسل المحارم يعد مجزياً صحيحاً، حتى مع وجود المماثل المستعد للمباشرة ، ولكن لم يعلم المحرم ذلك، أو تخيل صحه غسله مع ذلك حتى لا يضر بقصد قربته وقد تمشى منه قصد القربه ، بل وحتى مع علمه بذلك، ولكن لم نعتبر فى الغسل قصد القربه ، فغسله صحيح . غايته أنه قد أثم وعصى فى ذلك .

فدعوى بطلان غسله، إنما يصح ويحسن فيما إذا اجتمع فيه تمام تلك الخصوصيات: من العلم بوجود المماثل، والتمكن منه بالإتيان، واعتبار قصد القربه فى صحه الغسل ، ولكنه لم يراع هذه الأمور، فمن الطبيعى بطلان الغسل المذكور كما لا يخفى على المتأمل .

اللهم إلا أن يقال: بكون الحكم بتقديم المماثل تعبدي لا لأجل استلزامه

الحرام ، فعدم صحته حينئذ يكون له وجه .

فرع :

ولو باشر المحارم الغسل مع فقد المماثل ثم وجد قبل دفن الميت ، فهل تجب الإعادة أم لا؟

فيه وجهان :

(١) من جهة أنه مأمور بالغسل واقعاً من جهة قصد المماثل حين الغسل، وتحقق الامتثال بالنسبة إلى أمره، وهو يقتضى الإجزاء، ولو شك في وجوب إعادته عاد إلى البراءة .

واحتمال اختصاص البدليته في المقام بصوره عدم التمكن من المماثل ، فإذا وجد ينكشف عدم صحه غسله .

مندفع بالمنع عن كون فعل المحرم المباشر من باب البدليته عن فعل المماثل ، وذلك للعلم بكون وجوب الغسل كفايئاً، وأن الشارع لا يرضى بتركه مهما أمكن .

(٢) ومن جهة عدّ الضروره من شرائط صحه غسله إلى حين الدفن، وهو غير حاصل لانكشاف خلافه ، فينكشف عدم وجود أمر للمحرم مع وجود المماثل ، فالأمر حقيقه لم يتمثل فلا يجزى ، فلا بدّ من إعادته امتثالاً لأمره .

أقول: الأقوى هو الأوّل ؛ لأنّ الضروره العرفيه حال الغسل، تكفى للحكم بصحه غسله ولو انكشف خلافه قبل الدفن، لأنّ ما وقع صحيحاً حال تحقيقه لا ينقلب عمّا هو عليه . والفرق بين المقام وبين صورته ما تقدّم في الكافر ، واضح لمن كان له أدنى دقه .

ولا يغسل الرَّجُلَ من ليست بمحرم (١).

(١) أقول: الحكم المذكور لا يختص بالرجل بل يشمل المرأة أيضاً، فلا يجوز غسل المرأة من ليس بمحرم لها، أى من لم يحرم عليه أو عليها نكاحها أو نكاحه مؤبداً بنسب أو رضاع أو مصاهره:

فالأول: كالأُم والأخت والبنت ونحوها.

والثاني: كالأم والأخت الرضاعيتين.

والثالث: كأم الزوجه، وزوجه الأب، وحليله الابن، وبنت الزوجه المدخول بها.

وإنما قيد الحرمة بالمؤبده، لإخراج أخت الزوجه وبنت الزوجه إذا كانت غير مدخول بها، وقد قيد الأبدية بنسب أو رضاع أو مصاهره لإخراج الملاعنه والمطلقه تسعاً، وأمّ المزنى بها وببنتها ونحو ذلك، حيث أنّ الحرمة الأبدية فى جميع ذلك بما أنّها ليست من جهة النسب أو الرضاع أو المصاهره، فلا- توجب الحرمة الأبدية فيها جواز النظر وحصول عنوان المحرميه، كما لا يخفى.

وكيف كان لا يجوز للأجنبيّه التصدى لغسل الرجل وبالعكس، على المشهور بين الأصحاب، شهرةً كادت أن تكون إجماعاً، بل فى «التذكرة» نسبتته إلى علمائنا. وفى «الخلافة» إلى الأخبار المرويه عنهم عليهم السلام والإجماع، مع نسبه ما دلّ على خلاف ذلك من الأخبار إلى الشذوذ.

وفى «المعتبر»: «ولا- يغسل الرجل أجنبيّه، ولا- المرأة أجنبيّاً، وهو إجماع أهل العلم»، انتهى. وهو مختار ابنا حمزه وسعيد والفاضلان والشهيدان والمحقق الثانى، وهو المحكى عن «المقنع» و«النهايه» و«المبسوط» و«المهذب» و«الإيضاح»، والتزم به صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»

وصاحب «العروه» وأصحاب التعليق عليها جميعاً ، ولا خلاف في المسأله ، بل في «الجواهر»: «لعله محصّل، لعدم صراحه عبارته المخالف في «الخلاف» إلا ما يظهر عن المفيد في «المقنعه» والشيخ في «التهذيب»، كما عن أبي الصلاح في «الكافي»، وابن زهره في «الغنيه» بين إيجاب الغسل من وراء الثياب ، إلا أنّ في الأخير جعله أحوط، وزاد كالحلبى اعتبار تغميض العينين، وتبعهم في «المفاتيح» على ما حكى عنه .

الدليل على القول الأوّل: الأخبار الكثيره وفيها الصحيح :

منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام : «أنه سأله عن المرأة تموت في السفر، وليس معها ذو محرم ولا نساء ؟ قال : تُدفن كما هي بثيابها . وعن الرجل يموت وليس معه إلا النساء ليس معهنّ رجال ؟ قال : يُدفن كما هو بثيابه» .

ورواه الشيخ، عن المفيد، عن الصدوق، عن أبيه، عن محمد بن أحمد بن علي، عن عبدالله بن الصلت، عن ابن أبي عمير، عن حمّاد عن الحلبي، مثله ، إلا أنه في آخره : «وليس معه ذو محرم ولا رجال»(١) .

ومنها: صحيح عبدالله ابن أبي يعفور: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يموت في السفر مع النساء ليس معهنّ رجل كيف يصنعنّ به؟ قال : يلقّفنه لفاً في ثيابه، ويدفّنه ولا يغسلنه»(٢) .

بناءً على حمله على ما لم يكن معه محرماً، بما قد عرفت بلزوم الغسل على المحارم مع عدم وجود المماثل .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٣ .

ومثله فى الحمل مضمرة عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «سألته عن امرأة ماتت مع رجال؟ قال: تلف وتُدفن ولا تُغسل» .

ومنها: صحيح أبى الصباح الكنانى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال فى الرجل يموت فى السفر فى أرض ليس معه إلا النساء؟ قال: يُدفن ولا يُغسل، والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تُدفن ولا تُغسل، إلا أن يكون زوجها معها، الحديث» .

والمستفاد من ذيل الحديث من استثناء كون زوجها معها، أنّ المراد ما لو لم يكن معه المحرم، وإلاّ وجب عليها المباشرة للغسل .

ومنها: رواه داود بن سرحان، عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى رجل يموت فى السفر أو فى الأرض ليس معه فيها إلاّ النساء؟ قال: يُدفن ولا يغسل . وقال فى المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة، إلاّ أن يكون معها زوجها، الحديث» (١) .

ومنها: رواه زيد الشحام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة ماتت وهى فى موضع ليس معهم امرأة غيرها؟ قال: إن لم يكن فيهم لها زوج أو ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغتسلونها . إلى أن قال: قال: وسألته عن رجل مات فى السفر مع نساء ليس معهنّ رجل؟ فقال: إن لم يكن له فيهنّ امرأة، فليدفن فى ثيابه ولا يغسل، الحديث» (٢) .

بل تمسك صاحب «الجواهر» بأصالة حرمة اللمس والنظر، حيث يتوقف الغسل عليها، بل قد يمكن استفادة عدم جواز المباشرة حتّى لو فرض إمكان

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ .

الغسل من وراء الثياب، وعدم مماسه شيء من البدن، أو غمض عن النظر من إطلاق الأمر بالدفن مع الثياب، والنهي عن الغسل، الشامل حتى لهذه الصورة، مضافاً إلى عدم ثبوت العفو عن نجاستها هنا لو غسّلت من وراء الثوب، لو لم تحصل الطهاره مع الثياب، كما لو غسّلت بالماء القليل، ولم يكن تحصيل التطهير بذلك .

وكيف كان، فما عليه المشهور من عدم الجواز هو الأقوى .

الدليل على القول الثاني: هي الأخبار الدالة على إيجاب الغسل من وراء الثياب بشرط عدم المماسه كما في «التهذيب»:

منها: الخبر المروى عن أبي سعيد، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا ماتت المرأة مع قوم ليس لها فيهم محرم، يصبون عليها الماء صبّاً . ورجل مات مع نسوة ليس فيهنّ له محرم؟ فقال أبو حنيفة: يصبين الماء عليه صبّاً، فقال أبو عبدالله عليه السلام: بل يحلّ لهنّ أن يمسن منه ما كان يحلّ لهنّ أن ينظرن منه إليه وهو حيّ، فإذا بلغن الموضع الذي لا يحلّ لهنّ النظر إليه ولا مسّه وهو حيّ، صببن الماء عليه صبّاً» (١).

وفى بعض كتب الأخبار أبي بصير بدل أبي سعيد، ولذا أورده صاحب «الجواهر» مردّداً وحكم بضعفها.

ومنها: الخبر المروى عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا يغسل الرجل المرأة إلا أن لا توجد امرأه» (٢).

فإنّ ظاهرها الجواز عند الضروره مطلقاً إن أخذ بإطلاقه ليشمل الأجنبي، وإلاّ يحتمل أن يكون المراد الزوجين، بناءً على تقديم المماثل عليها، أو يحتمل على

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ و ٧ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ و ٧ .

المحارم مع فقد المماثل ، فحينئذٍ لا يكون منافياً لما نحن فيه .

ومنها: الخبر الذى رواه جابر عن أبى جعفر عليه السلام : «فى رجل مات ومعه نسوه، ليس معهنّ رجل ؟ قال : يصيبن عليه الماء من خلف الثوب، ويلفنه فى أكفانه من تحت الصدر، ويصلّين عليه صفّاً، ويدخلنه قبره . والمرأه تموت مع الرجال ليس معهم امرأه ؟ قال : يصيّون الماء من خلف الثوب، ويلفونها فى أكفانها ويصلّون ويدفنون»(١).

حيث أنه مطلق فيمكن حملها على صورته كون النسوة من المحارم ، وكذلك فى الرجال ، فحينئذٍ يحكم بتجويز التّغسيل فيه مع فقد المماثل ، ويخرج منه ما كان من الأجنب، فيدخل فى حكم السابق من الدفن بلا تّغسيل ، وبذلك يخرج الحديث عن المعارضه .

ومنها: الخبر الذى رواه عبدالله بن سنان، قال : «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : المرأه إذا ماتت مع الرجال، فلم يجدوا امرأه تّغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب، ويستحبّ أن يلفّ على يديه (يده) خرقة»(٢).

بناءً على حمله بصوره المحارم ، بل فى «مصباح الفقيه» جعل الجملة الأخيره مشعراً على كونه للمحارم، فكأنه أراد بيان أنه لو كان للأجنب كان ذلك العمل واجباً لحرمة التّمسّ والمسّ فيها ، مع أنه يمكن أن يكون الاستحباب حتّى فى الأجنب التى غسّلتها من وراء الثوب ولا تمسّه حذراً وحفظاً عن وقوع المسّ بلا اختيار فى بعض حالات التّغسيل . وكيف كان لا بدّ من حمله عليه ولو كان مخالفاً للظاهر بدواً.

نعم ، لا يقبل حديث زيد بن عليّ مثل هذا الحمل ، وهو الخبر الذى رواه عن

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٥ و ٩ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٢٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٥ و ٩ .

آبائه عن عليّ عليهم السلام قال : «إذا مات الرجل في السفر مع النساء، ليس فيهنّ امرأته، ولا ذو محرم من نساءه؟ قال : يؤزرنّه إلى ركبتيه، ويصببن عليه الماء صبّاً، ولا ينظرن إلى عورته، ولا يلمسنه بأيديهنّ ويظهرنه ، الحديث»(١).

لأنّه قد صرّح بعدم وجود المحرم مع ذكر صورته وجود المحرم في الخبر الذي أشار إليه في باب آخر من نفس الأبواب(٢).

ولكن الخبر المذكور ضعيف من حيث السند، من جهة الحسين بن علوان فهو عامّي غير موثّق صراحه، وإن كان تأييده لا يخلو عن وجه ، وهكذا عمرو بن خالد .

وكيف كان، الحديث مشتمل لما لا يلتزم به أحد ، لأنّ التّأزير إلى الركبه يقتضى أن يبقى بدن الميّت مجزّداً لما فوق الركبتين ، فكيف يجوز النظر إلى جسده عدا عورته مع كونه أجنبيّاً للغاسل كما هو الفرض .

وبالتالي فأولاً: إن أريد الائتزاز مع الثوب فلا وجه لذلك .

وثانياً: قوله عليه السلام : «لا يلمسنه بأيديهنّ» لا يخلو عن الإيماء بمجرّدتيته .

وكيف كان، لا- يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار الكثيره بمثل هذا الخبر، أو غيره بما يمكن حمله بما لا ينافي تلك الأخبار . فالأقوى ما عليه المشهور من الدفن بغير غسل مع فقد المماثل والمحارم ، ولو أمكن التّغسيل من وراء الثوب .

نعم ، هنا طائفه أخرى من الأخبار لا مجال للجمع بينها:

منها: ما يدلّ على وجوب غسل موضع الوضوء من المرأة ، مثل خبر المرويّ عن أبي بصير، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأه ماتت في سفر وليس معها نساء

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٨ .

ولا ذو محرم؟ فقال: يغسل منها موضع الوضوء ويصلى عليها وتُدفن» (١).

إذ من الواضح أنّ مواضع الوضوء مثل الذراعين والقدمين – لو لم نقل حتى الوجه كما هو مختارنا – محرّم للأجنبي، فكيف يمكن غسلها بالمسّ واللمس وإن كان بدونه مع أنّه غير ممكن عادةً، فيكون حكم غير مواضع الوضوء مثل مواضعها لاشتراك الملاك، فالحمل على الاستحباب – كما يظهر من الشيخ في «الاستبصار» لهذا الخبر وغيره – ممّا لا يمكن المساعدة معه، كما لا يخفى.

ومنها: ما يدلّ على وجوب غسل كفيها كالخبر المروى عن جابر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سُئِلَ عن المرأة تموت وليس معها محرم؟ قال: يغسل كفيها» (٢).

ومثل حديث داود بن فرقد، قال: «مضى صاحبٌ لنا يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها وعليها ثيابها؟

فقال: إذا يدخل ذلك عليهم ولكن يغسلون كفيها» (٣).

فإنّ تغسيل الكفين ليس بواجب ولم يفت به أحد، غايته الاستحباب لو لم يستلزم الحرام من المباشرة والمماسّه والنظر إن حرّمناه.

ومنها: ما يدلّ على وجوب التيمّم بها، مثل خبر عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، قال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله نفرٌ، فقالوا: إنّ امرأه توفيت معنا، وليس معها ذو محرم؟ فقال: كيف صنعتم بها؟ فقالوا: صببنا عليها الماء صبّاً. فقال: أما وجدتم امرأه أهل الكتاب تغسلها؟ فقالوا: لا، فقال: أفلا يمتموها» (٤).

أقول: العمل بهذا الحديث مشكل، لأنّه مضافاً إلى اشتماله بما يلزم فيه تحقّق

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ و ٨.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ و ٨.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٤.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٤.

الحرام وهو مسّ بدن الأجنبيّه بمواضع التيمّم، المستلزم لعدم تحقّق التيمّم الذى يعدّ أمراً عبادياً ، ولا يصحّ التقرب بما هو حرام _ لم يفت على طبقه أحدٌ من الفقهاء ، فتكون ساقطه عن الحجّيه بإعراض الأصحاب عنه .

ومنّها : ما يدلّ على وجوب غسل مواضع التيمّم ، مثل الخبر الذى رواه مفضّل بن عمر، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : جعلت فداك ما تقول فى المرأة تكون فى السفر مع الرجال، ليس فيهم لها ذو محرم، ولا معهم امرأه فتموت المرأة ، ما يصنع بها؟ قال : يُغسل منها ما أوجب الله عليه التيمّم، ولا تمسّ، ولا يكشف لها شيء من محاسنها التى أمر الله بسترها . قلت : فكيف يصنع بها؟ قال : يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ، ثم يغسل ظهر كفيها» (١) .

فإنّ تغسيل الوجه والكفين بطنها وظهرها، إن لم يستلزم المماسّه والنظر واللمس الحرام، يحمل على الاستحباب، حيث لا ينافى مع الدفن ثبوتها بلا غسل ، وإلا لا يجوز ذلك لما قد عرفت من الإشكال .

مضافاً إلى ما عرفت من خبر آخر مروى عن زيد بن علىّ الذى قد ذكرناه آنفاً من الحكم بالأتّزار إلى الركبتين، وصبّ الماء على الرجل، من دون النظر إلى عورته ولا يلمسّه بأيديهنّ .

وكذلك خبر أبى بصير المتقدم الدالّ على جواز مسّ النساء للرجل، ما كان يحلّ لهنّ النظر إليه فى حال حياته .

مما لا يمكن المساعدة معها، لما قد عرفت من استلزام أكثرها صدور الفعل الحرام منه ، مضافاً إلى منافاتها مع الأخبار الناهية عن الغسل، والأمره بالدفن

إلا ولها دون ثلاث سنين (١).

بلا- غسل ، حتّى أنّ صاحب «الجواهر» ادّعى منافاتها مع الاستحباب ، وقال : «فلعلّ الأحوط الترك حينئذٍ» ، فلا بدّ من حمل كلامه بما يستلزم الحرام نوعاً لا- مطلقاً، وإلا- لا- ينافى مع الاستحباب، كما عليه الشيخ في «الاستبصار» والمحقّق الآملي في مصباحه ، والله العالم .

وإن كان ظاهر كلام صاحب «الجواهر» هو عدم صحّة غسل الرجل الأجنبيّ حتّى ولو فرض إمكان التّغسيل بلا وقوع حرام من النظر واللمس، حتّى يقال بكونه وجهاً للإفساد ، لأجل أنّ المستفاد من الأدلّة والأخبار شرطية المماثلة أو المحرّميه أو الزوجية تعييداً ، فلا يصحّ التّغسيل حتّى لو قلنا بعدم اشتراط التّيه في التّغسيل، إذ غاية اقتضاء ذلك خروج الغسل عن حكم العبادات لا غير .

فبناءً عليه يلزم منافاته مع حمل الأخبار على الاستحباب ، فيكون المراد من الاحتياط في الترك، هو مطلقاً لا خصوص ما يستلزم وقوع الحرام .

فالأحوط ما قاله صاحب «الجواهر» بأن تدفن بلا غسل ، بلا فرق بين كون الغاسل رجلاً للمرأة أو امرأة للرجل ، لأنّ الملاك هو عدم المماثلة والمحرّميه ، ولا فرق فيه بين صورتى المسألة إلا ما استثنى، كما سنذكره في المسألة اللاحقه.

(١) قلنا : كان كلام المصنّف آنفاً في تغسيل الرجل لمن ليست له بمحرم، فإنّ الاستثناء المذكور هنا وارد عليه ، فيصبح المراد من الجملة المذكوره هنا أنّه يجوز أن يقوم الرجل بتغسيل البنت الأجنبيّه فيما إذا كانت دون ثلاث سنين، ثمّ يلحق بعده بالمرأة لمخالفها .

وكيف كان، فالأولى بيان المسألة على نسقٍ يدلّ على المطلوب بجميع أقسامه :

فنقول : إنَّ البحث هنا يكون على أمور :

الأمر الأوَّل : أنَّه لا إشكال في جواز تغسيل الطفل الذى لا يزيد سنُّه عن ثلاث سنين مع عدم المماثله ، بلا فرق بين الذكر والأنثى ، ولا خلاف يعتدُّ به . وعن «التذكرة» و«النهاية» نسبته إلى جميع علمائنا المُشعر بوجود الإجماع عليه ، بل فى «الجواهر»: «أنَّه لم أجد فيه خلافاً بين أصحابنا المتقدمين والمتأخِّرين، إلَّا عن المصنِّف فى «المعتبر» من التفصيل بين الابن بالجواز والبنت بعدمه» .

والدليل على الجواز هو الأصل، أى أصالة البراءة عن شرطية المماثله فى الصبىِّ والصبية ، وعدم شمول الأخبار الدالَّة على الشرطية لما نحن فيه، لورودها فى الرجل والمرأة، أو انصراف إطلاقها إليهما، وظهورها فىمن يحرم النظر إليه ولمسه، مضافاً إلى العمومات الدالَّة على وجوب الغسل ، السليمه عمياً يوجب تخصيصها، بعد عدم شمول الأخبار الدالَّة على الاشتراط للصبى والصبية ، فضلاً عن وجود أخبار خاصه وارده لخصوص المورد الدالَّة على الجواز كما سنشير إليه .

فإذا عرفت عدم الإشكال فى أصل الحكم ، نتعرَّض الآن إلى الابن والبنت ، قلنا : لا إشكال فى جواز تغسيل المرأة للصبى قبل ثلاث سنين، فيدلُّ عليه فضلاً عن الإجماع وعدم الخلاف، الخبر المروى عن أبى النمير مولى الحارث بن المغيرة النضرى، قال : «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : حدَّثنى عن الصبى إلى كم تغسله النساء؟ فقال : إلى ثلاث سنين»^(١) . ودلالته واضحة لا خلاف فيها .

والذى وقع الخلاف فيه، هو تغسيل الرجل للصبية، حيث قال المحقِّق فى «المعتبر» : «الأولى المنع ، والفرق بين الصبى والصبية أنَّ الشرع أذنَّ فى اطلاع

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

النساء على الصبي لافتقاره إليهنّ في التربيّه ، وليس كذلك الصبيّه، والأصل حرمة النظر» ، انتهى .

أقول: ولا يخفى ما فيه من الإشكال، لأنّه: إن أراد بدعواه حرمة النظر إلى عورتها، فبعد التسليم ولو بالنسبه إلى غير المميّز، إذ مقتضاها ليس إلّا صيرورتها كالمحارم ، غايتها يلقي على عورتها خرقة ويغسلها لا المنع منه مطلقاً .

وإن أراد حرمة النظر إلى الصبيّه مطلقاً، ولو إلى ما عدا العوره من غير تمييزها ، ففيه ما لا يخفى من مخالفته للسيره القطعيّه ، مضافاً إلى عدم الخلاف في جواز النظر إليها قبل البلوغ أو قبل التمييز ، بل قيل بدلاله النصّ الصحيح على جوازه قبل البلوغ .

فالأولى أن يستدلّ لهذا التفصيل بموثقه عمّار ، عن أبي عبدالله عليه السلام : «أنه سُئِلَ عن الصبيّ تغشّيه امرأه ؟ فقال : إنّما تغسل الصبيان النساء . وعن الصبيّه تموت ولا تُصاب امرأه تغسلها ؟ قال : يغسلها رجلٌ أولى بها»(١).

بناءً على إفاده ما لا يعمّ غير المحارم من الأولى ، فيفهم المنع لغيرها .

وفيه : أنّ المنع عن غير الوليّ أعمّ من المحارم وغيرهم ، لوضوح أنّه يمكن أن يكون الغير من المحارم كالعَمّ والخال ، فعلى فرض وجود المفهوم فيه يفهم منه المنع حتّى للمحارم ، فيدلّ على لزوم كون الغاسل من المماثل لو لم يكن وليّاً، وإلّا يجوز ولو مع فقد المماثل ، هذا إذا كان الوليّ موجوداً .

وأما مع فقدّه، فالروايه ساكته عنه، ولا تعرّض فيها له إثباتاً ولا نفيّاً ، مضافاً إلى أنّ المراد من أولى بها، إن كان الوارث لمالها، فهو يصبح أعمّ من المحارم ،

وأما لو أريد من الولي من له ولاية عليها، وهو عبارة عن الأب والجد مع فقد الأب، أو معه والحاكم مع فقدهما، وتصدي الحاكم للغسل بالمباشره يكون من غير المحارم والمماثل، فلا يمكن اعتبار هذا الحديث دليلاً لإثبات الحرمة، مع إمكان أن يكون وجه ذلك الولي، وتخصيصه استحباب مباشرته للفعل بنفسه، وكونه ولي الأمر، وحيث أنّ تغسيل الرجل للصبيّه مخالف لما هو المتعارف، فلا يقدم عليه أحد بلا داع قوي بخلاف صورته العكس، لأنّ تربيته الصبيان موكوله إلى النسوان على المتعارف فتصدي لها، فلا يفهم من مثل هذه الروايه بطلان غسل الغير إذا كان بأمر الولي، كما لا يخفى .

وبالجملة: ثبت أنّه لا دليل على المنع مطلقاً عن غسل الصبي والصبيّه بالخصوص. نعم، لا بدّ أن يلاحظ سبب تحديد عمرها بأقل من ثلاث سنين الوارد في كلمات الأصحاب: فأما بالنسبه إلى الصبي فيستفاد ذلك من الخبر المروي عن أبي النمير، حيث كان السؤال عن كم تغسّله النساء، فأجاب عليه السلام: «إلى ثلاث سنين»، وضعف الحديث منجبر بما عرفت من دعوى الإجماع وعمل الأصحاب .

وأما في الصبيّه فلم يرد في نصّ بالصراحه، ولم يتّضح لنا مستندهم في التحديد المذكور، إلا أن يدعى الأولويّه في المنع من حديث الصبي بنظر العرف، لأنّه إذا كان الصبيّ الذي يعدّ أهون بنظر العرف لتصدي النساء له محدوداً إلى ثلاث سنين، ففي الصبيّه يكون بطريق أولى، لأنها أشدّ قبحاً عند العرف من الصبيّ في مباشره الرجل لها، ولذلك فقد حدّدها المشهور أيضاً بالثلاث كما ورد في المتن .

أقول: ولكن عن «المقنعه» و«المراسم» جواز تغسيل الصبيّ مجرداً إن كان ابن

خمس سنين ، وإن كان أكثر غسّلته من فوق الثياب .

والظاهر أنّ حكمهما بالجواز بالتغسيل من فوق الثياب، مبني على جواز الغسل من الأجنبي ، فالتحديد حينئذٍ إنّما هو بالخمس .

ومثل ذلك ورد في حقّ بنت ، فقد روى الشيخ الصدوق في «الفتاوى» عن محمد بن الحسن، في جامعه: «في الجارية تموت مع رجال في السفر؟ قال : إذا كانت ابنة أكثر من خمس سنين أو ستّ دُفنت ولم تُغسل ، وإن كانت بنت أقلّ من خمس غسّلت».

قال : وذكر الحلبي حديثاً في معناه ، وفي «الذكري»: أنّه أسند الصدوق في كتابه «مدینه العلم» ما في «الجامع» إلى الحلبي عن الصادق عليه السلام (١) .

وفيه: لا مجال للاعتماد على هذا الخبر في الجارية ، لأنّه :

أولاً: يعارض مع الأولويّه بالمنع المستفاده من حديث الصبيّ .

وثانياً : منافاه هذه الروايه أيضاً بهذا النقل مع الخبر المروي في «التهذيب» عن أحمد بن محمد مرسلأ ، قال : «وروى في الجارية تموت مع الرجل ، فقال : إذا كانت بنت أقلّ من خمس سنين أو ستّ دُفنت ولم تُغسل» (٢) .

حيث يناسب هذا الحديث مع ما في حديث أبي النمير من عدم التجويز لمن تجاوز عمره عن الثلاث في الصبيّ، وفي الصبيّه إلحاقاً به ، وإن كان قد نقل عن ابن طاووس رحمه الله أنّه قال : «إنّ لفظ أقلّ هنا وهم وأصله أكثر» (٣) ، وأيّده على ذلك صاحب «الوسائل»، فمفهوم الشرط غير مراد فيما زاد على الثلاث ، لأنّه القدر المتيقّن ، فالاعتماد على مثل هذه الروايات مع وجود الاضطراب في متنه

١- وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ٣ و ٢.

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ٣ و ٢.

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤ و ٣ و ٢.

والإرسال في سنده مشكل جداً ، ولأجل ذلك عمل الأصحاب في الصبيّ بما ورد في الصبيّ ولم يتجاوزا عنه .

أقول: ومن هنا ظهر أنّ ما ذهب إليه بعض الفقهاء، كصاحب «الجواهر» رحمه الله تبعاً لصاحب «الحدائق» رحمه الله إلى دوران جواز التّغسيل في الصبيّ والصبيّة مدار جواز النظر واللمس، المؤيّد بروايه موثّقه عمّار المتقدّمه في الصبيّة والموافق للأصل والقواعد ، مخالفاً لفتاوى الأصحاب وعملهم، ولروايه أبي النمير المتعضده بعمل الأصحاب ، فالالتزام به مشكل ، فالذي يقتضيه الاحتياط هو تغسيل الصبيّ والصبيّة بعد الثلاث من فوق الثياب عند الضروره، بناءً على ما هو الأظهر من جوازه للأجنبي، وإن كان الأحوط فيما بعد البلوغ تركه ودفنه بثيابه، كما عرفت حكمه سابقاً .

وبالجملة: فحكم الصبيّ والصبيّة على ثلاث أقسام :

(١) قسمٌ يغسّل مجرّداً ، وهو ما دون الثلاث .

(٢) وقسمٌ يغسّل من فوق ثيابه، وهو ما فوق الثلاث .

(٣) وقسمٌ يُدفن بثيابه من غير غسل ، وهو المراهق قبل البلوغ .

فاختصاص الحكم بالضروره كان لما بعد الثلاث دون قبله، إذ فيه يجوز غسله مجرّداً بلا ضروره في حال الاختيار ، لإطلاق النصوص والفتاوى، فضلاً عن أنّه مطابق لمقتضى الأصل والعمومات، خلافاً للشيخ في «المبسوط» و«النهايه» و«السرائر» و«المقنعه» ، بل لعلّه الظاهر من «الوسيله» باشتراط ذلك مع فقد المماثل ، ولعلّهم يتمتّع بكون بشمول قوله عليه السلام : «لا يغسل الرجل امرأه، إلا أن لا توجد امرأه»^(١) ، لمثل ذلك .

١- وسائل الشيعه : الباب ٢٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ .

فيه ما لا يخفى، إذ ليس المورد مِمَّا ينطبق عليه الرجل أو المرأة في حال الصبابة ، مضافاً إلى الطعن في سنده لأجل ضعف محمد بن سنان .

فالأقوى عندنا جوازه عن اختيار كما عليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» وغيرهما .

نعم ، اختلفوا في تحديد الجواز ، فظاهر المصنّف كما في «المبسوط» و«الإصباح» وبعض آخر، كونه بما دون الثلاث . ولكن المشهور هو الثلاث فما دون، كما عن «المقنعه» و«المراسم» من تجويز تغسيل النساء الصببي مجرداً إن كان ابن خمس سنين ، وإن كان ابن أكثر غسلته من فوق الثياب .

وكيف كان ، فمنشأ القولين الأولين هو خبر ابن النمير بقوله : «إلى ثلاث سنين» ، من حيث دخول الغايه وخروجها . ولكن قال صاحب «الجواهر» : «وظئى أنّ القول الأوّل راجع إلى الثانى بإرادته الثلاث فما دون، كما يرشد إليه ما فى «النهايه» من دعوى الاتفاق على جواز تغسيل ابن ثلاث سنين» .

بل وكذا فى «المنتهى» و«التذكرة» وإن كانت عباراتهم غير وافيه لذلك ، فلا إشكال عندنا فى الجواز فى ثلاث سنين .

نعم ، والذي ينبغى الإشكال فيه هو قصر الحكم عليها، وعدم جواز التغسيل لمن زاد عليها، خصوصاً مع ملاحظه إطلاق حديث عمّار عن الصادق عليه السلام بعد أن سئل عن الصببيّ تغسله امرأه ؟ قال : «إنّما تغسل الصبيان النساء» ، خصوصاً مع جواز لمسهن والنظر إليهنّ لمن زاد عليها ، فحينئذٍ يشمله إطلاق الأمر بالتغسيل ، مضافاً إلى ما عرفت من عدم شمول ما يدلّ على عدم تغسيل الرجل إلّا للرجل والمرأة إلّا للمرأة لما نحن فيه لخروج الطفل عن العنوانين .

هذا ، ولكن حديث ابن المنير بعد انجباره بالشهره وعمل الأصحاب، يوجب

وكذلك المرأة ، ويغسلها مجردة(١).

التقييد في تمام هذه المطلقات ويرفع الإشكال كله ، ولا ينافية جواز النظر واللمس، إذ يحتمل أن يكون ذلك من الشروط التعبدية ، فالإقتصار على ذلك الحد في جواز التمسح _ كما عليه المشهور _ لا يخلو عن قوه ، والله العالم .

(١) أي في النفي والإثبات، أما جانب النفي ففي عدم تغسيلها للرجل الأجنبي، والإثبات في الابن البالغ عمره ثلاث سنين أو أقل منها، مثل الرجل للأجنبي، واستثناء الصبي التي كانت أقل من ثلاث سنين منها ، وقد عرفت تفصيل المسألة في كلا الطرفين من الرجل والمرأة فلا نعيده.

هذا وبعدما ثبت جواز التمسح لأقل من ثلاث سنين ، قال المحقق بجوازه مجرداً، أي يجوز للمرأة أن تغسل الصبي مجرداً عن ثيابه بلا خلاف فيه ، بل عليه الإجماع في «التذكرة» و«النهاية» كما عرفت تحقيقه ، فالأقوى حينئذ الجواز مع التجريد، كما صرح به جماعه ويقتضيه إطلاق آخرين .

بل قد قيل بأن مقتضى بعض الإطلاقات، عدم وجوب ستر العوره، فضلاً عن غيرها، كما صرح به في «جامع المقاصد» و«الروض» ، بل نسبه في الأول إلى إطلاق النص والأصحاب .

أقول: ثم لا يخفى أن المراد من التحديد بثلاث، كون نهاية الجواز وقوع الموت عليها لا قبلها حتى يقع التمسح عليها، كما يظهر ذلك من «جامع المقاصد» من القول بكون الغسل واقعاً قبل ذلك، لوضوح أن مرور الزمان بعد الموت لا تأثير في الحكم ، فوقع الغسل بعد الثلاث جائز لا منع فيه .

هذا كله في حكم الصبي والصبي، إذا كانا معلومى الذكوريه أو الأنوئيه ، بل

ومجهولها إذا رفع الإشكال والجهل بواسطه بعض القرائن والعلامات .

أما الخُنتى: ففي المشكل منه أيضاً الحكم كذلك بناءً على اعتبار القرعه وعدّ الأضلاع ، لأنه يخرج بذلك حينئذٍ عما يصدق عليه العنوان ، بل وهكذا فى الخُنتى المشكل الذى لا يمكن رفع إشكاله بسبب القرعه وعدّ الأضلاع ونحوها، لعدم اعتبارها مثلاً عند من لا يقول باعتبارها، إذا كان سنّه ثلاثاً أو أقلّ ، لعدم الممنوعيه حينئذٍ على كلّ التقديرين من الذكوريه والأنوثيه .

بل، وهكذا فى الخُنتى المشكل المذكور إذا كان عمره أكثر من الثلاث ، ولكن كان له أمه ، وقلنا بجواز مباشرتها بالغسل ، أما فى خصوصها من المحارم أو لأجل الإجازة لكلّ المحارم ومنها الأمه، سواء كانت الأمه للخُنتى على الذكوريه أو لا الأنوثيه ، كما يظهر بناءً على الوجه الأخير عدم شرطيه وجود المماثل فى المحارم مطلقاً فى جواز التغسيل منها ، ولو لم يكن من أمه من سائر المحارم، لاشتراك وجه الجواز بين الأمه وبينهم ، وهذه ممّا لا إشكال فيه .

ولكن الذى ينبغى أن يبحث فيه فيما إذا فقدت الأمه، أو التزمنا بعدم جواز مباشرتها بالخصوص، أو كذلك فى سائر المحارم أيضاً ما لم يصدق عليه الضروره ، ففي ذلك يكون الوجوه والأقوال فى المسأله ثلاثه :

القول الأول: ما عليه العلامه فى «التذكره» و«المنتهى» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الذكرى» و«جامع المقاصد» و«الروض» أنه يغسّله محارمه من الرجال والنساء ، معلّين ذلك بالضروره لتعدّر المماثل . وعن أبى على أنه تغسّله أمته ، وعن ابن البرّاج أنه يتيمّم ولا يُغسّل .

وقال صاحب «الجواهر»: «للنظر فى الجميع مجال ، أمّا الأول فلعدم تناول ما دلّ على الضروره المسوّغه لغير المماثل لمثل ذلك، لظهورها أو صريحها فى

معلوم الرجوليّه والأنوئيّه . ودعوى أنّ المخالفه مانع لا أنّ المماثله شرط ، فى غايه الوهن ، ومخالفه لصريح كلام الخصم . ومنه يظهر فساد التمسك بالعمومات لكونها مخصّصه عند الخصم بما دلّ على اشتراط المماثله ، إلّا مع التّعذر فى خصوص المحارم ، ولذلك احتاج هنا إلى التعليل بالضروره ، مع أنّ قضيتها عدم الاقتصار على المحارم ، كالتمسك باستصحاب جواز النظر واللمس ، إذ هما غير صالحين لإثبات العباده التوقيفيه» ، انتهى كلامه (١) .

أقول: ولا يخفى ما فيه من الإشكال ، لوضوح أنّه لا إشعار فى شيء من الأدلّه، فضلاً عن الظهور أو الصراحه بكون موردها العلم بالرجوليّه والأنوئيّه على نحو كان مأخوذاً فى موضوع الحكم، حتّى يختصّ حكم جواز التّغسيل بالضروره لموضوعه .

إلّا- أنّ مورد سؤال السائلين كان عمّن مات فى السفر وليس معه إلّا النساء فى الرجل أو الرجال فى المرأه، مع كونهم معلومى الحال ، لا- أن يكون بيانه على نحو الموضوعيّة حتّى لا- يشمل غيرها ، وليس المقام من حيث السؤال والجواب بالنسبه إلى الخصوصيّات، إلّا كسائر المشخصّات والخصوصيّات الواقعه فى موضوعات الأحكام، التى لا ينسب إلى الذهن إلّا إرادته حكم تلك الموضوعات التى أحرزها من حيث هى، لا من حيث كونها معلومه بالتقييد كما توهمه صاحب «الجواهر» ، فيصدق هنا الضروره مع فقد المماثل لو لم يرد فيه إشكال من ناحيه أخرى سنشير إليها إن شاء الله تعالى .

نعم ، قد يتوجّه الإشكال هنا فى صدق الضروره، بأن يُقال إنّّه لا يصدق عليه الضروره المبيحه بفقده المماثل من حيث ملاحظه إمكان تحصيل تغسيل المماثل

بتكرير الغسل بفعل الرجال والنساء .

أجاب المحقق الهمداني بقوله: بعد نقل ما قلناه من فقد ضروره: «لكن يتوجه عليه أن العبره بحسب الظهور إنما هي بالاضطرار إلى حصول التغميس من غير المماثل، لا- عدم إمكان حصوله من المماثل في الواقع، ومعلوم أن الضروره متحققه في فعل من يغسله ولو عند إرادته الاحتياط، فيصح غسله ولو على تقدير عدم المماثل، فليتمل» انتهى (١).

فكأنه أراد بأن الاضطرار هنا إنما يحصل بواسطه وقوع الغسل عن غير المماثل، المستلزم للنظر واللمس المحرمان المتحققين بتكرير الغسل، لا- عدم إمكان حصوله من المماثل، لأنه قد حصل بالتكرار قطعاً إذا لم تكن الخنثى وجوداً ثالثاً غير الذكوريه والأنوئيه، وهذا إنما يصح بناءً على القول بجواز التكرار، المستلزم لوقوع الحرام اليقيني، كما سيوضح لك في بيان وجه الوجوه إن شاء الله .

القول الثاني: قال عنه صاحب «الجواهر»: «وأما الثاني قول أبي علي بأن أمته تغسله، فمع ابتناؤه على ما تقدم سابقاً غير مطرد، إذ قد لا تكون عنده أمه .

واحتمال التكليف بشراء أمه له من تركته، فإن لم يكن عنده تركه فمن بيت المال كما عن أحد وجوه الشافعيه . مما لا ينبغي أن يصغى إليه بعد فرض عدم الدليل عليه» (٢).

قلنا: لعل أبو علي رحمه الله أراد صورته وجود الأمه لا- مع عدمها كما هو المفروض، حتى يفرض إرادته تحصيل الأمه له من تركته، لإمكان أن يناقش فيه بأن

١- مصباح الفقيه : ج ٥ / ١٠٤ .

٢- الجواهر : ج ٤ / ٧٨ .

تحصيلها منها لا يجعلها ملكاً له ، لأنّ الملكيه من الأمور المترتبه على الحيّ دون الميت .

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُقال : إنّه يجعلها ملكاً له إذا اشترى ممّا كان للميت من الثلث من التركة، حيث قد أجاز الشارع كونه للميت ، فتحصيل شيء منه يجعله للميت ، فله وجه ، ولكن ما ذكره التزام بما لا دليل عليه .

القول الثالث: فقال عنه صاحب «الجواهر»: وأمّا الثالث فلا دليل على وجوب التيمّم مع لزوم المحذور أيضاً ، لأنّه مشترك مع الغسل في لزوم اللّمس على الأجنبيّ على احتمال، أو قطعاً لو تكرّر ، فإذا صار كذلك فلا وجه لترك الغسل والأخذ بما يشاركه من اللّوازم فيخرج بذلك عن الضروره المسوّغه للتيمّم، كما لا يخفى على المتأمل .

أقول: إذا بلغ الأمر إلى هنا، فيدور الكلام في واحد من ثلاث وجوه وأقوال:

الوجه الأوّل : هو سقوط الغسل حينئذٍ وجواز دفنها بدونه ، هذا كما عن «التذكرة» ، ومنشأه فرض المقام من قبيل واجدى المنى في الثوب المشترك، حيث لا يجب الغسل على واحدٍ منهما ، لأنّ كلّ واحدٍ منهما يرجع إلى أصل البراءة .

ولا بأس بذكر توضيح في المقام وهو أن يُقال : لا إشكال في أنّ لنا عمومات دالّة على وجوب تغسيل الميت، وقد خصّصت بما يدلّ على اشتراط المماثله ، وكلّ واحد من الرجال والنساء من أفراد المكلفين شاكّ في وجوب تغسيل الخنثى عليه للشكّ في المماثله ، والشكّ في الشرط موجب للشكّ في المشروط ، فيرجع كلّ واحد منهما إلى أصل البراءة.

ولا يعارض جريانه في كلّ واحد مع جريانه في الآخر كما في واجدى المنى ، لعدم علم كلّ واحد منهما بتوجه تكليف منجزٍ عليه ، ومع الشكّ فيه فالمرجع البراءة .

ولا يصحّ حينئذٍ الرجوع إلى عمومات وجوب الغسل، لأنّها مخصّصه بما يدلّ

على اشتراط المماثله، خرج موضوعاتها عن كونه تمام الموضوع وصار جزءً منه ، ولا يصح حينئذ الرجوع إليها لكونه رجوعاً إلى العموم في الشبهات المصادقيه للخاص، وهو ممنوع عند المحققين .

هذا غايه ما يمكن أن يستدلّ لجواز ترك التّغسيل ودفنه بلا غسل .

أقول: لكن هذا الاستدلال لا- يثبت إلا- جواز ترك الغسل لا عموم جواز فعله ، بل الأصل هنا يقتضى جواز فعله ولو مجرداً عن الثياب، كجواز مسّها وجواز النظر إليها ؛ لأنّ شرط حرمتها إحراز عدم المماثله كشرط وجوب الغسل إحراز المماثله، فيرجع في نفى الحرمة في الأوّل ونفى الوجوب في الثاني إلى أصل البراءه، فيبقى فعل الغسل على أصل الجواز .

وتوهم: أنّه لا يمكن إتيانه بداع قربي، لعدم إحراز رجحانه حينئذ .

مدفوع : أنّه يكفي في إتيانه عبادة بداعى احتمال الأمر والمحبوبيه، كما هو الحال كذلك في جميع موارد الاحتياط ، فلازم هذا الاستدلال عدم وجوب التّغسيل وجواز دفنه بلا غسل حتّى لا يستلزم وقوع الحرام، وهذا إنّما يصحّ إذا استلزم الغسل وقوع النظر واللمس المحرّم ، وإلا- إن أمكن غسله مع غمض العينين، وعدم لمس يده لجسمه بلفّ خرقة عليه وتغسيه من وراء الثياب _ حتّى يستشكل بعدم إحراز القدر المعفو عنه في النجاسه عند الغسل مع الثياب، كما أشار إليه بعض _ .

فلا إشكال حينئذ من الحكم بعدم شرطيه المماثله .

اللهمّ إلا أن يدعى أنّ شرطيته تعبدى، بحيث يعدّ فعل الغسل مع عدم المماثل حراماً ذاتياً كما قاله بعض في مثل معلوم الرجوليه والأنوثيه ، فحينئذ يصحّ الحكم بترك الغسل ودفنه بلا غسل ، بل يرجع الأمر حينئذ بين المحذورين لكلّ

واحدٍ من الرجال والنساء ؛ لأنَّه يعلم كلَّ واحدٍ منهما بأنَّ غسل الخُثى إمَّا واجب له في صورته المماثلة ، أو حرام في عدم المماثلة، فلا محيص من اختيار أحد الأمرين من الفعل أو الترك، أو الرجوع إلى القرع ليرفع هذا الإشكال عند القول بالحرمة الذاتية فقط لا مطلقاً، كما لا يخفى .

الوجه الثانى: وهو أنَّه يجب غسلها مرّةً واحده بمباشره الرجال أو النساء ، لكن من فوق الثياب ، ولا يجوز لأحدهما غسلها من دون ثياب لاحتمال أن يكون رجلاً مع كون الغاسل امرأه أو امرأه، مع كون الغاسل رجلاً ، هذا كما عن العلّامة فى «المنتهى» .

قلنا : لعلّ مراده _ وإن كان خلاف الظاهر _ من الأمر بوجوب غسلها من وراء الثياب هو الحجاب المانع عن النظر واللمس دون الثياب الملتصق ببدن الميت، حتّى يستشكل بعدم المعفوِّيه فى نجاستها .

وكيف كان، قيل فى وجهه كما عن «مصباح الهدى» للآملى بما ملخصه: «إنَّ شرطيه المماثلة كما يظهر بالتدبّر فى أدلّتها ناشئه عن غلبه ابتلاء المباشرين للغسل بالنظر واللمس المحرّمين على الأجنبيّ ، ولذلك نهى الشارع عن مباشره الأجنبيّ إذا كان عن غير المماثل .

ثمّ قال : إنَّ الشرطيّه والمانعيّه قد يستفاد من خطاب وضعى أو تكليفى غيرى، فلا يستفاد منه حينئذٍ إلا الشرطيّه والمانعيّه ، وقد يستفاد من خطاب نفسى متوجّه إلى شىء لا يجتمع امثاله مع امثال الأمر المتعلّق إلى شىء آخر، مثل النهى عن الغصب مع الأمر بالصلاه .

إلى أن قال : اشتراط المماثلة فى المقام يكون من قبيل الثانى، حيث أنّ الناظر فى أدلّه اشتراطها يقطع بأنّ اعتبار الشارع لهذا الشرط، إنّما هو لعدم رضاه

بمباشره الأجنبي لهذا العمل المتوقّف في الغالب على النظر واللمس ، فنهيه عنه إنّما هو لكون فعله ملزوماً لأمرٍ مبعوض للشارع، نظير الصلاة في المكان المغصوب، والوضوء بماءٍ مغصوب ، فالفعل من حيث هو فعل لا- يكون قبيحاً بالقبح الفعلى، وممّا لا يمكن أن يتقرب به ، وإنّما القبح ينشأ من حيث صدوره عن الفاعل بالقبح الفاعلى، وكونه ممّا لا يمكن أن يتقرب به ، والقبح إنّما يتحقّق عند تنجّز النهى عليه ، ومع عدم تنجّزه فلا- موجب لبطلان الفعل، لا من حيث نفسه حيث أنّه لا يكون قبيحاً بالقبح الفعلى، ولا من حيث صدوره عن الفاعل، لعدم تنجّز النهى عليه، فيكون فعله صحيحاً .

وعدم تنجّز النهى إمّا يكون للجهل به بجهل يعذر فيه ، أو ما يكون بحكمه كما في المقام، فيكون تغسيل الأجنبي للخُنتى كتغسيله لميت بزعم المماثلة أو المحرّميه ، فانكشف خطأه بعد الفراغ عن غسله حيث أنّ الغسل صحيح قطعاً، وليس لصحّته وجه إلا عدم تنجّز النهى على الغاسل مع عدم اتّصاف غسله من حيث هو غسل بالقبح الفعلى .

فإن قلت : تردّد الخُنتى بين كونها مماثلاً للغاسل أو غير مماثل، يوجب تحقّق علم إجمالى بوجوب تغسيلها، أو حرمة لمسها والنظر إليها ، حيث أنّها إن كانت مماثلاً- يجب غسلها، وإن لم يكن مماثلاً- يحرم لمسها والنظر إليها ، وهذا العلم الإجمالى يقتضى الجمع بينها في الامتثال، حيث يمكن الجمع بينهما .

قلت: هذا العلم الإجمالى لا- ينفع في إيجاب الجمع بين امتثال طرفيه ، لأنّ الموجب لعدم وجوب الغسل، إنّما هو حرمة اللّمس والنظر بالحرمة المنجّزه، وإلا- فلا مانع عن وجوبه ، فلا بدّ من أن يكون الترديد بين وجوب التغسيل على تقدير المماثلة، وبين حرمة اللّمس والنظر بالحرمة المنجّزه على تقدير المخالفه ،

والمفروض عدم تنجز الحرمة من حيث هي حرمة، وإنما التنجز يحصل من قبل العلم بها، فيكون المقام نظير الدوران بين وجوب الصلاة في خصوص هذا المكان، وبين حرمة الوقوف فيه لاحتمال كونه مغصوباً، حيث أنّ هذا العلم الإجمالي لا يؤثر شيئاً، بل يجب الصلاة فيه؛ لأنّ المانع عن وجوبه هو احتمال كونه مغصوباً وهو ليس بمانع؛ لأنّ حرمة الغصب ما لم تكن منجزه لا تكون مانعه كما لا يخفى» (١).

أقول: ما ذكره المحقق الآملي رحمه الله في غايه المتانهِ والجوده، إن ثبت وجوب الصلاة عليه في المماثل ووجوب الغسل في المماثل، وكان ثبوتهما بدليل مطلق في جميع الموارد، إلا فيما ثبت فيه وجود مانع عن وجوبه منجزاً أو محرزاً، فحينئذٍ كلّ مورد شكّ في ثبوت المانع ولم يحرز ذلك، يجب الرجوع فيه إلى عموم دليل الوجوب والأخذ به، ووجهه ما ذكره رحمه الله خصوصاً إذا كان مقتضى الأصل هو عدم وجود المانع، حيث أنّ مثل هذا الأصل يمنع عن إحراز وجود المانع وينفيه، فلا يكون حينئذٍ احتمال وجود النهي منجزاً ممّا لم يحرز النهي، ومع عدم تنجزه لا مانع عن وجوب الصلاة هناك وعن وجوب الغسل هنا.

وأما لو لم يكن الأمر كذلك، بل كان التكليف في أصل ثبوت وجوب الغسل أو حرمة، لأجل فقد المماثل ثابتاً بالعلم الإجمالي، أي علم إجمالاً - لأجل الإجمال والإبهام في المتعلّق أنّ التكليف المنجز عليه يكون أحدهما؛ أمّا وجوب الغسل في المماثل، أو حرمة في غير المماثل. فحينئذٍ كما أنّ النهي عن الغسل للأجنبي يكون بالاحتمال في أطراف العلم الإجمالي، كذلك الأمر

بالغسل في غيره _ أي في المماثل _ يكون بالاحتمال ، وكلاهما متماثلان حينئذٍ، فلا مجال لتقديم أحدهما على الآخر ، فحينئذٍ لا يبقى وجه لما ذكره من وجوب الغسل عليه لعدم مانعيه احتمال النهي عن مباشرة الأجنبي، لكونه غير منجز .

وبالجملة: فمدار الكلام يكون في أصل ثبوت كون وجوب الغسل في جميع الموارد إلا ما خرج بإحراز المانع ، ولا يبعد أن يكون كذلك بالنظر إلى الأدلة المؤتية المتكفلة لإيجاب الغسل على المكلفين لكل مسلم إلا ما خرج بوجود المانع بصورة الإحراز .

الوجه الثالث: وقد أشار إليها الآملي رحمه الله بقوله: «هو لزوم تغسيلها مرتين ؛ مرّه بمباشرة الرجال ، وأخرى بمباشرة النساء _ كما عليه السيّد في «العروه» وكثير من أصحاب التعليق عليها _ غاية الأمر بإضافه كون غسلها من وراء الثياب، كما ورد في متن «العروه».

والدليل: على ما قيل هو دعوى أنّ وجوب الغسل كفايةً على عامّة المكلفين يقتضى عدم اختصاص التكليف بمن يباشر بنفسه ، فالمماثلة شرط الوجود لا- شرط الوجوب ، فالواجب على كلّ مكلف هو السعى في إيجاب الغسل من المماثل، ولو بالسعى وإعانه بعضهم لبعض ، فيجب في المقام على المكلفين السعى في حصول غسل الخنثى من مماثله، وهو أمرٌ مقدور يتوقف العلم بحصوله على تكرير الغسل من الرجال والنساء ، فيجب ذلك من باب الاحتياط إذا لم يتوقف على ارتكاب حرام كنظر الأجنبي ولمسه، وكان الغسل من وراء الثياب ، أو على تغميض العينين ولّف خرقة باليدين ، بناءً على كون حرمة تغسيل الأجنبي من جهه استلزامه للنظر واللمس المحرّمين .

وأما بناءً على كون حرمة ذاتيه، أو عدم إمكان التحرّز عن النظر واللمس ،

فالمتمّجه حينئذٍ سقوط التكليف بالغسل من المماثل، لتردّده وتردّد الموضوع المشتبه منه بين الواجب والحرام، واستلزامه الاحتياط فيه لارتكاب الحرام اليقيني .

ثمّ قال في آخر كلامه: ولا- يخفى أنّ الأ-حسن منها هو الوجه الثاني ؛ أعنى جواز الاكتفاء بغسل واحد مع التخيير بين كونه بمباشره الرجال أو النساء، وإن كان الأ-حوط تغسيلها مرّتين من كلّ من الرجال والنساء ، لكن من وراء الثياب» انتهى محلّ الحاجة(١) .

أقول: ولا يخفى عليك أنّ التغسيل من وراء الثياب إن أمكن وقلنا بمعفويّه النجاسه في الثوب الملتصق بالبدن بالتبع ، فحينئذٍ لا إشكال في كفايه غسل واحد، سواء كان بمباشره الرجال أو النساء، لصحّحه الغسل من دون استلزامه الحرام ، فلا وجه للحكم بلزوم التغسيل مرّتين ، هذا إن كان وجه حرّمته لاستلزامه الحرام .

وأما إن كان لأجل حرّمته ذاتاً ، فعليه لا بدّ أن يُقال بالتخيير لكلّ واحدٍ من الرجل والمرأه، من اختيار أحد الأمرين من فعل الغسل أو تركه ؛ لأنّه إمّا واجب في المماثل ، أو حرام في غيره ، فحيث لا- يعلم لا- محيص باختيار الفعل أو الترك لدوران الأمر بين المحذورين لكلّ واحدٍ من المكلفين ، فلا- وجه للقول بسقوط التكليف حينئذٍ ، لأنّه لا- يكون الحرام هنا لأجل ملازماته، بل لأجل اعتبار حرّمته ذاتيه ، أي حرام ولو لم يستلزم النظر واللمس المحرّمين كالغسل من وراء الثياب .

هذا كلّه لو لم نقل بجواز تغسيل المحارم في غير المماثل، وإلاّ فإنّ عليهم مباشره الغسل بلا ضروره أو مع الضروره كما في المقام ، فلا تصل النوبه إلى ما

فَصَلَّاهُ ، وحيث كان احتمال الحرمة الذاتية ضعيفاً ، والغسل من وراء الثياب ممكناً ، كان احتمال الاكتفاء بواحد قوياً ، ولكن الأحوط غسلها مرتين من وراء الثياب ، وإن كان القول بكفايه القرعه في تعينها غير بعيد ، لصدق المشكل حقيقة حينئذٍ ، فيدخل تحت عنوان ما ورد (إنَّ القرعه لكلِّ أمرٍ مشكل) والمقام منه ، والله العالم .

أقول: ثم لا يخفى عليك أن صاحب «الجواهر» وإن ذهب إلى اختيار القول الثالث لكونه موافقاً للاحتياط ، إلا أنه قد مال عنه في آخر كلامه بقوله : «وهو الذي يقوى في نفسى إلى القول الثانى بكفايه كون الوجوب لأحدهما بواسطة وجود العمومات الدالّة على وجوب غسل الميّت مطلقاً ، ما لم يحرز المانع عن تنجزه . ثم قال بعده : ومنه يظهر الكلام فيما لو وجد ميّت أو بعضه ممّا يجب تغسيله ، واشتبه ذكوريّته وأنوئيّته لظهور كونها من وادٍ واحد ، فتأمل» انتهى (١) .

فيظهر من كلامه كفايه غسل واحد لأحدهما في الميّت المشتبه خارجاً أو العضو المنقطع كذلك ، بناءً منه على كون شرطيه المماثله مخصّصاً لمن كان حاله معلوماً بالذكوريّة والأنوئيّة ، ولا يشمل المشكوك ، فيدخل مثله تحت عمومات وجوب الغسل ما لم يحرز المانع .

ولكنه عقب قوله أخيراً بالتأمل ، ولعل وجه إمكان دعوى الفرق بين الخنثى المشكل ، وبين المقام ، خصوصاً في العضو المشتبه ، حيث أنّ النظر والمسّ في الخنثى يصدق عليه كونهما بالأجنبيّ ولو احتمالاً ، فيكون حراماً . هذا بخلاف المسّ والنظر للعضو المفارق ، خصوصاً إذا كان صغيراً كالإصبع ونحوه ، حيث لا يصدق بمسّه والنظر إليه ، أنه قد مسّ الأجنبيّ ونظر إليه فيصحّ من الأصحاب

وكلُّ مُظهِرٍ للشهادتين وإن لم يكن معتقداً للحقِّ، يجوز تغسيله، عدا الخوارج والغلاة (١). غسل الاموات / المستثنى من غسل الميت

ذهابهم إلى عدم اعتبار المماثلة فيه، مع اعتبارهم ذلك في الخُنْثَى، فلا يردُّ عليهم أنَّهم كيف أجازوا غسل الرجل للعضو ولو لم يقطع كونه من الرجل، وكذلك في المرأة، كما استشكل عليهم صاحب «الجواهر» في تلك المسألة.

نعم، الإشكال وارد عليهم في ما إذا كان المقطوع عظيمًا، أو كان الميت بنفسه مشكوكًا بين الرجل والأنثى، حيث يكون حكمهما حينئذٍ حكم الخُنْثَى، هذا على ما بينه المحقق الآملي في مصباحه.

أقول: لكن الإنصاف عدم تمامية هذه الدعوى، إذ الاتصال والانفصال والصغر والكبر في العضو، لا يوجب فرقاً عرفياً في صدق كون المسِّ والنظر واللمس للأجنبي لو ثبت التخالف، كما أنَّ الحياه والممات لا يؤثران في ذلك، ولأجل ذلك يرد على ما قال السيد في «العروه» في المسألة الثانية (أنه يغسله كلٌّ من الرجل والأنثى من وراء الثياب) بل الفتوى بذلك، مع أنه احتاط في الخُنْثَى، مع أنَّ الفرق بين المسألتين غير معلوم، فإن قلنا بوجود العمومات ولم يشترط المماثلة في المشكوك، فلا فرق بين الموردین بكفايه غسل واحد لأحدهما، وإلا يصحَّ الإتيان بمرتين للاحتياط كما في الموردین، والله العالم.

(١) أقول: إنَّ غسل الميت المسلم واجب بوجوب كفاي على كلِّ مسلم، أمَّا المسلم فهو عبارة عمَّن أظهر الشهادتين، ولم يعلم منه عدم الإذعان بهما أو بأحدهما، وإن لم يعتقد الحق الذي لا يخرج عن حكم الإسلام في الدنيا كمن أنكر الإمامه والعدل لله تبارك، إلا من كان من أهل الخوارج، أي قد خرج على

إمام زمانه ، والمعروف منهم من خرج على أمير المؤمنين عليّ عليه السلام عند تحكيم الحكّمين ، وكذا الغلاة أى الذى أصبح غالباً واعتقد الإلهويّه لأحدٍ من الناس كما فى «الروض» ، والمعروف منهم من اعتقد إلهويّه عليّ عليه السلام ، وكذا كلّ من ارتكب ما يوجب الكفر بسببه من قولٍ أو فعلٍ أو غيرهما مثل النواصب والمجسّمة، ومنكروا ضرورىً من ضروريّات الدّين، ونحوهم، فلا يجوز تغسيلهم لأجل كونهم محكومين بالكفر ، والكافر لا يجوز تغسيله .

أدّله عدم جواز تغسيل الكافر:

فإذا بلغ الكلام فلا بأس بذكر الأدّله الدالّله على عدم جواز تغسيل الكافر ؛ فقد استدلّ لذلك:

أولاً: بالإجماع محضاً منقولاً على لسان مثل الشيخ والعلّامه والشهيد وغيرهم فى كتبهم .

وثانياً: بالأصل، أى لو شكّ فى أنّه لو لم يشمله دليل وجوب الغسل، فهل يجب علينا غسله أم لا؟ فالأصل البراءه، لأنّه شكّ فى أصل التكليف لا المكلف به.

وثالثاً: أنّ الأدّله الدالّله على وجوب التغسيل عموماً، ظاهره فى وجوبه فى غير الكافر .

رابعاً: مع أنّ الدليل بالخصوص موجود، يدلّ على عدم الوجوب للكافر.

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن عمّار بن موسى، عن أبى عبدالله عليه السلام: «إنّهُ سُئل عن النصرانى يكون فى السفر وهو مع المسلمىن فيموت ؟

قال : لا يغسله مسلم ولا كرامه، ولا يدفنه ولا يقوم على قبره وإن كان أباه» .

ومنها: ما رواه الصدوق بإسناده عن عمّار بن موسى ، ورواه الكلينى عن

محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن الحسن مثله إلى قوله : «ولا يقوم على قبره» (١).

حيث قد نهى عن تغسيل النصراني ولا خصوصيته فيه ، فيكون مثله غيره مثل من اليهود والمجوس والمشرك ، لوحده الملائك وهو الكفر .

ومنها: ما رواه جعفر بن الحسين بن سعيد المحقق في «المعتبر» نقلاً من «شرح الرسالة» للسيد المرتضى ، أنه روى فيه عن يحيى بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام : «النهى عن تغسيل المسلم قرابته الذمي والمشرك ، وأن يكفنه ويصلي عليه ويلوذ به» (٢).

بل قد يمكن استفادة النهي والمنع بالأولوية عما ورد بالنهي عن الغسل والكفن والصلاة على الخوارج ، أي لمن خرج على إمام زمانه كأصحاب معاوية ، لأنهم بالرغم من تظاهرهم بالإقرار بالشهادتين ، لكن منع المؤمنون عن تغسيلهم ، ففي الكافر والمشرك يكون بطريق أولى .

منها: رواه أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في «الاحتجاج» عن صالح بن كيسان : «أن معاوية قال للحسين : هل بلغك ما صنعنا بحجر بن عدى وأصحابه شيعة أبيك؟ فقال عليه السلام : وما صنعت بهم؟ قال : قتلناهم وكفناهم وصلينا عليهم . فضحك الحسين عليه السلام ، فقال : خصمك القوم يا معاوية ! لكننا لو قتلنا شيعتك ما كفناهم ولا غسلناهم ولا صلينا عليهم ولا دفناهم (لا قبرناهم)» (٣).

حيث يظهر منه تصريح الإمام عليه السلام بذلك ، لأنهم كانوا من الخوارج ، حيث قد

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ١٨ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ و ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ١٨ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ و ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ١٨ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

خرجوا على إمامهم أمير المؤمنين عليه السلام ، فلا يجوز تغسيلهم أو التكفين والتدفين ، فهم محكومون بالكفر، وملحقون بهم، فيكونون مثلهم في عدم جواز تجهيزهم فيتم المطلوب ، فالمسألة في الكافر واضحة من حيث الدليل، ولا كلام فيها ولا إشكال، ولا شبهة تعتر بها .

أما المؤمن: والمراد منه الإمامي المعتقد للحق، أي إمامه الأئمة الاثني عشر عليهم السلام ، فيجب تغسيله ما لم يحصل منه سبب الكفر ، بل هو إجماعي بكلا قسميه إن لم يكن ضرورياً ، بل لا يبعد أن يكون كذلك ، لأنه هو القدر المتيقن والمسلم من الدليل الوارد في وجوب غسل ميت المسلم، فهو ممّا لا كلام فيه ولا إشكال ولا خلاف يعتر به .

نعم ، الذي وقع الخلاف فيه، وينبغي أن يبحث عنه هو المسلم غير المؤمن كالعامة ، بل قد يلحق بهم فرق الإمامية المنحرفة كالواقفية والفضائية والناوسية والإسماعيلية وغيرهم من أمثالهم ؟

أقول: المشهور تحصيلاً ونقلًا كما في «الذكري» و«الروض» و«الحدائق» و«الرياض» التغسيل ، بل عن «التذكرة» و«نهاية الأحكام» الإجماع على وجوب تغسيل الميت المسلم ، بل هو الظاهر من «المنتهى»، حيث حمل كلام المفيد رحمه الله بعدم الجواز على من علم نصبه ، بل عليه جميع المتأخرين ممن قارب عصرنا من السيدين في «العروة» و«الوسيلة» وأصحاب التعليقه عليهما جميعاً في الجملة .

فقد يستدلّ على الوجوب:

أولاً: دعوى الإجماع والشهره كما عرفت .

وثانياً: الاستصحاب لجريان أحكام المسلم عليه .

وثالثاً: ومما يظهر من المشهور في باب الصلاة على الميت من الصلاة عليه وإن دعي عليه فيها ، بل قال العلامة في «المنتهى» :
«وتجب الصلاة على الميت البالغ من المسلمين بلا خلاف».

رابعاً: الأخبار الدالة على ذلك :

منها: ما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، عن أبيه عليهما السلام ، قال : «صلّ على من مات من أهل القبلة وحسابه على الله» (١).

ورواه الصدوق مرسلًا . ورواه في «المجالس» ، عن محمّد بن موسى بن المتوكل ، عن عبد الله بن جعفر الحميري ، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب ، عن الحسن بن محبوب مثله .

فإنه قد أمر بالصلاة على كلّ من كان من أهل القبلة ، وحيث لا قائل بالفرق بين الغسل والصلاة في المخالف فإن أُجيز بالصلاة عليه فيجوز التغسيل عليه ، فالملازمه بينهما موجود .

خصوصاً مع أنّ الصلاة مشروطه بالغسل ، بل قد يدعى الأولويّه ، يعني إذا كانت الصلاة عليه جائزه فالغسل يكون بطريق أولى ، فإذا ثبتت هذه الملازمه بينهما فيمكن الاستدلال لجواز تغسيل المخالف، بكلّ ما دلّ بعمومه على جواز الصلاة على المخالف .

خامساً: بل قد يشعر على ذلك بالفحوى المستفاد من أخبار الباب وكلام الأصحاب، من إيجاب تغسيل الميت في بلاد الإسلام ، بل أبعاضه وإن لم يُعرف مذهبه، ولا أصل يلحقه بالإمامي .

سادساً: مضافاً إلى إمكان الاستدلال عليه، بإطلاقات الأدلّه وعمومها:

منها: ما رواه الكليني بإسناده عن سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال: «غسل الجنابه واجب ... وغسل الميت واجب» (١).

ومنها: مضمرة أبي خالد، قال: «اغسل كلّ الموتى الغريق، وأكيل السبع، وكلّ شيء إلا ما قتل بين الصّفين، فإن كان به رمق غُسل وإلا فلا» (٢).

سابعاً: مضافاً إلى ما علم من سيره النبي صلى الله عليه وآله .

أقول: وقد نوقش في الجمع: أما الاستصحاب: فإنّ المتيقّن السابق ليس إجراء جميع أحكام المسلمين عليهم بعنوان العموم، حتّى يستصحب عند الشكّ في بقاءه، كيف ومن أحكام المسلمين التجهيز الذي يشكّ في ثبوته في حقّهم من أوّل الأمر، ولو علم ثبوت إجراء جميع أحكام المسلمين عليهم، فإنّما هو بالنسبه إلى أحكام المسلمين في حال الحياه، ولا يشمل عمومها لما بعد وفاتهم الذي منه التجهيز، بل أفعال التجهيز تعدّ من الأحكام المترتبه عليهم في الآخرة التي لا يشاركون فيها مع المسلمين.

هذا كما عن المحقّق الآملي في مصباحه (٣).

وفيه: ولكن يمكن أن نوجه الاستصحاب بوجه صحيح بأن يُقال إنّ أحكام الإسلام في حال الحياه كان متيقّن الثبوت عليه، من النكاح والطهاره وحقن الدم والمعاملات، وكلّ ما يترتب على المسلم بما هو مسلم، وعند عروض الموت

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣ .

٣- مصباح الهدى: ج ٥ / ٤١٤ .

عليه إن ثبت بالأدلة كفرهم بعد الموت، فلا إشكال حينئذٍ في عدم جريان حكم المسلم عليه، لانقلاب الموضوع، وإن لم يثبت ذلك وشكك في أنه بالموت هل بقيت أحكام الإسلام ثابتة في حقه أم لا، نستصحب ما كان ثابتاً على المسلم من الإكرام والتغسيل والتكفين والتدفين والتجهيز ما لم يقم الدليل على خلافه، ولعل لهذا السبب تعامل المؤمنين مع أموات المخالفين معاملة المسلم منذ زمن الأئمة عليهم السلام إلى زماننا هذا.

اللَّهُمَّ إلا أن يثبت من لسان الأخبار خروجهم عن الإسلام، ودخولهم في سلك الكافرين، كما كان الأمر كذلك في حق بعضهم . فما ذكره الآملي قدس سره من مشكوكه حكم التجهيز من أول الأمر، ليس على ما ينبغي، لأن تلك الأحكام مرتبطة بما بعد الموت، ففي حال الحياة لا موضوع له، حتى يقال إنه مشكوك أو متيقن .

اللَّهُمَّ إلا أن يقصد جريان الاستصحاب التعليق على نحو التعليق في الموضوع، لكن حججته مثل ذلك لا يخلو عن شبهه .

أمّا الخبر: فقد ناقش الآملي رحمه الله فيه بقوله: «وأمّا المروى عن الصادق عليه السلام: «صلّ على من مات من أهل القبلة» . فبعد تسليم سنده، لا يفهم منه إلا مشروعية الصلاة لورود الأمر بها في مقام توهم الحظر، مع احتمال كون الأمر بها لأجل المداراه معهم أو التقية، وبهذا الاحتمال لا يصح التمسك بوجوب الصلاة لوجوب غسله وسائر أفعال تجهيزه، لاحتمال كون وجوبها لأجل المداراه معهم أو للتقية، فتأمل» (١) .

أقول: وفيه ما لا يخفى عليك من الإشكال، ولعله لذلك أمر بالتأمل، لأنّ

العمل على التقيّه لا يثبت إلا بقيام قرينه دأله عليه، لا مثل هذه الجملة التي قد تفيد بيان حكم كلى لأهل القبلة ، بل وأحسن منه فى الدلالة على ذلك روايه غزوان السكونى ، عن جعفر ، عن أبيه ، عن آباءه عليهم السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : صلوا على المرجوم من أمتى، وعلى القاتل نفسه من أمتى، لا تدعوا أحداً من أمتى بلا صلاة» (١). ورواه الصدوق مرسلًا .

فإن قوله: «لا تدعوا أحداً من الأئمة» عام يشمل العامه ، وحمله على خصوص مثل المرجوم والقاتل المؤمن غير مقبول ، لإمكان القول بالتعميم فيها أيضاً ، فمثل ذلك الحديث لا- يمكن حمله على المداراه والتقيّه ، كما لا- يمكن حمل الأمر فيه على المشروعيّه لدفع توهم الحظر لوجوب الصلاة على مثل المذكورين من المؤمن منهم ، وهو الدليل عليه ، فالاستدلال بمثل ذلك على وجوب الغسل وجيهه، لو ثبتت الملازمه بينهما ولم نقل بإمكان التفكيك فيهما .

ثم ناقش الأملى قدس سره لما بعده وقال : «وأما خبر أبى خالد مضافاً إلى إضماره، لا دلالة فيه على العموم من حيث الاعتقاد ، بل الظاهر منه هو العموم من حيث أفراد الموتى من الغريق والأكيل ونحوهما ، كما يدل عليه استثناء الشهيد .

وأما بالنسبه إلى حالات كل فرد فلا عموم فيه ، بل لو دلّ لكانت دلالتة بالإطلاق ، لكنّه لا يدلّ عليها لعدم كونه فى مقام البيان من تلك الجهه» .

أقول: وكلامه فى المقام متين ، لأنّ ظهور قوله: «كلّ الموتى» ناظر إلى ما هو الواجب فيه غسل الميت المفروض المتعين حكمه فى الخارج، فليس الخبر المذكور بصدد بيان إيجاب الغسل لكلّ الأموات حتّى يستفاد منه العموم ، كما لا

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٧ من أبواب الصلاة على الجنازه، الحديث ٣ .

يكون بصدد بيان الإطلاق في حالات الميِّت ، فهو خارج عن الدليليِّه ، ولكن يحتمل كونه دليلاً على العموم إلا ما خرج بالدليل كالكافر، فيكون من الأدلِّه ولا بُعد فيه .

ثمَّ قال : «وقوله : (غُسل الميِّت واجبٌ)» وارد في أصل المشروعِيه، ولا- عموم له بالنسبه إلى أفراد الأموات ويكون نظير الأوامر الواردة في الصلاه والزكاه ومشروعِيه الصلاه، لا يستلزم مشروعِيه تغسيله ولا جواز غسله، لاحتمال كون الصلاه المشروعه عليه بعد تغسيله من أهل مذهبه، كما هو الغالب، ومنع أولويِّه جواز تغسيله عن جواز الصلاه عليه، والإجماع على عدم الفصل بينهما غير ثابت) .

ولكن يمكن أن يُقال : إنّ ذلك الحديث مشتمل على صور يحتمل كونه قرينه على ذيله، وهو قوله : «غسل الجنابه واجب» ، ولا إشكال في أنّه واجب لكلّ مسلم حتّى للمخالف ، فكذلك يكون في غسل الميِّت .

غايه الفرق بين الموردِين ؛ أنّ الأوّل يجب على نفسه ، والثاني على المؤمنِين أن يغسِّلوه ، فربّما ينكر الثاني دون الأوّل ، وذلك لا يوجب الفرق في الوجوب .

كما أنّ دعوى أنّ الخبر في مقام بيان أصل المشروعِيه كالأوامر المذكوره حول الصلاه والزكاه .

لا يخلو عن إشكال ؛ لأنّ كلمه (الوجوب) في قوله : «غسل الميِّت واجب» ، صريح في الوجوب لو سلّم عموم مورده، كما يكون هو الدليل لوجوب غسل الميِّت في المؤمن، ولا نحتاج لإثبات الوجوب فيه إلى دليل آخر .

أقول: وأما دعوى الملازمه بين جواز الصلاه، وجواز الغسل عليه، فليس ببعيد عن الصواب ، لأنّ كليهما مشتركان في كونهما لما بعد الموت الذي كان يعدّ

من شؤون الآخرة ، فإن أجزى فى الأولى فلا يبعد ثبوت الجواز فى الثانى .

ثم قال : « كما أن ما علم من سيره النبى صلى الله عليه و آله بالصلاه على المنافقين ، لا يدل على الوجوب ، لاحتمال كونها لأجل المداراه معهم ، مع أن المنافقين من الكفار ، وإن فعل الصلاه لا يدل على وجوبها » .

وفيه : ولا يخفى ما فى الجواب من الإشكال :

أولاً : لا داعى لنا بالحمل على المداراه والتقيه ، بعدما لم يظهر لنا ما يدل على خلافه حتى نلجأ إلى ذلك .

وثانياً : على فرض التسليم بما ذكر ، فلماذا لا نتابعه صلى الله عليه و آله فى هذا العمل الذى يؤدى إلى تقليل دواعى الحقد بين المسلمين ، فإذا فرض كون الصلاه عليهم عن النبى صلى الله عليه و آله ثابتاً ، ولم نقف على ما يدل على خلافه ، فنحمل العمل على الوجوب لا على الجواز .

أقول : بقى أن نذكر بعض الأخبار الظاهره فى إرادته المؤمن :

منها : الخبر الذى رواه سعد الاسكاف ، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال : « أيما مؤمن غسل مؤمناً فقال إذا قلبه : اللهم إن هذا بدن عبدك المؤمن ، قد أخرجت روحه منه وفرقت بينهما ، فعفوك عفوك ، إلا غفر الله له ذنوب سنه إلا الكبائر » (١) .

ومنها : رواه إبراهيم بن عمر (عثمان) (٢) ، ونحوهما من الأخبار الواردة فى الغسل أو الكفن والدفن ، حيث أن مفهوم هذه الأخبار يدل على عدم مشروعته تجهيز غير المؤمن ، وظهور بعض منها فى كون التغسيل احتراماً للميت وتكرمه له ، كما يستفاد من روايه عمّار بن موسى المتقدمه فى عله عدم التغسيل للكافر ،

١- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٧ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١ و ٢ .

حيث قال عليه السلام: «لا يغسله مسلم ولا كرامه»^(١) «ولا يصلح له إلا المؤمن».

بل وفي خبر «العيون» و«العلل» أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه في جواب سائله: «علّه غسل الميّت أنّه يغسل ليطهر وينظف عن أدناس أمراضه، وما أصابه من صنوف علله، لأنّه يلقي الملائكه ويباشر أهل الآخرة، فيستحبّ إذا ورد على الله عزّ وجلّ ولقى أهل الطهاره ويماسونه ويماسهم أن يكون طاهراً نظيفاً متوجّهاً إلى الله عزّ وجلّ ليطلب وجهه وليشفع له»^(٢).

ومن الواضح أنّه لا حرمه ولا كرامه للمخالف، ولا طهاره له حتّى يجب التّغسيل لأجله، وغير هذه الأخبار والأدلة، حيث تمسّك بها من ذهب إلى عدم جواز التّغسيل.

أقول: ولكن في جميع ما ذكره من النظر مجالاً- واسعاً للنظر: أمّا ما يشتمل للثواب بغسل المؤمن أو كفنه ودفنه، فلا- بأس بالالتزام بالاختصاص في الثواب للمؤمن فقط دون غيره، ولكنّه لا- يوجب استفاده عدم الجواز لغير المؤمن، إذ أنّ مثل هذه الأمور تنحصر دلالتها على المنطوق، وعلى عدم الثواب لعدمه لا عدم الجواز، مضافاً إلى عدم حجّيه مفهوم اللقب، كما لا يخفى.

وأما عدم الإكرام والاحترام وعدم الطهاره للمخالف:

أولاً: كليه ممنوعه إذ منهم لا- يكون مقصّيراً في اختيار مذهبهم، كما أشير إليه في الروايه الصادره عن الإمام الحجّه عجل الله تعالى فرجه الشريف؛ ففي مثلهم لا يبعد الالتزام بما ورد في الأخبار.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣.

وثانياً : أنّ الأمور المذكورة في هذه الأخبار إنّما هي حكمه الأحكام لا- عله لها، وفي حكمه الجعل والتشريع يكفي وجود الحكمه في الأغسال في الجملة لا بالجملة كما هو الحال في عله الأحكام، فيصير تمام الكلام في الدليل راجعاً إلى وجود دليل عام أو مطلق يشمل بعمومه وإطلاقه له ، وقد عرفت وجودهما، وإن أنكر بعض المحققين ذلك، وحصر الدليل على الوجوب بالإجماع ونفى الخلاف، كما صرح بذلك المحقق الأردبيلي في «مجمع البرهان» ، قال : «وأما وجوب غسل كلّ مسلم، فلعلّ دليله الإجماع ، إلى أن قال : والظاهر أنّه لا نزاع فيه لأحد من المسلمين كما في «المنتهى» .» .

والأصل في الخلاف في المقام من شيخنا المفيد قدس سره في «المقنعه» حيث قال : «ولا يجوز لأحد من أهل الإيمان أن يغسل مخالفاً للحقّ في الولاية، ولا يصلّى عليه إلا أن تدعوه ضروره إلى ذلك من جهه التقية» ، انتهى .

وربما ظهر من الشيخ في «التهذيب» موافقته عليه، حيث استدللّ عليه بأنّه كافر ولا- يجوز تغسيل الكافر بإجماع الأمة، كما أنّه حكى عن «السرائر» و«المراسم» و«المهذب» من أنّ المخالف لا يغسل .

ولعلّ المراد من المخالف للحقّ، هم الغاصبين المحكومين بالكفر في الدُّنيا فضلاً عن الآخرة ، وإن كان هذا الحمل مخالف للظاهر .

وكيف كان، فجعل مدار البحث في الجواز وعدمه مدار الحكم بإسلامهم وكفرهم كما في «الحدائق»، لا يناسب مع فتواهم بطهارتهم بإظهار الشهاداتتين.

اللّهُمَّ إلا- أن يقصدوا أنّ هؤلاء بالموت يصبحون من الكفار ، فلا يجوز حينئذٍ تغسيلهم وتكفينهم كالنصارى واليهود ، لكن الالتزام بذلك مشكل من حيث الحكم، مع التزام كثير من الفقهاء بوجوب التغسيل، حتّى ادّعى الإجماع وعدم

الخلاف فيه . فالأقوى ما عليه المشهور من وجوب تجهيزهم كوجوب تجهيز المؤمن ، والله العالم .

هذا كله، مع إمكان أن يُقال : بأنّ المستفاد من الأدلّه بل ومن الإجماع ثبوت وجوب ذلك على النحو الكلى ، لكن كفى في المسأله ما دلّ على أنّه تجب معامله معهم معامله المسلمين المؤمنين في الأمور المتعلّقه بالمعاشره، التي من أهمّها أن لا يعامل مع موتاهم معامله الكفّار ، فلا بدّ من القيام بتغسيلهم غسلاً صحيحاً، كما يظهر ذلك من كلام شيخنا الأنصارى قدس سره في طهارته (١) ، وهو الحقّ.

الفرع الأوّل: إذا ثبت وجوب تغسيل المخالف، فهل يجب تغسيه على المذهب الحقّ أو على مذهبه الباطل ؟

فقد اختلف الأصحاب في ذلك بحسب اختلاف مبانيهم: والمحكى عن «جامع المقاصد» هو أنّ المستفاد من ظاهر كلمات الفقهاء أنّه لا يجوز تغسيه غسل أهل الولاية .

مع أنّه ممّا لا يمكن المساعدة معه مطلقاً ، لوضوح أنّه إذا قلنا بأنّ المستفاد من العموم والإطلاق هو وجوب تغسيلهم وتجهيزهم، كتجهيز أهل الحقّ ، فلا بدّ حينئذٍ من القول بوجوبه على وفق مذهبنا ، لأنّ لسان الأدلّه بالنظر إلى أصل الوجوب والكيفيّة بالنظر إلى المؤمن والمخالف يكون لساناً واحداً من غير فرق بينهما ، مضافاً إلى أنّه لا معنى للأمر بالعباده الفاسده لغير التقيّه ، لأنّنا نعتقد بطلان غسلهم، وأنّه غير مطهّر للميت، لو لم يدلّ الدليل على كفايته كما في مورد التقيّه .

نعم ، لو قلنا بأنّ الحكم بوجوب تغسيلهم كان لأجل التقيّه ، ففي ذلك قولان :

١- كتاب الطهاره للشيخ الأنصارى رحمه الله : ٢٧٧ .

(١) قولُ بأنه يجب التَّغْسِيلُ عَلَى كَيْفِيَّتِهِمْ لَأَنَّ الْإِتِّقَاءَ لَا يَتِمُّشِي إِلَّا بِذَلِكَ .

(٢) وَقَوْلُ بَأَنَّهُ يَغْسَلُ عَلَى وَفْقِ مَذْهَبِنَا كَالْمَدَارَاهِ مَعَهُمْ .

أقول: ولكن لا يخفى أن ملاحظه التقيّه والمداراه تختلف بحسب اختلاف الموارد، إذ قد يكون الاتقاء أو المداراه يقتضيان الإتيان على طبق مذهبنا، لأجل أنهم قد يلاحظون كفيته تصرف المؤمنين مع أمواتهم مع علمهم باعتقادنا ببطلان غسلهم، فإذا غسّلنا أمواتهم كما نغسلُ أمواتنا تحققت التقيّه المداراتيه، دونما إذا غسّلنا أمواتهم بمقتضى مذهبهم الباطل حسب اعتقادنا، حيث لا تحصل به التقيّه حينئذٍ.

هذا، ولكن الظاهر أنه فرض نادر، بل الأغلب عكس ذلك، بأن يتحقق التقيّه فيما لو قام المؤمن بتغسيل ميتهم بما يوافق مع مذاهبهم.

وكيف كان، فالأولى في هذه الموارد ملاحظه ما يصدق عليه التقيّه والمداراه .

وما قيل: — كما ربما يظهر عن بعض — من وجوب التَّغْسِيلِ عَلَى مَذْهَبِهِمْ وَلَوْ اسْتَفَدْنَا وَجُوبَ تَجْهِيزِهِمْ مِنْ عَمُومِ الْأَدْلَةِ وَإِطْلَاقِهَا، كَمَا تَمَسَّكُوا بِهَا لِعَدَمِ وَجُوبِ تَوْجِيهِهِمْ إِلَى الْقَبْلَةِ، كَمَا تَقَدَّمَ فِي مَبْحَثِ اسْتِقْبَالِ الْمُحْتَضِرِ، وَذَلِكَ بِمَقْتَضَى قَاعِدِهِ الْإِلْزَامِ (إِلْزَامُهُمْ بِمَا أَلْزَمُوا بِهِ أَنْفُسَهُمْ).

مردود: بأن المخاطب هنا ليس هو الميت حتى يُقال بتلك مقاله لأجل مذهبه، بل المخاطب هو المغسّل الحيّ الذي هو من أهل الحقّ، فلا إشكال حينئذٍ أنّ الأمور به هنا ليس إلاّ الغسل الصحيح على طبق مذهب الحيّ وهو لا يكون إلاّ غسل أهل الحقّ .

وبالجملة: فالأقوى عندنا — كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد في «العروه» — وجوب تغسيلهم بحسب المذهب الإثنى عشرى مع عدم التقيّه، وإلاّ يغسلهم على طبق مذهبهم إن كان الاتقاء حاصلًا بذلك كما هو الغالب .

ثم لا إشكال _ بناءً على المختار _ من ترتب جميع الأحكام المترتبة على غسل الميت الصحيح إذا كان غسله على وفق مذهبنا، من طهاره بدنه وعدم وجوب الغسل مع مسّه ، كما كان الأمر كذلك إذا غُسل على طبق مذهبهم لأجل التقيّه ، لأنّ الغسل الصحيح حينئذٍ يكون كذلك .

نعم ، والذي ينبغي أن يبحث في كفايته وعدمه، هو ما إذا كان المورد ممّا يجب فيه الغسل على وفق مذهبهم لأجل التقيّه، أو لأجل كون المستفاد من الأدلّه هو ذلك لإنكار عمومها وإطلاقها كما عليه البعض، لكن المؤمن غسّله على وفق مذهبنا فقد يُقال: تارة بعدم الكفايه ، لأنّ المأمور به لم يتمثّل ، فالغسل الواجب في حقّه لم يتحقّق ، فلا وجه لترتيب الآثار عليه .

وأخرى بأنّ الغسل الحقيقي هو هذا . غايه الأمر رُفع اليد عنه لأجل التقيّه، أو لأجل عدم تماميّه دليله ، فإذا أتى به مع قصد القربه _ إن تمشّى منه، وقلنا بلزومه _ فلا يبعد كفايته عمّا هو الواجب في المورد ، وإن كان الأحوط هو التكرار بما هو الواجب عليه تحصيلًا للتكليف الواقعي .

كما أنّه لا إشكال في كفايته إذا كان الغسل على وفق مذهبهم، لأجل كونه المستفاد من الدليل في حقّهم، كما عليه المحقّق في «جامع المقاصد» والمحقّق الهمداني ، أو كان الغسل صادراً من أهل الخلاف على وفق مذهبهم، حيث يترتّب على غسلهم ما يترتّب على غسلنا .

الفرع الثاني: أنّ مثل المصنّف تبعاً لجماعه من الأصحاب برغم التزامهم بوجوب غُسل أهل الخلاف، صرّحوا بالكراهه، وقالوا إنّ ذلك مكروه ، فإن اضطرّ غسله غُسل أهل الخلاف ، فكيف الجمع بين الوجوب والكراهه مع وجود التنافي بينهما؟

فقد قيل في جوابه: بأنّ المراد من المكروه في العبارة، خصوصاً في المقام هو كراهه تولّى مباشره المخالف مع وجود غيره، نظير ما قلنا في استحباب مباشره الوليّ بخصوصه للميت مع كون غسل الميت واجباً، إذ لا فرق في التنافي بين الوجوب وبين الاستحباب والكراهه إذ كليهما ينافي الوجوب، هذا كما عن صاحب «الجواهر»، وكلامه موهم بأنّ المراد كراهه مباشره المخالف لغسل الميت مع وجود المؤمن، فكأنّه إذا وجد ميتاً متروكاً من أهل الخلاف يكره ترك غسله حتّى يباشره أهل الخلاف، مع أنّ المقصود ظاهراً خلاف ذلك، كما يظهر ذلك من كلام المحقّق الهمداني، أي يعدّ غسل الميت ولو من أهل الخلاف واجباً كفايئاً، لكنّه يكره للمؤمن مباشرته، مع وجود من يقوم بذلك من أهل الخلاف، فهو لا ينافي وجوبه كفايه عند عدم قيام شخص منهم على ذلك، والله العالم.

هاهنا فروع ذكرها صاحب «الجواهر»:

الفرع الأوّل: في حكم الأطفال من جهه وجوب التّجيز والتّجهيز.

فنقول: لا إشكال في تبعيّه ولد المسلم للمسلم في الأحكام المذكوره بحسب الأدلّه الوارده في حكم تغسيل الصبيّ والصبيّه، كما مرّ في المماثل وغيره بالإثبات والمنع، بحسب مراتب السنّ في الجنس المخالف.

وأما أطفال الكفّار: فمع القول بالتبعيّه، فهم كأبائهم في الأحكام من النجاسه وعدم وجوب التّجهيز، كما هو الأقوى والمقبول عند كثير من الأصحاب، بل قد يُقال بذلك حتّى مع الإشكال في التبعيّه، كما صدر ذلك عن المحقّق الآملي في باب النجاسات.

ولعلّ وجه عدم الإشكال في الحكم _ أي عدم وجوب التّجهيز _ كما يظهر من كلام صاحب «الجواهر»، مع إمكان أن يكون وجه نفيه عن الإشكال لأجل عدم

إشكاله في التبعيه لا مع الإشكال فيها كما فهمه الأملى قدس سره .

وكيف كان، فقد استدلل على دعواه بأنه: «ويمكن أن يستدل له بالسيره القطعيه، إذ لم يسمع من مسلم قط أن تصدى لتجهيز طفل من أطفال الكفار في عصر من الأعصار، مع ما هم عليه من الاهتمام بتجهيز أولاد المسلمين» .

ولكن يمكن أن يناقش فيه: بإمكان أن يكون ابتداء السيره على القول بالتبعيه كما عليه الأكثر، لا مطلقاً حتى على الإشكال فيها، كما هو فرض الكلام، وقد عرفت مختارنا، فلا بحث فيه، هذا كله في ولد غير الزنا .

وأما حكم ولد الزنا: من المسلم والكافر، ففي وجوب تغسيلهما معاً وعدمه كذلك، أو التفصيل بين ولد المسلم بالإلحاق وولد الكافر بعدمه، أو عكس ذلك بعدم الإلحاق في الأحكام في المسلم والإلحاق في الكافر، فيها وجوه واحتمالات :

أما وجه الوجوب فيهما : باعتبار أن أحكام التغسيل وغيره مترتبة على كل ميت غير الكافر ولو لم يثبت كونه مسلماً . فالعمومات الواردة في لزوم تغسيل كل ميت إلا ما خرج بثبوت الكفر فيه، توجب الحكم بوجوب التغسيل في كل ولد ما لم يثبت فيه الكفر، فإن قلنا بأن التبعيه في الكافر مختصه بالولد غير الزنا، فلا- يشمل دليل المخصيص لمثل الولد الكذائي، فهو داخل تحت العمومات الداله على وجوب التغسيل .

مضافاً إلى ما دلّ الدليل على أن (كل مولد يولد على الفطره)، حيث يحتمل شمول عمومه لكل ولد ولو من الزنا لو لم نقل بانصرافه، أو مورده الولد الحلال غير الزنا، أخذاً بالعموم اللغوي لكلمه (المولود) كما احتمله صاحب «الجواهر»، فمقتضى كونه على الفطره إجراء أحكام الإسلام عليه، كما يحكم حينئذ بطهارته لو لم نقل فيه بالتبعيه .

مضافاً إلى إطلاق كلام الشيخ بقيام الإجماع عليه في «الخلاف» بقوله: «ولد الزنا يغسل ويصلى عليه». وبه قال جميع الفقهاء...
 دليلنا إجماع الفرقه»(١). كما تمسك به صاحب «الجواهر»، لو لم نقل أنّ مراده هو المتولد من المسلم بقريته السياق والمورد،
 كما ورد التصريح بقيد المسلم في كلام الأملى قدس سره، مع أنّه ليس في كلام الشيخ قدس سره، واحتماله غير بعيد، فبناءً
 عليه يكون دليلاً للتفصيل الآتي، فلا يشمل ولد الكافر المتولد من الزنا، كما لا يخفى.

وأما عدم الوجوب فيهما: فأما في المتولد من الكافر فواضح، بناءً على التبعيه، بل وكذلك على فرض عدم القول بالتبعيه،
 ولكن لم نلتزم بوجود العمومات على الوجوب مطلقاً إلاّ ما خرج، فمع الشك في الوجوب وعدم دليل اجتهادي عليه، يكون
 المرجع إلى أصل البراءة عن الوجوب، فلا وجه للحكم بالوجوب كما لا يخفى.

فأما المتولد من الزنا من المسلم: فلانتفاء نسبته إلى المسلم شرعاً، وإن انتسب إليه تكويناً، وقلنا بأنّ التبعيه مختصه بالولد الشرعي
 لانطباق إطلاق العنوان عليه بالخصوص كما في المقام.

أقول: وأما وجه التفصيل بين الإلحاق بالمسلم في المتولد منه، دون المتولد من الكافر:

أولاً: بالإجماع المدعى عن «الخلاف» إن سلمنا كونه في ولد المسلم بالخصوص أو كان هو القدر المتيقن لأجل كونه دليلاً لئياً،
 فلا إطلاق له، بل يؤخذ بما هو المتيقن.

وثانياً : بدليل التبعية لو لم نقل باختصاصها بالولد الحلال ، مضافاً إلى شمول العمومات لمثله إن قلنا بوجود العمومات كذلك، لعدم ثبوت الكفر فيه حتى يخرج لو لم نقل بكونه مسلماً بالتبعية، كما لا يخلو وجود العمومات عن قوّه .

وأما وجه عدم الإلحاق في الكافر، كان للقول بعدم وجود العمومات حتى يؤخذ بها في المقام، أو القول بالتبعية في ولد الزنا من الكافر، وعدم اختصاصها بالمتولد من غير الزنا، فإنه حينئذ يكون حكمه حكم أبيه، وعلى هذا يوجب خروج الولد الثابت فيه عن العمومات لو التزمنا وجودها ، وهذا هو الأقوى عندنا .

وأما وجه التفصيل بالعكس: أى عدم الوجوب في المتولد من المسلم ووجوبه في الكافر ، فهو لأجل أنّ دليل انتفاء النسب شرعاً يثبت اختصاص الحكم بالمسلم فقط ، فهو يوجب خروجه عن حكم أبيه ، فلا أثر للتبعية حينئذ مع وجود هذا الدليل . بخلاف الكافر حيث يجب فيه مضافاً إلى عدم التبعية في الزنا، عدم وجود دليل ينفي انتسابه شرعاً، مع وجود العمومات الدالة على الوجوب فيشملة .

أقول: ولكن قد عرفت أنّ دليل التبعية في الموردين قوى ؛ لأنّ ولد الزنا ولد للزاني والزانية حقيقةً وعرفاً، ويترتب عليه حكم أبيه في جميع الآثار من الإسلام أو الكفر إلا ما خرج بالدليل، مثل التوارث في المسلم لكون مورده الامتنان أى وجود التوارث امتنان فرفعه الشارع لأجل الزنا ، هذا بخلاف نفى الإلحاق بالكافر حيث يكون نفيه امتنائياً، فلا يكون مرفوعاً بدليل النفي شرعاً .

فالاختصاص الثالث هو المختار كما عليه السيد في «العروة» وجميع أصحاب التعليق عليها في الجملة ، والله العالم .

الفرع الثاني: في حكم المجنون من جهة وجوب التجهيز وعدمه ، فلا بدّ من

بيان أقسامه حتى يتضح حكم كل واحد بالنسبة إليه إثباتاً ونفيًا :

القسم الأول : المجنون البالغ من المسلمين بعد وصفه بالإسلام، فالإجماع قائم على أنه بعد بلوغه وقبل طرؤ جنونه ، ملحق بالمسلمين في وجوب تجهيزه، كما صرح به في «مستند الشيعة».

وأيضاً للأدلة الدالة على وجوب تجهيز الميت، من غير فرق بين العاقل والمجنون منه ، لأنه يصدق عليه أنه مجنون ومسلم، حيث أقرّ بالإسلام قبل جنونه، ولا يخرج عن حكم الإسلام بالجنون ، ولذلك فإنّ الحكم ثابت لا نقاش فيه، ممّا يستلزم ترتب آثار المسلم عليه جميعاً ، إلا فيما يشترط فيه العقل من الأحكام، فهو خارج لأجل فقدان شرطه .

وللسيرة القطعية على تجهيز المجانين من المسلمين كتجهيز عقلائهم ، مع أنه لو شكّ في وجوبه بعد الجنون، فإنّ الاستصحاب التعلقي يثبت ذلك، بأن يُقال إنّ هذا لو مات في حال قبل طرؤ جنونه لوجب علينا التجهيز ، فالآن كذلك عند موته .

القسم الثاني : المجنون البالغ من الكفار بعد تعلّق وصف الكفر به، وبعد بلوغه وقبل طرؤ الجنون عليه ، فهو ملحق بالكافر لاستصحاب بقائه على حكم الكافر في التجهيز، من عدم الوجوب الثابت قبل الجنون .

وللسيرة المستمرة على معاملة المجانين من الكفار معاملة سائر الكفار إذا طرأ عليهم الجنون بعد كفرهم في حال البلوغ كاليهودي إذا صار كذلك، فلا يجب التجهيز في حقهم .

القسم الثالث : المجنون الذي طرأ عليه الجنون قبل بلوغه في حال صغره من المسلم، واتّصل إلى ما بعد البلوغ ، فحكمه حكم أولاد المسلمين للتبعيّة، كما كان الأمر كذلك في حال صغره قبيل جنونه من وجوب التجهيز ، فيستصحب بقائه

بعد بلوغه لو شكّ فيه بالتقريب الذى تقدّم .

كما أنّ الأمر فى نقيضه كذلك فى حقّ ولد الكافر إذا عرض عليه الجنون قبل بلوغه ؛ فهو ملحق بالكافر فى عدم الوجوب للتبعيّة ، هذا .

ولكن قد يشكّل عليه فى ذلك: بأنّ دليل تبعيّة الأولاد لآبائهم فى الكفر والإسلام مختصّ بالطفل فلا يعمّ المجنون ، وعليه فلا يكون المجنون البالغ الذى خرج عن الطفوليّة بعد البلوغ، داخلاً فى العنوان فلا يكون ملحقاً بالمسلم ولا بالكافر ، فلا يمكن عدّه مسلماً ولا -كافراً ، فيجب تجهيزه لأجل العمومات ما لم يحرز كفره كما فى المقام ، لأنّه لم يثبت أنّ وجوب التجهيز مختصّ بالمؤمن، ممّا يقتضى وجوب تجهيز ولد المسلم والكافر كما هو مختار صاحب «الجواهر» أوّلاً، لكنّه قال أخيراً: «إلا أنّه كما ترى بالنسبة إلى ولد الكافر» وهو الحقّ ، لأنّه:

أوّلاً: دليل التبعيّة يشمل العاقل والمجنون فيهما.

وثانياً: لو سلّمنا الاختصاص فإنّ المرجع فى حال الطفل المجنون هو استصحاب بقاء الوجوب الثابت قبل جنونه، ولو بالاستصحاب التعليقى ، وهو صحيح عندنا ، بل هو أولى بالتمسّك من الدليل الأوّل من القول بعموميّة التبعيّة لهما ، لأنّه إنّما يصحّ إذا كان طفلاً لثبوت التبعيّة لعاقل الطفل ومجنونه ، وأمّا إذا خرج عنه البلوغ فلا دليل لنا على التبعيّة .

اللهمّ إلا أن يدعى الإلحاق لأجل فقدان الطفل للإرادة والاختيار من الكفر والإسلام ، وهذا الملاك موجود فى المجنون ، بل وفى بعض أفراده أشدّ منه، كما لا يخفى ، فلذلك يؤخذ به كما عرفت .

الفرع الثالث: فى حكم الطفل الأسير، هل هو تابع لآسره أم لا؟

فهو تارة: لا يكون مع أبويه أو مع أحدهما .

وأخرى: يكون معهما أو مع أحدهما .

والاحتمالات هنا ثلاث :

غُسل الأموات / في الشهيد

تارةً: يحكم بتبعيته لآسره مطلقاً، أى سواء كان معه أبواه أو أحدهما ، أم لم يكن .

وأخرى: لم يحكم بتبعيته لآسره إذا كان مع أبويهما ومع أحدهما .

وثالثه: التفصيل فى التبعية وعدمها مع وجود الأبوين وفقدتهما.

أقول: الظاهر وجوب التجهيز إذا لم يكن معه الأبوان أو أحدهما ، بل الجدّ والجدّه، للسيره المستمرّه فى الأعصار والأمصا على ترتيب حكم المسلم عليه حيّاً وميتاً، التى منه وجوب تجهيزه ودفنه فى مقابر المسلمين .

وأما إذا كان معه الأبوان أو أحدهما أو الجدّ والجدّه أو أحدهما ، فالظاهر من الشرط الوارد فى كلام السيّد فى «العروه» عدم ترتّب آثار الآسر عليه، فيما كان كذلك ، لأنّ تبعيته للأبوين أو أحدهما يعدّ أشدّ من التبعية للآسر فى حكم الإسلام والكفر ، ولكن مع ذلك الحكم فى التّغسيل هو الوجوب لما قد عرفت من العمومات المقتضيه لذلك ، إلاّ ما أحرز كفره ، وقد عرفت الإشكال فيه فيما تقدّم.

وبالجملة: فالحكم هنا هو الوجوب، ولو لم نحكم بإسلامه، لأجل التبعية لآسره، قيام العمومات الدالّة على وجوب التّغسيل لكلّ ميت إلاّ ما ثبت كفره .

الفرع الرابع : فى لقيط دار الإسلام فإنّه محكومٌ بحكم المسلم ، فيجب غسله، وكذا لقيط دار الكفر ، مع إمكان التولّد من المسلم، لوجوده ، واحتمال تولّده منه، من غير فرق فى دار الكفر الذى فيه المسلم، بين أن يكون المسلم فيه مستوطناً ولو أسيراً، وبين ما إذا دخلها المسلم لا- بعنوان الاستيطان ، والتفصيل بين الصورتين المنقول عن الشيخ غير مقبول عندنا ، بل عن بعض الحكم بجريان الإسلام عليهما ، فإن قلنا به فالمسألة واضحة، وإن لم نحكم بإسلامهما جزماً

والشهيد الذى قُتل بين يدي الإمام عليه السلام ومات فى المعركة ، لا يُغسل ولا يُكفن ، ويُصلى عليه (١).

لكن يجب هنا الحكم بلزوم تغسيله قضاءً للعمومات كما هو الأقوى عند صاحب «الجواهر»، وإن نسب إلى ظاهر كلام الأصحاب عدم وجوب الغسل لرفضهم قيام مثل هذه العمومات المدعاه الدالّة على الوجوب .

وأما لقيط دار الكفر، فإنه مع فقد الاحتمال المذكور، فلا إشكال فى ترتيب أحكام الكافر عليه ، لأنه حينئذٍ ملحق به قطعاً ، فلا وجه حينئذٍ لاحتمال وجوب الغسل ، والله العالم.

(١) أقول: المستثنى من وجوب الغسل والكفن هو الشهيد ، والمراد به هنا الذى قُتل فى المعركة بين يدي النبى أو الإمام أو نائبهما الخاص ، وهذا هو مراد الأ-كثّر كما قد صرّح بذلك صاحب «الوسيلة» و«السرائر» و«الجامع» و«المنتهى» و«المبسوط» و«النهاية» ، ولذا قال فى «مجمع البرهان» إنّه المشهور ومذهب الأ-كثّر، وإن اختصّ بعضهم بذكر الإمام عليه السلام فقط كالمصنّف قدس سره ، لكن المقصود منه الأعمّ الشامل للنبى صلى الله عليه وآله ، بل النائب الخاص ، بل قد صرّح بعضهم — مثل «الغنية» وكذا «إشاره السبق» وصرّيح «المعتبر» و«الذكري» و«الدروس» و«المدارك» و«الذخيره» و«الحدائق»، وظاهر «الروضه» و«الروض» ، وعن ظاهر «الخلاص» ومحتمل «التذكرة» و«نهاية الأحكام» — بتعميم الحكم حتّى للشهيد فى الجهاد بحقّ، ولو لم يكن تحت رايه النبى أو الإمام، كما لو دهم المسلمين من يخاف منه على بيضه الإسلام ولو فى حال الغيبه ، بل ظاهر «الغنية» أو صريحه الإجماع ، بل هو مقبول صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وغيرهم .

الدليل على الاستثناء: هي الأخبار الواردة في المقام:

منها: الرواية الحسنه كالصحيحه المرويّه عن أبان بن تغلب، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذي يُقتل في سبيل الله أَيْغَسَل وَيُكْفَن وَيَحْتَضُّ؟

قال: يُدْفَن كما هو في ثيابه، إلّا- أن يكون به رمق «فإن كان به رمق، ثم مات فإنه يغسل ويكفن ويحتض ويصلى عليه، لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صلى على حمزه وكفنه وحنطه، لأنه كان قد جُرد» (١).

ومنها: نحوه الخبر الآخر المروي عنه، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: الذي يُقتل في سبيل الله يُدْفَن في ثيابه ولا يغسَل إلّا- أن يدركه المسلمون وبه رمق، ثم يموت بعد فإنه يغسل ويكفن ويحتض، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كفّن حمزه في ثيابه ولم يغسله ولكنّه صلى عليه» (٢).

ومنها: روايه أبي خالد (مضمرة)، قال: «اغسل كلّ الموتى الغريق، وأكيل السبع، وكلّ شيء إلّا ما قُتل بين الصّفيين، فإن كان به رمق غُسل وإلّا فلا» (٣).

بل قد يمكن استفاده ذلك من الأخبار التي قد علّق الحكم فيها على الشهيد:

منها: روايه أبي مريم الأنصاري، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «الشهيد إذا كان به رمق غُسل وكفن وحنط وصلى عليه، وإن لم يكن به رمق كفّن في أثوابه» (٤).

ومنها: روايه عمرو بن خالد، عن زيد بن عليّ، عن آبائه، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ينزع عن الشهيد الفرو والخفّ والقطنسوه والعمامة والمنظفه والسراويل، إلّا أن يكون أصابه دم، فإن أصابه دم ترك، ولا يُترك عليه شيء

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧ و٩ و٣ و١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧ و٩ و٣ و١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧ و٩ و٣ و١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧ و٩ و٣ و١.

معقود إلا حل» (١).

ومنها: روايه فضل بن الحسن في «مجمع البيان» قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله في شهداء أحد: زملوهم بدمائهم وثيابهم» (٢).

ومنها: روايه «قرب الإسناد»، عن أبي البختری وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه: «أن علياً عليه السلام لم يُغسل عمّار بن ياسر ولا عتبه يوم صفين، ودفنهما في ثيابهما وصلّى عليهما» (٣).

ومنها: روايه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: كيف رأيت الشهيد يُدفن بدمائه؟ قال: نعم في ثيابه بدمائه ولا يحنّط ولا يُغسل ودفن كما هو. ثم قال: دفن رسول الله عمّه حمزه في ثيابه بدمائه التي أصيب فيها، الحديث» (٤).

قد يُقال: بأنّ الأخبار التي علّق الحكم فيها على لفظ الشهيد، ينافي القول بعدم وجوب الغسل لمن يُقتل في سبيل الله في الجهاد أو غيره، مع عدم الإمام أو نائبه الخاص، لأنّ هذا العنوان يُطلق على من يُقتل بإذن الإمام أو نائبه، لأنّه المعتبر في مسمى الشهيد، ولا أقلّ من الشكّ في صدقه، خصوصاً بعد الاعتضاد بفتوى من عرفت من الأصحاب باشتراط ذلك في الشهيد، كما عن «الذخيره»، فإذا شككنا في صدقه يرجع إلى عموم ما ورد من وجوب غسل كلّ الموتى، الشامل لما نحن بصدده، مع إمكان دعوى انصراف تلك الأخبار - أي ما كان فيه لفظ يقتل في سبيل الله - إلى المقتول بين يدي الإمام أو نائبه.

لأنّ نقول: لم يرد في نصّ بالخصوص من لزوم كون الشهيد شرعاً فيمن يُقتل بين يدي الإمام أو نائبه، بل قد عرفت في عبارته كثير من الأصحاب بأنّ من قُتل

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢ و ٨.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢ و ٨.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢ و ٨.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٠ و ١١ و ١٢ و ٨.

فى سبيل الله فى جهاد حقّ فهو شهيد، ولو كان لدفع العدوّ فيما يخاف منه على بيضه الإسلام عند المسلمين ، ولذلك ترى أنّ الشهيد فى «الدروس» قد استدلّ لذلك بعموم لفظ الشهيد ، فيما استشكل صاحب «كشف اللثام» من جهة هذا اللفظ، بكون الشهيد لابدّ أن يكون مقتولاً بين يديّ الإمام أو نائبه، وكلامه لا يخلو عن ضعف، كما لا يخفى على المتأمل .

ثمّ على فرض تسليم منعه عن الشمول ، فدعوى التنافى بين ما يدلّ بالإطلاق، وبين ما يدلّ فى مورد الشهيد المأذون .

ممنوعه، لأنهما مثبتين لا تنافى بينهما، مع عدم إحراز وحده المطلوب ، فيمكن ترتيب آثار الشهيد على من قُتل بالإذن، وعلى من قتل لدفع العدوّ المقتول فى سبيل الله ، فما نُقل وحكى عن الشيخين فى «المقنعه» و«المبسوط» و«النهايه» باسئراط سقوط الغسل عن الشهيد فيما إذا كان مقتولاً بين يديّ إمام عادل أو نائبه، لا يخلو عن وهن ، كما صرّح به المحقّق فى «المعتبر» بقوله: «ما اعتبره الشيخان من الشرط زياده لم تعلم من النصّ» .

مضافاً إلى أنه مع التسليم للدعوى المذكوره، فإنّه ليست هذه الروايات ، إلّا كالأخبار الوارده فى الوقائع الخاصّه ، مثل ما فى قضيه عمّار وعتبه أو هاشم بن عتبه، من أنّ عليّاً عليه السلام لم يغسلهما يوم صفيين ودفنهما فى ثيابهما .

وأيضاً صحّح إطلاق الشهيد عرفاً على من قتل فى سبيل الله، ولو لم يكن مع إذن الإمام أو نائبه الخاصّ ، بل كان فى طريق جهاد حقّ، أو لدفع العدوّ عن بلاد المسلمين ، ولا إشكال فى استعمال لفظ الشهيد على مثل هذا المقتول ، والأصل فى الاستعمال الحقيقه بدعوى الوضع للكلّى الشامل لمثله وللمقتول المأذون ، إذ الحقيقه خيرٌ من المجاز، كما هو المصداق له فى الصدق العرفى حقيقه ، وهو

كاشف عن غيره حتى لو كان المعنى شرعياً، من غير فرق بين القول بوضعه له شرعاً أو لا-، إذ العرف المتشرع ضابط للمراد الشرعي مجازاً كان أو حقيقةً .

كما قد يؤيد كون المراد من الشهيد هو المطلق موافقاً للعرف ، ما ورد في كتب اللغويين في معناه مثل «القاموس» حيث عرّف الشهيد بأنه: «القتيل في سبيل الله تعالى ، لأنّ ملائكة الرحمان تشهده ، أو لأنّ الله تعالى وملائكته شهودٌ له بالجنّة ، أو لأنّه ممّن يستشهد به يوم القيامة على الأمم الخالية ، أو لسقوطه على الشهادة أى الأرض ، أو لأنّه حيّ عند ربّه حاضرٌ ، أو لأنّه يشهد ملكوت الله وملكه» ، انتهى .

ومثله المنقول عن المغرب بتفاوت يسير كما نقله صاحب «الجواهر»(١) .

أقول: إذا ثبت صحّحه إطلاق الشهيد على مطلق من قُتل في سبيل الله، فيظهر صحّحه إطلاق الشهيد على من قتل في سبيل الله، وإن لم يكن زهوق روحه عند تقابل العسكرين، كالمقتول اتفاقاً عند قيامه بواجب من واجبات جيش الإسلام دون القتال، كما لو قتل عند نقله الرساله إلى قاده الكفّار، أو كان عيناً من عيون العسكر فأخذ وقُتل ، أو ذهب لإصلاح طريق هجوم العساكر على العدو فُقُتل ، وأمثال ذلك .

ولا- ينافي ما ذكرناه بما جاء في مضمّر أبي خالد، من قوله : «إلا ما قتل بين الصّفين» ، لإمكان أن يكون بياناً لأجلى مصاديق الشهيد ، أو لعلّه من قبيل بيان المثال جرياً للغالب ، لا ذكر ما هو الشرط في صدقه كما زعمه بعض كالشيخين» .

فرع: إنّه قد اشترط في الشهيد - مضافاً إلى ما ذكرناه في معناه - وأن يكون مصرعه في أرض المعركة، كما صرّح بذلك المصنّف وغيره من الفقهاء في

مصنّفاتهم الفقهيّة، بل نسبه غير واحد إليهم مُشعراً بدعوى الإجماع عليه ، بل في «مجمع الفائدة البرهان» كان دليله الإجماع .

قال العلامة في «التذكرة»: «الشهيد إذا مات في المعركة لا يغسّل ولا يكفّن ، ذهب إليه علمائنا أجمع» .

ونحوه في ذلك «المعتبر» و«الغنية» و«الخلاف» .

غايه الأمر ، هل الشرط في اعتباره شهيداً أن لا يدركه المسلمون إلا وهو مقتولٌ، أو أنه شهيد حتّى إذا أدركه المسلمون وبه رمق الحياه، فيُطلق عليه الشهيد وحكمه حكم الشهيد؟

فيه وجهان ، بل قولان :

القول الأول: ما التزم به الشيخ في «الخلاف» بأنّه إذا خرج من المعركة، ثمّ مات بعد ساعه أو ساعتين قبل تقضى الحرب حكمه حكم الشهيد ، واستحسنه في «المنتهى» ، ومقتضى ذلك هو الإطلاق كما هو معقد الإجماع، وإطلاق الشهيد والقتيل في سبيل الله ، بل هو مقتضى أصل البراءة، خصوصاً بعدما عرفت صحّحه إطلاق الشهيد عليه عرفاً ، بل قد يساعده الاعتبار من جهه غلبه عدم الموت بأول الجراحه ويبقى بعدها ولو آنأ ما غالباً ، مع أنّه لو كان الغسل لمثله واجباً لوجب تغسيل جميع العسكر من باب المقدمه العلميه ، إذ لا- ظهور يستند إليه بكون موته حال الإصابه ، مع ما في ذلك من العسر والحرج، سيّما إذا أدرك وحياته غير مستقرّه مع عدم انقضاء الحرب .

بل قد يمكن استفاده ذلك من الخبر المروى عن النبي صلى الله عليه وآله ، أنّه قال يوم أحد : «من ينظر إلى ما فعل سعد بن الربيع ؟ فقال رجل : أنا أنظر لك يا رسول الله صلى الله عليه وآله ، فنظر فوجده جريحاً وبه رمق، فقال له : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمرني أن أنظر، أفي

الأحياء أنت أم في الأموات؟ فقال: أنا في الأموات ، فابلق رسول الله عني السلام ، قال : ثم لم أبرح إلى أن مات ولم يأمر النبي ٩ بتغسيل أحد منهم»(١).

ولقد استظهره المحقق الهمداني بكونه بعد تقضى الحرب، لكنّه لا يخلو عن تأمل.

بل وكذا خبر عمرو بن خالد، عن زيد، عن أبيه ، عن آبائه ، عن عليّ عليهم السلام ، قال : «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : إذا مات الشهيد من يومه أو من الغد، فواروه في ثيابه ، وإن بقي أياماً حتى تتغير جراحته غُسل»(٢).

أقول: لكنّه لا يبعد كونه بعد تقضى الحرب، إذ يشكل حمله على إرادته البقاء في المعركة ، ولعلّه لذلك حمله الشيخ وغيره على التقيّه، خصوصاً بعد ملاحظه ضعف سنده .

وكيف كان ، قد عرفت ما به الغنى والكفايه لإثبات الإطلاق كما عليه صاحبي «الجواهر» و«المصباح» وهو أحد القولين في المسأله .

والقول الآخر: هو المنقول عن المفيد في ظاهر «المقنعه»، والشهيدان في ظاهر «الذكرى» و«الروض» ، بل وهو المحكى عن ابن البرّاج في «المهذب» وتبعهم جماعة من متأخري المتأخرين، من وجوب التغسيل بمجرد إدراكه حياً ، مستدلاً له بما تقدّم من خبري أبان بن تغلب، ومضمرة أبي خالد وأبي مريم عن الصادق عليه السلام ، قال : «الشهيد إذا كان به رمق غُسل وكفن وحُطّ وصلى عليه ، وإن لم يكن به رمق كفن في أثوابه»(٣).

بناءً على أنّ المراد من الإدراك حال الحرب ، مع أنّه لا يبعد أن يحمل على

١- كتاب سيره ابن هشام على هامش الروض الانف : ج ٢ ص ١٤١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥ و ١٠ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥ و ١٠ .

صوره انقضاء الحرب وإطفاء نائرتها، خصوصاً مع ملاحظه قوله عليه السلام: «إلا أن يدركه المسلمون» بصيغه الجمع، حيث لا يخلو عن إشعار بتقصّي الحرب والموت بعد انقضاءها، حيث لا- إشكال في وجوب التّغسيل، كما نقل الشيخ في «الخلافة» الإجماع على وجوبه بعد انقضاء الحرب، حتّى لو كان غير مستقرّ الحياه، كما عرفت عدم بُعد كون المراد من تلك الأخبار أيضاً هو هذا، وإن قال صاحب «الجواهر» بأنّه لا يخلو عن تأمل .

بل قد يؤيد ما ادّعيناه من عدم وجوب الغسل مع بقاء الحرب ولو أدركه حيناً، قضيه عمّار بن ياسر، فإنّ الظاهر حضور المسلمين عنده حين استقى فسقى اللّبن الذي كان آخر شرابه من الدُّنيا، مع أنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يغسله كما وردت بها أخبار مستفيضه .

وكيف كان فإنّ الملاك في وجوب التّغسيل وعدمه، بقاء الحرب وعدمه، سواء كان الإدراك حال حياته أو بعد موته .

نعم، المستفاد من مجموع الأخبار _ على ما يشهد لذلك متونها _ من أنّ المراد من المقتول في سبيل الله، ليس إلا المقتول في الجهاد، لا- مطلق من بذل نفسه في طاعه الله من غير جهاد، فمثله يجب غسله بلا- خلاف فيه، بل صرح المحقّق في «المعتبر» والعلامة في «التذكرة» قيام الإجماع عليه، وهذا هو الحجّه .

كما يمكن دعوى انسباق الذهن والمتبادر من إطلاق كلمه (القتل في سبيل الله) حين يطلق ليس إلا القتل في أثناء المعركة، ولعلّه إلى ذلك الانسباق يشير قوله عليه السلام: «إلا ما قُتل بين الصّفين» في روايه أبي خالد .

بل يمكن تأييده بما ورد من روايه العلاء بن سيّابه، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل قُتل، فقُطع رأسه في معصيه الله، أيُغسل أم يفعل به ما يفعل

بالشهيد؟ فقال : إذا قُتل في معصية يُغسَل أولاً منه الدم ثمَّ يصبَّ عليه الماء صبّاً ، الحديث»(١) .

أقول: ولعلَّ وجه التأييد، كونه في قبَل القتل في طاعة الله من الجهاد، حيث لا يغسَل من دمه بل يدفن معه ، وإلا كان اللازم فيه الأعمّ ، لأنَّ القتل في غير معصية يطلق على فردين: من القتل في طاعة الله مع كونه في الجهاد، أو القتل في طاعة الله فيما عدا الجهاد ، فإيجاب الغسل في القتل في المعصية لا يستلزم إيجابه في الطاعة في القتل بدون الجهاد كما هو المقصود .

وكيف كان، ففي قيام الإجماع، وما ذكرناه من التبادر غنّى وكفايه، ولا نحتاج إلى مثل هذه الرواية .

البحث عن أقسام الشهيد

أقول: بعدما ثبت حكم وجوب الغسل وعدمه بالنسبة إلى الشهيد وغيره، يقتضى المقام صرف عنان الكلام إلى بيان أقسام الشهيد.

قال صاحب «الجواهر» قدس سره : «لا فرق فيما ذكرنا من حكم الشهيد بين الحرّ والعبد، ولا بين المقتول بحديد أو غيره ، ولا بين المقتول بسلاحه أو غيره ، ولا بين المقتول خطأً أو عمدًا .

إلى أن قال : وكذا لو داسته خيول المسلمين، أو رمته فرسه في نهرٍ أو بئرٍ بسبب جهاد الكفّار، لصدق كونه قتيلاً في سبيل الله وغيره . بل صرّح جماعه من الأصحاب بعدم الفرق بين البالغ وغيره، وبين الرجل والمرأه ، بل قد يظهر من

١- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

«كشف اللثام» في آخر الباب دعوى الإجماع على ذلك بالنسبة إلى الصبي والمجنون للإطلاق والصدق، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، لأنه ما لا خلاف فيه حيث يصرف إطلاق الأدلّة وعمومها إليه. نعم، في «المعتبر» نسبة الخلاف في الصغير إلى أبي حنيفة وردّه بالإطلاق، بل قال شيخنا الأنصاري في كتاب «الطهاره» بعدما نقل ما عرفت، قال: «وهو حسن، إلا أنّ الظاهر من حسنه أبان وصحيحة المقتول في سبيل الله، فيختصّ بمن كان الجهاد راجحاً في حقّه أو جُوهده به، كما إذا توقّف دفع العدو على الاستعانه بالأطفال»، انتهى (٢).

وفيه: استفاده كون الجهاد في حقّه راجحاً من قوله: «المقتول في سبيل الله» يوجب أن لا يشمل عنوان الشهيد للصبي والمجنون، بل حتّى لمن لا يكون ناوياً بفعله التقرب، بل كان لإظهار الشجاعه وتحصيل الغنيمه، أو حفظ وطنه والدفاع عن بلده، ونحو ذلك ممّا ينافي الإخلاص المصحح كونه عباده، وعليه الالتزام بذلك ممّا لا يناسب مع ما ورد في بعض التواريخ والسّير والأخبار مثل ما ورد بأنّ حارثه بن النعمان بن نفع شهيد بدرٍ وأحد والخندق (٣).

وكذا ورد في ترجمه عمير بن أبي وقاصّ بأنّه استعرض رسول الله صلى الله عليه وآله الجنود ببدر فاستصغر عمير فردّه فبكى فأجازه، وقال أخوه سعد كنت أعقد محامل سيفه من صغره فقتل وهو ابن ستّ عشره سنه، قتله عمرو بن عبد ودّ

١- الجواهر: ج ٤ / ٩١ .

٢- كتاب الطهاره: ٣١٤ .

٣- الإصابه في معرفه الصحابه: ١ / ٢٨٣ .

العامري الذي قتله عليّ عليه السلام يوم الخندق . ولذلك قال صاحب «الجواهر» : ولما روى أنه «قد كان في شهداء بدر وأحد حارثه بن النعمان، وعمير بن أبي وقاص، أخو سعدٍ، وهما صغيران ولم يأمر النبيّ بتغسيل أحد منهم ، لو لم يستشكل في حقّ عمير بأنّ سنّه كان بحدّ البلوغ فخرج عن الصبا، ولكن في حارثه بن النعمان غير معلوم» (١).

مضافاً إلى ما روى المفيد عليه الرحمة في «الإرشاد» من استشهاد عبدالله الرضيع ولد الحسين عليهما السلام في وقعه كربلاء، ولم ينقل عن أحد تغسيله (٢).

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَنْقُشَ بَأَنَّ إِتْيَانَهُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْمَعْرَكَةِ لِلْمَطَالِبَةِ بِالْمَاءِ لَهُ كَانَ اسْتِعَانَهُ لِدَفْعِ الْعَدُوِّ، وَتَحْصِيلاً لِاسْتِرْحَامِهِمْ فِي حَقِّهِ وَحَقِّ أَهْلِ بَيْتِهِ .

لكنّه مندفع بأنّه صحيحٌ على روايه، لكن هناك روايه أخرى تقول وردت في بعض المقاتل أنّه قُتل حين أراد الحسين أن يقبّله عند باب الفسطاط، وبرغم ذلك لم ينقل أرباب المقاتل ما يدلّ على أنّ الحسين عليه السلام قام بتغسيله. ولكن مع ذلك كلّه لا يمكن الحكم جزمًا بعدم وجوب التغسيل فيمن لم يخاطب بالجهاد، خصوصاً مع وجود عموم دليل وجوب الغسل لكلّ ميّت، وعدم القطع بخروج هذا القسم منه ودخوله في عنوان الشهيد يوجب الحكم بالاحتياط في تغسيلهم، والله العالم .

قد يُقال: بدلاله خبر طلحه بن زيد، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه، عن عليّ بن الحسين عليهم السلام أنّه قال: «سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ امْرَأَةٍ أُسْرَهَا الْعَدُوُّ فَأَصَابُوا بِهَا حَتَّى

١- نفس المصدر: ٣ / ٣٦ .

٢- الإرشاد: ٢٢٤، طبعه طهران سنة ١٣٧٧ ق .

ماتت أهي بمتزله الشهيد؟ قال : نعم ، إلا أن تكون أعانت على نفسها»(١).

على كونها من الشهداء .

فإنه يُقال: الظاهر منه كون الإصابه خارج المعركه ، والموت بذلك لا- يُدخلها إلا- في ثواب الشهداء، نظير المقتولين ظلماً، والمدافعين عن أنفسهم أو مالهم أو عرضهم ، أو من مات بداء البطن أو الطاعون أو في النفاس حيث أُطلق عليهم عنوان الشهيد ، فهؤلاء برغم تسميتهم بالشهيد لكن ممن يجب تغسيلهم إجماعاً، على ما نقله غير واحد من الأصحاب، ولا يعدون من الشهداء حقيقه حتى يسقط الغسل عنهم .

الفرع الأول: ثم بعدما عرفت من سقوط الغسل عن الشهيد، فهل يجب عليه الغسل إذا كان جنباً أو حائضاً أو نفساء أو مستحاضه كثيره أو متوسطه، أم أنّ الغسل ساقط عنهم مطلقاً؟

فيه قولان :

قولٌ: بالوجوب ، وهو المنقول عن ابن الجنيد والسيد المرتضى واستدلّ لمذهبهما بما قد روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لما قتل حنظله ابن الراهب : «ما شأن حنظله رأيت الملائكه يغسلونه، فقالوا: إنه جامع فسمع الصيحه فخرج إلى القتال»(٢).

بل في «مصباح الفقيه»: «وربما استشهد له بما روى من أنّ الميت الجنب يغسل غُسلين ، ومن أنه غسلٌ واجب لغير الموت، فلا يسقط بالموت» .

١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ .

٢- المستدرک : الباب ٣٠ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٣ .

مع أنّ كلا الدليلين أو الأدلّه مخدوشه.

فأمّا الأوّل: إذ لا دلالة فيه على المطلوب ، بل دلالة على عكس المطلوب أدلّ ، لأنّه من الواضح أنّ غسله لو كان واجباً لا بدّ إخراجّه من قبره لذلك، فلا أثر لتغسيل الملائكة للسقوط عنّا ، فحيث لم يأمر بذلك فيفهم أنّه ليس بواجب علينا ، مع أنّ فعلهم لا يدلّ على الوجوب علينا ، بل لإفهام المسلمين بعلوّ مقامه وعظمته، حتّى صار معروفاً بحنظله (غسيل الملائكة) لأجل عظمه عمله وفعله، من رفع اليد عن زوجته ليله زفافه.

وأمّا عن الثانى: فإنّه إشاره إلى حديث عيص عن الصادق عليه السلام ، قال : «سألته عن رجل مات وهو جنب ؟ قال : يُغسل غسله واحده ثمّ يغسل بعد ذلك» (١).

وإلى خبره الآخر عنه عليه السلام فى حديث، قال : «إذا مات الميت وهو جنب غُسلَ واحداً ثمّ يغسل بعد ذلك» (٢).

وإلى خبره الثالث عنه عليه السلام ، قال : «الرجل يموت وهو جنب ؟ قال : يغسل من الجنابه ثمّ يغسل بعد غسل الميت» (٣).

فإنّه يُجاب عنه أولاً : بأن قوله عليه السلام : «غسلاً واحداً» قرينه لدفع توهم التكرار والتعدّد .

وثانياً : إنّ قوله : «يغتسل بعد ذلك» ، يرجع ضميره إلى الغاسل ، أى يغسل غسل مسّ الميت كما ذكره صاحب «الوسائل» ولا يملك الفعل المذكور فى الجملة مفعولاً ليعود إلى الميت، ولو فرض وجوده كان مفعولاً مطلقاً، ومثل ذلك

١- وسائل الشيعة : الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ و ٨ و ٧ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ و ٨ و ٧ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ و ٨ و ٧ .

فى غيره من الروايات الثلاث المنقوله كلها عن عيص ، مع إمكان الجواب فى الثالث بإمكان كون غسل بدن الميت عن المنى وتطهيره عنه أولاً ثم يغسل بعد غسل الميت فلا يتعدّد غسله حينئذٍ .

وأما عن الدليل الثالث أولاً: إنّ غسل الجنابه لا يكون واجباً إلاّ لأجل الغايات .

وثانياً: لو سلّمنا وجوبه فى نفسه لنفسه، فإنّه كسائر التكاليف تسقط بالموت عمّن كُلف بها، ولا تنتقل إلى غيره، مع أنّ كلّ ميتّ يجب عند موته، وغسل الميتّ يعدّ فى الحقيقه بدلاً عن تلك الجنابه، فمع ذلك قد أسقط الشارع مثل هذا الغسل عن الشهيد، فيفهم منه أنّ الشهاده تجبر كلّ ذلك وتطهّره، والله العالم .

وبالجملة: فالأقوى ما عليه المشهور، من عدم وجوب غسل الشهيد أو الشهيده إذا كان جنباً أو كانت حائضاً أو غيرها .

الفرع الثانى: وهو أنّه لا إشكال فى سقوط الغسل عن الشهيد الذى عثر على جثته داخل المعركه بين عسكر الإسلام وعليه أثر القتل، فلا خلاف فيه ظاهراً، عملاً بظاهر الحال، وشهاده الأماره، كما عليه بناء العرف فى تشخيص الموضوع، إذ من الواضح أنّه لولا ذلك لما يبقى أو قلّ ما يبقى للأخبار المتقدمه مورد، إذ كثيراً ما يوجد الشهيد فى المعركه، ووجوده فيها ووجود الأثر عليه يوجب الظنّ أو الاطمئنان بكونه شهيداً، فيترتب عليه آثاره وهو ممّا لا كلام فيه .

وإنّما الكلام فىمن وجد فيها ولم يكن فى بدنه أو فيه أثر القتل؟

فعن ظاهر المشهور الحكم بكونه شهيداً، وسقوط الغسل عنه، عملاً بظاهر الحال، فإنّ القتل لا يستلزم وجود أثره عليه وظهوره فيه .

وعن ابن الجنيد الحكم بالعدم، ولعلّه لأصالة وجوب تغسيل الأموات، مع الشكّ فى تحقّق الشرط الموجب لسقوطه هنا .

وفى «الجواهر» قال بعده : «وهو لا يخلو عن قوّه ، فتأمل» .

أقول: لكن عن ظاهر «الذكرى» و«الروض» التوقّف، حيث اقتصرنا على نقل الخلاف ، ولكن قال الهمداني فى «مصباح الفقيه»: «والأظهر ما هو المشهور من عدم تغسيله، ولو لم نقل بحجّيه ظاهر الحال، فإنّ الأصل براءة الذمّه عن التكليف به، والتمسّيك بعمومات وجوب الغسل لا يجرى فى الشبهات المصداقيه، كما عرفته غير مرّه ، واللّه العالم» ، انتهى محلّ الحاجه (١) .

ولكن قال السيّد فى «العروه»: «فالأحوط تغسيله وتكفينه، خصوصاً إذا لم يكن فيه جراحه، وإن كان لا يبعد إجراء حكم الشهيد عليه» .

أقول: ولعلّ وجه الاحتياط _ خصوصاً مع القيد المذكور، حيث علّقنا عليه فى حاشيتنا عليها إنّها لا يترك _ لأجل عدم جواز التمسّيك بالعام فى الشبهه المصداقيه ، أو كان المشكوك من الشبهه فى الفرد العام لا- فى الفرد المخصّص كما هنا، إذ المشكوك هنا كان لأجل أنّه لا يدري أنّه هل من الشهداء حتّى لا يجوز تغسيله فضلاً عن وجوبه وجوازه أم لا ؟ فالأصل العدم، ويجوز عرفاً التمسّك بالعام فى الشبهه المصداقيه للخاصّ، إذ التخصيص لا يوجب إعطاء العام عنواناً بكون الميت غير الشهيد، حتّى يصبح بالرجوع إلى العام من قبيل الرجوع إليه فى الشبهه المصداقيه لنفس العام حيث لا يجوز قطعاً ، فمقتضى حجّيه عموم العام هو جواز الرجوع إليه إلى أن يحرز عنوان الخاصّ .

نعم ، والذى أوجب القول بالاحتياط هنا، كان لأجل شبهه أنّ حجّيه ظاهر الحال عند العرف من كونه قتيلاً فى المعركه يكفى فى الحكم بكونه شهيداً أم لا؟

فعلى الأوّل يوجب دخوله فى العنوان الخاصّ ، ولعلّه لذلك قال السيّد بعده : «ولا يبعد إجراء حكم الشهيد عليه»، ولكن قد عرفت هنا فيتعلّقنا على «العروه» كونه الأحوط وجوباً ولا يترك تغسيله إذا لم يكن فيه جراحه ، والله العالم .

ثمّ قال صاحب «الجواهر»: «كما أنّه لا فرق أيضاً فى الشهيد بين قتييل المشركين، وقتيل أهل البغى، ونسبه فى «المنتهى» و«التذكرة» إلى فتوى علمائنا ، ويدلّ عليه مضافاً إلى ذلك وإلى تناول أخبار الشهيد له، خصوص خبر عمّار عن جعفر ، عن أبيه عليهما السلام : «إنّ عليّاً عليه السلام لم يغسّل عمّار بن ياسر، ولا هاشم بن عتبة وهو المرقال ، ودفنهما فى ثيابهما» (١) . ولا ينافى ذلك ما فى ذيله من عدم الصلاه عليهما، لوجوب حمله بالنسبه إليه خاصّه على التقيّه كما عن الشيخ ، أو أنّه وهم من الراوى ، انتهى كلامه (٢) .

أقول: لم يصلّ عليه لانشغاله بالمعركة فأمر غيره بالصلاه عليه، فضلاً عن الإشارة إلى صلاته عليه السلام فى حديث آخر.

والظاهر أنّ أخبار الشهيد بكون قتله فى سبيل الله يكفى فى إثبات المطلب ؛ لأنّه من الواضح أنّ من يُقتل فى معركة كانت لأجل ردّ البغاه يصدق عليه أنّه مقتول فى سبيل الله، خصوصاً بعدما عرفت من سقوط الغسل عنه فيما لو كان بإذن الإمام أو نائبه الخاصّ ، بل حتّى لو علموا لزوم الدفاع عن بيضه الإسلام، ولو لم يمكن تحصيل إذن الإمام أو نائبه لوجب عليهم الدفاع ، فإنّ القتييل دفاعاً يصدق عليه الشهيد، ولو كان دفاعه صدّاً لأهل البغى.

١- وسائل الشيعة : الباب ١٤ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٤ .

٢- الجواهر : ج ٤ / ٩٣ .

الفرع الثالث: في أنه لا يجب تكفين الشهيد.

قال المصنّف: «ولا يكفّن ويصلّي عليه».

ففي «الجواهر»: إجماعاً في الجميع، محصّياً ومنقولاً - مستفيضاً، إن لم يكن متواتراً كالأخبار فهو الحجّج بضميمه الثانيه وهي الأخبار، كما في روايتي أبان بقوله: «يدفن في ثيابه». وفي خبره الآخر: «يدفن كما هو في ثيابه»، في قبال سؤال السائل: «أيكفّن»، يفهم كون المراد من بدليته الثياب عن كفنه.

ومثلهما خبر أبي مريم في قبال من به رمق، حكم فيه بال غسل والكفن، قال: «وإن لم يكن به رمق كفّن في أثوابه».

كما يومي إلى ذلك عمل رسول الله صلى الله عليه وآله في حق حمزه الوارد في خير أبان، حيث قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله كفّن حمزه وحنطه لأنه كان قد جُرد»، حيث يفهم من ذلك أنه لو لم يكن مجرداً لم يكفّنه، فمن ذلك يفهم حكم آخر وهو أن عدم التكفين إنما يكون فيما إذا كان له ثياب، وإلا وجب تكفينه كما فعل رسول الله صلى الله عليه وآله في حق حمزه سيّد الشهداء.

أما الصلاة: فهي واجبه، ويجب أن يُصلّي على الشهيد كما ورد الحكم بها في حديث أبان من أن رسول الله صلى الله عليه وآله لم يغسل حمزه ولكنّه صلّى عليه، وكذا في خبر أي مريم بقرينه رفع حكم الكفن فقط، فيما إذا لم يكن به رمق، فالصلاه باقٍ على حاله، وكذا في قصه عمّار حيث ورد فيها أن علياً لم يغسل عمّار وهاشم بن عتبة ولم يكفّنها، في حديث: «أنه لم يصلّ عليهما»، وفي آخر (صلّى عليهما)، حيث قد حمل الأول منهما على التقية أو وهم الراوي أو أمر غيرهما.

وبالجملة: ثبت من مجموع ما ذكرناه أن الشهيد ليس عليه الت غسل ولا- التكفين ولا- التحنيط، أما الصلاة فهي واجبه عليه ولم يعرف ولم ينقل الخلاف فيها عن أحد، فكأنه من المسلّمات عند فقهاء الإماميه رضوان الله تعالى عليهم جميعاً.

وكذلك من وجب عليه القتل، يؤمر بالاعتسال قبل قتله، ثم لا يُغسل بعد ذلك (١).

(١) أقول: لا- إشكال في سقوط وجوب الغسل في حق من وجب عليه القتل قصاصاً أو رجماً، بلا خلاف فيهما، مع إطلاق في كلام المصنّف، بلا استثناء لصوره الحدّ بغير الرجم، كما هو الحال في نصّ «القواعد» و«الجامع» و«الإرشاد»، بل صرح فيهما كما في «الذكري» و«جامع المقاصد» و«الروض» وغيرها، بعدم الفرق بين كون الحدّ رجماً أو غيره، بل في «الروض» نسبته إلى الأصحاب كالحدائق إلى ظاهرهم، وكالمحقق من عبارته «مجمع البرهان» قال مثل ما قال «الإرشاد» واستدلّ له بالإجماع.

غُسل الأموات / في المحدود

ولكن قال صاحب «الجواهر»: «ومع ذلك كله لا- يخلو الإطلاق من تأمّل، بل منع وفاقاً لصريح «المنتهى» و«كشف اللثام» و«الحدائق»، وعن «نهاية الأحكام» وظاهر غيرهم حيث اقتصرنا على المقتول قوداً ورجماً استدلالاً بالوقوف فيما خالف الأصل على محل النصّ، الذي هو مستند الحكم، وما في «الذكري» بالتعليل للإلحاق بالمشاركه بين الحدّ والرجم بالسبب، أي كان سبب كليهما شيئاً واحداً، وهو وجوب القتل بواسطة ارتكاب ما أوجب ذلك، ممّا لا محصل له بحيث ينطبق على مذهبنا من حرمة القياس.

فإن قيل: قد يمكن أن يكون الوجه في ذكر خصوص الرجم دون الحدّان لأجل أنّ ما يستلزم القتل ليس غالباً إلا في الرجم، إذ في غيره لا موت فيه من أثر الحدّ بالذات، وإن وقع فيه القتل في مورد يمكن أن يكون لأجل أمر آخر.

قلنا: لكنّه مندفع بأنّ إجراء بعض الحدود لا يتحقّق إلا بالقتل مثل من زنا

بمحرّمه كالأمّ أو البنت، أو كمن وجد زوجته مع رجل يزني بها، حيث أجاز الشارع له قتلها، ففي مثل ذلك الأقوى عندنا سقوط وجوب الغسل لعموم وجوب غسل الميت، فيؤخذ به إلا فيما يحرز كونه داخلاً في المخصّص دون المشكوك، إلا أن يثبت الإجماع فيه وهو غير ثابت إلا في المتيقّن منه، لكونه دليلاً ثبوتياً، فينحصر في القصاص والرجم كما لا يخفى .

أقول: فبعدما عرفت موضع سقوط الغسل، فيؤمر بمن كان حكمه كذلك بالاغتسال قبل قتله، والدليل لهذا الحكم، هو الأخبار فهي برغم ضعف أسنادها، لكنّها متعدّده الطرق:

منها: ما رواه الكليني بسندٍ ضعيف عن مسمع كردين، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المرجوم والمرجومه يغسلان ويحفظان ويلبسان الكفن قبل ذلك، ثم يُرجمان ويصلى عليهما، والمقتصّ منه بمنزله ذلك، يغسل ويحفظ ويلبس الكفن (ثم يقاد) ويصلى عليه» (١).

ورواه الصدوق مرسلًا عن أمير المؤمنين، وكذلك الشيخ بإسناده عن الكليني مثله، ولكن المذكور في «التهذيب»: (يغتسلان) من باب الافتعال بدل (يغسلان) بالتشديد مع البناء للمجهول المذكور في الكافي والفقيه .

فلا إشكال في العمل بهذا الخبر، مع ضعف سنده، لانجباره بفتوى الأصحاب حيث لم يعرف الخلاف من أحد فيه، كما اعترف به في «المعتبر»، مضافاً إلى ما عرفت من «مجمع البرهان» من القول بقيام الإجماع عليه، كما عليه الشيخ في «الخلاف» بقوله: «دليلنا إجماع الفرقه فإنهم لا يختلفون فيه»، انتهى .

نعم ، اقتصر الشيخ المفيد وسلاّر في خصوص المقتول قَوداً ، ولعلّه كان ذكره من باب المثال والمصدق ، لا-التعيين في خصوصه ، وإلّا فهو مدفوع بما قد عرفت ، كما لا يخفى .

هاهنا فروع تتولّد من ذلك :

الفرع الأوّل : في أنّ الغسل الذي قد أمر به قبل القتل ، هل هو غُسل الميّت الذي لا يجب إلّا بعد تحقّق الموت حتّى يجب بالثلاث ؛ مرّه بماء السدر ، وأخرى بماء الكافور ، وثالثه بماء القراح ، أم أنّ هذا الغُسل هو مثل غسل الأحياء كالغسل في الجنابه؟

فيه وجهان ، بل قولان :

القول الأوّل: والذي يظهر من المشهور كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد في «العروه» وجميع أصحاب التعليق عليها ، بل ظاهر النصّ والفتوى ، كما صرّح به جماعه أنّه كغُسل الميّت .

القول الثاني: أنّه كغُسل الأحياء ، وإليه ذهب العلامة في «القواعد» وتبعه بعض من تأخّر عنه ، بل قد صرّح بالخلاف المحقّق الهمداني قدس سره في «المصباح» وإن احتاط في آخر كلامه بالاغتسال بالثلاث مع الخليطين بما لا ينبغي تركه ، بل عن «المقنعه» أنّه يغتسل كما يغتسل من الجنابه ، ولعلّه أراد بيان كيفيّة الغسل لا في كونه بالوحده كما عليه «المصباح» .

أقول: وكيف كان ، فإنّ وجه الاستدلال هو ظهور النصوص الواردة الدالّة على سقوط غُسل الميّت منه ، فضلاً عن أنّ فيها قرينه الحنوط والكفن ، حيث يؤيّد المدّعى . وبذلك نخرج عن مقتضى أصل البراءة عن وجوب أزيد من الوحده أو وجوب مزج الخليطين ؛ لأنّه دليل فقاهتى ولا مورد له مع وجود الدليل

الاجتهادى ، كما نخرج عمّا قيل بأنّ المعهود فى غسل الأحياء الوحده ، كما لا يصغى إلى ما قيل بأنّ إطلاق الأمر بالاعتسال فى النصّ والفتوى يتحقّق مع الوحده، لما قد عرفت من دعوى ظهور النصّ بضميمه فهم الأصحاب بما قيل من غير خلاف، إلاّ عمّن عرفت .

مضافاً إلى إمكان تأييده بما قد ورد من مرفوعه أحمد بن محمد بن خالد ، رفعه إلى أمير المؤمنين عليه السلام ، قال : «أتاه رجل بالكوفه ، فقال : يا أمير المؤمنين إننى زنت فطهرنى ، ثمّ ذكر أنّه أقرّ أربع مرّات ، ثمّ ساق الحديث فى حكاية رجمه فموت الرجل ، فأخرجه أمير المؤمنين فأمر فحفر له حفيره فصلّى عليه ودفنه .

فقيل : يا أمير المؤمنين ألا تغسله؟ فقال : قد اغتسل بما هو طاهر إلى يوم القيامة، لقد صبر على أمرٍ عظيم»(١).

فإنّ قوله عليه السلام : «قد اغتسل بما هو طاهر» ، وإن احتمل كون المراد منه عن نفس الرجم بكونه تطهيراً له ، إلاّ أنّه لا يخلو عن إشعار بأنّه قد اغتسل قبله، ومثل هذا التعبير معهودٌ كما ترى نظيره فى الخبر الذى أرسله الصدوق إلى أمير المؤمنين عليه السلام بذلك ، فيفهم من هذا الحديث ومن الروايه السابقه بأنّ غُسله غسل الميّت، وأنّه قد طهرّ بذلك عن النجاسه العارضه على الميّت بالموت .

كما يفهم منه أنّه يترتّب عليه آثار الميّت الذى قد غُسل: من الطهاره، وعدم وجوب الغُسل بمسّه، ونحو ذلك .

وبالجملة: ثبت أنّه لا وجه للاستبعاد فى ترتّب فى شىء من ذلك بعدما ثبت ظهوره فيه، كما لا يخفى .

مضافاً إلى الإجماع حيث صرح به المحقق في «المعتبر» بقوله: «إنَّ الخمسه وأتباعهم أفتوا بذلك، ولم أعرف لأصحابنا فيه خلافاً، ولا طعنًا بالإرسال مع العمل». ونحوه ما في «الذكرى» و«الحدائق» وغيرهما .

الفرع الثاني : في ملاحظه حال هذا الغسل _ أى الغسل الذى يفعله المرجوم وقرينه _ قبل القتل ، بالنسبه إلى الاحداث من الصغير والكبير الحادثه بعد الغسل ، أو فى أثناءه ، أو قبله ، وبالنسبه إلى التداخل معه لو كانت لأحداث قبله وعدمه؟

فينبغي البحث عما فى المقام، فنقول هنا بحوث عديده:

البحث الأول : عن قادحيه الحدث الأصغر بعده وعدمه ؟

والظاهر أنه غير قادح ، لأنَّ بعض الأغسال ثبت اعتباره لأصل وجوده ويترتب عليه الأثر ، ولو تحقّق الحدث بعده، مثل الأغسال الواردة لبعض الأزمان ولم يقيد بإتيان شىء معه قبل حدوث الحدث، مثل غسل الجمعة، وغسل النصف من شهر شعبان ورجب ورمضان فى ليالى القدر ونظائرها ، والعلّه فى ذلك تحقّق الامتثال بإتيانه، ممّا يوجب ترتّب الأثر مطلقاً .

مضافاً إلى أنّه لو كان الحدث الأصغر مضرّاً وناقضاً، كان على الأمر التنبيه إلى ذلك لكون المقام مقتضياً للبيان . فمقتضى الإطلاق فى مقام البيان، يوجب الحكم بالالتزام بعدم إضرار الحدث الصادر بعده، كما صرح بذلك جماعه من الأصحاب مثل صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» والسيد فى «العروه» وأصحاب التعليق عليها، كما هو الحقّ.

البحث الثانى : فيما إذا صدر الحدث الأصغر أثناء الغسل، فهل يضرّ به أم لا؟

قد يُقال : إنّه لا يضرّ ، كما صرح به بعضهم ، ولكن احتمل الشهيد فى «الذكرى» مساواته حينئذٍ لغسل الجنابه ، أى يقال فى حقّه بما قيل فى غسل الجنابه من

الفتوى بإعادة الغسل، أو عدم إضراره به، أو الحكم بلزوم إتمامه ومن ثم إعادته؟

وجوه واحتمالات: فقد استدلل لذلك بما ورد من على تشبيهه هذا الغسل بغسل الجنابه، وأنه بمنزلة، ولعله أراد الإشارة إلى روايه محمد بن مسلم المرويّه عن الباقر عليه السلام في حديثٍ قال: «غسل الميّت مثل غسل الجنب، الحديث» (١).

بل في بعضها تعليل أصل غسل الميّت بخروج النطفه منه، هذا كما في الأخبار الواردة في الباب الثالث من أبواب غسل الميّت، من التصريح بذلك في روايات متعدده.

ففي «الجواهر»: «إنّه ضعيف لعدم تناول ذلك كله لمثله» (٢)، ووافقه المحقق الآملي في «مصباح الهدى» بقوله: «ولا يخفى أنّ عموم تنزيل غسل الميّت منزله غسل الجنابه، لا يقتضى ثبوت ما في غسل الجنابه من حكم تخلل الحدث في أثناءه لغسل الميّت لانصرافه عنه. وما ورد من كون غسل الميّت بنفسه غسل الجنابه، معللاً بخروج النطفه منه، ممّا تعجز عقولنا عن إدراكه، والتعليل المذكور له بخروج النطفه ممّا لا يصحّ لنا جعله ملاكاً لحكم شرعي، مثل الحكم المترتب على تخلل الحدث في أثناء غسل الجنابه. وبما ذكرنا يظهر عدم الاجتزاء بذلك الغسل عن الوضوء، مع تقدّم الحدث الأصغر عليه، فلو كان محدثاً بالأصغر واغتسل بعده، لا يصحّ له الإتيان بما يشترط في صحّته أو في جوازه الوضوء إذا أراد إتيانه قبل قتله، بلا إشكال فيه، وإن قال في «الجواهر» على إشكال فيه، انتهى كلامه (٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٥.

٢- الجواهر: ج ٤ / ٩٦.

٣- مصباح الهدى: ج ٦ / ١٧.

أقول : إنّ ما ورد من التنزيل ليس إلاّ لبيان الكيفيه، لا لكونه مثله في جميع الآثار ، ولذلك لم يكن هذا الغسل كافياً عن الوضوء ، مثل سائر الأغسال . ولذلك لا نرى في الحكم لصحّه هذا الغُسل إشكالاً، وإن استشكل فيه صاحب «الجواهر» بقوله : «على إشكال فيه» ، إلاّ أنّه لا يوجب القطع بعدم إضرار تخلّل الحدث الأصغر بالغسل، لإمكان احتمال شرطيه أثر الطهاره في جميع الأعضاء، هو عدم تخلّل الحدث في الأثناء، كما ورد في بعض الأخبار كما في الخبر المروى عن «الفقه الرضوى» وأيضاً المروى في «المجالس» للصدوق ، فهذا الاحتمال لو كان لما يختصّ بخصوص غسل الجنابه، بل يجرى في كلّ الأغسال، ومنها هذا الغسل ، وإن كان الأقوى عندنا _ كما اخترنا في غسل الجنابه أيضاً _ عدم البطلان ، ولكن حكمنا بالإعاده من باب الاحتياط وجوباً ، فيجرى ذلك هنا مثل سائر الأغسال ، فاحتمال الشهيد بالمساواه مع غسل الجنابه لا يخلو عن وجه ، لا لأجل التنزيل أو خروج النطفه عنه عند الموت، حتّى يصير الغسل غسل جنابه ، بل لما عرفت من ذلك الاحتمال .

هذا تمام الكلام في الحدث الأصغر، إذا حدث بعد الغسل، أو في أثنائه، أو قبله، حيث التزمنا بأنّه لا يكفي هذا الغسل عن الوضوء كما أشرنا إليه.

البحث الثالث: يدور حول ملاحظه هذا الغسل مع الحدث الأكبر بعده، وفي أثنائه، وقبله ولو كان جنابه .

أمّا وقوعه بعده: فقد عرفت وجه عدم إضراره، بأنّ هذا الغسل أثره مترتب بتحقيقه، ولا تبطله الأحداث بعده، وإن أوجبنا عليه الغسل لجنابته أو مطلقاً ، أو لوجوب غاياته على حسب الاختلاف في وجوبه لنفسه أو للغايات أو للغيريّة أو استحبابه مطلقاً، وإن عرض عليه الوجوب بالعرض ، وكذا مثله سائر الأغسال

مثل الحيض والاستحاضه .

وأما وقوعه في الأثناء: فقد عرفت الكلام في الأصغر، فيجرب فيه أيضاً بطريق أولى، وإن جزم بعدم القدح فيه صاحب «الجواهر» و«مصباح الهدى» وغيرهما، وقد عرفت كونه هو الأقوى عندنا، وإن كان الاحتياط يقتضى الإعادة، لاحتمال ارتباط الأغسال الثلاثة في الإكمال .

وأما وقوعه قبله: فلا إشكال في وجوب غسل الجنابه أو الحيض أو استحبابهما عليه على حسب المبني المذكور .

هذا، ولكن الذي ينبغي أن يبحث فيه هو أنه هل يتداخل ذلك في هذا الغسل بالتيه أم لا ، بل لابد أن يؤتى به مستقلاً؟ فهل يمكن تحقق هذا الغسل قبل الإتيان بغسل الجنابه ونحوه أم لا؟

أقول: إن قلنا بالتداخل في الغسل الموظف للرجم، فلانزله جواز الإتيان بما يشترط في صحته أو في جوازه وهو الطهاره من الحدث الأ-كبر، كالصلاه، والدخول في المساجد، والمكث فيها ، أو المرور من المسجدين وغير ذلك، بخلاف ما لو لم يتداخل، حيث لا يجوز الإتيان بشيء منها إلا بعد الغسل عن الحدث الأكبر .

ثم على القول بعدم التداخل: يقع الكلام : تارة: في حكم نفس الذي حكم عليه بالرجم، إذا أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهاره، حيث يجب أو يستحب رفع الحدث بغسل آخر غير الغسل الموظف أم لا-؟ وهل يجب تقديم هذا الغسل الرافع، حتى يكون طاهراً عند الغسل المأمور به ، أو لا يكون واجباً ، بل يصح تأخيره عن الغسل الموظف؟

أقول: الظاهر عدم الدليل على شرطيه طهارته في صحه الغسل المأمور به،

وإن كان أرجح بملاحظه مناسبه الحكم والموضوع، لأنه يجمع هذا الغسل المأمور به مع الحدث فى المرأه إذا كانت حائضاً، ولم يشترطوا كونها حين الغسل طاهره عنه، ولو بالصبر حتى تطهر فى المرأه مثلاً، ولو شك فيه فالأصل البراءه .

وأخرى : يقع الكلام فى حكم نفسه بالنسبه إلى الموت الذى يصيبه عند الرجم ، فهل يجب عليه رفع الحدث السابق بإتيان غسل غير الغسل المأمور به لأجل عدم التداخل حتى يلقى ربه طاهرًا، أو لا يجب عليه ذلك، حيث كان فى غير المقام يكفيه غسل الميت ، ولكن هنا ليس له ما يكفيه ؟

أقول: كما أنه ليس لنا دليل على لزوم تطهير جسمه من الحدث الأكبر والأصغر عند الرجم، وإن كان حسنه ورجحانه مما لا ريب فيه، وذلك لدلاله أخبار كثيره دالة على حسن الطهاره والمداومه عليها، ليكون عند إدراكه الموت طاهرًا، وعليها سيره الأصحاب من الصلحاء والأتقياء منذ القدم فى تحصيل الطهاره، بدوام الوضوء والاستمرار عليه، ولو شك فى وجوبه فالأصل البراءه .

نعم ، يجب عليه غسل الجنابه أو الحيض عند من يقول بوجوبه، نفسياً أو لأجل الغايات الواجبه ، كما أن الأخير عندنا هو الأقوى ، أى لا يجب بنفسه ، بل يجب للغايات الواجبه .

وثالثه: فى حكم تغسيل الأحياء لأحداثه السابقه على موته، بناءً على عدم التداخل مطلقاً، سواءً كان غسل الميت قبل موته بمباشرة، أو كان بعد موته بمباشرة الأحياء ، فهل يجب عليهم تغسيله عن الجنابه وغيرها أم لا؟

أقول: الظاهر عدم الخلاف فى عدم وجوبه، إلا فى الشهيد إذا استشهد جنباً ، حيث أن المحكى عن ابن الجنيد والسيد المرتضى وجوب تغسيله عن الجنابه ، فلا يبعد عندهما القول بوجوبه للقتيل بالرجم، إذ هو ليس بأهم من الشهيد ، فإذا

وجب فيه ذلك، فلا يبعد الإلحاق فيه أيضاً .

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدْعَى الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا، وَالْفَارِقُ هُوَ النَّصُّ وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي الْقَتِيلِ الْمَرْجُومِ .

ولكن حيث عرفت في البحث عن الشهيد الجنب ضعف هذا المبنى لضعف دليله ، فعدم وجوبه هنا أيضاً واضح، لفقد الدليل ووجود أصاله العدم .

نعم ، لا يبعد القول بالاستحباب، وإن أنكره المحقق في «المعتبر» حيث نفى التعدد وجوباً واستحباباً في الجنب والحائض إذا ماتا، مدّعياً أنه مذهب أهل العلم .

خلافاً لظاهر الشيخ بالقول بالاستحباب، لأجل خبر عيص بن القاسم في الميِّت الجنب حيث ورد فيه قوله عليه السلام : «أنه يغسله جنباً ثم يغسله غسل الميِّت»^(١)، بناءً على حمل الخبر على هذا الاحتمال من الاحتمالين ، فراجع.

أمّا القول بتداخل الأغسال: فينبغي البحث عنه وأن القول به في المقام هل هو صحيح أم لا ؟

المحكي عن «جامع المقاصد» و«الروض» وصاحب «الجواهر» والشيخ الأنصاري قدس سرهم عدم التداخل ، واستدل له الشيخ رحمه الله في «الطهارة» بأصالة عدم التداخل في الأسباب ، مع عدم الدليل عليه في المقام .

خلافاً للشهيد رحمه الله في «الذكري» حيث يقول : «وفيه نظر، من فحوى الأخبار السابقة، كما في خبر زراره عن الباقر عليه السلام : «في الميِّت جنباً يغسل غسلًا واحداً، يجزى ذلك للجنبه ولغسل الميِّت، لأنهما حرمتان اجتمعتا في حرمه واحده»^(٢) .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣١ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٥ و٦ .

بل يمكن أن يُضاف إليه أخبار أخرى دالّة على ذلك في الجملة:

منها: رواه أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام: «في الجنب إذا مات؟ قال: ليس عليه إلاّ غسله واحده» (١).

ومنها: رواه عليّ عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «سألته عن الميت يموت وهو جنب؟ قال: غسل واحد» (٢).

بتقريب أن يُقال: إنّ تغسيل الأحياء إياه بعد موته إذا كان مجزياً عن غسل الجنابه، ينبغي أن يكون الاجتزاء بالغسل الصادر منه نفسه قبل قتله أولى.

بل قد يؤيد ذلك الخبر الدالّ على الاجتزاء بغسل واحد للحائض والنفساء إذا ماتت، بالخبر المروى عن عمّار الساباطي، عن الصادق عليه السلام: «أنّه سُئل عن المرأة إذا ماتت في نفاسها كيف تغسّل؟ قال: مثل غسل الطاهر، وكذلك الحائض، وكذلك الجنب، إنّما يغسّل غسلًا واحدًا فقط» (٣).

حيث قد صرّح في ذيله بعد ذكر النفساء والحائض والجنب بكون غسلها كغسل الطاهر، وقد صرّح بكفايه غسل واحد عن الجميع، وهو ليس إلاّ غسل الميت، ففي «مصباح الهدى» قد منع المحقّق عن دلالة على ذلك، بل لعلّ دلالة على عدم وجوب الأزيد من غسل الميت أظهر، ليس ما ينبغي، لأنّه إذا قال كذلك في الحائض، لدلّ على كفايه غسل واحد عن الجميع، فضلاً عن التصريح به في ذيله كما عرفت.

قيل: إنّ دعوى التداخل المنقول بفحوى الأخبار المتقدمه، ممنوعه؛ لأنّ الجنابه والحيض ونحوهما لا توجب غسلًا بعد الموت حتّى يدخل في غسل

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

الميت، ولو على القول بوجوبه النفسى ، وذلك لسقوط التكليف بالموت ، فلا بد من صرف تلك الأخبار عن ظاهرها فيسقط الاستدلال بها للمقام .

وقد أُجيب عنه : بأن سقوط التكليف بالموت، لا ينافى بقاء أثر حدث الجنابه ووصفه، بحيث لا يرتفع إلا بالغسل، كما هو ظاهر الصحيح المتقدم حيث قد علل التداخل بقوله: «حرمتان قد اجتمعتا فى حرمه واحده» ، بل قد يشعر إلى ذلك الحديث المشتمل على تغسيل الملائكة لحنظله بن أبى عامر، إذ يدل على بقاء أثر جنابته حتى لما بعد الموت ، فالموت لا يوجب رفع أثر الجنابه ، هذا فضلاً عن أنه يقتضيه جميع ما دلّ على تحقّق وصف الجنابه والحيض ونحوهما بمجرد حصول أسبابها، من غير فرق بين تعقبها بالموت وعدمه .

أقول: بل ربما يمكن تأييد التداخل فى خصوص المرجوم أو مطلقاً ، بما ورد عن زراره، قال : «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابه والحجامه وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره ، فإذا اجتمعت عليك حقوق (الله) أجزاءها عنك غسل واحد . قال : ثم قال : وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيها» (١) .

وقال فى «الجواهر»: بعد نقله لروايه الحقوق تأييداً: نعم، قد يستشكل فى شمول خبر الحقوق لمثل هذا الفرد، سيما مع عدم العموم اللغوى فيها).

ووافقه الآملى فى مصباحه بقوله: «للمنع عن شمول خبر الحقوق له».

ولم يبيّن وجه المنع عن الشمول ، مع أنّ التعبير بقوله : «إذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءها عنك غسل واحد» ، جملة جامعته تشمل مثل أغسال المقام إذا

أراد تداخلها في غسله المأمور به.

اللَّهُمَّ إِلَّا أن يكون وجه المنع، استفاده ذلك من الدليل الذى يدلّ على وجوب هذا الغسل لأجل الرجم ، مع أنّه ليس إلاّ توهم اختلاف الكيفيه الموجوده بين هذا الغسل مع سائر الأغسال ، حيث أنّه مرّكب من الثلاثه ، فكيف تداخل الأغسال فيه ، مع أنّ كلّ غسل من الثلاث هنا عضو وجزئه من غسل واحد .

فأجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله : «قد يدفع بأنّه لا مانع من أن يدخل تمام رافع الجنابه مثلاً فى بعض غسل الميّت، لو سلّمنا أنّ غسل الميّت مرّكب من الأغسال الثلاثه بحيث يكون كلّ واحد جزءاً» ، انتهى (١).

قلنا : ولو سلّمنا كون الأغسال الثلاثه غسلًا واحداً، بتنظير كلّ واحد من الثلاث نظير جزء واحد من غسل ، ولكن مع ذلك لا مانع من أنى يكون الرافع تحقّق جميع الأغسال، الصادق عليها غسل واحد، لو لم نقل بكون التداخل فى خصوص ماء القراح الواقع فى الأخير، إذ هو المحصّل للطهاره الحقيقيه المطلوبه دون الآخرين ، بل هو المشابه لسائر الأغسال دون غيره ، فمثل هذا لا يوجب المنع عن التداخل .

نعم ، قد استشكل صاحب «الجواهر» بإشكال آخر بقوله : «ويستشكل أيضاً فى كون هذا التداخل بالنسبه إلى غسل الميّت قهرياً أو لا ، بل يتبع تيّه المكلف كما هو المختار فيما تقدّم من تداخل الأغسال من ظاهر الأخبار» ، انتهى (٢).

قلنا : هذه المسأله مبنيّه على أنّ الأغسال هل هى ماهيات متفاوتة أم ليس الأمر كذلك بل جميعها ذات ماهيته واحده ؟

١- الجواهر : ج ٤ / ٩٧ .

٢- الجواهر : ج ٤ / ٩٧ .

فإن قلنا بالأول، فعدم حصول التداخل إلا بالتية كان أوجه ، وهذا هو الأقوى ، وإلا يكفي تحقق واحد منها عن البقية قهراً، إلا أن يستظهر من الدليل لزوم التية في تحقق كل واحد بخصوصه أو في ضمن الآخر .

وكيف كان، والذي يقوى في النفس ويستكشف من الأخبار، هو كفايته عن الجميع مثل سائر الأغسال إذا نوى التداخل ، ولكن الأحوط الإتيان بسائر الأغسال لو أراد الإتيان بما يشترط فيه الطهاره، حذراً عن مخالفه من عرفت من الأعلام لقولهم بعدم التداخل، وكونه أوفق بالاحتياط، وتحصيل القطع بالفراغ عمياً وجب عليه مشروطاً بالطهاره، خصوصاً مع احتمال ذلك _ أى عدم التداخل _ من خبر عيص بن القاسم، قال : «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الرجل يموت وهو جنب ؟ قال : يغسل من الجنابه، ثم يغسل بعد غسل الميت» (١) .

بناءً على أن لا يكون المراد منه غسل مس الميت كما هو أحد الاحتمالين .

الفرع الثالث : فى أن هذا الغسل يكفى عن غسل الميت بعد الموت، كما هو ظاهر النص، وفتوى جملة من الأصحاب، وصریح آخرين إذا قتل بذلك السبب ، فيترتب عليه آثاره من عدم تنجيس بدنه بالموت كالشهيد ، فيكون خروج المقتول عمّا يدل على نجاسه بدن الميت : إما بالتخصيص، بناءً على عموم نجاسه كل ميت بالموت .

أو بالتخصيص، بناءً على ظهور الدليل الدال على التنجيس بالموت، بالميت الذى يجب غسله بعد موته، لا مطلقاً حتى يشمل للشهيد والمقتول فى المورد .

أقول: الأوجه هو القول الأول ، لما ترى من نجاسه بدن الكافر بالموت ، مع

عدم وجوب غسله، وإن كان بدنه نجساً بكفره قبل موته ، ولكن لا ضير في الجمع بين العنوانين في النجاسه كدم الكافر ونجس العين، حيث أنه نجس بما إنّه دم، ونجس بما إنّه للكافر ، بل قد يجتمع فيه الثلاث كالدم المزبور إذا كان ميّناً ، فجمع فيه الثلاث من الكافر والدم والميّت .

ومن الآثار المترتبة أيضاً، عدم وجوب غسل المسّ بمسّه كالشهيد ، خلافاً للمحكي عن الحلّي، حيث حكى عنه وجوب الغسل بمسّه ، وعن «الذخيره» و«الحدائق» التردّد في وجوبه .

والظاهر هو الأوّل ، لأننا إذا حكمنا بطهاره بدنه بذلك، فيصير بدنه حينئذٍ كبدن الميّت المغسول طاهراً، فكما لا يجب عند مسّه لزوم غسل المسّ، هكذا في المقام .

فالقول بالافتراق بين الحكم بالطهاره، وبين وجوب الغسل بمسّه لا يخلو عن وهن وغرابه ، لأنّ مقتضى الحكمين ليس إلا الموت ، فإن كان مؤثراً أثار في الموردين وإلا فلا ، فالتفصيل بينهما يحتاج إلى دليل آخر مفقود في المقام .

وبالجملة: وكيف كان ، فوجه عدم تأثير الموت فيما يقتضيه : إمّا يكون لأجل عدم المقتضى لتأثيره ، أو يكون لأجل كون الغسل المتقدم على الموت مانعاً عن تأثيره .

أقول: ولا- يبعد كون الثاني أقرب إذا دلّ الدليل عليه ، فلا- يتوهم كيف يمكن المانع قبل تحقّق المقتضى ، لأننا نقول بتحقّق قابليّته، وأمّا فعليّته فموقوف على تحقّق الموت .

بل قد يؤيد هذا الحكم، مرفوعه أحمد بن محمد بن خالد المتقدّمه حيث رجم أمير المؤمنين عليه السلام المُقرّر بالزنا دون أن يغسله بعد الرجم، وقد ردّ على من استفهم ذلك بقوله: «وقد اغتسل بما هو طاهر إلى يوم القيامة»(١) .

وعدم تعرّضه لتقدّم الغسل من المرجوم قبل الرجم، لا تضرّ بما نقصد منه التأييد به، وإن لم يصح الاستدلال به، مع إمكان كونه قد اغتسل، إلا أنّ الراوى لم يتعرّض لذكره اعتماداً على وضوحه ومعرفة الجميع بذلك، والله العالم .

الفرع الرابع : أنه لا بدّ من القيام بتغسيل من اغتسل للرجم أو للقصاص ، ولكنه مات حتف الأنف قبل الاقتصاص منه، أو قُتل بسبب آخر غير ما اغتسل له ، كما لو قُتل للارتداد مثلاً قبل الاقتصاص منه أو رجمه، فإنّ وجوب الغسل فى هذه الموارد كان لأجل الاقتصار فى ما خالف الأصل على مورد النصّ والتمتّيقن .

نعم ، استشكل صاحب «الجواهر» «فى وجوب التجديد لو عدل عن قتله بذلك السبب إلى سبب آخر ، سيّما فيما لو كان موافقاً للأوّل، كما لو كان القصاص مثلاً عليه بسبب قتل شخصين فأراد ولّى أحدهما القصاص منه فاغتسل لذلك، ثمّ إنّه عفى عنه مثلاً، فأرادّه الآخر ، وإن استظهره جماعه منهم الشهيدان والمحقّق الثانى ، بل لعلّ الأقوى عدمه، وإن كان الأحوط الأوّل ، سيّما مع اختلاف السبب كالقود والرجم ، فتأمل» ، انتهى (١) .

بل هو مختار المحقّق الهمدانى من تأييد الأوّل والاحتياط بالثانى ، لأجل الاقتصار فى الحكم فيما خالف الأصل على موردّه ، ولكن صاحب الجواهر نفى التبعّد فى الاجتزاء به فى كتابه «الطهاره» حيث قال : «لا يبعد الاجتزاء فى بعض الفروض» ، ولعلّ مراده من بعض الفروض هو هذا الفرض، أى ما لو تغيّر بتغيّر الفرد من القصاص ، ولعلّ وجهه دعوى منع الانصراف فيه، لصدق الغسل قبل أن يُقتل قصاصاً وإن لم يكن الغسل لأجل هذا الفرد من القصاص .

أقول: ولا- يخفى أنّ مقتضى الجمود على ظاهر العبارة، ومقتضى الأصل، هو عدم الفرق بين كون التغيّر من جهة فرد بفرد آخر من جنس واحد، أو بين جنس و جنس آخر، مثل ما لو اغتسل للرجم فتبدّل إلى القصاص ، لأنّ ملاك الوجوب يحتمل كون الخصوصية الثابتة فيما يجب عليه، ولو كان كلاهما من جنس القصاص، فالأحوط وجوباً التجديد . ولعلّه لذلك قد أمر صاحب «الجواهر» بعده بالتأمّل .

الفرع الخامس : فى أنّه هل يجب الأمر بالغسل من الإمام أو نائبه ، أو ممّن يتصدّى ذلك، أم لا يجب ، بل الوجوب متعلّق بنفس العمل وهو الغسل ، فإذا أحضره من دون أمر فقد عمل بالتكليف ولم يترك شيئاً واجباً ؟ نعم ، إن كان جاهلاً يجب الإرشاد ، وإن كان تاركاً يجب الأمر بالمعروف ، فيه خلاف:

القول الأوّل: وجوب صدور الأمر به، وهو فتوى أكثر الأصحاب ، بل عن السّالار وابن إدريس التصريح بوجوب الأمر به ، بل هو الظاهر من كلمات صاحب «الجواهر» والسّيّد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها ذلك.

القول الثانى: وهو ما ذهب إليه بعض المتأخّرين كالشهيد فى «الذكرى» من القول بالتخيير بين الأمر به وبين تغسيله بعد قتله وغيره .

واستدلّ له بكون هذا الغسل قائماً مقام الغسل الواقع بعد القتل ، فالاجتزاء بالمبدل منه هو الأوّل.

أقول: وفيه ما لا- يخفى أنّ كونه مقام ذلك وبدله لا- ينافى كون الأمر به أوّلاً واجباً ، ولكن لو ترك وعصى فيجب إتيانه بعد القتل لكونه بدله ، فالبديل لا تنافى الاجتزاء بالمبدل، ولكنّه لا يوجب الحكم بالوجوب التخييري كما قيل.

كما أنّ استظهار البدليه من النصّ لا يخلو عن إشكال، إذ لا يفهم منه إلّا وجوب الأمر بالغسل ، خصوصاً مع ما فى ضبط الكافى بجمله (يغسلان) بالبناء

على المجهول من باب التفعيل، بعد القطع بعدم إرادته مباشرة الغير لتغسيه، فيحمل على أقرب المجازات إليه حينئذٍ وهو الأمر بالغسل، ولا ينافى ذلك مع ما ورد من ضبط آخر للكلمة وهو (يغتسل)، لأنَّ وحده السياق في قوله: «يحنطان» حيث أنه من باب التفعيل بالبناء للمجهول يوصلنا إلى ما قلناه .

كما أنّ عدّ الأمر في المقام إرشادياً، فيما إذا كان جاهلاً أو تاركاً للمعروف غير مأنوس للذهن، لعدم تناسبه مع المقام، إذ المتبادر من الأمر المستفاد من ظهور الجملة كونه أمراً تكليفيّاً لا إرشادياً، ولذا التزم بعض الفقهاء بلزوم مباشرة الأمر بالتيه دون المغتسل، والحقّ عندنا أنّ الأحوط تيه المغتسل مع تيه الأمر .

فالرأى الثالث الذى التزم به المحقق الآملى من اعتبار وجوب الأمر هنا بناءً على وجوبه للإرشاد عند الجهل أو الترك للمعروف لا مطلقاً، غير مقبول عندنا، كما لا نسلم القول الرابع من عدم الوجوب أصلاً الذى التزم به المحقق الهمداني رحمه الله بقوله: «أقواها الأخير وهو عدم الوجوب تمسكاً بالأصل وخلوّ النصّ الذى هو مستند الحكم عن ذكره» .

وقد ثبت ما ذكرناه آنفاً إمكان الاستظهار الوجوب التكليفى من النصّ فلا نعيد .

الفرع السادس: هل الأمر بالغسل _ الذى ثبت وجوبه _ يعدّ شرطاً لصحّه غسل المأمور به أم لا؟ فيه احتمالان: مأل إلى الاحتمال الأوّل صاحب «الجواهر» حيث قال: «بل قد يدعى بناءً على ما ذكرنا اشتراط صحّه هذا الغسل بتحقيق الأمر، فلو اغتسل من دون أمر به لم يكن مجزئاً، فليس الأمر حينئذٍ هنا للتعليم حتّى يختصّ بصوره الجاهل كما ظنّ»، انتهى .

أقول: إنّ التأمّل فيما ذكرناه فى الفرع السابق يرشدنا إلى عدم شرطية الأمر المذكور، لإمكان أن يكون الوجوب تكليفيّاً فى حقّ من يأمره الإمام أو نائبه أو

مَمَّن يَصَحُّ التَّصَدَّى لأصل الغسل بعد القتل، من المماثل والمحرّم، بحيث يجب عليه القيام بذلك مع إذن الحاكم، لأنّ الأمر المتوجّه إلى المادّه يدلّ على طريقتيه المطلوبه لمتعلّقه من غير دلالة فيه على كونه شرطاً في الصّحّه، فإذا قام المأمور بما وجب عليه مطابقاً لما هو مأمور به، أجزأه الفعل الصادر وبتبعه يسقط الأمر لعدم بقاء الموضوع للأمر، كما هو أحد أفراد سقوط الأمر، فالالتزام بالشرطيّه مشكل جداً، ولعلّه لذلك أسندها صاحب «الجواهر» إلى المجهول بقوله: «بل قد يُدعى» حيث لم يتبنّاه في مقام الفتوى.

وكيف كان، فإنّ إثبات الشرطيّه خالٍ عن الدليل، مضافاً إلى أنّه لو شككنا فيه فالأصل يقتضى العدم بلحاظ الشرطيّه، وإن كان الأصل بالنظر إلى أصل الغسل هو الاشتغال، ولكنّه غير ثابت، بل العدم _ أى الشرطيّه _ هو المستظهر من الدليل كما عرفت.

الفرع السابع: هل يجب أن يكون الأمر صادراً من الإمام أو نائبه، أو يجب الالتزام به مطلقاً حتّى ممّن يصحّ تصدّي غسله بعد قتله كالمماثل من المحارم، أو يجوز حتّى ممّن لا يجوز تصدّيه كالمراه الأجنبيّه إذا كان المحكوم رجلاً؟ وجوه: المحكى عن «جامع المقاصد» هو القول الأوّل وهو لزوم أن يكون الأمر صادراً من الإمام ونائبه لا خصوص الإمام، وإلاّ لتعطّلت الأحكام في غير عصره أو في الغياب عنه عليه السلام، وعليه الشهيد الثانی في «الروض»، وقد استدللّ له بكون المتولّي للحدّ هو الإمام عليه السلام أو نائبه، فيجب أن يكون الأمر صادراً منهما.

وفيه: ولكن لا- يخفى عدم كفايه ذلك لإثبات الاختصاص، وإن كان أصل الحكم والأمر يكون من قبله، ولكن اعتبار وإلزام صدوره منه لا يتمّ إلاّ بعد قيام الدليل الدالّ عليه، مع أنّ الأصل يقتضى العدم، كما عليه صاحب «الجواهر».

مضافاً إلى أنّ مقتضى الحكم كون الوجوب للإرشاد أو للأمر بالمعروف.

وكون هذا الغسل بدلاً عما يباشره بعد قتله، مما يقتضى أن يكون لمن يصحّ التصدّي منه مثل المماثل والمحارم لقيامه مقامه _ هذا كما عن الآملي والمحقق الهمداني رحمهما الله _ لا يخلو عن ضعف، لإمكان التفاوت في البدل والمبدل من ذلك .

أقول: لكن الإنصاف أولويّه القول الأوّل كما عليه الفتوى في «العروه» وأكثر من علق عليها، لأنه لا يستبعد أن يكون ذلك من شؤون الإمام عليه السلام والحاكم، نظير أصل الحكم . نعم، لو لم يتمكّن أو كان تحصيله مع المشقّه انتقل إلى غيره إن استلزم ترك العمل لولاه، وإلاّ يحتمل أن يكون العمل والامتنال لاغياً فيما لو صدر الغسل خالياً عن الأمر المذكور.

الفرع الثامن: إذا ترك الأمر المذكور لغفله أو غيرها :

تارة: يفرض قيامه بالغسل بالرغم من فقدان الأمر .

وأخرى: يفرض عدم قيامه بالغسل عند عدم وجود الأمر .

ففي الثاني لا إشكال ظاهراً في وجوب تغسيله بعد قتله، للعمومات الدالّة على الوجوب مطلقاً إلاّ ما استثني، وهو ما لو توجه إليه الأمر وقام بإحضاره، فالباقي يبقى تحت العموم وهو الأقوى .

خلافاً للحلّي في «السرائر» من التصريح بعدمه، لظهور الأدلّة في انحصار مشروعته الغسل المذكور بملحوقيته للأمر وتحققه قبل القتل.

لكن لا يخلو كلامه عن إشكال، خصوصاً على القول بقيام هذا مقام الغسل بعد القتل، كما لا يخفى .

ومما ذكرنا يظهر حكم ما لو أمر بالغسل، ولكن ترك للنسيان أو العصيان،

حيث أنه يجب غسله بعد قتله، لما قد عرفت كون المطلوب كليهما من الأمر والغسل لا أحدهما حتى يكتفى بخصوص الأمر، فالمسألة واضحة .

الفرع التاسع: بعدما ثبت أنه يجب توجه الأمر إلى الغسل قبل القتل في المرجوم والمقتص منه، فالسؤال حينئذٍ عن أن الأمر المذكور هل يجب أن يلحقه أمرٌ آخر بوجوب التجهيز من التحنيط والتكفين مثل ما قيل في التمسيل فيهما، أم أن تلك الأحكام مختصة بالغسل فقط ؟

والظاهر هو الأوّل، لأنّ مستند كلّ ذلك هي الأخبار المشتملة على الثلاثة، وما يشاهد من بعض الفقهاء _ مثل المصنّف في المقام والشيخ في «الخلايف» من الاختصار على ذكر الغسل بترك الآخرين كما عن «المبسوط» بترك التكفين فقط، وكالجامع بترك التحنيط _ إنّما هو لأجل الاختصار لا لبيان المختار .

نعم، لا- إشكال عند الأصحاب على الظاهر في تأخر الصلاة عليه بعد الموت، كما هو صريح مسمع بالنسبة إلى المرجوم والمقتص منه.

وما في «الجواهر» من عدم التصريح فيه وإلحاقه به لأجل التنزيل .

ممنوع، والظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، لوجود تصريحات عديده به كما مرّ ذكرها، فضلاً عن دلالة صريح خبر مسمع.

الفرع العاشر: في حكم الدم الذي يصيب كفن المحدود بعد إجراء الحدّ عليه، فالظاهر عدم وجوب غسل الكفن منه، حيث لم نجد بذلك تصريحاً من الأصحاب، كما لم يتعرّضوا لكيفيته تكفيه إذا أريد منه القصاص، والظاهر أنه يجب ترك تكفين موضع الحدّ، ولعلّ عدم الإشارة إليه في كلمات الفقهاء لوضوح الأمر فيه، والله العالم.

وإذا وجد بعض الميِّت ، فإن كان فيه الصدر أو الصدر وحده، غُسل وكُفّن وصُلّي عليه ودُفن (١).

(١) أقول: هذا الحكم متفقٌ عليه، والبحث عنه من جهتين:

الجهة الأولى: فى أقوال الفقهاء فى المقام:

فقد قال صاحب «الجواهر»: «بلا خلافٍ محققٍ أجده فى شىءٍ من ذلك بين المتقدمين والمتأخرين».

غُسل الأموات / فى الأجزاء

وعدم ذكر بعض الأعلام لبعض الأحكام كما فى «المبسوط» و«النهايه» و«المراسم» بترك ذكر الدفن مثلاً ، وكذا ترك ما عدا الصلاة فى جملة من الكتب ، أو ما فى «السرائر» و«النافع» من الاقتصار على ما فيه الصدر ، وفى «الوسيله» و«الغنيه» و«المبسوط» و«النهايه» من التعبير (بموضع الصدر)، كما عن «الخلافة»: «إذا وجد قطعه من ميِّت فيه عظم وجب غسله، وإن كان صدره وما فيه القلب وجب الصلاة عليه» . وفى «الجامع»: «إن قطع نصفين فعل ما فيه القلب كذلك» ؛ يعنى الغسل والكفن والصلاه .

لا- يوجب مثل هذا الاختلاف اختلافاً فى أصل المسأله ، لإمكان الأتحاد بين الجميع عند التأمل، وترك بعض الأحكام كان لأجل ظهوره، أو أولويّه غير ما هو المذكور مثل ذكر خصوص الصلاه، إذ لا إشكال فى أنّ الصلاه تسبقها الطهاره ، فكان الثانى أولى من الصلاه ، وهكذا .

نعم ، قد يظهر من المصنّف فى «المعتبر» _ حيث اقتصر فى الصلاه على ما فيه القلب أو الصدر أو اليدان أو لعظام الميِّت جميعها _ وقوع الخلاف فى ذلك بالنسبه إلى الصلاه على الصدر وحده ، وقد ضعّفه صاحب «الجواهر» قدس سره .

هذا كله بالنسبة إلى الأقوال، حيث يمكن إثبات قيام الإجماع على ترتب الأحكام على الصدر سواء انضم معه الأطراف أم لا .

الجهة الثانية: في البحث عن الأدلة المتكفلة لهذه الأحكام للصدر وغيره ، وهي أمور :

الأمر الأول : الاستدلال لذلك بالأخبار الواردة:

منها: ما رواه الصدوق في «الفقيه» بإسناده عن الفضل بن عثمان الأعور ، عن الصادق عليه السلام ، عن أبيه عليهما السلام : «في الرجل يُقتل، فيوجد رأسه في قبيله، ووسطه وصدرة ويداه في قبيله، والباقي منه في قبيله؟ قال : ديته على من وجد في قبيلته صدره ويداه، والصلاة عليه» (١) .

وقد نقل الشيخ مثله في «التهذيب» أيضاً .

فإن هذه الرواية مشتملة لحكم الصلاة على الصدر واليدين ، فيثبت سائر الأحكام من الغسل والكفن والدفن بالملازمة والأولوية، إذ الصلاة لا يمكن أن يؤتى بها إلا بعد الغسل والكفن ، فذكرها كناية عن بيان ما هو الوظيفة في تجهيز الميت ، كما أنه لا إشكال في وجوب الدفن ، لأنه من الضروريات بالنسبة إلى جنازة المؤمن فلا حاجة إلى ذكره بخصوصه .

مضافاً إلى إمكان استفاده ذلك من الإجماع الموجود في وجوب الغسل في القطعة ذات العظم، الشامل لعظم الصدر أيضاً ، مضافاً إلى إمكان الاستظهار من اتفاقهم من اشتراط تقدم الغسل على الصلاة في غير الشهيد .

١- وسائل الشيعة : الباب من ابواب صلاة الجنازة ، الحديث ٤ .

كما أنه يمكن تأييد ذلك من خلال الاستقراء في حكم الميِّت ، بل ادَّعى صاحب «الجواهر»: «بأنه لم أجد من وجب الصلاة عليه ولم يوجب تغسيله».

مع إمكان تيمّمه بعدم القول بالفصل، حيث كلٌّ من أوجب الصلاة على صدر ميِّتٍ أوجب الغسل عليه في المقام ، وبذلك يتمّ المطلوب .

فتوهم: كون الواجب في مثله فقط الصلاة كما ورد في الحديث، دون بقيّة الأحكام المعروفه ، ممّا لا يعتنى به لعدم وجود قائل به كما لا يخفى .

فإن قيل: إنّ الأحكام المذكوره مختصّه بالصدر مع اليدين، كما وقع في الحديث، دون خصوص الصدر الذي هو مورد الإجماع ، ولأجل ذلك قال المصنّف في «المعتبر»: «بأنّ وجوب الصلاة مشروط بالصدر مع وجود اليدين» حيث أنّ كلامه مُقتبسٌ من هذا الحديث .

قلنا: مضافاً إلى وجود الإجماع منقولاً ومحضياً لا على وجوبها للصدر فقط غير مشروط بوجود اليدين ، كما أنّ غير الصلاة من الأحكام أيضاً كانت كذلك ، إنّ ذكر اليدين مع الصدر كان لأجل التطابق بين السؤال والجواب، لا لبيان مدخلية وجودها معه في الحكم ، فدلاله الحديث على المطلوب تامّه، خصوصاً مع ما عرفت من المؤيّدات، فلا يعتنى بما قد نُوقش فيه .

وأما المناقشه في سنده: مضافاً إلى أنّ طريق الصدوق إلى فضل بن عثمان الأعور صحيح ، كما أشار العلامة إلى صحّته في «خلاصه الأقوال» في الفائده الثامنه (١).

أنّه على فرض قبول ضعف السند، فلا إشكال في انجباره بعمل الأصحاب، لما قد عرفت قيام الإجماع في ترتيب الأحكام عليه .

ومنها : ما رواه المحقق في «المعتبر» نقلاً عن كتاب «الجامع» لأحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، عن بعض أصحابنا، رفعه قال : «المقتول إذا قطع أعضائه يصلّى على العضو الذي فيه القلب» (١).

فإنه إشارة إلى الصدر إذ هو المشتمل للقلب .

ومثله المرسل المنقول عن الصدوق رحمه الله ، قال : «وسئل الصادق عليه السلام عن رجل قتل ووجدت أعضائه متفرقة ، كيف يُصلّى عليه؟ قال : يصلّى على الذي فيه قلبه» (٢).

ومنها : رواه طلحة بن زيد ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنه قال : «لا يُصلّى على عضو رجل من رجلٍ أو يدٍ أو رأس ، فإذا كان البدن فصلّ عليه، وإن كان ناقصاً من الرأس واليد والرجل» (٣).

إذ من الواضح أنّ البدن بعد انتفاء الرأس واليد والرجل لا ينطبق إلا على الصدر والبطن ، فبقريته سائر الأخبار يحمل على خصوص الصدر .

ومنها : المرسله التي رواها عبدالله بن الحسين ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا وسط الرجل بنصفين، صلّى على النصف الذي فيه القلب» (٤).

ومنها : رواه خالد بن ماد القلانسي ، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث : فإذا كان الميت نصفين صلّى على النصف الذي فيه قلبه» (٥).

ومنها : رواه أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن بعض أصحابه (وهي مصحّحه بالبزنطي لكونه من أصحاب الإجماع) عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا وجد الرجل قتيلاً، فإن وجد له عضو تامّ صلّى عليه ودُفن ، وإن لم يوجد له عضو

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١٢ و ٣ و ٨ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١٢ و ٣ و ٨ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١٢ و ٣ و ٨ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١٢ و ٣ و ٨ .
 - ٥- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١١ و ٦ و ١٠ و ١ .

تأمّ لم يصلّ عليه ودفن» (١) .

بناءً على صدق العضو التأمّ على الصدر المشتمل على القلب أو الذى لم يشتمل ، واشتماله على ما لا نقول به لا يخرج به عن الاستدلال .

ومنها: الصحيحه التي استدللّ بها صاحب «الجواهر» وهي عن عليّ بن جعفر: «أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم، كيف يصنع به؟ قال : يغسل ويكفّن ويصلّي عليه ويُدفن» (٢) .

بناءً على أنّ أكيل السبع نوعاً لا يوجب بقاء جميع العظام ، فيمكن أن يشمل إطلاقه لما بقى من الصدر أيضاً .

وغير ذلك من الأخبار التي يمكن الاستدلال بها لجميع الأحكام، وذكر الصلاة بالخصوص إنّما هو لأجل كونها أخصّ الأحكام عند الشرع والمشرّعه ، مضافاً إلى ما عرف من قيام الإجماع عليها كما لا يخفى .

قد تمسك في «الجواهر» لوجوب إجراء الأحكام بقاعده الميسور والإدراك، حيث أنّ الميّت كان مجموع بدنه متعلقاً للأحكام ، فما لا- يمكن إدراك الجميع والكلّ لا- يترك حكمه ، كما أنّ الميسور من الأعضاء في ترتيب الأحكام لا يسقط بالمعسور ، وكذا الاستصحاب حيث إنّ الصدر إذا كان متصلاً بجسم الميّت كانت الأحكام لازمه الإجراء عليه ، وبعد انفصال بعض أعضاءه نشكّ في ثبوتها، فالاستصحاب يفيد بقاءها.

أقول : التمسك بمثل هذه الأصول تأييداً لما يدلّ عليه الدليل الاجتهادي غير مانع ، وأمّا كونه دليلاً مستقلاً في المقام لا سيما الاستصحاب، فهو ممّا لا يمكن المساعدة معه، كما لا يخفى .

وما قيل: والقائل هو المحقق الآملي في «مصباحه»: «وبها _ أي بالأخبار _

يرفع اليد عن الاستصحاب، وقاعده الميسور : حيث أنّ الأوّل يرجع إليه عند عدم وجود الأماره فى البين ولو كانت على طبق الاستصحاب . والثانى يحتاج إلى الجابر ، ولو لأجل تشخيص موضوع الميسور ، ومع عدم عمل الأصحاب بها فى المقام، لا سبيل إلى إحراز الموضوع ، فىكون التمسك بها من قبيل التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه منه، الذى لا يصحّ إجماعاً . مع أنّه على تقدير عدم الحاجه إلى العمل لتشخيص الموضوع، تكون الأخبار المتقدمه مخصّصه للعموم المستفاد من تلك القاعده . مضافاً إلى أنّ مقتضى القاعده هو الإتيان ببعض الصلاه إذا تعسّر الإتيان بجميعها، لا- الإتيان بجميعها على بعض الميّت عند تعسرها على كلّ» ، انتهى كلامه رفع مقامه (١) .

فممنوع: لما قد عرفت فى الأصول أنّه لا يرجع إليها دليلاً مع وجود الأماره، لا تأييداً لعدم التنافى بين مقتضاهما .

نعم ، قد يُقال فى وجه عدم صحّه الرجوع إنّ الأمارات إذا وجدت يرفع بها الشكّ، فلا يبقى للأصل موضوع حتّى يرجع إليه .

نعم ، يصحّ أن يقال بأنّ الأصل يبقى متأخراً لا يصحّ الأخذ به مع قيام الأماره إلاّ عند سقوطها بعد التعارض، أو عند عدم إمكان الجزم بالصدور سناً ، أو لعدم القطع بالمفاد لأجل الإجمال فى المضمون ، فحينئذٍ تصل النوبه إلى الأصل ، فدليليه الأصل معلقه على سقوط الأماره عن الدلاله على ما عرفت ، ولعلّ هذا المعنى هو مراد من يقول بوجوده كصاحب «الجواهر» قدس سره ، بل الظاهر كون الأصل يعدّ حينئذٍ دليلاً لا مؤيداً.

وأما عن القاعدة، فبما أنّ تشخيص الموضوع في القاعده أمرٌ مربوط بالعرف وهو الحاكم بذلك، ولا يحتاج في تشخيصه إلى الجابر، فمعرفة موضوعها يصادف مع انطباق الحكم عليه، وبالتالي لا يعدّ التمسك بها في مورد التشخيص من قبيل التمسك بالعام في الشبه المصادقته .

وأما تخصيصها بتلك الأخبار المتقدّمة فهو أمرٌ مقبول ، ولا نقاش فيه، لوضوح أنّ الرجوع إلى القاعدة إنّما يكون فيما إذا لم يكن لنا دليل بالخصوص على إخراج شيء منها، وإلاّ يقدّم الدليل قطعاً بحسب القاعدة، من تخصيص العام بالخاص والإطلاق بالمقتد.

والعجب من كلامه في الأخير، حيث اعتبر أنّ المعسور من الأعضاء لا يوجب الميسور منها بالنسبة إلى الصلاة دون إلى الميت . وهذا تطبيق جديد للقاعدة لم نعهد بمثله، إذ لا يخفى أنّ ملاحظه الميسور من المعسور مرتبط بإجراء الأحكام للمتعلّق، بمعنى أنّ إجراء الأحكام على المتعلّق على قسمين:

تارة: يكون أجزاء الأحكام على جميعه ميسوراً.

وأخرى: يكون ميسوراً على بعضه، والمراد من القاعدة هو الأخير دون ما لو كان نفس الحكم في إجراءاته غير ميسور بالكلّ ، بل يقدر على إجراء بعضه ، وهو خارج عن مورد البحث، وإن كان في مورد صحيح كما لا يخفى .

أقول: هنا عدّه فروع:

الفرع الأول: البحث عن حكم ما لو بقى من الصدر بعضه ، فهل يجب فيه الغسل والصلاه أم لا؟ فيه وجهان :

تارة : يلاحظ فيه تلك الأدلّه من الاستصحاب وقاعده الميسور والإدراك، وكان البعض على حدّ يصدق عليه الميسور، أو يجرى فيه الاستصحاب ولو

تعليقاً ، فيجب فيه كما لو كان فيه القلب أيضاً .

وأخرى : ما لا- يكون كذلك، أو لم نقل بحجّيه الاستصحاب التعليقي، والترنما بأنّ الحكم في عبارات الأصحاب معلّق على الصدر الذي لا يصدق على البعض ، فلا تجب الصلاة عليه.

نعم، الأحوط هو الأوّل خصوصاً إذا كان مع القلب أو بعض العظم الذي يوجب صدق الصدر عليه.

الفرع الثاني: أنّه قد يظهر من جماعه من الأصحاب ممّن أطلق مساواه الصدر أو ما فيه الصدر للميت ، وجوب الحنوط، كما عن صريح الشيخ وسلاّر ، ولكن أشكل فيه «القواعد» و«النهايه» و«التذكره» باعتبار (اختصاصه بالمساجد، ومن الحكم بالمساواه بإجراء أحكام الميت جميعاً على الصدر وما بحكمه) ، انتهى .

ولكن الأقرب أن يلاحظ ما يصدق عليه ذلك، بوجود محلّ يجب وضع الحنوط عليه وهو المساجد ، فإذا لم يكن له ذلك، فلا معنى لإيجاب التحنيط فيه ، بل قد يستظهر من عدم ذكره في النصوص، واختصاصه بخصوص التغسيل والتكفين والصلاه هو عدم وجوبه .

فالأظهر أن يعلّق وجوبه وعدمه على وجود محلّ الحنوط وعدمه ، وعليه يحمل ما عن الشيخ وسلاّر كما استظهره بعضهم .

نعم ، يكفي في الوجوب وجود بعض المساجد، ولا- يشترط في الوجوب وجود جميعها ، ولذلك قال المحقّق في «جامع المقاصد» : «إنّه لو وجد عضو من المساجد كاليد حُنِطت» ، وهو جيّد.

الفرع الثالث : هل يجب التكفين بالقطع الثلاثه، كما هو المنساق من إطلاق النصوص والفتوى ، أو يجب ما عدا المئزر، لعدم مدخلية الصدر فيه، ولعدم وصوله إليه؟

وإن لم يكن وكان فيه عظم غُسل (١).

ظاهر الأصحاب الأوّل ، ولكن الأقرب الثانى لولا وجود الإجماع وإلا يؤخذ به . كما أنّ الاستصحاب والقاعدتان لا يثبتان الوجوب عند فقد محلّه أو لما عداه، فوجوبه يحتاج إلى دليل آخر بالخصوص ، ولو كان هو الإجماع . وإن كان الأحوط ذلك حذراً عن مخالفه الأصحاب، إذ لم يصرح أحد بعدم الوجوب إلا ما نقل عن بعض الفقهاء كالشهيد قدس سره فى الروض حيث استشكل فى وجوبه .

هذا كلّه تمام الكلام إذا كان بعض الميّت صدره أو ما فيه الصدر .

(١) وما ذكره المصنّف رحمه الله متعلّق بما إذا كان الباقي من الميّت صدره الذى فيه بعض العظام لا عظم الصدر، حيث حكم بوجوب الغسل ، ففى «الجواهر» نقلاً عن «المنتهى» مع اختياره: «أنّه بغير خلاف بين علمائنا، وإجماعاً كما فى «الخلاف» و«الغنية» ، وقد ذكره الأصحاب كما فى «جامع المقاصد» ، وما يشعر من كلام بعض من نسبته إلى الشهره ، كما عن جماعه ، يكون فى غير محلّه» .

أمّا الدليل عليه: فقد استدللّ الأصحاب بعده أدلّه:

الدليل الأوّل: الإجماع، وقد تردّد فيه بعض متأخري المتأخرين من حيث انحصار المدرك فى المسأله بالإجماع المنقول ومناقشته فيه .

ولكنّه غير مضرّ فى المقام، لحجّيه الإجماع هنا ، لأنّه ليس بمنقول فقط ، بل الظاهر كونه محصّياً لشدّه ندره المخالف المعلوم نسبه الذى لا يضرب بحال الإجماع .

الدليل الثانى: إمكان تأييده أيضاً بقاعدتى الميسور والإدراك والاستطاعه _ مع انجبارها بعمل الأصحاب وشهرتهم _ وبالاستصحاب، بأن يقال : إنّ هذا العظم إذا كان متّصلاً بيدن الميّت كان الغسل عليه واجباً ، فكذا مع انفصاله كما عن «الجواهر» قدس سره .

وفيه: قد أورد عليها _ كما عن «مصباح الفقيه» و «مصباح الهدى» _ بأن: «من شرطهما أى الميسور والاستصحاب اتحاد الموضوع المشكوك حكمه مع المتيقن، ولو بمسامحه عرفيه كى يصدق على الحكم بثبوت الحكم فى زمان الشك ولو أنه إبقاء المتيقن ، وأنه ميسور المتعذر» .

ونظير الاستدلال بهما فى الضعف، الاستدلال له بقوله عليه السلام : «ما لا يدرك كله لا يترك كله»(١) . وقوله : «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»(٢) .

فإن مقتضاه صحه بعض الغسل حال التعذر الذى هو خلاف الإجماع لا غسل البعض . وأول الثانى الأول لدى التحليل، لا يجدى فى استفاده حكمه من الدليل عند انتفاء موضوع الحكم الأول عرفاً .

فلو أريد الاستصحاب فى مثل المقام فليستصحب عدم تأثير غسل البعض فى رفع حدثه وخبثه، وعدم وجوب غسله منفرداً حال اتصالة بسائر الأجزاء، على تقدير تعذر غسل ما عداه، لا الوجوب الغيرى الثابت له حال التمكن المعلوم انتفائه ، لكنك ستعرف توجيه الاستدلال بهذه القواعد فيما سياتى) ، انتهى محلّ الحاجه من المحقق الهمدانى فى «مصباح الفقيه»(٣) .

أقول: ولا يخفى ما فى كلامهما من الإشكال ، لوضوح أنّ موضوع الحكم المتيقن هو العضو المفروض كونه متصلاً ببدن الميت الذى يجب غسله قطعاً ،

١- غوالى اللآلى : ٣٠٧ / ٥٨ / ٤ .

٢- صحيح مسلم : ٢ / ٩٧٥ / ٤١٢ . وسنن البيهقى : ٣٢٦ / ٤ .

٣- مصباح الفقيه : ج ٥ / ١٤٢ .

وحيثما نشكّ لأجل التردّد في دخاله الاتّصال في الحكم المزبور وعدمه ، فالحكم المتيقّن يحكم ببقائه، ولا إشكال في كون العضو المفروض ميسوراً في التّغسيل بالنسبه إلى تعذّر غسل تمام بدن الميّت ، فالفاعده حاكمه حينئذٍ بعدم السقوط، أو بعدم الترك في الإدراك، أو بالإتيان في الاستطاعه .

والعجب منهما ملاحظه التعذّر وعدم الإدراك بالنسبه إلى نفس الحكم وهو وجوب الغسل ، مع أنّ التعذّر والقدرة إنّما يلاحظان لإجراء الحكم على تمام المتعلّق أو بعضه كما هو المتعارف .

وأما الإشكال: بتبدّل الحكم الغيرى بالاستقلالى ، لأنّ العضو حال الاتّصال وجوب غسله غيرى، وحال الانفصال استقلالى، فلا يبقى الموضوع حتّى يستصحب، أو يلاحظ فيه اليسر والعسر والإدراك وعدمه .

فممنوع: لأنّ الاستقلال وغيره إنّما يلاحظ مع مجموع العضو بالنسبه إلى مجموع بدن الميّت، حيث كان بعده مستقلاً وقبله غيرياً ، وإلاّ فإنّه بالنسبه إلى كلّ جزءٍ جزء من العضو غيرى في المرحلتين ، فيصحّ استصحاب حالته السابقه، ومعلوم أنّ المستصحب ليس إلّا- تحصيل الطهاره الصادقه في كلّ من المرحلتين، ولا- يلاحظ فيها الغيريه والاستقلاليه، كما اعترف بذلك المحقّق الهمداني بعده ، فالحقّ مع صاحب «الجواهر» القائل بإمكان إجراء الاستصحاب والقواعد عند فقد الدليل الاجتهادى كما هو المفروض .

الدليل الثالث : قد يؤيد وجوب غسله ما روى صحيحاً عن عليّ بن جعفر ، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام ، قال : «سألته عن الرجل يأكله السبع أو الطير فتبقى

عظامه بغير لحم كيف يصنع به؟ قال: يُغسَل ويكفَّن ويُصلَّى عليه ويُدفن» (١).

بأن يُقال بصدق العظام على التامه والناقصه ، سيما بعد غلبه التفريق والنقصان في مثل أكيل السبع ونحوه .

أقول: ناقش صاحب «الجواهر»: فيها بظهور الصحيح في وجود تمام العظام أو أكثرها ، ثم تأمل أخيراً.

ومثل صحيح علي بن جعفر، الخبر المروى عن القلانسي، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل يأكله السبع أو الطير فتبقى عظامه بغير لحم ، كيف يصنع به؟ قال: يغسَل ويكفَّن ويُصلَّى عليه ويُدفن ، الحديث» (٢).

فالكلام فيه كالكلام في الخبر السابق، بظهور العظام في الجميع بالنظر إلى الجمع المضاف .

قد يُقال: بإمكان الاستدلال بالخبرين، بأنَّ وجوب التجهيز في البعض يكون من جملة وجوب التجهيز للجميع ، فالإتصال والانفصال لا يؤثران في الحكم .

ولكن الإنصاف إمكان الاستفادة من ذلك، بكون الحكم مربوطاً للعظم بلا لحم، خصوصاً مع ملاحظه ما يتحقَّق كثيراً من تشتت العظام بواسطة الطيور وتراعى الحيوانات والسبع، الموجب لتقطيع العظام بعضها عن بعض ، بل قد يؤيد ذلك ما في خبر محمد بن مسلم في الحسن كالصحيح _ بل هو صحيح عندنا _ عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «إذا قتل قتيلٌ فلم يوجد إلا لحم بلا عظم لم يصلِّ عليه ، وإن وجد عظم بلا لحم فصلِّى عليه» (٣).

حيث أنه لم يذكر بصوره الجمع حتى يتوهم لزوم اتصال جميع العظام ، فمع ضميمة أنَّ الصلاة على العظم يلزم كونها بعد تغسيله، يفهم لزوم تطبيق جميع

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ٥ و ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ٥ و ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ٩.

الأحكام عليه ، فصَحَّ الاستدلال بمثل هذه الأخبار للمطلوب غير بعيد .

الدليل الرابع : هو الدليل الذى استدلل به الشيخ الطوسى أو اعتبره مؤيداً للمقام فى «الخلاف» والعلامة فى «المنتهى» نقلاً عن كتب العامة، من أن طائراً أُلقت يداً بمكّه _ فى وقعه الجمل _ فعرفت بالخاتم فيها، فكانت يد عبد الرحمن بن عتاب بن أسيد، فغسلها أهل مكّه وصلّوا عليها(١).

وكأنه قدس سره استدلل به فى مقابل أبى حنيفة ردّاً عليه ، وإلا كيف يمكن الاستدلال أو التأييد بمثل هذا الخبر لعدم حجّيه فعل أهل مكّه ، ولذا زاد فى المعتبر على ما فى «الخلاف» بعد قوله : «أهل مكّه» ، قوله : «بمحضر من الصحابه، ولم ينكر أحد ، فصار إجماعاً» ، ثم أورد عليه باختلاف نقله مع ما نقل عن البلاذرى من كون سقوط اليد باليمامة، وأنه لا حجّيه فى فعل أهل اليمامة ، وقال : «ولو سلّم كونه بمكّه لم يكن الصلاه عليها حجّه، لأنّه لم يبق فيها بعد خروج علىّ عليه السلام من يُعتدّ بفعله» .

ثم إن ابن إدريس _ على ما نقله المحقّق الآملى فى مصباحه _ أورد على الشيخ فى حكايته إلقاء الطائر يد عبد الرحمن بمكّه ، وقال : «إنّ البلاذرى ذكر أنّها وقعت باليمامة ، وهو الصحيح ، لأنّ البلاذرى أبصر بهذا الشأن» .

وأورد المحقّق فى «المعتبر» على ابن إدريس: بأنّ ما ذكره (إقدام على الشيخ، وجرأه من غير تحقيق، فإننا لا نسلم أنّ البلاذرى أبصر منه ، بل لا يصل غايته .

ثم قال : ولا يخفى ما فى هذه المناقشات، مع ما فى أصل الاستدلال بتلك الواقعة، مع ما فى أصل القضية من البعد، حيث يبعد أخذ طائر يداً من أرض

١- أنظر أسد الغابه : ٣ / ٤٧٢ / ٣٣٤٧ ، والإصابة : / ص ٧٢ .

البصره _ حيث إنَّها موضع وقوعه الجمل _ وإلقائها في مكَّه أو اليمامة وحملها طول هذه المسافه البعيده ، والأولى إسقاط هذه الأمور عن كتب الفقه ، وإنَّما ذكرناها للاستطراف) ، انتهى كلامه (١) .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، حيث لا يناسب ذكر اعتبار هذه القصص تأييداً، فضلاً عن الاستدلال ، اللهمَّ إلا أن يحتمل الإعجاز في مثله ، وهو غير معلوم ، والله العالم .

الدليل الخامس : هو الخبر المرسل الذى رواه أيوب بن نوح فى الصحيح عن بعض ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا قطع من الرجل قطعه فهى ميتة، فإذا مسَّه إنسان فكلَّ ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه» (٢) .

تقريب الاستدلال على ما فى «الحدائق» أولاً: «بأن المراد من الميتة هنا ميتة الإنسان، لا مطلق الميتة ليمَّ تفريع قوله : فإذا مسَّه إنسان فكلَّ ما فيه عظم...» ، وإذا ثبت إطلاق اسم ميتة الإنسان على القطعه المذكوره شرعاً، يثبت لها الأحكام المتعلقة بميتة الإنسان، من التغسيل والتحنيط والدفن وغير ذلك ، إلا ما أخرجه الدليل . والاختصار هنا على تفريع غسل المسَّ لا يوجب نفي ما سواه من الأحكام ، ولعلَّ تخصيصه بالذكر لأنه أخفى بالحكم» ، انتهى كلامه (٣) .

وثانياً : ما فى ذيل كلامه بوجوب غسل المسَّ بمسَّه وجوب تغسيله كما استظهره الشهيد فى «الذكري»، واعترف بها الشهيد الثانى فى «الروض» ونسبه

١- الحدائق: ج ٣ / ٤٢٦ _ ٤٢٧ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل مسَّ الميت، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل مسَّ الميت، الحديث ١ .

فى «الحداثق» إلى ظاهر الأخبار والأصحاب .

أقول: وقد اعترض على الوجه الأول المحققان الهمدانى والآملى:

قال الهمدانى: «إنّ التفريع لا يقتضى إلاّ صدق كون القطعه ميته من الإنسان، فى مقابل كونها من سائر الحيوانات ، وهو بديهى ، فثبت بهذه الروايه اطراد حكم وجوب الغسل بالمسّ لمثلها المبانه من الحىّ، وعدم اختصاصها بخصوص أجزاء الميّت ، ولا يتوقّف ثبوت حكم المسّ على صدق عنوان ميّته الإنسان على خصوص ما يقع عليه المسّ، حتّى يشهد به لمدّعا». .

قال الآملى: «إنّ الظاهر فى الحكم بكونها ميته الإنسان، توطئه لبيان وجوب الغسل بمسِّها ، لكن لا مطلقاً ، بل فيما إذا كانت ممّا فيه العظم ، بل هذا التفكيك بنفسه دليلٌ على عدم إرادته ترتيب مطلق أحكام ميّت الإنسان عليها، حيث فرّق عليه السلام فى ترتيب وجوب الغسل بمسِّها بين ما له العظم وغيره ، فلا- يمكن إرادته ميته الإنسان، بمعنى ما يترتّب عليه جميع أحكامها من حكمه ميّته فى قوله عليه السلام: «فهى ميته» ، التى تعمّ ما له العظم وغيره ، فلا- وجه لدعوى ظهور الكلام فى إرادته جميع ما يترتّب على ميّت الإنسان على تلك القطعه من الحكم بكونها ميته» .

أقول: لا يخفى ما فى كلامهما من الإشكال، بعد التأمل فى الروايه.

فيرد عليهما أولاً بالحلّ: لوضوح أنّه لو سلّمنا كون حكم ميته الإنسان هو الغسل والحنوط والكفن والصلاه والدفن وغسل المسّ قبل الغسل ، واستفدنا من غير هذه الروايه وجود الفرق بين ما فيه العظم وغيره فى ترتيب الأحكام وعدمه، فيصير ذلك بمنزله الكبرى فى المسأله وهذه الروايه بمنزله بيان الصغرى وذكر المصداق فى قوله: «إنّها ميته الإنسان» ، ثمّ ذكر حكم ما هو الأخرى من الأفراد فيصير ما ذكره صاحب «الحداثق» جيّداً، كما قبله صاحب «الجواهر» قدس سره أيضاً ،

لكن مع الأمر بالتأمل فى آخر كلامه .

كما أنه لا يصح ما اعترضوا عليه فى بيان الملازمه بين وجوب غسل المسّ، ووجوب غسل الممسوس، بقولهما بمنع الملازمه على وجه الإيجاب الكلى أولاً وإن صرح كثير من الأصحاب بل معظمهم بثبوت الحكمين، فيما هو المفروض فى المقام فى الجملة، وهذا لا يقتضى التلازم بينهما، بحيث يستدل لإثبات كل منهما بثبوت الآخر .

وثانياً بالنقض: بما إذا اتصل الجزء الذى يقع عليه المسّ بالميت، أو انفصل عنه عند وجود سائر الأجزاء، وعدم تمكنه إلا من غسل هذا البعض، لفقد الماء أو غيره من الأعذار، مع أنه لا يجب غسله قطعاً فى الفرض الأول، وعلى إشكال فيه فى الجملة فى الفرض الثانى، مع أن مسّه يوجب الغسل جزءاً .

إذ من الواضح أن الملازمه لو ثبتت، لثبتت فى حكم البعض مع الكلّ، لولا- عروض عارض فى الخارج، وما أورد عليه من النقض لا يكون نقضاً، لأنه قد ينعكس من عدم وجوب الغسل للبعض الذى يعجز عن تغسيله لأمر خارجي مع كون الباقي واجباً، فلا بد من ملاحظه الملازمه بطبع القضية فى الكلّ والبعض كما لا يخفى .

فما ذكره من التلازم _ كما عليه معظم الأصحاب _ لا يخلو عن وجاهه، فالتمسك بالحديث لإثبات وجوب ترتيب الأحكام على ما فيه العظم، أمر مقبول عندنا، والله العالم بحقائق الأحكام .

تتمه: فى حكم القطعه المبانه من الحيّ، وهل تلحق بالمبانه من الميت أم لا؟

فيه قولان:

القول الأول: إلحاق القطعه المبانه من الحيّ بالقطعه المبانه من الميت، إذا كان

ويلف في خرقة ويُدفن (١).

فيها عظماً، فيجب الغسل بمسّها كما ادّعى الشيخ في «الخلافة» الإجماع عليه ووافقه كثير من الأصحاب مثل ابن إدريس في «السرائر» والعلامة في «المنتهى» و«التذكرة»، والشهيد في «الذكري» و«الدروس» وغيرها، بل في «الحدائق» أنه ظاهر الأكثر، وفي «المسالك» أنه أشهر القولين، بل قد يقضى التدبّر في عبارته «المنتهى» أنه لا خلاف فيه بين علمائنا، كما هو مختارنا في تعليقتنا على «العروة» تبعاً للسيد وأكثر أصحاب التعليق عليها لولا كلّهم.

القول الثانى: عدم إلحاقها، وإليه ذهب جماعه من الفقهاء منهم «المعتبر» و«الروض» و«مجمع البرهان» و«المدارك» و«الرياض» وظاهر المصنّف هنا، حيث لم يوجبوا تغسيلها للأصل، وكونها من جملة ما لا غُسل فيه.

أقول: لكن قد عرفت دلالة بعض الأدلّة على وجوب الغسل وغيره، ولو من حيث التلازم بين وجوب غسل المسّ ووجوب غسل الممسوس، فلا نعيده.

(١) بلا- خلاف فيه في كلا الحكمين، بعدما عرفت من وجوب تغسيل البعض ذى العظم من الميت، كما قد صرح به صاحب «الجواهر»، وإن اختلفت عبارات الأصحاب بالنسبة إلى الأوّل، تارة: بما في كلام المصنّف، وأخرى بالتكفين، والظاهر كون المقصود منهما شيئاً واحداً، وإن قيل إنّ الأظهر هو التفصيل بأنه إن كان ممّا يتناوله القطع الثلاث حال الاتّصال وجب، وإن لم يكن بتلك الخصوصيّات وإلاّ فإثنتان، وإلاّ فواحدة، وعليه يحمل بعض الإطلاقات تمسّكاً بقاعده الميسور والاستصحاب.

أقول: ولكن لا يخفى أنّ التمسّك بهما، إنّما يصحّ إذا صدق على الباقي من

العظم بالنسبه إلى التكفين أو اللّف بالخرقه ميسوراً بالنسبه إلى الواجب الأولى ، لأنه من الواضح أنّ اعتبار اللّف في الخرقه لمن كان ميسوراً للتكفين المتعارف عرفاً لا يخلو عن إبهام، وإن كان صدقه بلحاظ أصل الستر وكونه مستوراً لا يخلو عن وجه ، لأنّ بمقدار هذا الواجب يكون ميسوراً، وإن لم يكن واجداً لشرائط التكفين من القطع الثلاث ولو بعدم إمكانه ، كما أنّ الاستصحاب لا بدّ أن يلاحظ بالنظر إلى أنّ ستر هذا المقدار كان واجباً قبل ذلك، ولو كان فيما إذا اتّصل، والآن أيضاً واجب، ومنشأ الشكّ انفصاله عن بقيه الأعضاء . ودعوى تغيير الموضوع بذلك لا يمكن المساعدة معه، وإلا لولا ذلك استلزم إثبات الحكم من دليل آخر غيرهما (أى الميسور والاستصحاب) وهو غير موجود .

اللّهُمَّ إلا أن يثبت الحكم بالإجماع، لعدم وجود خلاف فيه، أو استفادته ممّا قد عرفت من إثبات التلازم بين وجوب غسل المسّ ووجوب سائر الأحكام، من التكفين والدفن وهو غير بعيد .

ومنه يظهر حكم وجوب التحنيط أيضاً، حيث يجب مع وجود شيء من المحلّ الذى يمكن وضع الحنوط عليه، وإلا فلا ، لارتباطه بالمساجد، فإن وجد أحدها فيجب وإلا فلا ، كما أشار إليه العلامة في «التذكرة»، حيث قال : «وهو حسن إن كان أحد المساجد موجوداً وإلا فلا» .

فروع لا بأس بذكرها لارتباطها بالمقام

الفرع الأوّل : فى العظم المجزّد عن اللّحم، هل يجب تغسيه وتكفينه إن أمكن، أو لفّه فى خرقه لو لم يمكن تكفينه، ودفنه بلا صلاهٍ لو لم يكن مع الصدر، أو لم يجب فيه التّغسيل، وإن وجب غيره من سائر الأحكام؟

فيه وجهان : ففي «الجواهر» إلحاقه بالقطعه ذات العظم في وجوب ترتيب الأحكام عليه، كما هو ظاهر بعض عبارات الأصحاب، وتصريح بعض كابن الجنيّد وغيره ، بل لعله هو المراد من القطعه ذات اللحم، خصوصاً لما يشعر بذلك مقابلته بذكر اللحم بلا عظم، إنّ عله ترتيب الأحكام هو العظم ، بل قد ادّعى أنّه لم يجد أحداً قد صرّح بعدم تغسيل العظم المجرد، وإن نقل القول بعدم الوجوب بعض المتأخرين ، ولعله صدرَ عن أنكر وجوب التغسيل لأصل القطعه ذات العظم لا- لخصوصه مع وجوب التغسيل للقطعه .

نعم ، قد يظهر التردد والتوقف عن صاحب كشف اللثام، حيث قال : «إنّ فيه وجهين ينشآن من الدوران، وقول الكاظم. إلى أن قال : ومن ضعف الدوران وعدم تنجيس العظم بالموت إلّا نجاسه عرضيّه بمجاوره اللحم ونحوه ، واحتمال (يغسل) في الخبرين التخفيف من الغسل للنجاسه العرضيّه» ، انتهى كلامه .

أقول: ولا يخفى ما في الوجه الثاني من كلامه من الضعف :

أولاً-: بدلاله بعض الأخبار على الوجوب، وهو مثل صحيح عليّ بن جعفر المتقدم الوارد فيه قوله: «في الرجل يأكله السبع أو الطير، فتبقى عظامه بغير لحم؟ قال : يغسل ويكفّن ويصلى عليه ويدفن» (١).

فإنّ العظام حيث كان جمعاً ومضافاً وإن كان ظاهراً في جميع العظام ، ولكنّه ظاهر في كونها بلا لحم ، فعمومه يشمل لكلّ عظم بلا- لحم لكونه جزءاً منها ، فإذا وجب في الجميع منها، فيجب في بعضها أيضاً ، لعدم دخاله الاتّصال والانفصال في ذلك ، ولو شككنا فيه فيستصح بالحكم بالوجوب .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ من أبواب صلاه الجنائز، الحديث ١ .

واحتمال كونه يغسل بالتخفيف ضعيف لوقوعه في رديف سائر أحكام الميّت من الكفن والدفن الموجب لظهوره في كونه بالتشديد فيدلّ على المطلوب .

ومثله في الدلالة والإشكال والجواب خبر القلانسي عن الباقر عليه السلام (١) .

بل يمكن أن يستدلّ على ذلك بالخبر الصحيح المروي عن محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام ، قال : «إذا قتل قتيلاً فلم يوجد إلا لحم بلا عظم لم يصلّ عليه ، وإن وجد عظم بلا لحم فصلّى عليه» (٢) .

بعد حمله على إرادته وجدانه تامّياً ، أو ما يقرب منه عظماً بلا لحم ، مع ما عرفت سابقاً من استلزام الصلاة الغسل قبلها ، يتمّ المطلوب ، هذا .

مضافاً إلى عدم كون وجوب التغميل دائراً مدار النجاسة الحاصلة بالموت ، لوضوح أنّ هذا الغسل ثابت لأجساد جميع الأموات حتّى النّبى والولّى ، مع أنّ أجسادهم طاهره قطعاً ، منزّهه عن الأرجاس والأدناس جزماً ، حتّى قد ورد في الحديث أنّه لمّا قبض رسول الله صلى الله عليه وآله سمعنا صوتاً في البيت : «أنّ نبيكم طاهر مطهر فادفنيه ولا تغسّلموه ، قال : فرأيت عليّاً عليه السلام رفع رأسه فزعا فقال : إخسا عدوّ الله ، فإنّه أمرنى بغسله وكفنه ودفنه وذا سنّه» (٣) .

مع أنّ دعوى طهاره عظم ميّت الإنسان كعظم سائر الحيوانات ، لا تخلو عن منع ، لانصراف أدلّه طهاره ما لا تحلّه الحياه من الميته ، إلى ما عدا ميّت الإنسان وإن قبلنا طهارته بواسطة الغسل كبدن الميّت ، حيث ينجس بالموت ويظهر بالغسل ، مضافاً إلى إمكان المنع عن كون العظم في البدن ممّا لا تحلّه الحياه ، لما

-
- ١- وسائل الشيعه : الباب ٣٨ من أبواب صلاه الجنائز ، الحديث ٦ .
 - ٢- وسائل الشيعه : الباب ٣٨ من أبواب صلاه الجنائز ، الحديث ٩ .
 - ٣- وسائل الشيعه : الباب ١ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٢ .

ترى من وجود الوجع الشديد فى كسره، الكاشف مِمَّا تحلّه الحياه، بخلاف مثل الشعر ونحوه ممَّا لا تحلّه الحياه ، اللهمَّ إلا أن يدلّ الدليل على ذلك .

فالأقوى هو إلحاق العظم المجرد عن اللحم إلى العظم المشتمل عليه فى وجوب ترتيب الأحكام عليه ، والله العالم .

نعم ، لا بدّ أن يستثنى من ذلك السنّ والظفر ونحوهما، للسيره القطعيه على عدم وجوب شىء من ذلك ، بل يمكن أن يكون وجه الاستثناء هو عدم حلول الحياه فيهما بالذات، وإن اشتمل عليهما باعتبار محلّهما ، بل فى «الجواهر» : «ولو قطع معهما شىء يسير من اللحم ، لظهور قولهم: «قطعه ذات عظم» فى غير ذلك ، فتأمل» .

قلنا : لعلّ ظهور القطعه فى غيرهما، وإلا لزم شمولهما من حيث ملاحظه معنى اللغوى ، أو لأجل دعوى الانصراف عن مثلهما، كما لا يحكم بذلك فى حال انفصالهما مع اللحم فى حال الحياه إذا كان يسيراً .

الفرع الثانى : هل يعتبر المماثله فى العضو المقطوع من الرجل والأنثى، بأن يقوم الرجل بتغسيل عضو الرجل والأنثى للمقطوع من الأنثى أم لا؟

قال صاحب «الجواهر» : «إنّ ظاهر الأصحاب عدم الاعتبار ، وهو مناف لما تقدّم من ظاهر بعضهم وصريح آخر من اشتراط المماثل، وأصالة البراءه من حرمة اللّمس والنظر لا- تحقّق ذلك . نعم ، يتّجه ذلك بناءً على ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ اعتبار المماثله إنّما هو بعد تحقّق حال الميّت ، فتأمل جيّداً ، انتهى .

أقول : قد مضى ذكر هذا البحث خلال البحث عن غسل الخُنثى المشكل ، وذكرنا كلام المحقّق الآملى قدس سره من بيان الفرق بين المقام وبين الخُنثى، لصدق اللّمس والنظر عرفاً للأجنبيّ فى الخُنثى، دون العضو المقطوع، خصوصاً إذا كان

صغيراً كالإصبع ، وعرفت إشكالنا عليه بعدم كون الانفصال والاتصال والكبر والصغر دخيلاً في الحكم في لزوم اعتبار المماثلة ، وقد حققنا عدم إمكان إجراء الأصل فيما إذا كان الدليل الاجتهادى موجوداً ومبيناً ، فالأحوط عندنا ملاحظه التماثل في تغسيله ، وكان حكمه مشتبهه كمشتبه نفس الميت، من جهة لزوم الغسل بالرجل والأنتى معاً أو بكفايه أحدها من أنّ الكلام فيه كالكلام في تمام بدنه .

الفرع الثالث : هل تجب رعايه الترتيب في غسل الأعضاء إذا كانت متفرقة، بحيث يجب أولاً غسل اليد اليمنى على اليسرى إذا كانا موجودين متفرقين أم لا يجب؟ وفي «الجواهر»: «الظاهر عدم وجوب مراعاة الترتيب بالنسبه إلى الجانبين مع تفرق الأعضاء ، فيجوز تغسيل اليد اليسرى مثلاً قبل اليمنى ، مع احتمالها» ، انتهى .

قلنا : لا وجه في عدم الوجوب إلا احتمال مدخليه الاتصال في ذلك، وهو ضعيف جداً ، لوضوح أنّ العظام التي تبقى من أكيل السبع أو الطير إنما تبقى مشتمته متفرقة ، لأنّ السباع عادةً تتنازع وتتكالب على الفريسه مما يقتضى تقطيع الأجزاء وتفرقها، فمع ذلك حكم بمقتضى إطلاق الأدله بإجراء الأحكام عليه، وهو ليس إلا الغسل على حسب المشروع من تقديم اليمنى على اليسرى .

فالأظهر وجوب رعايته مع الإمكان ووجود الأعضاء بعضها مع بعض ، فضلاً عن أنه يمكن استفاده وجوبه من الاستصحاب على حسب ما قررناه في أصل وجوب غسلها ، لأنّ الاتصال والانفصال لا- يوجبان تغيير تعليقاً ، بل هما يوجبان الشك المنشأ فيستصحب ولو تعليقاً بأنه لو كان متصلاً كان رعايته واجباً قطعاً ، فالآن كما كان . ومن ذلك يظهر وجوب التكرار في غسل اليدين مع الاشتباه

تحصيلاً لليقين بالفراغ بعدما عرفت وجوب مراعاته .

نعم ، قد يظهر من صاحب «الجواهر» القول بوجوب رعايته، إذا أمكن جمع أعضائه المتفرقة كما يشير إليه قول الصادق عليه السلام في خبر العلاء بن سيباه بعد أن سأل عن القتل في معصية الله ، إلى أن قال : «قلت : فإن كان الرأس قد بان من الجسد وهو معه كيف يغسل؟ فقال : يغسل الرأس إذا غسل اليدين والسفله بدئاً بالرأس ثم بالجسد ثم يوضع القطن فوق الرقبه، ويضم إليه الرأس، ويجعل في الكفن ، وكذلك إذا صرت إلى القبر فتناولته مع الجسد وأدخلته اللحد ووجهته للقبه»(١) .

فكلامه هنا مع ما قبله لا يخلو عن إبهام في الجملة ، لأن المراد من التفرق في الأعضاء : إن أريد منه انفراد كل يد عن الأخرى بفصل زمانى ومكانى ، فملاحظه الترتيب فيه لا يكون معناه إلا الاحتفاظ باليد إلى أن يوجد الأخرى ، فهذا لا يكون إلا مع العلم بوجود الأخرى فيما بعد ذلك عن قريب ، وإلا يقتضى الواجب الإسراع في غسل ذلك العضو بمجرد الوجدان بما لا يصدق التهاون في التكليف .

وإن أريد منه مطلق التفرق، فلا يجمع مع ما ذكره في الذيل .

وكيف كان، فالأظهر ما عرفت من وجوب رعايته كلما أمكن تحصيل الترتيب، بما لم يستلزم التهاون في الوظيفة، كما لا يخفى .

الفرع الرابع : هل تجب الصلاة على القطعه ذات العظم، أم فيما إذا كان عضواً تاماً كالرّجل أو اليد أو الرأس ؟

١- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب غسل الميت ، الحديث ١٠ .

ظاهر المصنّف بل صريحه كما هو صريح جماعه عدم الوجوب ، بل قد يظهر من «الخلاف» _ إن لم يكن صريحه _ الإجماع عليه، كما هو المنقول عن «جامع المقاصد» و«الروض» وغيرهما ، بل لعلّ الإجماع محصّل لتعليق الوجوب في كلامهم على الصدر أو ما فيه القلب، كما هو مختار السيّد في «العروه» وجميع أصحاب التعليق عليها .

ولا- خلاف في المسأله إلاّ عن الإسكافي، وعلّي بن بابويه على احتمال ، لاحتمال إرادته ما فيه الصدر من قوله: «ولا يُصلّى على عضو الميت والقتيل، إلاّ أن يكون عضواً تامّاً بعظامه أو يكون عظماً مفرداً» ، للأوّل . وقوله : «فإن كان الميت أكيل السبع، فاغسل ما بقى منه ، وإن لم يبق منه إلاّ عظام جمععتها وغسّلتها وصلّيت عليها ودفنتها» ، للثاني ، فيكون عدم الوجوب مورد وفاق للجميع حينئذٍ، كما لا يخفى .

والدليل عليه: مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع، دلالة بعض الأخبار عليه:

منها: روايه طلحه بن زيد، عن أبي عبدالله عليه السلام ، أنّه قال : «لا يصلّى على عضو رجل أو يد أو رأس منفرداً، فإذا كان البدن فصلّى عليه، وإن كان ناقصاً من الرأس واليد والرجل» (١) .

ومنها: صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : «إذا قتل قتيل فلم يوجد إلاّ لحم بلا عظم لم يصلّ عليه ، وإن وجد عظم بلا لحم فصلّى عليه» (٢) .

بناءً على إرادته وجدان القتيل بتمام بدنه أو أكثره ، ولم يشمل العظم المطلق،

١- وسائل الشيعه : الباب ٣٨ من أبواب صلاه الجنائز، الحديث ٨ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ٣٨ من أبواب صلاه الجنائز، الحديث ٩ و ١٠ و ١٢ .

وإلا- خالف حتى مع ما يدل على الوجوب في العضو لا- العظم المجرد الأقل من العضو ، فالخروج من المخالفه عن ذلك، يقتضى حمله على تمام البدن، أو ما يشمل الصدر أو القلب .

ومنها: المرسل المروى عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبد الله عليه السلام _ بناءً على نقل الصدوق رحمه الله _ قال : «وإن لم يوجد منه إلا الرأس لم يصل عليه»(١) .

فهذا الخبر يوجب حمل صدره في قوله : «إذا وجد الرجل قتيلاً، فإن وجد له عضو تام صلى عليه ودفن» على العضو المشتمل على الصدر أو القلب .

بل قد يمكن استفاده ذلك مما يدل على كون الصلاه واجباً لما فيه الصدر أو القلب من الأعضاء مثل الخبر المرفوع الذي رواه البنزطي عن بعض أصحابنا رفعه، قال : «المقتول إذا قطع أعضائه صلى على العضو الذي فيه القلب»(٢) .

حيث يفهم أن ما يجب فيه الصلاه هو هذا دون غيره من الأعضاء .

ومنها: مرسل عبد الله بن الحسين، عن بعض أصحابه ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «إذا وسّط الرجل بنصفين، صلى على النصف الذي فيه القلب»(٣) .

ومنها: خبر القلانسي، عن الباقر عليه السلام في حديث : «فإذا كان الميت نصفين صلى على النصف الذي فيه قلبه»(٤) .

لوضوح أن النصف الذي لم يشتمل على القلب، ربما كان مشتملاً على العضو الكامل، مثل الرّجل أو اليد أو الرأس ، ومع ذلك لم يجب فيه الصلاه فيؤيد القول بعدم الوجوب .

١- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ ، من أبواب صلاه الجنائز، الحديث ١٢ و ١١ و ٦ و ١٠ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ ، من أبواب صلاه الجنائز، الحديث ١٢ و ١١ و ٦ و ١٠ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ ، من أبواب صلاه الجنائز، الحديث ١٢ و ١١ و ٦ و ١٠ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٣٨ ، من أبواب صلاه الجنائز، الحديث ١٢ و ١١ و ٦ و ١٠ .

لا يقال: لعل الحكم بعدم الوجوب هنا لأجل أنّ الصلاة لا تجب إلا مرّه واحده للميت، فإذا وجبت لما فيه القلب من النصفين، فلا يبقى مورد لها للنصف الآخر، ولو كان مشتملاً على العضو الكامل .

لأننا نقول: إذا فرضنا استفاده وجوب الصلاة للعضو الكامل من الدليل، فلازمه القهري تعددها بتعدد وجدان العضو في طول الزمان، فحيث لم يكن كذلك، فيوجب هذا تأييداً آخر لكلام الأصحاب من عدم الوجوب .

فبذلك نرفع اليد عن الاستصحاب وقاعده الميسور، لأنهما إنما يرجع إليهما مع فقد الدليل، مع أنه موجود من الإجماع والأخبار .

كما يجب رفع اليد عن مثل الخبر المرسل المروي عن البنزطي حيث قد نقل عن الصادق عليه السلام: «أنه إذا وجد الرجل قتيلاً فإن وجد له عضو تامّ صلّى عليه ودُفن» (١) .

وكذلك الخبر المرسل الذي رواه الكليني: «وروى أنه يصلّى على الرأس إذا أفرد من الجسد» .

ورواه ابن المغيرة أنه قال: «بلغني عن أبي جعفر عليه السلام أنه يصلّى على كلّ عضوٍ رجلاً كان أو يداً، والرأس جزء، فما زاد فإذا نقص عن رأس أو يد أو رجل لم يصلّ عليه» (٢) .

وصحيح إسحاق بن عمار، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ علياً عليه السلام وجد قطعاً من ميت فجمعت ثمّ صلّى عليها ثمّ دُفنت» (٣) .

قيل: بالرغم من أنّ هذا الخبر مرسل، لكنّه غير ضائر لكونه عن البنزطي الذي

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ١٣ و ٢ و ٨ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ١٣ و ٢ و ٨ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ١٣ و ٢ و ٨ .

هو من أصحاب الإجماع .

وفيه: أنه لم يرد في حقه أن مرسلاته كمسنداته ، كما ورد في حق ابن أبي عمير ، فإرساله يحتاج إلى الجابر وهو مفقود ، بل الإعراض موهن ، فضلاً عن أنه معارض مع نقله الآخر بجعل الصلاة لما فيه القلب ، معارض مع ما أرسله الصدوق وزاد في ذيله : «وإن لم يوجد منه إلا الرأس لم يصل عليه» ، مع كونه عضواً تاماً .

والالتزام بالتخصيص فيه بالخصوص ، مخالف للإجماع المركب ، وعدم القول بالفصل . كما أنه يمكن حمله على ما يشمل الصدر والقلب في الجزء المقطوع ، الوارد في الصحيح ، لإطلاقه القابل لهذا الحمل ، جمعاً مع ما دلّ على عدم الوجوب في غيرهما ، مضافاً إلى أنه لا-عموم فيه ولا إطلاق حتى نحتاج إلى هذا الحمل ، لأنه حكاية حالٍ وقضيئه في واقعه ، وليست حالها معلومه حتى يمكن عدّها دليلاً .

وأخيراً: فلا- يبقى لنا هنا إلا- روايه واحده لابن المغيره، فهي: مضافاً إلى سقوطها عن الحجّيه، لأجل إعراض الأصحاب عنها: يمكن حملها على العضو المشتمل على الصدر أو القلب مع الرّجل أو اليد أو الرأس، لا انفراد كلّ عضو .

أو حملها على التقية، كما عن صاحب «الوسائل» إن ثبت فتوى العامه بالوجوب .

أو غايه الأمر حملها على الاستحباب، حذراً عن المخالفه، خصوصاً مع كونه موافقاً للاحتياط الذي هو طريق النجاه ، والله العالم.

وكذا السَّقَط إذا كان له أربعة أشهر فصاعداً (١) .

(١) أى يجب تغسيله بأن يلفّ فى خرقة ويُدفن ولا يصلّى عليه :

أمّا التّغسيل: فلم أجد فيه خلافاً بين الأصحاب، كما فى «الجواهر» ، وقال: «بل فى «الخلافا» الإجماع عليه» . وفى «المعتبر» نسبته إلى علمائنا ، وفى «المنتهى» إلى أكثر أهل العلم ، وفى «الذكري» و«جامع المقاصد» و«الروض» إلى الأصحاب ، وفى «كشف اللثام»: «لا نعرف فيه خلافاً إلّا من العامّة» ، بل هو مختار جميع المتأخّرين كصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» والسيد فى «العروه» وجميع أصحاب التعليق عليها .

والدليل عليه: مضافاً إلى الإجماع، طائفه من الأخبار :

منها: الخبر الذى رواه زراره عن الصادق عليه السلام ، قال : «السقط إذا تمّ له أربعة أشهر غسل» (١) .

غسل الأموات / فى السقط

ومنها: مرسله أحمد بن محمّد ، عمّن ذكره ، قال : «إذا تمّ السقط أربعة أشهر غسل» (٢) . وضعف سندهما منجبر بالإجماع وعمل الأصحاب .

بل قد استدللّ المحقّق فى «المعتبر» وغيره بموتّقه سماعه ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن السقط إذا استوت خلقتة يجب عليه الغسل واللحد والكفن؟ قال : نعم ، كلّ ذلك يجب عليه إذا استوى» .

ونقله الكلينى عن أبى الحسن الأوّل مثله من دون ذكر قوله: «إذا استوى» .

١- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٤ و٢.

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٤ و٢.

بناءً على أنّ المراد من الاستواء هو بلوغه أربعة أشهر، بأن يدعى التلازم بينهما وإلا- قد يوجب الإشكال كما عن صاحب «المدارك» وتبعه صاحب «الذخيره» بأنّ الحكم فيها على الاستواء دون الأربعة، خصوصاً بناءً على نقل الشيخ في «التهذيب» دون نقل الكليني، مع احتمال كون ذكره ليس لأجل تقييد الحكم، بل هو إعادته لما في السؤال، فكأنه يبيّن الحكم على ما فرضه السائل في سؤاله، لا- لأجل التعليق في الحكم حتّى يؤخذ منه المفهوم، فيوجب التعرض على احتمال للأربعة كما ذكره صاحب «المدارك»، لإمكان أن يكون الاستواء مطابقاً للتمام الوارد في الرواية مرفوعه لأحمد بن محمد في حديث، وقال: «إذا تمّ له ستّه أشهر فهو تامّ، وذلك أنّ الحسين بن عليّ ولد وهو ابن ستّه أشهر»^(١).

وروايه زراره عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا سقط لستّه أشهر فهو تامّ، وذلك أنّ الحسين بن عليّ ولد وهو ابن ستّه أشهر»^(٢).

ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأن يكون المراد من (التمام) في الخبرين هو التمام لأجل أنّه يعيش في ستّه أشهر، كما يؤيّده استشهاده بمولد الحسين عليه السلام لا من حيث حكم الغسل حتّى يعارض تلك الأدلّه.

وثانياً: ذكر كلا الأمرين في مرفوعه أحمد بن محمد، حيث ورد فيها الأمر بالغسل في أربعة في صدره مع ذكر التمام في ستّه أشهر في ذيله، قرينه أخرى على ما ذكرناه، وإلا لوقع التعارض بين الصدر والذيل في روايه واحده، مع أنّه ليس كذلك.

وثالثاً: كون المراد من الاستواء في موثقه سماعه هو الأربعة دون الستّه مبنئى على ما ورد من التصريح في «الفقه الرضوى» بأنّ حدّ التمام هو الأربعة، قال: «إذا أسقطت المرأه وكان السقط تامّاً غُسل وحنط وكفن ودُفن، وإن لم يكن تامّاً فلا

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و٢ و٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و٢ و٣.

يغسل ويدفن بدمه ، وحدّ تمامه إذا أتى عليه أربعة أشهر»(١).

بل قد يؤيد ذلك وجود أخبار كثيرة دالّ على ذلك، منها الخبر الذي رواه الكليني بسنده عن الحسن بن الجهم، قال: «سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: إنّ النطفه تكون في الرحم أربعين يوماً، ثمّ تصير علقه أربعين يوماً، ثمّ تصير مضغه أربعين يوماً، فإذا كمل أربعة أشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان يا ربّ ما تخلق ذكراً أو أنثى فيؤمران، الحديث»(٢).

وأيضاً: الخبر الذي رواه الكليني بسنده عن محمّد بن إسماعيل، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك ندعوا للجُبلَى أن يجعل الله ما في بطنها ذكراً سوياً؟ قال: تدعوا ما بينه وبين أربعة أشهر، فإنّه أربعين ليله نطفه، وأربعين ليله علقه، وأربعين مضغه، فذلك تمام أربعة أشهر، ثمّ يبعث الله ملكين خلاقين، الحديث»(٣). ومثله الخبر الصحيح المروى عن زراره.

إذ قد صرّح في حديث محمّد بن إسماعيل بأنّ ذلك تمام أربعة أشهر، فلا يبعد أن يكون مراده عليه السلام من ذكر (تام) لأجل الغسل، وللاعاشه ستّة أشهر، فيرتفع التعارض بينهما.

مضافاً إلى إمكان دعوى وجوب الغسل للأربعة، سواء صدق عليه التام ولزمه أم لا، تمسكاً بما عرفت من الإجماع والأخبار.

نعم، إن صدق عليه التمام قبل الأربعة لأجل حكمه الاستواء، فلا ينبغي ترك

١- فقه الرضا عليه السلام: ١٧٥ الحديث ٣ و ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب العقيقه، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب العقيقه، الحديث ٩ و ٤.

الاحتياط في غسله ، ولكِنَّه مجرد فرض، لما قد عرفت عدم تحقُّق الخلقه إلّا بعد الأربعة ، فعليه يحمل ما في خبر محمد بن فضيل، قال : « كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أسأله عن السقط كيف يصنع به؟ فكتب إليّ : السقط يُدفن بدمه في موضعه» (١).

أى بأن يكون قبل الأربعة .

فرع: هل يعتبر في وجوب التّغسيل من حلول الحياه فيه، أو يجب ولو قبل حلولها فيه؟

والظاهر من «الجواهر» هو الثانى، حيث قال : « كما أنّ الأقوى ذلك أيضاً، وإن لم نقل بحلول الحياه فيه إذا بلغ هذه المدّه » .

ولكن يشعر بذلك التعليل الوارد في «كشف اللثام» وجوب التّغسيل لدى الأربعة بحلول الحياه كالذكرى ، بل في «الذكرى»: « أنّ في «الخلافة» اعتبر الحياه في وجوب الغسل ، والظاهر أنّ الأربعة مظنتها».

بل نقل صاحب «الجواهر» عن «الذكرى» أنّه قال: «ويلوح ذلك من الخبر المروى عن محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام ، إلى أن قال : «وروى عن النبىّ صلى الله عليه وآله : إذا بقى أربعة أشهر ينفخ فيه الروح» (٢).

وفي خبر الديلمى عن الصادق عليه السلام إشارة إليه ، انتهى .

أقول : يتضمّن الخبر المروى عن محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام تكمله وهى مرويه فى باب آخر، حيث جاء فيها بعد ذكر المضعه: «قال : ثمّ تصير إلى عظم ، قلت : فما صفه خلقتة إذا كان عظماً؟ فقال : إذا كان عظماً شقّ له السمع والبصر،

١- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ١٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٦ .

ورُتبت جوارحه ، فإذا كان كذلك فإنّ فيه الدية كامله»^(١) . حيث قد استفاد الأصحاب من (ترتيب الجوارح) حلول الروح فيه، وهو لا- يتحقّق إلّا- بعد إكمال الأربعة، وإلّا ليس فيه تصريح بذلك ، بل لا بدّ من ضمّه إلى ما تقدّم بأنّ الإتمام لا يكون إلّا بالأربعة ، فيلج فيه الروح، ويصير حينئذٍ ديته كامله لصيرورته إنساناً كاملاً، ولعلّه لذلك قال : «يلوح منه» ، وهو لا ينافي مع ما في خبر يونس الشيباني المنقول عن أبي شبل في حديثٍ، قال : «فإذا وكزها فسقط الصبي ولا يدرى أحيّاً كان أم لا ؟ قال : هيهات يا أبا شبل إذا مضت خمسه أشهر، فقد صارت فيه الحياه وقد استوجب الدية»^(٢) .

لأنّه يدلّ على كونه في هذه المدّه قد حلّت فيه الحياه، فلا ينافي هذا النقل مع القول بأنّ حلولها في الأربعة، لأنّه إخبار بوجود الحياه فيه، فتجب الدية عليه ، ولعلّه عليه السلام أراد بيان معرفه الناس بذلك خارجاً مع صرف النظر عن علمه بالإمامه بإفهامه ذلك ، فما في «الجواهر» من دعوى التنافي فيه مع ما تقدّم، ليست بتأمّه كما لا يخفى . هذا تمام الكلام في تغسيه .

وأما حكم التكفين: في السقط الذي كان له أربه أشهر فصاعداً.

فيدور البحث في المقام عن أنّه هل الواجب أن يلفّ في خرقة كما هو ظاهر عطف المصنّف بما قبله، لا بما في الصدر الجملة السابقه كما هو ظاهر «التحرير» أيضاً . أم أنّ الواجب هو التكفين المعهود في سائر الأموات؟

أقول: التزم أكثر الفقهاء بالأخير، بل هو مدلول الخبر الموثّق المروى عن

١- وسائل الشيعه : الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه : الباب ١٩ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ٦ .

فإن لم يكن له عظم اقتصر على لفه في خرقه ودفنه (١).

سماعه بقوله: «يجب عليه الغسل واللحد والكفن؟ قال: نعم كل ذلك يجب عليه إذا استوى» (١). وأيضاً ما جاء في «الفرق الرضوي» من قوله: «غسل وحنط وكفن ودفن، الحديث» (٢).

وهو الأقوى عندنا عملاً بما في الأحاديث، وما عليه الإجماع، وإمكان إرجاع كلام المصنّف إليه، فيشمله عموم الدليل الدال على وجوب الكفن للميت، خصوصاً إذا كان المفروض حلول الحياه فيه، بل قد يجب التحنيط بواسطه مضمون ما جاء في الخبر المنقول في «الفرق الرضوي» حيث كما هو صريح جماعه وظاهر آخرين، ولا إشكال في كونه أحوط لو لم يكن أقوى، كما لا خلاف ولا إشكال في وجوب دفنه على حسب المتعارف، كما لا إشكال في عدم وجوب الصلاه عليه، عملاً بالروايات في المرحلتين إثباتاً ونفيًا، حيث لم يتعرّض فيها للصلاه كما ذكر فيها الدفن، والله العالم.

(١) أي إذا كان بعض الميت لحمًا مجرداً، فلا يجب تغسيله إجماعاً، كما في «الغنيه» و«الحدايق»، وكذا «الخلاف»، بل قد ادّعى الإجماع في «الخلاف» لنفي التكفين المعهود والصلاه، وهو الحجّه، بل يمكن استفاده عدم وجوب الصلاه، ممّا دلّ على عدم جوبها على العضو الناقص، بل وعلى العظم المجرد، فيستفاد من فحواها على عدم جوبها على اللحم المجرد عن العظم.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

٢- فقه الرضا عليه السلام: ١٧٥.

وكذا السَّقَط إذا لم تلجه الروح (١).

فبذلك نخرج عمّا يقتضيه الاستصحاب وقاعده الميسور، باعتبار كونه من جمله ما يجب فيه الغسل، حيث لم يستفد ذلك جلّ الأصحاب، مع كونهم من أهل الخبره .

فدعوى خفاء هذا الدليل عليهم، وعدم تبّهم له مع كونهم ممارسين لتلك القواعد عاملين بها في مواردّها العديده ممنوعه، ناشئه عن الإعوجاج والاستبداد في الرأى، فنفس إعراضهم عن الاعتماد عليها في هذه الموارد أدلّ دليل على خروج هذه الموارد عن تلك القواعد، إمّا لقصورها عن الشمول، أو لوجدانهم دليلاً على خلاف ذلك، وهو بعيد جداً .

نعم، يصحّ التمسك بتلك القواعد في الكفن والدفن بواسطة عملهم وانجبارها بذلك . ولذلك ربما قيل بوجوب اللّف في خرقه كما في «النافع» و«القواعد»، وقد ورد في عبارته المصنّف ما لا- إشكال فيه من قوله: «اقتصر على لفّه في خرقه»، لأنّ الإجماع على عدم وجوب التكفين - على فرض الثبوت - كان على المعهود من الكفن، ولا يشمل مثل اللّف، فلا إشكال في كونه أحوط، وإن اختار المحقّق في المعتبر عدم الوجوب، وتبعه جماعه ممّن تأخّر عنه للأصل، ولذلك لم يمكن القول بوجوب ذلك تعييناً كما لا يخفى .

(١) بأن كان عمره دون أربعه أشهر، فلا يغسل ولا يكفن ولا يصلّى عليه، بلا خلاف فيه . نعم، في «المعتبر» بعد نفى الثلاثه، قال: «بل يلفّ في خرقه ويُدفن». ومثله في «النهايه» و«المبسوط» و«المقنعه»، وقال: «وهو مذهب العلماء إلا ابن سيرين ولا عبره بخلافه، ولأنّ المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود»، انتهى .

والدليل عليه: مضافاً إلى الإجماع وإلى الأصل ، ومفهوم الأخبار السابقة الدالّة على عدم الوجوب في الأقلّ من الأربعة من الغسل ، المكاتبه المرويّه عن محمّد بن الفضيل : «سأل أبا جعفر عليه السلام عن السقط كيف يصنع به؟ فكتب إليه : السقط يُدفن بدمه في موضعه» . وقد سبق وأن ذكرنا أنّه محمول على ما دون الأربعة . نعم ، ليس فيه اللّف في خرقة ، بل هو مُشعر بعدمه، ولذلك قال في «الرياض» تبعاً للمدارك» و«الذخيره» : «إنّ مستند اللّف غير واضح ، بل في الرضوى المتقدّم وغيره الاقتصار على الدفن بدمه ، ولذا خلا- عنه كلام الشيخ وغيره ، ولكنّه منقول عن المفيد وسالار والقاضى والكيدرى، وهو أحوط» ، انتهى ما في «الرياض» .

أقول: لكن قد عرفت دعوى الإجماع عن المحقّق في «المعتبر» والعلّامه في «التذكرة» على اللّف في الخرقة والدفن ، بل المحكى عن «مجمع البرهان» نفى الخلاف عنه على الظاهر، كما هو الظاهر من كلام المصنّف، حيث قد عطف على سابقه من ذكر اللّف في اللحم بلا- عظم ، بل في «الروض» نسبه وجوبه إلى المتأخّرين ، فالقول بالوجوب لا يخلو عن قوّه إن تمّ الإجماع ، وإلاّ كان الأحوط وجوباً أن يلفّ في الخرقة .

كما لا إشكال في وجوب الدفن، كما في الأخبار السابقة التصريح بالدفن كما ورد في مكاتبه محمّد بن الفضيل الآنفه، و«الفقه الرضوى» والإجماعين السابقين عن العلمين الفاضلين، كما قد يشعر بذلك ما في بعض المعتمره من الأمر بوضع شعر الميّت وما سقط منه في كفته، مع عدم ظهور الإشكال فيه من أحد من الأصحاب. ومما ذكرنا يظهر حكم أبعاض السقط من حكم نفس السقط بأدنى تأمل، فلا حاجة للبحث عنه مستقلاً.

وإذا لم يحضر الميت مسلم ولا كافراً ولا محرماً من النساء، دفن بغير غسل ولا تقربه الكافره ، وكذا المرأه ، ورؤى أنهم يُغسلون وجهها ويديها (١).

ويجب إزاله النجاسه عن بدنه أولاً (٢).

(١) وقد قدّمنا تفصيل الكلام فى مسأله كيفيه تغسيل الرجل والمرأه عند عدم وجود مماثلهما من المسلم والكافر ، فلا يحتاج إلى الإعاده ، والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً .

غسل الأموات / عند عدم المماثل

(٢) أقول: ظاهر عباره المصنّف وجوب الإزاله قبل الشروع، بل صريحه، إمّا بوجوب تعبدى أو شرطى، بأن تكون الإزاله السابقه شرطاً فى غسل الميت، بحيث لو لم يتحقق ذلك وصبّ صنبه واحده للإزاله والغسل كان الغسل باطلاً.

غسل الأموات / كيفيه الغسل

وعليه، فلا بدّ من ملاحظه الأدلّه، وهل تدلّ على الشرطيّه أو أنّ الإزاله حكمّ تعبدى؟ فنقول: ورد القول بالوجوب قبل الغسل فى كلام صاحب «القواعد» و«المعتبر» و«المنتهى»، بل فى الأخير نفى الخلاف فيه ، كما أنّ فى «التذكره» و«نهايه الأحكام» الإجماع على وجوب البدء بإزاله النجاسه عن بدنه ، وفى «المدارك» أنّ هذا الحكم مقطوع به بين الأصحاب ، كما أنّ فى «مجمع البرهان» و«الذخيره» أنّ الظاهر أنّه لا خلاف فيه ، وعن «المفاتيح» الإجماع عليه ، هذا هو الحجّه . بل قد يستدلّ عليه بما تقدّم من مساواه غسل الميت مع غسل الجنابه ، بل فى بعض الأخبار أنّه عينه، فمن أوجب تقديم الإزاله على الغسل فيها، أوجب ذلك فى المقام ، مضافاً إلى أنّ العمل بما تقدّم موجب للقطع بالبراءه، بناءً على اعتبار مثل ذلك فى مثله .

بل يمكن استفادته من بعض النصوص:

منها: الخبر المروى عن فضل بن عبد الملك ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن غسل الميت ؟ فقال : اقعدهُ واغمر بطنه رقيقاً، ثم طهره من غمز البطن، ثم تضجعه ، ثم تغسله تبدأ بميامنه ، الحديث»(١).

ومنها: الخبر المروى عن معاوية بن عمّار، قال : «أمرني أبو عبد الله عليه السلام أن أعصر بطنه ثم أوضيه بالأشنان ثم أغسل رأسه ، الحديث»(٢).

ومنها: الخبر المروى عن يونس عنهم عليهم السلام ، قال : «إذا أردت غسل الميت ... ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل رأسه بالرغوه ، الحديث»(٣).

ومنها: الخبر المروى عن عبد الله الكاهلي، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت . . . ثم ابدأ بفرجه بماء السدر، والحرص فاغسله ثلاث غسلات، وأكثر من الماء، فامسح بطنه مسحاً رقيقاً، ثم تحوّل إلى رأسه ، الحديث»(٤).

بل يصحّ في المقام التمسك بالأخبار الواردة في غسل الجنابه، المشتمله على الأمر بغسل الفرج قبل الغسل، خصوصاً مع ملاحظه الأخبار الواردة في الباب الثالث من أبواب غسل الميت الدالّ على مساواه غسل الميت بغسل الجنابه ، حيث يستفاد منها وجوب ذلك فيه كما يجب في غسل الجنابه، لا سيما إذا كان عينه، كما في بعض الأخبار حيث يتمّ بها المطلوب .

ومنها: الخبر المروى عن العلاء بن سيبه، قال : «سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، عن رجل قتل فقطع رأسه في معصية الله أيغسل أم يفعل به ما يفعل بالشهيد؟ فقال : إذا قُتل في معصية يغسل أولاً منه الدم، ثم يصبّ عليه الماء صبّاً ، الحديث»(٥).

-
- ١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩ و ٨ و ٣ و ٥ .
 - ٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩ و ٨ و ٣ و ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩ و ٨ و ٣ و ٥ .
 - ٤- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت ، الحديث ٩ و ٨ و ٣ و ٥ .
 - ٥- وسائل الشيعة : الباب ١٥ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

هذا كله هو الدليل من جهة النصوص والفتاوى ، ولكن بعض الفقهاء كالمحقق في «المعتبر» علل وجوب الإزالة قبل الغسل بأن المراد يطهره، وإذا وجب الإزالة الحكميّه، فوجوب الإزالة العينيّه عنه أولى، ولثلاثاً ينجس ماء الغسل بملاقاتها ، انتهى على المحكي في «مصباح الهدى»(١) .

وقد ذكر الشيخ الأعظم في «الطهاره» هذه العبارة، واستفاد منها للاستدلال بوجوه ثلاثه : من توقّف تطهير الميت على الإزالة ، وأولويّه إزاله النجاسه العينيّه من الحكميّه ، وصون ماء الغسل عن النجاسه .

ثم قال : بأن مقتضى الأول والأخير هو الوجوب الشرطي ، ومقتضى الثاني هو الوجوب النفسى .

ولكن استشكل على وجوب تطهيره ، أولاً :

بأنّ بدن الميت قبل الغسل ميتة نجس العين ، بناءً على المشهور من نجاسته كسائر الميتات ، إلاّ أنّه قابل للتطهير بالتغسيل ، ولا يتصوّر تطهيره من نجاسته العرضيّة قبل تغسيله ، لأنّ نجس العين لا يطهر، ولا يصحّ تطهير الدم مثلاً عن تنجيسه بالبول .

قال في «كشف اللثام» : «بدن الميت نجس منجس للماء، لا يطهر إلاّ بعد التغسيل ، فالتقديم ممتنع ، إلاّ أن تجوز الطهاره من نجاسه دون أخرى ولم يعهد» ، انتهى .

وأجيب عن كلام «كشف اللثام»: بأنّ النجاسه والطهاره أمران توقيفیان، فلا استحاله فى أن تؤثر بعض أعيان النجاسات بملاقاته لنجاسه أخرى، وكان ممّا يرتفع أثره بغسله بالماء، فلا مانع عن صحّه الالتزام به إذا دلّ عليه الدليل) .

واعترض عليه المحقق الآملي، وقال في مصباحه: «ولا يخفى أنّ ما ذكر في الجواب و وإن لم يكن ممتنعاً عقلاً، لكن الإنصاف أنّه لم يعهد ذلك شرعاً، مع ما في قيام الدليل عليه كما ستعرف». انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخلو كلامه وجوابه عن إشكال، لما قد عرفت دلالة الأخبار الواردة في المقام على ذلك، فبعد قيام الدليل عليه، لا مانع من الالتزام بالافتراق في الطهاره والنجاسه.

كما قاله المعترض على من منع إمكان تطهير النجس، وما قاله الفاضل الهندي من عدم المعهوديّة من الشرع في الافتراق وأيده الآملي.

مندفع: بأنّه كيف لا يكون معهوداً مع وجود مشابهه في طهاره العنب المراد قلبه خلاً، حيث أنّه بعد صيرورته خمراً ينجس، ثم بعد انقلابه خلاً- يتطهر، إن لم يكن قد نجسه نجاسه عارضيه خارجيه حيث لا يتطهر، فإنّ الطهاره والنجاسه مع كونهما أمران اعتباريان، ولكن الشارع قد اعتبرها طاهره بالانقلاب بالنسبه إلى ذاته، و نجسه بالنسبه إلى عارضه، مع أنّ النجاسه قبل صيرورته خلاً- كانت ثابتة بالنظر إلى أمرين، وبعده ليس إلاّ بخصوص النجاسه العرضيه، ونظيره في المتصدى لغسل الميت حيث يتطهر بنفس طهاره بدن الميت، مع أنّه يكون كذلك ما لم ينجس بنجاسه خارجيه، وكذلك في طهاره ماء الاستنجاء ما لم يتجاوز النجاسه عن موضع الغائط، أو ما لم يخرج معه نجاسه أخرى مثل الدم وإلاّ كانت غسالته نجسه، وليس هذه الأمور إلاّ من جهه أنّ الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه مرتبطه بكيفيه اعتبار الشارع لها.

فربما كان المقام من هذا القبيل، أى أنّ الشارع اعتبر فى الماء الذى يريد أن يطهّر به بدن الميّت ويغسله به، أن يكون طاهراً من النجاسات العرضيّة كالدم والغائط والبول ونحوها، ولو كان الماء قد يتنجّس بنفسه بملاقاته ببدن الميّت إلى أن يتمّ الغسل، فيصير حينئذٍ مطهراً للبدن، ومحققاً للغسل الواجب، فلا ينافى عند الشرع بين هذين الأمرين اللذين يتوهم التنافى بينهما بظاهر العرف، لولا قيام الدليل عليه كما لا يخفى .

الجواب عن الإشكال الثانى: ومما ذكرنا فى الجواب من الإشكال الأوّل، ظهر الجواب عن الإشكال الثانى، وهو أنّ إزالة النجاسه العرضيّة عن بدنه ممتنع، لملاقاه بدنه بماء الإزالة المفروض كونه نجس العين قبل التّغسيل، لما قد عرفت من عدم الاستبعاد بحصول التطهير والغسل بذلك الماء الذى قد تنجّس بالملاقاه، نظير طهاره ماء القليل لموضع الغائط بعد إزاله النجاسه، حيث اعتبر الشارع غسله الاستنجاء طاهره، مع أنّ انفعال ماء القليل بالنجاسه يعدّ من الضروريات الشرعيه فى غير هذا المورد.

وبالجملة: فالأقوى عندنا _ كما دلّ عليه النصوص _ لزوم تقديم إزاله النجاسه على الغسل، لكن السؤال أنّه: هل يجب هذا التقديم لمجموع البدن بحيث يكون البدء بغسل الميّت بعد خلوّ جسم الميّت من النجاسات مطلقاً، بحيث لو بقيت النجاسه فى جزء صغير من جسمه لكان غسله باطلاً؟

أو يكفى فى التقديم إزاله النجاسه عن نفس العضو المغسول دون سائر الأعضاء؟

والظاهر كفايه الثانى، لإمكان أن يكون ملاحظه المجموع فى التقديم بلحاظ تسهيل الأمر فى ذلك من دون أن يكون فيه خصوصيّة تعبدية.

ومما ذكرنا يثبت أنّ ما التزم به المحقّق الهمدانى أو ما استفيد من كلام بعض

ثم يغسل بماء الصدر، يبدأ برأسه ثم جانبه الأيمن ثم الأيسر (١).

الأصحاب، من تجويز التقديم في بعض الأعضاء متدرّجاً إلى أن يشمل تمام البدن، ليس مخالفاً مع من يرى وجوب الإزالة مطلقاً قبل الغسل.

وهنا نواجه سؤالاً آخر وهو إنه على فرض لزوم التقدّم، فهل الوجوب شرطى أو تعبدي؟ فإن كان الأوّل، فلازمه بطلان الغسل في صورته تخلفه بخلاف الثانى حيث لم يترتب عليه إلاّ العصيان .

أقول: ولا يبعد كون الأوّل هو الأوجه، لما قد عرفت من تصريح الشيخ الأعظم أنّ صون الماء عن النجاسة قبل الغسل شرطى ، كما أنّ نفس الإزالة لطهاره الموضع من النجاسة العرضية أيضاً شرطى، وإن كان بنفسه نجساً بسبب الموت، كما فى «العروه» من الحكم بوجوب التقديم وهو مختارنا كما هو مختار كثير من الفقهاء ممّن علّق على «العروه».

مضافاً إلى أنّ التقديم موافق للاحتياط فى كلّ ما اشتغلت به الذمّة يقيناً، مع عدم ثبوت خصوص المبرئ شرعاً، خصوصاً إذا قدّم الإزالة على كلّ الغسل، كما هو المنصرف إليه فى النصوص، وإن كان الحكم بالتقديم كذلك جزماً غير ثابت ، والله العالم .

(١) أقول: لا يخفى أنّ وجوب غسل الميت الثابت بالأدلة السابقة، لا يسقط إلاّ بالامتنال، وهو لا يحصل إلاّ بالتّيه ؛ لأنّ مثل هذه الفرائض والواجبات الشرعيّة لا تصحّ ولا تتحقّق إلاّ مع القصد والتّيه ، لأنّه من الواضح أنّه ليس المقصود من الأمر بذلك تحقّق ذات العمل كيفما اتفق ، بل الواجب إيجادها على ما هو المطلوب شرعاً ، وهو ليس إلاّ- بإتيانه بكيفيّة خاصّه، وإيجادها على ذلك لا يكون إلاّ من خلال التّيه.

غايه الأمر، هل يكفي مجرد ذلك، أم لابد أن يقوم بإحضار الفعل المطلوب مع قصد القربه حتّى يصير عباده ؟

قال صاحب «الجواهر»: «إنّ قصد القربه شرط فيه على الأقوى، وفاقاً للمشهور نقلاً وتحصيلاً، بل نسبه في «جامع المقاصد»، تارةً : إلى ظاهر المذهب ، وأخرى : إلى المتأخرين . بل عن «المعتبر» و«الذكري» و«جامع المقاصد» نقلاً عن الشيخ في «الخلافة» الإجماع عليه ، لكن لم نتحقّقه إذ الموجود فيما حضرني من نسخته: «مسأله: غُسل الميِّت يحتاج إلى نيّه، ثم نقل عن الشافعي، إلى أن قال : دليلنا طريقه الإماميه ، لأنّه لا خلاف في أنّه إذا نوى الغسل يجزى دون ما لم ينو» انتهى، وهو كما ترى . وكيف كان، فنحن في غُنيه منه، لأصالة العباده في كلّ ما أمر به...»(١).

قلنا : قيام الشهره أو الإجماع على اعتبار التيه ، بل كونها هو قصد القربه ، مسلّم، خصوصاً عند المتأخرين حتّى المعاصرين ، وهما أو أحدهما هو الحجّه، لا سيما مع ملاحظه وجود الإجماع على لزوم قصد القربه في غسل الجنابه، الذي مضى بحثه تفصيلاً في محلّه ، فإذا انضمّ إليه ما ورد في الأخبار المستفيضه من كون غسل الميِّت كغسل الجنابه أو عينه ، فينتج لزوم قصد القربه فيه ، بل في بعضها التعليل بخروج النطفه من الميِّت عند الموت ، ومثل ذلك لا يحسن التشبيه بإزاله النجاسه والخبث ، كما وقع ذلك في دليل المخالفين ومنهم السيّد المرتضى في «المصريّات» ، واختاره العلّامه في «المنتهى»، ومال إليه بعض متأخري المتأخرين اعتماداً على الأصل وإطلاق الأدلّه .

ومنع كونه عباده لا- تصحّ إلا- مع التيه، فضلاً عن جريان أصاله عدم التخصيص والتقييد في الإطلاق والعموم ، مضافاً إلى أنّ الإتيان مع قصد القربه مطابق للاحتياط . فإذا لاحظنا هذه الأمور، مع قيام الإجماع يصحّ حينئذٍ الحكم والفتوى بلزوم التيه وقصد القربه.

وأما الاستدلال على لزوم قصد القربه بما استدللّ به صاحب «الجواهر» هنا، وفي باب الوضوء تفصيلاً حيث جعل الأصل في جميع الأوامر العباديّة ممّا تقتضى القصد، فممنوع لعدم خلوّ كلّها أو جلّها عن النقاش ، ومّن أراد الاطلاع عليها وعلى تفصيلها فليرجع إلى باب الوضوء ، فعلى ذلك لا- مجال للشكّ والتردد في الحكم بلزوم القصد كما وقع في «المعتبر» و«التذكرة» و«نهاية الأحكام» وغيرهم ممّن تبعهم ، فلا تحتاج هذه المسألة للمزيد من المناقشه وبيان أزيد من ذلك .

كما لا- نحتاج هنا البحث عن حكم قصد الوجه من الوجوب والندب ، إذ لم نعتبره في سائر الواجبات العباديّة التي تعدّ أشدّ عباديّة من غسل الميّت كما عرفت تحقيقه في باب الوضوء، فضلاً عمّا في المقام .

كما أنّه لا- مجال للبحث عن لزوم قصد رفع الحدث أو تيه الاستباحه ، بل في «الجواهر» لعلّ الأمر هنا اتّفاقي إلى عدم وجوبه لعدم المقتضى .

وتوهم: أنّ خروج النطفه الوارد في الروايات قد يوجب وجوب تيه رفعه، أو أنّ اشتراط التكفين والصلاه عليه قد يوجبان قصور الاستباحه .

مندفع : بأنّ ذكر الأولى ليست إلا- من باب بيان الحكمه التي اقتضت جعل الحكم، لا بيان جهه الحدث حتّى يحتاج رفعه إلى التيه.

أقول: ولا يخفى ما فيه من الإشكال، لعدم التنافي بينهما، لأنّه من الممكن كونه

حكمه من جهه، وبيانا دالا على انه حدث من جهه اخرى، فيجب قصد رفعه.

فالأولى أن يُقال: إنه لو كان ذلك واجبا، لكان المقتضى أن يذكر في الأدلة الشرعيه بيان أوفى وأصرح، ومع عدمه، فالأصل يقتضى عدم اعتباره.

كما يندفع عن الثانيه بأنها أمور واجبه مترتبته عليه، وليست من الأمور التي تجب نيتها، كما لا يخفى على المتأمل .

أقول: هاهنا عدّه فروع يقتضى المقام التعرّض لها:

الفرع الأول: قال صاحب «الجواهر»: إن الظاهر الاجتزاء بتيه واحده للأغسال الثلاثه، وفاقا لصريح جماعه وظاهر آخرين وخلافاً لصريح «الروض» و«الروضه» و«الرياض»، حيث أوجبوا تعددها للأغسال الثلاثه، وكأنه لعموم ما دل على أنه لا عمل إلا بتيه ونحوها، فالأصل يقتضى إيجابها لكل عمل، بل ما شك في كونه عملاً واحداً أو أعمالاً متعدده، بل لولا الإجماع على عدم وجوب تجديدها في أجزاء العمل الواحد لكان المتجه ذلك فيه أيضاً .

فكيف مع ظهور الأعمال المتعدده المستقله في المقام، كما يوحى إليه تشبيه كل واحد منها بغسل الجنابه في النص والفتوى، وما سيأتى من عدم سقوط بعضها عند تعدد الآخر، ومع ذلك فهو الموافق للاحتياط .

أقول: أفضل ما يمكن أن يتمسك به لإثبات لزوم التعدد، نفس الأخبار الوارده حيث قد عبر عن الواجب بالأغسال الثلاثه .

واحتمال كون المقصود من الأولين التنظيف ونحوه، وأنّ الغسل الحقيقي هو الأخير . ضعيف، ولا ينافى التعدد بأن يطلق عليه بلفظ الوحده من غسل الميّت في قبال سائر الأغسال من الجنابه وغيرها، ففي هذا اللحاظ ينظر إلى وحده الثلاث بلحاظ كونها غسلاً للميّت، ولأجل ذلك لا يبعد كفايه التيه الواحده

بملاحظه هذا الغسل الذى هو قريب من الأغسال الثلاثة، فكأنه قد نوى الغسل بماء السدر أولاً وبماء الكافور ثانياً وبماء القراح ثالثاً، وإلا فى الحقيقه يحتاج كل واحدٍ منها إلى تيه مستقله .

ولذلك لو غفل عن التيه وغسل واحد منها غير قاصد كونه غسلًا، كان كافيًا فى تحقّق غسل الميّت، بل لا بدّ من إعادته وإعادته ما بعده، كما أنه لو لم يكن مجزيًا فيما لو أوجد بعضها بقصد الغسل فارتدع عن قصده وأتى بما عداه لا بقصد الغسل حيث لم يكن مجزيًا.

وما ورد فى بعض الأخبار كالمروى عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام: «عن الميّت يموت وهو جنب؟ قال عليه السلام: غسل واحد» (١).

وهكذا فى الخبر المروى عن أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام: «فى الجنب إذا مات؟ قال: ليس عليه إلا غسله واحد» (٢).

وغير ذلك من الأخبار، حيث تدلّ ظاهرها وإطلاق العنوان عليه على الوحده فى غسل الميّت. لا ينافى ما ادّعينا من التعدّد، لأنّ المقصود من الوحده هنا هو ما يقابل ضمّ غسل آخر إليه للجنبه، لا فى قبال تثليث غسله، إذ غسل الميّت المقابل مع ضمّ غسل الجنبه إليه واحد، وإن كان مشتملاً على أغسال متعدده، كما يظهر ذلك من بعض الأخبار الوارده، كالخبر المروى عن حريز، عن زراره، عن الباقر عليه السلام: «فى ميّت مات وهو جنبٌ كيف يغسل؟ وما يجزيه من الماء؟

قال عليه السلام: يغسل غسلًا واحدًا، يجزى ذلك للجنبه، ويغسل الميّت لأنّهما حرمتان اجتمعتا فى حرمه واحد» (٣).

فإذا استفدنا الحكم المذكور من الأخبار التى تعدّ من الأدلّه الاجتهاديه، فلا

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ و ٢ و ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ و ٢ و ١.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ و ٢ و ١.

يبقى للأصل وهو البراءة عن التعدد في التيه مورد، لأنه دليل فقاهاى .

مع أنه لو سلمنا جواز الرجوع إلى البراءة، لاحتمال وجوب كون المقام من موارد الاحتياط ؛ لأنه قاطع بشغل ذمته، فلا بد من القطع بالفراغ ، كما أن التشبيه الوارد فى بعض الأخبار بكون غسل الميت كغسل الجنابه، منصرف إلى إرادته بيان الكيفيه لا المشابهة فى جميع الجهات حتى فى الوحده ، أو يحمل عليه لو سلمنا ذلك، لمعارضته مع ما دل على التثليث .

وعليه فالقول بالتعدد كما هو المشهور، هو المنصور ، والله العالم .

الفرع الثانى: بناء على المختار فى الفرع السابق، لابد من تيه مستقله لكل غسل من الأغسال الثلاثه، برغم أن كل واحد منها يعد جزءاً لأصل غسل الميت، لكن هذه الجزئيه لا تنافى استقلاله كل واحد منها فى نفسه، فلا يقاس المقام بأجزاء العمل الواحد من كفايه تيه واحده، وبعبارة أخرى لا يكون كل واحد منها مثل الجزء بالنسبه إلى الكل حتى يقال بعدم جواز تجديد التيه فى أجزاء عمل واحد، إن أريد تيه الجزء لا من حيث الجزئيه، وإلا لا يضّر، كما لا يضّر حينئذ عدم قصد شىء من ذلك ، ولذلك يجوز لمن أراد الاحتياط هنا بتجديد التيه أن يجددها من دون تعرض للجزئيه وعدمها، لو قلنا بجواز ذلك وكفايته، وإلا ليس ذلك احتياطاً لمن أوجب التيه على التعدد لكل واحد منها .

ومن ذلك تعرف إمكان توزيع الثلاثه فى العمل على المكلفين، لعدم كونه عملاً واحداً حتى يتوهم عدم الجواز ، مع أنه أيضاً جائز إذا أوجبنا التيه على كل واحد منهم، على فرض كون الثلاثه من أجزاء الغسله الواحده .

نعم ، يشكل ذلك لو أوجبنا الوحده فى العمل للمكلف، واشتراط صحه وقوع كل العمل بمجموعه عن واحد منهم ، فحينئذ لا يمكن فيه فرض التوزيع، لكن لا

دليل على ذلك .

الفرع الثالث: أنه لا إشكال في اعتبار صدور التيه عمّن يقوم بعملية الغسل حقيقةً، سواء كان متّحداً أو متعدّداً ، لكونه هو المأمور به للتغسيل ، فلا عبره بتيه غيره .

غايه الأمر يقع الكلام في أنه لو تعدّد من يقوم بعملية الغسل فاشترك جماعه فيها بأن يصبّ أحدهم الماء والآخر يقلّب الميت والثالث يناولهم وهكذا، فهل الواجب صدور التيه من الأوّل أو الثاني أو كلاهما؟

فقد يظهر من الشهيد في «الذكري» القول بالاجتزاء بتيه المقلّب، لكون الصاب كآله حينئذٍ .

ولكن صرّح صاحب «الجواهر»: أنه ضعيف إن أراد صحّه التيه منه ، وإن لم يصدق عليه اسم الغاسل ، وكذا إن ادّعى أنه الغاسل حقيقة، لظهور أنّ الغسل إنّما هو إجراء الماء ولا مدخلية للمقلّب فيه .

أقول: ولكن الإنصاف يقتضى بملاحظه من ما يصدق عليه عرفاً كونه غاسلاً فيجب التيه منه ، ولا يبعد في بعض الموارد دوران الصدق عليهما، لو لم يكن في البين قرينه على التعيين، كما لو كان الصابّ مجنوناً أو صبيّاً على حدّ لا شرعيّه للعمل الصادر منه، فحينئذٍ يكون عمله في الصبّ نظير الأنابيب التي تنقل المياه حيث لا دخاله لإسناد الغسل إليها .

فعلى هذا يدور الحكم مدار الصدق العرفي في تصدّي التيه، فلا يبعد لزوم صدور التيه عن كليهما في بعض الموارد ، وكما هو الموافق للاحتياط، حتّى لو التزمنا بصحّه العمل فيما إذا كان أحد المتصدّين مجنوناً أو صبيّاً، إذا فرض كون الصدق هنا عرفاً مستنداً إلى المقلّد .

وعلى كلّ حال، القول بلزوم التيه كليهما عمّن يصحّ منه ذلك، يعدّ أظهر وأوفق

بالاحتياط، بمقتضى الاشتغال اليقيني حيث يستدعى الفراغ اليقيني.

أقول: ومما ذكرنا يظهر جواز صدور غسل الميت عن المتعدد، بأن يترتب الغاسلون في فعل غسله واحده، بحيث يتصدى كل واحد منهم لغسل واحد، بأن يغسله الأول بالسدر والثاني بالكافور والثالث بماء القراح، اعتبرت التيه من كل منهم، لأن عمل كل واحد بنفسه عمل يحتاج إلى تيه، ولا يجوز له الاكتفاء بالتية الصادره من الآخر.

وتوهم: ظهور الأدله في الاتحاد في المباشر، أو ظهورها في شرطيه الاتحاد وبكونه شرطاً في صحه العمل .

غير وجيه ، لإطلاق الأدله في ذلك، وكون ظهورها في لزوم أن يقوم واحد بغسل بدن الميت من بين سائر المكلفين، وكونه مورد الخطابات الشرعيه، لا شرطيه الوحده في الغاسل في صحه غسل الميت، ولكن مع ذلك كله الاحتياط في الوحده، فلا ينبغي تركه .

الفرع الرابع: في أن الواجب في غسل الميت ثلاثه أغسال بالكيفيه التي ذكرها المصنّف في كلامه، من الغسل أولاً بماء السدر، ثم بماء الكافور ثانياً، وأخيراً بماء القراح ثالثاً، وهذه الكيفيه متفقه عليها، لم أجد فيها خلافاً بين الأصحاب، إلا عن سائر كما اعترف به جماعه منهم المصنّف في «المعتبر»، بل عن «الخلاف» و«الغنيه» الإجماع عليه .

والدليل عليه أولاً: الإجماع بكلا قسميه من المنقول كما عرفت، والمحصل حيث لم يشاهد مخالفاً إلا عن الشاذ المعروف نسبه، وهو غير قادح، كما لا يخفى .

ثانياً: دلالة أخبار مستفيضه المشتمله على الأمر بذلك، المؤيده بالتأسي .

بل قد يقال _ كما في «الوسائل» _ إنه روى العلامه في «المختلف» عن ابن أبي

عقيل، أنه قال : «تواترت الأخبار عنهم عليهم السلام أنّ علياً عليه السلام غسل رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاث غسلات في قميصه، وباستمرار العمل عليه، ولا شيء من المستحب لذلك» .

فلا بأس بذكر الأخبار في الجملة .

منها : صحيحه ابن مسكان، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «سألته عن غسل الميت ؟ فقال : اغسله بماءٍ وسدر، ثم اغسله على أثر ذلك غسله أخرى بماء وكافور وزريره (١) إن كانت، واغسله الثالثة بماء قراح .

قلت : ثلاث غسلات لجسده كله؟ قال : نعم ، الحديث (٢) .

ومنها : صحيحه الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوباً يستر عنك عورته، إمّا قميص وإمّا غيره ، ثم تبدأ بكفّيه ورأسه ثلاث مرّات بالسدر ثم سائر جسده ، وابدأ بشقّه الأيمن فإذا أردت أن تغسل فرجه . إلى أن قال : فإذا فرغت من غسله بالسدر، فاغسله مرّه أخرى بماء وكافور، وشيء من حنوطه ، ثم اغسله بماء بحت غسله أخرى ، حتّى إذا فرغت من ثلاث غسلات ، الحديث (٣) .

ومنها : روايه أخرى مرويه عن الحلبي أيضاً ، قال : «قال أبو عبدالله عليه السلام : يغسل الميت ثلاث غسلات ؛ مرّه بالسدر، ومرّه بالماء يطرح فيه الكافور، ومرّه أخرى بالماء القراح ، ثم يكفن ، الحديث (٤) .

ومنها : روايه يونس، عنهم عليهم السلام قال : «إذا أردت غسل الميت فضعه على

١- زريره : نحو من الطيب .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٤ .

٤- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٤ .

المغتسل ، إلى أن قال : واعمد إلى الصدر فصيّره في طشت، وصبّ عليه الماء واضربه بيديك حتّى ترتفع رغوته . إلى أن قال : ثم اغسل رأسه بالرغوه، وبالغ في ذلك واجتهد أن لا يدخل الماء منخريه ومسامعه ، ثم اضجعه على جانبه الأيسر وصبّ الماء من نصف رأسه إلى قدميه ثلاث مرّات، وادلك بدنه دلْكاً رقيقاً، وكذلك ظهره وبطنه ، ثم اضجعه على جانبه الأيمن، وافعل به مثل ذلك . إلى أن قال : ثم صبّ الماء في الآنيه، والحق فيه حبّات كافور، وافعل به كما فعلت في المرّه الأولى ، إلى قوله : والآنيه صبّ فيها ماء القراح، واغسله بماء قراح كما غسلته في المرّتين الأولىين ، الحديث»(١).

ومنها : رواه الكاهلي ، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميّت ؟

فقال : استقبل ببطن قدميه القبلة ، إلى أن قال : ثم ابدأ بفرجه بماء الصدر، والحرص فاغسله ثلاث غسلات .

إلى أن قال : ثم ردّه على جانبه الأيمن، ليبدو لك الأيسر فاغسله بماء من قرنه إلى قدميه، وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات بماء الكافور والحرص ، وامسح يدك .

إلى أن قال : ثم ردّه على ظهره ثم اغسله بماء قراح كما صنعت أوّلاً ، الحديث»(٢).

ومنها : رواه سليمان بن خالد، قال : «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل الميّت كيف يغسل؟ قال : بماءٍ وسدرٍ، واغسل جسده كلّهُ أو اغسله أخرى بماءٍ وكافور،

١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣.

ثم اغسله أخرى بماء ، قلت : ثلاث مرّات؟ قال : نعم ، الحديث»(١).

ومنها : رواه يعقوب بن يقطين ، قال : «سألت العبد الصالح عن غسل الميّت ؟ إلى أن قال : غُسل الميّت تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرص ، ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ، ثم يُفاض عليه الماء ثلاث مرّات... ويجعل في الماء شىء من السدر و شىء من الكافور ... ثم يغسل الذى غسّله يده قبل أن يكفّنه إلى المنكبين ثلاث مرّات ، الحديث»(٢).

ومنها : رواه أبان ، عن الحسين بن سعيد ، عن فضاله ، عن حسين _ يعنى ابن عثمان _ عن ابن مسكان جميعاً ، عن أبى العباس _ يعنى الفضل بن عبد الملك _ عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «سألته عن غسل الميّت ؟ إلى أن قال : ثم تضجعه ثم تغسله تبدأ بميامنه ، وتغسله بالماء والحرص ، ثم بماء وكافور ، ثم تغسله بماء القراح واجعله فى أكفانه»(٣).

ومنها : رواه عمّار بن موسى ، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديثٍ : «ثم تبدأ فتغسل الرأس واللّحية بسدر حتّى ينقيه ... ثم بجزّه من كافور يجعل فى الجزّه من الكافور نصف جهه ، ثم تغسل رأسه ولحيته ... ثم تغسله بجزّه من ماء القراح ، فذلك ثلاث جرار فإن زدت فلا بأس ، الحديث»(٤).

ومنها : الروايه المعتمده عن مؤذّن بنى عدى ، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال : «غسل علىّ بن أبى طالب عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله بالسدر ، والثانيه بثلاثه مثاقيل من كافور ، ومثقال من مسك ، ودعا بالثالثه بقربه مشدوده الرأس

١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٦ و ٧.

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٦ و ٧.

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٩ و ١٠.

٤- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ٩ و ١٠.

فأفاضها عليه ، ثم أدرجه»(١).

أقول: فهذه جملة من الأخبار الدالة بالصراحة على ذلك، وتبلغ حدّ التواتر ، مضامينها دالة على المطلوب متّفقه ، فالأقوى عندنا ما عليه المشهور ، بل الإجماع من وجوب ثلاث أغسال بالكيفيّة المذكوره في كلام المصنّف قدس سره .

وعليه فلا يعتنى بما ذهب إليه سلّار من إيجاب غسل واحد تمسكاً بالأصل ، وهو البراءة عن الزائد ، لأنّه غير وجيه لو سلّمنا أصله ، لإمكان المناقشه بكون الأصل هنا الاشتغال أو الاستصحاب ببقاء الحدث أو الخبث قبل الإتيان بالثلاثة بواسطة الأخبار المذكوره إذ مع وجودها وصراحتها لا يبقى شكّ حتّى نضطرّ للرجوع إلى الأصل ، كما لا يخفى .

كما أنّ الاستدلال بما دلّ بكون غسل الميّت كغسل الجنابه .

مدفوعٌ بكون التشبيه في الكيفيّة لا في الوحده المذكوره .

وأما ما ورد في بعض الأخبار من الإشارة إلى وحده الغسل لمن مات جنباً ، محمول على عدم لزوم تعدّد الغسل ، بل يكفي الواحد للجنابه والميّت ، لا لبيان وحده الغسل .

مع أنّه يمكن أن تكون الوحده بلحاظ إسناده إلى الميّت ، في قبال غسل الجنابه والحيض وغيرهما ، فلا ينافى كونه بنفسه مشتملاً على أغسال ثلثه ، ولذا قال العلّامه في «المختلف» بعد ذكره ذلك مستنداً لسلّار: «وليس بدالّ على صورته النزاع ، لأنّ غسل الميّت عندنا واحد ، إلّا أنّه يشتمل على ثلثه أغسال» ، انتهى .

فلعلّ بذلك يرتفع النزاع فيصبح نزاعاً لفظياً، ويثبت أنّ التثليث في غسل الميّت إجماعي لا خلاف فيه .

كما أنّه لا إشكال في دلالة الأخبار المتقدّمه على وجوب الخليطين والترتيب

بالسدر والكافور وأخيراً الماء القراح (بفتح القاف) ، خلافاً لما يظهر من عبارتي ابنا حمزه وسعيد على استحباب الخليطين، حيث قال الأئمة: «فالواجب سته أشياء ... والمندوب سبعة وعشرون شيئاً، إلى أن قال: وغسله أولاً بماء السدر وثانياً بماء جلال الكافور، وثالثاً بالماء القراح» ، انتهى.

وأصرح منه كلام ابن سعيد، حيث قال: «وإن من الواجب غسله ثلاثه أغسال، على صفة غسل الجنابه، إلى أن قال: ويستحب إضافة قليل سدر إلى الماء الأول، ونصف مثقال من كافور إلى الثاني». انتهى.

ومن هنا حكى عنهما «كاشف اللثام» وصاحب «الجواهر» ما ذكرنا، بل قد نسب صاحب «المختلف» و«الذكري» إلى ابن حمزه خلافه في وجوب الترتيب، ولكن قد عرفت كلامهما، وظهوره في استحباب الخليطين، لا نفى وجوب الترتيب، ولعله يفيد ذلك من أجل القول باستحباب الخليطين، لأنهما هما المميز للأولى والثانية، فإذا ثبت استحبابهما فلا يبقى مورد لوجوب الترتيب كما لا يخفى.

وعلى أي حال، لا- إشكال ولا- خلاف في وجوبهما أولاً لدلاله الدليل، وثانياً لقيام الإجماعين السابقين المعتضدين بالتبع في كلمات الأصحاب، وثالثاً بمقتضى الاحتياط والتأسي، ورابعاً بدلاله الأخبار المتواتره الصريحه في ذلك.

وما يتوهم: خلاف ذلك من الأخبار، مثل الروايه المرويّه عن معاويه بن عمّار، قال: «أمرني أبو عبدالله عليه السلام أن أعصر بطنه ثم أوضأه بالأشنان، ثم أغسل رأسه بالسدر ولحيته، ثم أفيض على جسده منه، ثم أدلك به جسده، ثم أفيض عليه ثلاثاً ثم أغسله بالماء القراح، ثم أفيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح،

وأطرح فيه سبع ورقات سدر»(١).

وكذا رواه يعقوب بن يقطين، عن العبد الصالح عليه السلام، أنه قال: «يبدأ بمرافقه فيغسل بالحرص، ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر، ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرّات، ولا يغسل إلا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوقه، ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور»(٢).

ممنوع: بل لا بدّ من تأويلهما بما يطابق الأخبار السابقة أو طرحها، إذ من الواضح عدم قدره هذين الخبرين على معارضة الأخبار المعتبرة المستفيضة لولا المتواتره، فالمسألة واضحة لا ستره فيها.

فإن قيل: لا يجب الغسل بالسدر لما عدا الرأس من البدن، لما نقل عن الشيخ في «المبسوط» و«النهاية» _ على المحكي في «الجواهر» _ بأنه لا نجد تصريحاً بالغسل بالسدر في الغسل الأوّل إلا في غسل الرأس دون سائر الجسد.

قلنا: ليس على ما ينبغي، لأنه:

أولاً: ورد التصريح في بعض الأخبار بكون الغسل بالسدر فيالغسله الأوّل لجميع الجسد كما في خبر ابن سنان، وصحيح الحلبي وسليمان بن خالد.

وثانياً: إنّ الأخبار المشتملة لخصوص غسل الرأس _ مثل روايه يونس _ أيضاً فيها ما يدلّ على كونه للجميع كما في قوله: «فصّيره في طشتٍ وصب عليه الماء»، وإن كان بعده ما يوهم اختصاص الغسل بالرأس كما في قوله عليه السلام: «اغسل رأسه بالرغوه»، لكن لا يمكن الأخذ بظاهره، لأنه يستلزم أن يكون

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٤.

وأقل ما يلقي في الماء من السدر، ما يقع عليه الاسم، وقيل مقدار سبع ورقات (١).

الغسل الثاني بالكافور والثالث بالقراح أيضاً لخصوص الرأس ، لأنه قال في حَقَّقهما فاعل به كما فعلت في المره الأولى ، وفي الثالث في المرّتين، والالتزام بذلك مخالف للإجماع والنصوص، كما لا يخفى ، فبذلك يظهر لزوم حمل ما اشتمل على خصوص الرأس _ مثل روايه يعقوب بن يقطين _ على كونه مشيراً إلى تمام بدن الميت، بأن يكون الشروع من الرأس غير مختصاً به كما توهم، وإلا فإنه يقتضى طرحها لمخالفتها مع الأخبار الصريحه المعتبره المستفيضه الداله على التعميم كما لا يخفى .

بل الظاهر من الأخبار كون الترتيب بالكيفيه المذكوره واجباً، وشرطاً في صحه غسل الميت ، فلو تخلف عن ذلك عمداً أو سهواً أو نسياناً، لا بد من الإعادة بما يحصل الترتيب ؛ لأنه الظاهر المستفاد من الأخبار .

فما يظهر من العلامه في «التذكره» و«نهايه الأحكام»: «من أنه لو أخلّ بالترتيب فقدّم الكافور أو القراح، ففي الإجزاء وعدمه وجهان: من حصول النقاء، ومن مخالفه الأمر» .

لا يناسب مع الأخبار التي عرفت ظهورها في الشرطيّه لا الوجوب تعديداً فقط ، فلا فرق فيه حينئذ بين العمد والسهو ، مع أنّ إطلاق كلامه قد يوهم الجواز حتى مع العمد، خصوصاً مع ملاحظه دليله الأوّل بقوله: «من حصول النقاء» الجامع مع العمد، وفساده أوضح كما هو واضح .

(١) أقول: لا خلاف في هذا الحكم، وإليه ذهب العلامه في «القواعد» حيث

قال : «ويطرح فيه من السدر ما يقع عليه اسمه» ، ومعنى هذه الجملة هو لزوم عدم خروج الماء عن اسم الإطلاق ؛ يعنى يطلق عليه أنه ماء وسدر، لا ما يصدق السدر المخلوط بالماء كالحنّاء، حيث لم يطلق عليه الماء بعد خلطه بالحنّاء.

وعليه عبارته الأكثر ومختارهم، كالمحكي عن «المبسوط» و«النهاية» و«الاقتصاد» و«المنتهى» و«نهاية الأحكام» و«السرائر» وغيرهم ، حيث قد يعتبرون عن المطلوب بـ (شئ من السدر) أو (قليل من السدر) أو (بمقدار لا يخرج الماء عن اسم الإطلاق) وغيرها .

بل في «المدارك» أنه المشهور ، وقد يمكن الاستظهار من كلمه (الغسل) حيث أنه بحسب فهم العرف يطلق على الاغتسال بالماء المطلق، ولو كان فيه إضافة شئ بسيط كالسدر أو الطين، لا ما يخرج بالكثرة عن اسم الماء مثل الحنّاء والنوره وأمثال ذلك .

ولذا ترى قول السيّد في «العروه»: «أن لا يكون طرف الكثرة بمقدارٍ يوجب إضافته وخروجه من الإطلاق» ، وعليه أكثر أصحاب التعليق لو لم نقل كلهم .

بل يمكن أن يُقال : إنه المستفاد من الأخبار:

منها: ما ورد في صحيح ابن يقطين : «ويجعل في الماء شئ من سدر وشئ من كافور» .

وصحيح ابن مسكان : «اغسله بماءٍ وسدر، ثم اغسله على اثر ذلك بماء وكافور ، الحديث» .

حيث يفهم منها أنّ الجمع بينهما يجب أن يكون بحيث لا يزيل اسم الماء، ولذلك نقول الأولى إناطه الحكم بالصدق العرفي كما عبّر بذلك الشيخ في «الخلافة» والسيّد في «الغنية» واختاره صاحب «الجواهر» ، بل قد يقهّم من

عبارتيهما أنه معقد الإجماع، كما عن «الجمل والعقود» و«المعتبر» و«النافع» و«الإرشاد» و«المصباح» ومختصره و«الفقيه» و«الهداية» و«المقنع» و«الوسيلة» و«الإصباح» و«الكافي» و«التبصرة»، بل هو الظاهر من كلام العلامة في «التحرير» والمصنّف في «الشرائع» كما صرّح به بعض أو جماعه من متأخري المتأخرين .

أقول: ولعلّ هذا هو مراد من عبّر بكفايه الغُسل بمسَمَى السدر وإن قلّ جدّاً، لأنّه أراد إبلاغ عدم الكثرة بما يوجب خروجه عن الماء المطلق، فبذلك يرتفع التنازع، لوضوح أنّه لو خرج عن اسم المطلق، ولم يصدق عليه الماء، فلا يصدق عليه الغسل، ولأجله صرّح جماعه منهم الحلبي في «الإشارة» والعلامة في «القواعد» والشهيد الثاني في «الروضة» وغيرهم، بل قيل: الظاهر أنّ المشهور عدم الإجزاء بمثله، للشكّ في الامتثال معه، وعدم صلاحية المضاف للطهوريّة، بناءً على لزوم الطهور المستفاد من لفظ (الغسل)، وإلاّ ربما يشكل بعدم لزوم صدق ذلك، بل يكفي حصول التنظيف به قبل الغسل، وهو حاصل، مع ما عرفت من لزوم صدق الغسل، وهو لا يحصل إلاّ مع وجود الماء المطلق .

نعم، لا يضرّ صدق الإضافة بلحاظ أنّه قد وقع فيه السدر، نظير ما يطلق ماء الملح للماء الذي فيه ملح، مع أنّه ماء مطلق، فكذاك يكون في المقام .

وبالجملة: بعدما ثبت لزوم مراعاة ذلك، فإنّه لا يمكن الاعتماد على ما نقل عن الشيخ المفيد في «الذكرى» بلزوم أن يكون السدر المضاف إلى الماء قدر رطل، أو كما قاله ابن البرّاج برطل ونصف إذ لم يرد مثل هذين التحديدتين فيما بأيدينا من النصوص، فضلاً عن أنّ إضافه هذا المقدار من السدر إلى الماء يوجب خروج اسمه عن المطلق.

ودعوى: صحَّه الغُسل حتَّى بما لا يصدق عليه اسم الماء، لما ورد في مرسله يونس من قوله عليه السلام: «واعمد إلى السدر فصيّره في طشتٍ وصبَّ عليه الماء، واضربه بيدك حتَّى ترتفع رغوته _ أى زبده _ واعزل الرغوه في شيء، وصبَّ الآخر في الاجانهِ التي فيها الماء، ثم اغسل يديه ثلاث مرّات ، إلى قوله : ثم اغسل رأسه بالرغوه وبالغ في ذلك واجتهد ، الحديث»(١).

حيث يدلّ ظاهرها على خروج الماء عن الإطلاق بوجود مثل هذه الرغوه الكثيره، مع أنّ الخبر يتحدّث عن الغُسل الواجب للرأس، فيأمر بغسله بالرغوه المذكوره الموجوده في الماء، ولذلك ظنَّ صاحب «الرياض» أنّ الاستدلال به إنّما هو التّغسيل بما يبقى من الماء بعد ارتفاع رغوته.

ممنوعه: لأنّ تحقّق الرغوه المذكوره وارتفاعها على سطح الماء من خلال زبدها لا يوجب خروج الماء عن الإطلاق ، بل غايته إسناد الماء إلى السدر الواجب في الغسل الأوّل ، ولذلك أجاب عنه في «الرياض» بعدم استلزام الإرغاء إضافه إلى الماء الذي تحت الرغوه ، وخصوصاً مع صبه في الماء المطلق الذي في الاجانهِ الأخرى كما في الخبر .

وكيف كان، فإنّه ليس في الأخبار ما ينافي ما ادّعيناه، كما لا يخفى على المتأمّل الدقيق .

وأما ما وقع في كلام المصنّف حيث نسب أنّه قيل يضاف السندر بمقدار سبع ورقات ، فقد علّق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «ولم نعرف قائلًا ولا من نسب إليه ذلك» .

بل الأخبار المشتمله على ذلك وهو خبر معاويه بن عمّار فى حديث، قال : «ثم أفيض عليه الماء بالكافور وبالماء القراح، واطرح فيه سبع ورقات سدر»(١).

هو كون ذلك فى الماء القراح .

وأصرح منه حديث عبد الله بن عبيد، فى حديث: «ثمّ بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح من ورق السدر فى الماء»(٢) .

فإنهما مع الإشكال فى سندهما لم يفت أحد على طبقهما ، مضافاً إلى اشتمال الحديث الأول بما لم يقل به أحد ، كما لا يخفى .

أقول: ثمّ لا يخفى عليك بعدما عرفت من وجوب إضافه السدر إلى الماء فى الغسله الأولى، فإنّ الإضافة يجب أن تكون بحيث ممّا يصحّ مزجه مع الماء، لأجل كونه مسحوقاً ومطحوناً، لأنّ المراد به هو التنظيف حيث لا يتحقّق بدون الطحن .

نعم ، قال فى «جامع المقاصد» بعد ذكره ما ذكرناه : «نعم لو مرس الورق الأخضر بالماء حتّى استهلك أجزاءه، كفى ذلك» ، انتهى .

وفيه: حصول الاستهلاك بذلك مشكل ، إلا أن نكتفى بالرغوه الحاصله الحاصله بالمرس إن تحقّق ذلك .

وكيف كان ، فلا يبعد استفاده ذلك _ مضافاً إلى ما عرفت من حصول النقاء والتنظيف، كما ورد فى الروايه، حيث لا يحصل إلا بالطحن والسحق _ من الحديثين الأخيرين حيث ورد فيهما ذكر سبع ورقات من السدر فى قبال السدر المسحوق فى الغسله الأولى، كما يظهر ذلك بالتأمل .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨ و ٢ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٨ و ٢ .

وبعد بماء الكافور على الصفه السابقه (١).

(١) أقول: يعتبر فى ماء الغسله الثانيه عدّه أمور:

اعتبار اسم الكافور عليه، والبقاء على الإطلاق، ولزوم رعايه الترتيب، ووجوب خليطه كما فى السدر .

أمّا المقدار من الكافور الذى يجب إضافته إلى الماء، فلم يرد له تحديد فى الأخبار، وإن قدره المفيد وابن سعيد وسالار بنصف مثقال ، لكن لم يعلم منهم إرادته الوجوب، كما يؤيد ذلك من ذهاب ابن سعيد بعدم وجوب الخليط والتزامه بكفايه غسل واحد بالقراح . نعم ، ورد فى الحديث المروى عن عمّار عن الصادق عليه السلام أنّ المقدار هو النصف (١) .

وفى خبر مغیره مؤذّن بنى عدى، عن الصادق عليه السلام : «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام غسل رسول الله صلى الله عليه وآله بالسدر، ثمّ بثلاثه مثاقيل من الكافور» (٢) .

كما جاء فى الخبر المروى عن يونس، عنهم عليهم السلام : «والق فيه حبات كافور» (٣) .

ولا يمكن إرادته الوجوب منها، وإلاّ لزم الاختلاف فى نفس الأخبار ، ولأجل ذلك لم نشاهد الفتوى على طبق واحد من هذه الروايات ، فثبت أنّ المدار هو الصدق بكونه ماء الكافور بمثل ما فى السدر كما لا يخفى .

ولا فرق فى الكافور بين كونه جلالاً كما يظهر من بعض قدماء الأصحاب وجوب كونه منه ، بل حكى عن الأكثر منهم ، والمراد كما قيل الخام الذى لم يطبخ أو غيره أى غير الجلال .

١- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ و ١١ و ٣.

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ و ١١ و ٣.

٣- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ و ١١ و ٣.

وبماء القراح أخيراً(١) .

وأرسل عن أبي عليّ ولد الشيخ أنّه قال : «إنّ الكافور صمغٌ يقع من شجر ، وكلّما كان جلالاً _ وهو البار من قطعه لا حاجه إلى النار _ ويقال له الخام ، وما يقع من صغاره في التراب، فيؤخذ فيطرح في قدر ويغلى فذلك لا يجزى عن الحنوط» ، انتهى .

قيل : ولعلّ منشأ عدم الإجزاء بالصغار ما يقال أنّ مطبوخه يطبخ بلبن الخنزير ليشتدّ بياضه به، أو بالطبخ، وربما يحصل العلم العادى بالنجاسه من حيث أنّ الطابخ من الكفّار .

هذا ، ولكن ظاهر الأخبار إجزاء المطبوخ، إذ لم ترد في الأخبار إشاره إلى لزوم كونه جلالاً . ولعلّ وجهه عدم حصول اليقين بالنجاسه، خصوصاً مع وجود أصل الطهاره ، ولذا لم يفصل المتأخرون بينهما .

نعم ، قد يقال بالاستحباب في الخام ، ولعلّه لأجل الخروج عن شبهه الخلاف أو شبهه النجاسه ، والله العالم.

(١) وفي «الجواهر»: «إجماعاً محصياً منقولاً، وسنّه مستفيضه أو متواتره...»، والمراد من القراح (بفتح القاف كما في اللغه من «القاموس» وغيره) هو الخالص، أى غير مشوب بشيء كما ورد في «الصحاح» ، والمراد هنا هو الخالص من الخليطين وهما السدر والكافور، لا- مطلق الخالص حتّى من الطين كماء السيل ونحوه كما توهمه بعض من عدم جواز استعمال ماء السيل في غسل الأموات وإن أطلق عليه الماء المطلق، كما ترى هذا التوهم في كلام صاحب «السرائر» لابن إدريس، حيث قال : «القراح الخالص من إضافه شيء إليه» .

كما يُغسل من الجنابه (١).

ولكن يمكن أن يكون مقصودهم تفسير اللفظ لا اعتبار شيء فيه على نحو ينافى ماء السيل كماء الفرات ونظائره ، مع أنه معلوم كونه مطلقاً ومطهراً للأحداث والأخبار ، مع بُعد احتمال لزوم الخلوص حتى عن مثله هنا تعديداً، وإن لم يكن كذلك في غير المقام من الأحكام ، بل يستفاد من قيام المقابلة بين القراح وماء السدر والكافور كون المراد هو الخالص عنهما ، ولذلك ترى بعض الأخبار خلوه عن هذا القيد . نعم ، والذي يفهم من الأخبار اعتبار سلب اسم الخليط عنه في الغسل الثالث بالماء .

وعليه فما في «الروضة»: «من أن المراد من الماء القراح هو المطلق الخالص من الخليط ، يعني كونه غير معتبر فيه، لا أن سلبه عنه معتبر» .

ليس على ما ينبغي، كما قد يؤيد ذلك ما في خبر يونس من الأمر بغسل الإجانه والآنيه قبل صبّ القراح فيها .

ولا ينافى ذلك ما ورد في خبري معاوية بن عمّار وعبدالله بن عبيد من الأمر بطرح سبع ورقات صحاح من ورق السدر فيه ، لأنه لا يوجب المزج فيه الموجب لصدق الإضافه عليه ، ولأجل ذلك التزم المحقق الهمداني باستحباب ذلك بمقتضى مدلول هذين الخبرين، فلا بأس به بناءً على القول بالتسامح في أدله السنن لو لم يزاحمه سائر الأخبار .

كما لا يبعد أن يكون كذلك ، ولكن مع ذلك كان الأحوط تركه تخلصاً عما يوهم التنافي، والله العالم .

(١) أقول : التشبيه كان في أصل الكيفيه بأن يبدأ بالرأس ، ثم بالجانب الأيمن،

ثم الأيسر بالترتيب كما يجب ذلك في الغسل بالمائتين السابقين من غير خلاف فيه ، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: «من غير خلاف أجده في شيء من ذلك ، بل على الإجماع في «الانتصار» و«الخلاف» و«المعتبر» و«الذكري» وغيرها . وفي «التذكرة» نسبتها إلى علمائنا ، انتهى .

والدليل عليه: مضافاً إلى الإجماع، قيام الأمر بذلك الترتيب في الأخبار السابقة كما عرفت ذكرها ، وعليها يحمل ما في بعضها من المطلقات بمقتضى القواعد الأصولية.

ولا ينافي ذلك احتمال الأخبار على كثير من المستحبات ، لما عرفت من اعتضاها بفتاوى الأصحاب وعملهم .

واشتمال بعض الأخبار مثل خبر يونس على الأمر بإفاضه الماء على الجانب الأيمن من القرن إلى القدم ، وكذا الأيسر بعد غسل الرأس، حيث نقل عن الصدوق والشيخ في «الفتاوى» و«المبسوط» وجوب ذلك ، يعدّ أمراً زائداً على أصل غسل الواجب، وغير مناف له ، ولذلك ذكر غسل الرأس أولاً ثم أمر بذلك ثلاث مرّات .

أقول: التزم جماعه باستحباب الحكم المذكور باعتبار عدم وجود ذلك في سائر الأخبار، حيث أنّ هذه الأخبار برغم كثرتها واعتبارها خالية عن ذكر ذلك ، فيوجب حمل ذلك على الاستحباب .

بل قد يؤيد وجوب الترتيب أيضاً الأخبار المستفيضة الدالّة على أنّ غسل الأموات يشبه بغسل الجنابه ، بل في بعضها التعليل بأنّه (جنب بخروج النطفه) ، بل وفي بعضها أنّه عينه فكما يجب الترتيب في غسل الجنابه ، فكذلك هنا .

وهذا التشبيه قد أوجب الانقذاح لجماعه من المتأخّرين كالعلامة في

وفى وضوء الميِّت تردّد، والأشبه أنّه لا يجب (١).

«القواعد» والشهيد فى «الذكرى» والمحقّق الثانى فى ظاهر «جامع المقاصد» والفاضل المعاصر فى «الرياض» اختيار سقوط الترتيب عند تغسيله ارتماساً كالجنب .

ولكن علّق صاحب «الجواهر» على كلامهم بأنّه: «لا- يخلو عن نظر ، مستدلاً على ذلك بالأصل والتأسيى والاحتياط، وظاهر الفتاوى، ومعقد الإجماعات، والأخبار المفضّله لكيفياتها، واحتمال التشبيه بغسل الجنابه فى الترتيب ، بل ظهوره سيما بعد معرفته الترتيب فى غسل الجنابه فى تلك الأزمان» ، انتهى .

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، خصوصاً ما ذكره أخيراً ، لأنّ الأخبار قد بين وجوب الترتيب من دون أن ترد فى واحد منها الإشاره إلى إمكان الارتماس ، مع أنّ ثبوته يتوقّف على بيان زائد لمخالفته مع ما هو المتعارف يحتاج إلى بيان، ولعلّه لذلك قال : «وظهور الأخبار فى تشبيهه كان فى الترتيب لا مطلقاً» .

وبالجملة: فالأقوى عندنا _ كما عليه السيّد فى «العروه» _ عدم الاجتزاء كما عليه صاحب «كشف اللثام» وصاحب «الجواهر» وأكثر أصحاب التعليق عليها، كالعلامة البروجردى والسيّد الأصفهانى والميرزا عبدالهادى الشيرازى قدس سرهم .

نعم ، الحكم بجواز الارتماس فى كلّ عضو من الأعضاء فى الأغسال الثلاثة دون نفس الأغسال، بأن يجعل تمام البدن تارة فى الصدر ، وأخرى فى الكافور ، وثالثه فى القراح ، وإن لا- يبعد، لكنّه لا- يجوز، بل الأحوط ترك الارتماس فى كلّ عضو أيضاً تخلّصاً عن شبهه الخلاف وشغل الذمّه، كما لا يخفى .

(١) أقول : يقع البحث فى أنّه هل يجب وضوء الميِّت وضوء الصلاه قبل غُسله بغير ما يغسل يديه إلى ذراعيه أو إلى المنكبين ، أم أنّه يستحبّ ، أو أنّه غير

مشروع؟ وجوه ومحتملات .

قولٌ بالوجوب وهو المنسوب إلى «المقنعه» و«المهذب» وإن لم تكن عبارتهما بالصراحه كما اعترف به العلامة في «المختلف» والفاضل الهندي في «كشف اللثام» . نعم ، حكى هذا القول الفاضل الهندي عن صريح «التزهه» وظاهر «الاستبصار» و«الكافي» . وكيف كان إن وجد قائل كان في المتقدمين ، إذ لا قائل به عند المتأخرين .

والدليل على القول الأول : هو الأخبار الداله عليه:

منها: الخبر المروى عن عبدالله بن عبيد، قال : «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن غسل الميِّت ؟ فقال : تطرح عليه خرقة، ثم يغسل فرجه، ويوضأ وضوء الصلاة ، الحديث»(١) .

ومنها: الخبر المروى عن حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «الميِّت يبدأ بفرجه ثم يوضأ وضوء الصلاة ، الحديث»(٢) .

ومنها: الخبر المروى عن أبي خيثمه، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «إنَّ أباي أمرني أن أغمِّله إذا توفِّي ، وقال لي : اكتب يا بني، ثم قال : إنَّهم يأمرونك بخلاف ما تصنع ، فقل لهم هذا كتاب أبي ولست أعدو قوله ، ثم قال : تبدأ فتغسل يديه، ثم توضيئه وضوء الصلاة ثم تأخذ ماءً وسدرًا ، الحديث»(٣) .

ومنها: عموم روايه حماد بن عثمان أو غيره ، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «في

١- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٢ و ١ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٢ و ١ .

٣- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٤ .

كُلِّ غَسْلٌ وَضُوءٌ إِلَّا الْجَنَابَةَ» (١).

والظاهر من القائلين بالوجوب هو الشرعى لا الشرطى، إذ لم يسمع من أحد القول ببطلان غسل الميِّت بترك الوضوء .

وفيه: إنَّ ما يمكن أن يناقش به الأخبار المذكوره خلوّ أكثر الأخبار الواردة في غسل الميِّت عن ذكر ذلك ، مع كونها في مقام بيان حكم الوظيفة والواجب الشرعى، ومعلومٌ أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح ، فينتج عدم كونه واجباً ، مع أنّ هذه الأخبار قد اشتملت لبيان جملة من المستحبات ، فكيف يجوز ترك مثل هذا الواجب الناقض واجباً خصوصاً لمشابهته مع غسل الجنابه حيث يقتضى كونه مثله في عدم الوضوء .

كما أنّ مثل هذا الأمر لم يرد في كلام الإمام موسى عليه السلام في جواب سؤال عليّ ابن يقطين في الصحيح ، قال : «سألت العبد الصالح عليه السلام عن غسل الميِّت أفيه وضوء الصلاه أم لا؟ فقال : غَسَّلَ الميِّتَ، تبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض، ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر ، ثم يُفَاضُ عليه الماء ثلاث مرّات ، الحديث» (٢) .

فإنَّ عدم إشاره الإمام عليه السلام لذلك، دليل على عدم الجواب عنه كان لأجل عدم وجوبه ، بل عدم استحبابه ، وإلا لكان ينبغي أن يذكره الإمام عليه السلام .

ولعلّ مثل هذا الحديث من إعراضه عليه السلام عن جوابه رأساً أوجب أنس الذهن بكون الأخبار المشتمله عليه صدرت تقيّه، كما يظهر ذلك في هذا الحديث من شائبه التقيّه فيه؛ وبناءً عليه فقد التزم الشيخ الطوسى في «الخلافا» بعدم

١- وسائل الشيعة : الباب ٦ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة : الباب ٢ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٧ .

ولا يجوز الاقتصار على أقل من الغسلات المذكوره إلا عند الضروره (١).

مشروعيتها ، كما أنّ الأمر كذلك، لأجل موافقته لمذاهب العامه العامه كما في «الجواهر» .

ومن جهه أخرى إذ لاحظنا أنّ هذا الحكم ممّا يعمّ به البلوى، فلا يتصوّر خفاء مثل هذا الحكم لعامه الشيعه، فضلاً عن خواصهم ، خصوصاً مع ملاحظه أنّ بدن الميت نجس قبل إكمال الغسل ، فالقيام بوضوءه لولا الدليل مشكلاً جداً ، ولذلك التزم المصنّف بأنّ الأشبه عدم الوجوب ، بل قد عرفت احتمال عدم المشروعيه، كما عن ظاهر «التذكره» و«نهايه الأحكام» ، بل هو ظاهر «الخلاف» أو صريحه .

وحيث أنّ الشهره بين المتأخرين هو الاستحباب ، وربما كان الإتيان به هو الأحوط، تخلّصاً عن شبهه احتمال الوجوب، برغم ثبوت ضعفها، ولا يعارضها احتمال الحرمة ، لأنّه لا نهى صريح فيه ، فالحرمة إن كانت لا بدّ أن تكون لأجل التشريع وهو غير مفروض، كما لا يخفى .

ولعلّ إدراج المحقّق اليزدى وضوء الميت في «العروه» في عداد المستحبات كان لذلك، برغم ما يرد عليه بأنّه جعله أمام الغسلين الأوّلين حيث قال في المسأله التاسعه عشر: «أن يوضأه قبل كلّ من الغسلين الأولين وضوء الصلاه...».

مع أنّ الأخبار المذكوره ليس فيها إلاّ كونه قبل الأغسال الثلاثه ، أو عدم الاستحباب رأساً، كما عرفت ، فما عليه السيّد لم نجد له دليلاً كما أشار إليه العلامة البروجردى والآملى .

(١) وقد عرفت فيما تقدّم وجوب الغسلات الثلاث ، خلافاً للمحكى عن سلّار من القول بكون غسل الميت يعدّ غسلًا واحداً ، وقد عرفت الإشكال والمناقشه فيه .

نعم ، يصحّ ذلك عند الضرورة، وهو كما لو لم يجد الماء إلا لغسله واحده أو لغسلتين، فيقتصر عليه حينئذٍ، ولا يسقط الغسل بفوات ذلك، حتّى على القول بأنّه عمل واحد، إذ هو مقتضى قاعده الميسور والاستصحاب على بعض الوجوه ، حيث أنّ الغسل كان واجباً بما له من الأفراد لتحصيل الطهاره ، فبفقد بعض أفراده يستصحب وجوب بقية الأفراد، تحصيلاً للطهاره اللّازمه فى غسل الميت الذى كان واجباً قبل حصول التعذّر فى بعض أفراده، كما وقد أفتى الشهيدان والمحقق الثانى وغيرهم من الفقهاء والأصحاب بذلك .

كما كان الأمر كذلك فى الأعمال المشابهه لهذا العمل، من التركيب من أعمال متعدّده من جهات عديده ، مضافاً إلى إطلاق دليل يدلّ على وجوب كلّ غسله بنفسه من دون اشتراط وجوبه بالاجتماع مع غيره، حتّى يستوجب سقوطه عند تعذّر الغير ، هذا .

أقول: وقد يرد على الاستصحاب المذكور عدّه إیرادات:

الإيراد الأول : بأنّ الأغسال الثلاثة إذا كان عملاً واحداً، فوجوب الغسل فى كلّ واحدٍ منها يعدّ بنفسه وجوباً غيرياً ، وهو معلوم الانتفاء بتعذّر الجميع، كما أنّ إثبات الوجوب النفسى الذى يراد إثباته بالاستصحاب مشكوك الحدوث والأصل عدمه .

لكنّه يندفع أولاً : ثبت ممّا ذكرنا أنّاً أنّ غسل الميت ثلاثة أغسال لا غسل واحد، فهو ليس كالمركّب بالنسبه إلى الأجزاء، حتّى يقال إنّ وجوب كلّ جزء منه وجوبه غيرى ، بل المستفاد من الأدلّه أنّ الغسلات الثلاث يعدّ وجوبها وجوباً نفسياً لتحصيل عنوان غسل الميت، حيث يكون بالنظر إلى هذا الإسناد عملاً واحداً فى قبال غسل الجنابه والحيض ، فإذا كان ذلك الواحد من الغسل واجباً

عند القدره على الجميع ، فمع تعذر بعضها يشكّ في بقاء وجوبه، فيستصحب بقائه وبذلك يندفع الإشكال المذكور.

وثانياً : لو سلّمنا كون الوجوب للغسل الواحد واجباً غيريّاً قبل عروض التعذر ، ولكن يمكن أن يدعى بقائه على ذلك بعد التعذر من دون أن يتبدّل إلى النفسى ، ليقال حينئذٍ إنّه مشكوك الحدوث . بل الصحيح أن يُقال: إنّه واجب لتحصيل الطهاره، خصوصاً بناءً على لزوم قصد القره في حصول الطهاره المعنويه للميت بالغسل ، مضافاً إلى الطهاره الظاهريه . فوجوب الغسل في كلا الموردین _ سواءً قبل التعذر أو بعده _ يعدّ وجوباً غيريّاً ، فعند الشكّ في وجوبه لتعذر بعض الأجزاء استصحب بقاءه، وبذلك يندفع الإشكال .

وثالثاً : أن يقال بأنّ المستصحب لو كان هو الوجوب المتعلّق لخصوص ذلك الجزء، فيمكن القول بكونه وجوباً غيريّاً . وأمّا لو جعلنا المستصحب هو الوجوب المتعلّق للغسل المستند إلى الميت، فإنّه كان واجباً قبل عروض هذه الحاله ، فنشكّ في وجوبه متحقّقه في ضمن الغسل المقذور من الغسلات الثلاث، فيستصحب وجوبه بلزوم الإتيان بما هو المقذور، وهو ليس شيئاً آخر ليقال بأنّه يوجب الأصل المثبت ، لأنّ العرف يرى الغسل وجوده بوجود هذا الغسل وجوداً واحداً بالمسامحه، فيجرى فيه الاستصحاب بالوجوب النفسى، فيندفع الإشكال .

الإيراد الثانى: وهو من المحقّق الآملى، ما خلاصته: إنّه لو أريد منه الاستصحاب التنجيزى، فهو لا يكون إلا إذا عرض التعذر بعد الموت، وبعد وجود الماء الكافى للغسل ، فحينئذٍ يصحّ استصحاب الوجوب المتحقّق قبل التعذر .

وأما إذا كان التعذر قبل حصول الموت، فيصبح الاستصحاب حينئذٍ تعليقياً، أى لو كان التعذر بعد الموت لكان واجباً ، فالآن كما كان، فإجراء هذا

الاستصحاب موقوف على القول بصحة إجراءاته في التعليق (١).

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأن هذا إنما يصح إذا كان الوجوب في مثل هذه الواجبات شخصياً، ولكنه ليس كذلك، لأن الوجوب المذكور في القوانين الشرعية يعدّ حكماً كلياً للمكلفين من دون ملاحظه ما هو في الخارج، وعليه فيمكن تقرير ذلك بأن يُقال: غسل الميت المركّب من ثلاث غسلات واجب لمن يمتلك الماء الكافي، ومع نقصانه وعدم كفايته للثلاث يشكّ في أنه هل يجب عليه الإتيان بالباقي أم لا، فيستصحب البقاء، فعلى هذا التقدير يكون الاستصحاب تنجيزياً مطلقاً، كما لا يخفى.

أقول: وهكذا ومن خلال ما ذكرنا ثبت أنه مع نقصان الماء وعدم كفايته إلا لغسل واحد، لا يوجب تعذر الغسلين الآخرين أو أحدهما سقوط أصل الغسل بالنسبة إلى الواحد المقدور، وذلك بمقتضى دلالة قاعده الميسور الجارية في موارد عديده، وكذلك الاستصحاب الذي عرفت حاله تفصيلاً.

فرع: البحث عن مورد استعمال الماء المتوفّر بمقدار يفي بغسل واحد، فهل يجب صرفه في الغسل الأول كما عليه الشهيد في «البيان» والمحقّق والشهيد الثانيين وصاحب «الجواهر» والشيخ الأعظم والهمداني وغيرهم؟

أو يجب صرفه الأخير كما عليه الشهيد الأوّل في الذكري كما نسب إليه صاحب «الجواهر»؟

أو التخيير بين صرفه في كلّ من الأغسال الثلاثة على البدل، كما عليه المحقّق الآملي في «المصباح»؟

أم يجب القيام بالغسل من دون تعيين نوعه، بل ما هو الواجب في الذمه، إذا فرض فقد الخليطين، وإلا لا يبعد الحكم بتقديم الأول كما هو المختار، وجوه وأقوال .

أقول: استدلل للصرف في الأخير _ كما في «الذكرى» _ بظهور الأدلة الدالة على أهميه ماء القراح بالنسبه إلى أخويه (وأنه الذي به يحصل رفع الحدث ، بل قد يظهر من الأدله أن غيره إنما هو لتنظيف البدن أو حفظه من الهوام ، فهو أقوى من غيره في التطهير ولعدم احتياجه إلى جزء آخر) ، انتهى(١) .

ويضاف على الكلام المذكور بأن ذلك صحيح خصوصاً على القول بجواز كون ماء الخليطين مضافاً حيث يختص التطهير بالأخير .

لكن أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله : «مع ضعف ما سمعته في الوجه الأول، إذ هي بين دعوى فاقده للدليل ، وبين اعتبار لا يصلح مدركاً لحكم شرعي» ، انتهى(٢) .

أقول: وأيضاً ممّا استدلل به للصرف في الأول ، دعوى أنه المستفاد من الأدله مع ظهور عدم تقييد ذلك بالتمكّن ممّا بعده، كظهورها في اشتراط الترتيب، القاضى بعدم صحه القراح حتى يسبق بالغسلين ، فالأصل يقضى بسقوطه عند تعذر شرطه، من غير فرق بين الاختيار والاضطرار، وللاستصحاب في بعض الوجوه ، بل قاعده الميسور عند التأمل ، لأنه هو الميسور من المكلف به ، هذا كما في «الجواهر» .

أمّا التخيير: فقد استدلل للتخيير _ كما عن الشيخ الأعظم على المحكّي في

١- الجواهر : ج ٤ / ١٣٦ _ ١٣٧ .

٢- الجواهر : ج ٤ / ١٣٦ _ ١٣٧ .

«مصباح الهدى» للآملَى _ بأنه (ربما يتوهم التخيير من جهة أنّ نسبه العجز إلى الجزئين على السواء ، والأمر لا يتجدد بالنسبه إليهما تدريجاً، فلا مرجح لتعلقه بالأول) ، انتهى .

وفيه: التزم الشيخ قدس سره «بأنّ التخيير هنا غير جارٍ ، لأنّ الفردين هنا كالمقيدين بالزمان، حيث يجب تقديم المتقدم منهما مطلقاً إلاّ- إذا كان المتأخر أهمّ ، لأنّ العجز عن الجزء إنّما يتحقّق في الجزء الأخير من المركّب المتدرّج في الوجود ، فالجزء الأخير هو الذى يعجز عنه ، لأنّه يعتبر أن يؤتى به على النحو الذى تعلق به الأمر، وهو حال انضمامه بما تقدّم عليه ، وامثاله إنّما هو بإتيانه متّصفاً بكونه بعدما تقدّم عليه، وهو بهذا الوصف غير مقدور» ، انتهى .

وأجاب عنه المحقّق الآملَى قدس سره : «بأنّ وصف المتقدم والتأخر وصفان إضافيان ، فمع عدم المتقدم يكون وصف المتأخر منتفياً ، كذلك مع عدم المتأخر ينتفى وصف التقدم فى المتقدم ، فتعذر الانضمام يوجب تعذر الوصفين فى رتبه واحده ، كما أنّ المتّصفين مع قطع النظر عن وصفى التقدم والتأخر بذاتهما، مشتركان فى كون كلّ واحدٍ منهما ميسوراً على البدل ، ومقتضى ذلك هو وجوب الإتيان بأحدهما على البدل ، وهذا معنى التخيير، كالمتراحمين المطلقين الذين لا- ترتيب بينهما، مثل إنقاذ الغريقين فيما لم يكن أحدهما أهمّ .

إلى أن قال : فالحقّ حينئذٍ هو القول بالتخيير فى صيرف ما عنده من الماء فى كلّ من الأغسال الثلاثة على البدل، لا تعيّن صرفه فى الغسله الأولى، ولا فى الغسله الأخيره ، وحيث أنّ مفروض الكلام إنّما هو فى صوره فقد الخليطين، فيكون تميّز ما يصرفه فيه بالتيه ويأتى بالتيّم بدلاً عن الآخرين» ، انتهى كلامه .

أقول : ولا يخفى ما فى كلامه قدس سره ، لأنّ وصفى التقدم والتأخر وإن يعدّان

إضافيين بالنسبه إلى كلّ منهما، بمعنى عدم إمكان فرض واحد منهما بدون الآخر بلحاظ الاتّصاف ، إلا أنّ وجه الحكم فى تقديم الامتثال فى أحدهما على الآخر لا يكون ملحوظاً بوصف التقدّم والتأخّر، حتّى يلاحظ فيهما حيثيه التقدّم والتأخّر ، بل الملاك فى صدق الامتثال هو إمكان كلّ واحد منهما فى ظرف الامتثال للأمر المتعلّق به ، ولذلك يمكن فرض التفكيك بينهما، مثل ما لو فرض وجود قدره لجميع الأغسال ابتداءً، ثمّ عرض العجز بعد الإتيان بالأولى للثانى والثالث ، فلا إشكال فى صدق الإجزاء والامتثال للأولى من دون توقّف على الإتيان بالثانيه ، فلا يلاحظ فيه حاله الانضمام ، فالملاك فى التقديم هو التقديم من حيث الأمر الصادر من الشارع، وهو لازم الاتّباع ما لم يظهر من دليل خارجى أو قرينه داخلية أهميه ما هو المتأخّر عن المتقدّم ، فحينئذٍ يقدّم المتأخّر .

وبالجملة: فالحقّ حينئذٍ مع القائلين بتقديم الأولى ، إلا أن يحرز الأهميه فى الأخيره ، ولا يبعد أن يكون الأمر كذلك ، وحيث لا نقطع بذلك فلا بدّ أن يؤتى بأحدهما بتيه ما فى الذمّه من الأولى أو الأخيره فيما دار الأمر بينهما ، أو بضميمه الثانيه إذا كان دوران الأمر بين الثلاثه ، هذا إذا فرض فقد الخليطين .

وأما إذا فرض وجود الخليطين، مع عدم كفايه الماء إلا لواحدٍ من الثلاث، فقد صرّح صاحب «مصباح الفقيه»: «بأنّ الأحوط حينئذٍ هو الإتيان به مشتملاً على السدر والكافور بقصد امتثال الواجب الواقعى ، بل لا يبعد القول بوجوه ، لإمكان دعوى كون المجموع عملاً واحداً، وكون الغسل المشتمل على الخليطين ميسور الجميع الذى لا يسقط بمعسوره . بل هذا هو الأحوط، وإن قلنا بكون الخلوص عزيمة، إذ غايه ما يمكن ادّعائه إنّما هو اشتراط خلوص الغسل بالماء القراح عن الخليطين، وبماء الكافور عن السدر دون عكسه ، فله طرح شىء من الكافور فى

ماء الصدر الذى يغسل به ، فلا ينبغي تركه فى مثل المقام الذى يحتمل قوياً وجوبه ، والله العالم» ، انتهى (١) .

وفى قبالة القول بالتخير الذى يظهر من كلام صاحب «العروه» على احتمال ، وقد أيده المحقق الآملى قدس سره جزماً كما فى السابق عليه ، خلافاً للشهيد فى «البيان» والمحقق والشهيد الثانىين حيث ذهبوا بوجوب صرفه فى الأوّل .

ولكن فى «الذكرى» احتمال صرفه فى الثانى وهو الكافور لكثرة نفعه ، ولكنه اختار بعد ذلك صرفه إلى الأخيره .

والنتيجة: أنّ الأولى عندنا _ كما ذكره صاحب «العروه» _ أولاً اختياره للأوّل والتيمّم بدلاً عن الآخرين، عملاً بقاعده الميسور فى الترتيب الواجب فيه ، ولا يسقط بمعسوره فى غيره، لو لم يحرز أهميه الأخيره من الدليل ، كما لا يبعد أن يكون الأمر كذلك، أى لا دليل لنا يبين أهميه الأخيره .

أقول: هنا عدّه حالات يتبين حكمها ممّا ذكر آنفاً، والمقام يقتضى البحث عنها:

الأولى: لو كان عنده خصوص الصدر، مع كون الماء يكفى لغسل واحد، فلا مانع حينئذٍ من مراعاة الترتيب مع الخصوصية بالنسبه إلى الأوّل ، فيجب رعايته ، ففى الآخرين يتبدّل إلى التيمّم، وإن كانت الاحتمالات السابقه وأقوالها تجرى فيه أيضاً .

الثانيه: لو كان عنده الكافور دون غيره مع الماء الذى يكفى لغسل واحد، فلا يبعد أن نقول بتقديم صرفه فى الأوّل، رعايه للترتيب مع خلط مائه بالكافور احتياطاً، واليه بالامثال للأمر الواقعى بين الأوّل والثانى ، بأن يقصد أداء ما فى ذمته، إذ الخلوص إن كان لازماً عن الخليط كان فى الأخير فقط ، وهو ماء القراح ،

دون في الأول والثاني .

فالإتيان بما هو الواجب بينهما مع خلط الماء بالكافور غير ضار حينئذٍ ، ثم الإتيان بالتيمم عن الآخرين، مع قصد الامتثال بما هو في ذمته بدلاً عن الأول أو الثاني أو الثالث .

الثالثة: لو كان عنده الماء بقدر غسلتين، مع وجود الخليطين وعدمهما ، أو وجود أحدهما، فإنه يمكن معرفه حكم هذه الصورة ممّا ذكرناه سابقاً، فلا حاجة للإعاده والتكرار.

فرع: قد وقع الخلاف بين الأعلام في أنه هل يجب التيمم بدلاً عن الفأنت أو الفائتين ، أم لا؟ فهنا قولان:

القول الأول: وجوب التيمم بدلاً عن الفأنت.

ذهب إليه جماعه من الفقهاء كالشاهد في «البيان» والمحقق الثاني في «جامع المقاصد» والشاهد الثاني في «الروض» و«المسالك» ، بل هو مختار صاحب «العروه» وكثير من أصحاب التعليق عليها لولا كلّهم ، كما هو المختار.

والدليل عليه: أولاً إنّ التراب أحد الطهورين، وأيضاً لعموم البدليه، ولاستقلاله في الاسم والحكم ، مع أنّ الأغسال الثلاثة وإن كان عند بعض يعدّ عملاً واحداً ، ولكن لا إشكال في وجوب الغسل متعدداً ، فإذا تعدّر كلّ واحد من الغسلات، فيتبدّل حكمه إلى بدله وهو التيمم ، إذ البدل في الحكم والتعدّد تابع للمبدّل ، فكما أنّه إذا لم يجز أحد أقسام المبدل منه، ولم يأت به بما هو الوظيفة، فإنّ بدله أيضاً كذلك .

ومن ذلك يظهر كون غسل الميّت عملاً واحداً لا يوجب استلزام تيمم واحد عن الجميع ، لإمكان كونه كذلك مع اشتماله لأعمال متعدّده مستقلّه كالحيّج ، فمع

تعذر بعض دون بعض لابد أن يؤتى ببدله .

القول الثانى: سقوط التيمم.

وقد ذهب إليه الشهيد فى «الذكري» من احتمال سقوط التيمم، مستدلاً له بعدم قيام الدليل على بدليه التيمم عن الجزء، وحصول مسمى الغسل ولو بواحد منها .

وفيه: أن دليله مدفوع، لأن الظاهر من الأدله هو صدق الغسلات على الثلاثه، لا غسله واحده، حتى يكون التعدد فى ضمنه بمنزله الأجزاء .

وما قيل: من الإشكال على البدليه للغسلتين ، بناءً على كفايه الماء المضاف بالخليطين، حيث لا يكون فيهما حينئذ الغسل حتى يتبدل إلى بدله .

ممنوع: لوضوح أن ما أطلق عليه فى الأخبار ليس إلا الغسل، سواء صدق عليه الإضافه أم لا ، مع أنه ليس على ما توهم ، لأنه يعتبر فى الخليط أن لا يكون بمقدار يخرج الماء عن الإطلاق والمائيه، وإن صدق عليه الإضافه فى الجملة، كما عرفت تفصيله سابقاً .

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا لزوم التيمم بدل الفأث . كما ظهر أيضاً مما ذكرنا تعدد التيمم عند تعدد المتعذر من الأغسال .

وعليه فاحتمال كون التيمم الواحد كافياً عن المجموع، ولو تعذر أحد الغسلتين أو الاثنتين، لاحتمال كفايه تيمم واحد عن الثلاثه عند تعذرها، كما احتمله صاحب «الجواهر».

ليس على ما ينبغى، وإن كان احتمال وحده العمل فى الأغسال الثلاثه استلزم الحكم بالاحتياط وجوباً فى «العروه» بالإتيان بتيمم واحد لمجموع الأغسال الثلاثه أو لغسلتين ، ثم الإتيان بالتيمم لكل واحد من الأغسال المتعذره، للخروج عن الشك المحتمل فيه، إذ الاحتياط المذكور يستلزم اليقين والقطع بالفراغ عن الاشتغال الثابت من صورتى التعدد والوحده ، كما لا يخفى، والله العالم .

غُسل الميت

قوله قدس سره: ولو عُدم الكافور والسُّدر غُسل بالماء القراح، وقيل: لا تسقط بفوات ما يطرح فيها، وفيه تردّد (١).

(١) اعلم أنَّه قد اختلف فيما إذا عدم الخليطين بأن يُغسَل بماء القراح مرّه واحده، أو يُغسَل بثلاثٍ كلّها بالماء القراح، اثنان منها للموردين بفقد ما يطرح فيها والآخر بالأصالة.

في أحكام الأموات / لو تعذّر بعض الأغسال الثلاثة

وأما القول: بسقوط الغُسل رأساً، وتبديله بالتيمّم لأجل كون الغُسل عملاً واحداً، فإذا تعذّر بعض أجزاءه، معناه تعذّر نفسه بالكلّ، فلا بدّ من الإتيان ببديله شرعاً، ممّا لا يُلتفت إليه، ولذلك لم نجد قائلًا مصرّحاً بذلك، بل في «الجواهر» بعد نقل احتمال الأول، قال: «بلا إشكالٍ ولا خلافٍ أجده بين كلّ من تعرّض لذلك من الأصحاب كالشيخ والحلي والفاضلين والشهيد والمحقّق الثاني، وغيرهم من متأخري المتأخّرين»، انتهى.

فإذا دار الأمر بين الاحتمالين، فلا بدّ من ملاحظه الدليل الدالّ عليه.

استدلّ للأوّل: _ كما هو مختار «المعتبر» و«النافع» و«مجمع البرهان» و«المدارك»، وظاهر «الذكري»، ومحتمل «المبسوط» كما عن «النهايه» _ بأنّ الخليطين أخذوا بصورة الجزئيّه، فيفوت كلّ غسله بفوت جزئها، لأنّ المراد بالسُّدر الاستعانه على إزاله الدرن والقذاره الظاهريّه، والكافور تطيب الميت وحفظه بخاصّيّه الكافور من إسراع التغيير وحفظه عن الهوام، ومع فقدهما لا- أثر لتكرّر غسله بالماء، أو ليس فيه ذلك الأثر خصوصاً مع ملاحظه قاعده الميسور

للغسلات بالنسبه إلى الغسلتين المعسورتين التي توجب وجوب الإتيان بالثالث فقط، وكذلك قاعده الإدراك والاستطاعه، مضافاً إلى اعتضادهما بأقوال العلماء والشهره.

وما يتوهم: المخالفه في أصل الوجوب من «المبسوط» و«السراير» حيث قالوا: «ولا بأس بالغسل بماء القراح» كما في «الجواهر».

فقد أجاب عنه فيه: بأن الظاهر إرادته الوجوب، لأنّه متى جاز هنا وجب، ثم أمر بالتأمل، ولعله أراد بعدم تماميته الكليّه، إذ الجواز يعدّ أعمّ من الوجوب.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: لعله أراد من كلمه (هنا) بيان تصديق أعميته، وهو لا ينافي الوجوب في غير المقام، إلا أنّه هنا كان منحصراً في الوجوب، إذ القائل هنا يبيّن وجوب الغسل بماء القراح فقط، أو بوجوب الثالث بالقراح، فالقول بجواز غسله مرّه بماء القراح أمرٌ مخالف للإجماع المركّب، إذ هو منفيّ على كلا القولين، هذا.

مع أنّ المنقول منهما على المحكيّ من كتاب «مصباح الهدى» للآملی قدس سره خلاف ذلك، حيث قال بعد نقل ذلك: «ولكنّه في النسبه تأمّل لأنّ عبارته «المبسوط» على ما يُحكى عنه في «مفتاح الكرامه» هكذا: لا بأس بتغسيله ثلاثاً بالقراح، وهي وإن كانت مُشعره بعدم الوجوب، لكن في التغسيل ثلاث مرّات لا ينفى أصل وجوب التغسيل»، انتهى (١).

نعم، في «الحدائق» ما يظهر منه الميل إلى القول بسقوط الغسل رأساً، وإن لم يتجرّء بالإفتاء به صريحاً، حيث قال: «ربّما لاح من بعض الأخبار سقوط الغسل

بالكلية في هذه الصورة _ أى صورته فقد الخليطين _ مثل موثقه عمار، قال: «قلت للصادق عليه السلام: ما تقول في قوم كانوا في سفرهم يمشون على ساحل البحر، فإذا هم برجل ميت عريان قد لفظه البحر وهم عراه، ليس عليهم إلا الإزار، كيف يصلون عليه وهو عريان، وليس عليهم فضل يلقونه فيه؟ قال عليه السلام: يُحفر له ويوضع في لحده ويوضع اللبن على عورته ليستر عورته باللبن، ثم يُصلى عليه ويُدفن»(١).

ثم نقل خبر محمد بن مسلم(٢) قريباً من الموثقه.

وقال في تقريب الاستدلال: إن ترك التعرض لذكر الغسل يدل على عدم وجوبه، والظاهر أن هـ لا- وجه لسقوطه إلا- فقد الخليطين، فإن ظاهر تلك الحال يشهد بتعذر وجوده، وإلا فمجرد كونه عرياناً لا يمنع من وجوب غسله، سيما وهم على ساحل البحر)، انتهى ما في «مصباح الهدى» نقلاً عن «الحدائق»(٣).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه، لوضوح أن هـ لم يكن السؤال عن حكم الغسل، ولعله كانوا عالمين بالوظيفة في ذلك، خصوصاً مثل عمار وأمثاله، فالاستظهار بالسقوط لأجل السكوت مما لا يساعده الفروق الفقهيته، كما لا يخفى .

وأما أدله القول الثاني: وهو وجوب غسلات ثلاث للميت بماء القراح، بأن ظهور كثير من الأخبار بكونه واجباً مستقلاً لا جزءاً كما ترى أن هـ قد صرح بذلك في كلام الصادق عليه السلام: «غسله بماء وسدر»، حيث يكون المأمور به شيئاً متميزاً وإن امتزج في الخارج. ولا- يكون الاعتماد بوجود الخليط بخصوص ما اشتمل على الأمر بماء السدر خاصة، حتى يرتفع الأمر بالمضاف بارتفاع

١- الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١ و ٢ .

٢- الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١ و ٢ .

٣- مصباح الهدى: ج ٦ / ٦٧ .

المضاف إليه.

مضافاً إلى أنّه بعد تسليم ذلك، لا نُسلّم كون فوات الكلّ بفوات الجزء بعد قيام المعتبره المنجبره بعمل الأصحاب في الجملة على لزوم الإتيان بالجزء الآخر، وبعدم سقوط الميسور وهو الماء بالمعسور وهو السّدر والكافور، بل عن «المختلف» الحكم بوجوب الإتيان بالجزء مع انتفاء الكلّ، حتّى مع قطع النظر عن قاعده الميسور، ففي «الجواهر»: «لعلّه لثبوت وجوب الجزء بوجوب الكلّ، بضروره استلزام وجوب المركّب وجوب أجزائه، ولم يعلم سقوط ذلك بعد انتفائه فيستصحب وجوبه حينئذٍ».

ونحن نزيد عليه: بأنّ الأصحاب قد بحثوا عن حكم الخليط، وأنّه هل يجوز أن يجعل في الماء على حدّ يجعل الماء مضافاً أم لا، حيث يرشدنا ذلك بأنّ الواجب الأصلي في المركّب هو الماء مع وجوب وجود جزءٍ آخر فيه من السّدر أو الكافور، فإذا تعدّر ذلك الجزء، فإنّه لا يمكن رفع اليد عن وجوبه الأصلي وهو الماء، وبذلك يرفع الإشكال الذي تصدّاه صاحب «الجواهر» في إجراء قاعده الميسور، وهو قوله باختصاص القاعده بالمركّبات الشرعيّه دون غيرها .

أقول أوّلاً: لا- نُسلّم هذه الدعوى، لوضوح عموم القاعده وأمثالها لكلّ مركّب كان مأموراً به سواء كان شرعيّاً أو عرفياً متعلّقاً لحكم شرعيّ.

وثانياً: كون المقام أيضاً كذلك _ أي من المركّبات الشرعيّه _ إذ الشارع قد جعل هذا التركيب واجباً في غُسل الميّت، إذ لولا الشرع لما فهم العرف وجوب ذلك في غُسل الميّت، خصوصاً إذا قلنا بوجوب قصد القربة، وكونه شرطاً في صحّه الغسل كما هو واضح للمتأمل.

نعم، الذي ينبغي أن يراعى في إجراء هذه القاعده هو صدق الميسور عرفاً بما

يبقى بعد تعذر الجزء، وهو كذلك في المقام، لأنّه يصدق فيه أنّ الإتيان بالماء القراح بعد تعذر السدر أو الكافور أنّّه ميسور للمركب كما لا يخفى .

هذا، لكن مع إمكان استفاده وجوب ذلك من ما ورد في حق الميت الـمُحرم في كون غُسله كالـمُحلّ، إلا أنّّه لا يقربه الكافور لأنّه يعدّ من الطيب وهو غير جائز للـمُحرم (١)، فإذا تعذر الجزء شرعاً حكم بإتيان جزء آخر وهو ماء القراح، مع أنّّه لو عمل بما هو مقتضى القاعده لاستلزم الحكم بالسقوط بتعذر أحد جزئيه، كان اللّازم الحكم بسقوط تلك الغسله، فحيث أنّ الإمام عليه السلام حكم بوجوب إتيان جزء آخر، فهنا كون وجوب كلّ واحد من الجزئين في الموردین يعدّ واجباً استقلالياً غير مرتبط بالآخر، فمع ضميمه أنّ المتعذر العقلي كالتعذر الشرعي ينتج المطلوب.

في أحكام الأموات / التمييز بالتيه لو تعذر بعض الأغسال الثلاثة

مضافاً إلى أنّ الإتيان بالباقي مطلقاً للاحتياط _ كما أشار إليه صاحب «الجواهر» في آخر كلامه إذ قال: «وإن كان الثاني أحوط إن لم يكن أولى» _ ولذلك ترى أنّ المشهور بين المتأخرين _ والشاهد على ذلك ما ورد في «العروه» _ هو الحكم بالغسلات الثلاث بماء القراح، وهذا هو المختار.

فروع غسل الميت

هاهنا فروع لا بأس بذكرها لأجل تفرّعها على البحث المذكور:

الفرع الأول: بعدما عرفت من لزوم الغسلات الثلاث بماء القراح، فهل يجب التمييز بين الغسلات بالتيه، محافظه على الترتيب أم لا ؟

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب غسل الميت في أخبار متعدده.

فقد نُقل عن المحقق صاحب «جامع المقاصد» وجوبه، ولكن في «الجواهر» بعد نقل كلامه قال: «وفيه تأملٌ بل منع».

وأجاب عنه الشيخ الأكبر قدس سره: بأن مقتضى قاعده الميسور هو إتيان الميسور على النحو الذى يؤتى به عند الانضمام، ولازمه وجوب مراعاة الترتيب حيث لا تميز في الخارج بين الغسلات، لاشتراك الجميع في كونها بالماء القراح، وتكون مراعاة الترتيب بالتيه.

إلا- أن يقال: إن القدر المسلم من وجوب الترتيب إنما هو مع وجوب الخليطين، وتغاير الغسلات بالميز الخارجى، ومع انتفاء المغايره بانتفاء الخليط، فلا- دليل على وجوب مراعاة الترتيب حتى تكون مراعاته بالتيه، ومع الشك في وجوبها المرجع إلى البراءة.

ثم في «مصباح الهدى» بعد نقل كلام الشيخ، قال: «وهذا الأخير لا يخلو عن قوه».

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لأنّه من الواضح أنّ الترتيب فيما سبق أى قبل عروض التعذر لأحد الخليطين أو كليهما، واجباً بلا إشكال، فمع الشك فيه بعد التعذر المرجع إلى الاستصحاب لا البراءة للحكم ببقاء ما كان واجباً، مضافاً إلى إمكان استفاده وجوب الترتيب من نفس الدليل الذى يحكم بترتيب الغسلات بين الثلاث، فوجود الخليط وعدمه لا أثر له في الحكم المستفاد من الدليل، ونقل وجه الحكم بعدم لزوم التيه فيه هو تحقّقه بالطبع على حسب ترتيب حال عدم التعذر، وهو يكفى في تحقيقه.

في أحكام الأموات / إعادته الغسل لو وجد الخليطان

نعم، يصحّ البحث حينئذٍ عن أنّّه لو عكس في التيه، أى قصد تحقّق الثالث بالأول، فهل يكفى عن الواجب أم لا، فيصحّ أن يقال بعدم الكفايه، لأجل

ما عرفت في دليل وجوب الترتيب، فيصح أن يقال إن الترتيب قهراً يتحقق بالإتيان خارجاً تبعاً للدليل. إلا أن ينوى خلافه، والله العالم.

الفرع الثاني: عما قاله صاحب «الجواهر» من المنع والتأمل فيوجوب التيمم عند تعذر بعض الغسلات، بناءً على سقوط كل غسله بتعذر خليطها، كما هو مختاره رحمه الله في «الجواهر»، مستدلاً بعدم ظهور تناول أدله المشروعه لمثل المقام.

أقول: وفيه ما لا يخفى كما أشرنا إلى ذلك كراراً في كل موضع من الموارد التي جعل الماء سبباً لتحصيل الطهاره من الأغسال، إذ لسان الأدله الوارده في التيمم بقوله عليه السلام: «التراب أحد الطهورين»، أو «يكفيك عشر سنين» وأمثال ذلك، كان لسان التنزيل والمشروعته له مكان الماء فلا يبعد بدليته مع تعذر الغسله بتعذر خليطه، ولأجل ذلك التزمنا في حاشيتنا على «العروه» بالاحتياط وجوباً بضم التيمم مع الغسله بماء القراح في الأولى والثانيه تحصيلاً للاحتياط، لاحتمال سقوط الغسله بواسطه تعذر خليطه أو وجوبه عليه كما التزم به جماعة من الفقهاء، بناءً على شمول دليل مشروعته لمثل المقام كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في أن هل تجب إعادة الغسل لو وجد الخليفة أم لا؟ فيه ثلاثة صور:

الصورة الأولى: ما لو وجد قبل الدفن: ففي «الجواهر» وجوبها على كل من القولين _ أي القول بسقوط المتعذر حتى بميسوره، أو عدم سقوط ميسوره _ وفاقاً للذكرى و«جامع المقاصد» و«الروض»، وهذا ما التزم به صاحب «العروه» وأكثر المحشئين عليها، خلافاً لصريح «المدارك» وظاهر «مجمع البرهان»، وصريح كلام صاحب «مصباح الفقيه».

ومنشأ القولين هو البناء على: أن العمل الناقص والبدل هل هو بدل عن الغسل

التامّ، بمعنى أنَّه قد أثر مثل أثر عمل التامّ دائماً ولا يتغيّر أثره بعد رفع التعذّر، نظير بدليته وضوء الجبيره عن الوضوء التامّ، ووضوء الأقطع الذى هو بدل عن التامّ الصحيح، بل مثل الوضوء فى حال التقية الذى هو بدل عن الوضوء فى غير حالها. أو أنّ بدليته ماداميه، أى يُجزى عن التامّ ما دام الاضطرار باقياً، فالتكليف ساقط مادام الاضطرار باقياً لا مطلقاً.

وبعبارة أخرى: يدور البحث أنَّه هل الاضطرار يوجب تبدّل الواجب من التامّ إلى الناقص نظير تبدّل حالتيا المكلف إلى السفر والحضر فى القصر والإتمام، حيث يكون لازمه الإجزاء بالمأتى به؛ لأنّ التكليف قد امتثل فى محلّه وسقط، فلا وجه للحكم بالإعادة، أو أنّ التكليف بالتامّ يضلّ باقياً على ما هو عليه، وإنّما العجز عن امتثاله أوجب الرخصة فى ترك امتثاله والإتيان ببده، ما دام بقاء العذر، لأنّ العقل يقبّح المطالبة بشيء عمّن هو عاجز عن الإتيان به، ومن المعلوم أنّ هذا الحكم باقٍ ما دام العذر باقياً، فمع ارتفاعه يعود وهو المطلوب؟

الظاهر من الأخبار _ كما قلنا فى محلّه _ هو الأخير، ولا أقلّ من الشكّ فيه، فمقتضى استصحاب بقاء التكليف بالتامّ، وأصاله عدم ترتّب الأثر على ما أتى به من الناقص والبدل من زوال الخبث والحديث، هو الإعادة قبل الدفن فى المقام.

الصورة الثانية: ما لو كان زوال العذر بعد الدفن، بحيث لو أراد الإتيان به استلزم ذلك النباش الحرام، فلا يجب الإعادة قطعاً، لما قد عرفت من حكم العقل بالقبح ما دام العذر باقياً، ومن المعلوم أنّ المتعذّر الشرعى هو كالمتعذّر العقلى، فالإجزاء فى هذه الصورة مورد وفاق الفقهاء.

نعم، الذى ينبغى البحث فيه هو الصورة الآتية.

الصورة الثالثة: ما لو أخرج من القبر على وجه جائزٍ أو محرّم، فهل تجب

إِعَادَهُ غَسَلَهُ حِينَئِذٍ أَمْ لَا؟ فِيهِ وَجْهَانِ: مِنْ أَنْ يَبْنَأَ عَلَى وَجُوبِ إِعَادِهِ غَسَلَهُ بِالتَّامِّ قَبْلَ الدَّفْنِ، فَيَكُونُ حَالُهُ كَحَالِ مَنْ دَفِنَ مِنْ غَيْرِ غُسْلٍ حَيْثُ يَجِبُ غُسْلُهُ إِذَا اتَّفَقَ خُرُوجُهُ.

وَمِنَ الْفَرْقِ بَيْنَ الدَّفْنِ بِدُونَ الْغُسْلِ، وَبَيْنَ الدَّفْنِ مَعَ الْغُسْلِ النَّاqِصِ، بِتَنْزِيلِ النَّاqِصِ مَنْزِلَهُ انْتِهَاءَ التَّكْلِيفِ إِذْ كَانَ زَمَانُ التَّكْلِيفِ بِالْغُسْلِ هُوَ مِنْ أَوَّلِ حَدُوثِ الْمَوْتِ إِلَى زَمَانِ الدَّفْنِ، مِضَافاً إِلَى إِطْلَاقِ كَلَامِهِمْ فِي التَّقْيِيدِ بِقَوْلِهِمْ قَبْلَ الدَّفْنِ، وَعَدَمِ انْصِرَافِ عَمُومَاتِ وَجُوبِ الْغُسْلِ إِلَى تَغْسِيلِ الْمَيِّتِ الْمَدْفُونِ، مِضَافاً إِلَى أَصْلِ الْبِرَاءَةِ عِنْدَ الشُّكِّ فِي وَجُوبِ الْغُسْلِ ثَانِياً، وَإِطْلَاقِ مَا حَكَاهُ فِي «الرِّيَاضِ» مِنَ الْإِجْمَاعِ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ الْغُسْلِ.

أَقُولُ: لَكِنَّ الْأَحْوَطَ وَجُوباً الْحَكْمَ بِالْإِعَادَةِ كَمَا فِي «الْعُرُوهِ» وَأَكْثَرَ الْمُحَشِّينَ عَلَيْهَا، لِأَنَّ نَجْدَ بِالْوَجْدَانِ الْفَرْقَ بَيْنَ رَفْعِ الْعِذْرِ قَبْلَ الدَّفْنِ، وَبَيْنَ رَفْعِهِ بَعْدَ الدَّفْنِ، حَيْثُ إِنَّ التَّكْلِيفَ الثَّابِتَ قَبْلَ الدَّفْنِ لَمْ يَمْتثلْ لَوْ ارْتَفَعَ الْعِذْرُ قَبْلَ دَفْنِهِ، فَيَصِحُّ الْحَكْمُ بِالْإِعَادَةِ، بِخِلَافِ مَا لَوْ امْتثلَ التَّكْلِيفُ بِالنَّاqِصِ إِلَى انْتِهَاءِ زَمَانِهِ وَهُوَ الدَّفْنُ، فَهَذَا التَّكْلِيفُ قَدْ سَقَطَ عَنِ كُلِّ مِنَ التَّامِّ وَالنَّاqِصِ، فَأَمَّا الْأَوَّلُ بِالتَّعَدُّرِ، وَأَمَّا الثَّانِي بِالامْتِثَالِ، فَالْحَكْمُ بِالْإِعَادَةِ بَعْدَ الْخُرُوجِ عَنِ الْقَبْرِ لِأَجْلِ التَّمَكُّنِ يَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ، فَعِنْدَ الشُّكِّ الْمَرْجِعُ إِلَى الْبِرَاءَةِ، هَذَا بِخِلَافِ مَا لَوْ رَفَعَ التَّعَدُّرُ قَبْلَ الدَّفْنِ، فَإِنَّ التَّكْلِيفَ بِالْأَوَّلِ بَاقٍ كَمَا عَرَفْتَ.

وَمِنْ نَاحِيَةِ أُخْرَى يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّهُ قَدْ تَخَيَّلَ بِإِتْمَامِ زَمَانِ التَّكْلِيفِ وَانْتِهَائِهِ إِلَى الدَّفْنِ، إِذْ فِي الْحَقِيقَةِ وَالْوَاقِعِ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ كَذَلِكَ، مِثْلَ مَا لَوْ فَرَضَ عِلْمُهُ بِذَلِكَ، فَإِنَّهُ تَجِبُ الْإِعَادَةُ لِأَجْلِ تَحْصِيلِ امْتِثَالِ أَمْرِ الْأَوَّلِ، وَحَيْثُ لَا يَكُونُ الْوَجْهَ فِي أَحَدِ الطَّرْفَيْنِ مُسَلِّماً، لِذَلِكَ قَدْ حَكَمْنَا بِالِاحْتِيَاظِ وَجُوباً بِالْإِعَادَةِ كَالسَّيِّدِ قَدَسَ سِرُّهُ فِي «الْعُرُوهِ».

فِي أَحْكَامِ الْأَمْوَاتِ / الْمَغْسَلِ بِالْمَاءِ الْقَرَّاحِ كَالْمَغْسَلِ بِالْخَلِيطَيْنِ

الفرع الرابع: فى أنّ المُغسَّل بالماء القراح لفقء الخلطين أو أحدهما، هل هو كالمُغسَّل بالغسل الكامل من حيث ترتيب الآثار عليه من الطهارة عن الخبث والحدّث الحاصلين فيه بالموت، فلازمه عدم تنجس ملاقيه، وعدم وجوب الغسل بمسه، أو لا يكون مثله؟ فيه قولان: مختار غير واحد من المحققين هو الأول، إذ من الواضح سقوط شرطيه الخليط مع فقده، فالواجب حينئذ هو التمسيل بالماء القراح فى جميع الأغسال الثلاثة، فهو غسل شرعى فى حقّه، فىقوم مقام الغسل الكامل، ويترتب عليه جميع آثاره ما دام العذر باقياً، ولا ينافيه وجوب تمسيله مع الخليط ثانياً إذا وجد قبل الدفن، لإمكان كون الرافعيه للحدّث والخبث ما دامته أى ما دام العذر باقياً، فلاجل ذلك ترى أنّ السيّد فى «العروه» فى مسأله ١٢ حكم بعدم وجوب الغسل بمسه فى هذه الصوره، وإن احتاط استحباباً بالغسل لمسه، ووافق بعض أصحاب الحواشى، بل فى «الجواهر» جعل ذلك _ أى عدم وجوب الغسل فيه _ ممّا لا يخلو عن قوه، وإن قال: كان الأولى _ كما عليه من عرفت من الأصحاب _ وجوب الغسل.

ولكن المحكى عن «جامع المقاصد» والشهيد الثانى فى «الروض» هو بقاء نجاسته وخبثه، فىجب غسل ملاقيه، والغسل بمسه، بدعوى انصراف الأدله الداله على كون غسل الميت رافعاً إلى الغسل الكامل، فىرجع فيما نحن فيه إلى إطلاق ما دلّ على وجوب غسل ملاقيه والغسل بمسه، ولو منع وجود الإطلاق فىرجع إلى استصحاب الوجوب الثابت قبل الغسل الناقص، هذا.

أقول: ولكن التأمل فى الأدله الداله على الإتيان بالغسل الناقص مكان الكامل هو ترتيب آثاره عليه ولو بصوره الموقت وما دامته، خصوصاً مع ملاحظه أنّ الغسل بماء القراح الواقع فى الأخير هو المحصل للطهارة دون

الغسلتين السابقتين، حيث كانتا لإزالة الدرن وحفظ البدن عن التغيير والهوام.

قيل: مع أنّ وجود الماء القراح فيهما بنفسه وبدل الخليط يكفى فى حصول الطهاره فى حال الاضطراب، فكيف يرضى الإنسان أن يقال بأنّ الغسّلات الثلاث بدون الخليطين لا يؤثّر تحقّق من الطهاره من الحِدْث والحَبْث، وكان أثره فقط هو الرخصه فى دفنه وحصول الخفّه فى حدّته وحَبْثه.

وبعبارة أخرى: كون الغسل بالماء هنا فى الغسّلات الثلاث اضطراراً بمنزله مسح النجاسه وإزالتها بغير الماء، لو قيل بوجوب ذلك عند تعذّر التطهير بالماء، حيث أنّ بدليته عن الغسل بالماء، وجواز إيقاع الصلاه لا يقتضيان طهاره المحلّ بحيث يحكم بعدم تنجّس ملاقيه، كما عن المحقّق الآملى قدس سره . لا- يخلو عن تكلفٍ، لوضوح الفرق بين الموردين، وإن كانت الأحكام الشرعيّه أموراً تعبدية مقتضاها جمع المتشكّكات وتفريق المجتمعات والمشبهات، ونحن تابعون لدلاله الدليل.

وكيف كان، حيث لا- يمكن الجزم بأحد الطرفين، خصوصاً مع ملاحظه مخالفه جمع من الأعظام، حكمتنا بالاحتياط بوجوب الغسل بالمسّ.

فى أحكام الأموات / تغسيل الميت بالخطمي لو تعذّر الصدر

الفرع الخامس: فى أنّ الميت المتيمّم لفقد الماء أو نحوه من الأعذار هل يعدّ كالمغسل بالقراح لفقد الخليط، بناءً على وجوب الغسل والغسل بمسّه؟

أو أنّّه لا يجب ذلك فيه وإن قلنا بوجوبهما فى المغسل بالقراح؟

أو أنّّه يجب فيهما ولو لم نقل بوجوبهما فى المغسل بالقراح.

وجوه واحتمالات: من أنّ التيمّم بدّل عن الغسل الكامل فى حال الاضطراب، فيكون حكمه حكم الغسل الناقص فى عدم ترتّب الآثار عليه، كما لا يترتّب الأثر بالغسل الناقص، وغايته حصول الرخصه فى دفنه كما قلنا بذلك فى الناقص على قول.

ومن أنّ التيمّم كان أولى فى ترتيب الأثر عليه من الناقص، لما ورد فيه بأنّ:

«التراب أحد الطهورين» وكونه بمنزلة الماء، حيث يكون معناه لزوم ترتيب الآثار عليه، نظير ما يترتب على الغسل الكامل من حيث حصول الطهاره عن الجِدَث والخبث، فلازم ذلك هو الحكم بترتيب الآثار عليه ولو لم نقل بذلك في الغسل الناقص في المَغْسَل بماء القراح كما لا يخفى .

ومن أن وجوب غَسَل الملقى ووجوب الغسل بمسّه كان من آثار النجاسه الحاصله بالموت، أو من أثر الموت ولو لم يكن البدن نجساً لو قلنا بأن النجاسه تحصل بالبرد مع الموت لا بالموت فقط، وهذه النجاسه والأثر لا يرتفعان بالتيّم خصوصاً النجاسه، ولو سلّمنا ذلك بالنسبه إلى أثر الموت بواسطه التيمّم، مضافاً إلى أن مبدل التيمّم هنا هو الماء والخليط، ولم يرد دليل على بدليه التيمّم عن الخليط فيما له من الأثر، وكونه بمنزله الماء أو أحد الطهورين لا يقتضى حصول أثر الخليط به أيضاً، فلازم هذا التقرير هو القول بالتفصيل من وجوب الغسل والغسل في التيمّم وعدمهما في الغسل الناقص، وهذا هو مختار الآملى قدس سره حيث قال: «ولعلّ هذا الأخير هو الأظهر»، كما قواه صاحب «الجواهر» أيضاً، إلا أنّه قال: «لم نقف على هذا التفصيل لأحدٍ من الأصحاب».

وحيث قد عرفت وجود الدليل والأقوال في كلّ من الوجوب وعدمه، حكمنا هنا بالاحتياط وجوباً، تبعاً لكثيرٍ من الأعظم كالمحقّق البروجردى والخوانسارى والإصبهانانى، وبعض المعاصرين، على وجوب الغسل بالملقى والغسل بمسّه .

وإن كان القول بين الجِدَث والخبث، بالرفع في الأوّل فلا يجب الغسل بمسّه، وعدمه في الثانى فيجب الغسل بملاقاته، لا يخلو عن وجه، إلا أنّه مخالفتٌ للإجماع إذ لم نشاهد أحداً ذهب إليه، فالأقوى ما فى حاشيه «العروه» من

الاحتياط وجوباً في كلا الموردين من الحَدَث والخَبَث، واللَّه العالم.

حَكَم الغُسل عند فَقْد السُّدر

يدور البحث في أنَّهُ هل يقوم مقام السُّدر شيءٌ مثل الخَطْمى لو تعذَّر السُّدر، أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: «إنَّ ظاهر الأصحاب والأخبار أنَّه لا يقوم شيءٌ مقام السُّدر في الاختيار والاضطرار، لكن حُكِيَ عن العلامه في «التذكرة» و«النهاية» أنَّه قال: إذا تعذَّر السُّدر ففتغسله بما يقوم مقامه من الخَطْمى إشكالاً، من عدم النصِّ وحصول الغرض»، انتهى.

ثمَّ قال صاحب «الجواهر»: «وعندى لا إشكال في الجواز وعدم الوجوب ولا ينافيه ما في «الوسائل» عن الصدوق بإسناده إلى عمَّار الساباطي، عن الصادق عليه السلام، أنَّه قال: «إذا غسَّلت رأس الميِّت ولحيته بالخطمي، فلا بأس».

و ذكر هذا في حديثٍ طويل يصف فيه غسل الميِّت» (١)، انتهى ما في «الجواهر» (٢).

ولعله أراد بذلك الحديث الذي رواه الشيخ الكليني عن المفيد عن الصدوق رحمهم الله بإسناده عن عمَّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ: «وإنَّ غسَّلت رأسه ولحيته بالخطمي فلا بأس»، الحديث (٣).

فإذا جاز استعمال الخطمي مع السُّدر للرأس واللَّحية، فمع تعذُّره يكون بطريقٍ أولى، فأمرًا وجوبه فلا كما يؤمى إليه جملة: «فلا بأس» حيث يكون في

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ١٠ و ١٢.

٢- الجواهر: ج ٤ / ١٤٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ١٠ و ١٢.

قوله قدس سره : ولو خيفَ من تغسيه تناثر جلده كالمحترق والمجدور ، يتيمّم بالتراب (١).

مقام دفع توهم شرطيه كون الماء خالياً عن مثله، ولعله لذلك احتمله العلامة وجعله مكان السدر عند تعذره، ولكن الالتزام بذلك مشكّل، كما هو كذلك إذا راجعنا إلى أخبار الباب وكلمات الأصحاب .

(١) قد يتعذّر تغسيل الميّت في موارد: تارة يكون لأجل عدم وجود الغاسل، وأخرى لعدم وجود الماء، وثالثه لعدم قابليته الميّت للغسل ولو بصّب الماء عليه كالمجدور أو المحترق أو مقطّع الأعضاء ونحو ذلك، وجب تيمّمه بإجماعنا كما عن غير واحدٍ من أصحابنا دعواه، بل بلا خلاف أجده بين رؤساء الأصحاب، بل عليه إجماع العلماء كما في «التذكرة»؛ بل عليه إجماع المسلمين إلا الأوزاعي، فإنه قال: «يُدفن من غير غسل» ولم يذكر التيمّم.

في أحكام الأموات / التيمّم بدل الغسل لو تعذّر تغسيه

أقول: ولا إشكال ظاهراً أنّّه إن أمكن الغسل ولو بالصّب وجب كذلك، كما يدلّ عليه الأخبار مثل الخبر الذي رواه محمّد بن سنان، عن أبي خالد القمّاط، عن ضريس، عن علي بن الحسين أو عن أبي جعفر الباقر عليهما السلام ، قال: «المجدور والكسير والذي به القروح يُصّب عليه الماء صبّاً».

وخبر عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن عليّ عليهم السلام : «أنّه سُئِلَ عن رجلٍ يحترق بالنار، فأمرهم أن يصبّوا عليه الماء صبّاً، وأن يصلّي عليه».

وأما إن لم يمكن الغسل قالوا بالصّب فلا بدّ من التيمّم ، فإنه يدلّ عليه _ مضافاً إلى ما عرفت من الإجماع _ خبر زيد بن عليّ عليه السلام ، عن آبائه عن عليّ عليه السلام ، قال: «إنّ قوماً أتوا رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا: يا رسول الله مات صاحبٌ لنا وهو مجدورٌ،

فإن غسلناه انسلخ، فقال: يَمُموه»(١).

حيث يدلّ على وجوب التيمّم الذى فى حقّ من مجدوراً لا يمكن تغسيله.

وتوهم اختصاصه بالمجدور فقط، مندفع بإمكان إلغاء الخصوصيّة مع ذكر وجه عدم الإمكان، حيث يفهم كون الملاك هو عدم إمكان غسله ولو كان بواسطة الاحتراق، أو مقطّعيه الأعضاء بحوادث السير فى عصرنا هذا.

كما أنّ توهم ضعف سند الخبر لكون الراوى فيه من الزيديّ، مندفع بانجباره بعمل الأصحاب على ما هو طريقتنا فى حجّيه الخبر، كما أنَّه بذلك _ أى بحجّيته _ يوجب انقطاع الأصل الذى تمسّك به صاحب «المدارك»، لوضوح أنّ الأصل وهو البراءة عن وجوب التيمّم إنّما يرجع إليه إذا لم يكن فى المورد دليلاً اجتهادياً وهو النصّ.

أقول: بقى هنا ما ادعى معارضته مع صحيح عبد الرحمن ابن الحجاج على ما فى «المدارك»، أنَّه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: «عن ثلاثة نفر كانوا فى سفر؛ أحدهم جُنُبٌ، والثانى ميّت، والثالث على غير وضوء، وحضرت الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفى أحدهم، من يأخذ الماء وكيف يصنعون؟ قال: يغتسل الجُنُب، ويدفن الميّت، ويتيمّم الذى هو على غير وضوء، لأنّ غُسل الجنابه فريضه، وغُسل الميّت سنّه، والتيمّم للآخر جائز»(٢).

حيث يظهر منه عدم وجوب التيمّم فى دفن الميّت.

ولكن علّق صاحب «الحدائق» بعد نقله كلام صاحب «المدارك»، بقوله: «لا

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣.

٢- الحدائق: ج ٣ / ٤٧٣.

يخفى أنّ الراوى لهذه الروايه فى كتب الأخبار إنّما هو عبد الرحمن بن أبى نجران لا عبد الرحمن بن الحجاج كما ذكره هنا، وهو أيضاً قد ذكر هذه الروايه فى بحث التيمّم فى مسأله اجتماع الجنب والميت والـمُخْرِث، ونقلها عن عبد الرحمن بن أبى نجران.

وأما ما وصفها به من صحّحه السند: فإن كان نقله لها من «التهذيب» فهى ليست بصحيحه، لأنّ فى طريقها فى الكتاب المذكور محمّد بن عيسى وهو مشترك، وفيه عبد الرحمن عمّن حدّثه.

وإن كان من «الفقيه» فهى صحيحه، لأنّه رواها فيه عن عبد الرحمن ابن أبى نجران، وطريقه إليه صحيح فى المشيخه، إلا أنّ متنها فيه ليس كما ذكره، بل الذى فيه: «ويدفن الميت بتيمّم ويتمّم الذى هو على غير وضوء.. إلى آخره» وهى صريحه فى تيمّم الميت خلافاً لما يدّعيه.

وبالجملة: فإن كان نقله لها من «التهذيب» فمتنها فيه على ما ذكره، إلا أنّ السند غير صحيح، وإن كان من «الفقيه» فالسند صحيح كما وصفه، إلا أنّ متنها ليس كما ذكره، لكن صاحب الوافى و«الوسائل» قد نقلوا أيضاً هذه الروايه من «التهذيب» بهذا المتن الذى ذكره ثمّ نقلها عن «الفقيه» وأحالا- المتن على ما نقلاه عن «التهذيب» ولم يتبها على الزيادة التى ذكرناها، وهو محتملٌ لالتحاد هذا المتن فى الكتابين كما ذكره السيد ومحمّلٌ لوقوع السهو منهما على التنبيه على ذلك فإنّه قد جرى لهما مثل ذلك فى مواضع عديده.

وبالجملة: فإنّنى قد تتبعت نسخاً عديده مضبوطة من «الفقيه» فوجدت الروايه فيها كما ذكرته من الزيادة المذكوره، والله العالم) انتهى ما فى «الحدائق» (١).

مع أنّ روايه ابن الحجّاج مرسل لا مسند.

أقول: إنّ الروايه المذكوره فى «الوسائل»^(١) منقوله عن «الفقيه» والسند فيه صحيح، إلا أنّّه يكون لنا لا علينا، حيث قد كرّر فيه التيمّم، ولذلك قال صاحب «الجواهر» لعلّه سقط ذلك من قلم الشيخ أو النساخ لتوهم التكرار.

ولكن نقول: إنّ القول باحتمال السقط لا يحقّق المطلب، لما قد عرفت من الاختلاف فى الراوى أيضاً إذ ليس بابن الحجّاج بل المذكور هنا هو عبد الرحمن ابن أبى نجران.

وكيف كان، فدعوى المعارضه بمثل هذا الخبر الموصوف بهذه الصفه غير مقبوله، كما لا يخفى على المتأمل، فما ادّعاها السيّد السند صاحب «المدارك» من عدم وجوب التيمّم مع تعدّد الغسل ممّا لا يمكن المساعده معه، وعليه فقول المشهور هو المنصور لو لم نقل إنّّه إجماعى كما أنّ الأمر كذلك .

قلنا: بعدما عرفت دلالة روايه ابن أبى نجران مع صحّحه سندها على لزوم التيمّم للميت عند تعدّد الغسل، ولو لأجل وجود مزاحم أهمّ، فيصير هذا دليلاً عليه فى المقام أيضاً، ولو لأجل وجود المانع فى الميت من كونه مجدوراً أو محترقاً، مضافاً إلى روايه زيد بن علىّ عليه السلام المنجبره ضعفاً بالإجماع وعمل الأصحاب، وهما يغنيان عن التمسّيك بعموم أدلّه: «أنّ التراب أحد الطهورين» أو كونه بمنزله الماء، حتّى يُستشكل فيه بما فى «الجواهر» من المناقشه فيه من ظهورها فى غير المقام من حيث شركه غير الماء مثل السدر والكافور مع الماء، ومن ظهورها فى رفع الأحداث خاصّه، لا فى مثل ما نحن فيه من الغسل الذى

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التيمّم، الحديث ١ .

يُحصل به رفع الخبث وغيره، مع عدم تمامية شيء من الدعويين، لوضوح أنّ البدليه إنّما كانت في خصوص الماء في المركب لا عنهما، ولذلك لم نقل بتبديل الغسل بالتيّم بمجرد تعذر السدر أو الكافور؛ لأنّ مع تمكّن الماء الذي هو مُبدّل لا وجه لإتيان البدل.

كما لا وجه للدعوى الثانية أيضاً، لأنّ البدليه كانت عن الغسل بما له من الأثر إن كان لخصوص الحدّث فبدل عنه خاصّه، وإن كان له أثران من رفع الحدّث وزوال الخبث فللبدل أيضاً كذلك، فالسعه والضيق في البدليه تابعان لمدلول الدليل كما لا يخفى.

تتميم للبحث: بعدما ثبت وجوب التيمّم بعد تعذر الغسل بأيّ وجه اتفق، يدور البحث عن أنّ هل يجب تيمّم واحد عن مجموع الأغسال الثلاثة، كما هو دعوى صاحب «الجواهر» بكونه مقتضى أدلّه الحكم، بل قال: «يُشعر نسبته إلى الأصحاب في «الذكرى» وكشف اللثام بالإجماع».

ثمّ أضاف: «وينبغي القطع به إذا جعلنا التطهير بماء القراح، ومثله أيضاً على المختار من أنّ غسل الميّت عمل واحد»، انتهى ما في «الجواهر» (١).

خلافاً للعلامة في «التذكرة» والمحقق الثاني في «جامع المقاصد» معللاً في الأخير: «بأنّه بدل عن ثلاثه أغسال، وكونها في قوه واحد لا يُخرجها عن التعدّد، وإذا وجب التعدّد في المبدل منه مع قوته ففي البدل الضعيف بطريق أولى»، انتهى.

فاستشكل عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «وهو كما ترى مع مخالفته لإطلاق

النص والفتوى لا- محصّل له، بحيث يصلح مدرکاً شرعياً، بل ظاهر وجوب ذلك حتّى على البناء على كونه عملاً واحداً وهو عجيب؛ إذ كيفيه المبدّل منه لا تنسحب إلى البدل كما هو واضح»، انتهى (١).

أقول: الظاهر أنّ وجه الاختلاف ينشأ من ملاحظه الدليل فى المبدّل منه والبدل هل يظهر منهما التعدّد أو الوحده، فمن يدعى التعدّد فى العمل وكونه هو المستظهر من الأدلّه، فلازمه القول بثلاث تيمّمات، ومن يدعى الوحده فى أصله فلا معنى له بالقول بالتعدّد، فلا يرتبط ذلك بملاحظه كيفيه تأثير كلّ غسله فى تحقّق الغسل من كونه بصوره الاستقلال فيتعدّد، أو تخصيص الغسله الثالثه دون غيرها، فالوحده أو تأثير كلّ مرتبط بالآخر بصوره المجموع، فالوحده كما عن المحقّق الآملى قدس سره فى مصباحه لوضوح أنّ كلّ واحدٍ من الغسلات له أثر فى تحقيق ما هو المقصود من الغسل، حتّى بصوره الترتيب، ولكن لا- ينافى ذلك باختيار التعدّد فى البدل أو وحدته تبعاً لدلاله الدليل، فالعمده فى الاستظهار

فى أحكام الأموات / كيفيه تيمّم الميت

ملاحظه لسان الدليل وهو قوله عليه السلام : يّمّمه، فى روايه زيد بعدما قال الراوى: «فإنّ غسلناه انسلخ»، وفى صحيحه ابن أبى نجران فى قوله: «يُدفن الميت بتيمّم»؛ حيث لا- يبعد دعوى ظهورهما فى الوحده؛ لأنّ المراد من قوله: «فإنّ غسلناه انسلخ»، هو الثلاثه معاً حتّى يصدق عليه الغسل، لا خصوص الأولى والثانيه، وإن كان لا ينافى شموله لهما أيضاً فى الانسلاخ، ولكن على كلّ حال أريد من الانسلاخ المانع عن حصول أصل الغسل الواجب، فجعل التيمّم بدله، وهو لا يكون إلاّ بالوحده، كما كان الظاهر فى الروايه الثانيه أيضاً الوحده، حيث

كما يتيمم الحي العاجز (١).

أن اللفظ النكره مع التوين في قوله: «يتيمم» يفسد الوحده، ولأجل ذلك قلنا في حاشيتنا على «العروه» بكون الأحوط وجوباً هو تقديم التيمم على المجموع عن ثلاث تيممات، لو أريد العمل بالاحتياط على القولين، كما أن هذا الاحتياط وجوبى أيضاً، تخلصاً عمياً يمكن الاستدلال به للتعدد، ونتيجته كلامنا: لزوم الإتيان بتيمم واحد للمجموع أولاً عملاً بالاحتياط بتقديمه على ثلاث تيممات احتياطاً وكلاهما وجوبى، والله العالم.

(١) أراد المصنّف من التشبيه تشبيهه بتيمم العاجز الذى لا- يقدر على شىء من الفعل ولو بمعين، حيث يتولّى الأجنبى تمام الأفعال إلاّ- التيه، فإنها واجبه لنفس العاجز، بخلاف المقام حيث أنّه يجب التيه على المباشر، مضافاً إلى وجوب سائر الأفعال، لوضوح أنّ المكلف بالفعل هنا هو المتيمم ببناء الفاعل لا الميّت، بخلاف الحيّ العاجز حيث أنّ المكلف فيه هو العاجز، هذا هو الذى استظهره صاحب «الجواهر» من التشبيه، وجعل القيد فى كلامه بقوله: «رأساً الذى لا قابليه له بأن يتولّى.. إلخ» قيداً احترازياً من احتمال كون التشبه بالعاجز فى طرفى الاحتمال، بأن يجب كون ضرب اليد على الأرض بيد الميّت إن أمكن، كما كان الأمر كذلك فى العاجز، وإلاّ بيد المباشر، كما أنّ الحقّ يحتمل فيه كليهما بواسطة الإطلاق فى الكلام، لو لم نقل ظهوره فى الأخير، وجعل منشأ القولين فى «مصباح الهدى» بكون ضرب اليد على الأرض من أجزاء التيمم وماهيّته، فيؤيد الأخير، أو لا يكون فيؤيد الأول، كما عليه «الجواهر» والشيخ فى «كتاب

الطهاره»، بل قد نسب في الأخير كون ذهاب المشهور على كون الوجوب بيد المباشر مطلقاً، فجعل هذا دليلاً على خروج ضرب اليد عن حقيقه التيمم.

أقول: ولكن الإنصاف بعد التأمل والدقه هو صحه ما ذكره صاحب «الجواهر»؛ لأن المخاطب بالفعل وإجراء التيمم ليس إلا من كان مخاطباً بالغسل، كما أن المقصود في الغسل إصدار كل عمل مربوط بالغسل عن الغاسل على الميت، فهكذا يكون في إصدار كل عمل مربوط بالتيمم، ولو بضرب اليد على الأرض، كما هو المساعد للاعتبار، مضافاً إلى كون الغالب صعوبه ضرب يد الميت لصيرورته بعد البرد كالخشبه المسنده، لا- يمكن رفعهما وضربهما على الأرض، إلا مع إيذاء الميت، ولعل على ما ذكرنا هو كون التيمم بيد المباشر مطلقاً حتى مع إمكان إجرائه في الميت، وحتى على القول بكون ضرب اليد على الأرض من مفهوم التيمم وماهيته، ولكن مع ذلك كله الأحوط هو الإتيان بالتيمم بيد الميت أيضاً بعد تيمم المباشر بيده إن أمكن ولم يستلزم إيذاء الميت، عملاً بما قد يتوهم ذلك من كلام بعض الفقهاء مثل الشيخ المفيد في «المقنعه» كما نسب إليه صاحب «الجواهر»، وتبعاً لمن حكم بالاحتياط وجوباً في المقام، وإن لم يكن وجوبه ثابتاً لنا.

هذا كله تمام الكلام في واجبات غسل الميت .

سُننُ غُسلِ المَيِّتِ

قوله قدس سره: وسُننُ الغُسلِ أن يوضع على ساجهٍ مستقبل القبلة (١).

(١) أقول: لا إشكال ولا خلاف في استحباب وضع المَيِّتِ على ساجهٍ، كما ادّعاه العلامة في «المنتهى»، أو مطلق مكان مرتفع من سريرٍ أو دكّهٍ أو غير ذلك، كما في «الغُنيه» مدّعياً عليه الإجماع، وهو كافٍ في إثبات استحبابه بناءً على التسامح في أدلّه السنن، مع أنّه في المقام ممّا يرشد إليه لسان بعض الأخبار من التصريح بوضعه على الساجه على ما ادّعاه صاحب «مجمع البحرين» حيث قال: «وفي حديث المَيِّتِ وتغسيله على ساجهٍ، وهي لوحٌ من الخشب المخصوص، والمراد وضعه عليها أو على غيرها ممّا يؤدّي مؤدّاها»، انتهى ما في «المجمع».

أقول: لكن قد فحصنا ولم نجد الحديث مشتملاً على هذا اللفظ، بل الموجود في الحديث: «وضعه على مغتسلٍ» وهو قابلٌ للانطباق على كلّ ما كان معدّاً للغسل من الساجه أو السرير أو الدكّه، بل كلّ مكان مرتفع، ومع ذلك كلّ الأولى رعايه الساجه لما وقع في كلمات الأصحاب والفقهاء ومنهم المصنّف، مضافاً إلى مناسبه أرفعيه مكانه لحفظ بدن المَيِّتِ من التلطّخ، كما ينبغي أن يكون مكان الرأس أرفع من مكان الرجلين لحصول المقصود بخروج الفضلات بواسطه الانحدار، كما نصّ عليه بعضهم.

وقد فسّر الساجه صاحب «كشف اللثام» بقوله: «إنّ الساج خشبٌ أسود يُجلب من الهند، والساجه الخشب المربّعه منها» انتهى.

وفى «المجمع»، عن «المُغرب»: «أنَّ الساج شجرٌ عظيم جدًّا، ولا ينبت إلا ببلاد الهند».

وأيضاً: يستحبُّ وضع الميِّت مستقبل القبلة على هيئته المحتضراً، فيستقبل بباطن قدميه ووجهه القبلة، وهو ممَّا لا خلاف فيه بين أصحابنا فى أصل الكيفيِّه.

نعم، قد وقع الخلاف بينهم بالنسبه إلى الحكم بكونه استحبابيًّا كما عليه الأ-كثر، بل المشهور، أو وجوبيًّا كما عليه الشيخ فى «المبسوط»، والعلامة فى «المنتهى»، والمحقِّق الثانى فى «جامع المقاصد».

وقد استدللَّ القائلون بالوجوب: بظاهر الأوامر المتعلقة بوضع الميِّت تجاه القبلة، كما ورد فى الأخبار، وممَّا يشتمل عليه حديث سليمان بن خالد، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا مات لأحدكم ميِّتٌ فسجَّوه تجاه القبلة، وكذلك إذا غُسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبلًا بباطن قدميه ووجهه إلى القبلة»^(١).

بل وكذلك خبر يونس، بقوله عليه السلام: «إذا أردت غُسل الميِّت فضعه على المغتسل مستقبل القبلة، فإن كان عليه قميص فاخرج يده من القميص، الحديث»^(٢).

وخبر الكاهلى فى حديثٍ، فقال: «استقبل بباطن قدميه القبلة حتَّى يكون وجهه مستقبل القبلة ثمَّ تلى مفاصله، الحديث»^(٣).

قلنا: ما ادَّعوه من حيث ظهور الأمر فى الوجوب أمرٌ مقبول، وليس ما أجابوا عنهم بالقصور فى السند أو باشمال الأحاديث على كثير من المستحبات

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٣ و ٥ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٣ و ٥ .

وأن يُغسل تحت الظلال(١).

الموجبه لحملها على بيان مطلق الرجحان جواباً شافياً، لوضوح أنّه لا يجوز رفع اليد عن ظاهر الأمر في موضوع لاشتغال أمرٍ مستحبٍ آخر الذي كان له دليلاً أو قريناً على الاستحباب، بل الذي يقتضى ذلك هنا ليس إلاّ- لوجود ما يدلّ على عدم الوجوب، وهو كما في صحيح يعقوب بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الميت: كيف يُوضع على المغتسل موجّهاً وجهه نحو القبلة أو يوضع على يمينه ووجهه نحو القبلة؟ قال: يوضع كيف تيسّر فإذا ظهر وُضع كما يوضع في قبره»(١).

فإنّ جواب الإمام عليه السلام بما تيسّر ليس ظاهراً فقط في عدم الوجوب في الحالتين المذكورتين في سؤال السائل، بل يشمل حتى ما لو لم تكن بتلك الحاله منهما ممّا يصدق عليه اليُسْر. فما ادّعاه البعض من كون المقصود نفى وجوب المتعسر ليس على ما ينبغي، لوضوح عدم توهم الوجوب فيه حتى يكون في مقام دفع توهمه، فيكون المراد بيان نفى توهم الوجوب، المستفاد من بعض الأخبار المشتمله على الأوامر الظاهره في الوجوب، فكأنّه عليه السلام أراد بيان أنّ ما يدلّ على وضع الميت مستقبل القبلة بأيّ طريق من القسمين ليس بنحو الواجب، ولا- ينافي كون فردٍ منهما أرجح من الآخر ومن غيره وهو المطلوب، وعليه فصار كلام المشهور هو المنصور.

(١) أقول: هذه العبارة موجوده في كلمات بعض الأصحاب، كما في «جامع

المقاصد»، والسيد في «العروه» في قبال بعض آخر مثل المحقق في «المعتبر»، حيث قال: «ويستحب أن يغسل تحت سقف»، ومثله العلامة في «التذكرة»، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» ذيله: «سقفًا كان أو غيره»، ومثله صاحب «مصباح الفقيه»، وقد فسره في «العروه»: «من كونه سقفًا أو خيمه». ولعلّ التعبير بتحت الظلال كان أحسن لأعميته عن كلمه السقف، لأنّه لا يستعمل إلاّ للفوق المرتفع، مع أنّه يمكن أن يكون المراد من الظلال هو الأعمّ حتّى يشمل مثل الخيمه التي تستر، فتشمل للسقف والأطراف. ولعلّ هذا كان أنسب بما ورد في الحديث مثل الخبر الصحيح الذي رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته عن الميت هل يغسل في الفضاء؟ قال: لا بأس وإن ستر بستر فهو أحبّ إلى» (١).

حيث يمكن أن يكون المراد من الستر ما يشمل جميع الأطراف لا خصوص الفوق، حتّى ينطبق بخصوص السقف فقط، والحكمه فيه ليس بما ورد في «المعتبر» حيث قال: «ولعلّ الحكمه كراهه أن يقابل السماء بعورته»؛ لإمكان رفع ذلك بوضع خرقة عليها، كما هو واجب مع عدم الأمان من النظر، ومندوب مع الأمان منه، كما أشار إليه المحقق الآملي في مصباحه، بل لعلّ الحكمه _ والله العالم _ حفظ الأمانه من حيث وجود عيبٍ ونقص في بدنه، فلا يقع في مرئي ومنظر الناظرين كما استظهر ذلك من ما ورد في حقّ الغشال بأن يكون أميناً فله من الأجر كذا، فراجع الأحاديث الواردة في هذا الخصوص مثل ما رواه الصدوق، عن الصادق عليه السلام: «من غسل شيئاً فستر وكرم خَرَجَ من الذنوب كيوم

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

وإن يجعل لماء الغُسل حفيّره، ويكره إرساله في الكنيف، ولا بأس بالبلوغة (١).

ولدته أمّه» (١).

وقد فسّره الصدوق في الخبر الذي رواه في «عقاب الأعمال»، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال في خطبه طويله: «من غَسَلَ مِيْتاً فَأَدَى فِيهِ الْأَمَانَةَ كَانَ لَهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مِنْهُ عَتَقَ رَقَبَةً، وَرَفَعَ لَهُ مَاءَ دَرَجَةٍ. قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ يُؤَدَى فِيهِ الْأَمَانَةُ؟ قَالَ: يَسْتَرُ عَوْرَتَهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (٢).

ولعلّ من الستر جعل غسله في محلّ يستره بجميع أطرافه، حتّى لا ينظر إليه أحدٌ غير الغُسال ومن يُعِينه، فكان الستر بمثل الخيمه أحسن من السقف تحصيلاً للغرض الأقصى، ولذلك ترى الصادق عليه السلام في خبر طلحه بن زيد ينسب ذلك إلى أبيه بقوله عليه السلام: «إِنَّ أَبَاهُ كَانَ يَسْتَحَبُّ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَ الْمَيْتِ وَبَيْنَ السَّمَاءِ سِتْرًا يَعْنِي إِذَا غَسَلَ» (٣). ولعلّ هذا التعبير الذي قد يكون صادراً من الإمام عليه السلام، كما يحتمل أن يكون من الراوى، صريحٌ في استحباب ذلك _ وإن كان ذكر السماء موهماً للوجه الآخر _ كراهه جعله في الفضاء كما يوهّم ذلك كلام العلامة في «التذكرة» بقوله: «ولا يكون تحت السماء» وإن صرّح قبله بالاستحباب تحت السقف، كما هو صريح ما في صحيحه يحيى بن جعفر، بقوله: «فهو أحبّ إليّ»، فلا إشكال في استحبابه لأجل الإجماع ودلالة الرواية، وهو واضح.

(١) من المندوبات حفر حفيّره مختصّه لماء الغُسل، كما عليه الإجماع، كما

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢ و ٥ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢ و ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢ .

فى «الغنيه»، مضافاً إلى دلالة روايه سليمان بن خالد فى الحسن فى حديث: «وكذلك إذا غُسل يُحفر له موضع المغتسل تجاه القبله، فىكون مستقبل باطن قدميه ووجهه إلى القبله»^(١).

ولكن استشكل صاحب «مصباح الفقيه» بأن الظاهر كون الروايه فى مقام بيان الاستقبال. والمراد بحفر الحفيره إنَّما هو حفرها عند رجل الميت كى يجرى إليها ماء الغسيل ولا يتلوث به بدن الميت، لا أن هـ يستحب صب الماء إلى حفيره مطلقاً ولو بعد الغسل كما يوهمه كلمات الأصحاب، والله العالم.

قلنا: الظاهر أن ذكر حفر الحفيره فى موضع القدم مستقبل القبله إرشادياً، ليسهل الأمر، فلا ينافى كون المقصود منه بيان حفره مخصوصه لذلك، ولو كان لما بعد تمام الغسل، وأمّا كراهيه إرساله إلى الكنيف _ وهو ما يقع فيه قضاء الحاجه من البول والغائط _ فهى لما فى «الذكرى» عن الشهيدين: «أجمعنا على كراهيه إرسال الماء فى الكنيف دون البالوعه»، مضافاً إلى مكاتبه الصفار، وهى كتب محمد بن الحسن، إلى أبى محمد عليه السلام: «هل يجوز أن يُغسل الميت وماؤه الذى يصب عليه يدخل إلى بئر كنيف، أو الرجل يتوضأ وضوء الصلاه أن ينصب ماء وضوئه فى كنيف؟ فوقع عليه السلام: يكون ذلك فى بلايع»^(٢).

والبلايع جمع البالوعه، وهى على ما فى «الوافى»: «بئر ضيق الفم يجرى فيها ماء المطر ونحوه».

وصرح بعضهم بإلحاق بالوعه البول بالكنيف، وهو حسن، كما يدل عليه ما فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

وأن يفتق قميصه وينزع من تحته (١).

«فقه الرضا»: «ولا يجوز أن يدخل ما ينصب على الميت من غسله في كنيف، ولكن يجوز أن يدخل في بلايع لا يُبال فيها أو في حفيره» (١).

فيصير هذا الحديث دليلاً آخر لمدعى الفوق، وبضميمة الأصل يفهم عدم الحرمة من لا يجوز، فمن ذلك يظهر أن جواز الصب في البالوعة يكون فيما إذا لم يكن للبول والغائط، وأما شرطيه طهارته من سائر النجاسات وغيرهما غير معلوم، ولذلك قال في «الجواهر» بعد قول المصنف: «ولا بأس بالبالوعة وإن اشتملت على نجاسة لإطلاق الصحيح».

وما سمعته من «الذكري»، فهو حسن، لو لم يرد الإطلاق الشامل للبول والغائط، كما هو الظاهر؛ لأنّه حينئذٍ يصير كنيفاً عند العرف كما لا يخفى.

فثبت ممّا ذكرنا استحباب حفر الحفيرة مختصّه به، وكراهيه إرسال الماء إلى الكنيف دون البالوعة، والله العالم.

(١) الظاهر كون المسألة مشتملة على استحبابين من الفتق للقميص، والنزع من تحته، وهما المنصوصان في خبر عبد الله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أصنع بالكفن... إلى قوله: ثم يخرق القميص إذا غسل وينزع من رجليه» (٢).

والبحث يدور عن أنّ هل يشترط العمل بهذا الاستحباب أى الفتق والخرق إلى الإذن من الوارث أو لا، بل يجوز حتى مع النهي فضلاً عن الإذن، بل حتى ولو

١- مصباح الدروس للآملی: ١١٢ / ٦ .

٢- وسائل الشیعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٨ .

كان الوارث صغيراً، أو لا يمكن الاستئذان للغيبة ونحوه؟

الظاهر من كثيرٍ من الفقهاء _ مثل صاحب «الحدائق» وصاحب «الجواهر»، بل لعلّ هذا هو المشهور هو الإطلاق على حسب ما يستفاد من الخبر، خلافاً للشهيد في «المسالك»، والسيد السند في «المدارك»، وصاحب «مصباح الفقيه»، والسيد في «العروة» _ كونه موقوفاً على الإذن فيما احتاج إليه، وهذا هو الأقوى والأحوط، لإمكان أن يكون الإطلاق محمولاً على الغالب من وجود الإذن من البالغ الرشيد على العمل بما هو المتعارف، وفي غيره على كون الرواية في بيان ما هو المستحب في ذاته، لولا وجود عوارض خارجيه من كونه مال الصغير والغيبة المحتاج إلى الإذن من وليهما، وملاحظه مصلحتهما، من جهة عدم جواز التصرف في مال الغير إلا بإذنه، فكون العمل مستحباً بالذات، لا ينافي مع شرطيه الإذن عن صاحبه مع وجود ذلك في غالب الموارد لولا الصغير والمجنون، وإن كان ذكر الإطلاق في مثل هذه الموارد التي قد يتفق وجود الصغار كثيراً، لا يخلو عن شائبه، ولكن مع ذلك الأحوط لولا الأقوى هو تحصيل الإذن إن أمكن، أو ترك الخرق والفتق مع عدم إمكانه، هذا أحد الاستحبابين.

الاستحباب الآخر: إخراجه من تحت رجليه، كما في «جامع المقاصد» من أنّ هذا الحكم ممّا لا خلاف فيه بين الأصحاب .

مضافاً إلى تأييده بأنّ ذلك أدعى لسلامه الأعالي من تلطّخ النجاسه التي هي مظنه وقوعها من المريض، وكونه أسهل في الإخراج، ولكن أصل الدليل في الاستحباب هو ذكره في الخبر، وهو الموجب له، وإلا- لأمكن المناقشه في بعض ما ذكر من المناسبه كما لا يخفى .

أقول: والذي ينبغي أن يبحث فيه هو:

١ _ أنَّ المستحبَّ هل هو تغسيه مع القميص كما عليه ابن أبي عقيل، وظاهر الصدوق، والمحقّق الهمداني، والحكيم، وبعض متأخري المتأخريين؟

٢ _ أو تغسيه عرياناً مستور العوره، كما هو صريح المحقّق في «المعتبر» و«التذكرة»، بل في «المختلف» وغيره أنَّه المشهور، كما هو كذلك ومشاهدٌ في كلام السيّد في «العروه»، وقبول أكثر المحشّين وأصحاب التعليق عليها؟

٣ _ أو التخيير بينهما، كما هو مختار صاحب «الجواهر» والمحقّق الآملي تبعاً للخلاف و«جامع المقاصد»؟

وكلُّ أقاموا الدليل على مسلكهم.

فأمّا الدليل على القول الأوّل: هو دعوى تواتر الأخبار على التّغسيل تحت القميص، كما ورد الدليل كذلك على تغسيل عليّ عليه السلام لرسول الله صلى الله عليه وآله في قميصه ثلاث غسلات، مضافاً إلى الأخبار المتكاثرة الواردة في تغسيل أحد الزوجين للآخر، هذا فضلاً عن جود جملة من الأخبار الدالّة على ذلك:

منها: صحيح ابن مسكان في حديث: «وإن استطعت أن يكون عليه قميص تغسله من تحته» (١).

ومنها: صحيح ابن يقطين: «ولا يُغسل إلا في قميص يدخل رجل يده ويصّب عليه من فوقه» (٢).

ومنها: صحيح سليمان بن خالد، قال: «وإن استطعت أن يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص» (٣).

ونحن نزيد عليه بأنّ هذه الطريقتان تكون أستر للعيوب التي ربّما يمكن أن

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و ٧ و ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و ٧ و ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ و ٧ و ٦.

يكون في بدن الميت.

أمّا الدليل على القول الثاني: حيث استدّلوا على كلامهم _ مضافاً إلى التعليل الموجود في كلام «المعتبر» و«التذكرة» _ بأنّ الثوب ينجس بذلك، ولا يطهر بصبّ الماء فينجس الميت والغاسل، فيكون العريان أمكن في التطهير من التمسيل في القميص، ولأنّ الحيّ يغتسل مجرداً فالميت أولى، هذا كما في «الجواهر» وجود ما يفهم ذلك منه.

منها: الخبر المرسل المرويّ عن يونس، عنهم عليهم السلام في حديث: «فإن كان عليه قميص فاخرج يده من القميص، واجمع قميصه على عورته، وارفعه عن رجليه إلى فوق الرُّكبة، وإن لم يكن عليه قميص فالتق على عورته خرقه» (١).

ومنها: صحيح الحلبي، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا أردت غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوباً يستر عنك عورته، إمّا قميصٌ وإمّا غيره، الحديث».

مضافاً إلى ما في «الخلافة» من التصريح باستحباب ذلك عرياناً، بقوله: «يُستحبّ أن يُغسل الميت عرياناً مستور العوره، إمّا بأن يترك قميصه على عورته، أو ينزع قميصه ويترك على عورته خرقه... دليلنا إجماع الفرقه وعملهم أنّه مخير بين الأمرين»، انتهى ما في «الخلافة».

بناءً على أن يكون المراد من الأمرين هو التمسيل في القميص أو عرياناً، لا أن يرجع إلى ما في قوله أولاً من الستر بالقميص أو الخرقه.

أقول: لكنّ الإنصاف عدم دلاله صحيحه الحلبي على استحباب التمسيل عرياناً؛ لإمكان أن يكون في مقام بيان ما لو كان مجرداً فإنّ وظيفته في حال

الغسل ستر العوره بالقميص أو غيره، وليس في حدود بيان استحباب ذلك، حتّى يُجعل دليلاً في قبال تلك الأدلّه، وعليه فلا يبقى للحكم بالاستحباب إلّا- مرسل يونس حيث يمكن الجمع بينه وبين تلك الأخبار بجواز التّغسيل عرياناً بحمل بعض الأوامر بالتّغسيل في القميص على الاستحباب ولا يتوهم الوجوب.

وأما استفاده كون التّغسيل عرياناً أفضل فلا، بل الظاهر من روايه صحيحه ابن يقطين من النّفى والإثبات بقوله: «ولا يُغسل إلّا في قميص» هو شبهه الوجوب بخلاف ما عليه ابن حمزه من إيجاب التّغسيل مجزّداً، وحيث كان كلامهما مخالفاً للإجماع، فلا أقلّ من القول بالأفضليّه.

وأما ذكر التعليلات في أفضليّه الغُسل عرياناً، ممّا لا يمكن الاعتماد عليها، لوضوح أنّ نجاسه القميص يرتفع بارتفاع نجاسه بدن الميّت تبعاً، ولا يحتاج إلى العصر هنا للدليل، ولو قلنا بلزومه في غير المورد، كما أشار إليه شيخنا البهائي قدس سره في «الحبل المتين»، ونعم ما قال كما يقال بطهارته بالتبعيّة بواسطه الدليل هنا بخلاف ذلك في غير المقام، فمثل هذه المناسبات والتعليلات لا يوجب رفع اليد عمّا ذكرنا من الأخبار .

أما القول الثالث: فمن ذكر هذين الدليلين يظهر وجه القول بالتخيير من حيث الجمع بينهما، كما ظهر الجواب عنه بما قد عرفت من تقويه أفضليّه الغُسل في القميص، وإن كان التّغسيل عرياناً كان جائزاً، وإن كان مختارنا في حاشيتنا على «العروه» هو استحباب التّغسيل عرياناً كما هو مختار السيّد قدس سره في «السرائر»، ولم نذكر له حاشيه في المورد، والله العالم.

ولعلّ الوجه في عدم ذكر الأفضليّه في حاشيتنا كان لأجل التخلّص عن مخالفه المشهور بشهره عظيمه على استحباب التّغسيل مجزّداً، خصوصاً بعدما عرفت من فتوى ابن حمزه رحمه الله على وجوبه.

وَيَسْتُرُ عَوْرَتَهُ (١) .

(١) ومن جملة المندوبات ستر عوره الميِّت. وقد أضاف صاحب «الجواهر» قيِّداً آخر، وهو: «حيث لا يوجد ما يقتضى الوجوب، كما لو كان المغسّل أعمى، أو واثقاً من نفسه بعدم النظر، أو كان المغسّل بالفتح ممّن يجوز النظر إلى عورته كما لو كان طفلاً أو زوجاً» وإلا فلا إشكال في وجوب ستر العوره عن الناظر المحترم.

ثم ناقش في ثبوت استحباب بعض ما تقدّم إن لم يكن الجميع، وقال: «إذ الوجوه الاعتبارية لا تصلح مدرّكاً للأحكام الشرعيّة، والأمر في الأخبار بستر العوره ظاهره الوجوب، فهو محمولٌ على غيرها»، انتهى كلامه (١).

أقول: إن أريد إثبات ذلك من الأخبار الواردة في ذلك، ولعلّها تبلغ إلى سته أو أزيد، فإنّه يستفاد منه وجوب ستر العوره أخذاً بظاهر الأمر، إلاّ أنّ الظاهر من كلمات الأصحاب، بل قد يمكن دعوى الإجماع على استحباب ذلك، إن لم نشاهد من أحد القول بالوجوب إلاّ عملاً بالقاعده، مثل سائر الموارد من وجوب ستر العوره عن ناظرٍ محترم غير الـمُحرّم، مع أنّ المقتضى بالأخذ بالظاهر، مع إطلاقه لزوم القول بوجوب الستر حتّى للمحارم، بل الإطلاق ربما كان أوسع من ذلك حتّى يشمل ما إذا كان الغاسل أعمى أو الميِّت طفلاً.

وحيث إنّ الالتزام بمثل ذلك لا يناسب مع العلم بعدم وجوب الستر في مثلهم، أوجب ذهاب العلماء إلى القول بالاستحباب حتّى للمحارم أيضاً، وكان المقصود من هذا الحكم إفهام محبوبيته هذا العمل بنفسه، احتراماً للميِّت، وتوقيراً له بستر

وتُلبّن أصابعه برفق (١).

عورته، ولا- ربط له من جهة حفظ العوره عمّن يجب الستر عنه، وعمّن لا- يجب، حتّى يقال بمقاله صاحب «الجواهر». كما لا نحتاج حينئذٍ إلى بيان الاستدراك الذى ذكره صاحب «الجواهر» بقوله: «نعم، قد يقال وجوب الستر إنّما هو على المنظور، وإلا فالناظر إنّما يحرم عليه النظر، وبعد فرض سقوط الأوّل هنا بالموت، فلم يبق إلاّ الثانى، وهو لا يستلزم وجوب الستر، لعدم التوقّف عليه، فيستحبّ خصوص الستر حينئذٍ استظهاراً وحذراً من الغفلة ونحوها، وحينئذٍ فلا ينبغى أن يخصّ الحكم بما ذكر بل هو على إطلاقه، فتأمّل جيداً»، انتهى (١).

لما قد عرفت أنّ جعل هذا الحكم كان لغرضٍ آخر، وكان المخاطب بهذا الخطاب هو الغاسل قطعاً، فلا يرتبط إلى حكم النظر حتّى يلاحظ من يخاطب فيقال بما قيل كما لا يخفى .

(١) ومن جمله المستحبات تلبين أصابع الميّت برفق، فإنّ تعسّر يتركها، وهو مورد اتّفاق الفقهاء، كما أشار إليه المحقّق فى «المعتبر» بقوله: «وهو مذهب أهل البيت عليهم السلام»، ومثله فى سائر الكتب، كما أنّ فى الخلاف من إجماع الفرقه وعملهم على استحباب تلبين أصابع الميّت، حيث يكون هذا الإجماع أو الشهره جابراً لما ورد فى الأخبار الضعيفه، فيوجب صحّه التمسك بها مثل الخبر الذى رواه الكاهلى: «ثمّ تُلبّن مفاصله فإن امتنعت عليك فدعها.. الحديث» (٢).

١- الجواهر: ج ٤ / ١٥٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٥ .

وروايه «الفقه الرضوى»: «وتُلتين أصابعه ومفاصله ما قدرت بالرفق وإن كان يصعب عليك فدعها» (١).

فمع ضميمة هذا مع الحديث السابق يفهم استحباب التليين لكل من الأصابع والمفاصل، وإن ترك المصنّف ذكر المفاصل، مع أنّّه كان أولى، لوجوده في الروایتين، وسيأتى وجه تركه قدس سره .

وكيف كان، فما ذهب إليه ابن أبى عقيل بأنّه لا يغمز له مفصلاً، بدعوى تواتر الأخبار عليهم بذلك، كما يشاهد ذلك فى خبر طلحة بن زيد، عن الصادق عليه السلام: «كره أن يغمز له مفصل» (٢)، وكذا فى روايه حسنه حمران بن أعين، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا غسلت الميّت منكم فارفقوا به ولا تعصروه، ولا تغمزوا له مفصلاً» (٣).

حيث يستفاد منهما النهى عن الغمز فى المفصل، وإن حمل الشيخ الثانيه على ما بعد الغسل لا حال التغسيل، وردّه صاحب «الجواهر» قدس سره بدعوى ظهوره عند التّغسيل. لا يمكن المساعدة عليه، لأنّه مضافاً إلى ما عرفت من مخالفته للإجماع أو الشهرة على أقلّ تقدير، ومخالفته لصريح الروایتين السابقتين، مع أنّّه إن أبيت عن الجميع، وبنيت على الخبرين، فلا أقلّ يقبل فى خصوص المفاصل لا- الأصابع، ولعلّه لذلك ترك المصنّف المفاصل، ولكن الظاهر إمكان حمل إطلاق المنع على صورته التعسّر والمجوّز على صورته الرّفق، وبذلك يحصل الجمع بين الطائفتين، فالأقوى ما عليه المشهور فى كلا الموردین.

-
- ١- المستدرک: ج ١ الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٦ .

ويغسل رأسه برغوه السدر أمام الغسل (١).

(١) من جملة المستحبات هو هذا، بدعوى اتفاق فقهاء أهل البيت عليهم السلام عليه، كما في «المعتبر»، مع إضافه الجسد على الرأس، فيكون هذا حججه عليه، مضافاً إلى ما في مرسل يونس بقوله عليه السلام: «ثم اغسل رأسه بالرغوه، وبالغ في ذلك، واجتهد أن لا يدخل الماء منخريه ومسامعه، ثم اضجعه على جانبه الأيسر، الحديث» (١).

وينبغي الإشارة إلى ما ورد قبل هذه العبارة في الحديث من قوله: «واعمد إلى السدر في طشتٍ وصب عليه الماء واضربه بيدك حتى ترتفع رغوته، واعزل الرغوه في شيء وصب الآخر في الاجانه التي فيها الماء، ثم اغسل يديه ثلاث مرّات... ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل رأسه، الحديث».

فإنّ التدقيق فيه يوصلنا إلى صحه القول بكونه من الغسل، أي كان الشروع به بعد غسل الفرج، فلا يبعد كونه منه، أمّا كونه واجباً فلا؛ لأجل خلوّ الأخبار الكثيره عنه، فلذلك يُحمل على الندب لأجل الإجماع على ثبوته مع الخبر المرسل المنجبر به، ويكفي ذلك في إثبات الاستحباب على القول بالتسامح، فضلاً عن الدليل المقبول في المقام، فإثبات استحباب كونه أمام الغسل كما صرح به المصنّف هنا والعلامة في جملة كتبه غير معلوم، ولكن الاحتياط في العمل يتحقّق في إتيانه بقصد ما في الذمه من حيث كونه في الغسل أو أمامه لأجل تحصيل شرطيه الإطلاق في الماء في الغسل، حيث يقتضى خروجه عن الغسل

وَيَغْسَلُ فَرْجَهُ بِالسُّدْرِ وَالْحَرَضِ (١).

مبنيًا على كون الرغوه _ بالفتح أو بالكسر _ عبارة عن الزبد الحاصل عن ضرب اليد بالسُّدر، وكونه مضافاً، ولذلك ترى أنَّ السُّدْرَ في «العروه» ذكرها من المستحبات بصورة المطلق ولم يقيد بكونه أمام الغسل.

ثمَّ إنَّ تعذُّر السُّدْرِ، ففي «التذكرة» و«المنتهى» و«التحرير» جعل مكانه الخطمي وشبهه في التنظيف، لكن قال صاحب «الجواهر»: «ولم نقف له على دليل صريح فيه. نعم، قد يشهد له ما في خبر عَمَّار: «وإن غسلت رأسه ولحيته بالخطمي فلا بأس» (١).

مع أنَّ ظاهر الحديث تجويز ذلك مع وجود السُّدر، كما أشار إليه فيما قبله، إلا أن يحمل ذلك على صورته تعذُّره، قضيه من إيماء لفظ فلا بأس، حيث يوهم كونه مع السُّدر غير محبوب، والله العالم.

(١) استحباب غَسْلِ الفَرْجِ بالسُّدْرِ قبل الغسل كان لإزالته توهم النجاسة، إذ الاستحباب محفوظ ولو مع العلم بالطهارة، خصوصاً مع ذكر السُّدر والحرض أي الاثنان، يدلنا على حصول النظافة.

ويدل عليه: مضافاً إلى الشهره العظيمه التي كادت أن تكون إجماعاً، روايتان:

الأولى: الخبر المروى عن الكاهلي، بقوله: «ثمَّ ابدأ بفرجه بماء السُّدر والحرض واغسله ثلاث غسلات وأكثر من الماء، الحديث» (٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥.

وَتُغَسَّلُ يَدَاهُ (١).

حيث يستفاد منه _ مضافاً إلى ما عرفت _ استحباب الغسل ثلاثاً، وإكثار صب الماء عليه.

والثانيه: الروايه المرسله المرويّه عن يونس (١) حيث يشتمل على غسل الفرج في كلّ غسله من الغسلات الثلاث، قبل الشروع في تلك الغسله .

وكان ينبغي للمصنّف أن يذكر غسل الفرج بعد غسل يديه تبعاً للروايه.

(١) ودليله الإجماع كما في «الغنيه» وإن خلت من النجاسه وإلاً فيجب، وفي «الذكرى» نسبته إلى الأصحاب المشعر بالإجماع، وهو يكفي في إثباته، مع كونه معتضداً بمرسل يونس من قوله: «ثم اغسل يديه ثلاث مرّات كما يُغسل الإنسان من الجنابه إلى نصف الذراع، الحديث» (٢).

كما يستفاد منه استحباب كونه بالتثليث، وكونه بالسدر، كما أنّ «الفقيه» قد نصّ عليه ولا بأس به.

والمراد باليدين هو من رؤوس الأصابع إلى نصف الذراع، بل إلى المرافق، بحمل اختلاف الأخبار فيه على مراتب الفضل، جمعاً بين الأخبار الدالّة على الثلاث وبين الخبر الدالّ على الأربع وهو صحيح الحلبي بقوله: «ثم تبدأ بكفّيه» (٣). ومرسل يونس (٤) و«الفقه الرضوي» (٥) إلى نصف الذراع، (٦).

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢ و ٧ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢ و ٧ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٢ و ٧ .
 - ٥- المستدرک : ج ١ الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ .
 - ٦- المستدرک : ج ١ الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤ .

ويبدأ بشق رأسه الأيمن (١).

وصحيح ابن يقطين بالمرفق بقوله: «غسل الميّت تبدأ بمرافقه» (١). فثبت استحباب تغسيل اليدين بالتحديد المذكور بواسطة الإجماع، و الأخبار الدالّة على ذلك، وهو المطلوب.

(١) والدليل على استحبابه، مضافاً إلى الإجماع المستفاد ممّا ورد في «المعتبر» بقوله: «ويبدأ بغسل يديه قبل رأسه ثم يبدأ بشقه الأيمن ثم الأيسر، ويغسل كلّ عضو ثلاثاً في كلّ غسله، وهو مذهب فقهاءنا أجمع، إلى قوله: وعمل الأصحاب على مضمونه»، انتهى.

و«التذكرة» للعلامة، حيث قال: «يستحبّ أن يبدأ بغسل يديه قبل رأسه، ثمّ غسل رأسه يبدأ بشقه الأيمن ثمّ الأيسر، ويغسل كلّ عضو منه ثلاث مرّات؛ قاله علمائنا»، انتهى.

دلالة خير الكاهلي عليه، قال: «ثمّ تحوّل إلى رأسه، وابدأ بشقه الأيمن من لحيته ورأسه» (٢).

وضعف سنده منجبرٌ بما قد عرفت من الإجماع، مع أنّه يكفي في إثبات الاستحباب التسامح في أدلّه السنن، فضلاً عمّا فيه الدليل المنجبر كما في المقام وما يليه من استحباب غسل كلّ عضو منه ثلاث مرّات في كلّ غسله كما يأتي في النّص التالي .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٥ .

ويغسل كل عضو منه ثلاث مرّات في كل غسله (١). ومسح بطنه في الغسلتين الأوليين (٢). إلا أن يكون الميّت امرأه حاملاً (٣).

(١) حيث يكون الدليل عليه _ مضافاً إلى ما عرفت من إجماعى «المعتبر» و«التذكرة» على تثليث غسل أعضائه كلّها، من اليدين والفرجين والرأس والجنيين _ دلالة مرسل يونس (١) المنجبر بذلك الإجماع وكذلك الكاهلى إذ فيه: «ثمّ إبدأ بفرجه بماء السّدر والحرّض، فاغسله ثلاث غسلات.. إلى قوله: ثمّ اغسله من قرنه إلى قدميه، وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات.. إلى قوله: وامسح يدك على ظهره وبطنه ثلاث غسلات بماء الكافور والحرّض» (٢).

هكذا ذكر في المرحلة الثالثة من الغسل، وهذا كافٍ في إثبات الاستحباب.

(٢) كما عرفت دلالة الخبر المذكور _ أى الكاهلى _ عليه، وليكن ذلك قبل الغسلتين، حذراً من خروج شىء بعد الغسل، بل وكذلك خبر يونس من قوله: «ثمّ بفرجه، وامسح بطنه مسحاً رقيقاً، فإن خرج منه شىء فانقه، ثمّ اغسل رأسه، الحديث» (٣). مضافاً إلى الإجماع المُدعى في «الغنية» و«المعتبر»، بل الظاهر دخوله تحت معقد إجماع «الخلافة» .

(٣) فإنّه استثناء من الاستحباب، أى لا- يكون المسح حينئذٍ مستحباً، وعليه فهل هو مكروه أو حرام؟ فيه خلافاً، إذ يظهر من «الوسيلة» و«الجامع» و«المنتهى» النصّ على الكراهه، حذراً من الإجهاض، ولخبر أمّ أنس بن مالك:

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ و ٥ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ و ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ .

«أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إذا توفيت المرأة فأرادوا أن يغسلوها فليسدوا بطنه فلتمسح مسحاً رقيقاً إن لم تكن حُبلى، فإن كانت حُبلى فلا تحركيها، الحديث» (١).

فإن النهى عن الحركة بقوله: «فلا تحركيها» ربما يدل على الحرمة، كما يظهر ذلك من «المعتبر» حيث قال: «إنه لا يؤمن معه الإجهاض، وهو غير جائز كما لا تجوز التعرض له في الحية. بل يحتمله ما في «الذكرى» و«جامع المقاصد»، بل وفي الأخير أنها لو أجهضت فعشر دية أمه، نبه على ذلك في «البيان»، انتهى.

ولكن قال صاحب «الجواهر»: «ولكن الذى يقوى فى النظر عدم الحرمة فى نحو المسح الرفيق، لقصور الخبر عن إفادته، فيبقى الأصل سالماً. نعم، قد يُقال بها مع العنف كما فى الحيّة للاستصحاب، ولحرمة المؤمن ميتاً كحرمة حيّاً، فتأمل»، انتهى (٢).

أقول: ويقضى المقام أن نتعرض لحكم هذه المسألة تفصيلاً، فنقول: فى «مصباح الهدى» للآملى ذكر ما لا يخلو عن كلام، وهو نصه بعد نقل كلام صاحب «الجواهر» قدس سره: «وما أفاده الأصحاب فى المقام غير منقح، ففى غير واحد من عبارتهم استثناء مطلق الحامل عن استحباب مسح البطن، من غير تقييد بمن مات ولدها فى بطنها، وفى «كتاب الطهارة» للشيخ الأكبر قدس سره كما فى المتن _ أى «العروه» _ تقييد الحكم بمن مات ولدها، حكى ذلك عن «البيان» و«الروض» و«جامع المقاصد».

والتحقيق أن يُقال: أما فيما إذا كان الولد حيّاً فى بطنها، فيجب إخراجه منه

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب غسل الميت، الحديث ٣.

٢- الجواهر: ج ٤ / ١٥٤.

كما يأتي في المسألة الخامسة عشر في أحكام الدفن.

وأما فيما إذا كان الولد ميتاً، فلا يحرم الإجهاض في حال الحياة حتى يستصحب، وليس في إجهاضه هتكٌ للميت حتى يقال: «إنَّ حرمة المؤمن ميتاً كحرمة حيّاً»، مع أنَّ الولد إذا كان ميتاً في حال حياة أمه، وجب إخراجه من بطنها ولو بتقطيعه، ومع الشكِّ بعد موتها يكون المرجع استصحاب جواز الإخراج الثابت حال الحياة لا استصحاب الحرمة، والخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وآله لا يستفاد منه أزيد من الكراهه» انتهى كلامه (١).

أقول: كون كلام الأصحاب غير منقح ليس بجيد، لوضوح أنَّ القرائن في تلك الموارد موجودة وشاهده على كون الولد ميتاً، إذ من الواضح أنَّه لو كان حيّاً لما توتى أمه للتغسيل، فالكلام في الولد الميت دون الحي، فحينئذٍ نبحت عن أنَّه هل يجوز إجهاضه أم لا؟ ففي الثاني يكون بالكراهه أو الحرمة، فلا إشكال في ظهور النهي في الثاني، إلا أن يكون معه قرينه صارفه عنها إلى الكراهه، ولعله كان كذلك هنا، لاحتمال كون النهي في مقام توهم الأمر بالغمز والمسح لأجل وجود ذلك في غير الحامل.

وهذا قرينه على أنَّ المراد من النهي، هو النهي عن الاستحباب المجامع مع الكراهه، فيكون الحق مع الأكثر القائلين بالكراهه.

وأما ما استدلل به المحقق في «المعتبر» من الحرمة، استدلالاً بأنَّه يلزم الإجهاض، وهو غير جائز، كما لا يجوز له التعرض حيّه، أمرٌ متين لولا الدليل هنا بالحمل على الكراهه، لوضوح أنَّ الولد الميت في بطن أمه الميتة لا يجوز

وأن يكون الغاسل له عن يمينه (١).

إجهاضها بلا غرض عقلائي فيه؛ لأنَّه هتك في الجملة، كما أنَّ التعرّض للحامل حتّى يسقط ولدها الميّت بالخارج من الأمر المتعارف الذى يفعل الطيب أيضاً حراماً، لكونه هتكاً للمؤمن، بخلاف إجهاضها بوسيلة الطيب والقابله، فإنّه ربما يكون واجباً ولا يخالفه المحقّق، لأنَّه خارج عن الفرض موضوعاً، كما لا يخفى. فاستصحاب الحرمة على فرض الأوّل الصادق عليه الهتك في حال حياتها إلى حال غير جنايه أمرٌ مقبول ولا إشكال فيه .

هذا، وظاهر كلام المصنّف بل صريحه في حكمه بالمسح في الغسلتين الأوليين من دون تعرّض للثالثه، هو اقتصار استحبابه في خصوصها دون الثالثه، كما عليه الإجماع المدّعى في «المعتبر» وفي «التذكرة» و«الذكري»، كما هو مقتضى أصل البراءة، بل في «الخلاص» وغيره النصّ على الكراهة، بل ربما يشملها إجماعه فيه، ولعلّه كان للنهي الموجود في بعض الأخبار، مثل ما ورد في «فقه الرضا» من قوله: «واغسله الثالثه ولا تمسح بطنه في ثالثه» (١). المؤيد ضعفه بالإجماع المزبور.

وعليه، فما في «الجواهر» من خلوّ الأخبار عنه ليس على ما ينبغي.

(١) كما عن «النهاية» و«المصباح» ومختصره، و«الجمال» و«العقود» و«المهذب» و«الوسيلة» و«السرائر» و«الجامع»، بل في «الغنية» الإجماع عليه، وهو الحجّة فيه بعد المسامحة مع رجحان التيامن في العموم، وذلك يكفى في

ويغسل الغاسل يديه مع كلِّ غسله (١).

إثبات مطلق الاستحباب فيأصل الجانب، وكان تيامنه أفضل، كما يساعده اعتبار احترام الميِّت.

وعليه، فما في «المقنعه» و«المبسوط» و«المراسم» و«المنتهى» من عدم التقييد بالأيمن للأصل، وخلوِّ النصوص، لا يخلو من نظر كما عرفت .

(١) أى بعدها بلا خلافٍ فيه فى الجملة، بل وفى المرسل المروى عن يونس من الأمر بغسلهما إلى المرفقين بعد كلِّ غسله من الغسلتين الأولتين (١). ولكن فى صحيح ابن يقطين: «ثم يغسل الذى غسله قبل أن يكفنه إلى المنكبين ثلاث مرّات» (٢). حيث أنّ الظاهر منه كون التغسيل بعد الفراغ عن الغسلات الثلاث، بل هذا هو المراد من ما فى روايه عمّار: «ثم تغسل يديك إلى المرافق ورجليك إلى الركبتين» (٣).

حيث إذا انضمّ هذين الحديثين مع خبر يونس يفيد استحباب غسل فى كلِّ غسله، وكونه بعد الثالثه ثلاث مرّات.

أمّا استحباب كون الغسله إلى المنكبين والرجل إلى الركبتين، فإنّه بدليل التسامح فى أدلّه السنين، وإن قال صاحب «الجواهر»: «إنى لم أعثر على من صرح به» أى إلى المنكبين، وكونه بالتثليث لأحدٍ من الأصحاب، ولكنه غير قاض، فيجوز القول به مع وجود الأخبار الضعيفه، فضلاً عن كون بعضه صحيحاً كالخبر المروى عن ابن يقطين، وإن لم يتعرّض المصنّف للرجل تبعاً لجماعه.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢، من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٣ و ١٠ و ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢، من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٣ و ١٠ و ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، من أبواب غسل الميِّت، الحديث ٣ و ١٠ و ٧.

ثم يُنَشِّفُه بثوب بعد الفراغ (١).

(١) كون استحبابه بعد الفراغ منصوً عليه في الأخبار:

منها: الخبر المروى عن الحلبي بقوله: «حتّى إذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته في ثوب نظيف ثم جفّفته» (١).

ومنها: مرسل يونس بقوله: «ثم تنشّفه بثوبٍ طاهر واعمد إلى قطن، الحديث» (٢).

ومنها: خبر عمّار بن موسى بقوله: «ثم تجفّفه بثوب نظيف» (٣).

إلاّ أنّّه واردٌ بعد غسل اليدين، وهو أمرٌ يساعده الاعتبار، كما وقع في عبارته المصنّف قدس سره، إلاّ أنّ ما في خبر عمّار خلافه، إذ فيه بعد ذكر التجفيف: «ثم تغسل يديك إلى المرفق ورجليك إلى الركبتين ثم تكفّنه، الحديث».

ولعلّه كان أمرٌ ندبى مستقلّ لأجل التكفين وهو غير بعيد، ولكن لم أعتز على من أفتى بذلك صريحاً، والله العالم.

هذا تمام الكلام في مستحبات الغسل، ويليه البحث عن المكروهات .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢، من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٣ و ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢، من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٣ و ١٠ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢، من أبواب غسل الميت، الحديث ٢ و ٣ و ١٠ .

مكروهات الغسل

قوله قدس سره: ويكره أن يجعل الميت بين رجله (١). وأن يقعده (٢).

(١) وهو مورد وفاق للأكثر، بل في «الجواهر»: «لم أقف على من حكى الخلاف فيه، فضلاً عن الوقوف عليه»، بل قد يساعده الاعتبار من جهه احترام الميت، لأدّ جعله بين رجله خارج عن شؤون الميت، إلاّ أن يكون ذلك لغرض عقلائي من حفظ الميت عن الوقوع على وجهه في حال الغسل والتقليب، ولعلّ ذلك هو الوجه في الجمع بين ما يدلّ على النهي في خبر عمّار بقوله: «ولا يجعله بين رجله في غسله ويقف من جانبه» (١). الظاهر في الحرمة ولكنّه يحمل على الكراهه.

وبين نفى البأس المستفاد من حديث العلاء بن سيّابه بقوله: «لا بأس أن تجعل الميت بين رجليك وأن تقوم فوقه فتغسله إذا قلبته يميناً وشمالاً تضبطه برجليك لئلا يسقط لوجهه» (٢).

بل لولا مخالفته للإجماع، لأمكن القول بالحرمة في صورته عدم الحاجه لجعله بين رجله عملاً بظاهر النهي، وحيث لا يمكن ذلك فيقال بالكراهه إلاّ في صورته الحاجه حيث لا كراهه فيه.

(٢) ومن المكروهات الإقعاد، والدليل عليه: مضافاً إلى كونه وفاقاً للمحكي

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١٠ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١ .

وأن يقصّ أظفاره ، وأن يرجل شعره (١).

عن المعظم، بل في «الخلافة» دعوى إجماع الفرقة وعملهم عليه، وفي «التذكرة» نسبه إلى علمائنا .

دلالة خبر الكاهلي عليه بقوله: «إياك أن تقعه» (١).

ولأنّه ضدّ الرفق المأمور به عموماً وخصوصاً في الميّت، ولعلّه لأجل تصلّبه بالبرد وإقاعده موجبٌ لإجهاده وهو خلاف الإرفاق.

نعم، قد يعارضه ما في «فقه الرضا»: «ثمّ تقعه فتغمز بطنه غمزاً رقيقاً» (٢). وصحيح الفضل بن عبد الملك، قال: «أقعه واغمز بطنه غمزاً رقيقاً ثمّ طهره من غمز البطن» (٣). وحيث أنّ الأصحاب أعرضوا عنهما، فلا بدّ أن يحمل على التقيّه، أو على صورته الحاجه بأن يكون إخراج ما بطنه موقوفاً على ذلك، ولكن الأول أولى لكونه موافقاً لعامّه العامّه، ولعلّه للعمل بظاهر الصحيح و«فقه الرضا» قد أفتى ابن سعيد على الحرمة، و«الغنيه» على عدم الجواز، وما أبعد بين هذا القول والقول بالجواز من دون كراهه، كما عن المحقّق و«المعتبر» في الأقلّ في أصل الكراهه للصحيح المتقدّم، ولكن قد عرفت أنّّه لا يبعد الحمل على الجواز بدون الكراهه مع عدم الحاجه، ومع الكراهه معها، والله العالم.

(١) اختلف الفقهاء في حكم قصّ الأظفار وترجيل الشعر وجزّه وشفه من عانه الميّت أو إبطيه أو شاربه، من حيث الحكم بالكراهه والحرمة والاحتياط وجوباً

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، ، الحديث ٥ و ٩ .

٢- المستدرک : ج ١ الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، ، الحديث ٥ و ٩ .

في تركها: فقد ذهب إلى الأوّل مضافاً إلى المصنّف هنا وفي «المعتبر» ونسبته إلى المشهور، وكذا العلامه في «التذكره»، بل قد ادّعى الإجماع في «المعتبر» و«التذكره»، وعليه صاحب «الجواهر» خلافاً إلى جماعه أخرى من التصريح بالحرمة كابن حمزه وسعيد وصاحب «الحدائق» بعدم الجواز وهو كما عن «الخلافا»، بل ادّعى عليه الإجماع كما عن «الغنيه» أيضاً كذلك في عدم الجواز، ودعوى الإجماع، كما أنّ جماعه ثالثه ذهبوا إلى الاحتياط الوجوبى بالترك كالعلامه البروجردى والحكيم والمحقق الهمداني والآملى والخميني، بل ظاهر كلام السيّد في «العروه» وهو المختار في تعليقتنا على «العروه».

استدلّ القائلون بالكراهه: مضافاً إلى الإجماعين في «المعتبر» و«التذكره» بعدّه أخبار:

منها: خبر غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كره أمير المؤمنين عليه السلام أن يحلق عانه الميّت إذا غسل أو يقلم له ظفراً ويجزّ له شعر»^(١).

ومنها: خبر طلحه بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كره أن يقصّ من الميّت ظفر أو يقصّ له شعر أو يحلق له عانته أو يغمز له مفصل»^(٢).

وهذان الخبران هما أحسن ما يتمسك به للكراهه، بخلاف الخبرين الآخرين.

ومنها: مرسل ابن أبي عمير الذي فيحكم المسند الصحيح، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يمسّ عن الميّت شعر ولا ظفر وإن سقط منه شيء فاجعله في كفه»^(٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميّت، ، الحديث ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤ و ١ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤ و ١ .

ومنها: خبر أبي الجارود: «أنَّه سأل أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يتوفى أتقلم أظافيره وتنتف إبطاه وتُحلق عاتته إن طالت به من المرض؟ فقال: لا» (١).

ومنها: خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الميت يكون عليه الشعر فيحلق عنه أو يُقلم؟ قال: لا يُمس منه شيء، اغسله وادفنه» (٢).

أقول: ولا يخفى أنَّ ظهور هذه الأخبار، خصوصاً الثلاثة الأخيرة في الحرمة أشد، لظهور النهي فيها إلا ما يوجد فيه ما يوجب الانصراف إلى معنى الكراهة بقريته داخلية أو خارجية.

فأمّا الأولى منهما: ليست إلا ما ادّعاها صاحب «الجواهر» من ذكر الغمز في خبر طلحة بقوله: «للقطع بإرادة الكراهة من لفظ كره فيه لا الأعم حتى يحمل على الحرمة»، مع أنَّه مخدوش بأنَّ إرادته ذلك فيه ليس إلا من جهة وجود دليل خارجي فيه على معنى الكراهة بالمعنى الأخص، وهو غير مستنكر، ولكنّه لا يوجب كون الكراهة في غيره هو هذا، خصوصاً مع وجود قريته خارجية دالة على الحرمة في غير الغمز.

وأمّا الثانية: فقد عرفت وجود القريته على الحرمة دون الكراهة وحمل الكراهة على الحرمة خصوصاً مع كثرة الأخبار المستعملة على ذلك، يعدّ أهون من رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة، خصوصاً مع نقل الإجماعين عليها، وتصريح ابني حمزه وسعيد وصاحب «الحدائق» على الحرمة، بل لعله هو المراد من عدم الجواز في كلام العلّمين وهما الشيخ والسيد ابن زهره، بل هو أولى من

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥ و ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥ و ٣.

حملة على الكراهه.

فعلى ما ذكرنا يلزم ترجيح جانب الحرمة على فرض صورته التعارض، فلا تنصل النوبة إلى التساقت والرجوع إلى أصل البراءة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» قدس سره .

ولكن مع ذلك حيث كانت الشهرة على الكراهه، ويحتمل إعراض الأصحاب عن الحرمة، بالرغم من أنّ ظهور الأخبار كذلك، أوجب ذهابنا إلى القول بالاحتياط الوجوبى بالترك، بل لا يبعد كون المراد من الأحوط فى كلام السيّد هو هذا لأنّ الترقى بعد الكراهه ليس إلّا- الحرمة لا- الأحوط الاستجابى، فعلى هذا نحن موافقون مع السيّد صاحب «العروة» ومع كلّ من تبعه فيها من دون ذكر (لا يترك) فى حاشيتهم عليها، موافقون فى لزوم ترك هذه الأمور، كما يؤيّد ذلك ما فى «المعتبر» من أنّ ما يسقط من الميّت يُطرح فى كفته بصوره الإلزام، حيث كان تناسبه مع حرمة التسريح والقصّ والحلق أشدّ من الكراهه، وإن كان لا ينافيه، لإمكان الجمع بين الحكمين من الكراهه فى تلك الأمور، ولكن إن سقط منه شيءٌ وجب دفنه معه.

وعليه، فما فى «مصباح الهدى» من أنّّه لا معنى لقصّ شاربه وأظفاره مع القول بدفنها معه ليس على ما ينبغى، كما لا يخفى.

فى أحكام الأموات / فروع تتعلّق بقصّ أظفار الميّت

فروع تتعلّق بقصّ أظفار الميّت

الفرع الأوّل: لا فرق فى حرمة قصّ الأظفار أو كراهته بين كونها طويله أو قصيره لإطلاق الدليل فى المنع، بل وردت الإشارة إليه بخصوصه فى خبر أبى الجارود، بقوله: «إن طال به المرض» حيث أنّ هذه الجملة تشير إلى المنع حتّى

فى صوره إطاله مرضه.

وأيضاً لا- فرق بين ما كانت الوسخ تحتها وغيره، كما دلّ عليه خبر الكاهلى بإطلاقه بقوله: «ولا تخلّل أظفاره»، بل عن الشيخ دعوى الإجماع على عدم جواز تنظيفها عن الوسخ باخللال. وعن «المنتهى» النصّ على عدم الجواز.

ولكن عن «التذكرة» أنّّه لا ينبغي إخراج الوسخ من بين أظفاره بعود لئىن، قال: «وإن شدّ عليه قطناً كان أولى».

وأورد عليه الشهيد فى «الذكرة» بكونه مخالفاً للإجماع المنقول عن الشيخ ولخبر الكاهلى.

ولكن يمكن حمل كلام العلامة فى «التذكرة» على صورته كون الوسخ مانعاً عن وصول الماء إلى البدن، فلا ينافى المنع إذا لم يكن كذلك، كما عليه خبر الكاهلى وكلام الشيخ رحمه الله .

ولكن مع ذلك كله ترك ذلك يعدّ أولى لاقتضاء المقام بالبيان وترك.

الفرع الثانى: لو سقط من الميت شىء من ظفره أو شعره ونحوهما، فالمعروف أنّّه يجب دفنه. ولعلّه للإجماع المدعى عليه، ولخبرى ابن أبى عمير، بقوله: «لا يمسّ عن الميت شعر ولا ظفر وإن سقط منه شىء فاجعله فى كفته»^(١).

وخبر عبد الرحمن فى قوله: «لا تمسّ منه شىء، اغسله وادفنه»^(٢). وعليه الفتوى.

الفرع الثالث: هل يجب غسل الساقط عن الميت بالضمّ أم لا؟

ظاهر خبر عبد الرحمن هو الأوّل إن أرجعنا الضمير فى اغسله إلى ما سقط

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١ و ٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١ و ٣ .

وأن يغسل مخالفاً، فإن اضطرَّ غَسَلَهُ غُسلَ أهل الخلاف (١).

دون الميِّت كما أبداه المحقِّق الأردبيلي قدس سره ، لكنَّه بعيدٌ في الغايه، إذ لا يوافقُه قوله عليه السلام : «ولا يمسُّ منه شيء». وكون القراءة فيه هو الضمُّ حتَّى يكون المراد هو الغُسل المعهود بالمياه الثلاثه إن كان السقوط قبل الغُسل، وإلا فلا يحتاج إليه، دون الفتح حتَّى يكون المراد هو الغُسل بمطلق الماء أى القراح، إذ هو بعيدٌ خصوصاً إذا كان ممّا لا تحلُّه الحياه، ولا ينفعل بالموت، هذا بخلاف الغُسل بالضمِّ حيث يمكن كونه واجباً تعبداً حتَّى في الشعر الذي هو ممّا لا تحلُّه الحياه، كما لا يخفى.

الفرع الرابع : في أنَّه إذا مسَّ الميِّت وسقط منه شيءٌ ، هل يجب دفنه معه في كفنه ؟ أو يجب دفنه معه ولو لم يكن في كفنه ؟ أو يجب دفنه مطلقاً ولو لم يكن معه ؟ وجوه: المعروف هو الأوَّل، وعن العلَّامه والشَّهيدين والمحقِّق الثاني: «أنَّه قول علمائنا» المُشعر بالإجماع، بل ظاهر «الذخيره» أنَّه ممّا لا خلاف فيه ، وعن «التذكره»: «أنَّه لو سقط من الميِّت شيءٌ غُسل وجُعِل معه في أكفانه بإجماع العلماء».

في أحكام الأموات / مكروهات غسل الميِّت

هذا فضلاً عن أنَّ جعل جميع أجزاء الميِّت في موضع واحد أولى، وعليه الفتوى، لما قد عرفت من دلالة خبر ابن أبي عمير بقوله عليه السلام : «فاجعله في كفنه» (١) على ذلك، فيجب دفنه كما دلَّ عليه خبر عبد الرحمن بقوله: «وادفنه» (٢).

(١) وقد تقدَّم الكلام فيه مفصِّلاً في بحث: «وجوب غُسل كلِّ مُظهِرٍ للشهادتين»، ويبيِّن أنَّ الكراهه في تغسيل موتى أهل الخلاف كان إذا وجد من

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب غسل الميِّت، ، الحديث ١ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب غسل الميِّت، ، الحديث ١ و ٣.

أهلهم للمباشرة، فلا ينافى الوجوب كفايه، لو لم يجد من يباشره منهم، ولكن إن اضطرَّ للغسل فليغسله غسل أهل الخلاف.

أقول: اعلم أن المصنّف قد ترك جملة من المندوبات والمكروهات، ومن المكروهات أيضاً تغسيل الميت بماء أسخن بالنار أو غيرها، وهو أيضاً بلا خلاف فيه ظاهراً، بل عن «المنتهى» نسبه إلى علمائنا، المشعر بوجود الإجماع فيه، ويدلّ عليه عدّه أخبار:

منها: صحيحه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، إنّه قال: «لا يُسخن الماء للميت» (١). ولا يخفى أن إطلاق الخبر يشمل كون التسخين بالنار الشامل ما يُسخن بالنار أو الكهرباء أو الشمس.

ومنها: رواه عبد الله بن المغيرة، عن رجلٍ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قالوا: «لا يُقرب الميت ماءً حميماً» (٢).

ومنها: رواه يعقوب بن يزيد، عن عدّه من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يُسخن للميت الماء لا تعجل له النار ولا يخيظ بمسك» (٣).

ومنها: رواه الصدوق، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا يسخن الماء للميت» (٤).

وفي روايه أخرى، وروى مثله إلا أنّه قال في آخره: «إلا أن يكون شتاءً بارداً فتوقى الميت بما توقى منه نفسك» (٥).

ويقرب منه ما عن «فقه الرضا» (٦).

في أحكام الأموات / وجوب تكفين الميت

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب غسل الميت، ، الحديث ٥.

٦- الفقه الرضا: ١٦٧ .

ولعله لأجله قد استثنى جماعه عن الكراهه صورته البرد الشديد، وظاهر الروايه مراعاة حال الميت لا الغاسل، إلا أنَّهُ حُكِيَ عن الشيخ أنَّهُ قال: «لو خشى الغاسل من البرد انتفت الكراهه».

هذا، ولكن لا يخفى إمكان كون المراد من قوله عليه السلام: «توقى الميت بما توقى منه نفسك» إشاره إلى حال الغاسل، وإلا لما كان البرد مؤثراً في حال الميت، إلا من جهة التأثير في كيفية الغسل في التخفيف فيه حذراً من شدته البرد.

ومن جملة المكروهات: الدخنه بالعود وغيره، كما عن المشهور، خلافاً للجمهور، حيث إنهم استحَبَّوها، والدليل عليه:

١ _ روايه أبي حمزه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا تقربوا موتاكم النار» (١) يعنى الدُخنه على ما فسَّر به في «التهذيب» ذيل الحديث.

٢ _ وروايه محمَّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «لاتجملوا الأكفان، الحديث» (٢) ولعلَّ وجه ترك المصنَّف لمثله باعتبار أنَّهُ من مكروهات الكفن دون الغسل.

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التفكيين، الحديث ١٢ و ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التفكيين، الحديث ١٢ و ٥.

الثالث: فى تكفينه (١)

(١) اعلم أنّ من أحكام الأموات هو التكفين، وهو واجبٌ كفائى على عامّة المكلفين كالغسيل وغيره من أحكامها، والواجب هو ستره فى الكفن لا بدله وإن كان مستحباً مؤكّداً، كما يدلّ عليه صحيحه سعد بن طريف، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «من كفّن مؤمناً كان كمن ضمن كسوته إلى يوم القيامة» (١). وعليه فأصل التكفين لا خلاف فى حكمه، إلا أنّ البحث فى المقام عن أنّ هل يجب فيه قصد القربة أم لا؟ وهل هو شرطٌ فى صحته أم لا يكون كذلك، بل يتوقف استحقاق الأجر عليه، حيث لا استحقاق إلا مع الإطاعة، ولا إطاعة إلا مع القصد؟

أقول: الأخير هو الأقوى، والدليل عليه _ مضافاً إلى أنّ الأصل فى الواجبات هو التوضيئى، لأنّ التعبدية أمرٌ زائد على أصل الوجوب، فيحتاج ثبوتها إلى الدليل، ومع فقدته فالأصل عدمها، كما مرّ بحثه وتحقيقه فى محلّه _ عدم تعلق الغرض الباعث فى الطلب إلاّ حصول الفعل وبروزه فى الخارج من أى وجه اتفق، ولو من دون قصد، كما أنّ الأمر كذلك فى تحنيطه وحمله ودفنه، بل لعله مورد ظهور الإجماع من الأصحاب، وأنها ليست من الأمور التى يقصد بها تكميل النفس ورياضتها وقربها إلى الله تعالى.

نعم، يعتبر ذلك فى حصول الثواب، كما فى غيرها من الأفعال التى هى كذلك،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب التفكين، الحديث ١.

ويجب أن يُكفّن في ثلاثة أقطاع (١).

بل قد يحتمل ترتّب الثواب حتّى مع عدم التّيه، لدلاله ظواهر الأدلّه عليه ما لم ينو العدم، بل ربما يظهر من المحكّي عن الأردبيلي قدس سره ترتّب الثواب عليه حتّى مع نيه العدم، ولعلّه أراد أن هـ يفهم من الأدلّه أنّ هذا العمل بنفسه كإغائه الملهوف ونحوها من الأمور التي لها آثار ذاتيه، يحدث بواسطتها كمال للإنسان، فيتقرّب بها إلى الله جلّ جلاله، لأجل وجود خاصّيه في أصل العمل، كما كان الأمر كذلك بالنسبه إلى الأعمال الحسنه المؤثّره في تهذيب النفس، ولعلّه لذلك قال صاحب «الجواهر» _ بعد نقل المحكّي عن الأردبيلي رحمه الله _ : «وهو لا يخلو عن وجه» وعليه فيكون معنى توقّف الأخير على التّيه هو إرادته التفضّل من الثواب لا أصله، وليس ببعيد.

في أحكام الأموات / عدد قطع الكفن

وعليه، فما عن بعض متأخري المتأخرين _ كما نقله الشيخ الأكبر في طهارته عن بعض مشايخه _ من توقّف صحّه التكفين على التّيه، فلو وقع من دونها وجب إعادته لأن هـ من التعبديّات التي لا يُعلم بحصول الغرض منها بمجرد الوجود الخارجي، ضعيفٌ جدّاً، كضعف ما حُكي عن صاحب «الرياض» من القول بلزوم التّيه في الكفن والحنوط: «لأنّهما فعلاّن واجبان، لكن لو أخلّ لم يبطل الفعل.. إلى آخره». لما قد عرفت من عدم ثبوت كونهما من التعبديّات، فالأصل يقتضى العدم، فلا وجه للقول باقتضاء الوجوب ذلك، والله العالم .

(١) وجوب الثلاث ثابتٌ في حال الاختبار ولا أقلّ منه، ولا خلاف فيه على الظاهر، بل الإجماع بقسميه عليه، ولم يشاهد الخلاف إلا عن سلّار، حيث حُكي عنه باجتراء ثوبٍ واحد، لكنّه ضعيفٌ ومجوّج، لأن هـ قد استدلّ له :

١ _ بالأصل المنقطع قطعاً بالإجماع والدليل.

٢ _ وبصحيحه زراره المحكيه عن «تهذيب» الشيخ، قال: «قلت لأبي جعفر عليه السلام: العمامه للميت من الكفن هي؟ قال: لا، إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب أو ثوب تام، لا أقل منه يوارى فيه جسده كله، فما زاد فهو سئته إلى أن يبلغ خمسه، فما زاد فمبتدع. وقال: أمر النبي صلى الله عليه وآله بالعمامه، الحديث» (١).

حيث يدل على جواز الاكتفاء بثوب واحد أيضاً .

فهى أيضاً غير ناهضة للمعارضه مع ما سنذكره من الأخبار من وجوه:

أولاً: من إعراض الأصحاب عن العمل بها فى خصوص ذلك .

وثانياً: لما فيها من الاضطراب والإجمال فى المتن؛ لأن الكلىنى قدس سره قد نقل هذا الحديث عن زراره ومحمد بن مسلم مثل ما فى «التهذيب» إلا أن قال: «إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب و ثوب تام» (٢). بالواو العاطفه، حيث يكون حينئذ من قبيل عطف الخاص على العام، بقرينه غيرها من الأدله، فىكون دليلاً على المشهور، بل المنقول عن «الحبل المتين» أن فى بعض نسخ «التهذيب» أيضاً كما فى «الكافى»، فيؤيد ما ذكرناه، بل حكى الشيخ الأكبر فى «كتاب الطهاره» أن ه حكى عن أكثر نسخ «التهذيب» روايتها بخلاف الثوب حتى تكون العبارة: «إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب» تام. بل قد يظهر من «الحقائق» أن هذا هو الموافق لأصل نسخه «التهذيب» المكتوبه بخط الشيخ رحمه الله ، حيث استظهر سقوط لفظ الثوب من قلم الشيخ رحمه الله .

وكيف كان، فلا وثوق بصحة النسخه المشتمله على لفظ (أو)، مع أن ه لو

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التفكيين، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التفكيين، الحديث ١ و ٢ .

سلمنا ذلك، و وقع التعارض بين نسخه «التهذيب» ونسخه «الكافي» كانت الثانيه أولى لكونها أضبظ.

وثالثاً: مع غض النظر عن جميع ذلك، وتسليماً وجود كلمه (أو)، وقلنا بإفادتها التخيير، فإنه لا معنى لوجود الواو، فيلزم التخيير في الفرض الذي جعله قسيماً للسنة بين الأقل والأكثر لا مع المغايره بينهما بوجه، كما في القصر والإتمام، فكيف يكون كذلك في الواجب بلا مغايره بين الفردين!؟

نعم، لو أمكن الالتزام بجواز التكفين بثلاثة أثواب ناقصه، تحصل مواراه جسد الميت بمجموعها من حيث المجموع، من دون أن يكون أحدها شاملاً لجميع البدن لأمكن الالتزام بالتخيير، لكنّه على الظاهر ممّا لا يقول به أحد، فلا بدّ حينئذٍ أن تنزل الروايه على تقدير ثبوتها: إمّا على حالتى الاختيار فى الأول والاضطرار فى الثانى كما هو الأقرب فى الجمع بين الأخبار.

أو الالتزام بكونها وارده مورد التقيّه حيث أنّ العامّه يكتفون فى الكفن بثوب واحد. أو كون (أو) بمعنى الواو .

أو طرح الروايه لأجل إعراض الأصحاب عنها، وعدم مقاومتها للمعارضه مع ما سنذكر من الأخبار الدالّه على لزوم كون الكفن ثلاث أثواب ، وهى عدّه أخبار:

منها: ما رواه الشيخ بإسناده عن سماعه، قال: «سألته عمّا يكفّن به الميت؟ قال: ثلاثه أثواب، وإّما كفّن رسول الله صلى الله عليه وآله فى ثلاثه أثواب، الحديث»(١).

ومنها: روايه محمّدين مسلم، عن أبيجعفر عليه السلام ، قال: «يكفّن الرجل فى ثلاثه

مئزرٌ وقميصٌ وإزارٌ(١).

أثواب، والمرأه إذا كانت عظيمه فى خمسه، الحديث(١).

ومنها: روايه عبد الله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «الميت يكفن فى ثلاثه سوى العمامه والخرقه، الحديث(٢).

وغير ذلك من الأخبار الداله على أنّ كفن رسول الله صلى الله عليه وآله كانت ثلاثه، كما هى أيضاً فى وصيه أبى جعفر عليه السلام بثلاثه أثواب، بل وبما يستفاد لزوم الثلاثه فى ضمن الخمسه فى المرأه، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» قدس سره: «لا فرق فى ذلك بين الرجل والمرأه لإطلاق الأدله وخصوص بعضها»، بل ادعى عليه الإجماع.

(١) هذا هو المشهور المعروف بين المتقدمين والمتأخرين، خلافاً لصاحب «المدارك»، وتبعه الأمين الاسترآبادى، ونسب ذلك إلى ابن الجنيد رحمه الله والصدوق رحمه الله بعدم كفايه المئزر فى الكفن من الثلاثه، لأنّه أوجب التكفين بثوبين محيطين بجميع البدن وقميص، أو بثلاثه أثواب شاملات مختيراً بينهما، وادعى أنّه المستفاد من الأخبار، وليس فى الأخبار ما يدلّ على كون المئزر من الكفن، وأنّ ما ذهب إليه المشهور هو الذى استفاده الشيخان وأتباعهما من الأخبار.

أقول: والذى ينبغى البحث عنه هنا بعد ثبوت أنّ قطع الكفن ثلاثه، أمور:

الأمر الأول: فى بيان معنى المئزر، وكونه هو الإزار الشامل لجميع البدن، أو غيره، من حيث اللغه والاستعمال؟

أقول: المئزر بكسر الميم، ثمّ الهمزه الساكنه، فى اللغه بمعنى الإزار. وحكى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التفكيين، الحديث ٩ و ١٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التفكيين، الحديث ٩ و ١٢.

فى «مجمع البحرين» عن «الصحاح» وغيره، بل يستفاد أيضاً من «الغريبين» كون الإزار بمعنى (لنگ) بالفارسيه كما عن «كنز اللغه»، وفى «مجمع البحرين»: «الإزار بالكسر معروفٌ يذكر ويؤنث، ومعقد الإزار الحقوين»، انتهى.

بل هو المستعمل فى باب الفقه والأخبار كما سنشير إليه عن قريب.

أمّا حدود هذا المئزر بمعنى الإزار، فقد اختلفت كلمات الفقهاء فيه: ففى «جامع المقاصد» تحديده بما يستر به من الشَّره إلى الرُّكبه، بحيث يسترهما.

وفى «الروضه»: «هو ما يستر ما بين الشَّره والرُّكبه» بإخراج ستر نفس الشَّره والرُّكبه عنه، فيكون تحديده أقصر من تحديد الشهيد قدس سره .

واحتمل فى «الروض» الاجتزاء بما يستر به العوره خاصه.

وعن «المقنعه» و «المراسم» تحديده بما يستر من الشَّره إلى حيث يبلغ من الساقين.

وعن «المصباح»: «ما يوارى به من الشَّره إلى حيث يبلغ المئزر».

هذا كله مشيرٌ إلى ما يصدق عليه عرفاً إنّه مئزر، ولا يكون تحديداً حقيقياً بحيث يخرج عن صدقه لو زاد أو نقص عمّا قالوا، ولذلك الأولى إحالته إلى العرف، والاجتزاء بما يتحقق به مسماه عرفاً، وأمّا كفايه ستر خصوص العوره فى صدق ذلك عرفاً تأمل.

والمئزر بمعنى ذلك الذى يطلق عليه الإزار، قد ورد الحديث عنه فى الأخبار كثيراً فى باب آداب الحمّام وغيره، فلا بأس بالإشاره إلى بعضها حتّى يظهر ما يستدل به على ردّ صاحب «المدارك» وغيره:

منها: خبر الكاظم عليه السلام، قال: «لا تدخل الحمّام إلا بمئزر»^(١).

ومنها: فى خبر حمّاد، عن الصادق عليه السلام ، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام أنّ قيل له: «إنّ سعيد بن عبد الملك يدخل مع جواريه الحمّام؟ قال: وما بأس إذا كان عليه وعليهن الإزار، ولا يكونوا عُراه كالحمير»^(١).

وعليه، فلا نقاش فى أنّ المراد من الإزار هنا هو المئزر حيث يظهر منهما اتّحاد معناهما.

ومنها: خبر الحلبي المرويّ فى «التهذيب» و«الفتاوى» عن الصادق عليه السلام: «فى الحائض ما يحلّ لزوجهّا منها؟ قال عليه السلام: تترّ يزار إلى الركبّين وتخرج سرّتها ثمّ له ما فوق الإزار»^(٢).

فإنّ هذا الحديث ظاهرٌ بل صريح فى أنّ الإزار هنا بمعنى المئزر غير شامل لجميع البدن، وعليه يحمل الإزار الوارد فى أخبار الكفن، لو لم نقل بظهوره فيه أوّلاً، وهى أخبار عديده:

منها: خبر معاوية بن وهب، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «يكفّن الميّت فى خمسة أثواب؛ قميص لا يزّر عليه وإزار وخرقه يعصّب بها وسطه وبرد يلفّ فيه وعمامة يعتّم بها ويلقى فضلها على صدره»^(٣).

أقول: بعد معلوميّه استحباب الخرقه والعمامة ينحصر الواجب فى الثلاثة، مضافاً إلى قرينه قوله: «وبرد يلفّ فيه» من اختصاص التلّيف بالبرد دون الإزار، يوجب توجّه الذهن إلى كون المراد منه هو المئزر، وإلاّ كان ينبغى إعمال اللّفافه

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الحيض، الحديث ١.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب آداب الحمّام، الحديث ١٣.

فى حقه وأن يقال بلفافتين إحداهما برّد والأخرى الإزار، فتصير هذه قرينه معينه لهذا الفرد من الإزار إن قلنا بالاشتراك فيه بين المئزر والإزار الشامل لجميع البدن، أو قرينه صارفه إن قلنا بالحقيقه للشامل والمجاز للمئزر.

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: كيف أصنع بالكفن؟ قال: تؤخذ خرقة فيشدّ بها على مقعدته ورجليه.

قلت: فالإزار؟ قال: لا، إنها لا تعدّ شيئاً، إنّما تُصنع لتضمّ ما هناك لئلا يخرج منه شيء، وما يصنع من القطن أفضل منهما، ثم يخرق القميص إذا غُسل وينزع من رجليه.

قال: ثم الكفن قميص غير مزور ولا مكفوف، وعمامه يعصّب بها رأسه ويردّ فضلها على رجليه» (١).

قال صاحب «الوسائل»: «أقول: هذا تصحيّف، والصحيح يردّ فضلها على وجهه، ذكره صاحب «المنتقى» ويأتى ما يشهد له»، انتهى.

قلنا: ولعلّ الصحيح على صدره كما وقع فى روايه معاويه بن وهب.

توضيح الحديث: إنّه بعدما ذكر من أخذ الخرقة والتشديد، سئل الراوى عن الإزار بأنّه هل يستغنى بالخرقة عن الإزار، وهل يحصل بذلك المطلوب؟ قال: لا، أى لا تعدّ الخرقة من الكفن، فلا يستغنى بها عن الإزار، ولا تزيد قطع الكفن عن الثلاثه، وإنّما فائده الخرقة والشدّ بها هو ضمّ ما هناك حتّى لا يخرج منه شيء، ولذلك قال عليه السلام: «لو وضع القطن فى الموضع كان أفضل من الخرقة» والإزار بلا قطن. فدلاله الحديث على كون الإزار من الواجب واضح، وأمّا

استفاده كون الكفن هو ثلاثة قطع كما عليه المشهور من هذا الحديث مشكّل، حيث لم يتعرّض لذكر البرد الذي يلفّ به، ولكن يفهم من الحديث كون الراوى والسائل عالماً بكون الإزار من الواجب من الكفن، فلا يبعد أن يكون ترك البرد لإحالته على ظهوره فى كونه واجباً منه .

ومنها: صحيحه محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «يكفّن الرجل فى ثلاثة أثواب، والمرأه إذا كانت عظيمه فى خمسه: درع ومنطق وخمار ولفافتين»^(١).

فهذا الخبر أيضاً ممّا يدلّ على كون الإزار هو المتر، لأنّ الدرع هو القميص، والشاهد عليه ما ورد فى «مجمع البحرين»: «درع المرأه قميصها وهو مذكّر والجمع أدراع ومنطق كمئبر ما يشدّ به الوسط، وفى «المجمع»: المنطق شقّه تلبسها المرأه وتشدّ وسطها، ثمّ ترسل أعلاها على أسفلها إلى الرّكبه والأسفل إلى الأرض، وبه سمّيت أسماء بنت أبى بكر ذات النطاقين»، انتهى ما فى المجمع.

ولا- إشكال فى أنّ المرأه تشترك مع الرّجل فى الدرع والمنطق واللفافه إجماعاً، وأمّا الزائد عليها فهو الخمار واللفافه الثانيه، فتكون الروايه حينئذٍ مثل غيرها فى الدلاله على كلام المشهور.

ومنها: روايه موثقه لعيمار بن موسى، عن الصادق عليه السلام فى حديث: «ثمّ تبدأ فتبسّط اللفافه طولاً- ثمّ تذر عليها من الذريه»^(٢) ثمّ الإزار طولاً- حتّى يغطّى الصدر والرّجلين، ثمّ الخرقه عرضها قدر شبر ونصف، ثمّ القميص تُشدّ الخرقه على القميص بحيال العوره والفرج حتّى لا يظهر منه شيء، الحديث»^(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٩ .

٢- الدريره قضيب طيب يجاء به من الهند أو مطلق الطيب.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ .

فإنَّ الإزار في هذا الحديث ظاهرٌ في المئزر، كما يؤيد ذلك تحديده بتغطيته الصدر والرجلين، فهو على هذا غير اللِّفَافَة المحيطة بجميع البدن .

وأيضاً: من الأخبار الدالَّة على ذلك مرسله يونس، وفيها: «ابسط الحِبره (١) ثم ابسط عليها الإزار ثم ابسط القميص عليه وترد مقدّم القميص عليه...

إلى أن قال: ثمَّ يحمل فيوضع على قميصه، ويرد مقدّم القميص عليه ويكون القميص غير مكفوف ولا مزرور» (٢).

فإنَّه يدلُّ على أنَّ الأكفان ثلاثة قطع، فلا يبعد أن يكون الإزار هنا أيضاً بمعنى المئزر.

وأظهر منه ما ورد في «فقه الرضا» من قوله: «يكفن الميت بثلاثة أثواب لِّفَافَة وقميص وإزار» (٣).

لأنَّه إنَّ كان المراد من الإزار هو الشامل كان الأنسب أن يقال قميص ولِّفَافَة.

بل يمكن التأييد لذلك بالأخبار التي تتضمن تكفين رسول الله صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام في ثوبى الإحرام:

منها: ما رواه معاوية بن عمَّار في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان ثوبا رسول الله صلى الله عليه وآله اللّٰمّٰذين أحرم فيهما يمانين عبرى وأظفار (٤) وفيهما كُفْن» (٥).

١- الحبره: كعنبه البرد اليماني.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

٣- المستدرک: ج ١ الباب ١ من أبواب الكفن، الحديث ١.

٤- عبرى وأظفار بلدان باليمن يكون ثوبهما نفيساً، وفي بعض النسخ ظفار وهو الصحيح.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب التكفين، الحديث ١.

فإنَّ أحدَ ثوبى الإِحرَامِ على حسب المتعارف والمعمول هو المتزَّر الذى لا يشمل جميع البدن، وإن كان من الجائز أن يكون كبيراً صالحاً لأنَّ يشمل جميع البدن، ويستعمل فى الكفن، ولكِنَّه غير متعارف، بل ولو شكَّ فى وجوب ستر البدن أزيد ممَّا يستره الإِزار، فالأصل عدم وجوبه.

ومنها: والذى يعدُّ مثل الخبر السابق فى التأييد والاستدلال ما رواه يونس بن يعقوب، عن أبى الحسن الأوَّل، قال: «سمعتَه يقول: إنَّى كَفَّنْتُ أبى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، وفى قميصٍ من قميصيه، وفى عمامه كانت لعلِّى بن الحسين عليهما السلام، وفى بُردٍ اشتريته بأربعين ديناراً لو كان اليوم تساوى أربعمائه ديناراً» (١).

فظهر من مجموع هذه الأخبار بالظهور أو الصراحة أو الملازمه العرفيَّة كون الإِزار بمعنى المتزَّر هو أحدُ أثواب الثلاثة، وهو غير شامل لستر جميع البدن، وإن كان فى الفقه ربما يُطلق عنوان الإِزار ويُراد به الثوب الشامل، فحينئذٍ لا بدَّ عند إرادته أحدهما بالخصوص من حصول القرينه الدالَّة على أحدهما كما لا يخفى.

وما يتوهم صاحب «المدارك» ومن تبعه كون الإِزار بمعنى الشامل، استظهاراً من الأخبار المستفيضه الدالَّة على كون كفن الميِّت ثلاثة أثواب مثل روايه سماعه الذى قد تقدَّم متنه، وقد صرَّح فى الجواب عمَّا يكفَّن به الميِّت أنَّهُ ثلاثة أثواب كما كُفَّن رسول الله صلى الله عليه وآله فى ثلاثة أثواب.

ومنها: مرسله يونس فى حديث، قال: «الكفن فريضه للرجال ثلاثة أثواب، الحديث».

ومنها: حسنه الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كتب أبى فى وصيَّته أن

أُكْفِنَه فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ أَحَدَهَا رِءَاءُ لَهُ حَبْرُهُ كَانَ يَصَلِّي فِيهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَثُوبٌ آخَرٌ وَقَمِيصٌ، الْحَدِيثُ»(١).

وَلَا يَخْفَى ظَهْرُ كَلِمَةِ الثَّوْبِ لِمَا يَسْتُرُ جَمِيعَ الْبَدَنِ.

وَمِنْهَا: صَحِيحُهُ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِي، قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: كُفِّنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بُرْدٍ أَحْمَرَ حَبْرُهُ وَثَوْبَيْنِ أَبْيَضَيْنِ صَحَارِيِّينَ»(٢).

وَصَحِيحُهُ زَرَّارَةُ الْمُتَقَدِّمَةِ فِي أَوَّلِ الْبَحْثِ، هَذَا.

مَعَ أَنَّهُ مِنَ الْمَعْلُومِ عَدَمِ التَّنَافِي بَيْنَ وَجُوبِ ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ، وَكَوْنِ الْإِزَارِ هُوَ الْمَثْرُزُ، لَصَحَّهِ إِطْلَاقُ الثَّوْبِ لِعَهِّهِ وَشَرْعاً عَلَى الْمَثْرُزِ، كَمَا قَدْ يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كُفِّنَ فِي ثَوْبِي الْإِحْرَامِ، الْمَعْلُومُ كَوْنُ أَحَدِهِمَا هُوَ الْمَثْرُزُ الَّذِي أُطْلِقَ عَلَيْهِ الْإِزَارُ.

مُضَافاً إِلَى أَنَّ هَلْ لَوْ سَلَّمْنَا ظَهْرَ اللَّفْظِ فِي الثَّوْبِ الشَّامِلِ عِنْدَ إِطْلَاقِهِ، فَلَا يَنَافِي كَوْنُ الْمَرَادِ مِنْهُ الْمَثْرُزُ بِمَعُونَةِ الْقَرِينَةِ الصَّارِفَةِ، لَوْ قُلْنَا إِنَّ لَفْظَ الثَّوْبِ يَشْمَلُ إِمَّا خُصُوصَ الشَّامِلِ أَوْ كِلَاهُمَا بِنَاءً عَلَى الْإِشْتِرَاكِ، خُصُوصاً مَعَ مَلَا حِظِّهِ قِيَامُ الْإِجْمَاعِ الْمُدَّعَى وَالشَّهْرَةِ الْمُحْكِيَةِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمَتَأَخِّرِينَ، وَالسِّيَرَةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى التَّكْفِينِ بِطَرِيقَةِ الْمَشْهُورِ مِنْ خَوَاصِّهِمْ وَعَوَائِمِهِمْ، خَلْفاً عَنِ سَلْفٍ، مَعَ شِدَّةِ اهْتِمَائِهِمْ بِمُرَاعَاةِ مَا وَرَدَ مِنَ الشَّرْعِ فِي التَّكْفِينِ، بَحِثٌ يَحْصُلُ الْإِطْمِنَانُ لِلْفَقِيهِ بِأَنَّ هَلْ نَشَأَتْ عَنِ تَعْلِيمَاتِ الْأَثَمَةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ، وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ غَيْرَ هَذَا لَوَرَدَ التَّنْبِيهُ عَلَيْهِ فِي الْأَزْمَنَةِ السَّابِقَةِ، خُصُوصاً مَعَ مَلَا حِظِّهِ شِدَّةِ الْحَاجَةِ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ الْأُمُورِ، وَكَثْرَةِ الْإِبْتِلَاءِ بِهَا فِي طَوْلِ الزَّمَانِ، وَعَلَيْهِ فَمَا عَلَيْهِ الْمَشْهُورُ هُوَ الْمَنْصُورُ.

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ و ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ و ٣.

الأمر الثاني: حيث قد عرفت مقدار الإضرار بمعنى المئزر على اختلاف الأقوال من دخول ستر الشُّرّه والرُّكبه أو خروجهما، وكونه من الصدر إلى الرجلين أو أنقص، يقع البحث عن أنّه: هل يجب الاقتصار على قدر الواجب منه، بحيث متى زيد عنه اعتبر رضا الورثة أو العصبه به، فيمنع إن كان الوارث صغيراً؟

أو يجوز الإتيان بالفرد الأفضل من دون توقّف على رضاهم، بل يجوز حتّى مع وجود الصغار، إذ لا فرق في صورته المنع بين صغار الورثة وكبارهم من لزوم الاسترضاء عنهم؟

منشأ البحث فيه هو ورود حديث في الكفن عن ابن سنان _ يعنى عبد الله _ عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «ثمن الكفن من جميع المال»(١).

أقول: فى المسأله قولان:

١ _ قولٌ لصاحب «جامع المقاصد» وتبعه صاحب «العروه» وبعض أصحاب الحاشيه عليها بالاحتياط الوجوبى، وبعض آخر إنّه أقوى، باعتبار أنّه إذا زيد عنه لابدّ فيه من تحصيل رضا الورثة لو كانوا بالغين، فلا يجب الزائد على الصغار منهم ولا على الكبار مع عدم رضاهم، ولو أوصى بالزائد يُحسب من الثلث إلّا مع رضا الورثة بخروجه من الأصل، فيما يكون فى رضاهم الأثر بأن كانوا بالغين.

٢ _ وقولٌ آخر وهو مختار صاحب «الجواهر»، والمحقّق الآملى، والسيد الإصفهانى، والمحقّق السيد أحمد الخوانسارى، وبعض آخر من أصحاب التعليق على «العروه» كما هو المختار عندنا، بأنّه يجوز ذلك ولا يحتاج إلى الاستئذان، لأنّ الفرد المشتمل على الزيادة يعدّ من أحد أفراد الواجب المخير، إلّا

أنَّه من أفضل أفرادِهِ، لا أنَّ الواجب هو نفس المزيّد عليه فقط دون الزائد، حتّى يكون حينئذٍ من قبيل المستحبِّ فى الواجب من غير أن يصير المجموع منه ومن المزيّد عليه فرداً للواجب، مضافاً إلى أنَّ الشارع إذا كان فى مقام التشريع قد شرّع حكم الكفن على مصداقين من الواجب والمستحبِّ، أو فى الواجب أيضاً قد جوّز ما هو اللّائق بحال الميّت، وقد أجاز أخذ ثمنه من أصل المال، وهذا معناه جواز أخذه من المال مطلقاً أى من دون لزوم تحصيل الإذن والرضا من الورثه، وإلاّ كان اللّازم عليه ذكر ذلك الشرط فى استحباب أخذ الزائد أو اللّائق، ولأجل ذلك قلنا فى «الحاشيه» إنّه يجوز ذلك إذا كان الزائد على مقدار ما هو المتعارف فى أموات الناس، ولكن مع ذلك كلّه كان مراعاة الاحتياط خصوصاً فى الصغار حسناً جدّاً، بل قد يؤيد الجواز إطلاق الأخبار الواردة من رجحان إجماع الكفن، وكونه زينه الميّت، وأنّ الموتى يتباهون بأكفانهم.

الأمر الثالث: إنّه يجب من الكفن القميص، وكونه من إحدى القطعات الثلاث ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف، والذى وقع البحث فيه أنّه هل يتعيّن فى خصوص القميص كما عليه المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل هو معقد إجماع «الخلاف» و«الغنيه» وغيرهما؟ أو يتخيّر بينه وبين الثوب الشامل لجميع البدن، كما عليه صاحب «المدارك»، وفاقاً للمحكى عن «المعتبر» وابن الجنيّد، وعن جملة من متأخري المتأخريين ومنهم صاحب «الحدائق» الميل إليه؟

أقول: الظاهر هو الأوّل كما هو مختار السيّد فى «العروه» وجميع أصحاب التعليق والحاشيه عليها، مضافاً إلى ما عرفت من الشهره ونقل الإجماع، وكونه الموافق للاحتياط فى وجهه كما فى «الجواهر»، وبإمكان أن يقال فى حقّه بأنّه

إذا دار الأمر في الوجوب بين القميص وهو ثوب خاص، أو الثوب المطلق الشامل، لكان العمل بالمقيّد عملاً بالاحتياط، وأمّا لو قلنا بأنّ هذين الفردين ليسا من قبيل المطلق والمقيّد، بل يكونان كالفردين المتباينين، كما يقرب ذلك إلى الذهن من تعبيرهم بالتخيير، فحينئذٍ لا يكون اتّخاذ القميص موافقاً للاحتياط إلّا من جهة قوّه الدليل وكثرتّه.

وكيف كان، فقد استدلّ لوجوب القميص بعده أخبار:

ومنها: صحيحه عبد الله بن سنان أنّه عليه السلام قال: «ثم الكفن قميص غير مزور ولا مكفوف» (١).

ومنها: خبر معاوية بن عمّار بقوله: «قميص لا يزرّ عليه» (٢).

ومنها: حسنه حمران: «ثم يكفن بقميص» (٣).

ومنها: صحيح ابن مسلم، عن الباقر عليه السلام: «تكفن المرأة إذا كانت عظيمه في خمسه درع ومنطق وخمار» (٤).

ومنها: خبر الحلبي: «وثوب آخر وقميص» (٥).

ومنها: خبر يونس بن يعقوب: «وفي قميص من قمصه» (٦).

ومنها: ما في «فقه الرضا»: «يكفن الميت بثلاثة أثواب لفافه وقميص وإزار» (٧).

وغير ذلك من الأخبار الواضحة الدلالة على أنّ القميص من الثلاثة، ويبدو أنّ

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٨ و ١٤ و ٩ و ١٠ و ١٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٨ و ١٤ و ٩ و ١٠ و ١٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٨ و ١٤ و ٩ و ١٠ و ١٥.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٨ و ١٤ و ٩ و ١٠ و ١٥.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٨ و ١٤ و ٩ و ١٠ و ١٥.

٧- المستدرک: ج ١ الباب ١ من أبواب الكفن، الحديث ١.

القضيّة ثابتة ومعهوده عند المتشرّعه، وهى مأخوذه من الأخبار على حدّ يوجب انصراف الإطلاق إليه، وكثره الأخبار ورجوع الصحاح فى بعضها، وفى آخر المنجبر بالشهره ونقل الإجماع، يوجب قوّه الاستدلال بها سنداً ودلاله، كما يوجب رفع الشكّ والشبهه فى ترجيح هذا القول على القول الآخر الذى قد عرفت من اختاره. استدلالاً ببعض الأخبار الذى لا يقاوم، مع ما عرفت _ لو سلّمنا صحّه دلالتها وسندها _ مع كون الأمرين المذكورين فيهما مورد النقاش من إطلاق لفظ الأثواب وغيره، وهو مثل الخبر الذى رواه محمّد بن سهل عن أبيه، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الثياب التيصلى فيها الرّجل ويصوم، أيكفّن فيها؟ قال: أحبّ ذلك الكفن يعنى قميصاً. قلت: يُدرج فى ثلاثه أثواب؟ قال: لا بأس به والقميص أحبّ إلى» (١).

ولعلّ الروايه التى أرسلها فى «الفقيه» هى هذه الروايه، وهى قوله: «وسئل موسى بن جعفر عليه السلام عن الميت يموت أيكفّن فى ثلاثه أثواب بغير قميص؟ قال: لا بأس بذلك والقميص أحبّ إلى» (٢).

لأنّ السند فيه ضعف، كما أنّ ما نقله الصدوق رحمه الله روايه مرسله باعتبار قوله: «سئل» لا الإسناد جزماً إلى الإمام عليه السلام حتّى يصير كالمستند، لأجل تعهده فى أوّل «الفقيه» مع إمكان الخدشه فى دلالاته، لاحتمال كون الألف واللام فى القميص عهدياً ومشيراً إلى القميص الذى صلّى فيه، لا مطلق القميص حتّى يدلّ على مختار الخصم.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا صحّه السند والدلاله، لكن يعدّ من الموارد التى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

أعرض عنها الأصحاب من الشهره أو الإجماع، مع أنّه لا يقاوم مع ما دلّت عليه أخبار كثيره واضحه الدلاله على المطلوب.

الأمر الرابع: اختلفت عبارات الأصحاب فى تعيين مقدار القميص: ففى «جامع المقاصد» تحديده بما يستر به من الشُّرّه إلى الرُّكبه بحيث يسترهما.

وفى «الروضه» هو ما يستر ما بين الشُّرّه والرُّكبه، فيكون هذا أنقص من قبله لاعتبار سترها فى سابقه دونه.

واحتمل فى «الروض» الاجتزاء بما يستر به العوره خاصّه.

وعن «المقنعه» و «المراسم» التحديد بما يستر من الشُّرّه إلى حيث يبلغ من الساقين.

وعن «المصباح» ما يوارى به من الشُّرّه إلى حيث يبلغ المتر.

وفى «العروه» يجب أن يكون من المنكبين إلى نصف الساق ، والأفضل إلى العدم.

أقول: ولكن كون الأفضل ذلك غير معلوم، إذ الأولى إحاله مقداره إلى العرف بقدر ما يصدق به القميص كما عليه المحقق الآملى، وإن كان صدقه بخصوص ستر العوره مشكلاً، كما أنّ كون ستر الشُّرّه والرُّكبه داخلان فى جهه صدق القميص أيضاً مشكلاً، فالأولى إحالته إلى العرف فى صدقه، والله العالم.

الثالث من قطع الكفن: وهو الإزار، وهو عباره عن ثوب يشمل جميع بدن الميت طويلاً وعرضاً، بلا خلاف أجده فيه، ولعله قد استفيد من الأخبار بما فيه من اللّفافه، مثل ما فى روايه الحلبي فى حديث أنّه عليه السلام قال: «وليس تعدّ العمامه من

الكفن إنما يعدّ ما يلفّ الجسد»(١).

ورواه زراره في حديث: «ثلاثة أثواب أو ثوب تامّ لا أقلّ منه يوارى فيه جسده كلّ، الحديث»(٢).

ورواه محمّد بن مسلم في حديث: «ولفّافتين»(٣).

وغير ذلك من الأخبار المشتملة على ذلك ولو تلويحاً بذكر البرد وما يشابهه، الذي يكون الغالب فيه خارجاً ما يشمل جميع البدن. فهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

أقول: إنّما الكلام في أنّ الزيادة عن مقدار ما يلفّ به الجسد هل تجب زياده عنه حتّى يشدّ عنه في جهه الطول وفي العرض بوضع أحد جانبيه على الآخر، أو يستحبّ فيهما، أو يجب في الأوّل دون الثاني؟

فيه أقوال ووجوه:

في أحكام الأموات / كيفيّة تكفين الميت

١_ قول بالاستحباب، كما صرّح به صاحب «الجواهر» نقلاً عن بعضهم.

٢_ وقول بالوجوب، كما عن «جامع المقاصد» و«الرياض» بناءً على أنّ ذلك واجب في الموردين، مع أنّ ظاهر كلام «جامع المقاصد» هو التفصيل بين الطول بالوجوب، والعرض بالاستحباب، ولذلك اعترض عليه الشيخ الأكبر قدس سره بقوله: «وفي الفرق بين الطول والعرض نظر، فالإكتفاء في الأوّل أيضاً له وجه»، والظاهر كون الأمر كذلك، لأنّ الواجب المستفاد من الأدلّة ليس إلّا وجوب أصل اللفّ وهو يحصل بالخياطه من دون زياده.

نعم، كون الغالب خارجاً بالزيادة أمرٌ مقبول، ولعلّه أوجب التبادر إليه في الإطلاق، فيعدّ القول به أمراً مطابقاً للاحتياط كما في «العروه»، وعليه فالقول بالاحتياط الوجوبى غير بعيد، وإن استشكل فيه صاحب «الجواهر» بقوله بعد الحكم بالاحتياط: «وإن كان في تعينه تأمّل».

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ و ١ و ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ و ١ و ٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ و ١ و ٩.

كيفية تكفين الميت

يدور البحث في المقام عن كيفية تكفين الميت، والمشهور فيه على ما حكاه جماعة بل في المحكي من عبارته «الذكرى» نسبتته إلى الأصحاب، كما أنّ فيه عن الشيخ حكاية الإجماع عليه .

وكيفيته: أن يبدأ أولاً بلفّ فخذي الميت، ثم لفته بالمتزر ثم بالقميص، والظاهر أنّ هذه الكيفية مستفاده من مجموع الأخبار بضم بعضها مع بعض، حيث أنّ في بعضها ما يدلّ على لفّ الفخذين وشدهما، مثل ما في روايه عمّار بن موسى بقوله: «ثم تكفنه تبدأ وتجعل على مقعدته شيئاً من القطن وذريره، ثم تضمّ فخذه ضمّاً شديداً، وجمّر ثيابه بثلاثه أعواد، ثم تبدأ فتبسط اللّفافه طولاً، ثم تذرّ عليها من الزريره. ثم الإزار طولاً حتّى يغطّي الصدر والرجلين، ثم القميص تشدّ الخرقه بحيال العوره، الحديث»(١).

وبالجملة: المراد من الإزار هنا هو المتزر بقريته تغطيه الصدر إلى الرجلين المناسب لذلك.

والمراد من اللّفافه هو الإزار الذي يقع فوق جميع قطعات الكفن، لأنّ بسطه كذلك يوجب جمعه واشتماله لجميع بدن الميت بعد المتزر والقميص، نظير البرد، فلا يرد عليه كيف جعل ذلك أولاً والحال أنّ الإزار عند المشهور ثابتٌ بعد القميص، ليطاق ما ورد في الحديث مع ما عليه المشهور.

ومثله في التوضيح لثلاث قطع من الكفن في الترتيب ما ورد في روايه مرسل

يونس في قوله عليه السلام: «ابسط الجبره بسطاً، ثم إبط عليها الإزار، ثم ابسط القميص»^(١).

ومراده من الفقرة الأولى هو البرد والإزار ليشمل القميص والمئزر في آخر الأمر. والمراد من الفقرة الثانية هو المئزر.

فالابتداء بالتنظير إلى الملتصق ببدن الميت يكون هو المئزر، ثم القميص، ثم الإزار، فيوافق ذلك مع فتوى المشهور.

نعم قد يظهر ممياً ورد في روايه حمران بن أعين تقديم القميص على اللفافه والبرد بعد شدّ الفخذين، فقد ورد فيه: «فقلت: فالكفن؟ فقال: يؤخذ خرقة فيشدّ بها سفله، ويضمّ بها ليضمّ ما هناك وما يضع من القطن أفضل، ثم يكفن بقميص ولفافه وبرد يجمع فيه الكفن»^(٢).

حيث لا بدّ من القول بأن مراده باللفافه لعلّه هي اللفافه الثانيه المستحبّه مع ترك التعرّض للمئزر، أو أنّ الروايه مجمله بالنسبه إلى لزوم القطعات الثلاث من دون بيان لزوم هذا الترتيب.

وكيف كان، فمع ملاحظه الشهره والإجماع المنقول على الكيفيه السابقه، ومطابقته مع الروايتين، وإمكان الجمع مع هذه الروايه بالتوجيه المذكور _ وإن كان بعيداً بظاهره _ يوجب تقويه ما عليه المشهور والأخذ به، كما لا يخفى.

تفريع: هل يعتبر في كلّ ثوبٍ من الأثواب الثلاثة:

١ _ أن لا يكون حاكياً عن جسد الميت كما عن «جامع المقاصد» وتبعه صاحب «الروض» مستنداً بأنّه المتبادر منه، مع اعتضاده بما ادّعى عليه

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٥.

الإجماع من اشتراط كون ما يكفن به ممّا يُصلّى فيه .

٢ _ أو يكفى فى كون المجموع ساتراً، فلا يضمرّ كون بعضها حاكياً لحصول غرض التكفين به .

٣ _ أم لا يعتبر شيء من ذلك للأصل وإطلاق الأدلّه؟

وجوه وأقوال.

لا- إشكال فى كون الأوّل أوفق بالاحتياط، إلّا أنّ إثباته بالتّعين حتّى يوجب عدم الجواز إذا كان بعضها حاكياً مشكلاً جدّاً، خصوصاً مع شمول الإطلاق له، وإن كان فى بعض الأخبار ما يستفاد منه كفايه الوجه الثّانى، كما يستفاد من ظاهر ما ورد فى صحيحه زراره: «أو ثوب تامّ لا أقلّ منه، يوارى فيه جسده كلّهُ»^(١)، حيث يصدق فيما إذا كان أحدها كذلك كما لا يخفى، إذ به يحصل غرض الشارع، بل قد يؤيّده الاعتبار، وبه يظهر ضعف الاحتمال الثّالث، فضلاً عمّا قال عنه الشيخ رحمه الله فى «كتاب الطّهارة» بقوله: «مضافاً إلى شدوذه حيث لم ينقل ذلك إلّا عن بعض متأخري المتأخريين».

أقول: ولكن مع ذلك كلّ الأحوط وجوباً لزوم أن يكون كلّ واحدٍ من القطع ساتراً لما تحته كما يحتمله صحيحه زراره، حيث وصف الثوب بأنّه يلزم أن يكون تامّاً قابلاً- لأن يورى جسد الميت، وهو عنوانٌ يجب صدقه على كلّ واحد من قطع الكفن الثّلاث كما عليه صاحب «العروه» وكثيرٌ من أصحاب التعليق عليها.

وأيضاً: على القول بوجوب الساتريّه للكفن، هل يجب كون الثوب بنفسه

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ١.

وتجزئ عند الضروره قطعه (١)

كذلك، أو يكفى الستر ولو بطليه بما يصير به ساتراً كالنشاء _ وهو معرّب نشاسته _ ونحوه؟ وجهان:

في أحكام الأموات / لو تعذر بعض قطعات الكفن

من تبادر ساتريه الكفن في كونه بنفسه كذلك، ومن صدق الستر به ولو بمعونه غيره، وهذا هو الأقوى وإن كان مراعاة الاحتياط حسناً على كلّ حال.

هذا، وقد يحتمل التفصيل في ساتريه كلّ قطعه بما يخصّها من البدن وبين غيره مما يلقي منها على قطعه أخرى، في اعتباره في الأوّل دون الثانى، فلا- يجب في القميص على هذا الفرض، لحصول الستر قبله بالمتزر بالنسبه إلى العوره وما حولها ممّا يستره المتزر.

نعم، يجب في ما وقع تحت القميص من أعالي البدن بلا حيلولة المتزر، ولكن قال عنه صاحب «الجواهر»: «ولا أعرف من ذكره».

(١) لا إشكال في وجوب ما هو المقدور من القطعات ولو بقطعه واحده عند الضروره عقلاً أو شرعاً، فلا يجوز ترك التكفين لمجرد فقد الثلاثه معاً، بلا خلاف على الظاهر، بل عن «التذكرة» دعوى الإجماع عليه.

وعليه، فما في «الحدائق» من الإشكال في وجوب الإتيان بما تيسّر من القطعات الثلاث، لعدم كونه الكفن الذى أوجبه الشارع، حيث أنّ الواجب هو القطع الثلاث، والكلّ ينتفى بانتفاء جزئه.

ممّا لا يمكن المساعده معه، لأمر:

أولاً: بضروره قضاء العرف والشرع في مثل المقام الذى يعلم منه غرض

الشارع من الحكم وهو ستر البدن، وعدم ظهور بدن الميت أمام أعين الناس كما أشير إليه في بعض الأخبار الواردة في علل تشريع الحكم، بأنَّه لستر ما يقبح ظهوره عند جمع من الناس.

وثانياً: إنَّ ظاهر الأخبار هو تعدّد الوجوب بتعدّد الأكفان، نظير تعدّد وجوب الصوم بالندب في الأيام، حيث لا يكون الوجوب في مثله من المركّبات حتّى يحتاج في تعيين الوجوب لكلّ فرد من الأفراد الميسوره إلى قاعده الميسور، بل يجب الإتيان بكلّ قطعه مقدوره من القطعات بنفس الدليل المثبت للوجوب، كما لا يبعد استفاده هذا من المعنى من صحيحه زراره ونحوها.

وثالثاً: لو سلّمنا كون الوجوب في الأكفان من قبيل المركّبات التي قد تتعدّد بعض أفرادها دون بعض، ولكن المرجح مع ذلك إلى قاعدتي الميسور والإدراك في المورد، بل لا يبعد الحكم بلزوم ذلك فيما إذا عُيّد عند العرف سائراً كما لو لم يتمكّن إلاّ من بعض تلك القطع، بحيث لم يدخل في مسمّيات شيء منها، ولكن يمكن أن يستر به عوره الميت، فإنّه يجب حينئذٍ على الظاهر ستر عورته وإن لم يصدق عليه شيء منها، لما قد عرفت من معلوميّه اعتناء الشارع والعرف بستر العوره، فلا يسقط ميسوره بميسوره.

نعم، شمول القاعدتين لما يستر بعض البدن بما لا يصدق عليه شيء منها، بكونه ميسور الإزار أو ميسور القميص بنظر العرف لا يخلو عن تأمل.

هذا كلّه مع إمكان إجراء استصحاب الوجوب كما عليه صاحب «المعتبر»، بل يمكن دعوى صحّحه إجراء القاعدتين بالنسبه إلى تقديم الإزار على القميص _ وهو على المثز _ كما عليه المحقّق الثاني في «جامع المقاصد»، لما قد عرفت من أنّ مطلوب الشارع هو ستر البدن جميعاً إن قدر، وإلاّ فالأشمل والأشمل، كما

يؤمى إليه ما فى صحاحه زراهه، بقوله: «أو ثوب تام يوارى جسده كله»، حيث يحتمل أن يكون ذلك لأجل أصل مطلوبه الستر، كما قد يستفاد من ما ورد فى حكمه وجوب التكفين فى خبر فضيل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنما أمر أن يكفن الميت ليلقى ربه عز وجل طاهر الجسد، ولئلا تبدو عورته لمن يحمله أو يدفنه، ولئلا ينظر الناس على بعض حاله وقبح منظره، ولئلا يتعسر القلب بالنظر إلى مثل ذلك، الحديث» (١).

هذا، مع إمكان إجراء الاستصحاب التخييرى فيما إذا طرء التعذر بعد الموت، والتعليق فيما إذا كان قبله، إن قلنا بحجته إن كان الوجوب فى الأكفان الثلاثة من قبيل المركبات كما لا يخفى.

ودعوى: كون وجوب الستر والكفن من قبيل الحكمه، فلا يوجب الأطراد حتى يوجب الحكم بتقديم المراتب المذكوره كما عن المحقق الأملى.

ليست بجيده، لما قد عرفت من أن ذلك يوجب كون المستفاد من الدليل مطلوبه ذلك من الشارع على حدّ الوجوب، كما كان كذلك فى أصله، فلعل ذلك أوجب ذهاب المحقق الخوئى والهمدانى والسيد فى «العروه» وبعض أصحاب التعليق عليها إلى الاحتياط أو الفتوى بالوجوب فى التقديم.

وعليه، فالأحوط لو لم يكن أقوى لزوم مراعاة الترتيب فى التقديم، كما يساعده الاعتبار والاحتياط فى العمل، فضلاً عن الاحتياط فى الحكم والدليل، والله العالم.

ولا يجوز التكفين بالحرير (١).

(١) لا يجوز أن يكون كفن الميت من أشياء:

في أحكام الأموال / ما لا يجوز التكفين به

الممنوع الأول: من المغصوب، كما ادعى الإجماع عليه في «الجواهر» محصياًً ومنقولاً، فلا يجوز لأحد تكفينه فيه لا الولي ولا غيره ولو في حال الاضطرار؛ لأنّ دليل عدم الجواز هو إطلاق الدليل الوارد بأنّه لا يجوز لأحد أن يتصرّف في مال الغير إلّا بإذنه ورضاه، والاضطرار لا- يكون مجوّزاً لإباحه التصرف فيه من دون رضا صاحبه، كما لا يجب على مالك الكفن أن يبذل الكفن لتكفينه، بل يدفن عارياً، أو يدخل في مصاديق الواجب الكفائي، فيجب على كلّ أحد تكفينه بأخذ الكفن من تركته، أو من مال وليه إن قلنا به، أو وجوب تحصيل الكفن له على جميع الناس، وتفصيله مذكورٌ في محلّه.

وعليه، فلو كفن الميت في ثوب مغصوب وجب نزع منه، والظاهر أنّ المكلف بالنزع هو المباشر لذلك، وليّاً كان أو غيره، حتّى ولو كان الغاصب نفس الميت، لأنّ التكفين فيه تصرّف منه في المغصوب، فيكون إبقائه فيه استدامه للتصرّف، بل يجوز للمالك انتزاعه ولو بعد دفنه لعموم قوله عليه السلام: «الناس مسلّطون على أموالهم»، ولا- يعارضه حرمة نبش القبر لحكومته القاعده المذكوره على مثل دليل حرمة النبش، بل هو من موارد الاستثناء كما هو مذكورٌ في محلّه؛ لأنّ الدليل على حرمة النبش ليس إلّا الإجماع، وهو غير شامل لمثل الفرض، فلا فرق في عدم الشمول بين كون النبش مستلزماً للتهتك أم لا، لحكومته قاعده السلطنه على التصرف الغاصب، خصوصاً إذا كان الغاصب نفس الميت، أي كان الغصب بفعله، بأن كان الكفن من مخلفاته التي استولى عليها عدواناً، فإنّ

تخليصه عن مثل هذا الكفن الذى هو نارٌ محيطَةٌ به فى القبر ويوم النشر أولى من مراعاة احترامه الصورى الذى هو عمده حكمه التشريع فى حرمه النبش، خصوصاً بعد ملاحظه ما ورد فى الغصب من أنَّهُ يؤخذ بأشقِّ الأحوال أو حقَّ أحرق ظالم، وأمثال ذلك، كما أنَّ الأمر كذلك إذا كان الغصب بفعل غير الميِّت، لأنَّ تخليصه عن مثل هذا الكفن واجبٌ على كلِّ أحد خصوصاً على الولي، لأنَّه المكلف فيه أولاً مثل تجهيز سائر أموره، وعليه فلو كفَّن فى المغصوب: فهل يسقط وجوب التكفين بذلك مطلقاً، أو إذا لم يكن المباشر نفس الغاصب، أم لا يسقط مطلقاً؟ وجوه .

والأظهر هو الأخير لإمكان القول بوجوب نزع الكفن عنه على الولي، إن كان، وإلا فعلى غيره إن قلنا بالوجوب الكفائى فيه، بأن يكون هذا من الحسبه التى تجب تكفلها على كلِّ أحد لو لم يكن الحاكم فى البين، وإلا فهو المكلف بذلك، لأنَّ الأمر بالتكفين أمرٌ واجب لا بدُّ أم أن يُمتثل، ولا يتحقَّق الامتثال إلا بما يمكن تعلُّق الأمر به، وهو اللَّف بالثوب المباح، ولا فرق فيه بين كون وجوب التكفين واجباً تَوْصِيَّيًّا أو تَعْبِيدِيًّا، غايه الأمر لو كان من قبيل الأوَّل ربما يتوهم كون المطلوب هو تحقُّق الستر للميِّت، وهو حاصل بذلك ولو فى المغصوب المحرَّم، نظير التطهير فى المنتجس بالماء المغصوب.

أقول: لكنَّه غير مقبول، لوضوح الفرق بين الموردين، خصوصاً إذا كان مباشر اللَّف هو الغاصب، فوجوب نزعه عنه عليه واضح، كما لا يخفى، حتَّى ولو استلزم ذلك دفنه عارياً، لما قد عرفت أنَّ التكفين بالكفن المباح واجبٌ إن وجد، وإلا لا يجب بذله على المكلفين، بل يجب دفنه حينئذٍ عارياً.

الممنوع الثانى: ممَّا لا يجوز التكفين فيه، هو الكفن النجس اختياريًا، بلا

خلاف ظاهر فيه ، بل عن «المعتبر» و «الذكري» دعوى قيام الإجماع على اعتبار طهارته .

والدليل عليه : هو ما يدل على وجوب إزاله النجاسه عن الكفن وثوب الميت لو تنجس بعد التكفين ، حيث يدل بالفحوى على وجوب إزالتها عنه قبله بطريق أولى .

ولا فرق فى وجوب الإزاله بين كون النجاسه ذاتيه كجلد الميته وشعر الخنزير، أو عَرَضِيَّه كالنجاسات العرضيَّه التى تعرض على الثوب أو الكفن كالدم والبول وغيرهما.

كما لا فرق فى عدم الجواز بين ما عُفِيَ عنها فى الصلاه وما لم يُعْفَ عنها فيها، لإطلاق معقد الإجماع المُدَّعى فى «المعتبر» و«الذكري».

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَدَّعَى الْانصِرَافَ إِلَى مَا لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ، كَمَا يُؤَيِّدُهُ الْإِجْمَاعُ الْمَحْكِيُّ عَنِ «الغنيه» عَلَى عَدَمِ جَوَازِ التَّكْفِينِ فِيْمَا لَا يَجُوزُ فِيهِ الصَّلَاةُ، كَمَا قَدْ يُؤَيِّدُهُ أَيْضًا أَنَّ اسْتِثْنَاءَ مَا عُفِيَ فِي الصَّلَاةِ يَكُونُ عَلَى خِلَافِ الْقَاعِدَةِ عَلَى حَسَبِ دَلَالَةِ الدَّلِيلِ، فَلَا بَدَّ فِيهِ الْاِقْتِصَارَ عَلَى مَوْضِعِ الدَّلِيلِ مِنَ النَّصِّ أَوْ الْإِجْمَاعِ، وَعَلَيْهِ فَالْأَحْوَطُ لَوْلَا الْأَقْوَى وَجُوبُ الْاجْتِنَابِ عَنْهَا مَطْلَقًا كَمَا هُوَ مَخْتَارُنَا فِي حَاشِيَتِنَا عَلَى «العروه».

الممنوع الثالث: وهو المذكور فى المتن، وهو أن لا يجوز أن يكون الكفن من الحرير المحض إجماعاً، على الظاهر المحكى عن جماعه كالمحقق فى «المعتبر»، والشهيد فى «الذكري»، والعلامة فى «التذكرة»، وظاهرهم، بل صريح المحكى عن «الذكري» عدم الفرق فى معقد إجماعهم بين الرجل والمرأه، واستدل له بالمضمرة التى رواها الكلينى رحمه الله فى «الكافى» عن الحسن (أو

(الحسين) بن راشد، وعن أبي الحسن الثالث مرسلاً في «الفيء»، قال: «سألته عن ثياب تُعمل بالبصره على عمل العصب (١) (القصبة) اليماني من قزّ وقطن، هل يصلح أن يُكفّن الموتى فيها؟ قال: إذا كان القطن أكثر من القزّ فلا بأس» (٢).

حيث يدلّ على المنع لو كان خالصاً أو حريره أكثر من القطن فبالأولوية يشمل الأول.

لكن قد أورد عليه أولاً: من جهة سنده بالإضمار على ما في «الكافي»، وبالإرسال على ما في «الفيء».

لكنّه مندفع: بما قد عرفت ممّا كرراً من الانجبار بالشهره والإجماع وعمل الأصحاب .

وثانياً: في الدلالة، بأنّ المفهوم ليس إلّا ثبوت البأس فيما إذا لم يكن القطن أكثر من القزّ، وهو لا يقتضى الحرمة؛ لأنّ البأس أعمّ من الحرمة، مضافاً إلى القطع بعدم الحرمة في بعض أفرادها، مثل ما إذا كان الحرير منه ممزوجاً بالقطن، سواءً كان مساوياً مع القطن أو كان أكثر مع صدق اسم الخليط عليه، مضافاً إلى أنّ إثبات الحرمة في الحرير الخالص به أيضاً لا يستقيم لأنّه خارج عن موضوع السؤال في الخبر، فلا يفهم منه ثبوت البأس فيه إلّا بفحوى الخطاب.

ولكنّه مندفع: بأنّ كثيراً ما يكون مفهوم لا-بأس هو البأس بمعنى الحرمة، إلّا-إذا كان في الكلام ما يوجب الصرف إلى غير الحرمة، والمورد ليس منه، وخروج

١- العصب بالعين والصاد المهملتين هو البرد لأنّه يصبغ بالعصب وهو نبت كذا ذكره في الذكرى. وقال ابن الأثير في النهاية: العصب برود يمتيه يعصب عزلها أى يجمع ويشدّ ثم يصبغ وينسج بها (الوافى).

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب التكفين، الحديث ١.

بعض الأفراد منه ليس إلا باعتبار ما يدل عليه الدليل أيضاً .

كما أنّ إثبات الحرمة فى الخالص يفهم من مورد سؤال السائل، حيث لم يذكر فى سؤاله إلا صورته الاختلاط، يفهم منه أن هـ كان مفروغاً عنه عنده فى الحرمة، وإلا كان هو الأولى فى السؤال عنه، فدلالة الحديث على الحرمة غير بعيد، كما لا يخفى على المتأمل فيه .

نعم، يبقى الإشكال على فرض قبول المفهوم بعموم البأس، حتى فيما إذا كان قزّه أكثر من القطن، ولم يكن حريراً خالصاً، فإنّه قد أجازوا مثل ذلك، بل قد يظهر من بعضهم _ كما فى «مصباح الفقيه» _ عدم الخلاف فى جواز التكفين بغير الخالص الذى يجوز للرجل أن يصلّى فيه.

وفيه: إنّ مقتضاه هو هكذا، إلا أن يستفاد من دليل آخر أو من الإجماع خروجه واستثنائه، فىكون ذلك تقييداً لإطلاق المنع المستفاد من هذا الدليل، فتتخصر الحرمة حينئذٍ بالحرير الخالص، كما وقع التصريح بذلك فى عبارات الأصحاب مثل «الجواهر» و«مصباح الفقيه» للهمدانى، دون المحقق فى «الشرائع» وغيره حيث قد أطلقوا المنع فى الحرير ولم يقيّدوه بالخالص.

وقد يستدلّ للمنع أيضاً: بما فى الأخبار المستفيضه من النهى عن التكفين بكسوه الكعبه، مع الإذن فى البيع وسائر أنحاء التصرف فيها:

منها: روايه مروان ابن عبد الملك، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل اشترى من كسوه الكعبه شيئاً فقضى ببعضه حاجته ، وبقي بعضه فى يده ، هل يصلح بيعه؟ قال: يبيع ما أراد، ويهب ما لم يرد، ويستنفع به ويطلب بركته. قلت: أيكفّن به الميت؟ قال: لا»(١). ورواه الصدوق مرسلًا.

ومنها: رواه أبي مالك الجهني، عن الحسين بن عماره، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن رجلٍ اشترى من كسوه البيت شيئاً هل يكفّن به الميت؟ قال: لا» (١).

ومنها: رواه عبد الملك بن عتبة الهاشمي (٢).

بناءً على أنّ علّة النهي ليست إلا كونها حريراً، إذ لولا ذلك لكان التكفين به راجحاً لأجل التبرّك .

وقد يُجاب عنه: بعدم العلم بانحصار الوجه فيه، لإمكان أن يكون المنع عنه لاقتضاء التكفين به نجاسته بعد الدفن المنافيه لاحترامه .

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل، لأنّه قد أُجيز في الكفن وجود كلمه الله أو غيره من أسماء الجلاله وآيات القرآن وكتابه دعاء الجوشن الكبير، فلو كان الوجه هو هذا، لكان الحرّي المنع عن كتابه مثل هذه الأسماء، لاشتماله بما يكون في كسوه الكعبه، فلا يبعد كون الوجه فيه هو ما قيل فيه، والله العالم.

بل قد يستدلّ للمنع أيضاً: بما عن «فقه الرضا»: «لا تكفنه في كتان ولا ثوب إبريسم، وإذا كان ثوب معلّم فاقطع علمه، ولكن كفنه في ثوب قطن، ولا بأس في ثوب صوف»، انتهى (٣).

حيث يكون منعه بنحو المطلق الشامل للرجال والنساء، وبما يصدق عليه ثوب إبريسم بأن يكون حريراً خالصاً أو قرّه أكثر، ممّا يوجب الصدق عليه عرفاً لندره خليطه، وضعفه منجبر كما عرفت.

بل قد يؤيد المنع في خصوص الرجال ما ورد في الخبر المرسل المروى في

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣.

٣- فقه الرضا: ص ١٦٩.

«دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَهَى أَنْ يُكْفَنَ الرَّجَالُ فِي ثِيَابِ الْحَرِيرِ» (١).

فإنَّ ظاهر هذا المرسل وإن كان مشعراً باختصاص المنع للرجال، المستلزم جوازه للنساء، لكنَّه يندفع:

أولاً: أنَّ ذلك مبنيٌّ على حجّيه المفهوم في اللقب والأسماء إذا وقع متلوّ الحكم، مع أنَّه غير معلوم، بل الظاهر خلافه، لاحتمال كون الذّكر للاهتمام فيه، أو ملاحظه مورد الحاجه في السؤال.

وثانياً: بأنَّ مقتضى الإطلاقات في المنع بضميمه قضيه عموم التشبيه المستفاد من روايه محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تجمّروا الأكفان، ولا تمسحوا موتاكم بالطيب إلّا بالكافور، فإنّ الميّت بمنزله الـمُحْرَم» (٢).

هو تقييده بخصوص الرّجال، لأنّ قضيه الـمُحْرَم من النساء هو جواز لبس الحرير عليها بخلاف الرجال، فإذا كان حكم الميّت حكم الـمُحْرَم، استلزم كون الحكم مختصّاً بالرجال، ولكن مقتضى عموم الإطلاقات بالمنع الـ المؤيّد بالإجماع والشهره والفتاوى، بل قد يُدعى عدم الخلاف في عموم المنع في الحرير المحض الشامل للنساء الـ يوجب الاطمئنان للفقهاء بذلك، أى عدم الفرق في المنع عن التكفين بالحرير بين الرجال والنساء.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا، يفهم أنّ الحكم بالجواز في النساء ممّا هو

١- المستدرک: ج ١ الباب ١٩ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

معرضٌ عنه الأصحاب، فلا يمكن الذهاب إليه كما احتمله العلامه في محكى «النهايه» و«المنتهى» من تجويز التكفين فيه للنساء، ولعله اعتمد فيه على الروايه المرسله المتقدمه المرويّه عن أمير المؤمنين عليه السلام في «دعائم الإسلام»، وخبر إسماعيل بن أبى زياد، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: نَعَمَ الكفن الحُلّه، ونَعَمَ الأضحيه الكبش الأقرن» (١).

بناءً على كون الحُلّه مصنوعه من الإبريسم فقط، وفيه المنع عن ذلك، لأنّه قد ورد في «القاموس» بأنّ الحُلّه إزار ورداء بُردٍ أو غيره، ولا- يكون إلا- ثوبين أو ثوب له بطانته. فيمكن حمله على ما لا- يكون من الإبريسم، ولو جمعاً بينه وبين الأخبار المانعه السابقه، مع أنّ الشيخ قدس سره قد حمله على التقيّه، لموافقته مع العامّه، مع أنّك قد عرفت كونه مُعَرَضاً عنه الأصحاب، فتخرج عن الحجّيه لو سلّمنا كون الحُلّه من جنس الإبريسم فقط.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ مقتضى الأدلّه الاجتهاديّه هو ما عليه المشهور أو الإجماع من المنع مطلقاً.

وأما بحسب الأصول فقد يقال: بأنّ مقتضاها هو الاحتياط، وكذلك الاستصحاب أى استصحاب بقاء الحرمة الثابته للرجال في حال الحياه.

ولكن قد أورد على الأوّل: بأنّ مقتضى الأصل هنا البراءه، لكونه شكّاً في التكليف بعد فرض تسليم الإجمال في مدلول النصّ؛ لأنّ الشكّ هنا يرجع إلى الشكّ في الجزئيّه والشرطيّه ولو على القول بثبوت الحقيقه الشرعيّه في الكفن، ولعلّ من زعم جريان قاعده الاحتياط هاهنا، كان من جهه توهم أنّّه إذا أمرنا

بإتيان الامتثال في الأمر بالتكفين، فمع الإتيان بالحرير نشك في تحقق الامتثال به، لأجل احتمال كون المأمور به في ترك هذا الجنس، ومع الشك في الامتثال يساوق لتركه .

لكنه يندفع: بأن ملاك الشك ما يكون لأجل احتمال المانع، فالأصل عدمه، أو لأجل احتمال الشرطي، فمع عدم إحراز الشرطي، لا دليل لنا على لزوم الامتثال به؛ لأن الشك حينئذ في أصل الشرطي، والأصل عدمه.

نعم، لو أحرز الشرطي، وشك في تحققها، فالقاعده تقتضي الاحتياط، لكنه مخالف للفرض.

هذا كله بالنسبه إلى أصاله الاحتياط.

كما أن هـ يرد على الاستصحاب: بأن الحرمة المتيقنه في حال الحياه للرجال قد انتفت قطعاً بالموت لانقطاع التكليف عنه، فلا وجه للحكم ببقاء الحرمة عليه، وإن أريد إثبات الحرمة لسائر المكلفين، أى لمن يباشر التكفين، فليس له حاله سابقه متيقنه حتى يستصحب، وإن أريد إثبات الحرمة عليه من استصحاب المتعلق بالميت فهو فاسد لتغير موضوعه، فالتمسك به هنا لا يُسمن ولا يُغنى عن جوع، كما لا يخفى على المتأمل.

الأمر الرابع: في أن الممنوع من الكفن: هل هو منحصر في خصوص المغصوب والنجس والحرير الخالص، كما هو ظاهر غير واحد من الأساطين، حيث قد اقتصروا في المنع في خصوص الحرير من جنس الكفن كما عن «المبسوط» و«النهايه» و«الاقتصاد» و«الجامع» و«التحرير» و«المعتبر» و«التذكره» و«نهايه الاحكام»؟

أو مع إضافه النجاسه إلى الغصب كما عن صاحب «الجواهر»،

و«مصباح الفقيه»، و«العروه» وأصحاب التعليق عليها، بل كل ما لا يجوز فيه الصلاة كالمِذْهَب وأجزاء ما لا يؤكل لحمه، بل المستظهر من بعضهم كون المنع عنه من المسلمات كما عن «الغنية» من أن هـ لا يجوز أن يكون ممّا لا تجوز فيه الصلاة من اللباس، وأفضله الثياب البياض من القطن أو الكتان، كل ذلك بدليل الإجماع.

بل قد يظهر من جماعه اشتراط ذلك في الكفن، وهو كما عن المصنّف في «النافع»، والعلامة في «القواعد»، بل في «الجواهر» أن هـ: «ظاهر كل من عبّر بأن ما جازت الصلاة فيه جاز التكفين فيه كالسراير وغيرها»، وفي «جامع المقاصد»: «لا يجوز التكفين بجلد ووبر ما لا يؤكل لحمه قطعاً»، بل أضاف في «الجواهر» بعده: «أن هـ قد عرفت غير مرّه أن هـ ما مّتن لا يعمل بالظنّيات تجرى مجرى الإجماع، بل المحكّي من «مجمع الفائدة والبرهان» للأردبيلي، وأمّا اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يصلّى فيه وكونه غير جلد فكان دليله الإجماع»، انتهى.

وقد يستدلّ للأوّل: بأن هـ لا يستفاد من الأخبار المانعه أزيد من المنع في الحرير الخالص، ومن ناحيه لم يثبت مُسمّى شرعي للكفن حتّى يحتاط في تحصيله بالاجتناب عن كل ما يحتمل لزوم الاجتناب عنه، مع أن هـ على تقدير وجود الحقيقه الشرعيه فيه، فإطلاق الأدله كافٍ في بيانه.

وما ورد من النهي عن الكتان كما في حديث أبي خديجه، عن الصادق عليه السلام قال: «الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به، والقطن لأمة محمد صلى الله عليه وآله» (١).

وفي روايه يعقوب بن يزيد، عن عدّه من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يكفن الميت في كتان» (٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

حيث يفهم منه أنّ النهى محمولٌ على الكراهه والندب، وإن كان ربما يظهر من «الخلاف» وجوب ذلك، بل دعوى الإجماع عليه .

ولكن اعترضوا عليهم عدّه من الفقهاء وذهبوا إلى المنع، واستدلّوا بالمنع بنحو العموم فى كلّ ما لا تجوز فيه الصلاة بعدّه أمور :
أولاً: ليس الدليل منحصراً بتلك الأخبار المانعه السابقه، إذ يمكن استفاده المنع من دليلٍ آخر كالإجماع والشهره ، كما عرفت دعوى الإجماع عن عدّه من الفقهاء.

وثانياً: يمكن استفاده المنع من بعض الروايات التى وقع فيه التنزيل للميت بكونه بمنزله الـمُحرم، وهو مثل روايه محمّد بن مسلم، عن أبى عبد الله عليه السلام ،

قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا- تجمّروا الأكفان، ولا- تمسحوا موتاكم بالطيب إلاّ- بالكافور، فإنّ الميت بمنزله الـمُحرم»(١).

بضميمه ما ورد فى حقّ الـمُحرم والإحرام من وجوب كون ما يُحرّم فيه من جنس ما يُصلّى فيه، مثل حسنه حريز، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «كلّ ثوبٍ صلّى فيه فلا بأس أن تحرم فيه»(٢).

حيث يفهم الملازمه من النفى والإثبات.

ويؤيّد التنزيل المذكور فى الروايه السابقه، بل قد يشعر بذلك ما فى روايه الحسين بن المختار، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام : يحرم الرجل بالثوب الأسود؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الإحرام، الحديث ١ .

قال: لا يحرم في الثوب الأسود، ولا يكفن الميت به»^(١). حيث يؤيد التشابه بين الـمُحْرَم والميت.

ولكن قد اعترض عليه المحقق الهمداني قدس سره في مصباحه بقوله: «أقول: إثبات عموم المنزلة بمثل هذه الرواية، مع عدم فهم الأصحاب عنها ذلك، وعدم اعتمادهم في الحكم عليها، في غاية الإشكال، كيف ولم يتوهم متوهم تعميم تروك الإحرام وأفعاله بالنسبة إلى الميت لأجل هذه الرواية، خصوصاً مع كون التنزيل الواقع في الرواية علّه لكراهه تجمير الأكفان والطيب لا الحرمة.

والاعتذار عنه بعدم كون ترك مسّ الطيب من الأركان بخلاف كسوته، غير مسموع؛ إذ لا- يوجب ذلك ظهور الرواية في وجوب كون كفن الميت كنياب الـمُحْرَم شرطاً وشرطاً، بعد عدم كون الحكم المنصوص عليه المعلّل له باقياً على ظاهره، بل ربما يُستشَم من المعتبره المستفيضه الوارده في حكم من مات مُحْرَماً كصحيح محمّد بن مسلم: «يغطى وجهه ويصنع به ما يصنع بالمُجَلّ غير أنّه لا يُقربه طيباً»^(٢). وغيرها عدم كون الميت بمنزلة الـمُحْرَم في الأحكام، وأنّه إذا مات المحرم يرتفع أثر إحرامه ما خلا الطيب.

كما أنّه يفهم من هذه الأخبار كون النهى في الرواية السابقه محمولاً على الكراهه، فكونه منزلاً منزله الـمُحْرَم ليس إلا على وجه الاستحباب لا اللزوم.

وكيف كان، فاستفاده المطلوب من الرواية المتقدمه في غاية الإشكال، والعمده فيه إنّما هو الإجماع المنقول المعتضد بالشهره، ولا يبعد الاعتماد عليه

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الإحرام، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٤.

وإن لا يخلو عن إشكال، فالاحتياط ممّا لا ينبغي تركه، واللّه العالم، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى على المتأمل؛ لأنّ عدم ذكر الأصحاب ذلك في كتبهم، مع تصرّيحهم بالمنع بنحو العموم، يوجب سلب الاطمئنان بعدم رؤيتهم ذلك، لإمكان أن يكون عليه فتواهم بذلك، هو ملاحظه ذلك الحديث، ولكنهم لم يذكروا إلا أصل الفتوى كما نشاهد مثل ذلك منهم كثيراً، هذا أولاً .

وثانياً: عدم توجيههم به أو عدم رؤيتهم لا يوجب لنا اتّباعهم فيه بعدما رأينا تماميّة دلالتها على المطلوب.

وأما كون التنزيل في خصوص الكراهه والاستحباب دون اللزوم، وفي خصوص مسّ الطيب دون غيره.

ففيه: أنّه غير منافٍ لكون التنزيل فيها وفي اللزوم أيضاً إذا ضمّ إليه دليل آخر يدلّ على التشابه كحسنه حريز وغيرها، أي كان عموم التنزيل في الحكمين أو الأحكام من الاستحباب والكراهه واللزوم غير ما خرج من العموم بواسطة الدليل، مثل ما ورد في تجويز تغطيه وجه الميّت في الـمُحْرَم وغيره، مع أننا لا ندعى العموم في جميع التروك والأفعال حتّى يُجاب بذلك الجواب، بل ندعى عموم التشابه فيما ورد في الحديث من جهة لزوم ترك الكفن بما لا يجوز فيه الصلاة كالإحرام من النجس والغصب، وكلّ ما لا يؤكل لحمه، وهو أمرٌ مقبولٌ ومستفادٌ من الحديثين وغيرهما، كما أشرنا إليه، فيصير ذلك تأييداً للإجماع والشهره أيضاً، فلا ينحصر الدليل في المنع بخصوص الإجماع والشهره، حتّى

يُدعى الإشكال فيه.

وبالجملة: فالأقوى عندنا ما عليه المشهور من عدم جواز التكفين من كل ما لا يجوز الصلاة فيه من المذهب وما لا يؤكل لحمه.

الأمر الخامس: هل يعتبر في الكفن أن لا يكون من جلد ما يؤكل لحمه أم لا؟

فيه قولان: المصرح به في كلام جماعه بالفتوى أو الاحتياط الوجوبى كالشهيد في «الذكري»، والأردبيلي، وصاحب «الجواهر»، و«مصباح الفقيه» بالفتوى، والسيد في «العروه»، وبعض أصحاب التعليق عليها بالاحتياط، هو الأول.

بل الظاهر من كلام الأردبيلي كونه مظنه الإجماع، حيث قال: «وأما اشتراطهم كون الكفن من جنس ما يُصلى فيه، وكونه غير جلد، فكان دليله الإجماع».

بل استدلوا لذلك بكون ظهور الأدله في اشتراط كون الكفن من مصداق الثياب المتبادر منها ما عدا الجلود وضعاً أو انصرافاً، ويؤيده الأمر بنزع الجلد عن الشهيد.

واحتمال المناقشه فيها بحمل التقييد فيها بذلك على الغالب، ضعيفٌ، ولا ريب في عدم التلازم بين ما يُصلى فيه وبين الثوب، إذ لا إشكال في تحقق الأول بما لا يدخل تحت مسمى الثوب من جلد ما يؤكل لحمه ونحوه، بخلاف الثاني، خلافاً لجماعه أخرى كما هو المحكي عن ظاهر «الغنيه» و«الدروس» و«الروضه» والمحقق الآملي من القول بالجواز إذا صدق على الجلود الثوب كالمخيط منه بصوره اللباس كالفرو ونحوه، وهذا هو الأقوى، فحينئذٍ فلا بأس بالتكفين في الجلد إذا خيط بنحو القميص والمثزر مثلاً لصدق الثوب عليه.

ودعوى انصراف الثوب عن الجلد بصوره الإطلاق ممنوع.

ولكن مع ذلك كله، الاحتياط بتركه ممّا لا ينبغي تركه، تمثيلاً مع رأى الأعلام

فى الحكم بالمنع.

وعليه، فإذا قلنا بجواز التكفين من الجلود، مع صدق الثوب عليه، فجوازه بصوف ما يؤكل لحمه ووبره وشعره مسلّم، كما عليه جميع الفقهاء، سوى المحكى عن ابن الجنيّد من منعه عن وبر ما يؤكل، بل ربما حكى عنه المنع عن الشعر أيضاً، ولعلّ فتواه ناظرٌ إلى ما لا يصدق عليه الثوب، وإلاّ فلا وجه للمنع مع صدقه، بل فى «الرياض» دعوى الإجماع على جواز التكفين فى الصوف.

نعم، ربّما يُستدلّ للمنع بموثّق عمّار بن موسى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «الكفن يكون بُرداً، فإن لم يكن بُرداً فاجعله كلّ قطناً، فإن لم تجد عمامه قطنٍ فاجعل العمامه سابرياً» (١).

فإنّه لا يدلّ على الاشتراط، غاية الاستحباب فى كونه قطناً، مع أنّه على فرض تسليم دلّالته على الاشتراط، يكون مُعرّضاً عند الأصحاب، إذ لم يفتّ به أحدٌ بالخصوص.

نعم، استحبابه غير بعيد، كما يظهر ذلك أيضاً من الخبر المروى عن أبى خديجه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «الكتان لبني إسرائيل يُكفّنون به، والقطن لأمه محمّد صلى الله عليه وآله» (٢).

ولذلك لم يفهم الأصحاب منها إلاّ الاستحباب لا الوجوب كما لا يخفى.

الأمر السادس: وقد عرفت تفصيلاً فى المباحث السابقة عدم جواز التكفين فى المغصوب والنجس والحريير والجلد المأكول، وفيما لا يؤكل لحمه من جلده

١- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب التكفين، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١.

ووبره وشعره فى حال الاختيار بلا إشكال، لأجل وجود الدليل من النصّ أو الإجماع، ويقع البحث الآن عن حكم المذكورات عند حلول الضروره والاضطرار، فهل يجوز التكفين بتلك الأمور مطلقاً، أو ممنوع مطلقاً ويُدفن عرياناً، أو فيه تفصيل؟ وجوه: ثمّ فى جميع الاحتمالات :

تارة: تفرض الضروره بوجود جنس واحد من الأمور.

وأخرى: بالأزيد من الجنسين أو أكثر .

أمّا الصورة الأولى: ما لو فرض الضروره فى جنس واحد، والظاهر أنّّه لا خلاف فى عدم الجواز لو كان النجس الواحد هو المغصوب، بل فى «الحدائق» دعوى الوفاق عليه، والأمر كذلك، ضروره أنّ التجنّب عن التصرّف فى مال الغير أهمّ فى نظر الشارع من تكفين الموتى، كيف لا يكون كذلك، والحال أنّ مع عدم وجود تركه قابله لصرّفها فى كفنه، وعدم وجود باذلٍ له، يسقط وجوب التكفين؛ لأنّ الواجب على الأولياء أو الناس ليس إلاّ مواراته فى الكفن بعد وجوده، لا وجوب بذله، وهذا شاهد على عدم جواز تكفينه فى المغصوب، وإن لم يوجد غيره بعد ما ثبتت أهميه الغصب فى نظر الشارع من حكم التكفين، وعليه فيُدفن حينئذٍ عرياناً.

الصورة الثانية: هى مثل ما سبق، إلاّ أنّ الجنس الواحد كان غير المغصوب من سائر الممنوعات مثل الحرير والنجس، أو ما لا يؤكل لحمه مطلقاً، أو الجلد ممّا يؤكل لحمه، فإذا انحصر بواحدٍ منها، فالأقوال فيها متعدّده:

١ _ قولٌ للشهيد رحمه الله فى «الذكري» حيث قال: «إنّ فيه وجوهاً ثلاثه: المنع مطلقاً لإطلاق الدليل، والجواز كذلك لثلاثاً يدفن عرياناً مع وجوب ستره ولو بالجمر، والوجه الثالث وجوب ستر العوره فى حال الصلاة ثمّ ينزع عنه».

٢_ وقولٌ للمحقق في «جامع المقاصد» بالفرق بين النجس وغيره، فأجاز في الأوّل لعدم وجوب نزعهِ عن الميّت لو تنجّس بعد التكفين به، ولم يُمكن غسله ولا- قرضه، ولأنّه يؤول إلى النجاسه عن قريب، فأمره أخفّ، ومَنع في الثاني لإطلاق أدلّه المنع كما في الحرير، وللأمر بنزع الجلود عن الشهيد.

٣_ وقولٌ لصاحب «الرياض» بالفرق بين ما منع عنه للدليل، وما منع عنه لعدم الدليل على جوازه، بناءً على المنع عنه عند الشكّ، لأصاله الاشتغال بالمنع في الأوّل، لإطلاق الدليل والجواز في الثاني لانتفاء المانع، لاختصاصه بصوره وجود غيره.

٤_ وقولٌ للشيخ الأكبر قدس سره بوجوب الستر بكلّ واحدٍ من هذه الأمور الممنوعه عنها عند الانحصار، حيث استدللّ لقوله بأنّه قد استفيد من أخبار علّه تكفين الميّت، ومن كون حرمة ميّتاً كحرمة حيّاً، ومن أنّ أصل ستر بدن الميّت مطلوبٌ، مضافاً إلى إطلاق ثلاثه أثواب في بيان الكفن الواجب، وانصراف أدلّه المنع عن المذكورات إلى حال الاختيار.

هذه هي الأقوال في المسأله.

أقول: والذى يختلج بالبال والله هو العالم بحقيقه الحال، إنّه لا إشكال في أنّ مقتضى الأدلّه الأوّليه هو وجوب ستر بدن الميّت بالكفن، وهو مطلوبٌ عند الشارع بصوره الإلزام مطلقاً، وهذا الإطلاق متّبع حتى يرد دليلٌ معتبرٌ على خلافه، وهو لا يخلو:

١_ إيّا بالنصّ كما في النجس والحرير، حيث قد ورد النصّ بالمنع عنهما في الكفن، وعليه فلا إشكال في شمول ذلك لحال الاختيار، فبذلك يخرج عن الإطلاقات الدالّه على الوجوب.

وأما في صورته الاضطرار:

فتارة: يدعى أن إطلاق أدلّه المنع منصرفاً إلى صورته الاختيار فلا يشمل حال الضروره، فيدخل ذلك في الإطلاقات الأوليه، ولازمه وجوب الستر والكفن بالنجس والحرير عند الانحصار، هذا كما عليه الشيخ الأكبر قدس سره .

وأخرى: يدعى الشكّ فيه، فحينئذ يبتنى على المبني من أنّه عند الشكّ في المخصّص هل المرجع هو عموم العام وإطلاق المطلق، أم المرجع إلى إطلاق دليل المخصّص إن كان له إطلاق، وإلا يجب الرجوع إلى الأصول العمليّه، فإن كان الشكّ في مانعيّه النجس والحرير، فالأصل عدمها، وإن كان الشكّ في الشرطيّه فحيث لم يُحرز الشرطيّه من الدليل، فمقتضى الأصل عدمها.

نعم، لو كانت الشرطيّه قد أحرزت من لسان الدليل، وكان الشكّ في تحقّقها في الخارج، فالأصل حينئذ الاشتغال، وحيث كان المقام من القسم الأوّل فالأصل عدمه. هذا كلّه بالنظر إلى دليل المخصّص وهو النصّ.

مع أنّه على فرض قبول الرجوع إلى الدليل المخصّص في المشكوك، وقلنا بإطلاق دليله شمل صورته المشكوك، وإلا ربّما يمكن أن يُقال بأنّ مقتضى ملاحظه وجوب الستر والكفن، حيث يقتضى كونه واجباً مع الطهاره، وعدم كونه من الحرير، فحيث لا يمكن تحصيل ذلك الشرط من الطهاره أو عدم الحرير، فيجرى فيه قاعده الميسور، وهو تفيد الاكتفاء بالكفن حتّى مع فقد شرطه من الطهاره وغيرها، فلازم ذلك أيضاً لزوم الكفن كذلك .

٢_ وإيّا يكون دليل المخصّص والمقيّد هو الإجماع، هذا كما في غير النجاسه والحرير مثل جلد ما يؤكل لحمه، أو ممّا لا يؤكل لحمه من الجلد والشعر والوبر، فحينئذ يكون المرجع إطلاق دليل وجوب التكفين، لأنّ الإجماع حجّه في القدر

المتيقن وهو حال الاختيار دون الانحصار، لكونه دليلاً لبيئاً.

والنتيجة: إنَّ القول بوجوب التكفين ولو مع فقد الشروط في حال الانحصار مطلقاً؛ أى سواء كان الدليل المخصّص هو النصّ أو الإجماع لا يخلو عن قوّه بمقتضى دليل قاعده الميسور، حيث إنّه دليلٌ اجتهادى حاكمٌ على إطلاق دليل القيد، وهو المطلوب.

الصورة الثالثة: ما لو لم يكن الموجود من الممنوعات جنساً واحداً في حال الاضطرار، مثل ما لو دار الأمر بين التكفين في الجلد المأكول أو غيره من الحرير والنجس وغير المأكول:

ففى «الروضة»: إنّه يُقدّم الجلد من المأكول على غيره من الجميع، كما حُكى ذلك أيضاً عن الشهيد فى «الذكري» معللاً بعدم النهى الصريح عنه، وربما يُعلّل بأنّه يجوز الصلاة فيه اختياراً فيقدّم على ما لا يجوز الصلاة فيه.

أقول: ولا يخفى عليك من لزوم تقديم الجلد على غيره، بناءً على صدق الثوب عليه، حيث إنّ المنع عنه كان بدلالة الإجماع، وبما أنّّه دليلٌ لبي لا يشمل صورته الانحصار والاضطرار، والمرجع حينئذٍ إلى إطلاقات وجوب التكفين، كما أنّ الأمر كذلك أيضاً لو قلنا بأنّ الدليل على المنع هو النصّ، لا لأجل عدم صدق الثوب عليه، بل للتعيّد فيه، وقلنا بعدم ظهوره فيالإطلاق حتّى يشمل حال الاضطرار.

وأما لو كان دليل المنع هو النصّ، وكان له إطلاق يشمل صورته الضروره، أو كان وجه المنع فيه هو عدم صدق الثوب عليه إمّا وضعاً أو انصرافاً، فالحكم بتقديم الجلد ممنوع، وحيث أنّ الأقوى عندنا غير هذين الاحتمالين الأخيرين، وقلنا بصدق الثوب عليه عرفاً، فالأقوى هو صحّ القول بتقديمه على غيره، كما عليه السيّد فى «العروه» وفاقاً لأكثر المحشّين عليها.

الصورة الرابعة: ما لو دار الأمر في حال الضرورة بين النجس والحريز، أو بين النجس وبين ما لا يؤكل لحمه: فالمصرح به في «الذكري» تقديم النجس، معللاً بأن المانع فيه عَرَضِي بخلاف الحريز وقال به فيما يؤكل لحمه .

وقال أيضاً في مبحث لباس المصلّي: «لو دار الأمر بين المنتجس وغيره يقدم المنتجس، لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف».

وقد وجهه الشيخ الأكبر قدس سره في «كتاب الطهارة» بأنّ التقديم ينشأ من آخر مرتبه التقييد بالأمر العرضي عن رتبه التقييد بالأمر الذاتي.

توضيح كلامه: أنّّه قد اعتبر في الكفن أن لا- يكون حريراً ولا- من غير المأكول، فإنّ المنع عنهما ذاتي، أي أخذ المنع في الصلاة فيهما بذات الثوب والكفن بخلاف اعتبار كونه طاهراً عن النجاسة، حيث يعتبر في الثوب والكفن الذي لا يكون حريراً ولا غير المأكول أن يكون طاهراً، والمفروض عدم تمكّن حصول هذا الوصف في الكفن، فيسقط هذا ولا يسقط الكفن، هذا.

أقول: الإنصاف عدم تمامية هذا التقرير؛ لأنّ المنع في الموصوف والوصف بالقياس إلى الثوب والكفن يكون على السواء وفي مرتبه واحده، إذ من الواضح أنّ المنع عمّا لا يؤكل في الصلاة حكمٌ ثابتٌ سواء كان أجزاء الثوب منه، أو إن أصبح جزءاً من الثوب بصورة الإلصاق حتّى يعدّ مثل النجاسة العارضة، فتتزيل المسألة بصورة المراتب ليس على ما ينبغي بحسب ما عرفت من المثال، والالتزام بالافتراق بين صورتين في ما لا يؤكل عهدته على مدّعيه.

وعليه فالأولى أن نلتزم بالتساوي بين جميع الأقسام، ولازمه القول بالتخير بين المنتجس وغيره.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَقَالَ: يَأْخُذُ أَهْمِيَّةَ الْمَنْعِ فِي غَيْرِ الْمُنْتَجِسِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ، كَمَا قَدْ

يُدعى عدم استبعاد ذلك ، سيما مع قلّه النجاسه وعدم تلوّثها ، والالتزام بذلك غير بعيد ، لعدم منافاته مع التخيير أيضاً لو اكتفى بالمتنجس مع ملاحظه الوصفين كما لا يخفى .

الصوره الخامسه: ما لو دار التكفين بين الحرير وبين ما لا يؤكل لحمه: أمّا صاحب «الجواهر» فقد حكم بالتخيير بينهما، ثمّ احتمل تقديم الحرير. ونفى الشيخ الأكبر قدس سره التبعّد عن تقديم الحرير للنساء، وتقديم غير المأكول للرجال.

وقيل: لعلّ الوجه في تقديم الحرير هو ما علّله الشهيد قدس سره في «الذكرى» من جواز الصلاه فيه للنساء، دون ما لا يؤكل لحمه، حيث لا تجوز الصلاه فيه للرجال والنساء، هذا.

وقد يرد عليه: _ كما عن المحقّق الثاني رحمه الله _ بأنّ جواز الصلاه لهنّ فيه لا يوجب جواز التكفين فيه لهنّ لعدم الملازمه، مع أنّه على فرض ثبوت الملازمه، يلزم اختصاص جواز التكفين به لهنّ حتّى مع حال الاختيار، كما تجوز الصلاه فيه لهنّ، والظاهر عدم كون الأمر كذلك .

كما أنّه يمكن أن يكون وجه التفصيل بين النساء والرجال في الحرير في تقديمه على غير المأكول فيهنّ دون الرجال، أنّ المنع عن الحرير للرجال كان لوجهين:

أحدهما: كونه حراماً تكليفاً ذاتاً على الرجال دونهنّ .

وثانيهما: كونه بالمنع عن الصلاه لهم بخلاف النساء حيث لا يكون فيهنّ وجه لعدم الجواز حتّى لا يكون مانعاً للصلاه، هذا.

أقول: ولكن لا يخفى على المتأمل من إمكان الإشكال عليه بأنّ هذا إنّما يصحّ إن سلّمنا بقيام الملازمه بين الصلاه والتكفين في ذلك، حتّى يستفاد منه جواز تقديم الحرير على غير المأكول في تكفين النساء، مع أنّه أوّل الكلام، مضافاً إلى

أنّ النساء والرجال مشتركان في جواز اللبس من غير المأكول في غير حال الصلاة، كما هما مشتركان في المنع عنه في حال الصلاة، وعليه فالأولى عندنا هو القول بالتخيير بينهما في التكفين في حَقَّهما، كما عليه السيّد في «العروه» تبعاً لصاحب «الجواهر»، بل عليه أكثر أصحاب التعليق عليها .

الصورة السادسة: ما لو دار الأمر بين جلد غير المأكول وبين سائر أجزاءه من صوفه وشعره ووبره: فقد يُقال بتقديم الثاني على الأوّل، لصدق الثوب عليه دون الأوّل، إذ غايته الشكّ في صدقه .

ولكنّه ليس بتامّ لما قد عرفت من إمكان الالتزام بصدق الثوب على المصنوع من الجلد نظير الثياب المصنوعه من فرو الأغنام ونظائرها كما هو المتعارف في زماننا هذا، ويُطلق عليه بالفارسيّه «پوستين»، كما لا- يطلق على غير الملبود من الصوف وغير الممتزج عنوان الثوب. وعليه، فالأولى أن يعلّق الحكم بالجواز على صدق ذلك عليه وعدم الجواز مع عدم الصدق، بلافراق بين الموردین، والله العالم.

حكم الحنوط

ثم يأتي الكلام في حنوط الميت (١)

(١) يدور البحث في المقام عن حكم الحنوط وأن استعماله في حق الميت واجب أو مستحب؟ فيه قولان:

في أحكام الأموات / في وقت الحنوط

فالمشهور على الوجوب، كما في «الجواهر»، بل قال: «لا أجد فيه خلافاً، سوى ما يُحكى عن سَلار ولم يثبت»، بل المحكى من ظاهر أول كلامه الوجوب. ونزيد على كلامه سوى الأردبيلي من التأمل في وجوبه، لأجل ملاحظه اختلاف الأخبار في مواضع الحنوط واشتمال الأخبار على كثير من المندوبات، خصوصاً مع كون بعضها بعد السؤال عن كيفية التحنيط.

ولكن قد نقل في وجوبه الإجماع عن مثل الشيخ في «الخلافاً»، والعلامة في «المنتهى» و«التذكرة»، والشهيد رحمه الله في «الروض»، كما نُقل ذلك عن صاحب «المفاتيح»، بل وظاهر «الغنية»، كما أن الإجماع المحض أيضاً حاصل، كما قد عرفت من عدم وجود الخلاف إلاّ عن من كان معروفاً في النسب، فلا يضّر مخالفته كما لا يخفى، خصوصاً بالنسبة إلى سَلار من احتمال الوجوب في أول كلامه.

أقول: ثم بعدما ثبت من وجوب الحنوط، فلا بدّ من تحديد وقت استعماله، وأنّ وقته بعد الغسل والتميم فلا يجوز قبلهما، كما يدلّ عليه غير واحدٍ من الأخبار، مثل قوله: «إذا جففت الميت»، أو ما ورد في «فقه الرضا» من قوله: «إذا فرغت من غسله حنطه»، ونحو ذلك وهو ممّا لا بحث فيه ولا كلام.

ولكن الذي وقع الخلاف فيه هو: هل استعمال الحنوط بعد تمام التكفين أو

قبله، كما أنّ وقوعه قبله _ أى قبل تمام التكفين وبعد لبسه بالمتثر _ أو بعد لبسه

القميص أو قبله مطلقاً، أو أنّّه مخيّرٌ فى ذلك فى تمام هذه الأقسام؟

ذهب إلى كلّ واحدٍ منها بعض الفقهاء: فقد اختار صاحب «الجواهر» و«كشف اللثام» والسيد فى «العروه» وكثيرٌ من أصحاب التعليق عليها إلى الأخير، وذهب إلى الأوّل الصدوق رحمه الله، وإلى الثانى صاحب «المراسم» و«المنتهى» و«النهايه» وغيرهم، وإلى الثالث صاحب «المقنعه» وغيره.

أقول: الأقوى هو الأخير، وإن كان الأوّل والأوجه هو كونه قبل التكفين مطلقاً، كما عليه صاحب «القواعد» وغيره، فيصير هذا خامس الأقوال، والدليل عليه:

١ _ صحيحه زراره حيث روى عن الصادقين عليهما السلام: «إذا جففت الميّت عمّدت إلى كافورٍ مسحوقٍ فمسحت به آثار السجود» (١).

٢ _ والحديث المروى فى «دعائم الإسلام»: «إذا فرغ من تغسيله نشفه بثوب واجعل الكافور فى موضع سجوده» (٢).

٣ _ وعن «فقه الرضا»: «إذا فرغت من غسله حنّطت، الحديث» (٣).

٤ _ بل قد يستفاد ذلك من مرسل يونس أيضاً بقوله: «ابسط الجمره بسطاً ثم ابسط عليها الإزار، ثم ابسط القميص عليه، وترد مقدّم القميص عليه، ثم اعمد إلى كافور مسحوق فضعه على جبهته، إلى أن قال: ثم يحمل فيوضع على قميصه، الحديث» (٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦.

٢- المستدرک: ج ١ الباب ١٢ من أبواب أحكام الكفن، الحديث ٢ و ١.

٣- المستدرک: ج ١ الباب ١٢ من أبواب أحكام الكفن، الحديث ٢ و ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

وما في المستمسك من المناقشه في صحيح زراره بعدم تعرّضه للكفين فلا يصلح للتقييد في الإطلاقات، والأمر بالتخفيف أعم من كونه قبله أو بعده.

ليس على ما ينبغي، لوضوح أنّ قوله عليه السلام: «عمدت» ظاهرٌ في كون الحنوط بعد الغسل قبل التكفين، كما هو المتفاهم عند العرف، وهو مختار «الدروس» و«البيان» و«الذكري»، بل هو المناسب للاعتبار بالمسح لمواضع السجود الشامل للركبتين، فلا يتحقّق عادةً إلا قبل التكفين، خصوصاً إذا أُريد منه بعد تمام التكفين، حيث لا يجامع مع كون المسح لموضع السجود، إلا أن يقال بكفايه مسح ظاهر الكفن في تلك المواضع، وهو كما ترى.

أقول: أمّا حكم سائر الأقوال _ ولو بعضها _ فهو أيضاً مستفاد من بعض الأخبار، مثلاً يمكن استفاده ما ذهب إليه الصدوق رحمه الله بكونه بعد التكفين ممّا ورد في «فقه الرضا» في موضع آخر غير ما عرفت من قوله: «وإذا فرغت من كفنه حنطه بوزن ثلاثة عشر درهماً.. الحديث»^(١).

إلا أن يحمل إلى الفراغ من بسط الكفن بأجزائه بعضها فوق بعض، على ما ذكر تفصيله في خبر يونس، لا- بعد الفراغ عن التكفين كما هو الظاهر، ولو كان الحمل لأجل الجمع مع تلك الأخبار .

كما أنّ في بعض الأخبار مثل حديث عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «واجعل الكافور في مسامعه وأثر سجوده منه»^(٢)، أنّه يكون بعد الكفن وقبل لفّ العمامه، ولعلّ وجه التخيير في كونه قبل التكفين أو في أثائه أو بعده

١- المستدرک: ج ١ الباب ١٣ من أبواب أحكام الكفن، الحديث ١٠ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

ويجبُ أن يمسحَ مساجده (١).

هى الإطلاقات وأصالة عدم الوجوب لخصوص واحدٍ منها واختلاف لسان الأخبار، وإن كان تقديمه على التكفين أولى وأوفق بالاحتياط من جهه كثره الأخبار الواردة فيه، وإن قال صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» كون وجه التخيير عدم الطريق إلى الاحتياط، ولكن مرادهم من حيث العمل مع التعيين فى وجوبه، وإلاّ- لأمكن تحصيله بالجمع بين قبل التكفين وبعده لو لوحظ الوجوب فى كلّ مع الخصوصيّة، بخلاف ما لو كان الوجوب بصرف الوجود بالتحنيط حيث لا يمكن الاحتياط فيه بشيء، كما لا يخفى على المتأمل، ولعلّ هذا هو مرادهم من عدم الطريق إلى الاحتياط، والله العالم.

(١) ما وقع فى كلام المصنّف رحمه الله من وجوب مسح المساجد، هو مورد معقد إجماع «التذكرة» و«الروض»، بل هو مورد صريح بعض الأخبار:

منها: صحيح الحلبي المروى فى «الكافى» عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تحنط الميت فاعمد إلى الكافور فامسح به آثار السجود منه ومفاصله كلّها.. الحديث» (١).

فى أحكام الأموات / مواضع الحنوط

ومنها: روايه يونس، عنهم عليهم السلام فى حديث: «ثم اعمد إلى كافور مسحوق فضعه على جبهته موضع سجوده وامسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه إلى قدمه». (٢).

ومنها: روايه «فقه الرضا» فى حديث: «فإذا فرغت من كفنه حنطته بوزن

١- وسائل الشيعه: الباب؟؟؟، من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب؟؟؟، من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.

ثلاثة عشر درهماً من الكافور، وتبدأ بجهته وتمسح مفاصله»(١).

ومنها: صحيحه زراره، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قال: «إذا جففت الميِّت عمدت إلى الكافور فمسحت به آثار السجود ومفاصله كلها..الحديث»(٢).

وفى قبال هذه الأقوال والأخبار وجود ما يدل على كفايه الوضع والجعل والإمساس فى الحنوط، كما عليه جماعه من الفقهاء، مثل الشيخ فى جملة من كتبه، والحلى فى «السرائر»، وابن حمزه فى «الوسيلة»، وابن زهره فى «الغنية»، والمصنّف فى نافع، والعلامة فى منتهاه، بل قد صرّح فى «الجمال» و«الوسيلة» باستحباب المسح، حيث يوصلنا إلى كون الوضع واجباً، كما يدل عليه جملة من الأخبار:

منها: روايه عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام فى حديث: «واجعل الكافور فى مسامعه وأثر سجوده منه وفيه.. الحديث»(٣).

ومنها: روايه حمران بن أعين، عنه عليه السلام فى حديث: «قلت: فالحنوط كيف أصنع به؟ قال: يوضع فى منخره وموضع سجوده ومفاصله.. الحديث»(٤).

ومنها: روايه سماعة، عنه عليه السلام فى حديث: «ويجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه ومساجده وشيئاً على ظهر الكفن»(٥).

ومنها: روايه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

١- المستدرک: ج ١ الباب ١٢ من أبواب أحكام الكفن، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٥.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

عن الحنوط للميت، فقال: اجعله في مساجده»(١).

ومنها: رواه عبد الله بن سنان، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أصنع بالحنوط؟ قال: تضع في فمه ومسامعه وآثار السجود.. الحديث»(٢).

ومنها: رواه حسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يوضع الكافور من الميت على موضع المساجد وعلى اللب»(٣) وباطن القدمين.. الحديث»(٤).

بل قد يستفاد ذلك من الأخبار الدالة على النهي المتعلق بالجعل والوضع، بقريته التقابل والمس، مثل:

١ _ رواه عثمان النوا، عن الصادق عليه السلام في حديث: «ولا تمس مسامعه بكافور.. الحديث»(٥).

٢ _ ورواه عبد الرحمن ابن أبي عبد الله، عنه عليه السلام، قال: «لا تجعل فيمسمع الميت حنوطاً»(٦).

٣ _ ورواه السكوني، عنه عليه السلام: «أن النبي صلى الله عليه وآله نهى أن يوضع على النعش الحنوط»(٧).

٤ _ ورواه غياث بن إبراهيم، عنه، عن أبيه عليهما السلام: «إنه كان يجمر الميت بالعود فيه المسك وربما جعل على النعش الحنوط وربما لم يجعله. الحديث».

هذه جملة الأخبار الدالة على الوضع والإمساس والجعل، والنسبه بين هذه الأخبار مع الأخبار السابقة نسبه المطلق والمقيّد، إذ الوضع وما يليه أعم من

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣

٣- أي المنخر، كما في الصحاح .

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ٥ و ٢ و ٤ .

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

٦- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

٧- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

المسح، فتجرى فيهما القاعده من التقييد إذا كانتا مثبتتين في الحكم الإلزامي، بل يمكن دعوى كون روايه يونس شاهد جمع لذلك، حيث أمر في صدرها بالمسح بقوله: «وامسح بالكافور»، ثم في ذيلها نهى عن الجعل بقوله: «ولا يجعل في منخره ولا في بصره ومسامعه ولا على وجهه قطناً ولا كافوراً، الحديث». حيث قد استعمل فيها كلتا المادتين.

ولا- فرق في وجوب المسح بمقتضى الجمع والتقييد بين الراحه وغيرها من المساجد، خلافاً للشيخ في «المبسوط» حيث حكم بالمسح في الأولى دون غيرها.

البحث عن محلّ وجوب المسح بالكافور

يدور البحث في المقام عن محلّ وجوب المسح وموضعه: صريح كلام بعض أو ظاهره كالمصنّف وغيره كونه في المساجد السبعه الذي هو المنصرف إليها عند الإطلاق، كما هو مقتضى أصل البراءه عند فقد الدليل والشكّ في وجوبه، بل دلالة بعض الأخبار عليه؛ مثل ما في روايه عبد الرحمن من قوله عليه السلام: «اجعله في مساجده». بل وفي روايه حسين المختار: «يوضع الكافور من الميّت على موضع المساجد»، وإن ضمّ إليها غيرها في هذا الحديث، ولكن مع ملاحظه ورود النهى عن ذلك في بعض الأخبار، بضميمه نقل الإجماع، وعمل الأصحاب في خلاف الشيخ على ترك الوضع على الأنف والأذن والعين والفم، مع الإجماع المنقول في «الخلاف» أيضاً على ترك ما زاد من الكافور، وجعله على صدر الميّت _ ردّاً على الشافعي حيث استحَبَّ مسح جميع بدنه به _ ينتج كون الواجب هو خصوص المساجد السبعه، خصوصاً مع ملاحظه ضعف سند بعضها، وإعراض الأصحاب عنه عدا النادر منهم.

مضافاً إلى موافقتها للعامه، حيث أوجب حمل بعض الأصحاب كصاحب «الوسائل» وغيره كصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» على التقيته، فلا إشكال في غير المساجد السبعة من عدم الوجوب.

أقول: ولكن الذى ينبغى أن يبحث فيه، هو أن هـ هل مسح غير المساجد السبعة من سائر أعضاء الميِّت مستحبٌّ، أم يكون مكروهاً أو حراماً، أو يجب التفصيل بين الأنف وغيره من الاستحباب فيه دون غيره؟ وجوهٌ واحتمالات: يظهر من محكى الصدوق أن هـ يجعل مضافاً إلى أثر السجود _ على بصره وأنفه ومسامعه وفمه ويديه وركبتيه ومفاصله كلها _ فلا أقل من الاستحباب بعد كون الوجوب فيها مخالفاً للإجماع، ولكن لسان الأخبار في المقام متفاوت، إذ في بعضها ما يدل على وضع الكافور على مساجده فقط، من دون تعرّض بالنفى أو الإثبات لغيرها، وهو مثل موثّق عبدالرحمن المتقدم بقوله: «اجعله في مساجده».

وفي بعضها من الأمر بالوضع على ما عدا المساجد أيضاً من دون النهى عنه، وهو مثل المفاصل والراحه والرأس واللّحيه والصدر والعنق واللّبه _ أى المنخر وموضع القلاده _ والمغابن _ أي الإبط وأصول الأفاذ كما في «مجمع البحرين» _ وباطن القدمين، وهو كما في صحيح الحلبي، ومرسل يونس، وخبر حسين بن المختار وزراره.

وفي بعضها ما يدل على الأمر بالوضع في بعض غير المساجد، مع النهى عن جعل في بعض آخر، وهو مثل ما في «فقه الرضا» من الأمر بالوضع على المفاصل كلها، وإلقاء ما بقى على صدره وفي وسط راحتيه، ومن النهى عن جعل في فمه ومنخره وعينييه ومسامعه ووجهه.

وخبر حمران من الأمر بالوضع في منخره ومفاصله، ومن النهي عن التقريب

إلى الأذن بقوله: «ولا تقربوا أذنيه شيئاً من الكافور».

وفى بعضها ما يدلّ على النهي عن بعض غير المساجد، من غير اشتمال على الأمر بالوضع، وهو مثل ما ورد في خبر عبد الرحمن بقوله: «ولا تجعل في مسامع الميّت حنوطاً». ولعله متّحدّ مع الخبر السابق لوحده الراوى والمروى عنه، مع تعدّد طريق النقل، فبناءً عليه يدخل الخبر فيما يشتمل على كلا الأمرين.

وخبر الكاهلي على المنقول عن الصدوق، عن الصادق عليه السلام في حديث: «إياك أن تحشو مسامعه شيئاً، الحديث»^(١).

وروايه السكوني عنه عليه السلام بقوله: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يوضع على النعش الحنوط»^(٢). هذه حال الأخبار، فكيف الجمع بينها؟

الذي ينبغي أن يُقال: إنّه لا إشكال في وجوب تحنيط المساجد السبعة قطعاً، وهو ممّا لا خلاف فيه، وأمّا ما دلّ على الأمر بالوضع في غيرها، ففي بعضها يُحمل على الاستحباب مثل الأنف كما صرّح به الشيخ المفيد والعلامة، وزادا على المساجد طرف الأنف كما عن الحسن والحلي والقاضي، بل قد يظهر من الثاني أنّّه لا خلاف فيه كما في «الجواهر» حيث قال: «مسأله: ثمّ يعمد إلى الكافور الذي أعده أوّلاً لحنوطه، فيسحقه بيده، ويضع منه على مساجده السبعة، وطرف أنفه، فإنّ فضل من الكافور شيءٌ كشف قميصه وألقاه على صدره، ولا خلاف في ذلك»، انتهى.

ثمّ علّق عليه صاحب «الجواهر»: «ولعلّهم أخذوه من لفظ المساجد في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب التكفين، الحديث ١.

الأخبار من حيث استحباب إرغامه فى السجود».

وحيث أنّ عبارتهما يوهم الوجوب فى الأنف، قال صاحب «الجواهر»: «ولا ريب فى ضعف الوجوب للأصل، وتبادر السبعة من المساجد من النصّ والفتوى كما هو كذلك، وخلوّ كثير من الأخبار عن ذكره»، لكن حيث أنّّه منقول فى بعض الأخبار، مثل ما ورد فى «دعائم الإسلام» من قوله عليه السلام: «جهته وأنفه ويديه، الحديث». وعدم اشتمال الأخبار الناهية لمثله، فلا يبعد القول بالاستحباب فيه، كما قد يؤيّد صدق المسجد عليه فى بعض الأحيان بلحاظ الإرغام الذى قد ورد فى بعض الأخبار.

وأما الكلام فى غيره: من سائر الأعضاء من غير المساجد والأنف الذى قد وقع فيه الأمر والنهى فى لسان الأخبار، فوجه الجمع بينها لا يخلو عن إشكال، وقد ذكر فيه وجوه لا يخلو ذكرها عن فائده:

الوجه الأوّل: ما هو المحكى عن الشيخ الطوسى رحمه الله من حمل ما تضمّن الأمر بوضع الكافور فى مسامعه، على أنّ (فى) فى هذه الأخبار مثل خبر زراره بقوله: «واجعل فى فيه ومسامعه ورأسه، الحديث». بمعنى (على)، فيكون مورد الأمر الوضع على المسامع، ومورد النهى الوضع فيها والحشو فيها، هذا.

ولكنّه ممّا لا يلائم مع ما فى بعض الأخبار من النهى عن مسّ المسامع أو عن التقريب بها، كما ورد الأوّل فى حديث عثمان بن النوّاء، والثانى فى خبر حمران كما لا يخفى.

الوجه الثانى: بحمل أخبار النهى على الكراهه، كما احتمله صاحب «وسائل الشيعه»، وهو وإن كان ممكناً إذا قامت القرينه عليه، إلا أنّّه لا يجتمع مع الأمر بالوضع حيث أنّ مقتضى الأمر لولا الوجوب كان أقله الرجحان، فكيف تجتمع

الكراهه مع الرجحان؟ فلازم الحمل على الكراهه هو رفع اليد عن ظاهر الأخبار الآمره بالوضع، وهو كما ترى .

الوجه الثالث: حمل الأخبار الآمره بالوضع على التقيته؛ أى كون التقيته فى استعمال الأمر فى تلك الموارد لا التقيته بمعنى الأمر بالمأمورين بالعمل بالتقيته، فالمأمور به باقٍ على ما هو الواقع من الحكم له، وحينئذٍ فيمكن الجمع بينهما بحمل أخبار الناهيه على الكراهه، وأنّ الحكم الواقعى هو مرجوحه الفعل فى الواقع مكان تعلّق الأمر به للتقيته، فحينئذٍ يناسب هذا الجمع مع ما ذهب إليه المشهور من الكراهه.

أقول: ولعلّ هذا الجمع هو الأحسن، لو ثبت كون مذهب العامه وعملهم على جعل الكافور فى تلك المواضع، وكونه مخالفاً لظهور الأخبار الناهيه، حيث أنّ ظهورها فى التحريم _ كما نُسب إلى المحقّق الآملى فى «مصباح الفقاهه»، وكذلك جعل الحمل على الكراهه مخالفاً للاحتياط، ليس على ما ينبغى، خصوصاً مع ملاحظه ذهاب بعض إلى استحباب ذلك، كما يرمى إليه كلام صاحب «الجواهر»، وعليه فالقول بالكراهه فيها كما عليه المشهور لا يخلو عن وجه، فالأوجه هو ترك التطيب فضلاً عن الوضع عليها.

فى أحكام الأموات / مقدار الكافور فى الحنوط

وأما وجوب وضع الزائد على الصدر أو تحنيطه، فهو مقتضى إجماع المنقول عن الشيخ رحمه الله مع نفي الخلاف عنها العلامه فى «المنتهى» كما هو مقتضى دلالة بعض الأخبار مثل ما ورد فى «فقه الرضا» وغيره مشكلاً، لا لأجل ما قاله صاحب «الجواهر» رحمه الله بقوله بعد نقل الإيجاب: «لكنّه لا يخفى عليك ضعفه إن أراداه سيّما الأوّل، بل ينبغى القطع بعدم إرادتهما له لإناطتهما له بالزيادة الغير

بما تيسر من الكافور(١).

اللازمه، فتأمل جيداً، انتهى(١).

لوضوح أنّ القائل به يقول بشرط وجود الزائد لا مطلقاً حتى يرد عليه بذلك، بل الإشكال في وجوبه من جهه عدم قيام دليل معتد به على الوجوب إلاّ- مثل الخبر المروى في « فقه الرضا » والإجماع المنقول المذكور، ولكن مع ذلك كله الأحوط بل الأقوى العمل به كما يظهر ذلك من كلام السيد في « العروه »، والله العالم.

(١) في هذه المسأله أمور :

الأمر الأوّل: في بيان المقدار الواجب من الكافور: يوجد اختلافٌ شديد في الفتاوى في تحديد ما يجب من الكافور المستعمل، تبعاً للاختلاف الثابت في لسان الأدله والنصوص، وعلى أيه حال ففي المسأله أقوال:

١ _ القول الأوّل: المشهور بين الفقهاء لا سيّما المتأخرين منهم قدّس الله أسرارهم هو القول بكفايه المسّمى، ولو كانت القلّه بمثقال أو بأزيد من المثقال والدرهم، بل لا تقدير للمقدار الواجب عندهم، وحملوا النصوص المشتمله على الأزيد من ذلك، الظاهره في الوجوب، على الفضل والاستحباب، مستدلين في ذلك بالأصل، إذ هو المرجع عند فقد الدليل، وبعد التساقط نتيجة التعارض، أو عند عدم وجوده للضعف فيسنده أو فيدلّالته، كما ادّعى ذلك هنا، والظاهر كون المراد من الأصل هو البراءه عن الوجوب عقلاً وشرعاً، بعد فرض فقدان الدليل

الاجتهادى. مضافاً إلى إطلاق كثيرٍ من الأدلّه، وقصور أكثرها فيما دلّ على التقدير سنداً أو دلالةً عن إفاده الوجوب، مع التصريح فى بعضها بالفضل الدالّ على الاستحباب، واختلاف بعضها بل جميعها فى المقادير قلّه وكثره، الموجب لاختلاف فتاوى الأصحاب فيها .

ولأجل ذلك حملوها على الاستحباب، وإن كان ظاهر بعضها لا يأبى عن الدلالة على الوجوب، ولكن لا تصريح فيه، ولذا يشاهد دعوى بعضهم نفي الخلاف على عدم الوجوب. وفى «الرياض»: «أنّه ليس محلّ خلاف يُعرف»، بل قد يدعى كونه داخلاً تحت معقد جملة من الإجماعات، وعليه فلا بأس هنا بذكر كلام المحقّق فى «المعتبر» قدس سره حيث يقول: «أقلّ المستحبّ من كافور الحنوط درهم، وأفضل منه أربعة دراهم، وأكمل منه ثلاثة عشر درهماً وثلاث، كذا ذكره الخمسة _ وهم الصدوق ووالده، والمفيد، والمرضى، والشيخ الطوسى قدس سرهم _ وأتباعهم، ثم لا أعلم للأصحاب فيه خلافاً».

حيث يظهر من كلامه عدم الخلاف فى استحبابه فى مقدار الأقلّ من درهم.

٢ _ القول الثانى: وهو لصاحب «الحدائق» رحمه الله حيث قال فى معرض ردّه على المحقّق رحمه الله: «نعم، ما ذكره فى «المعتبر» فى الأقلّ من أنّه درهم لم أقف له على دليل، والذى فى الأخبار إنّما هو مثقال كما فى عبارته كتاب الفقه، ومرسله ابن أبى نجران الأولى، أو مثقال ونصف كما فى مرسلته الثانى، وعبارته كتاب الفقه الثانى)، انتهى (١).

فهو أحد الأقوال فى المسألة، فىكون قولاً ثانياً بالنسبة إلى القول بالمسمى.

٣ _ القول الثالث: للصدوق، وهو المثقال في جانب الأقل.

٤ _ القول الرابع: وهو المنقول عن الجعفي من المثقال وثُلث، لكن قيل إنّه لم نقف على دليله.

٥ _ القول الخامس: في طرف الأكثر لابن البرّاج من التحديد بثلاثة عشر درهماً ونصف، لكن لم يرد على وفقه دليل.

فهذه هي الأقوال في المسألة، والأقوى والأظهر ما عليه المشهور، كما ورد في المتن وهو أنّّه يجب بما تيسّر من الكافور، الصادق على المسمّى، ويحمل الزائد على الأفضليّه كما يدلّ عليها لسان بعض الأخبار.

الأمر الثاني: هو ذكر الروايات الواردة في المقام وهي عديده:

منها: مرفوعه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، رفعه قال: «السُّنَّة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً وثلاث أكثره، وقال: إنّ جبرئيل عليه السلام نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط وكان وزنه أربعين درهماً، فقسمها رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاثة أجزاء؛ جزء له وجزء لعليّ وجزء لفاطمه» (١).

ومنها: ما رواه الصدوق، قال: «إنّ جبرئيل أتى النبي صلى الله عليه وآله بأوقيه كافور من الجنّه، والأوقيه أربعون درهماً، فجعلها النبي صلى الله عليه وآله في ثلاثة أثلاث؛ ثلثاً له وثلثاً لعليّ وثلثاً لفاطمه» (٢).

ومنها: ما رواه في «العلل»، عن أبيه، ومحمّد بن الحسن، بإسناده عن ابن سنان، يرفعه قال: «السُّنَّة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً وثلث» (٣).

قال محمّد بن أحمد: «وروا أنّ جبرئيل نزل على رسول الله صلى الله عليه وآله بحنوط

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٦ و ٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٦ و ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٦ و ٧.

وكان وزنه أربعين درهماً فقسّمه رسول الله صلى الله عليه وآله ثلاثه أجزاء؛ جزء له وجزء لعلّي وجزء لفاطمه عليهم السلام «(١)».

ومنها: خبر عليّ بن عيسى في «كشف الغمّه» قال: «رُوي أنّ فاطمه عليها السلام قالت: إنّ جبرئيل أتى النبي صلى الله عليه وآله لما حضرته الوفاة بكافور من الجنّه فقسّمه أثلاثاً؛ ثلثاً لنفسه وثلثاً لعلّي وثلثاً لي، وكان أربعين درهماً» (٢).

ومنها: خبر علي بن موسى بن طاووس في كتاب «الطُرف»، عن عيسى بن المستفاد، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام، عن أبيه، قال: «قال علي بن أبي طالب عليه السلام: كان في الوصيّه أن يدفع إليّ الحنوط، فدعاني رسول الله صلى الله عليه وآله قبل وفاته بقليل فقال: يا عليّ ويا فاطمه هذا حنوطي من الجنّه دفعه إليّ جبرئيل، وهو يقرء كما السلام ويقول لكما أقسماه واعزلا منه لي ولكما، فلي ثلثه، وليكن الناظر في الباقي عليّين أيطالب عليه السلام، فبكي رسول الله صلى الله عليه وآله وضمّها إليه، وقال: يا عليّ قل في الباقي، قال: نصف ما بقي لها والنصف لمن ترى يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: هو لك فاقبضه» (٣).

فهذه خمس روايات مفادها واحد وهو أنّ الحنوط النازل من الجنّه كان أربعين درهماً، فيكون تثليثه بثلاثة عشر درهماً وثلث، وكان الصريح في مرفوعه الكليني وابن سنان أنّ السنّه في الحنوط كذا، حيث لا يبعد كون المقصود هو الاصطلاحياً الاستحباب، وهي إذا انفردت عن مقابلتها مع الغرض تكون ظاهره في الاستحباب.

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ٨.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ١٠.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ١٠.

نعم، قد يطلق على ما سيّته رسول الله صلى الله عليه وآله أى فرضه فى مقابل ما فرضه الله تعالى، لكنّه يحتاج إلى قرينه دالّه عليه، وهى هنا مفقوده.

أقول: ثمّ إنّ المراد من الحنوط فى هذه الأخبار، هو الكافور المستعمل فى تطيب الميّت بعد غسله، وإرادته الأعمّ منه وممّا يُستعمل فى الغسل مخالفاً لظاهر إطلاق هذا اللفظ فى المحاورات، وإن ادعى ظهوره فى ذلك أيضاً .

نعم، يلزم على ما بيناه كون الكافور اللّازم فى الماء للغسل كافوراً آخر غير ذلك، أى غير ما نزل به جبرئيل عليه السلام ، ولا يخلو عن بُعدٍ .

وأيضاً: من الأخبار الدالّة على التقدير مرسل ابن أبى نجران، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «أقلّ ما يجزى من الكافور للميّت مثقال»^(١).

قال الكلينى: وفى روايه الكاهلى وحسين بن المختار عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «القصّد من ذلك أربعة مثاقيل»^(٢).

وفى «الحدائق»: «والمراد من القصّد يعنى الحدّ الوسط بين الأقلّ والأكثر، والاقتصاد فى الأمور سلوك سبيل الوسط».

وروى الشيخ فى الحسن عن عبد الله بن يحيى الكاهلى، والحسين بن المختار، عن الصادق عليه السلام : «القصّد من الكافور أربعة مثاقيل»^(٣).

وروايه أخرى مرسله لابن أبى نجران، عن بعض رجاله، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: قال: «أقلّ ما يُجزى من الكافور للميّت مثقال ونصف»^(٤).

وفى الروايه الوارده فى «فقه الرضا» فى موضعٍ منه قال: «التحنيط بوزن ثلاثه عشر درهماً وثلاث، وإن لم يقدر على هذا المقدار فأربعة دراهم، وإن لم يقدر

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

فمقال لا أقل من ذلك لمن وجده».

إلا- أن- قال في موضع آخر منه: «إذا فرغت من غسله، حنطته بثلاثة عشر درهماً وثلث درهم كافوراً تجعل في المفاصل ولا تقرب السمع والبصر وتجعل في موضع سجوده، وأدنى ما يجرى من الكافور مقال ونصف».(١)

هذا مجموع ما وصل إلينا من النصوص، وأنت ترى وتعلم قيام الاختلاف الشديد بينها في المقدار حتى في مرحله أقل ما يجرى بين كونه بمقال لمن وجده إن لم يقدر على أربعة دراهم، وبين كونه مقال ونصف كما في مرسل ابن أبي نجران و«فقه الرضا».

كما أن أربعة دراهم قد ورد تارة لمن لا- يقدر على ثلاثة عشر درهماً وثلث، وأخرى للقصد أو الفضل كما في خبر الكاهلي وحسين بن المختار.

نعم، لا- اختلاف في كون الأ- كثر هو ثلاثة عشر درهماً وثلث، إلا أن الاختلاف قد وقع في كون هذا المقدار في ناحيه الأكثر بالوجوب كما في مطلقات بعض الأخبار مثل ما ورد في «فقه الرضا» بقوله: «التحيط بوزن ثلاثة عشر درهماً وثلث»، ثم علق الأقل منه على عدم قدره عليه، وكما في مرسل الصدوق وكتاب «الطرف» للسيد ابن طاووس.

أو أن بالنسبة إلى الثلث كما ورد التصريح بذلك في خبري مرفوع «الكافي» وابن سنان بقولهما: «السنة في الحنوط ثلاثة عشر درهماً وثلث أكثره».

ولأجل ذلك حملها الأصحاب على الاستحباب، بل الظاهر عدم التصريح من أحد على الوجوب، وإن كان ظاهر بعضهم لا ياباه، بل ادعى بعضهم بلا خلاف

يُعرف فيه كما عن «الرياض»، بل ربما يُدعى دخوله تحت معقد جملة من الإجماعات، فيكون المراد من الأخبار هو حصول المسمى بالحنوط، ولعله يحصل ذلك بمثقال أو به والنصف، فالأكثر منه يكون محمولاً على مراتب الفضل وهو المختار كما ورد في المتن من قوله: «بما تيسر من الكافور».

الأمر الثالث: في أنّ هذه المقادير هل هي لخصوص الحنوط الواقع بعد الغسل، أو أنّه له وللغسل؟

فقد يؤيد الأوّل ورود التعبير بالتحنيط والحنوط حيث لا يطلق ذلك إلا لخصوصه دون الغسل، هذا كما في خبر «الكافي» وابن سنان و«فقه الرضا»، وفي موضع آخر من الأخير قال: «إذا فرغت من غسله حنطه بثلاثة عشر درهماً وثلث درهم كافور»، وكذلك في خبر «الطرف»، هذا كما عليه المشهور حيث يقولون بأن الكافور الذي يمزج بماء الغسل خارج عن هذا المقدار الذي ورد في الحنوط، خلافاً لما حكاه في «السرائر» عن بعض الأصحاب من مشاركته الغسل مع الحنوط في ذلك المقدار، ولم يعرف ذلك البعض الذي حكاه عنه، ومال إليه بعض المتأخرين، وكذا لصاحب «مصباح الفقيه» بعض الميل إليه، وقد يؤيد ذلك بل يُستدلّ عليه بإطلاق ما دلّ على هذا التقدير للميت من غير تعرّض لخصوص تحنيطه، حيث يشمل بعمومه لما يمزج بماء الغسل أيضاً، مع إمكان دعوى استبعاد كون تغسيل النبي صلى الله عليه وآله بكافور آخر غير الذي نزل به جبرائيل عليه السلام، بل في «مصباح الفقيه» دعوى ظهوره في العموم، ومنع انصرافه إلى خصوص الحنوط، كما يشهد لذلك إطلاق الحنوط في جملة من الأخبار على مطلق الكافور.

أقول: لكن الأقوى عندنا ما عليه المشهور، لانسباق الحنوط عند إطلاقه إلى ما يُستعمل بعد الغسل، ولا ينافي مع إطلاقات بعض النصوص، لإمكان إجراء

إلا أن يكون الميت مُحَرِّمًا فلا يُقَرَّبُه الكافور(١).

قاعده الإطلاق والتقييد، خصوصاً بعد التصريح بالبعديّة والفراغ في «فقه الرضا» المنجبر ضعفه بفتوى المشهور، بل المسأله قريبه بالإجماع، ولم ينقل مخالف صريح فيها، يحتمل اندراجها في معقد إجماع «الغنيه» و«المعتبر»، ولا نسلّم استبعاد وجود كافور آخر لتغسيل النبي صلى الله عليه وآله وغيره، خصوصاً مع التصريح بالحنوط في أخباره الذي لا يطلق إلا لما يستعمله بعد الغسل كما لا يخفى.

في أحكام الأموات / عدم جواز تحنيط المحرم بالكافور

الأمر الرابع: فيأنّ المحكيين الصدوق رحمه الله فيالحدّ الأوسط هو أربعة مثاقيل، كما هو المحكي عن ابن الجنيّد أيضاً، ويدلّ عليه خبر الكاهلي والحسين ابن المختار، حيث قد وقع التعبير بالقصد من ذلك أو الفضل من ذلك بأربعة مثاقيل، لكن المروى عن «فقه الرضا» أربعة دراهم، مع أنّ الأولى أصرح وأكثر من الثاني، ولعلّه لذلك أوجب ذهاب الحلّي رحمه الله إلى تفسير المثاقيل الواردة في الأخبار بالدراهم، مع أنّ المشهور على خلاف ذلك، كما هو الأقوى، ولأجل ذلك يمكن العمل بكلا القسمين من الأخبار حملاً- للاستحباب على مراتب الفضل، وعليه فيكون الأخذ بأربعة مثاقيل أفضل من أربعة دراهم، كما لا يخفى.

(١) لا إشكال في أنّ التحنيط واجبٌ لكلّ ميت من الرّجال والنساء، ولا يخرج عن هذا الحكم إلا طائفه واحده وهو الـمُحَرِّم، حيث لا يجوز أن يقرب إليه الكافور مطلقاً، في الغسل ولا في غيره من التطيب، وهذا حكمٌ ثابتٌ لا خلاف أجده فيه كما في «الجواهر»، وكما اعترف به في «المنتهى» و«جامع المقاصد»، بل في «الخلاف» و«الغنيه» دعوى الإجماع على عدم تطيبه بالكافور وبغيره من الطيب، ويكون إطلاق ذلك كإطلاق النصوص في عدم الفرق بين الغسل وغيره،

بل تصريح بعض الفقهاء بذلك مستتباً بدعوى الإجماع كما فى «جامع المقاصد» حيث حكاه تعقيماً على عبارته «القواعد»: «ولا يجوز تقريبهما _ أى الكافور والذيريه _ ولا غيرهما من الطيب فى غُسلٍ ولا حنوط».

كما أن هـ نسبها فى «كشف اللثام» إلى المعروف بين الأصحاب، خصوصاً بالنظر إلى بعض النصوص الصحيحة، كالخبر الذى رواه ابن مسلم من النهى عن التقريب بالطيب، الشامل والصادق لما يُمزج فى ماء الغُسل أيضاً.

وعليه، فما عن شيخنا المرتضى الأنصارى قدس سره من أن هـ لولا الإجماع على عدم جواز تغسيله بماء الكافور لأمكن الخدشه فيه، ممّا لا يمكن المساعده معه .

وبالجملة: فالدليل على ذلك _ مضافاً إلى الإجماع وعمل الأصحاب _ قيام نصوص مستفيضه إن لم تكن متواتره عليه:

منها: صحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الـمُحرم يموت كيف يصنع به؟ قال: إن عبد الرحمن بن الحسن مات بالأبواء مع الحسين عليه السلام وهو مُحرمٌ ومع الحسين عليه السلام عبد الله بن العباس وعبد الله بن جعفر، وصنع به كما يُصنع بالميت، وغطى وجهه ولم يمسه طيباً، قال: وذلك فى كتاب على عليه السلام» (١).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الـمُحرم إذا مات كيف يصنع به؟ قال: يُغطى وجهه ويُصنع به كما يصنع بالحلال غير إنه لا يقربه طيباً» (٢).

فإن النهى عن تقريب الطيب يشمل حتى لما يخرج فى ماء الغسل، لو لم ندع

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الغسل، الحديث ١ و ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الغسل، الحديث ١ و ٤.

ظهور لفظ المسّ في الرواية الأولى بالنفي فيه أيضاً، فعليه يمكن التمسك بما ورد في الرواية المضمره المرويّه عن سماعه، قال: «سألته عن الـمُحْرَم يموت؟ فقال: يُغسَل ويُكفّن بالثياب كلّها ويغطّى وجهه ويُصنع به كما يُصنع بالمُحِلّ، غير أنّّه لا يمَسّ الطيب»^(١).

ومثل الرواية الأولى في المضمون روايه عبد الله بن سنان^(٢).

ومنها: روايه أبي مريم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خرج الحسين بن عليّ وعبد الله وعبيد الله ابنا العباس وعبد الله بن جعفر ومعهم ابنٌ للحسين يُقال له عبد الرحمن فمات بالأبواء وهو مُحْرَم، فغسّـلوه وكفّنوه ولم يحنطوه، وخمّروا وجهه ورأسه ودفنوه»^(٣).

هذا مشتمل على النهي عن التحنيط، فربّما يمكن أن يقال بعدم شموله لما يُمزج في ماء الغسل، لكن ساكتٌ عنه، فيمكن دخوله في الأدلّه السابقه بلا معارض له، ومثله خبره الآخر^(٤).

هذا بخلاف الأخبار الوارده الناهيه عنه وعن المسّ :

منها: خبر ابن أبي حمزه، عن أبي الحسن عليه السلام: «في الـمُحْرَم يموت؟ قال: يُغسّـل ويُكفّن ويغطّى وجهه ولا يحنط ولا يمَسّ شيئاً من الطيب»^(٥).

حيث بإطلاقه يشمل الكافور وغيره من أنواع الطيب.

ومنها: خبر يحيى بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن المرأه الـمُحْرَمه تموت وهي طامث؟ قال: لا تمَسّ الطيب وإن كُنّ معها نسوه حلال».

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الغسل، الحديث ٢ و ٣ و ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الغسل، الحديث ٢ و ٣ و ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الغسل، الحديث ٢ و ٣ و ٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الغسل الميّت، الحديث ٨ و ٧ و ٩.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الغسل الميّت، الحديث ٨ و ٧ و ٩.

وهذه الأخبار كما عرفت تماميّه دلالتها على النهي عن التقريب والتحنيط والمسّ بالطيب، كذلك تدلّ على جواز تغطيه وجه الميّت الـمُحْرَم ورأسه، فلا- يمكن القول بعدم جواز التغطيه للرأس أو لبسهما كما صدرَ عن السيّد والحسن بن أبي عقيل والجعفي بالنسبه إلى الأول مستدلاً بأنّ النهي عن الطيب دليلٌ على بقاء إحرامه، ويقول الصادق عليه السلام في مرسل الصدوق: قال: «قال الصادق عليه السلام: من مات محرماً بعثه الله ملتباً».(١)

وتمسّكاً بما روى عن ابن عباس أنّ مُحْرَمًا وقصت به ناقته فذكر ذلك للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال: «اغسلوه بماءٍ وسدر وكفّونه ولا تمسّوه طيباً ولا تخمروا رأسه فإنّه يُحشر يوم القيامة ملتباً».(٢).

أقول: لا شيء من هذه الأمور قابلٌ للإثبات: فأما عن الأول: فهو اجتهادٌ في مقابل النصّ لما قد عرفت تصريح الأئمّه عليهم السلام بالجواز في حقّ الميّت الـمُحْرَم من تغطيه الوجه والرأس، مع النهي عن التطيب.

وأما عن الثاني: فلا يفيد المنع بعد تصريحهم بالجواز، لأنّ غايته إثبات كونه محرماً، مع أنّه لازم أعّم، لإمكان كون المنع في ذلك مختصاً بالحيّ دون الميّت.

فأما عن الثالث: لأنّه لم يرد ولم يثبت عندنا، مع أنّّه عاجز عن المقاومه مع ما ورد من طرقنا من التجوّز.

وعليه، فما ذهب إليه السيّد ومن تبعه غير مقبول عندنا.

قلنا: لا يخفى عليك أنّ بعض هذه الأخبار وإن كان فيه ما يُحمل على كون

١- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الغسل الميّت، الحديث ٦.

٢- صحيح البخارى ٢: ٩٦، صحيح مسلم ٢: ٨٦٥ / ٩٤، سنن ابن ماجه ٢: ١٠٣٠ / ٣٠٨٤، سنن أبي داود ٣: ٢١٩ / ٢٢٣٨، سنن النسائي ٥: ١٩٥، سنن البيهقي ٣: ٣٩٢.

المراد من الـمُحَرِّمِ هو المُحَرِّمُ بإحرام العمره لا- الحجِّ، إلّا- أنّ إطلاق بعضٍ آخر مثل خبر ابن مسلم وسماعه وابن أبي حمزه وإسحاق بن عمار يشمل كليهما، كما أنّ إطلاقها أيضاً يشمل جميع أقسام العمره مفردة كانت أو غيرها ومن الحجِّ كذلك.

كما أنّ ظاهر هذه الأخبار كون الموت حال الإحرام ولم يخرج منه، فلا بدّ أن يكون الموت قبل طواف الزيارة، لأنّ تحريم الطيب يزول به، فلا فرق في هذا الحكم بين كون الموت قبل الحلق أو التقصير أو بعدهما قبل طواف الزيارة، ويحتمل أن يكون الحكم دائراً مدار قبل الحلق أو التقصير لا- بعده، لخروجه في الثاني عن صورته المحرّمين بلبسه وأكله ما لا- يلبسه ولا- يأكله المحرّم.

وللاقتصار في الخروج عن عموم حكم الغسل بالكافور والتحنيط به على القدر المتيقّن منه، بعيداً جداً، لصدق الـمُحَرِّمِ عليه شرعاً، فالحكم بالجواز يحتاج إلى دليل مخرج عن تلك الأدلّة وهو غير موجود، فخروجه عن بعض المحرّمات الذي كان غير مربوط بالطيب لا يوجب الحكم بالخروج عمّا هو مربوط بالطيب كما لا يخفى.

كما يؤيّد ذلك ما لو مات بعد طواف الزيارة، الموجب خروجه عن حرمة مسّ الطيب حيّاً، فإنّ ذلك لا يوجب حرمة استعمال الطيب عليه، بل يجب له ما كان واجباً للمحلّ وإن صدق عليه الـمُحَرِّمُ بالنسبة إلى النساء مثلاً؛ لأنّه غير مربوط بما نحن بصددّه، ولأنّه إذا كان الطيب له حلالاً في حال الحياة، فبعد الموت يكون بطريقٍ أولى، واحتمال كون الحكم مدار صدق المحرّم عليه في الجملة ولو من غير ناحيه الطيب بعيداً جداً، فالأولى حينئذٍ القول بالخروج عن العمومات هنا بما هو المتيقّن في البين كما لا يخفى، وهو مختار العلامة في «النهايه» واستقره صاحب «الجواهر» قدس سره .

في أحكام الأموات / مقادير الفضل في كافور الحنوط

وأقلّ الفضل في مقداره درهم (١).

وأخيراً: هل يلحق بالـمُحَرَّمِ كلُّ من كان استعمال الطيب له حراماً من المعتدّه للوفاه والمعتكف أم لا ؟

الظاهر هو الثاني، لما قد عرفت من لزوم العمل بالعمومات الأولى حتى يرد دليل محكم متقن على خلافه كما في الميِّت المحرم، فإجراء هذا الحكم لغيره بمحرم، وكون الطيب لهم حراماً في حال الحياه، لا يوجب ذلك، خصوصاً مع ملاحظه بطلان القياس عندنا وكونه مخالفاً للدليل والأصل، مع أنّ الاعتداد والاعتكاف يبطلان بالموت، فلا يبقى حكمهما لما بعد الموت، كما لا يخفى.

(١) قد عرفت كون ذلك في الحنوط فقط لا هو مع الغسل كما هو ظاهر المصنّف والأكثر، وصريح جماعه، خلافاً لما حكاه في «السرائر» عن بعض الأصحاب ولم يعرف من هو، ومال إليه بعض المتأخرين، وقد عرفت قوّه القول الأوّل كما عليه صاحب «الجواهر» حيث قال: «لكن الأحوط بل الأقوى القول بالاختصاص، سيّما بالنسبه إلى مقدار الوسط والأقلّ». وعليه، فلا تحتاج المسأله للبحث عنها أكثر من هذا .

كما لا إشكال في كون الأقلّ في الفضل هو الدرهم، فمتى نقص عنه كان هو مسمّى الواجب، وإلا لم يشاهد له في الأخبار شيء، لأنّ ما في الأخبار في طرف الأقلّ لا يكون إلا مثقال أو هو مع نصف، اللهمّ إلا أن يثبت ما ادّعاه العلامة في «المنتهى» أنّ المراد بالمثقال هنا الدرهم نحو ما ادّعاه في «السرائر» بالنسبه إلى مقدار الوسط بأربعة دراهم، حيث قال: «وفي بعض الكتب مثاقيل والمراد بها الدراهم»، وعللّ الشهيد رحمه الله في «الذكرى» ما في «السرائر» بالنظر إلى

وأفضل منه أربعة دراهم (١). وأكمله ثلاثة عشر درهماً وثلاث (٢).

قول الأصحاب، لكن طالبه السيد ابن طاووس بالمستند، وفي «الجواهر»: «وهو في محلّه؛ لأنّ المثقال الشرعي على ما قيل درهم وثلاثة أسباع الدرهم، فالدرهم نصف المثقال وخمسه، ولذا كانت العشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعيّه، والصيرفي على ما قيل مثقال وثلاث من الشرعي».

أقول: فظهر من ذلك كلّ أنّ تحديد الأقلّ بالدرهم لا مستند له إلاّ ما عرفت من كونه هو الطرف الآخر بعده بالمسمّى الواجب، فيكون الدرهم حينئذٍ أقلّ من المثقال، فيكون الثاني بالنسبة إليه في طرف الأفضل لكونه أكثر كما لا يخفى.

(١) وهو أيضاً مثل سابقه في عدم وروده في الأخبار من حيث العدد، إلاّ في روايه واحده مرويه في كتاب «فقه الرضا» حيث قال: «إن لم يقدر على مقدار الأ-كثر فأربعة دراهم»، وإلاّ فالموجود في الأخبار هو أربعة مثاقيل كما في حسن الكاهلي والخبر الذي رواه حسين بن المختار، فالكلام فيه كما في سابقه، فلا نعيد.

(٢) وهذا كما عرفت وروده في الأخبار الكثيره، ويبيّناها مفصّلاً، مضافاً إلى الإجماع المنقول في «الخلافا» وغيره، المؤيّد بنفي الخلافا المنقول عن «المعتبر»، فيكون مقتضى الجمع بين جميع الأخبار، هو حمل الحنوط فيها على مراتب الفضل، وأن تكون المرتبه العليا هي هذه، والمرتبّتان هو ما عرفت.

وعليه، فما هو المنقول عن ابن البرّاج من تحديد الأكثر بثلاثة عشر درهماً ونصف، مخالف لما عليه الأصحاب ودلاله الأخبار.

كما أنّ ما قاله صاحب «الحدائق» _ من الإشكال بحمل الأخبار على مراتب الفضل والاستحباب، وأنّ الواجب الاجتزاء بالمسمّى _ : «بأنّ هذه الأخبار

وعند الضروره يُدفن بغير كافور(١).

ظاهره فى الوجوب وأنّه لا يصار إلى العليا إلاّ مع تعذّر الوسطى ولا إلى الدُّنيا إلاّ مع تعذّر الوسطى» كما ورد التصريح به فى الروايه المرويّه فى «فقه الرضا».

غير وجيه بعدما عرفت الاختلاف الشديد فى الأخبار حتّى فينفس الروايه المذكوره فى «فقه الرضا» بنقل آخر وفى موضع غيره، ومخالفته مع إجماع الأصحاب، حيث قام على ما بيّناه.

وبالتالى فالمسأله واضحه لا تحتاج ببيان أزيد ممّا مرّ، والله العالم.

(١) لأنّه من الواضح أنّ وجوب الحنوط ولو بالمسمّى من الكافور، ثابت عند التمكن والاختيار، وإلاّ مع العجز يسقط ويدفن بغير كافور، بلا فرق بين كون الضروره شرعيّه كما فى المُحرّم، أو عقليّه كما فى غيره، مع عدم إمكان تحصيل الكافور للحنوط، إذ لا بدل له شرعاً حتّى يقوم مقامه، مضافاً إلى الإجماع المحكّي عن «التذكره» كما هو مقتضى الأصل، بل وخلق الأدلّه عن ذكر بدل له، كما أنّ ظاهر الأدلّه حصر الحنوط بالكافور، إذ ورد التصريح بذلك فى بعض الأخبار:

منها: الخبر المرويّ عن ابن المغيره، عن غير واحدٍ، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «الكافور هو الحنوط»(١).

ومنها: روايه داود بن سرحان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: فى كفن أبى عبيده الحداء: إنّما الحنوط الكافور»(٢).

ومثله روايته الأخرى الوارده فيها قوله: «واعلم أنّ الحنوط هو الكافور»(٣).

فى أحكام الأموات / تطيب الميت بغير الذريه والكافور

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٧ و ٨.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٧ و ٨.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٧ و ٨.

ولا يجوز تطيبه بغير الذريره والكافور(١).

إذ لا فرق في كون الحنوط هو الكافور بين ما ورد الخبر بأن التطيب بالمسك بدل الكافور عند فقده أو مطلقاً، أم لم يرد بذلك خبر إلا مع فقده بالوجوب أو الاستحباب، لعدم التلازم بين جوازه في نفسه، وبدليته عن الكافور مع فقده.

(١) اعلم أن المسألة من جهة جواز التطيب وعدمه حرمةً وكراهةً واستحباباً مورد خلافٍ بين الفقهاء: التزم جماعه منهم بعدم الجواز بمعنى الحرمة، كما هو ظاهر المتن، وعليه العلامة في «القواعد»، والشهيد في «الدروس» و«البيان»، وظاهر «الذكرى»، بل العلامة في «التحرير» و«نهاية الاحكام»، والشيخ في «المبسوط»، حيث قال: «لا يخلط بالكافور مسكاً أصلاً، ولا شيء من أنواع الطيب». وفي «الجامع»: «لا يُحْتَظُّ بالمسك»، بل وفي «الغنية» الإجماع على أن لا يجوز أن يطيب بغير الكافور.

هذا كله ظاهر الأقوال و كلمات الفقهاء ، كما ادّعى أنّ النصوص ظاهره في الحرمة ، وجعلوها الحجّة لما اختاروا ، فلا بأس بذكرها مع ما عرفت من الإجماع المنقول.

أقول: النصوص المستدلّ بها على هذا الحكم نصوصٌ مستفيضه في الجملة، ويجوز الاعتماد عليها لولا وجود المعارض الموجب لصرفها عن ظاهرها:

منها: حديث محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام : لا تجمّروا الأكفان ، ولا تمسحوا موتاكم بالطيب إلا بالكافور ، فإنّ الميّت بمنزله المحرم»(١).

وهو أحسن حديث دلالة على النهي، خصوصاً مع تشبيه الميت بالمُحْرَم، حيث يؤيد أنّ المراد من المنع هو الحرمة، كما أنّ الأمر كذلك في المُحْرَم.

ومنها: رواه يعقوب بن يزيد، عن عدّه من أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث: «ولا يحْتَطِّ بِمَسْكٍ»^(١).

بناءً على أنّ النهي عن الحنوط بالمسك بلحاظ التطيب به مع فرض وجود الكافور، وإلاّ يمكن فرض كون النهي بلحاظ بدليته عنه، فيكون الحكم بالنسبة إلى التطيب مسكوتاً عنه، ولأجل ذلك ربما يستفاد المنع عنه أيضاً من الأخبار الدالّة على حصر الحنوط بالكافور دون غيره، كما وردت الإشارة إليه في «الجواهر»، كما قد يستفاد المنع من التطيب في الأخبار الدالّة على المنع عنه بالنسبة إلى الكفن، حيث ورد النهي عن تجمير الكفن، كما في مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يجمّر الكفن»^(٢).

وكذلك رواه ابن أبي حمزه، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا تقربوا موتاكم النار، يعنى الدُخْن»^(٣). ولا يخفى أنّ التدخين كان لأجل التطيب، فنهى عن تقريبه إليه.

بل قد يستفاد ذلك من روايه إبراهيم بن محمّد الجعفرى، قال: «قلت: رأيت جعفر بن محمّد عليهما السلام ينفض بكمه المسك عن الكفن ويقول: ليس هذا من الحنوط فى شىء»^(٤).

هذا مضافاً إلى كونه مستلزماً لتضييع المال وإتلافه، من دون أن يترتب عليه غرض عقلائي يعتدّ به، مضافاً إلى موافقته للعامّة التي جعل الله الرّشد فى خلافهم، حيث إنهم ذهبوا إلى استحباب التطيب بالمسك، بل ما فى بعض الأخبار

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦ و ٢ و ١٢ و ١١ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦ و ٢ و ١٢ و ١١ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦ و ٢ و ١٢ و ١١ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦ و ٢ و ١٢ و ١١ .

من كون الحنوط هو الكافور المذكور في خبر كفن أبي عبيده الحذاء، حيث قال عليه السلام في ذيله: «ولكن اذهب واصنع كما يصنع الناس»^(١). فإنه إشارة إلى ما كانت تفعله العامّة من استعمال المسك لكفن الميت.

هذا هو ما وصل إلينا بما استدللّ به دليلاً أو تأييداً للحرمة، كما عليه جماعه من الفقهاء، خصوصاً المتقدّمين منهم، هذا.

أقول: لكن بعد التأمل والدقّه ربما يشرف «الفقيه» على الحكم بالجواز ولو مشوباً بالكراهة، حيث تكفى المخالفه مع العامّة بهذا المقدار، ولا حاجة إلى القول بالحرمة كما توهمه بعض.

كما أنّ دعوى الإجماع على الحرمة غير سديد، لذهاب كثير منهم إلى الكراهة، حتّى أنّ العلامة ادّعى في «المختلف» بأنّ المشهور على كراهة أن يجعل مع الكافور مسك، بل قد ادّعى عليه الإجماع عن «الخلافة» و«الإصباح»، كما ادّعى في الأوّل الإجماع على كراهية تجمير الأكفان بالعود، وعلى كراهية تبخير المجرمه عند تغسيل الميت، وكذلك قال في «المعتبر»، بل في «التذكرة»: «كره علمائنا أجمع تجمير أكفان الميت».

هذا بالنسبة إلى الأقوال والإجماعات.

كما أنّ حكم المسألة من جهه الأصل أيضاً واضح لدى الشكّ في الجواز عند فقد الدليل، أو التسايط بالتعارض مع البراهة عن الحرمة عقلاً وشرعاً.

وعليه، فالعمده في المسألة ملاحظه حال الأخبار والجواب عنها، والذي يمكن دعوى ظهوره فيالحرمة هو خبر محمّد بن مسلم، لأنّ غيره مثل خبر

يعقوب بن يزيد حيث كان قبله، والوارد فيه قوله عليه السلام: «لا تُسَخَّنْ للمَيِّتِ الماء ولا تُعَجَّلْ له النار» حيث لم يذهب أحد إلى حرمة تسخين الماء، ممَّا يقتضى أن يكون المراد منه الكراهه، فمقتضى وحده السياق هو الكراهه حتَّى في التطيب، فلا يبقى للنهي ظهوراً في الحرمة، مع أنَّه يمكن أن يكون المنع فيه من حيث كون التحنيط بالمسك عوض عن الكافور لا- في أصل التطيب، ولعلَّه هو المراد من الرواية التي رواها الحميري في «قرب الإسناد»، كما يؤيِّد ذيله بقوله: «وهذا ليس من الحنوط في شيء»، بل وهكذا يمكن حمل النهي عن تجمير الكفن، أو النهي عن التقريب بالدخنه على الكراهه، بواسطة وجود ما يدلُّ على الجواز أو التصريح بالكراهه، كما أنَّه يكفي القول بالكراهه في كونه مقابلاً لحكم العامَّة، لأنَّهم يقولون بالاستحباب.

نعم، يصحَّ ردُّ كلام الصدوق رحمه الله في «الفتاوى» حيث ذهب إلى استحباب التطيب تمسكاً بما قد روى في تكفين النبي صلى الله عليه وآله بأنَّه رُوي أنَّه «حُنْطَ بمِثْقَالِ مَسْكِ سِوَى الكافور» (١)، وبما هو المرويُّ عن الهادي عليه السلام أنَّه: «سُئِلَ عنه هل يُقَرَّبُ إلى المَيِّتِ المسك والبخور؟ قال: نعم» (٢).

لكونه موافقاً للعامَّة، الموجب لصحَّه احتمال كونه محمولاً على التقيَّة؛ لأنَّ الرشد في خلافهم، أو يُحمل على الجواز في مقابل أخبار النهي بمقتضى الجمع بينهما، كما عليه صاحب «الوسائل»، مضافاً إلى أنَّ هذا المرسل المرويُّ عن ابن الحسن الهادي عليه السلام يكون مثل الخبر الذي رواه غيره مؤدَّن بنى عَمْدَى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «غَسَّيْلَ عَلَيْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِدَأْهِ بِالسُّدْرِ،

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ و ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ و ٩.

والثانية بثلاثه مثاقيل من كافور، ومثقال من مسك، ودعا بالثالثه بقربه مشدوده الرأس فأفاضها عليه ثم أدرجه»(١)، فى دلالتها على الجواز مع الاستحباب خصوصاً فى الخبر الثانى.

وحمله على التقية غير وجيه، مع ملاحظه زمان وقوعه، إلا أن يكون المقصود من التقية زمان صدوره، ففى ذلك أيضاً بعيداً، بأن توجب ذكر الواقعه بما لا يكون مطابقاً للواقع وكذباً.

كما أن حمله على أن يكون المراد بيان أصل الجواز، مع تسليم كونه مرجوحاً ومكروهاً، ليس بوجيه أيضاً، فلا سبيل إلا بطرح الخبرين من جهه ذهاب الأصحاب إلى المرجوحيه، الجامعه بين التحريم والكراهه، فيصير الخبران ممّا أعرض عنهما الأصحاب، فيختلّ فيهما شرط صحه العمل بهما لعدم حصول الوثوق بهما، فيصير قول الصدوق بالاستحباب ضعيفاً.

يبقى لنا الأخبار الداله على المنع، الظاهره فى الحرمة، مثل الخبر المروى عن محمد بن مسلم، لكنّه مندفع من جهات:

تارة: من التعليل فى ذيله بأن الميت بمنزله الـمُحْرِم، إذ من الواضح عدم أطراد إجراء جميع أحكام المُحْرِم عليه قطعاً، فبذلك ينثلم ظهوره فى الحرمة، فلا يستفاد منه إلا الكراهه.

وأخرى: معارضته مع ما دلّ فى الميت المُحْرِم من أنّه إذا مات فإنّه كالمُحَلّ فى جميع الأحكام إلا الكافور، حيث يفهم منه جواز التطيب فيه كما يجوز فى المُحَلّ، فكيف يحرم عليه الطيب. نعم، يصح ويجمع مع الكراهه.

وثالثه: لوحده السياق مع القول بالكراهه فى تجمير الأكفان، الواقع فيها قبله، لأجل وجود أخبار كثيره دالّه على الجواز، كما سنشير إليه:

منها: الخبر الذى رواه عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا بأس بدخنه كفن الميت، وينبغى للمرء أن يدخن ثيابه إذا كان يقدر»^(١).

ومنها: رواه غياث بن إبراهيم، عن أبى عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليهما السلام: «إنه كان يُجَمِّر الميت (الكفن) بالعود فيه المسك، وربما جعل على النعش الحنوط، وربما لم يجعله وكان يكره أن يتبع الميت بالمجمره»^(٢).

ومنها: رواه عمّار بن موسى، عن أبى عبد الله عليه السلام، فى حديث: «وجَمَّر ثيابه بثلاثة أعواد.. الحديث»^(٣).

حيث يجمع مع الأخبار المانعه بالحمل على الكراهه، فحكم ما بعده يكون كذلك كما لا يخفى .

أقول: بقى هنا استدلالهم على نفيه بكون استعمال الطيب حينئذٍ إسرافاً وتضييعاً للمال دون غرضٍ صحيحٍ وهو حرامٌ.

فقد أجاب عنه صاحب «الجواهر»: بأنّه خروج عن محلّ البحث من الحرمة من حيث كونه تطيباً للميت، ولا يجرى حينئذٍ فيما لو أُريد تكفينه بثياب كانت مطيبه بذلك سابقاً، كما قد يدفع بالاكْتفاء بظهور طيب رائحته لمن يشمه من المشيعين مثلاً فى كونه غرضاً صحيحاً، ونحو ذلك .

أمّا الجواب الأول: ففيه ما لا يخفى، لوضوح أنّ ذلك كان على فرض قبول

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١٣ و ١٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١٣ و ١٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ .

حرمته، فيوجب انطباق الإسراف والتضييع شرعاً، وهو ليس بأمرٍ خارجٍ عن التطيب، بل مبتنٍ عليه.

نعم، يصحّ ما قاله فيما بعده خصوصاً بالنسبة إلى الحيازه التي تغيّرت رائحتها نتيجة التأخير في دفنها المستلزم لإيذاء المشيعين، كما كان يتفق سابقاً في الجنائز المحمولة من البلاد البعيدة إلى العتبات المقدّسة، والروضه العلويّه بالخصوص، على مَنْ حلَّ بها آلاف التحية والثناء.

ومن ذلك يظهر حكم كراهه تجمير الكفن، وأتباع الجنازه بالمجمره، لما قد ورد في بعض الأخبار من التصريح بالكراهه، نظير الخبر الصحيح أو الحسن الذي رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال في حديث: «وأكره أن يتبع بمجمره»^(١)، المؤيد بالشهره والإجماع على أنّ المراد من الكراهه هي المصطلح منها لا الحرمه، وبذلك نتصرّف في النهي الوارد في الروايه التي رواها السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله نهى أن يتبع جنازه بمجمره»^(٢). وتُحمل على الكراهه كما هو واضح.

في أحكام الأموات / سنن التكفين

كما لا- فرق في كراهه التطيب بين استعمال الطيب للميت حين التكفين، أو تكفينه بالأكفان المطيبه، لأنّ ظاهر الأخبار هو الكراهه في تقريب الطيب، الصادق على كالا- فرديه، فحمل كلام الصدوق رحمه الله بالاستحباب على الفرض الثاني لا يوجب قبول كلامه كما احتمله صاحب «الجواهر» لعدم مساعدته مع مضامين الأخبار الناهيه، كما لا يخفى على المتأمل فيها.

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالمسائل المبحوث عنها في هذا الجزء، وقد وقع الفراغ من كتابته يوم الأربعاء السابع والعشرون من شهر ربيع الثاني، سنة ألف وأربعمائة وخمسة وعشرون من الهجرة النبويّة الشريفه، الموافق لليوم السابع والعشرون من شهر خرداد، سنة ألف وثلاثمائة وثلاث وثمانين هجرى شمسي، بيد أقلّ العباد وأفقرهم إلى رحمة الله الغفار الحاج السيّد محمّد على العلوي الحسيني الاسترآبادي الشهير بالكرگاني، ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد سجاد العلوي الحسيني، غفر الله لهما وجعل الجنّة مثاهما.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

* * *

الفهرست

الفهرست

النفاس / أقلّ النفاس ٧ ●●●

النفاس / ما تراه المرأة قبل الولاده ٩ ●●●

النفاس / ما تراه المرأة مع الولاده ١٠ ●●●

النفاس / ما تراه المرأة قبل الولاده ١٢ ●●●

النفاس / ما تراه المرأة مع المضغه و العلقه ١٨ ●●●

النفاس / لو شكّت المرأة في الولاده ٢٠ ●●●

النفاس / أكثر النفاس ٢٢ ●●●

النفاس / أكثر النفاس ٢٣ ●●●

النفاس / لو استمر الدم بعد النفاس ٤٢ ●●●

النفاس / في ما إذا تعدّد الولد ٤٣ ●●●

النفاس / في ما إذا لم تر إلى العاشر دماً ٤٨ ●●●

النفاس / في النقاء المتخلّل في أيام العاده ٥٠ ●●●

النفاس / إذا رأت الدم ثمّ طهرت ثمّ رأت في العاشر أو قبله ٥٢ ●●●

النفاس / في أحكام النفاس و أنّها كأحكام الحيض ٥٢ ●●●

الأحكام. في أحكام الأموات / في المرض و آداب المريض ٥٣ ●●●

- أحكام الأموات / توجيه المحتضر و المیت إلى القبلة ●●● ٦٨
- أحكام الأموات / تلقين المحتضر ●●● ٨٦
- أحكام الأموات / نقل المحتضر إلى مصلاه ●●● ٩١
- أحكام الأموات / الإسراج عند المیت ●●● ٩٤
- أحكام الأموات / قرائه القرآن عند المحتضر و المیت ●●● ٩٨
- أحكام الأموات / بعض آداب المیت ●●● ١٠١
- أحكام الأموات / التعجيل بتجهيز المیت ●●● ١٠٢
- أحكام الأموات / كراهه وضع الحديد على بطن المیت ●●● ١٠٨
- أحكام الأموات / كراهه حضور الجنب و الحائض عند المحتضر ●●● ١١٠
- أحكام الأموات / كراهه إبقاء المحتضر وحده ●●● ١١١
- أحكام الأموات / آداب أخرى للمحتضر و المیت ●●● ١١٣
- أحكام الأموات / غسل المیت و... واجبات كفائیه ●●● ١١٥
- أحكام الأموات / أولى الناس بغسل المیت و تجهيزه ●●● ١١٨
- أحكام الأموات / الزوج أولى بغسل المرأه و تجهيزها ●●● ١٣٦
- أحكام الأموات / هل الزوج أولى بالمطلقة الرجعيه في العده؟ ●●● ١٣٩
- أحكام الأموات / كيفيه تطهير المیت من وراء الثياب ●●● ١٥٠
- أحكام الأموات / فروع تتعلق بتغسيل الزوجين للآخر ●●● ١٥٢
- غسل الأموات / كيفيه الغسل ●●● ١٨١
- غسل الأموات / في المستثنى منه ●●● ٢٢٠

غُسل الأموات / في الشهيد ●●● ٢٤١

غُسل الأموات / في المحدود ●●● ٢٥٨

غُسلُ الأموات / فى الأجزاء ●●● ٢٧٩

غُسلُ الأموات / فى السقط ●●● ٣٠٦

غُسلُ الأموات / عند عدم المماثل ●●● ٣١٤

غُسلُ الأموات / كيفيّه الغسل ●●● ٣١٤

أحكامُ الأموات / لو تعذّر بعض الأغسال الثلاثة ●●● ٣٥٥

أحكامُ الأموات / التمييز بالتيه لو تعذّر بعض الأغسال الثلاثة ●●● ٣٥٩

أحكامُ الأموات / إعادته الغسل لو وجد الخيطان ●●● ٣٦٠

أحكامُ الأموات / المغسّل بالماء القراح كالمغسّل بالخليطين ●●● ٣٦٣

أحكامُ الأموات / تغسيل الميت بالخطمي لو تعذّر الصدر ●●● ٣٦٥

أحكامُ الأموات / التيمّم بدل الغسل لو تعذّر تغسيله ●●● ٣٦٨

أحكامُ الأموات / كيفيّه تيمّم الميت ●●● ٣٧٣

أحكامُ الأموات / سنن غسل الميت ●●● ٣٧٥

أحكامُ الأموات / مكروهات غُسل الميت ●●● ٣٩٩

أحكامُ الأموات / فروع تتعلّق بقصّ أظفار الميت ●●● ٤٠٤

أحكامُ الأموات / مكروهات غسل الميت ●●● ٤٠٦

أحكامُ الأموات / وجوب تكفين الميت ●●● ٤٠٧

أحكامُ الأموات / عدد أقطاع الكفن ●●● ٤١٠

أحكامُ الأموات / أقطاع الكفن ●●● ٤١٣

أحكامُ الأموات / كيفيّه تكفين الميت ●●● ٤٢٦

أحكام الأموات / لو تعذّر بعض قطعات الكفن ●●● ٤٣٠

أحكام الأموات / ما لا يجوز التكفين به ●●● ٤٣٣

أحكام الأموات / فى وقت الحنوط ●●● ٤٥٥

أحكام الأموات / مواضع الحنوط ●●● ٤٥٨

أحكام الأموات / مقدار الكافور فى الحنوط ●●● ٤٦٥

أحكام الأموات / عدم جواز تحنيط المحرم بالكافور ●●● ٤٧٣

أحكام الأموات / مقادير الفضل فى كافور الحنوط ●●● ٤٧٧

أحكام الأموات / تطيب الميت بغير الذريره والكافور ●●● ٤٨٠

أحكام الأموات / سنن التكفين ●●● ٤٨٧

المجلد ٧

أشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء السابع

بسم الله الرحمن الرحيم

سُنن التكفين

قال رحمه الله : وسُنن هذا القسم: أن يغتسل الغاسل قبل تكفينه، أو يتوضأ وضوء الصلاة (١). سُنن التكفين

(١) هذا كما عليه المحقق في «المعتبر» و«النافع» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الذكرى» و«الدروس» و«اللمعة» و«جامع المقاصد» و«الروضه»، وعن «النهاية» و«المبسوط» و«السرائر» و«الجامع» وغيرها، بل في «الحدائق» نسبتها إلى الأصحاب، بل في «كتاب الطهارة» لشيخنا المرتضى قدس سره نسبتها إلى المشهور، وهو كذلك لما قد عرفت من كثرة الذاهبين إليه من الفقهاء، بل هو كافٍ في إثبات الاستحباب من باب التسامح في أدله السنن لو لم نجد عليه دليلاً من الأخبار، كما أشار إليه صاحب «مصباح الفقيه»، مع إمكان أن يقال في وجهه بأن استحباب تحصيل الطهارة لعله لما عرض على الغاسل من الخِدْث بواسطة مسّ بدن الميت بالتغسيل، خصوصاً إذا قلنا بكون الغُسل والوضوء هنا هو الغُسل والوضوء الواجبان للمسّ لا غُسل وضوء آخر غيرهما.

كما قد يؤيد ذلك ما في «المعتبر» من الاستدلال له: «بأنّ الاغتسال والوضوء على من مسّ ميتاً واجبٌ أو مستحبٌ، وكيف كان الأمر به على الفور فيكون التعجيل أفضل»، انتهى (١).

أقول: ما ذكره وجيه وحسن فلا يرد عليه التعريض المذكور في «الجواهر»

بقوله: «وهو كما ترى»، ولا ما قاله الهمداني في «مصباح الفقيه» بقوله: «لكن في الاستدلال بظاهرة ما لا يخفى».

نعم، الذي يمكن أن يرد على ما في المتن ونحوه، هو عدم انطباق ذلك على التخيير من الاغتسال والوضوء، كما لا يناسب مع التعليل المذكور في «المنتهى» بقوله: «ليكون على أبلغ أحواله من الطهاره المزليه للنجاسه العييه والحكميه عند تكفين البالغ في الطهاره، فإن لم يتمكن من الغسل استحَبَّ له أن يتوضَّأ لأنَّه إحدى الطهارتين، فكان مستحباً كالآخر ومرتباً عليه لنقصانه عنه».

لأنَّ ظاهر كلامه بل صريحه يفيد أنَّ الوضوء مرتَّبٌ على الغسل، مع أنَّ مقتضى ما ذكرناه هو الجمع بينهما، كما نقل ذلك عن الصدوق رحمه الله في «الفقيه» على ما هو المحكَّى في «الحدائق» عنه بقوله: «ثمَّ يغتسل الغاسل، يبدأ بالوضوء، ثمَّ يغتسل، ثمَّ يضع الميِّت في أكفانه» إلَّا أنَّه قال بتقديم الوضوء على الغسل نظير ما يقال بذلك في وضوء الحائض والاستحاضه قبل غسلها.

أقول: وكيف كان، فإنَّ المقصود من جميع ذلك أنَّ الحكم باستحباب الغسل والوضوء قبل التكفين لا- يبعد أن يكون لما ذكرناه، وإن كان لا يساعد مع التخيير، فلا يرد عليه بما في «الجواهر» بأنَّه: «وجهٌ اعتباري لا يصلح أن يكون بمجرد مدركاً لحكم شرعي معارض باستحباب التعجيل في تجهيز الميِّت وبغير ذلك».

لوضوح أنَّه يكفي بمثل هذه الشهره وحسن اعتبار الطهاره للتكفين أن يكون مدركاً للحكم الشرعي، كما لا ينافي التأخير بمثل ذلك عن حسن التعجيل في التجهيز، حيث لا يعدُّ مثله تأخيراً منافياً له، خصوصاً إذا قلنا إنَّه كان من الآداب، فتحمل تلك الأدلَّه على الخارج عن مثل تلك الأمور المطلوبه شرعاً في ذلك كما لا يخفى.

مناقشه: هذا كله، ولكن قد يتأمل فيما ذكرنا إذا لوحظت النصوص الدالّة على خلاف ذلك من الحكم بالاعتسال بعد التكفين، وهي عدّه أخبار:

منها: الخبر الصحيح المروى عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام في حديث: «فالذى يغسله يغتسل، فقال: نعم، قلت: فيغسله ثمّ يلبسه أكفانه قبل أن يغتسل؟ قال: يغسله ثمّ يغسل يديه من العاتق ثمّ يلبسه أكفانه ثمّ يغتسل، الحديث» (١).

ومنها: رواه صحيحه يعقوب بن يقطين، عن العبد الصالح، وذكر صفه غسل الميت إلى أن قال: «ثمّ يغتسل الذى يغسله يده قبل أن يكفنه إلى المنكبين ثلاث مرّات ثمّ إذا كفنه اغتسل» (٢).

ومنها: رواه «الخصال» عن أبي بصير وابن مسلم، عن الصادق عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «ومن غسّل منكم ميتاً فليغتسل بعد أن يسلبه أكفانه» (٣).

فهذه النصوص دالّة على أنّ الغسل يكون بعد التكفين، وهو مخالف لما ورد في المتن إن كان المراد من الغسل هو الغسل لمسّ الميت المذكور في النصوص ومتون الأصحاب. وأمّا لو قلنا بالافتراق بينهما، بأن يكون المراد من الغسل في كلمات الأصحاب قبل التكفين غسلاً مستقلاً مندوباً بالخصوص للتكفين، غير غسل مسّ الميت، فحينئذٍ يمكن الجمع بينهما، بأن يكون المراد من الغسل في النصوص هو ما يجب لمسّ الميت دون خصوص التكفين، فحينئذٍ يلزم أن يكون الدليل لاستحباب هذا الغسل أو الوضوء هي الشهرة وعمل الأصحاب، بخلاف غسل مسّ الميت حيث يجب أو استحباب بواسطة النصوص، فحينئذٍ يبقى السؤال عن أن هل يمكن فرض التداخل بينه وبين الغسل الواقع قبل التكفين

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٣ .

ياحضارهما في غسلٍ واحد أم لا؟

ولا دليل على نفي ذلك إلا دعوى كون الأصل هو عدم التداخل، لو سلمنا وجود غسل مندوب لخصوص التكفين كما سيأتي بحثه عن قريب.

هذا بالنسبة إلى النصوص الثلاثة.

أقول: بقى هنا روايه واحده مرويه عن عمّار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ثمّ تغسل يديك إلى المرافق ورجليك إلى الركبتين ثمّ تكفّنه»^(١).

حيث لم يذكر فيها إلا غسل اليدين إلى المرافق، والرجلين إلى الركبتين، من دون إشاره إلى الغسل بعد التكفين، مع أنّ غسل اليدين إلى الكتفين أو إلى المنكبين وقع في روايتي ابن مسلم وابن يقطين أيضاً دون الرجلين إلى الركبتين، فلازم العمل بتمام ذلك هو القول باستحباب غسل اليدين أولاً إلى الكتفين أو المنكبين وهو الأفضل، ثمّ إلى المرافق، وأفضل منهما انضمام الرجلين في الغسل إلى الركبتين، كلّ ذلك مع استحباب الغسل أو الوضوء قبل التكفين معاً لا التخيير بين الثلاث الذي أشار إليه صاحب «الجواهر» بقوله: «كدعوى إضافه ما فيها إلى ذلك مخيراً بينها فيكون المستحبّ أحد أمور ثلاثة؛ الاغتسال أو الوضوء أو غسل اليدين إلى المنكبين».

ولعلّ ما في «المقنعه» و«المقنع» و«المراسم» و«الكافي» حيث لم يذكروا إلا غسل اليدين إلى المرفقين، استناداً في ذلك على خصوص روايه عمّار، إلا أنّّه يبقى السؤال عن علّه ترك غسل الرجلين مع التصريح بذلك فيها.

وكيف كان، إن قلنا في إثبات أمر المندوب بالتسامح في الأدلّه ولو بالشهره والإجماع، فلا إشكال حينئذٍ بإمكان: أن يقال: إمّا بالجمع بين الاغتسال أو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

الوضوء مع غسل اليدين إلى الكتفين أو إلى المرفقين، والرّجلين إلى الركبتين قبل التكفين، عملاً بظاهر النصوص وما عليه الأصحاب معاً كما لا يخفى .

أو يُقال: بإتيان غسل اليدين بأحد الوجهين مع غسل الرّجلين إلى الركبتين عملاً بالنصوص، أو الاكتفاء بخصوص الغسل أو الوضوء بدل تلك الأمور، كما نسب المحقّق الهمداني ذلك إلى المشهور، وإن كانت البدليّة غير معلومه حيث لم يصرّحوا بذلك.

نعم، بناءً على تسليم ما عليه الأصحاب من إثبات الاغتسال قبل التكفين ولو بالشهره، يأتي البحث عن أن هل هو غسل المسّ أو غيره؟

قال صاحب «الجواهر»: «ثم ظاهر الأصحاب أنّ الغسل غسل المسّ كما يشعر به تعليلاتهم، وبه صرح بعضهم، لكنّه حكى في «كشف اللثام» عن «الذكري» أنّ من الأغسال المسنونه الغسل للتكفين، وعن «النزه» أنّ به روايه. قلت: وقد يحتمله عبارته المصنّف، والظاهر أنّ ما حكاه عن «الذكري» في غير المقام، وإلاّ فقد صرح فيها هنا بأنّه غسل المسّ، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: لو سلّمنا ثبوته قبل التكفين، كان ذلك وراء غسل المسّ، وإن أمكن القول بإمكان التداخل فيه بانضمام قصد غسل المسّ معه، خصوصاً إذا قلنا بأنّ الأغسال ليست إلّا حقيقه واحده، ولا علاقه بين القول بالتفكيك في هذا الغسل بالحدِيثين الذين أشار إليهما صاحب «الجواهر» وهما روايتي ابن مسلم ومرسل الصدوق حيث ورد في الأولى: «وإذا غسلت ميتاً أو كفتته أو مسسته بعدما يبرد» (٢). وفي الثانيه مثله إلّا في كون (الواو) مكان (أو) في قوله: «كفتته» (٣)،

١- الجواهر: ج ٤ / ١٩٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث ١١ و ٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث ١١ و ٤ .

لأَنَّ ظاهرهما أَنَّ الغسل بعد التكفين لا- قبله، وعليه فلا- تكون مرتبته ببحثنا، وعليه فلا بدّ لإثبات المختار من التمسك بقول الأصحاب وشهرتهم وراء النصوص، فيلزم من ذلك إثبات أغسال ثلاثه؛ أحدها قبل التكفين، وثانيها بعد التكفين، وثالثها غُسل المسّ الذى يمكن وقوعه فى كلّ من الموردين بالقصد، والالتزام بذلك لا يخلو عن بُعد فى الجملة، ولعلّ وجهه إمكان وقوع التداخل فى مثل ذلك، واستبعاد التفكيك بالقصد المستلزم للتثليث كما لا يخفى .

أقول: ثمّ يأتى الكلام بالنسبه إلى الوضوء الذى يأتى به قبل التكفين، حيث يقع البحث عن أنّ هل هو رافع للحدث الأصغر، ويكون مثل الوضوء الذى يأتى به مع غسل المسّ فى صحّه الصلاه معه إذا رفع الحَدَث الأكبر مع غسله أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: «الظاهر من فحاوى بعض كلمات الأصحاب أيضاً أنّ هذا الوضوء إنّما هو الوضوء الذى يفعل مع غُسل المسّ لرفع الأصغر، بناءً على توزيع الفعلين على الحدثين، فالغُسل للأكبر والوضوء للأصغر، فحينئذٍ لا ينبغى الإشكال فى صحّه استباحه الصلاه به وغيرها ممّا يشترط بالطهاره إذا تعقّبه بعد ذلك ما يرفع الحَدَث الآخر، ولا حاجه إلى تيّه الرفع أو الاستباحه به بناءً على ما هو التحقيق من الاكتفاء بتيّه القربه، هذا».

وهو الأقوى عندنا بخلاف من يعتبر فى صحّه الوضوء الرفع والمبيح من تيّتهما، فلا يحصل لمثله إلاّ صحّه ترتّب التكفين عليه بنحو الأكمل بدون تيّتهما.

واحتمال كون تيّه التكفين قائماً مقام تيّه رفع الحَدَث أو الاستباحه، نظير ما يقال فى الوضوء لقراءه القرآن ونحوها ممّا يُستحبّ لها الطهاره، بدعوى انصراف وقوع التكفين على الوجه الأكمل لا يكون إلاّ بذلك .

غير سديد؛ إلاّ أن يرجع إلى ما ذكرنا، من عدم لزوم قصد رفع الحَدَث أو

وأن يُزاد للرجل جبره عبريّه غير مطرزه بالذهب (١) .

الاستباحه فى صحّحه الوضوء، إذا أتى به مع قصد القربه، حيث يترتب عليه حصول الطهاره ولو كانت غايته حصول التكفين بالوجه الأكمل.

وعليه، فدعوى كون هذا الوضوء صورياً للتكفين فقط، دون ما يشترط فيه الطهاره مثل الصلاه وغيرها إذا لم ينو به ما يتضمّن رفع الحدّث كما عليه العلّامه فى «القواعد»، ممنوعه.

فحمل كلام المصنّف بقوله: «أو يتوضّأ وضوء الصلاه على صوره الوضوء لا- على ما يحصل به الطهاره للصلاه»، لا يخلو عن وهن؛ إذ الوضوء أمرٌ واحد معلوم وليس لتحققه إلاّ سبيل واحد، ولا يحتاج بيانه إلى قيد توضيحيّ حتّى يقال بما قد قيل فيه، كما لا يخفى.

وبالجملة: ممّا ذكرناه وبينا من قبول ما ورد فى كلمات الأصحاب من استحباب الغسل أو الوضوء لخصوص التكفين، يفهم عدم الفرق فى ذلك بين كون المباشر للتكفين هو المباشر للتغسيل أو غيره، بل لعلّه أولى بذلك من الأوّل من بعض الجهات، وهو عدم التأخير فى التجهيز، وعدم لزوم العسر والحرّج فى الجملة الذى هو أقلّ فيه من الثانى، وإن اختار بعض آخر الأوّل، باعتبار حصول المسّ للميتّ بواسطة التغسيل فيه دون الثانى كما لا يخفى .

(١) إنّ هذا الفرع مشتملٌ على ذكر أمور :

الأمر الأوّل: يدور البحث عن أنّ استحباب زياده الجبره على كفن الميت، هل هى مختصّه بالرّجال فقط، كما تفيده عباره «الوسيله»، والتصريح بذلك المنقول عن «الإصباح» و«التلخيص» وظاهر المصنّف ؟

أو أن هـا أعَمَّ بحيث يشمل المرأه كما قد صرَّح بذلك صاحب «الجواهر»، بل وفي معقد الإجماع المنقول عن «الذكرى»، وقضيَّه إطلاق «الغنيه» و«الخلاف» هو ذلك، بل لعلَّ تركها المصنَّف كان لأجل ما يدلُّ عليه في بعض الأخبار من التعميم؛ كما في مرسل سهل مضمراً عن بعض أصحابنا رفعه، قال: «سألته كيف تُكفَّن المرأه؟ فقال: كما يُكفَّن الرجل، غير أنها تُشدَّ على ثديها خرقة تضمُّ الثدي إلى الصدر، وتشدَّ على ظهرها، ويصنع لها القطن أكثر ممَّا يصنع للرجال، ويُحتشى القُبُل والدُّبر بالقطن والحنوط، الحديث» (١).

مضافاً إلى أصاله اشتراك الرجال مع النساء في الأحكام؟

فيه وجهان، بل قولان، والمشهور المنصور هو الثاني، لما قد عرفت، ولقيام الدليل على شمول الحكم لخصوص المرأه _ فضلاً عن الرجل _ كما ورد التصريح بذلك في الخبر المروى عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: في كم تُكفَّن المرأه؟ قال: تكفَّن في خمسه أثواب أحدها الخمار» (٢). وغيره، بناءً على ما سيأتي من كون أحد الأكفان الخمسه هي الحبره في الرجال، فكذلك يكون في النساء.

وما ترى في بعض الأخبار من ذكر خصوص كفن رسول الله صلى الله عليه وآله أو غيره من الأئمه عليهم السلام، فإنَّ وجه الاختصاص لأجل المورد، لكن من المعلوم أنَّ العبره لعموم الوارد لا- بخصوص المورد، فدعوى الاختصاص بالرجال فقط ضعيفٌ غير مقبول، كما صرَّح به صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» .

الأمر الثاني: البحث فيه عن أن هـ هل زياده الحبره تعدُّ من الأمور المستحبّه في كفن الميِّت كما عليه جماعه كبيره من الأصحاب ومنهم المصنَّف هنا، بل في

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التفكيين، الحديث ١٦ و ١٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التفكيين، الحديث ١٦ و ١٨ .

«المعتبر» والعلامة في «التذكرة» نسبته إلى علمائنا، بل عن صريح «الخلاف» و«الغنية» و«البيان» أو صريحه دعوى الإجماع على استحبابها نظير ما في «جامع المقاصد» من النسبة إلى جميع علمائنا؟

أم لا تكون مستحباً، بل تكون الحبره داخله في ثلاثه أثواب واجبه كما ورد التصريح بذلك في الأخبار المستفيضه الداله على أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كُفّن في ثلاثه أثواب؛ ثوبين صحاريين وبُرْدٍ أحمر، وغيرها ممّا تقدّم بعضها عند بيان الواجب من قطعات الكفن، هذا كما عليه صاحب «المدارك»، وجماعه ممّن تأخّر عنه كصاحب «الرياض» و«الذخيره» وغيرهما، بل ربّما يُدعى دلالة بعض الأخبار على عدم استحباب الزباده عن الثلاث، وأنّ الزيادة من بدع العامه كما في «الجواهر»؟

فيه وجهان، بل قولان.

أقول: قبل ورود في بيان الوجهين يقتضى المقام أن تعرّض لبيان لفظ (الحبره) وتسميتها وكيفيتها من حيث التلقظ.

قيل: _ كما في «الحدائق» و«الجواهر» _ : حبره بكسر الحاء وفتح الباء الموحده كعنبه؛ ضَرْبٌ من برود تُصنع باليمن من قطن أو كَتَان، من التحبير وهو التزيين والتحسين.

قيل: ويُقال ثوبٌ حبره على الوصف والإضافه إلى الوشى، لا- على أنّ حبره موضعٌ أو شىءٌ معلوم، بل هو شىءٌ أضيف إليه الثوب، كما قيل: ثوبٌ قرمز، والقرمز صبغه.

بل وقد زاد المصنّف بعدها (عبريّه) كما في «المبسوط» و«الوسيله» و«النافع» و«القواعد» و«التحرير» و«النهايه» و«الإصباح»، بل هو معقد إجماعى «المعتبر» و«التذكرة»، وقد تبين في تلقظها أنّها بكسر العين أو فتحها، منسوبه

إلى العبر جانب الوادى أو موضع.

فبعدهما عرفت ذلك، نرجع إلى أصل، المطلوب فنقول: استدللّ لعدم الاستحباب بهذه الزيادة، بعدم ظهور أخبار الباب على ذلك، بل فى «كشف اللثام» أنّ ظاهر أكثرها كونها اللّفافه المفروضه بلا الزيادة المذكوره:

منها: ما ورد فى خبر أبى مریم الأنصارى، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كُفّن رسول الله صلى الله عليه وآله فى ثلاثه أثواب؛ بُرد أحمر حبره، وثوبين أبيضتين (أبيضين) صحاريين.

إلى أن قال: وقال إنّ الحسن بن علىّ عليهما السلام كُفّن أسامه بن زيد فى بُرد أحمر حبره، وأنّ عليّاً عليه السلام كُفّن سيّهل بن حنيف فى برد أحمر حبره»(١).

ومنها: روايه مضمرة سماعه، قال: «سألته عمّا يُكفّن به الميت؟ قال: ثلاثه أثواب، وإنّما كُفّن رسول الله صلى الله عليه وآله فى ثلاثه أثواب؛ ثوبين صحاريين، وثوب حبره، الحديث»(٢).

ومنها: صحيحه الحلبي، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كتب أبى فى وصيته أن أكفنه فى ثلاثه أثواب: أحدها رداء له حبره كان يصلّى فيه يوم الجمعة، وثوب آخر، وقميص.

فقلت لأبى: لم تكتب هذا؟ فقال: أخاف أن يغلبك الناس، فإن قالوا كفنه فى أربعة أثواب أو خمسه فلا تفعل .

قال: وعمّمه بعد بعمامه وليس تعدّ العمامه من الكفن إنّما يعدّ ما يلفّ الجسد»(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٦ و ١٠ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٦ و ١٠ .

بل قد أيده صاحب «الرياض» بما فى بعض المعتبرات المتضمنه لذكر الثلاثه، وأن ما زاد فهو سنّه إلى أن يبلغ خمسه أثواب، فما زاد مبتدع، والعمامه سنّه، قال: «ولا ريب أنّ الزائد فى الثلاثه الذى هو سنّه هو العمامه والخرقه المعبر عنها بالخامسه».

ومقصوده من بعض المعتبرات هى المستفيضه وهى صحيحه زراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: العمامه للميت من الكفن هى؟»

قال: لا- إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب أو ثوب تام لا أقلّ منه يوارى فيه جسده كلّ، فما زاد فهو سنّه، إلى أن يبلغ خمسه، فما زاد فمبتدع، والعمامه سنّه» (٣).

هذا كلّ مع استدلالهم لذلك بأنّ فى زياده إتلافٌ للمال وإضاعه وإسراف المنهى عنها فى الشريعة كما لا يخفى .

أقول: ولكن الذى يختلج بالبال بعد التأمل فى كلمات الأصحاب، ولسان الروايات، هو أن يقال إنّ فى كلمات الأصحاب ومعاهد الإجماعات ليس إلاّ- بيان أصل استحباب زياده الجبره فى الأكفان، لا من حيث الأعداد، يعنى بأن يكون المستحبّ فى الكفن مضافاً إلى الثلاثه المفروضه وجود كفنٍ آخر من جنس الجبره، حتّى تكون رابع الأكفان، بل المستحبّ تحصيل الجبره فى الكفن ولو كان ذلك فى الثلاثه المفروضه فى الرجال أو فى الخمسه فى النساء، إذ معقد الإجماع ليس إلاّ زياده وصف الجبره وأنّ زيادتها مستحبّه لا استحبابها فى كفن مستقلّ غير الثلاثه أو الخمسه، وإن شئت الوقوف على صحّه دعوانا فراجع كلماتهم منها ما فى المتن بأنّه: «يستحبّ للرجل زياده جبره» حيث يجمع مع ما قلناه.

نعم، على ما قد حكى عن «الغنيه» بحسب نقل الشيخ الأنصارى فى طهارته كما فى «مصباح الفقيه» حيث قال: «والمستحبّ إن زاد على ذلك لفافتان

إحداهما جبره وعمامه وخرقه يشدّ بها فخذة، إلى أن قال: كلّ ذلك بدليل الإجماع المشار إليه، انتهى ما في «الغنية» (١)، وكذلك المحكّي عن «المصباح» (٢).

وأيضاً: يدلّ على صحّ ما ادّعى في «الجواهر» وغيره من أنّ معقد الإجماع في كلمات الأصحاب استحباب زياده أصل الكفن المتّصف بهذا الوصف، مع إمكان أن يُحمل كلامه أيضاً على أن مراده بيان استحباب أصل زياده الأكفان إلى الخمسة التي قد ورد ذكرها في بعض الأخبار، كما سنشير إليه إن شاء الله، فلا ينافي ذلك حينئذٍ أن يكون واحداً منهما من الجبره، كما يجوز أن يكون من الثلاثة، فحينئذٍ يجامع كلمات الأصحاب مع مفاد الأخبار أيضاً، ولا يكون معارضاً لها كما توهم.

نعم، الذي يُسلم عن ما في كلمات الأصحاب من ردّ كلام صاحب «المدارك» و«الرياض» و«الذخيرة» من دعواهم عدم استحباب أصل زياده الأكفان من الثلاثة، وأنّ الزيادة تعدّ من العامّة، حيث أنّه لا إشكال في كون الزائد عن الثلاثة مستحبّاً، كما ورد التصريح ذلك في بعض الأخبار أيضاً، هذا بالنسبة إلى كلمات الأصحاب ومعاهد الإجماعات.

وأما بالنظر إلى الأخبار: فدعوى دلالتها على لزوم كون الجبره من غير الثلاثة المفروضه بصوره الاستحباب غير سديده؛ لأنّ لسانها مختلفه: إذ في بعضها دلالة على كون الجبره من الثلاثة، مثل مضمرة سماعه المتقدّمه من التصريح بذلك بعد السؤال عمّا يكفّن به الميت، فقال: «ثلاثة أثواب»، ثمّ شرح أنّه قد كفّن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاثة أثواب ثوبين صحاريين وثوب جبره. ومثل حديث

١- الغنية: ١٠٢.

٢- مصباح الفقيه: ج ٥ / ٢٨١.

الحلبى عن الصادق عليه السلام فى وصيّه أبيه أن يكفنه فى ثلاثه أثواب أحدها رداء حبره، ومثله حديث أبى مريم الأنصارى المتقدّم.

كما أنّ فى بعضها دلالة على كون البرد والحبره من غير الثلاثه:

منها: روايه يونس بن يعقوب، عن أبى الحسن الأوّل عليه السلام ، قال: «سمعتّه يقول: إننى كفّنت أبى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما، وفى قميص من قمصه، وعمامه كانت لعلّى بن الحسين، وفى برد اشتريته بأربعين ديناراً لو كان اليوم لساوى أربعمائه دينار»(١).

حيث أنّ الظاهر من هذا الخبر كون البرد رابع الأكفان، اللهمّ إلا أن يجعل ثوبين شطويين ثوباً واحداً، وهو كما ترى .

ومنها: روايه معاويه بن وهب، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «يكفن الميت فى خمسة أثواب؛ قميص لا- يزّر عليه، وإزار وخرقه يُعصّب بها وسطه، وبردٌ يُلفّ به وعمامه يعتمّ بها ويلقى فضلها على صدره»(٢). حيث جعل البرد فى الرابع.

إلا أنّ الإشكال الذى يرد فيه: أنّه قد احتسبت العمامه والخرقه التى يعصّب بها وسطه من أقسام الخمسه من الكفن، مع أنّه قد ورد فى بعض الأخبار مثل خبر عبد الله بن سنان من التصريح بأنّ الخرقه والعمامه لابدّ منهما وليستا من الكفن(٣).

وكذا ورد فى روايه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «العمامه للميت من الكفن هى؟ قال: لا، الحديث»(٤). فهى تدلّ على عدم كون العمامه والخرقه من الكفن، فإن سقطت الخرقه عنه، يصبح البرد فى روايه معاويه من الثالث من الكفن،

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٥ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٣ و ١٢ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٣ و ١٢ .

فيناسب مع الأخبار السابقة.

كما أنّ أكثر الأخبار التي تمسّيك بها صاحب «الجواهر» للدلالة على أنّ الحبره في غير الثلاثه مثل روايه حمران بن أعين على أحد الاحتمالين أو أظهرهما بعد أن سأله عن الكفن، فقال: «يؤخذ خرقة فيشدّ بها سفله، ويضمّ فخذيّه بها ليضمّ ما هناك، وما يصنع من القطن أفضل، ثمّ يكفّن بقميص ولفافه وبرد يجمع فيه الكفن»^(١). تكون الحبره فيها من الثلاثه لا من غيرها؛ لأنّ كـ قد عرفت عدم كون الخرقة من الكفن، فإخراجها عنه يصير البرد من الثلاثه، فكيف يكون أحد الاحتمالين أو أظهرهما كونه خارجاً عن الثلاثه كما ادّعاها صاحب «الجواهر».

كما أنّ مـ يدلّ على أنّ هـ من الثلاثه حديث يونس المروى عنهم عليهم السلام، بقوله: «ابسط الحبره بسطاً ثمّ ابسط عليها الإزار ثمّ ابسط القميص عليه»^(٢). حيث يدلّ على أنّ الحبره من الثلاثه المفروضه.

وأما خبر محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «يكفّن الرجل في ثلاثه أثواب، والمرأه إذا كانت عظيمه في خمسه: درع ومنطق وخمار ولفافتين»^(٣). حيث قد استظهر صاحب «الجواهر» من اللفافه فيما يشمل الجسد مع عدم القول بالفصل بين المرأه والرجل بالنسبه إلى ذلك، وقال: «واحتمال إرادته لّفافه الشديين من إحدى اللفافتين بعيداً»، وعليه فالأظهر ما قلناه، وعليه حينئذٍ يحتمل الخمسه في خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: في كم تكفّن المرأه؟ قال: تكفّن في خمسه أثواب أحدها الخمار»^(٤)، انتهى.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٩ و ١٨.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٩ و ١٨.

أقول: هذان الخبران غير مشتملين على ذكر الجبره حتى يقال إنها من الثلاثه أو غيرها، نعم هما ممّا يدلّان على أنّ الأكفان الخمسه خصوصاً في المرأه من السنن، وفي الرجل بالإلحاق بها بواسطة الإجماع المركّب، فليس الزائد من الثلاثه من العمامه حتى يقال إنها بدعه، فيصير هذان الخبران موافقين لما ورد في الخبر المرويّ عن زراره من أنّ الزائد عن الثلاثه المفروضه من السنّه، حيث قال عليه السلام: «إنّما الكفن المفروض ثلاثه أثواب، إلى أن قال: فما زاد فهو سيّئه إلى أن يبلغ خمسه فما زاد فمبتدع والعمامه سنّه» (١).

نعم، إذا انضمّ هذان الخبران إلى ما عرفت من الأخبار السابقه عليهما، أمكن استفاده كون الجبره في واحدٍ منها، بلا فرق بين كونها في الثلاثه أو في غيرها، وإن كان الأولى هو الأول لكثرة الحديث عن ذلك في الأخبار .

إذن دعوى كون الزائد عن الثلاثه غير مستحبّ، أو كون الجبره في غير الثلاثه فقط هو المستحبّ دون ما في الثلاثه، غير سديد بملاحظه تلك الأخبار وكلمات الأصحاب، كما أنّ الظاهر أنّ الخمسه المستحبّه في الكفن تكون في غير العمامه والخرقه لا معهما، لما قد عرفت من تصريح الروايات بكونهما من السيّئه، وليستا من الكفن كما في خبر عبد الله بن سنان، ويستفاد من حديث زراره بالنسبه إلى العمامه حيث يذكرها مستقلاًّ بعد نقل الخمسه ثمّ يقول إنّها من السيّئه، وهذا موافق مع ما ذهب إليه صاحب «الجواهر» حيث قال في آخر كلامه: «بل لعلّ الأقوى في نظري أنّ استحباب الجبره ليس مخصوصاً بالثوب الرابع، بل يجزى لو كان هو الثالث مع الاقتصار على الثلاثه على ما صرّح به كاشف اللثام، ويدلّ عليه كثير من الأخبار المتقدّمه، بل ومع عدم الاقتصار عليها بأن زيد لفافه غير

حبره، وجُعِلَ الحَبْرَةُ هي الثالثة، وإن كان الأولى مع وجود الحبره أن تجعل اللّفافه الثانيه كما يشعر به خبر يونس في أحد الاحتمالين» انتهى.

أقول: وأضيف إليه بأنّ اتّخاذ الحبره بنفسه مستحبّ ولو لم تكن في الثلاثه المفروضه، وهذا لا- ينافي مع كلمات الأصحاب، لأنّهم كانوا في صدد بيان استحباب أصل لفّ الحبره لا كونها في الزائده عن الثلاثه مندوبه، وإن ورد كذلك في عبارات بعض الأصحاب كما عرفت.

والنتيجه: هي ما ذهب إليه صاحب «الجواهر» من أنّ اتّخاذ الحبره زائداً على الثلاثه يعدّ مستحبّاً في مستحبّ، كما أنّ كونها عبريّة مستحبّاً آخر غير استحباب كونه حبره، أي مع فقدها لا- يوجب فقد أصل استحباب الحبره، فاستحباب العبريّة لا- يثبت إلّا بكلمات الأصحاب بواسطه دليل التسامح، أو مع تأييد بما رواه زراره، عن أبي جعفر، قال: «كفّن رسول الله صلى الله عليه وآله في ثلاثه أثواب؛ ثوبين صحاريين وثوب يمنه عبريّ أو اظفار».

والصحيح عبريّ من ظفار، وهما بلدان(١).

أو بما رواه معاويه بن عمّار، عن الصادق عليه السلام، قال: «كان ثوبا رسول الله صلى الله عليه وآله اللّذان أحرم فيهما يمانيين عبريّ واظفار، وفيهما كُفّن»(٢).

فإنّه يدلّ على استحبابه، وإن تردّد في الأولى صاحب «الجواهر» من جهه اشتماله على التريديد، لكنّه غير ضائر، خصوصاً مع التفسير الواقع في ذيله، سواء كان خارجاً عن الروايه كما هو الظاهر أو منها فبطريقٍ أولى، لكنّه بعيدٌ جداً.

وأما دلّالته على كونها في الثانيه، فلا كما كان الأمر كذلك، إذ ليس لنا بالخصوص دليلٌ على ذلك، لا سيّما مع ملاحظه اختلاف لسان الأخبار في ذلك .

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب التكفين، الحديث ١.

أقول: ظهر من جميع ذلك عدم صحّ ما ادّعه صاحب «الجواهر» بقوله: «لولا ظهور اتّفاق الأصحاب على أنّ المستحبّ جبره، واحده لأمكن القول باستحباب حبرتين: أحدهما اللّفافه الأولى الواجبه، والثانيه الزائده، أمّا الأولى فللأخبار، وأمّا الثانيه فللإجماعات السابقه»، انتهى .

لما قد عرفت من موافقه الأخبار مع كلمات الأصحاب في استحباب أصل الجبره بلا فرق بين كونها في الثلاثه أو في غيرها .

نعم، قد يستفاد من بعض الأخبار تجويز جعل البرد خارجاً عن الثلاثه ولم يلف الميت به، بل يُطرح عليه طرْحاً، فإذا أدخل القبر وضع تحت خدّه وتحت جنبه، فحينئذٍ لا يكون البرد في ذلك المورد من الكفن أي من الثلاثه، وإلا لا ينافي كونه من الكفن الزائد المستحبّ بلحاظ طرحه في قبره تحت خدّه وجنبه، إذ صدق الكفن غير منوط بعدم كونه كذلك حتّى يستفاد منه أنّه لا يكون من الكفن كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، والخبر هو الخبر الذي رواه عبد الله بن سنان وأبان جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «البرد لا يلفّ به ولكن يطرح عليه طرْحاً ، فإذا أدخل في القبر وضع تحت جنبه».

وفي آخر لابن سنان مثله، إلا أنّّه قال: «فإذا أدخل القبر وضع تحت خدّه وتحت جنبه»^(١).

نعم، يصحّ هذا الكلام في مثل الحديث المروى عن يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «ألقي شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وآله في قبره القטיפه»^(٢).

حيث لا يكون ذلك من الكفن، إلا أنّ يلاحظ كونه معه فيكفي في صدقه، وله وجهٌ.

بل قد يظهر من كلمات بعض الأصحاب أنّ الإلقاء على الميت يكون بعد أن

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٦ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢ .

يدخل القبر ولا- يكون معه، هذا كما عن «الفقيه» حيث قال: «وإن شاء لم يجعل الجبره معه حتى يُدخله قبره فيلقيه عليه»، حيث يكون في دلالة على عدم كونه من الكفن أولى.

وبالجملة: بعدما تبين من خلال البحث الآنف المذكور حول استحباب الجبره وكونها عبرية، المستفاد ذلك من الأخبار وكلمات الأصحاب، فلا يبقى مورد حينئذٍ للاستدلال على عدم الجواز بكونه إسرافاً وتضييعاً للمال؛ لأن الاستحباب إذا ثبت فالعمل به لا يعد إسرافاً، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في استحباب كون الكفن والعمامة من المغالات كما وردت الإشارة إليه في الخبر الذي رواه يونس بن يعقوب وقد مرّ سابقاً، وورد فيه: «وعمامه كانت لعلی بن الحسين عليهما السلام في بُرد اشتريته بأربعين ديناراً لو كان اليوم لساوى أربعمائه ديناراً»، حيث يفيد أنّ العمل بالأمر المستحب المقتضيه لصرف مال كثير لا يعد إسرافاً، فلا يشملها دليل المنع.

كما ظهر ممّا حقّقناه أنّ ما يعدّ من البدعه هو ما زاد عن الخمسه، كما ورد التصريح به في روايه زراره.

وعليه، فحمل الأخبار الدالّة على الزائد عن الثلاثه المفروضه على التقية، لموافقته مع فتاوى العامه ليس على ما ينبغي، لأنّه:

أولاً: يقتضى ثبوت قولهم بذلك وهو غير معلوم.

وثانياً: لا يناسب مع ما ذكرنا من أخبارنا الدالّة على استحباب الزائده مع الجبره أو غيرها، وإن ورد في «فقه الرضا» بقوله: «ويُكفن بثلاث قطع وخمس وسبع»^(١). فلعله يُراد من السبع إضافه العمامه والخرقه من الثلاث مع اللفافتين، فلا يكون حينئذٍ مخالفاً لما اخترناه، والله العالم.

وخرقة لفخديه، يكون طولها ثلاثة أذرع ونصفاً في عرض شبر تقريباً، يُشدُّ طرفها على صقويه، ويُلفُّ بما استرسل منها فخذه لفاً شديداً(١).

الأمر الثالث: يشترط في الكفن أن لا يكون مطرزاً بالذهب، وقد استدلوا عليه _ مضافاً إلى الإجماع المُدعى في «المعتبر» و«التذكرة» _:

١ _ أن هـ إتلافٌ وتضييعٌ للمال من غير إذن من الشارع بذلك.

٢ _ وإلى ما في «جامع المقاصد» من التعليل في المنع من جهة ما عليه الفقهاء من المنع في الكفن بما يمتنع في الصلاة، والظاهر عدم الخلاف في اشتراط كون الكفن من جنس ما يُصلَّى فيه الرجل.

ومن ذلك يظهر حكم وجه إلحاق الحرير، لو كان طرازه على وجهٍ يمنع من الصلاة فيه، أى لم يكن من قبيل مزج السداء واللحمه، وإلا يجوز بعد صدق الجبره عليها، بل رجحانها، سيما مع ملاحظه ما ورد من استحباب المغالاه فيثمن الكفن.

نعم، لو حُسِّنت الجبره بأمر خارج عن مادتها، كأن أُضيف إليها شيء من الذهب ونحوه أتجه المنع للإتلاف وغيره كما عرفت تفصيله، فلا نعيد.

(١) أقول: هذه العبارة مشتمله على أمور:

الأمر الأول: في أن أخذ الخرقه وزيادتها هل هو مستحبٌ أو واجبٌ؟

اختار المصنّف وغيره الأول، بل في «الجواهر»: «إجماعاً محصّياً لا ومنقولاً مستفيضاً كالنصوص»، وإن كان ظاهر بعض النصوص هو الوجوب نتيجةً لورود الفعل المضارع مكان الأمر الظاهر فيه، مثل الوارد في خبر ابن سنان من قوله عليه السلام: «تؤخذ خرقه فيشدُّ بها على مقعدته ورجليه»(١).

بل فى بعضها أنّ الخرقه والعمامه لابدّ منهما وليستا من الكفن كما فى روايه أخرى لابن سنان(١).

ولكن مع ذلك كلّه لابدّ من حملة على الاستحباب _ مضافاً إلى الإجماع الذى سمعت بكلا- فرديه _ بناءً على دلاله بعض الأخبار من عدم كونها من الكفن الواجب:

منها: ما ورد فى الخبر الأوّل المروى عن ابن سنان، وفيه: «أنّها (أى الخرقه) لا تعدّ شيئاً إنّما تصنع لتضمّ ما هناك لئلا يخرج منه شيء، وما يصنع من القطن أفضل منهما».

ومنها: روايه حمران بن أعين، عن الصادق عليه السلام، فى حديث:

فقلت: فالكفن؟ فقال: يؤخذ خرقه فيشدّ بها أسفله ويضمّ بها ليضمّ ما هناك، وما يصنع من القطن أفضل، ثمّ يكفنّ بقميص ولفافه وبُرد يجمع به الكفن(٢). هذا كما فى «الجواهر» قدس سره .

أقول: ولكنّ الإنصاف أنّّه لولا الإجماع المُدعى على الاستحباب فإنّه لا سبيل لاستفاده الاستحباب من هذين الخبرين، لوضوح أنّها إن لم تكن من الكفن لا- يستلزم أن لا- يكون أحدها واجباً؛ لأنّ الوجوب بالأخذ منها يكون هو اللّازم الأعمّ من الكفن، فلا بدّ فى إثبات الاستحباب من بعض الروايات التى تدلّ على أنّ الواجب فى الكفن إنّما يكون هو الثلاثه، والزائد عنها مندوبه ولو لم يكن من الكفن، وهو مثل صحيحه زراره من التصريح بذلك بقوله: «إنّما الكفن المفروض ثلاثه أثواب أو ثوب تامّ، لا أقلّ منه يوارى فيه جسده كلّه، فما زاد فهو سنّه

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥ .

إلى أن يبلغ خمسه ، فما زاد فمبتدع ، والعمامة سنّه، الحديث»(١).

فإنك ترى تصريحه بأنّ الزائد سنّه وإطلاقها يدلّ على أنّه لا فرق فيه بين كونها من الكفن أو لم تكن مثل العمامه، ولأجل ذلك ترى صراحه بعض الأخبار في أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كُفّن في ثلاثه، وكذلك كُفّن أبو جعفر عليه السلام؛ الدالّين على عدم لفّ الخرقه عليهما لعدم احتياجهما إليها، لأجل طهارتهما وعدم احتمال خروج ما يخرج عن الإنسان العادى منهما عليهما السلام بعد موتهما، فيكون ذلك فضيلته لهما وامتيازاً عن غيرهما، بخلاف العمامه حيث ورد ذكرها في بعض الأحاديث وصرّح بكونها من السنّه كما في صحيحه زراره السابقه، وكذلك ورد التصريح بها في مرفوعه يونس، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله، أو أبي جعفر عليهما السلام قال: «الكفن فريضه للرجال ثلاثه أثواب، والعمامه والخرقه سنّه، وأما النساء ففريضه خمسه أثواب»(٢).

وغيرهما ممّا يستأنس أو يستشعر منه ذلك .

الأمر الثاني: هل الخرقه هي المتزّر والإزار، أو أنّها غيرهما؟

ففي «الجواهر» نسب إلى «الفقيه» و«المقنع» للصدوق قدس سره أنّّه يظهر منه كونها هو المتزّر، ولكن الذي يظهر من الروايات خلافه، مثل ما في صحيح ابن سنان حيث صرّح عليه السلام بعد سؤال الراوى بقوله: «قلت: فالإزار؟ قال: لا، إنّها لا تعدّ شيئاً»(٣).

وقد شرح ذلك الفيض الكاشاني قدس سره في «الوافي»: «يعنى أنّ الخرقه لا تُعدّ من الكفن ولا تُغنى عن الإزار، والإزار لا بدّ منه».

وكذا في خبر عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام في حديث: «تمّ الإزار طولاً حتّى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧ و ٨ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧ و ٨ .

يُغَطِّي الصدر والرَّجْلين، ثُمَّ الخرقه عرضها قدر شبر ونصف، ثُمَّ القميص، الحديث»(١).

والمختار عندنا هو المذكور في هذا الخبر .

الأمر الثالث: فَإِنَّ الخرقه مستحبّه للرجل والمرأه، وَأَنَّهَا لا تختصّ بأحدهما.

قيل: ويدلّ عليه مضافاً إلى الأصل _ ولعلّ المراد هو أصاله الاشتراك لا- الأصل العملي، وإلا- كان مقتضاه لو أجريناه في المندوبات البراءه في مورد الشكّ لأنّه مرفوع _ واتّحاد المقتضى؛ أي الملاك فيهما واحد، وهو كونه مئيتاً، المقتضى لذلك إلاّ فيما صرح بخلافه كاللّفافه التي يشدّ بها الثدي حيث تكون مختصّه بالمرأه.

المرفوعه المضمرة المرويّه عن سهل، عن بعض أصحابنا رفعه، قال: «سألته كيف تُكفّن المرأه؟ فقال: كما يُكفّن الرّجل، غير أنّها تشدّ عليّديها خرقه تضمّ الثدي إلى الصدر، الحديث»(٢).

حيث تدلّ على كون المرأه كالرجل في الكفن من جميع الجهات فرضاً وندباً غير خرقه الثدي، وهو هكذا كما لا يخفى .

بحثٌ: هذه الخرقه هل هي الخامسه من الكفن أم لا ؟

الذي يوهمه بعض الروايات وعبارات الأصحاب هو هكذا، ولكن الأقوى أنّ استحباب الخرقه والعمامه استحبابٌ مستقلٌّ خارجٌ عن ما يجب ويستحبّ في الكفن، ولعلّه لذلك أشار إليه في روايه ابن سنان من أنّهما ليستا من الكفن أي مطلقاً من فرضه وندبه، فالمندوب من الكفن غير الثلاثه هما اللّافتان اللتان أشار إليهما في روايه محمّد بن مسلم بقوله: «فيما يروى عن أبي جعفر عليه السلام، قال: يكفّن الرجل في ثلاثه أثواب، والمرأه إذا كانت عظيمه في خمسه؛ درع ومنطق وخمار ولفافتين»(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٦ و ٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١٦ و ٩.

فهذه الروايه وإن أوهمت اختصاص ذلك بالمرأه دون الرجل، نظير المرسل المروى عن يونس، عن أحدهما عليهما السلام على التريدي، قال: «الكفن فريضة للرجال ثلاثه أثواب، والعمامه والخرقه سنّه، وأمّا النساء ففريضة خمسه أثواب» (١).

إلا أنك قد عرفت التصريح بكون الخمسه مستحبّه ومن السنّه فى الروايه المرويّه عن زراره حيث يقتضى إطلاقه ثبوتها لكلّ من الرجل والمرأه، إلاّ أن يقتيد ويختصّ بالمرأه، ويحتمل الإطلاق على إرادته بيان ما هو الجامع فى الكفن، من غير نظرٍ إلى خصوصيّة الإطلاق، فله وجه .

وعلى كلّ تقدير فليست الخرقه والعمامه من الخمسه، بل هما خارجتان كما رأيت دلالة الروايه المرسله المرويّه عن يونس عليه بالصراحه، مضافاً إلى ما عرفت من سابقاً، من دلالة الخبر المرويّ فى «فقه الرضا» عليه حيث جعل القطع ثلاثه وخمس وسبع (٢). وقد جمعنا بكون المراد من السبع هو الخرقه والعمامه مع تلك الخمسه، والله العالم.

أقول: ومما ذكرنا يظهر أنّ لو نذر أحد الكفن وأراد الأعمّ من الواجب والمندوب، لما استلزم نذره وجوب الخرقه والعمامه عليه، لأجل العذر، بخلاف من جعلهما من الكفن المندوب، حيث يجب عليه بذلك لدخولهما فى متعلّق النذر.

الأمر الرابع: فبيان ما هو حدّ الخرقه طولاً وعرضاً بالنظر إلى لسان الأخبار؟

أقول: الأخبار فى تحديدها مختلفه، فإنّ المذكور فى خبر عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام فى حديث قال: «ثمّ الخرقه عرضها قدر شبر ونصف، ثمّ القميص تشدّ الخرقه على القميص بحيال العوره.. إلى أن قال: التكفين أن تبدأ بالقميص ثمّ بالخرقه فوق القميص على إلبه وفخذه وعورته، ويجعل طول

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧.

٢- فقه الرضا عليه السلام : ١٨٢ .

الخرقه ثلاثه أذرع ونصفاً و عرضها شبراً ونصفاً، الحديث»(١)، فرض المقدار في طرف الطول بثلاثه أذرع ونصف، وفي العرض في الموردین بشبرٍ ونصف.

لكن المذكور في عرضها بمقدار شبر دون ذكر النصف ، وفي طرف الطول لم يذكر شيء، وإليك نصّ كلامه ، قال عليه السلام : «وَأُخِذَ خِرْقَةٌ طَوِيلَةٌ عَرْضُهَا شَبْرٌ فَشَدَّهَا مِنْ حَقْوِيهِ ... إِلَى أَنْ قَالَ : وَتَكُونُ الْخِرْقَةُ طَوِيلَةً تَلْفٌ فَخِذِيهِ مِنْ حَقْوِيهِ إِلَى رِكْبَتِيهِ لَفًّا شَدِيدًا»(٢).

ولأجل هذا الاختلاف في ناحيه العرض، وعدم تعرّض الأخبار إلى الطول وتعرّض الخبرين لثلاثه أذرع ونصف، جمع المصنّف بينهما بكونهما تقريبياً لا تحقيقياً، لأنّ أصل الغرض هو تحقّق الواجب باللّف بالخرقه مطلقاً، مراعاةً وتحفظاً عن خروج شيء من الميّت يخلّ بحرمته وكرامته، وهي تحصل بأيّ وجه اتّفق مع مراعاة أصل ما ورد في الحديث، وإن كان اختيار الأزيد أفضل، فالأرجح هو الأخذ بما في خبر عمّار في ناحيه العرض، كما هو كذلك في الطول أيضاً، لعدم التنافي مع الطوليه في خبر يونس كما لا يخفى، كما لا يجوز الأقلّ منهما عرضاً وطولاً إذا حصل أصل الغرض والمطلوب ولم يخلّ بها.

الأمر الخامس: في بيان كيفيه لفّ الخرقه : إنّ لسان الأخبار فيها أيضاً مختلف، فبعضها خالٍ عن ذكر الكيفيه:

منها: خبر عمّار المتقدم، إذ المذكور فيه أصل أخذ الخرقه، حيث قال: «أن تبيدء بالقميص ثمّ بالخرقه فوق القميص على إلبه وفخذه وعورته»(٣).

ومنها: خبر حمران الذي فيه: «يؤخذ خرقه فيشدّ سفله، ويضمّ فخذه بها، ليضمّ ما هناك»(٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٥ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٥ .

ومنها: خبر ابن سنان الذى فيه: «والخرقه يشدّ بها وركيه كى لا يبدو منه شيء»^(١).

حيث يفهم من الأخير أنّ الغرض من شدّ الخرقه ولّفها هو أن لا يبدو منه شيء، فبالنظر إلى هذا التعليل يفهم كفايه ما يحصل ذلك من لفّ الخرقه بأى وجه اتفق.

أقول: ولكن فى بعضٍ آخر منها يتعرّض لكيفيتها مع اختلاف بينهما، فلا بأس بذكرها:

منها: خبر يونس: «فشدها من حقويه»^(٢) وضمّ فخذيّه ضمّاً شديداً ولّفها فى فخذيّه، ثمّ أخرج رأسها من تحت رجليه إلى الجانب الأيمن، واغرزها فى الموضع الذى لففت فيه الخرقه، وتكون الخرقه طويله تلفّ فخذيّه من حقويه إلى ركبتيه لفاً شديداً^(٣).

وعلق صاحب «الجواهر» فى ذيل الحديث بقوله: «والظاهر أنّ (فى) فى قوله عليه السلام: «فى فخذيّه»، بمعنى (على)، كما أنّ الظاهر إرادته الغمز فى الموضع الذى انتهى عنده اللّف منه)، انتهى.

ومنها: خبر الكاهلى: «ثمّ ازره بالخرقه ويكون تحتها القطن تذفره به إذ فاراً قطناً كثيراً ثمّ تشدّ فخذيّه على القطن بالخرقه شدّاً شديداً حتّى لا تخاف أن يظهر شيء، الحديث»^(٤).

ولا يخفى عليك من وجود الاختلاف فى ضبط كلمات الخبر، فعلى تقدير كون اللفظ ما ذكرناه (ثمّ ازره)، فالمزمر بتقديم المعجمه الجمع الشديد والشدّ؛ أى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢.

٢- الحقو بفتح المهمله وسكون القاف موضع شدّ الإزار وهو الخاصره («مجمع البحرين»).

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٥.

كون الشده للخرقه أى يؤزر بالخرقه عليه.

وفى بعض النسخ: (اذفره) وكأنه بمعناه كما فى حاشيه «مصباح الهدى»، ولكن فى «الجواهر» والإذفار إنما هو بالقطن، بمعنى الإثفار، حيث يفهم منه التفاوت بين الكلمتين بكون الأولى لنفس الشد والثانيه لشد البطن.

هذا، وقد جاء فى حاشيه «مصباح الهدى»: والإذفار كأنه لغه فى الإثفار بالشاء المثلثه، وهو الشد بالثفر (وافى) والثفر للدابه معروف، والجمع أثفار مثل (سبب وأسباب) وهو الذى يجعل تحت ذنبها «مجمع البحرين»، ويقال بالفارسيه (پاردم) وآن چرمى باشد پهن كه برپس پالان دوزند، و بعضى گویند كه چرمى باشد كه برپس زين اسب بندند، و بر زیر دم اسب اندازند (برهان قاطع)، انتهى ما فى حاشيه «مصباح الهدى»^(١).

أقول: يقتضى المقام أن نوضح صورته الإذفار، فالمراد به حسب ما قيل أى تثفر به إثفاراً، فلا بد أن يشد أحد طرفى الخرقه فى وسط الميت _ حيث يناسب ذلك مع ما فى خبر معاويه بن وهب: «وخرقه تُعصّب بها وسطه»^(٢) _ أمّا بأن يشق رأسها ويربط أحد طرفيها بوسطه، أو يربط رأسها بخيط ونحوه ويشد الخيط على وسطه، ثم تدخل الخرقه بين فخذيّه ويضمّ بها عورته ضمّاً شديداً، ويخرجها من تحت الشداد الذى على وسطه ثم يلفّ حقويه وفخذيّه بما بقى لفاً شديداً، فإذا انتهت فادخل طرفها تحت الجزء الذى انتهت عنده، وهذا هو المستفاد من الأخبار كما عليه المحقق الآملى، وعرفت كلامه، فلقد أجاد فيما أفاد.

وفيه: يصعب تطبيق ما ورد فى لسان الأخبار فى بيان كيفيه شد الخرقه، مع ما

١- مصباح الهدى: ج ٦ / ١٩٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٣ .

بعد أن يجعل بين إلتيه شيء من القطن (١). سنن التكمين

ورد في كلمات الأصحاب في ذلك، مثل ما في «الشرائع» من أن هـ يشد طرفها على حقويه، ويُلف بما استرسل منها فخذاه لُفًا شديدًا، إذ شد الطرفين على الحقوين لا يتصور إلا بما ذكرناه وبيناه.

نعم، أحسن ما وقع في المتون هو الذى جاء فى كلام الشهيد فى «الروض» وتبعه سبطه صاحب «المدارك» كما أشار إليه صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» وغيرهما حيث يوافق ما فى الأخبار .

وبالجملة: فالإنصاف أن هذا الخبر بل وغيره لا يخلو عن إجمال، ولذلك نقول إن الحق هو القول بكفايه الشد على نحو يحصل به المطلوب من حفظ الميت عن خروج شيء منه بعد الغسل والكفن، كما ورد هذا التعليل فى حديث ابن سنان بقوله: «كى لا يبدو منه شيء»، فشد الخرقه كيفما اتفق يكفى فيحصل الامتثال، وإن كان الأولى المحافظه على ما فيخبر يونس، كما لا يخفى على المتأمل، والله العالم.

(١) الظاهر كون استحباب وضع الخرقه بعد ذلك الجعل هو المستفاد من النص والفتوى، ولا نقاش فيه ولا إشكال كما يظهر ذلك من لسان بعض الأخبار، وتبعاً له ما فى كلمات الأصحاب .

هذا، ولكن الذى ينبغى أن يقال: إن استحباب كل منهما (من الوضع والجعل) هل يكون مشروطاً بالآخر، أم يكون كل واحد منهما مستحباً فى نفسه؟

الظاهر هو الأخير، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، وتبعه صاحب «مصباح الفقيه» وصاحب «مصباح الهدى» .

والدليل عليه: _ مضافاً إلى إجماع الشيخ رحمه الله في «الخلاف» ونقل ذلك عن آخرين، بل في «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافاً في الجملة» إذ لا ينافيه الاختصار على حشو الدبر من غير تعرّض للوضع عليه كما حكى عن جماعة _ دلالة بعض الأخبار عليه:

منها: ما في خبر عمّار بقوله عليه السلام: «ثُمَّ تَكْفَنُهُ، تَبْدَأُ وَتَجْعَلُ عَلَى مَقْعَدَتِهِ شَيْئاً مِنَ الْقَطْنِ وَذَرِيرَهُ»^(١).

ومنها: مرفوعه مضمرة المرويّه عن سهل بقوله عليه السلام: «ويحتشى القبل والدُّبُرَ بالقطن والحنوط ثمَّ يشدُّ عليها الخرقه شدّاً شديداً»^(٢).

وإليه يرجع ما قاله القاضي رحمه الله: «ويشدُّ دبره بالقطن شدّاً جيّداً».

ومنها: روايه يونس من قوله عليه السلام: «واحش القطن في دبره لثلاً يخرج منه شيء»^(٣).

بل لا اختصاص لهذا الاستحباب بخصوص الدبر، بل الحكم ثابت في فيكون القُبل أيضاً لدلاله روايه مرفوعه سهل، وكذلك ما في خبر يونس عنهم عليهم السلام في قوله: «واعمد إلى قطن فدّر عليه شيئاً من حنوط فضعه على فرجه قبلاً ودبراً»^(٤).

بل قد صرّح بذلك جماعة، كما هو الأمر كذلك، مع إمكان دعوى شمول قوله عليه السلام: «ما بين الإليتين» لهما خصوصاً في المرأه لأنّه كناية عمّا يقبح ذكره.

ثمَّ عن «التذكرة» و«نهاية الاحكام» وصف القطن بنزع الحبّ، قال في «الجواهر»: (ولا- بأس به)، ولعلّه لأجل كون الغالب من إطلاق كلمه القطن عند

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

وإنَّ حَشَى خُرُوجِ شَيْءٍ، فَلَا بَأْسَ أَنْ يُحَشَى فِي دَبْرِهِ قَطْنًا (١).

العرف هو ذلك، كما قد صرَّح أيضاً بعدم البأس في التعدّي عن القطن إلى غيره من القماش وما يفيد فائدته، ولعلّه استفاد ذلك من التعليل الوارد من التحفّظ عن خروج شيء منه، وهو حاصلٌ بغيره ممّا هو مثله، ثمّ أمر بالتأمّل، ولعلّه لأجل احتمال الخصوصيّة في استحباب استعمال القطن فيه، وهو غير بعيد.

(١) هذا كما في «القواعد» و«المنتهى» و«الخلايف» و«الجامع» وغيره، بل لعلّه مراد كلّ من أطلق كلمه حشوه من دون اشتراط ذلك الشرط، وعليه فجعل القائلين بالإطلاق في مقابل القائلين بالشرط المذكور _ كما في المتن، كما عن بعض متأخري المتأخرين _ ليس في محلّه، ولعلّه كون الغالب وجود هذا الخوف والشرط، أعرضوا عن ذكره ولم يذكروه في كلامهم .

وكيف كان، فإنّه لا إشكال في استحبابه عند وجود الشرط، لو لم نقل باستحبابه مطلقاً، لأجل إطلاق بعض الأخبار الذي علّله بنفس احتمال الخروج لا وجود خوفه.

نعم، الذي يقابل قول المصنّف ما يستفاد من ظاهر «السرائر» أو صريحه، بل حُكى عن «نهاية الاحكام» المنع عن ذلك مطلقاً، وعلّله بأنّ حرمة المؤمن ميّتاً كحرمة حيّاً؛ لأنّ ذلك هتك .

أقول: وكلامهما لا- يخلو عن ضعف، مضافاً إلى كونه اجتهاداً في مقابل النصّ، لأنّ الهتك في عدم المراعاة لا في المراعاة، إذ من الواضح أنّ ذلك ممّا يدلّ عليه الأخبار المؤيِّده بالإجماع وعمل الأصحاب، بل في بعضها ما يدلّ على أنّ المرأه احتياجها إلى ذلك أشدّ من الرجل، وهو كما في المرسل المرفوع إلى سهل بن

زياد، من قوله عليه السلام: «ويصنع لها القطن أكثر ممّا يصنع للرجال، ويحشى القُبُل والدُّبُر بالقطن والحنوط»^(١). وذلك لأنَّ قُبُلَ المرأه أقرب إلى المثانه التي هي مجمع البول، ولتجوّفه يتقبّل القطن في جوفه أكثر من عوره الرجل، ولذلك ترى ذكر زيادته في خبر عمّار وذكر مقدار القطن بنصف المنّ للمرأه بقوله: «تحتاج المرأه من القطن لُقْبُلها قدر نصف منّ»^(٢)، وإن كان هذا التقدير غير المذكور في الفتاوى وأكثر النصوص، ولعله ربّما يحتاج إلى مزيد منه أو أقلّ، فالأولى وكول المقدار إلى كلّ موردٍ بحسبه .

هذا، ومن جهه أخرى هناك أخبارٌ دالّة على ذلك _ مضافاً إلى ما عرفت من خبري سهل وعمّار _ فمنها خبر يونس عنهم عليهم السلام في قوله: «واحش القطن في دبره لئلا يخرج منه شيء»^(٣).

وقد أشار إلى هذا الحديث صاحب «الجواهر» بقوله: «نعم، يتّجه الاقتصار على ما ذكره المصنّف من الاشتراط، كما يشعر به ما في الأخير ويؤيد مراعاة حرمة المؤمن ميّتاً كحرمة حيّاً»، مع أنّ الروايه خاليه عن الإشعار إليه لإمكان أن يكون ذلك علّه لأصل مطلوبه هذا العمل مطلقاً، حتّى مع عدم وجود خوف خروج الشيء منه، ولكن حيث قد وقع الشرط في كلمات الأصحاب فلا بأس بقبوله.

كما يستفاد من خبر عمّار استحباب حشوه، مع وضع القطن عليه أيضاً، فالإقتصار على الحشو فقط كما عليه بعضهم لا يخلو عن نظر، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، والله العالم.

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٦.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣.

وعمامه يعمّم بها محنكاً، يلفّ بها رأسه، ويُخرج طرفها من تحت الحنك، ويلقيان على صدره (١).

(١) أقول: هذه المسألة مشتملة على أمور :

الأمر الأوّل: استحباب زياده العمامه على سائر ما يلفّ به الميت، وعليه الإجماع محصّياً لا ومنقولاً مستفيضاً كالنصوص والفتاوى، وإن كان فى بعض النصوص ما يظهر منه الوجوب :

منها: ما فى صحيحه ابن سنان، بقوله عليه السلام : «والخرقه والعمامه لا بدّ منهما وليستا من الكفن» (١).

ومنها: ما ورد فى روايه يونس من استعماله فعل المضارع فى مقام الإنشاء الظاهر فى الوجوب، بقوله: «ثمّ يعمّم يؤخذ وسط العمامه، الحديث» (٢).

ومنها: خبر عمّار بقوله عليه السلام : «ثمّ عمّمه بطهور» (٣).

ومنها: ما ورد فى خبر حمّان (٤) من الأمر بها، الدالّ على الوجوب، لكن لا بدّ أن يصرف إلى الاستحباب لصراحه بعض الأخبار فى كونها سنّه، مثل حديث زراره فى قوله: «والعمامه سنّه» (٥).

وروايه مرسل يونس فى قوله: «والعمامه والخرقه سنّه» (٦).

وكون المراد من السنّه هو فرض النبىّ صلى الله عليه و آله فى مقابل فرض الله، بعيداً جداً ومخالفاً للإجماع وفتاوى الأصحاب، وعليه فأصل الحكم فيها ثابت لا غبار عليه.

الأمر الثانى: فى بيان مقدار العمامه: ففى «الجواهر»: «ولا مقدار لها فى

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢ و ١ و ٧ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٤ و ٥ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٤ و ٥ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٤ و ٥ .
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢ و ١ و ٧ .
 - ٦- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢ و ١ و ٧ .

النصوص والفتاوى، فيكون المدار على ما يحصل به اسمها، لكن صرح جماعه أنّه يعتبر فيها بالنسبه إلى الطول ما يؤدى الهيئه التى ستأتى، بأن يلفّ بها رأسه، ويكون لها ذؤابتان من الجانبين يلقىان على صدره، وفى العرض ما يُطلق معه اسم العمامه»، انتهى

ثمّ استشكل على نفسه، بقوله: «قد يناقش فيه بالنسبه إلى الأول بأنّ ذلك مستحبّ فى مستحبّ، وإلا فلا يعتبر فيها ذلك، فالأولى حينئذٍ جعل المدار فيهما معاً على صدق اسمها».

أقول: إنّ ما ذكره هو الذى ذهب إليه أكثر الفقهاء من المتأخرين، ولكن بعد الدقّه فى بعض الأخبار :

١ _ مثل خبر يونس فى قوله: «ثمّ يعمّم، يؤخذ وسط العمامه فيثنى على رأسه بالتدوير، ثمّ يلقى فضل الشقّ الأيمن على الأيسر والأيسر على الأيمن ثمّ يمدّ على صدره»(١).

٢ _ وخبر عمّار بن موسى فى قوله: ويطرح فضل العمامه على وجهه(٢).

٣ _ وخبر حمران: «ثمّ خذوا العمامه فانثروها مثنيه على رأسه واطرح طرفيها من خلفه وابرز جبهته»(٣).

وغير ذلك من الأخبار، يوصلنا إلى أنّ العمامه المأخوذه على حدّ من جانب الطول يتحقّق به ذلك، بأن يرجع ذلك إلى أصل الاستحباب، لا كونه مستحبّاً فى مستحبّ، بحيث لو عمّم ولم يكن فيها شيء من ذلك فقد عمل بالاستحباب.

نعم، يصحّ ذلك فى ناحيه العرض بأن يقال بكفايه ما يصدق عليه العمامه عرفاً، ولكن مع ذلك كلّ لا يبعد القول بمقاله الأصحاب، خصوصاً إذا لم يمكن

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

تحصيل الزائد في الطول، حيث لا إشكال في حصول أصل الاستحباب بنفس العمامه، ولو لم تكن بما يكفى ذلك .

بل قد يظهر من بعض الأخبار النهى عن ترك الحنك، لأن تركها يجعل العمامه مثل عمامه الأعراب، وعمه الأعرابي عباره عن عمامه لم تكن لها الحنك، كما أشار إليه صاحب «الحدائق» نقلاً عن الشيخ في «المبسوط»، والنهى حينئذٍ راجع إلى الكيفيه لا أصل العمامه.

هذا، وقد أمر صاحب «الجواهر» بالتأمل بعده، ولعله نظر إلى أن النهى قد تعلق في متن الروايه بأصل العمامه كما في خبر عثمان النوا في حديث: «وإذا عمّته فلا تعمّمه عمامه الأعرابي»^(١).

وكذا في الخبر المروى في «فقه الرضا» في حديث: «وإياك أن تعمّمه عمّه الإعرابي»^(٢).

أقول: الإنصاف أن النهى موجّه إلى الكيفيه كما أشار إليه، لا لكونها بنفسها منهياً عنها، كما لا يخفى .

الأمر الثالث: في أن العمامه هل هي من الكفن الواجبه و مندوبه، أم لا؟

الظاهر هو الثانى كما صرح به جماعه، بل حكاه في «كشف اللثام» عن المعظم، وعن «كشف الالتباس» نسبته إلى الأصحاب، المشعر إلى كونه إجماعياً، فيكون هو الدليل، منضمّاً إلى دلالة بعض الأخبار المصرّح لذلك:

منها: روايه الحلبي في قوله عليه السلام: «وليس تعدّ العمامه من الكفن إنّما ما يلفّ به الجسد»^(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ٢٠.

٢- مستدرک الوسائل: ج ١ الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠.

ومنها: الخبر المروى عن زراره في الصحيح في من سأل أبا جعفر عليه السلام في خصوص ذلك بقوله: «العمامة للميت من الكفن هي؟ قال عليه السلام: لا، إنما الكفن المفروض ثلاثه أثواب أو ثوب تام لا أقل منه يوارى فيه جسده كله، فما زاد فهو سنّه إلى أن يبلغ خمسة، فما زاد فمبتدع، والعمامة سنّه» (١).

وهذه الرواية مشتملة على جهات عديدة:

أولاً: نفى كونها من الكفن .

وثانياً: كون النفي في كلتا جهتي الكفن من الواجب فيها ثلاثه، ومن المندوب منها في الزائد عنها إلى الخمسة.

وثالثاً: كون العمامة بنفسها من المندوب لا- بما أنّها من الكفن، حيث تظهر ثمرته في النذر وغيره، حيث لا يجب الوفاء به من حيث العمامة إذا تعلّق النذر بالكفن للأعمّ من الواجب، كما لا يخفى على المتأمل.

وعليه، فما في «الذكري» و«جامع المقاصد» و«الروضه» فيكتاب الحدود، من أنّها ليست من الواجبه، وأنّها تعدّ من المندوبه، جمعاً بين هذه الأخبار وبين ما يظهر منه كونها منه:

١ _ مثل صحيح ابن سنان في قوله: «تمّ الكفن قميص غير مزور ولا مكفوف وعمامه يعصّب بها رأسه» (٢).

٢ _ وخبر معاوية بن وهب: «يكفن الميت في خمسة.. إلى أن قال: وعمامه يتعمّم بها» (٣).

٣ _ وخبر يونس بن يعقوب: «إنّ أباه أوصاه فقال: اشتر لي بُرداً واحداً وعمامه

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٨.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٣ .

وأجدهما فإنَّ الموتى يتباهون بأكفانهم»(١).

٤ _ ومثله في حديثٍ آخر(٢).

ليس على ما ينبغي، لعدم ظهورٍ في ذلك يقاوم تلك الأخبار، غايته الدلالة على استحباب العمامه، إمّا كونها منه أم لا، فهي ساكته عنه، بل لا- دلالة فيها إلا بنحو من الإشعار، فلا يُصار إليه مع وجود تلك الأخبار الواضحه، وعليه فلا حجه حينئذٍ إلى حملها بكونه على نوع من المجاز في الإطلاق، كما نقله صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله: «قد يقال»، وعليه فالمسألة واضحة.

الأمر الرابع: في بيان هيئه وضع العمامه، وهل يجب أن تكون محنّكه بأن يلفّ بها رأسه ويخرج طرفها من تحت الحنك، ويلقيان على صدره أم لا؟

الظاهر أنّ الإجماع على ما ورد أولاً- كما في «كشف اللثام» وعليه الأصحاب، كما في «المعتبر»، وذهب إليه علمائنا كما في «التذكرة»، ولا- خلاف فيه كما في «الذخيره» ومجمع عليه كما في «الحدائق»، والحجّه عليه مضافاً إلى ما عرفت دلالة الأخبار عليه، كما في مرسل ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام: «في العمامه للميت فقال: حنّكه»(٣).

بل قد يستفاد ذلك من النهى عن عمّه الأعرابي _ التي قد علمت تفسيرها عن «المبسوط» و«الحدائق» _ التي هي عمامه لا حنك لها كما ورد في روايه عثمان النوا بقوله: «وإذا عمّمته فلا تعمّمه عمّه الأعرابي»(٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٧.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

وفى روايه «فقه الرضا»: «وإياك أن تعممه عمه الأعرابي» (١).

وعليه، إذا ثبت استحباب التحنك في العمامه، فإنه يمكن استفادته كيفيه لفيها على الميت من الأخبار الوارده:

منها: ما ورد في المتن مثل الروايه المرسله المرويّه عن يونس في حديث: «ثم يعمم يؤخذ وسط العمامه فيثني على رأسه بالتدوير، ثم يلقي فضل الشق الأيمن على الأيسر، والأيسر على الأيمن، ثم يمدّ على صدره» (٢).

ومنها: حديث ابن سنان: «وعمامه يعصّب بها رأسه ويردّ فضلها على رجليه» (٣).

ومنها: حديث حمران (٤).

بل قد يفهم ذلك أيضاً من خبري معاويه بن وهب وعمّار بن موسى: فقد جاء في الأول قوله عليه السلام: «وعمامه يعتّم بها ويلقى فضلها على صدره» (٥).

وفى الثاني قوله عليه السلام: «ثم العمامه ويطرح فضل العمامه على وجهه» (٦).

أقول: الظاهر كون المندوب إلقاء طرفي العمامه على صدر الميت، كما وقع في حديث يونس والخبر المروي في «فقه الرضا»، وخبر معاويه، ولعله هو المراد من (على وجهه) الوارد في حديث عمّار ومعاويه بن وهب على نسخه الشيخ في «التهذيب»، مع كون نسخه «الكافي» هو المصدر لأنّه أضبط، بأن يكون في بيان

١- «فقه الرضا» في المستدرک: ج ١ الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢ و ١٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ١٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢ و ١٣.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ١٥.

٦- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١٢ و ١٣.

التقابل مع الخلف أى يجعل فى طرف الوجه، كما يحتمل أن يكون هذا هو المراد من الرجلين فى حديث ابن سنان بناءً على نسخه «التهديب»، مع أنّ صاحب ويزاد للمرأة لفافه لثديها ونمطاً (١).

«الوسائل» بعد نقل الرجلين، قال: «أقول: هذا تصحيفٌ، والصحيح: «يردّ فضلها على وجهه»، ذكره صاحب «المنتهى» ويأتى ما يشهد له»، انتهى كلامه.

قلنا: ولعلّ هذا التصحيف وقع فى روايه حمران بن أعين، حيث جاء فيها قوله عليه السلام: «واطرح طرفيها من خلفه وابرز جبهته».

أو المراد منه وراء الجبهه أى سواها، وهو بعيدٌ غايته، أو لابدّ من طرحه كما احتمله صاحب «الجواهر» قدس سره ، فالأولى هو القول بالاستحباب بإلقاء طرفيها على صدر الميّت، والله العالم .

(١) واستحباب ذلك _ أى اللّفافه _ ثابتٌ لا-خلاف فيه عند الفقهاء كما ورد التصريح بذلك فى «المبسوط» و«الوسيله» و«السرائر» و«الجامع» و«النافع» و«المعتبر» و«القواعد» و«الإرشاد» و«التحرير» و«المنتهى» وغيرها، بل فى «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافاً»، وعليه فنسبته إلى الشهره كما عن بعض، أو التوقّف فى استحبابه كما عن بعضٍ آخر لضعف مستنده، وهو الخبر المرفوع المضمّر لسهل، لا يخلو عن وهن، لما قد عرفت من احتمال وجود الإجماع فضلاً عن الشهره وهو الحجّه، وجابره لضعف الخبر كما هو ديدنهم فى سائر الموارد، وإليك الخبر الذى استند إليه فى المقام وهو الذى رواه الكليني بإسناده عن سهل عن بعض أصحابنا رفعه، قال: «سألته كيف تُكفّن المرأة؟ فقال: كما يُكفّن الرّجل غير أنّها تشدّ على ثديها خرقة تضمّ الثدي إلى الصدر، وتشدّ على ظهرها، الحديث» (١).

هذا فضلاً عن مدلول أدلّه التسامح فى السنن.

وعليه، فما في «الرياض» من عدم جواز المسامحة في مثله، لاستلزامه تضييع المال المحرّم، غير سديد، لوضوح أنّه بعدما قام الدليل عليه ولو بواسطة الانجبار أصبح ذلك بمنزلة الدليل الحاكم على دليل التضييع ووارداً عليه، لأنّه يخرج المورد عن التضييع موضوعاً، لأنّ الشارع بنفسه قد أخرجه، بلا نظر إلى ملاكته من ترتيب نفع دنيوى أو أخروى أو هما معاً عليه أم لا، لعجزنا عن درك الملاكات الواقعيّة النفس الأمريّة، مع أنّه هنا موجودٌ ويكفى فيه كونه موجّباً لعدم ظهور حجم ثدييى المرأة الميّته، وعدم انتشار الأكفان بهما مثلاً، وغير ذلك من المنافع، مضافاً إلى إمكان ترتّب نفع أخروى عليهما، وعليه فلا يعدّ استعمال القماشين المذكورين في لفّ ثدييى المرأة تضييعاً لا لغه ولا عرفاً ولا شرعاً، كما لا يخفى، وعليه فلا يبقى هنا موردٌ للبحث عن التعارض بين دليل التسامح والخبر الضعيف المنجبر، مع دليل حرمة التضييع، ومن ثمّ الحكم بتقديم دليل التسامح على أدلّه التشريع، إذ ليس المورد من قبيل الخاص والعام حتّى يلاحظ التقديم فى أحدهما، كما لا- يكون المقام مقام جريان دليل الاحتياط فيه، بعدما عرفت من قيام دليل معتبر على استحبابه كما هو واضح .

أقول: بقى أن نبحت فى المقام عن المراد من النمط الوارد ذكره فى المتن، وأنّه هل هو الجبره التى قد عرفت بحثها واستحبابها؟ أو هو من القسم الواجب من الكفن؟ أو هو شىء زائد فى المرأة غير الواجب والمندوب من الكفن؟ وجوه وأقوال.

ظاهر المصنّف وغيره أنّ النمط قماش غير الجبره، ومستحبّ معها، فيكون النمط عبارته عن قماش زائد غير الواجب والمندوب، فيكون النمط عبارته عن القماش الذى يلفّ به ثلاثه أقمشه أخرى؛ أحدها الواجب، فهو مغاير عن الخرقة

والجبره والعمامة، وخرقه تُشدُّ بها الثدي، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الوسيله» و«المقنعه» و«الخلايف» و«المبسوط»، ومحكى «المراسم» و«النهاييه»، حيث قد عبّر بعضهم أنّهُ يستحبُّ للمرأة أن تزداد لفافتين، والظاهر أنّ غير ما هو الواجب والمندوب في الرجل _ كما عن «الاقتصاد» بعد ذكر الرجل بأن تزداد له لفافه أخرى _ إمّا جبره أو ما يقوم مقامها، قال: «وإن كان امرأه زيد لفافه أخرى، وروى أيضاً نمط» حيث يفهم من كلامه المغايره.

بل قد يظهر من «الفقيه» و«الهدايه» كما عن «رساله على بن بابويه» والده، والحلبى استحباب النمط للرجال والنساء معاً لذكرهم له مطلقاً: قال في الأول: «تبدأ بالنمط وتبسطه وتبسط عليه الجبره، وتبسط الإزار على الجبره، وتبسط القميص على الإزار».

ونحوه عن رساله أبيه، حيث يحتمل كون مرادهم جعل النمط من الأكفان، كما يحتمل غيره بأن يكون خارجاً عنها ويلفّ به الميّت، كما يحتمل أن لا يكون ممّا يلفّ به الميّت بأن يكون فرشاً يوضع تحت كفن الميّت .

وكيف كان، فالظاهر من كلمات الأصحاب أنّ النمط قماش غير الكفن وغير الجبره وإن أمكن عدّ الجبره من الكفن استحباباً، كما أنّ الظاهر أنّهُ غير الخرقه لشدّ الثديين والفخذين وغير العمامه في الرجل والقناع في المرأة، ولكن مع ذلك كلّه لا بدّ أن يلاحظ أن لا يزداد في الكفن _ إن جعلناه منه _ عن الخمسه، لما قد عرفت من دلالة صحيحه زراره على أنّ السنّه إلى الخمسه حيث قال عليه السلام بعد ذكر الكفن المفروض وأنّهُ ثلاثه أثواب، قال: «فما زاد فهو سنّه إلى أن يبلغ خمسه فما زاد فمبتدع»^(١)، وظاهرها عموم الحكم في كلّ ميّت رجلاً كان أم

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ١.

امرأه، وغايه ما يمكن الالتزام به هو إخراج مثل العمامه وخرقه الفخذين ولفافه الثديين والقناع عن الكفن، حتّى لا يعارض مع الصحيحه، كما لا يبعد ذلك، لانصراف لفظ الثوب عن مثل هذه الأمور عرفاً كما لا يخفى .

وعليه، فما لم يبلغ ما يصدق عليه الكفن عمّا زاد عن الخمسه، لا- مانع من الالتزام به، وعليه فما ورد في حديث يونس: «وأما النساء ففريضته خمسه أثواب»^(١)، وروايه محمّد بن مسلم: «والمرأه إذا كانت عظيمه فى خمسه: درع ومنطق وخمار ولفافتين»^(٢). لا يكون منافياً للصحيحه.

فما فى «مصباح الفقيه» من إمكان دعوى القطع من تتبع النصوص وغيرها بعدم إرادته الشارع لفّ الميّت فى لفائف أربع أو خمس؛ ولو صحّ لكان فى الرجال لا النساء، إن أراد من اللفائف ما يشمل الكفن فهو، وإلاّ لصحّ كلامه فى حقّ كلّ من الرجل والمرأه.

أقول: بقى هنا استعراض ما رواه المجلسى قدس سره فى «البحار» عن «مصباح الأنوار» عن جعفر بن محمّد، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ فاطمه عليها السلام كُفّنت فى سبعة أثواب»^(٣). حيث أنّ السبعه فى الكفن لا- يناسب مع ما ورد فى الصحيحه من أنّ الزائد مبتدع، فكيف الجواب؟

قلنا: على فرض تسليم ورود هاتين الروايتين، وصحّتهما، فإنّه يمكن الجمع بينهما:

أولاً: بحملهما على كون المراد من السبعه جميع ما استعمل فى الكفن من خرقة الفخذ والثديين، كما ورد ذكرهما فى «فقه الرضا» بأنّ القطع ثلاثه وخمس وسبع، واستبعاده هنا هو عدم صحّحه إطلاق الكفن على الجميع، كما ترى صحّحه ذلك فى «فقه الرضا» من إطلاق القطع عليها دون الكفن.

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٧ و ٩.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٧ و ٩.
- ٣- المستدرک: ج ١١ الباب ١ من أبواب التكفين، الحديث ٩.

وثانياً: من إمكان القول بالاستثناء في حق فاطمه عليها السلام ، أى لا تكون هذه الزيادة بدعه في حقها وحق غيرها من الأئمه عليهم السلام ، كما هو الحال من الاستثناء في عدد تكبيرات الصلاه عليهم عليهم السلام ، ولو في حق بعضهم، أو تغير كيفيه الصلاه على جنائزهم الطاهره عليهم السلام ، وعليه فلا يجب أن يقاس ما فعل بهم مع ما هو الواجب في حق سائر المؤمنين ، إلا في موارد حكمت الأخبار بوجوب التسويه فيها بين الجميع .

هذا كله على فرض ثبوت حكم النمط عندنا، وإلا فقد استشكل صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله: «وإن كنا لم نقف في شيء من أخبارنا الموجوده في «الوسائل» و«الوافي» على ذكر النمط».

أقول: لكن الظاهر من كلمات الأصحاب ومنهم المصنّف قدس سرهم معلوميه استحبابه، حيث نقلوا ذلك في المندوبات جزماً بلا تردد، فلا بأس به بملاحظه التسامح في أدله السنن .

وأما الكلام في توضيح معنى النمط: فأحسن ما قيل فيه هو ما في «الجواهر»، حيث قال ما نصّه: «وأما النمط فعن «الصحاح»: إنّه ضربٌ من البُسْطِ، وعن «شمس العلوم»: فراشٌ منقوشٌ بالعِهن، وعن «العين» و«المحيط»: طهاره الفراش، وعن «النهايه» الأثيريه: ضربٌ من البُسْطِ له حَمَلٌ رقيق. إلى أن قال: وعن تهذيب الأزهرى: النمط عند العرب والزوج ضربٌ من الثياب المصبوغه، ولا يكادون يقولون النمط والزوج إلا لما كان ذا لونٍ من حُمرة أو خُضرة أو صُيفره، فأما البياض فلا يقال له نمط. وفي «القاموس»: النمط طهاره فراش ما أو ضربٌ من البُسْطِ، والطريقه والنوع من الشيء، وثوبٌ يُطرح على الهودج»، انتهى ما في «الجواهر» (١).

ويُوضع لها بدلاً عن العمامه قِنَاعٌ (١).

أقول: الظاهر _ كما عليه المحقق في «المعتبر» والعلامة في «المنتهى» و«التذكرة»، وابن إدريس في «السرائر»، والمحقق الثاني في «جامع المقاصد»، وصاحب «الجواهر» وغيرهم _ كون المراد من النمط هو ثوبٌ وسيعٌ يشمل جميع بدن الميت كاللِّفَافِه والجِبْرَه فيناسب مع الكفن المذكور في البحث السابق، والله العالم.

(١) والمراد من القناع هو الخمار، ولعلّ التعبير بالخمار كان أصوب تبعاً للنص، وإن كان المآل واحداً، لأنّه قد فسّر القناع بالخمار، إذ الخمار من باب تخمير الرأس بالمقنعه أي تغطيته، إذ المراد من كلّ شيء غطيته هو خمّرتّه، كما هو الحال في المقنعه بالكسر، وهي ما تقنّع به المرأه رأسها.

وقال الجوهري: «والقناع أوسع من المقنعه».

والدليل عليه: _ مضافاً إلى الإجماع لما في «الجواهر»: «بلا خلاف أجده بين المتأخرين» ما نسبه غير واحدٍ إلى الأصحاب مشعراً بدعوى الإجماع عليه _ روايتي محمد بن مسلم (١) وعبد الرحمن: ففي الأولى: «في خمسه: درع ومنطق وخمار». وفي الثانية: «خمسه أثواب أحدها الخمار» (٢).

والظاهر كفايه المسمّى، لعدم وجود تحديد فيه، حيث يكون المرجع حينئذٍ إلى العرف كالعمامه في ناحيه العرض، لو لم نقل في طولها، فالمسألة في المرأه واضحه.

أقول: لكن الذي ينبغي أن يبحث فيه هو الخنثى المُشكَل، فهل هي ملحقه

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٩ و ١٨ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٩ و ١٨ .

بالمرأه فى المسأله أم لا؟ فىه وجهان واحتمالان: فالمحكى عن فخر المحققين فى «شرح الإرشاد» إلحاقها بالأنثى، معللاً بكون حكم الخنثى فى حال الحياه هو الاستتار بالخمارة، وأن جسدھا عوره، وفى الإحرام تكون بحكم النساء.

وأورد علیه: صاحب «مصباح الهدى» بقوله: «ولا يخفى ما فىه؛ لأن إلحاقها بالنساء فى حال حياتھا فى بعض الأحكام، لا يقتضى إلحاقها بأحكامهن بعد الموت، وليس المناط فى جعل الخمار لميت النساء هو رعايه استتارھا حتى يقال بإلحاق الخنثى بها، مع أنّه لو كان كذلك لم يوجب الإلحاق، لأنّ كون الخنثى مثلھا فى التستر فى حال الحياه لا- يوجب إلحاقها بهنّ فى وظيفه الخمار لها بعد الموت، لكونها مستوره باللفافه من غير حاجه فى سترھا إلى الخمار»، انتهى (١).

وفيه: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أنّ المناط إذا لم يكن لأجل التستر فيرد مثل هذا الإشكال على النساء، لأنهنّ أيضاً مستورات باللفافه، فلا- حاجه لهنّ إلى الخمار، فيفهم أنّ ذلك ليس إلّا- لأجل التأدب والتعديّد حين توجيههنّ إلى ربّ الأرباب، فلا بدّ لهنّ من الحجاب والتستر كما هو الأمر كذلك فى حال صلاتهنّ، فإذا حكم الشارع فى حقّ الخنثى بحكم الأنثى فى الإحرام والتستر فى حال الحياه، يفهم حكمها أيضاً فى حال الموت، فيلحق بهنّ، وعليه فما ذهب إليه الفخر لا يخلو عن وجه

أقول: وبما ذكرنا يظهر أنّّه لا وجه للحكم بالجمع جمعاً بين الاستجابيين من العمامه والخمار، عملاً بالأصل فى كلّ منهما، إذ الأصل عدم كونها امرأه، كما أنّ الأصل عدم كونها رجلاً، مع أنّ مقتضى الأصل حينئذٍ هو تركهما، سواء قلنا بكون الحكم فى كلّ منهما حرمة العمل بما هو مقتضى كلّ واحدٍ منهما من العمامه

وأن يكون الكفن قُطناً (١).

والخمار، أو قلنا باستحباب العمل بمقتضى كلِّ واحدٍ كما وردت الإشارة إليه في «مصباح الفقيه» لا الجمع كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، مع أنَّ الحرمة لا يتوجَّه إلى الميِّت حتَّى يُستصحَب، بل متوجَّهه إلى الأحياء المتكفِّلين لغسلها، كما أنَّ حكم الاستحباب أيضاً كذلك.

وبالجملة: فما ذكره الفخر وإن كان لا يخلو عن وجهٍ، ولكن حيث لا يمنع ذلك عن العمل بالاحتياط، لما قد ظهر في محلّه من عدم ثبوت الحرمة في الإتيان بخلاف مقتضى كلِّ واحدٍ إلّا بالتشريع لا برجاء المطلوبه كما في المقام، فالإتيان بالجمع _ كما عليه صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» _ يكون أوجه كما لا يخفى على المتأمل الدقيق المطلع على القواعد، والله العالم.

(١) استحباب ذلك مورد إجماع كما يظهر من كلام المحقِّق في «المعتبر» بقوله: «هو مذهب العلماء»، بل في «التذكرة» بإضافه الكافه كما عن «النهاية» الإجماع عليه، وهو الحجّه، مع إمكان التمسك بالتأسيالذي قد نقله في «المعتبر» و«التذكرة» وأنَّ النبي صلى الله عليه وآله كُفِّن بالقطن الأبيض، هذا فضلاً عن قيام نصوص دالّه عليه:

منها: ما في خبر أبي خديجه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به، والقطن لأُمَّه محمّد صلى الله عليه وآله» (١).

كما أنَّه يستحبُّ أن يكون الكفن أبيض لما ورد في الخبر المرويّ عن ابن القدّاح، عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: البسوا البيضاء فإنّه

أطيب وأطهر وكفنوا فيه موتاكم» (١). ومثله روايه الحنّاط.

ومنها: روايه جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «قال النبيّ صلى الله عليه وآله : ليس من لباسكم شيء أحسن من البياض، فالبسوه وكفنوا فيه موتاكم» (٢).

ومنها: ما عن «المعتبر» و «التذكرة» أنهما أرسلتا: «أن النبيّ صلى الله عليه وآله كُفّن بالقطن الأبيض».

وبالجمله: فدلاله هذه الأخبار على الحكم المذكور واضحه ولا لبس فيها.

لا يُقال: قد ورد الأمر بذلك في الروايات وهو ظاهر في الوجوب.

لأنّ نقول: _ مضافاً إلى قيام الإجماع على الاستحباب عدا ما في «الخلاف» حيث يظهر منه القول بالوجوب، إلا أن يحمل على الاستحباب المؤكّد، كما قد يُطلق الوجوب على مثله في كلام المتقدمين _ إنّ التعليل بكونه أحسن وأطهر وأطيب يناسب مع الاستحباب، خصوصاً مع ملاحظه انضمامه بلباس الأحياء، حيث لم يذهب إلى الوجوب أحدٌ، فوحده السياق يقتضيدلك، كما لا يخفى على المتأمل.

أقول: ثمّ الظاهر كون البياضيه في الكفن مستحبّ في مستحبّ من باب تعدّد المطلوب، لا- بصوره التقييد على القطن حتّى يصيران معاً مستحبّاً واحداً، كما عليه صاحب «الجواهر»، إذ التقييد بالمُثبتين مع إمكان التعدّد في المطلوب وحمله على الأفضليه ممّا لا وجه، فالتكفين بالقطن الأبيض يعدّ أفضل ممّن كُفّن في القطن بالخصوص أو في خصوص القماش الأبيض غير القطن.

وما ذكرناه لا ينافي مع معقد الإجماع أيضاً، كما يؤيّده ما عرفت من أنّ كفن النبيّ صلى الله عليه وآله كان مشتملاً على القطن والأبيضيه.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ .

بحث: ظاهر الأحاديث أنّ ترك ذلك يعدّ تركاً للمستحبّ لا فعلاً للكراهه إلّا فيما ورد فيه النهى الملازم للكراهه مثل الكتّان _ كما سيأتى ورود الحديث فى تركه _ أو التكفين فى القماش الأسود، والدليل على ذلك: سنن التكفين

١ _ قيام الإجماع على تركه كما ادّعاه فى «المعتبر» و«التذكرة» و«نهاية الأحكام»، بل وفى «المنتهى»: «لا نعرف فيه خلافاً».

٢ _ وللنهي عنه فى خبر الحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام قال: «لا يكفن الميت فى السواد»^(١).

وفى روايته الأخرى، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يحرم فى ثوب أسود؟ قال: لا- يحرم فى الثوب الأسود ولا يكفن به»^(٢).

٣ _ مضافاً إلى ما عندنا من كراهه لبس الثياب السود إلّا فى عزاء أهل البيت عليهم السلام .

وعليه، فما عن المشهور من كراهه غير الأبيض مطلقاً، أو كراهه مطلق الصبغ كما عن «الذكري» ممّا لا دليل عليه.

كما لا وجه للمنع عن التكفين بالمصبوغ، كما نقل ذلك عن ابن البرّاج، ولعلّ حكمه مبنيّ على العمل بظاهر الأمر، الدالّ على الوجوب فى الأبيض، ولذلك منع عن مطلق المصبوغ.

ولكن قد عرفت ضعفه، مع أنّ مقتضاه هو وجوب الأبيض وحرمة تركه لا حرمة مطلق المصبوغ، كما لا يخفى .

نعم، يصحّ القول بالكراهه فى غير الأبيض، بناءً على أدلّه التسامح فى السنن

١- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب التكفين، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب التكفين، الحديث ٢ .

الشامل للمكروه أيضاً، لأجل ذهاب المشهور إليه، وهو يكفى فى إثباتها كما فى نظائر المقام.

أقول: كما أنّ الظاهر استثناء الجبره والبُرد عن الأبييض، لأنّها ملوّنه بالأحمر كما ورد فى الحديث، ويكون التكفين فيها بالخصوص من مراتب الفضيله، فتكون من موارد الاستثناء، وهنا روايه ناظره إلى هذا الأمر وهى الروايه التى رواها عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام فى قوله: «والكفن يكون بُرداً، وإن لم يكن بُرداً فاجعله كلّه قطناً، فإن لم تجد عمامه قطنٍ فاجعل العمامه سابريئاً، الحديث» (١).

حيث يظهر منه مغايره البُرد للقطن وأفضليته عليه، ولعلّه الممتزج بالإبريسم، بل ربّما يؤيّد ذلك قول الكاظم عليه السلام: «وكفنتُ أبى... إلى قوله: وفى بُردٍ اشتريته بأربعين ديناراً ولو كان اليوم لساوى أربعمائه دينار» (٢).

حيث علّق صاحب «الجواهر» على الاستبعاد المذكور فى الروايه من بلوغ قيمته هذا المبلغ، كونه قطناً خالصاً، هذا.

ولكن يمكن أن يُقال: فى وجه غلاء قيمته، كونه مشتملاً على كتابه قرآن أو دعاء كما ورد التصريح بهما فى كفن موسى بن جعفر عليه السلام وأنّه كُفّن فى: «حبره استعملت له بألفين وخمسمائه دينار عليها القرآن كلّه» (٣). المنقول فى «عيون أخبار الرضا» وفى «إكمال الدّين».

وأما الأخبار الدالّه على كون الجبره والبُرد أحمر: فهى الروايه المرويّه عن أبى مريم الأنصارى، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «كفّن رسول الله صلى الله عليه وآله فى ثلاثه أثواب: بُرد أحمر، حبره وثوبين أبيضين صحارين... إلى أن قال: وقال: إنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب التكفين، الحديث ١.

وتُثر على الجبره واللفافه والقميص ذريه (١).

الحسن بن عليّ عليهما السلام كفن أسامه بن زيد في بردٍ أحمر جبره، وأنّ عليّاً عليه السلام كفن سهل بن حنيف في بردٍ أحمر جبره (١).

ومثلها روايه سماعه (٢)، وغير ذلك من الأخبار الدالّه على كون الكفن من البرد والجبره أفضل.

كما ينبغي الاستثناء من القطن الأبيض النمط أيضاً، لما قد عرفت في تفسيره من اشتماله لبعض الألوان إن قلنا كونه من الكفن، وإلاّ مع احتمال كونه ممّا يُلّف به الميت بل يطرح على الميت أو يكون فراشاً، فيكون حينئذٍ خارجاً عنه موضوعاً كما لا يخفى.

وأيضاً: يستحبّ أن تكون العمامه من القطن، لما ورد في روايه عمّار من قوله عليه السلام: «فإن لم تجد عمامه قطنٍ فاجعل العمامه سابريّاً» (٣).

حيث يظهر منه أفضليّته القطن عن غيره، بل لا يبعد القول بذلك في الخرقه سواء قلنا أنّها من الكفن أم لا، حيث قد ورد في روايه عمّار قوله عليه السلام: «فيما إذا لم يكن برداً؟ قال: فاجعله كلّ قطناً». حيث لا يبعد شمول الكليّته لجميع ما يُستعمل في كفن الميت، كما لا يبعد القول باستحباب كونهما أيضاً لمطلوبيّته في حال الحياه، فكذلك بعد الممات، مع إمكان الاستشعار من تلك الأحاديث السابقه كما لا يخفى.

(١) وهي مشتمله على أمور:

الأمر الأوّل: لا إشكال ولا خلاف في استحباب تطيب كفن الميت بشيءٍ من

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

الذريره فى الجملة، بل قد ادعى عليه الإجماع كما فى «المعتبر» و«التذكرة» بقوله فى الأول: «وقد اتفق العلماء على استحباب تطيب الكفن بها أى بالذريره»، بل عن الأخير الإجماع أيضاً على استحباب تطيب الميت بها أيضاً، فيدل على كل واحد منهما بعض الأخبار:

منها: خبر عمّار: «والق على وجهه ذريره»^(١).

ومنها: خبر سماعة: «وإذا كفت الميت فذر على كل ثوب شيئاً من الذريره وكافور»^(٢).

بل فى الأول منهما: «ثم تبدأ فتبسط اللّفافه طولاً، ثم تذر عليها من الذريره.. إلى أن قال: ويجعل على كفنه ذريره».

بل ويُسحب جعلها على القطن الذى يُوضع على فرج الميت، لما فى خبر عمّار السابق: «وتجعل على مقعدته شيئاً من القطن وذريره».

كما يحتمله خبر يونس بقوله: «واعمد إلى قطن فذر عليه شيئاً من حنوط فضعه على فرجه قُبلاً ودُبراً، الحديث»^(٣).

فإن أُريد من الحنوط الذريره، أو هى مع الكافور دون الأخير فقط، فالقول بالاختصار فى الاستحباب على خصوص الجبره واللفافه، أو خصوص الثلاثه فى المتن دون غيرها من سائر الكفن أو الميت، أو دون ظاهر اللّفافه كما عن «المنتهى» ليس بوجيه، لما قد عرفت دلالة الأخبار على استحبابه فى الجميع.

أقول: ومما ذكرنا يظهر الأمر الثانى: وهو استحباب تطيب الميت، فإنه يظهر

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب التكفين، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

حكّمه ممّا ذكرنا في الأمر الأوّل، هذا فضلاً عن دلالة خبر عمّار عليه بقوله: «فالق على وجهه ذريته» فالحكم واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

الأمر الثالث: في ذكر المراد من الذريته وأنّ المقصود منها هل الوصفى أو الإسمى والعلمى؟

الذى يظهر من «المعتبر» و«التذكرة» هو الأوّل، إذ قالوا: «والمراد منها هو الطيب المسحوق»، بل عن الأوّل منهما: «أنّه المعروف بين العلماء» حيث نسب ما قاله بعض الأصحاب من أنّ نبات يُعرف بالقمّحان (القّمّحه بفتح القاف وسكون الميم، أو بضّم القاف وتشديد الميم المفتوحه) إلى الخلاف المعروف بين العلماء، ويرجع إليه ما عن الصنعاني من أنّها: «فعله بمعنى مفعوله وهي ما يذّر على الشىء»، بل هو مختار بعض متأخري المتأخّرين كالمحقّق الثاني والشهيد الثاني رحمه الله عليهما.

هذا، ولازم هذا القول أخذ معناه الوصفى، فينبغى تقييد الأدلّة الدالّة على كراهه تطيب الميّت به من المسك والعنبر ونحوهما بما إذا لم يكونا مسحوقين، وإلاّ كانا من الذريته، وعليه فلا بدّ أن يُحمل ما في خبر إبراهيم بن الجعفرى، قال: «رأيت جعفر بن محمّد عليهما السلام ينفض بكّمه المسك عن الكفن ويقول ليس هذا من الحنوط فى شىء» (١).

على المعنى الوضعى والوصفى؛ أى بما لم يُسحق مثلاً. دون الإسمى والعلمى، مع أنّ الأقوى والأوجه عندنا _ كما عن «المبسوط» و«النهاية» وصاحب «الجواهر» و«المدارك» و«مصباح الهدى» _ هو الثانى، لدلاله كلامهم على أنّه فى عصرهم كان إسمًا لطيبٍ مخصوص موسوم بالذريته، كما صرّح بذلك

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١١ .

صاحب «المدارك» وقال بوجود طيب مخصوص في عصره في بغداد وما والاها موسوم بالذريره، ولعله هو الذى نصّ عليه فى «المقنعه» و«المبسوط» و«النهايه» و«المصباح» بأنّها القمحه. كما عبّر بذلك صاحب «العروه» أيضاً، ولعلّها هى التى تؤخذ من القصب الذى يُجاء به من الهند، كما عن الشيخ فى «التبيان»، ولعلّ ما هو المنقول عن الشهيد رحمه الله فى «الروض» حكاية عن خطّ شيخه الشهيد قدس سره من أنّ هـ: «يُجاء به من نهاوند» تصحيفاً لكلمه الهند، لقربهما فى الحروف، إذ لم يسمع مثل ذلك عن نهاوند إلى الآن، والله العالم بحقيقه الحال، فلا تحتاج المسأله إلى مزيد بيان .

أقول: والقمحه _ على المحكى عن القاضى وعن الراوندى _ قيل: «إنّها حبوب تشبه حبّ الحنطه التى تسمى بالقمح تُدقّ تلك الحبوب كالدقيق، لها ريح طيبه»، هذا فى «الجواهر» وتبعه فيه صاحب «العروه» بذكرها كذلك، ثمّ حكى صاحب «الجواهر» تلك الحكايه عن «الروض» قدس سره بقوله: «إنّه وجد بخطّ الشهيد رحمه الله نقلاً عن بعض الفضلاء أنّ قصب الذريره هى القمحه التى يؤتى بها من ناحيه (نهاوند)، وأصلها قصبٌ نابتٌ فى أجّمه بعض الرساتيق، يحيط بها حائط، والطريق إليها على عدّه عقبات، فإذا طال ذلك ترك حتى يجفّ، ثمّ يقطع عقداً وكعاباً، ثمّ يعبئ فى الجوالقات، فإذا أخذ على عقبه من تلك العقبات المعروفه عفن وصار ذريره ويسمى قمحه، وإن سلك به على غير تلك العقبات بقى قصباً لا تصلح إلاّ للوقود»، انتهى ما فى «الروض».

ثمّ فى «مصباح الهدى» بعد نقل قسم من تلك الحكايه قال: «ثمّ أتى بحكاية غريبه لا تخلو عن بُعد. وكيف كان، الذريره أمّ واضح فى زماننا هذا فى البلاد الإسلاميه من بغداد وغيرها»، وعليه فلا حاجه لإطاله الكلام عن حقيقتها.

وتكون الجبره فوق اللفافه ، والقميص باطنها(١).

ويُكتب على الجبره والقميص والإزار والجريدتين(٢)،

(١) وقد عرفت منّا سابقاً استحباب جعل أحد الأكفان من الجبره، وإلاّ يمكن أن لا يكون بُرداً أصلاً كما أشار إليه في خبر عمّار بقوله: «والكفن يكون بُرداً وإن لم يكن بُرداً فاجعله كله قطناً»(١).

وقد عرفت في الأخبار السابقه من أنّ كفن رسول الله صلى الله عليه و آله كان جبره، وكذلك كفن أسامه بن زيد .

أقول: والدليل على الكيفيه المذكوره: ما ورد في روايه يونس من قوله عليه السلام: «ابسط الجبره بسطاً ثم ابسط عليها الإزار ثم ابسط القميص عليه، إلى آخرها»(٢). بناءً على أن يكون المراد من الإزار هو اللفافه الواجبه، كما هو أحد الاحتمالين، بل أظهرهما كما في «الجواهر». ولكن يجوز أن تكون اللفافه ظاهره ثم الجبره أو غيرها ثم القميص عملاً بما هو مقتضى مفاد خبر عمّار(٣)؛ ولأجل ذلك قال المصنّف باستحباب تقديم الجبره على اللفافه كما هو محتمل روايتي أبي مريم الأنصاري وسماعه من تقديم بُردٍ أحمر جبره على الثوبين الآخريين(٤). وفي «الجواهر»: «بلا- خلافيّ أجده فيه بين الأصحاب» حيث يدلّ على أنّ الكيفيه المذكوره مجمع عليها وهو الحجّه في المسأله، فلا بحث فيها.

(٢) استحباب الكتابه على الأكفان الثلاثه المذكوره، وكذلك استحباب وضع الجريدتين، وقد قع في العديد من مؤلفات فقهاءنا مثل «الهدايه» و«المبسوط»

- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٣ و ٤ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٣ و ٤ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤ و ٣ و ٤ .
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣ _ ٦ .

و«المعتبر» و«القواعد» و«الإرشاد» و«الفتاوى» و«المراسم»، مع ترك الإزار عن المفيد، وترك الجبره عن ابن زهره في «الغنيه»، مع إسقاط الجريدتين عن «التحرير»، ومع زياده العمامه في «المبسوط» و«الدروس» و«النهايه» و«الوسيله» و«الإصباح»، كما أن ه وقع في بعض كتب الأصحاب بصورة الأكفان بالنحو المطلق كما في «السرائر» و«المهذب» و«الاقتصاد» و«المصباح» ومختصره.

والدليل عليه في الجملة: _ فضلاً عن دعوى الإجماع عليه كما يستفاد مما ورد في المتن مع ترك الجبره فقط _ دلالة الروايه الوارده في الكفن بصورة المطلق أو الإزار فقط: فالأول منهما: كما في خبر أبي كيهمس، قال: «حضرت موت إسماعيل، ورأيتُ أبا عبدالله عليه السلام وقد سجد سجده، إلى أن قال: حتى إذا فرغ دعا بكفنه فكتب في حاشيه الكفن: إسماعيلُ يشهد أن لا إله إلا الله» (١).

والثاني: في «الاحتجاج» عن محمد بن جعفر الحميري، عن صاحب الزمان عليه السلام أن ه كتب إليه: «قد روى لنا عن الصادق عليه السلام إنه كتب على إزار إسماعيل أن إسماعيل يشهد.. إلى آخره» (٢).

حيث أن ه يلاحظ أن الإطلاق _ لولا التقييد بالخبر الثاني _ فيها داله على جواز الإتيان بذلك في أحد هذه الأمور، فلا يبعد أن يكون ذكرها لبيان الجواز في أحدها دون التكرار الزائد، حتى يوجب الاعتراض بكفايه المره الواحده لأجل التبرك ونحوه، وعدم الحاجه إلى الزائد _ كما في «الجواهر» _ حتى يُجاب عنه، بأن ه لا مانع منه بعد ثبوت الجواز السالم عن المعارض، للقطع بعدم الإهانه بمثل ذلك، بل هو تعظيمٌ للميت، يدركه الإنسان عند التأمل.

وأما من حكم بعدم استحباب الكتابه لاحتمال الإهانه بنتيجته لتلوّثها

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٩ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٩ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ٣.

اسمه ، وأنه يشهد الشهادتين . وإنْ ذَكَرَ الأئمة عليهم السلام وَعَدَّدهم إلى آخرهم كان حَسَنًا(١).

بالنجاسة، فدعواه مدفوعه، _ مضافاً إلى أصاله عدمه، خصوصاً إذا كانت الكتابه فى موضع عيد عن احتمال التلوّث، ولم يجعله فى محاذاه ما يوجب الهتك كالقرب من العوره قُبلاً ودُبْرًا _ أنْ ه لا يُحكّم بالنجاسه بالنسبه إلى ما هو مستورٌ تحت الأرض ما لم يظهر، إذ النجاسه التى يحكم بوجوب الاجتناب عنها هى الظاهره دون الباطنه كالدم فى البدن والقاذورات فى البطن فى الحى والميت، وهكذا النجاسه تحت الأرض، فالانفساخ بعد الدفن تحت الأرض لا يوجبُ الحكم بالنجاسه، فلا يصدق عليه الهتك والإهانه ما لم يترتب عليه الإهانه حال قبل الدفن، كما لا يخفى.

أقول: بعدما ثبت عدم صدق الهتك بمثل ذلك، فلا نحتاج فى إثبات جوازه إلى ملاحظه حال قصده من التبرك وغيره، وإثبات الرجحان من هذا الطريق، بل يكفى فى إثبات الرجحيه وجود الإجماع وبعض الأخبار ولو ضعيفاً بملاحظه أخبار التسامح فى الأدله، خصوصاً إذا ضممننا البلوغ وقلنا بشموله لفتوى «الفقيه» لكونه نوعاً من البلوغ، فلا تصل النوبه إلى ملاحظه التعارض بين أدله الرجحان وأدله الهتك والإهانه بنحو العموم من وجه، كما أشار إليه صاحب «الجواهر»، حتى يُجاب بما قد أجاب عنه صاحب «الجواهر»، فراجع.

(١) فى الحديث كما قد ورد فى روايتى أبى كهمس والاحتجاج استحباب كتابه اسم الميت على الكفن، ولكن زاد فى «الهدايه» كما عن سلار اسم أبيه، وفى «الجواهر»: «ولم أف على ما يدل عليه».

قلنا: لعلهما قد استفادا ذلك من حكم التلقين، حيث يقال فيه اسمه واسم أبيه، ولو التزمنا بذلك لزم إضافة اسم الأم ولو بصورة الكلّي، كما يقال حين الصلاة عليه: «إنّ هذا عبدك وابن عبدك وابن أمّتك»، ولكن إثباته لا يخلو عن إشكال، لما ترى خلافه في الروايات المذكورة، حيث أنّ الصادق عليه السلام كتب على الكفن خصوص اسم إسماعيل دون والده أو أمّه، ثمّ ذكر الشهادتين؛ الشهاده بالوحدانيه، والشهاده بالرساله، كما هو مذكور في الروايه: إسماعيلُ يشهد أن لا إله إلا الله. وفي «المبسوط» بزياده: «لا شريك له» بعده، هذا كما عن الصدوق في «الهدايه» و«الفاقيه» و«المراسم» و«المقنعه» و«العزيه» بخصوص هذه الشهاده، مع أنّ في «النهايه» وكتاب ابن إدريس وابن الجنيّد كالمصنّف إضافة ذكر أنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله إليها، ولعل وجه الانحصار في كلمات من عرفت للشهاده الأولى، هو الاقتصار بما جاء به في الأخبار الواردة عن مثل الصادق عليه السلام عند كتابته على كفن ولده إسماعيل.

أقول: ولكن الأولى إضافة الشهاده الثانيه أيضاً، لأنّه _ مضافاً إلى ما عرفت أو ستعرف من كونه معقد إجماعى الخلاف و«الغنيه»، وكونه مشهوراً بين الأصحاب كما وقع في المتن، وكونهما خيراً محضاً، واشتراكهما مع الأولى في كلّ ما يتصور من جلب النفع ودفع الضرر _ تأييد وقوع ذلك _ حسبما جاء في «الجواهر» بأنّه: «روى المجلسي رحمه الله في «البحار» نقلاً عن «مصباح الأنوار» عن عبد الله بن محمّد بن عقيّل، قال: «لما حضرت فاطمه عليها السلام الوفاه دعت بماءٍ فاغتسلت، ثمّ دعت بطيب فتحنّطت به، ثمّ دعت بأثواب كفنّها فأتيّت بأثواب غلاظ خشنه، فتلفّفت بها ثمّ قالت: إذا أنا مُتُّ فادفوني كما أنا ولا تُغسلوني. فقلت: هل شهد معك ذلك أحد؟ قال: نعم، شهد كثير بن عباس، وكتب في أطراف كفنّها كثير

ابن عباس: «تشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

وقال بعده: سيّما مع ضميمه ظهور علم أمير المؤمنين والحسين عليهم السلام بذلك»، انتهى كلامه (١). سنن التكفين

أقول: بعدما عرفت حسن انضمام الشهادة للرسول صلى الله عليه وآله بالرساله مع الشهاده لله سبحانه وتعالى بالوحدانيه كما هو المتداول في كلّ ما يعتبر فيه الشهاده من التلقين وغيره، وكفايه ثبوت استحبابه بما عرفت من فتاوى الفقهاء، فلا نحتاج أن نؤيد ذلك بمثل هذه الروايه التي قد وقع فيها الكلام، واشتملت على ما ينافي في الظاهر من شؤونها عليها السلام من كون الرجل بمحضرها، وحكمها عليها السلام بإتيان الماء للغسل ولبسها أثواب الكفن، خصوصاً قوله: «دَعَتْ بِأَثْوَابِ كَفْنِهَا فَآتَيْتِ» الظاهر أنّ الراوى كان مخاطباً لا حاكياً للقضيّه، مع ما فيها من أنّ كثير بن عباس قام بكتابه الشهادتين على أكفانها، حيث يستبعد أن يكون هذا الرجل دون عليّ بن أبي طالب كاتباً، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في ذيل «البحار» نقلاً عن «الاستيعاب» لابن عبد البرّ و «أسد الغابه» لابن الأثير بأنّ كثيراً بن العباس ولد قبل وفاه النبيّ صلى الله عليه وآله بأشهر في السنه العاشره من الهجره، فكان له حين وفاه فاطمه وشهادتها سنه، فكيف يمكن أن يكون كاتباً لها، راجع البحار (٢).

وبالجمله: التأمل في مثل هذه الأخبار وتوجيهها بما يوافق شؤونهم عليهم السلام، والله العالم بحقيقه الحال، ولذلك ينبغي في مثل هذه الأمور والأخبار ردّ علمها إلى أهلها، ونحن مسلمون بأمرهم، ومهتدون بهدائيتهم صلوات الله عليهم أجمعين، ومنتظرون لفرجهم بقيام الحجّه وظهوره، حتّى يكشف عنّا مثل هذه

١- الجواهر: ج ٤ / ٢٢٥ .

٢- البحار: ج ٧٨ / ٣٣٥ - ٣٣٨ .

الأمر الخفي، اللهم عجل لوليك الفرج والنصر والعافيه ، واجعلنا من أنصاره وأعوانه ، آمين رب العالمين.

أقول: وأما الدليل على استحباب كتابه أسماء الأئمة عليهم السلام جميعاً على الكفن والذي يعدّ إقراراً بإمامتهم الذي ورد في عبارته المصنّف وجوازه فهو نقل الإجماع عن «الخلاف» و«الغنيه» على ذلك، حيث قال الأوّل: «الكتابه بالشهادتين والإقرار بالنبى صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام ووضع التربه فى حال الدفن انفراداً محض لا يوافقنا أحد من الفقهاء، دليلنا إجماع الفرقه وعملهم عليه» (١).

وفى الثانى: «ويستحب أن يكتب على الجريدتين وعلى القميص والإزار ما يستحب أن يلقنه الميت من الإقرار بالشهادتين وبالأئمة وبالبعث... كل ذلك بدليل الإجماع»، انتهى (٢).

أقول: ولا بأس بالالتزام به، إذ قد عرفت عدم استبعاد شمول دليل من بلغ لفتوى الفقيه فضلاً عما نقل فيه الإجماع، حيث لا يبعد أن يكون عندهم ما لم يبلغ إلينا وكان هو مستند فتواهم، مضافاً إلى ما عرفت من وجود الحُسن والخير والبركه فى أسمائهم وترتب الآثار المهمه على الإقرار بإمامتهم، كما ورد ذلك فى عمليه تلقين الميت كما أشار إليه السيد ابن زُهره، فبناءً عليه لا يقدر حينئذٍ عدم وجود نصّ خاصّ دالّ عليه بالخصوص، كما ذكره جماعه من متأخري المتأخرين بقولهم: إنّه شىء ذكره الأصحاب .

بل قد استأنس فى «الجواهر» حسن ذلك من بعض الوصايا الصادره عن بعض الأجلّاء من الكتابه أو النقش على الكفن وغيره، ومنه ما حكاه العلامة المجلسى فى «البحار» نقلاً عن فلاح السائل أنّه قال: «كان جدّى وزّام بن أبى

١- الجواهر: ج ٤ / ٢٢٣.

٢- الجواهر: ج ٤ / ٢٢٣.

فراس _ قدس الله جل جلاله روحه _ وهو ممن يُقتدى بفعله قد أوصى أن يُجعل في فمه بعد وفاته فُص عقيق عليه أسماء أئمتّه عليهم السلام ، فنقشتُ أنا فُصاً عقيقاً عليه: الله ربّي ومحمّد نبىّى وعلّى.. وسُمّيت الأئمه عليهم السلام أئمتى ووسيلتى، وأوصيتُ أن يجعل في فمي بعد الموت ليكون جواب الملكين عند المسائله في القبر سهلاً إن شاء الله»(١).

ومنه أيضاً ما حكاه صاحب «الجواهر» عن أستاذه الأعظم (وهو كاشف الغطاء رحمه الله) حكاية عن «كشف الغمّه» من: «أنّ بعض الأمراء السامانيه كتب الذى رواه الرضا عليه السلام لأهل نيشابور بسنده عن آبائه عليهم السلام إلى الربّ تعالى بالذهب وأمر بأن يُدفن معه، فلمّا مات رُئى في المنام فقال: غفر الله لى بتلفظى بلا إله إلاّ الله، وتصديقى بمحمّد صلى الله عليه وآله ، وإنى كتبتُ هذا الحديث تعظيماً واحتراماً)، انتهى ما فى «كشف الغمّه».

ثم ذكر صاحب «الجواهر» فى ذيل تلك الصفحه: «قلتُ: ولعلّه لذا سُمّى بسلسله الذهب، وإنى كثيراً ما أكتبه فى كأس وأمحوه بماء وأضع عليه شيئاً من ترابه الحسين عليه السلام فأرى تأثيره سريعاً والحمد لله، ولى فيه رؤيا عن أمير المؤمنين عليه السلام تُصدّق ذلك، لكنّها مشروطه بالصدقه بخمسه قروش، ونسأل الله التوفيق منه»، انتهى ما فى «الجواهر»(٢).

ومنه أيضاً ما فيه وبما نقله غير واحدٍ عن كتاب «الغيبه» للشيخ الطوسى: «عن أبى الحسن القمى أنَّه دخل على أبى جعفر محمّد بن عثمان العمّرى رحمه الله وهو من النّوّاب الأربعة وسُفراء الصّاحب عليه السلام فوجده وبين يديه ساجه ونقّاش ينقش

١- الجواهر: ج ٤ / ٢٢٤ .

٢- الجواهر: ج ٤ / ٢٢٦ .

عليها آيات من القرآن، وأسماء الأئمة عليهم السلام على حواشيها. فقلت: يا سيدي ما هذه السّاحة؟ فقال: لقبري تكون فيه وأوضع عليها، أو قال أسند إليها، وفرغت منه وأنا كلّ يوم أنزل إليه وأقرأ فيه أجزاءً من القرآن. انتهى ما أردنا نقله عنه.

وعليه، فلا بأس بالقول بحسن ذلك لأجل مثل هذه الأمور التي صدرت عمّن كان سفيراً ونائباً ومورداً للعناية من قبل صاحب الأمر والأئمة عليهم السلام، إذ من الواضح أنّ لو كان عملهم مستنكراً لتبهاوا على ذلك، وأشاروا إليه في مؤلفاتهم، واشتهر عندهم، فعدم الاشتهار شاهداً على تعارفهم على ذلك وعدم استنكارهم، خصوصاً إذا قام بالكتابة المذكورة بقصد الرجاء والمطلوبه دون الورد حيث لا مانع فيه ولا شبهة تعتريه، ولهذا قال صاحب «الجواهر» ونعم ما أفاد: «قلت: ومنه يستفاد ما هو مشهور في زماننا، حتّى صار ذلك فيه من الأمور التي لا يعتريها شوب الإشكال، وعليه أعظم علماء العصر من استحباب كتابه القرآن على الكفن»^(١).

بل يزيد في حسنه وتأيينه ما رواه صاحب «الوسائل» نقلاً عن «عيون أخبار الرضا عليه السلام» و«إكمال الدّين» للصدوق رحمه الله، عن الحسن بن عبد الله الصيرفي، عن أبيه في حديث: «أنّ موسى بن جعفر عليه السلام كُفّن بكفنٍ فيه جبره استعملت له بألفين وخمسائة دينار عليها القرآن كلّ»^(٢).

حيث يستفاد منه جواز كتابه القرآن على الكفن، لكن ناقش فيه المجلسي "قدس سره في «البحار» فإنّه قال بعد نقل القضية عن كتاب «عيون أخبار الرضا عليه السلام»: «توفّي موسى بن جعفر عليهما السلام في يدي سندی بن شاهك، فحُمّل على نعش، وتودى عليه: هذا إمام الرافضة، فسمع سليمان بن أبي جعفر الصياح، ونزل عن

١- الجواهر: ج ٤ / ٢٢٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب التكفين، الحديث ١.

قصره، وحضر جنازته، وغسّله وحنّطه بحنوط فاخر، وكفّنه بكفن فيه جبره استعملت له بألفين وخمسائه دينار عليها القرآن كله. ثم قال: بيان الاستدلال بهذا الخبر على استحباب كتابه القرآن بعيداً، إذ ليس من فعل المعصوم ولا تقرير منه فيه. إلا أن يقال: وردت الرواية في حضور الرضا عليه السلام فيتعيّن تأييدها، ولا يخفى ما فيه» انتهى ما في «البحار»(١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه، إذ من المعلوم أنّ هذا العمل لو كان مرجوحاً فضلاً عن كونه حراماً لما أجازته الإمام عليه السلام؛ لاعتقادنا بأنّ أمر الإمام عليه السلام لا يليه إلا الإمام عليه السلام، فلا مجال لفرض ترك الإمام العمل بما هو واجب أو مستحبّ عليه خاصّة في حقّ الإمام المتوفّي، ممّا يعنى أنّ ما وقع كان جائزاً بل راجحاً على أقلّ التقادير في حقّ الإمام عليه السلام الذي يعدّ ممّن طهره الله عن الرّجس تطهيراً، مع إمكان التعديعه إلى غيره تمسّكاً بما قاله صاحب «الجواهر» قدس سره بعد نقل قضيه المجلسي " رحمه الله: «قلت: لكننا في غنى عن إقامة الدليل بالخصوص عليه، بعد ثبوت الجواز بأصالته، وعدم حصول التحقير والإهانة له بذلك بعد كتابته بقصد التبرّك واستدفاع الشرّ واستجلاب الخير، مع احتمال أو ظنّ ترتّب ذلك جميعه عليه، ولا استبعاد فيه من حيث عدم ورود نصّ بالخصوص به، مع ما نراه من زياده اهتمام أئمّتنا عليهم السلام بذكر ما له أدنى نفع في أمثال هذا المقام؛ وذلك إمّا لاكتفائهم عليهم السلام بهذه التلويحات اعتماداً على حسن أنظار علماء شيعتهم، أو لأنّه لم يصل إلينا من أخبارهم إلا القليل، أو لغير ذلك»، انتهى محلّ الحاجة(٢).

حيث قد أذى حقّ المطلب، لا سيّما بعد ملاحظه الأخبار الكثيره الوارده في

١- البحار: ج ٧٨ / ٣٢٨.

٢- الجواهر: ج ٤ / ٢٢٨.

التمسك بالآيات وأنّها تدفع الشرور عن النفس و الجسم .

وعليه، فبعدما ثبت من إمكان ثبوت استحباب ذلك من الموارد المختلفه والمواضع المتفرقه، لا يبقى مجال للتردد والتوقف فيه، كما يظهر من الشهيد في «الذكرى»، أو دعوى المنع كما قد يظهر من المحقق الثاني في «جامع المقاصد»، حيث قال بعد ذكر الشهادات وأسماء الأئمة عليهم السلام: «ولم يذكر الأصحاب استحباب كتبه شيء غير ما ذكروا، ولم ينقل شيء يعتد به يدل على الزيادة، وإعراض عن التعرض للزيادة يُشعر بعدم تجويزه، مع أنّ هذا الباب لا مجال للرأى فيه، فيمكن المنع»، انتهى.

وبالجملة: الأقوى عندنا جوازه، خصوصاً إذا أتى به بقصد الرجاء والمطلوبيه، واجتنب عن وضع القرآن وأسماء الجلاله وأسماء الأئمة عليهم السلام عمياً لا يليق بهم مميّا يكون فيه مظانّ حصول التنجس، ككتابتها في مواضع يلامس الأرض أو يقرب إلى موضع العورتين، كما هو المرسوم والمتعارف. ولأجل جميع ما ذكرنا نجد أنّ صاحب «الجواهر» يقول: «ولعلّى أوصى بفعل ذلك لى فى قبرى إن شاء الله، ومن الله أسأل التوفيق»، ونعم ما قال أعلى الله مقامه وجزاه الله عنّا خير الجزاء.

بل ممّا يؤيد استحباب كتابه الأدعيه والأذكار والقرآن، الخبر الذى رواه الكفعمى فى كتاب «جُنه الأمان» عن السجّاد عليه السلام ، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام ، عن النبى صلى الله عليه وآله ، قال: «نزل جبرئيل على النبى صلى الله عليه وآله فى بعض غزواته وعليه جوشن ثقيل آلمه ثقله، فقال: يا محمّد صلى الله عليه وآله ربك يُقرئك السلام ويقول لك: اخلع هذا الجوشن، وقرأ هذا الدّعاء، فهو أمانٌ لك ولأمتك. إلى أن قال: ومن كتبه على كفته استحيى الله أن يعذّبه بالنار.. إلى أن قال: قال الحسين عليه السلام: أوصانى أبى عليه السلام بحفظ هذا الدّعاء وتعظيمه، وأن أكتبه على كفته، وأن أعلمه أهلى وأحّتهم»، ثم ذكر دعاء الجوشن الكبير. وقد روى صاحب «البحار» نقلاً عن «البلد الأمين»

أيضاً بهذا الإسناد، وزاد فيه أمورٌ أخرى من أراد الاطلاع عليه فليراجع إلى «البحار» (١).

هذا، وقد أفتى بالاستحباب صاحب «الحدائق» والمتأخرين بعده حتى السيد في «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها، بل قد أضاف إليه في «الحدائق» استحباب كتابه القرآن بتمامه إن أمكن، وإلا فيما تيسر منه، كما يظهر هذان الاستحبابان من كلام السيد بحر العلوم في منظومته المسماه بـ «الدرّه النجفيه»، حيث قال:

وَسُنَّ أَنْ يُكْتَبَ بِالْأَكْفَانِ شَهَادَةُ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ

وهكذا كتابه القرآن والجوشن المنعوت بالأمان

مع أنّ دعاء الجوشن الكبير مشتملٌ على الاسم الأعظم، وعلى أسماء الله تبارك وتعالى اللازم احترامه كالقرآن في تمام الجهات كما لا يخفى على «الفقيه» العارف، فإذن لا تبقى شبهه في الجواز، بل وفي رجحانه، كما لا يترتب عليه احتمال حرمة التشريع لو أتى بقصد الرجاء والمطلوبيه، مع أنّه لا شبهه في استحبابه بناءً على التسامح في أدلته السنن إن قلنا بكفايته في إثبات الاستحباب، وإن أنكره بعض الفقهاء وقالوا إنّه لا يوجب الحكم بثبوت الاستحباب، بل غايته ثبوت أصل الجواز وإعطاء الثواب به، وتحقيق ذلك موكولٌ إلى محلّه.

كما يُستحبّ أيضاً: أن يكتب الجوشن الكبير أو الصغير على احتمال في جام من الكافور والمسك وغسله ورشّ ذلك على كفن ميّت؛ حيث يترتب عليه ما ورد في «البلد الأمين» من روايه الكفعمي من أنّه إذا فعل بالميت ذلك «أنزل الله تعالى على قبره مائه ألف نور ويدفع الله عنه هول منكرٍ ونكيرٍ، الحديث» (٢).

١- البحار: ج ٧٨ / ٣٣١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

ويكون ذلك بتربه الحسين عليه السلام ، وإن لم توجد فبالإصبع (١).

(١) ويظهر من المصنّف استحباب أمرين: أحدهما الكتابه، والآخر أن تكون بالتربه، ففي ذلك جمع بين المستحبين، ورجاء لترتب المقصود مع التبرك بالتربه الحسينيه التي هي شفاء من كلّ داء، ودافع لكلّ عذاب وبلاء، كما ترى وتسمع عن ما حكم به الصادق عليه السلام بوضع التربه على قبر من لا يقبل صاحبها لأجل إحراق ولدها المتخلّق عن ماء الزنا بعد إخبار أمها بذلك (١). خصوصاً مع ملاحظه ما هو المحكي عن «الاحتجاج» و«الغيبه» للشيخ فيما كتب محمّد بن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: «كتبْتُ إلى «الفيّيه» أسأله عن طين القبر يوضع مع الميّت في قبره، هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب عليه السلام: _ وقرأت التوقيع ومنه نسخت _: توضع مع الميّت في قبره ويخلط بحنوط إن شاء الله» (٢).

وما رواه الطبرسي في «الاحتجاج» عن الحميري أيضاً، عن صاحب الزمان عليه السلام أنّه كتب إليه: «قد روى لنا عن الصادق عليه السلام أنّه كتب على إزار إسماعيل ابنه: إسماعيل يشهد أن لا إله إلاّ الله، فهل يجوز لنا أن نكتب مثل ذلك بطين القبر أو غيره؟ فأجاب: يجوز ذلك بحمد الله» (٣).

لكن قال صاحب «الجواهر» إنّّه: «لا- صراحه فيه باستحباب طين القبر مقدّمًا على طين غيره»، بل ظاهره موافقه المحكي في «الذكري» عن المفيد في رساله من التخيير بين التربه وغيرها من الطين.

أقول: إنّ التخيير وقع في سؤال السائل لا في كلام الإمام عليه السلام ، فلا يبعد مع

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ١٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ٢ و ١٠.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

ملاحظه صدر الحديث إن صدرَ مع ذيله معاً استظهار الأفضليّه لطين القبر، حيث قد ذكر فيصدره بالخصوص وأمر بالوضع مع الميت في القبر، وخلطه مع الحنوط، فلا أقلّ من دلالاته على الأرجحيّه من غيره، وعليه فلا وجه حينئذٍ للإطلاق الموجود في كلام ابن الجنيد من أنّ المطلوب الطين والماء، ولا مع عدم التعيين في كلام ابن بابويه. بل الأولى ما عليه المصنّف من تقديم التربه.

نعم، ليس في الأخبار ما يدلّ على الحكم لما بعد فقد التربه، إلا أنّّه قد نُسب إلى المشهور _ كما في «المختلف» و«كشف اللثام» _ من البديل بالإصبع _ كما جاء في كلام الماتن بقوله: «وإن لم توجد (أى التربه) فبالإصبع».

ولكن عن بعض فقهاءنا كما في «الاقتصاد» و«المصباح» ومختصره و«المراسم» التخيير بين الكتابه بما سبق وبينه، بل في «المقنعه» الأمر بالكتابه بالإصبع، ثم قال: «ولو كتب بالتربه الحسينيّه فيه فضلٌ كثير».

ولكن في «الذكرى» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«كشف اللثام» حاكياً له في الأخير عن أبي عليّ وعزيّه المفيد الأمر بالتربه الحسينيّه أولاً فإن لم توجد فبالطين والماء، ومع عدمه فبالإصبع، بل في الأخير أنّّه: «لو قيل بالكتابه المؤثره قبل ذلك ولو بالماء كان حسناً».

أقول: الظاهر أنّ المراد من الكتابه المؤثره، كما يدلّ عليه ما ورد في حديث التوقيع هي الكتابه بالتربه، الظاهر كونها مع الماء من باب الحمل على المتعارف من كون المراد من ذكر الطين هو خلطه مع الماء الموجه للتأثير، فحينئذٍ إن قلنا بتقديم التربه مع وجود التأثير فيه، فيكون الواجب عند فقدها هو الطين الفاقد للتربه مقدماً على سائر الكتابات مثل الكتابه مع الإصبع أو مع الماء غير المخلوط مع التربه، بل يكون الثاني مقدماً على الأول لكونه مؤثراً عند الكتابه،

فإن فُقدت الجبره يُجعل بدلها لفافه أخرى (١).

ويزول بعد الجفاف، فيكون أولى من الكتابه بالإصبع الذى لا تأثير فيه أصلاً، وحيث لا نصّ فى المقام، بل قد وقع هذا الترتيب فى كلمات الأصحاب، فيكون رعايته أولى من باب تقديم الأشرف على الأشرف كما وردت الإشارة إليه فى كلام كاشف الغطاء، حتّى قيل بتقديم تراب قبور الأئمه عليهم السلام عن سائر التراب، وهو غير بعيد .

وكيف كان، كون المدار حصول الكتابه المؤثره مع رعايه الأولى فالأولى إلى أن يبلغ بما لا تأثير فيه جيّد، واحتمال كون المراد فيها الاستحباب فى الاستحباب فى الكتابه المؤثره كما فى «الجواهر» لا يخلو عن بُعد فى الجملة.

نعم، على فرض لزوم التأثير يكون إيجاد تأثيره بالسواد أو بمطلق الصبغ مكروهاً لما سيأتى عن النهى عن مثل ذلك .

(١) أقول: استحباب جعل لفافه أخرى بدلاً عن الجبره عند فقدها ثابتٌ بالإجماع من الأصحاب قديماً وحديثاً، وهو كافٍ فى إثبات الحكم، هذا فضلاً عن أنّه يمكن استفادته من الخبر الذى رواه زراره وقد جاء فيه قوله عليه السلام: «فما زاد فهو سنّه إلى أن يبلغ خمسه» (١). حيث يفيد إطلاقه جواز التبديل بعد فقد أحد الأكفان إلى أن يبلغ الخمسه، فإذا انضمتا مع الروايات الأخرى الدالّه على استحباب كون بعض الكفن جبره أو بُرداً، أنتج ذلك استحباب استعمال لفافه أخرى غير الجبره بعد فقدها .

وعليه، فما وقع فى المتن يمكن أن يكون حاصل ما ذكرناه من التقييد، كما وقع فى ظاهر «السرائر» أيضاً، وهو جيّد وحسنٌ كما لا يخفى.

وأن يُخاط الكفن بخيوطٍ منه ، ولا تُبلّ بالرّيق (١).

ويجعل معه جريدتان من سَعَف النخل (٢).

(١) لم نجد في الأخبار والروايات إشارة ولا- تصريح بما يدلّ على استحباب الحكم الأوّل وكراهه الثاني، بل الحجّة فيها هو احتمال دعوى الإجماع أو الشهره عليها ، ولكن قال صاحب «الجواهر»: «بلا خلافٍ أجده في الموردین وهو كافٍ فيه».

وبيان أنّ ذكر كون الحنوط منه كان من باب التجنّب عمّياً لم يبلغ مبلغه في حلّه وطهره، ليس إلّا- ذكر مناسباتٍ صدرت بعد الوقوع وهي مجرّد استحسانات لا- اعتبار بها، ولذلك يمكن الإشكال بأنّ ظاهر كلامهم وجود الاستحباب المذكور حتّى مع وجود ذلك الشرط أيضاً، كما لا يخفى .

كما أنّ كراهه بلّ الخيوط بالرّيق ثابتٌ بما عرفت، وإن أمكن أن يكون هذا الحكم لأجل الاحتراز عن فضلات ما لا يؤكل لحمه، فلاجل ذلك يمكن القول بعدم الكراهه لو كان البلّ بغير الرّيق، كما صرّح به غير واحدٍ، مضافاً إلى أنّ الأصل عدم جريان الوجه المزبور فيه، بل لعلّه يشعر به الاقتصار على الرّيق في كلامهم، والله العالم.

(٢) أقول: ممّا يُستحبّ أن يُفعل بالميت، هو جعل جريدتين معه من سَعَف النخل، وهذا الفرع مشتمل على عدّه أمور نتعرّض لها:

الأمر الأوّل: في أصل استحبابه:

فقد ادعى عليه الإجماع بكلا- قسميه، كما في «الجواهر» حيث قال: «إجماعاً من الفرقة المحقّقه محصّياً لا ومنقولاً مستفيضاً، بل متواتراً كالنصوص، خلافاً

لغيرهم من أهل الباطل، والحمد لله على عدم توفيقهم لذلك، سيّما بعدما ورد أنّها تنفع المؤمن والكافر والمُحسن والمُسيء، وأنّها يتجافى عن الميّت العذاب والحساب بسببها ما دامت رطبه»، انتهى (١). سُنن التكفين

مضافاً إلى وجود نصوص يدلّ عليه:

منها: ما فى الصحيح عن زراره _ على حسب نقل الصدوق رحمه الله فى «الفقيه» _ عن الباقر عليه السلام، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: أرأيت الميّت إذا مات لِم تُجعل معه الجريده؟ فقال: يتجافى عنه العذاب والحساب مادام العود رطباً، إنّما العذاب والحساب كلّهُ فى يومٍ واحدٍ فى ساعهٍ واحده، قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم، وإنّما جعلت السعفتان لذلك، فلا يُصيّبه عذابٌ ولا حسابٌ بعد جفوفهما إن شاء الله» (٢).

ورواه فى «العلل»، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن حمّاد بن عيسى، عن حريز، عن زراره.

ورواه الكلينى عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حمّاد. ورواه الشيخ أيضاً بإسناده عن محمّد بن يعقوب مثله.

ومنها: ما رواه الصدوق رحمه الله بإسناده عن الحسن بن زياد: «أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الجريده التى تكون مع الميّت؟ فقال: تنفع المؤمن والكافر» (٣).

ومنها: ما رواه بإسناده عن يحيى بن عباده المكى، أنّه قال: «سمعتُ سفيان الثورى يسأل أبا جعفر عليه السلام عن التخضير، فقال: إنّ رجلاً من الأنصار هلك فأوذن رسول الله صلى الله عليه وآله بموته، فقال لمن يليه من قرابته: خضّروا صاحبكم، فما أقلّ

١- الجواهر: ج ٤ / ٢٣٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٢ .

المخضرين يوم القيامة، قال: وما التحضير؟ قال: جريده خضره تُوضع من أصل اليمين إلى أصل الترقوه» (١).

ومنها: مرسل الصدوق، قال: «سئل الصادق عليه السلام عن عله الجريده؟ فقال: إنه يتجافى عنه العذاب ما دامت رطبه» (٢).

ومثله رواه حريز وفضيل وعبد الرحمن بن أبي عبد الله، كلهم، قال: «قيل لأبي عبد الله عليه السلام: لأى شىء.. الحديث» (٣).

ومنها: رواه سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يُستحب أن يدخل معه فى قبره جريده.. الحديث» (٤).

بل يفهم التأكيد بذلك عن روايه أيوب بن نوح، قال: «كتب أحمد بن القاسم إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن المؤمن يموت فيأتيه الغاسل يُغسله وعنده جماعه من المُرَجَّه، هل يغسله غُسل العامه ولا يعممه ولا يُصير معه جريده؟

فكتب: يُغسل غُسل المؤمن وإن كانوا حضوراً، وأما الجريده فليستخف بها ولا يرونه وليجتهد فى ذلك جهده» (٥).

حيث أنّ العامه لا يقومون بفعل ذلك تجنباً عن مجاراه الشيعة فى تجهيزهم، مع أنّه قد ورد من طرقهم ذلك أيضاً، كما يشهد لذلك كلام الشيخ رحمه الله فى «التهذيب» حيث قال: «وقد روى من طريق العامه فى أصل التحضير شىء كثير» هذا كما فى «الحدائق»، ولعله إشاره إلى ما ورد من الأخبار بطرق العامه كما (فى «صحيح البخارى» باب الجريدتين على القبر، و«صحيح مسلم» باب الدليل على نجاسه البول، ووجوب الاستبراء منه، و«سنن أبى داود» باب الاستبراء من البول،

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٤ و ٧ و ٨.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٤ و ٧ و ٨.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٤ و ٧ و ٨.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٤ و ٧ و ٨.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٩.

و«سنن النسائي» باب التنزه عن البول، و«سنن البيهقي» باب التوقي عن البول، عن الأعمش: «سمعتُ مجاهدًا يحدث عن طاووس، عن ابن عباس؛ مرَّ النبي صلى الله عليه وآله على قبرين فقال: إنهما يُعذبان وما يعذبان في كبير، أمّا أحدهما فكان يمشى بالنميمة، وأمّا الآخر فكان لا يتنزه عن البول، فدعا بعسيب رطب فشقه نصفين ثمَّ غرس على هذا واحداً وعلى هذا واحداً، وقال: لعله أن يخفف عنهما العذاب ما لم يبسا»(١).

بل في «الحدائق» بعد نقل كلام الشيخ في «التهذيب» قال: «إلا أن العامّة لمزيد تعصّيه بهم على الشيعة، والسعي في خلافهم، قد عدلوا عن كثيرٍ من السنن مراغمه للشيعة، حيث إنهم يواظبون عليها ويؤكدون العمل بها، ومنها هذا الموضع كما سيظهر لك من الأخبار، ومنها تسطيح القبور، حيث عدلوا عنه إلى التسنيم مع اعترافهم بأنَّ السنّه إنّما هي التسطيح، وإنّما صاروا إلى التسنيم مراغمه للشيعة، ومنها التختّم باليمين، ومنها ترك الصلاة على الأئمّه المعصومين عليهم السلام، ونحو ذلك ممّا أوضحنا الكلام فيه في كتابنا «سلاسل الحديد في تقييد ابن أبي الحديد» انتهى كلامه(٢).

بل قد عرفت في صدر المسأله أنّ استحبابه مجمع عليه بين الأصحاب، كما أشار إليه صاحب «الحدائق»، ثمَّ قال: «والجريدة هي العود الذي يُجرّد عنه الخوص وما دام الخوص فيه فإنّه يسمّى سعفاً. قال شيخنا المفيد في «المقنعه»: والأصل في وضع الجريدة مع الميت إن شاء الله تعالى، لَمّا أهبط آدم من الجنّه إلى الأرض استوحش في الأرض، فسأل الله تعالى أن يُنزل إليه شيئاً من أشجار

١- الحدائق: ج ٤ / ٣٩ في ذيل الصفحة .

٢- الحدائق: ج ٤ / ٣٩ .

الجَنَّةِ يَأْنَسُ بِهِ، فَأَنْزَلَتْ عَلَيْهِ النَّخْلَةَ، فَلَمَّا رَأَاهَا عَرَفَهَا وَأَنْسَ بِهَا وَأَوَى إِلَيْهَا، فَلَمَّا جَمَعَ اللَّهُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ زَوْجَتِهِ حَوَّاءَ وَأَقَامَ مَعَهَا مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يُقِيمَ وَأَوْلَدَهَا ثُمَّ حَضَرَتْهُ الْوَفَاءُ جَمَعَ وَلَدَهُ وَقَالَ: يَا بُنْتَى إِنِّي كُنْتُ قَدْ اسْتَوْحِشْتُ عِنْدَ نَزْوَلِي هَذِهِ الْأَرْضَ، فَأَنْسَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِهَذِهِ النَّخْلَةِ الْمُبَارَكَةِ، وَأَنَا أَرْجُو الْأَنْسَ بِهَا فِي قَبْرِى، فَإِذَا قَضَيْتُ نَجْبِي فَخُذُوا بِهَا جَرِيدَهُ فَشَقُّوْهَا بِأَثْنَيْنِ وَضَعُوْهَا مَعِي فِي أَكْفَانِي، فَفَعَلَ ذَلِكَ وَلَدَهُ بَعْدَ مَوْتِهِ، وَفَعَلْتَهُ الْأَنْبِيَاءُ بَعْدَهُ، ثُمَّ انْدَرَسَ أَثْرُهُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَأَحْيَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَشَرَعَهُ وَوَصَّى أَهْلَ بَيْتِهِ بِاسْتِعْمَالِهِ، فَهُوَ سَنَّهُ إِلَى أَنْ تَقُومَ السَّاعَةُ»، انتهى (١).

ثم قال: وقال في «التهديب»: سمعتُ ذلكَ مرسلًا من الشيوخ ومذاكره ولم يحضرني الآن إسناده، وجملته أن آدم عليه السلام لما أهبطه الله تعالى من الجنة.. وساق الكلام المذكور.

ثم قال: وقد روى أن الله عزَّ وجلَّ خلق النخلة من فضله الطينه التي خلق منها آدم عليه السلام ، فلأجل ذلك تُسمَّى النخلة عمه الإنسان)، انتهى محلّ الحاجة من كلام صاحب «الحدائق» هنا (٢).

أقول: وكيف كان، فالأخبار الدالة على استحباب لفّ الميت بالجريدة أكثر من هذه المذكورات وسنذكر جملة منها إن شاء الله خلال ذكر الأمور المرتبطة بخصوصيات الجريدة، وعليه فاستحبابها من المسلّمات عند الفرقة المحقّقة المسماة بالشيعة الاثني عشرية، كثرهم الله، وأبقاهم على حياه طيبه في ظلّ الولاية، حتّى يعجل الله فرج وليهم إن شاء الله تعالى.

١- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ١ .

٢- الحدائق: ج ٤ / ٣٨ .

الأمر الثاني: في أنَّهُ هل يشترط أن تكون الجريدتان رطبتين أم لا؟

الذى يظهر من معقد إجماعى «الانتصار» و«الخلافة» وغيرهما هو الأوّل، خصوصاً مع ملاحظه ما فى بعض الأخبار مثل الخبر الذى رواه زراره من قوله عليه السلام: «يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطباً»، بل وتصريح بعض الأخبار النهي عن استعمال الجريده اليابسه مثل ماورد فى خبر محمّد بن عليّ بن عيسى، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن السعفه اليابسه إذا قطعها بيده، هل يجوز للميت توضع معه فى حفرة؟ فقال: لا يجوز اليابس» (١).

بل عن جماعه من متأخري المتأخريين من استحباب وضع القطن على الجريدتين، ناسبين ذلك إلى الأصحاب، ومعللين بالمحافظه على بقاء الرطوبه، حيث يفهم منه اعتبار الرطوبه فيها، وإن ناقش معهم صاحب «الجواهر» قدس سره فى أصل استحباب وضع القطن، وإن استدرك بعده بقوله: «اللهم إلا أن يقال باستحبابه تعبداً لا لما ذكره من العله»، وهو حسنٌ إن ثبتت النسبه إلى الأصحاب.

بل ادعى صاحب «الجواهر» أنّ الرطوبه جزءٌ من مفهوم الجريده، ونسبه إلى كتاب «العين» و«المحيط» و«تهذيب اللغه»، ولعلّ ترك المصنّف ذكره فى متنه كان لمعلوميته وإن كان بعيداً ومنافياً للإطلاق العرفى، أو لكونه مأخوذاً فى مفهومها، فالظاهر من الأدله بل وصريحها لزوم كونها رطبه إذ هى الملاك والمناطق فى رفع العذاب، فيلزم رعايه ذلك مع الإمكان.

نعم، قد يُقال باعتبار لزوم خرط الخوص أيضاً لدخالته فى مفهوم الجريده، وإلا تُسمى بالسعفه كما نصّ عليه الشهيد الثانى فى «الروض».

ولكن قد عرفت دلالة صحيحه زراره على الاكتفاء بالسعف، حيث قال:

«وإنما جعلت السعفتان لذلك»، نعم لا إشكال في كون المخروطه مطابقاً للاحتياط، إلا أنّ الحكم بلزومها لا يخلو عن إشكال.

الأمر الثالث: في أنّ استحباب وضع الجريده هل هو مختصّ بمن لا يؤمن عليه العذاب من عذاب القبر وغيره؟

أو أنّّه للأعمّ ليشمل الصغير والمجنون والكبير الذى مات بعد التوبه؟

فيه وجهان: ظاهر إطلاق الأخبار وكلمات الأصحاب هو الثانى، إلا أنّ ظاهر التعليل فى الأخبار بأنّه: «يتجافى عنه العذاب والحساب ما دام العود رطباً» الذى قد تكرر ذكره فى أكثر أخبارها لولا الكلّ قد يؤيد الأول، حيث يلزم بناءً عليه عدم مشروعته الجريده لمن يؤمن عليه من عذاب القبر وسائر العقوبات، ممّا يعنى أنّّه لا تشرع وضع الجريده للصبي والمجنون وغيرهما.

هذا، ولكن قد نصّ بعض المتأخرين كالشهيد رحمه الله فى «البيان» و«الذكري» أنّها للأعمّ، بل نسب الثانى ذلك إلى الأصحاب، وقال: «ويوضع مع جميع أموات المسلمين حتى الصغار لإطلاق الأمر»، بل قد يؤيده، بل يدلّ عليه ما رواه الشيخ المفيد فى «المقنعه» من قصّه وصيّة آدم عليه السلام ومتابعه الأنبياء له، وإحياء النبىّ صلى الله عليه وآله له بعد اندراسها فى الجاهليّه، ووصيته صلى الله عليه وآله لأهله بذلك، مع أنّّه لا إشكال عندنا فى عصمتهم ومأموبيتهم عن العذاب كلّ من أهوال القبر وغيره، فيفهم من جميع ذلك أنّ هذا التعليل ليس من قبيل العله والمعلول حتى يدور أمر الحكم مدارها، بل إنّما هو من قبيل الحكمه فى التشريع نظير العمده فى الطلاق المعمول تحرّزاً عن اختلاط المياه، ونظير استحباب غسل الجمعة حيث ورد فيتشرّعه عن الصادق عليه السلام: «بأنّ الأنصار كانت تعمل فى نواضحها وأموالها، فإذا حضروا الصلاة يوم الجمعة تأذى الناس بريح آباطهم وأجسادهم، فشكوا

ذلك إليه صلى الله عليه وآله ، فأمر بالغسل للجمعه، فجرت بذلك السنّه» (١). حيث لم تكن العلّه المذكوره علّه حقيقه، وإنما هي حكمه، وكذلك الأمر فيما نحن فيه.

وعليه، فالأقوى عندنا هو الثانى كما عليه صاحب «الجواهر» و«الحدائق» و«مصباح الفقيه» وغيرهم من المتأخرين.

الأمر الرابع: هل تحقّق الاستحباب فى الجريده مشروط بالجريدتين بحيث لو لم يأت بهما معاً لما عدّ ممثلاً للأمر المستحبى؟

أم ليس الأمر كذلك، بل يكفى لتحقّق الاستحباب وضع أحدهما كما عن العُمانيحيث التزم بأنّ المستحبّ جريده واحده، كما لايبعد كونه مختاراً لصاحب «الوسائل»، فإنّه بعد نقله الأخبار الدالّه على الواحده، ونقله كلام الصدوق رحمه الله قال: «هذا محمولٌ على جواز الاقتصار على واحد، ويأتى مثله كثيراً»، انتهى (٢).

بل قال صاحب «مصباح الفقيه» بعده: «أقول: وهذا هو الأوفق بالقواعد فى السنن، لكن الأولى عدم العمل بهذه الروايات، بل الأخذ بما عداها ممّا ستسمعه من الأخبار الآتية المعمول بها لدى الأصحاب. وأما إنكار ظهورها فى إرادته الواحده، فلا يخلو عن مجازفه)، انتهى ما فى «المصباح» (٣).

أقول: لكن الأقوى عندنا فى صورته الإمكان هو المتعدّد، كما هو الوارد فى كثيرٍ من الأخبار وكلمات الأصحاب. نعم، يصحّ الاجتزاء بالواحد عند الضروره ولو بقسمه الجريده الواحده إلى قسمين إن أمكن، وإلاّ تكفى جريده واحد عملاً بقاعده الميسور وغيرها.

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب أغسال المسنونه، الحديث ١٥.

٢- وسائل الشيعه: ج ٢ / ٧٣٧.

٣- مصباح الفقيه: ج ٥ / ٣١٠.

والدليل عليه: _ مضافاً إلى كونه معقد إجماع الفرقة كما وقع في المتن _ دلالة أخبار كثيره عليه :

منها: صحيحه زراره، حيث قال عليه السلام: «وإنما جعلت السعفتان لذلك.. الحديث» (١).

ومنها: روايه حسن بن زياد الصيقل حيث قال عليه السلام: «توضع للميت جريدتان واحده في اليمين وأخرى في الأيسر، الحديث» (٢).

ومنها: روايه علي بن بلال بقوله عليه السلام: «إنه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين، الحديث» (٣).

ومنها: مرسل يونس في حديث: «وتجعل له _ يعني الميت _ قطعتين من جريد النخل رطباً، الحديث» (٤).

ومنها: روايه فضيل بن يسار في حديث، قال: «توضع للميت جريدتان واحده في الأيمن والأخرى في الأيسر» (٥).

بل قد يستفاد التعدد ما ورد مما يدل على جواز شق الجريده الواحده إلى قسمين مثل الخبر المرسل الذي رواه الصدوق، قال: «مر رسول الله صلى الله عليه و آله على قبر يُعَدَّب صاحبه، فدعا بجريده فشققها نصفين، الحديث» (٦).

وكما في المرسل المنقول عن الشيخ المفيد في «المقنعه»، وفيه: «فخذوا منها جريداً وشقوه بنصفين وضعوهما معي في أكفاني، الحديث» (٧).

ولأجل ذلك ترى الصدوق رحمه الله قد أفتى بلزوم جريدتين في ذيل الخبر الذي

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٦ و ١٠.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٦ و ١٠.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب التكفين، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٥ و ٦.
- ٥- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٥ و ٦.
- ٦- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التكفين، الحديث ٤.
- ٧- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٦ و ١٠.

رواه يحيى بن عباد عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنَّهُ سمعه يقول: «إِنَّ رجلاً مات من الأنصار فشجده رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: خَضَرُوهُ فما أَقَلَّ المَخْضَرِينَ يوم القيامة(١). فقلت لأبي عبد الله عليه السلام : وأيّ شيء التخصير؟ قال: تؤخذ جريده رطبه قدر ذراع فتوضع _ وأشار بيده _ إلى عند ترقوته تلفّ مع ثيابه(٢).

وقال في «الفقيه»: «جاء هذا الخبر هكذا، والذي يجب استعماله أن يوضع للميت جريدتان من النخل خضراوين».

أقول: برغم ذكر الجريده الواحده في بعض الأخبار كالخبر المروي عن سماعه، عن الصادق عليه السلام : «يستحب أن يدخل معه في قبره جريده رطبه، الحديث(٣)، وكذلك خبر يحيى المذكور وغيرهما، فإن المراد منها هو جنس الجريده الصادق على المتعدّد أيضاً، كما يشهد لذلك ما في صحيحه زراره، حيث ورد ذكر الجريده في صدر الحديث مفرداً بقوله: «لم تجعل معه الجريده»، ولكن قال في ذيله: «وإنما جعلت السعفتان لذلك، الحديث(٤).

وخبر آخر ليحيى(٥) حيث جاء فيه: «جريده خضره توضع من أصل اليمين إلى أصل الترقوه»، حيث لا يخلو قوله عليه السلام : «أصل اليمين» إشعاراً إلى التعدّد، فيصير اللفظ المفرد دالاً على الجنس القابل للانطباق على الواحد والمتعدّد، وهذا هو الأقوى.

الأمر الخامس: في بيان حدّ الجريده: الذي يظهر من كلمات الفقهاء الأعلام أنّ لهم في هذه المسأله أقوال خمس أو ستّه:

١ _ قول بالإطلاق من دون تحديد بحدّ؛ وهو المنسوب إلى ظاهر إطلاق

١- ولعله إشاره إلى الشيعة العاملين بذلك وهم الأقلون المخضرون لقلّتهم بالنسبه إلى العامه.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٥ و ٨ و ١ و ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٥ و ٨ و ١ و ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٥ و ٨ و ١ و ٣.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٥ و ٨ و ١ و ٣.

المصنّف كإطلاق كثير من الأخبار، بل صرّح الشهيد رحمه الله في «الذكرى» حيث قال: «إنّ الكلّ جائزٌ لثبوت أصل الشرعيّ، وعدم القاطع على قدر معيّن». وتبعه بعض متأخري المتأخّرين.

٢ _ وقولٌ بالتخيير بين قدر عظم الذراع ومن الذراع وبين شبر، وهو المستفاد من كلام الصدوق رحمه الله حيث قال: «طول كلّ واحده قدر عظم الذراع، وإن كانت قدر ذراع فلا بأس أو شبر فلا بأس»، حيث استفاد منه صاحب «الحدائق» التخيير ونسبه إليه، مع أنّ ظاهر كلامه هو استحباب الأوّل وأنّ الآخرين رخصه كما قاله صاحب «الجواهر».

٣ _ وقولٌ ثالث وهو المنسوب إلى الشهره، بل عليه دعوى الإجماع في «الانتصار» و«الغنيه»، وإن كان قد ادّعى صاحب «الجواهر» ضعف اندراجه في معقد إجماع «الغنيه»، وهو كون طولهما قدر عظم الذراع.

٤ _ وقولٌ رابع هو ما نُسب إلى الصدوق واختاره صاحب «الجواهر» من كونه مستحبّاً في مستحبّ؛ أي المستحبّ الأوّل كونه قدر عظم الذراع ثمّ الآخرين، أو يقال إنّ المستحبّ الأوّل هو المطلق، ثمّ المستحبّ الآخر كونه على قدر عظم الذراع أو الذراع أو الشبر.

٥ _ وقولٌ خامس هو هذا القول، إلّا- أن يُقال بمراتب الاستحباب، هذا كما عن «الروضه» ونسبته إلى الشهره حيث قال: «والمشهور أنّ قدر كلّ واحده طول عظم ذراع الميّت، ثمّ قدر شبر، ثمّ أربع أصابع».

وقد أورد عليه صاحب «الجواهر» بأنّ أصله مشهورٌ، وأمّا التقييد بذراع الميّت فإنّه لم يذكره أحدٌ من الأصحاب .

٦ _ وقولٌ سادس: هو كونه قدر أربع أصابع وما فوقها، وهو المنسوب إلى ابن أبي عقيل.

هذا ولم نجد من صرح بتحديد الجريده بقدر الشبر، وإن كان ورد ذكره في الأخبار كما سنبيته إن شاء الله تعالى.

الدليل على القول المشهور: هو أنّ طولها قدر عظم الذراع ممّا يقتضى أن تكون أصغر من نفس الذراع، مضافاً إلى دعوى الإجماع من العَلَمين؛ فقد ورد في «رساله عليّ بن بابويه» والتي قيل بأنّ الفتاوى المذكوره فيها هي نصوص الأخبار، ولذا كانوا يعملون بها عند إعواز النصوص، وقيل الأمر كذلك في نهاية الشيخ رحمه الله ، كما ورد في «فقه الرضا» أنَّه قال: «وروى أنّ الجريدتين كلّ واحدٍ بقدر عظم الذراع»(١).

خصوصاً إذا قلنا بأنّ المراد من الذراع هو عظمه حقيقةً، كما ادّعاه صاحب «كشف اللثام».

هذا فضلاً عن أنّ في المقام خبران آخران أيضاً يدلّان على هذا التحديد: الخبر الأوّل: ما ورد في المرسل المروى عن يحيى بن عباد بقوله: «تؤخذ جريده رطبه قدر ذراع»(٢).

الخبر الثاني: هو الخبر الذي رواه إبراهيم، عن رجاله، عن يونس، عنهم عليهم السلام: «ويجعل له قطعتان من جريد النخل رطباً قدر ذراع، تجعل له واحده بين ركبتيه، نصف ممّا يلي الساق ، ونصف ممّا يلي الفخذ ، ويجعل الأخرى تحت إبطه الأيمن»(٣).

وقد يكون ذلك قرينه على أنّ المراد هنا من الذراع هو العظم مجازاً، لما قد

-
- ١- المستدرک: ج ١ الباب ٨ من أبواب التكفين، الحديث ١٠ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٥ .

عرفت وروده فى كلمات الأصحاب وبعض الأخبار المعتضده بشهره الأصحاب كما فى «فقه الرضا»، خصوصاً إذا أيدناه بالخبر الصحيح أو الحسن المروى عن جميل بن دراج، أنَه قال: «إنَّ الجريده قدر شبر توضع واحده من عند الترقوه»^(١).

ولا يخفى أنَّ وضعه عند الموضع المذكور يكون بالقرب من عظم الذراع كما يُعرف ذلك بالاختبار .

كما قد يؤيد كون المراد هو عظم الذراع لا نفسه عدم ذكر الأصحاب التقدير بالذراع إلا الصدوق رحمه الله فى كلامه، مع ما عرفت ما هو ظاهر كلامه.

وبالجملة: لازم هذا التحقيق هو تأييد كلام المشهور، وهو كفايه طول عظم الذراع، وإن كان الاكتفاء بالأقل والأكثر منه أيضاً مُجزيماً، ولعلَّ الأقل يطابق مع ما عليه العماني من أربع أصابع، وإن استدللَّ عليه بالخبر المروى عن يحيى بن عباده التى ورد فيها: «توضع من أصل اليدين إلى أصل الترقوه»^(٢). لأجل كونه ممَّا يجتزئ به من حيث تحقّق المطلق فيه، ولكنّه لا يخلو عن تأمل.

الأمر السادس: هل يستحبُّ أن تكون الجريده مشقوقه إلى شقين أم لا بدّ أن تكون قطعيتين، إلا عند الضروره حيث يجوز شقّ الجريده الواحده إلى قسمين؟

ظاهر بعض الأخبار هو الأوّل، مثل ما ورد فى مرسل «المقنعه» للمفيد رحمه الله فى قصّه آدم عليه السلام حيث ورد فيها أنَه قال: «فإذا متَّ فخذوا جريداً وشقّوه نصفين وضعوهما معى، الحديث»^(٣).

ومثلها مرسله الصدوق، حيث قال: «مرَّ رسول الله صلى الله عليه وآله على قبرٍ يُعذب

١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٧ و ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٧ و ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ١٠.

صاحبه فدعا بجريده فشققها نصفين، فجعل واحده عند رأسه، والأخرى عند رجليه، الحديث»(١).

هذا، ولكن استفاد صاحب «الجواهر» عدم الاستحباب من ترك المصنّف ذكره كما نصّ على العدم بعض المتأخّرين، بل لعلّ الشقّ ينافى مع التوصيه إلى استبقاءها رطبه قدر الإمكان، بل قد عرفت ذهاب بعض المتأخّرين إلى استحباب وضع القطن على الجريدتين ناسبين له إلى الأصحاب، معلّين ذلك بالمحافظه على بقاء الرطوبه، ولذلك يصعب الجمع بين هذه العلّه والحكم بجواز شقّ الواحده إلى اثنين، لأنّ ذلك يؤدّي إلى سرعه زوال الرطوبه.

ولكن قد يقال: بأنّ التعليل عليلٌ؛ لأنّ مقتضى ما فى صحيحه زراه هو ترتّب الأثر على الجريده حين ما يدخل الميّت فى القبر، ويرجع القوم، وإنّما جعلت السعفتان لذلك، فلا يصيبه عذاب ولا حساب بعد جفافهما، إن شاء الله تعالى، ومن المعلوم أنّ بقاء الرطوبه فيها بهذا القدر من الزمان لا يحتاج إلى اختيار جريده غليظه _ كما عليه السيّد فى «العروه» _ ولا إلى وضع القطن عليها لحفظ رطوبتها.

وعليه، فالأولى فى المقام أن يقال فى الجمع بين مرسل الصدوق وبين الأخبار الآنفه، باختصاص الشقّ لما بعد الدفن، والتعدّد للوضع حين الدفن، وإن كان ذلك لا يناسب مع الخبر المرسل المروى فى «المقنعه» حيث أوصى آدم عليه السلام بذلك قبل الدفن من الشقّ حين الدفن.

اللهمّ إلّا- أن يُدعى بالاختصاص فى ذلك الزمان لو ثبت وروده كذلك عن المعصوم عليه السلام، وعليه فالأولى عدم الشقّ، واختيار جريدتين إن أمكن أولاً، وإلّا جاز شقّ جريده واحده وتقسيمها إلى قسمين عند الضروره، والله العالم.

فإن لم يوجد فمن السُّدر ، وإلا فمن الخِلاف ، وإلا فمن شَجَرِ رَطْبٍ (١).

(١) ظاهر المتن بل صريحه عدم سقوط أصل المشروعية والاستحباب بعدم وجدان جريده النخل، بل يبدل إلى غصن شجره أخرى. وفي «الجواهر»: «بلا خلافٍ أجده في ذلك، بل ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه».

نعم، يظهر من المصنّف رحمه الله في «النافع» و«المعتبر» التوقّف في الاستحباب بعد عدم وجدان جريده النخل، استضعافاً للأخبار الآتية المعيّنه للعوض.

أقول: وإن كان كلامه في ضعف الأخبار من حيث السند جيّد، إلا أنّّه غير قادح بالنظر إلى ما هو مبني الأصحاب في الأخبار الضعيفه، من جبر ضعفها وإثبات حجّيتها عن طريق عمل الأصحاب وشهرتهم، الموجب لحصول الوثوق بصدورها، ولو كان ذلك الوثوق حاصلًا من الخارج، ومن أعظمه عمل الأصحاب واستنادهم إلى الخبر في مقام العمل كما في المقام، والشاهد على ذلك أنّ المحقّق قدس سره بنفسه اعتمد على هذه القاعده في الأشباه والنظائر كما لا يخفى.

هذا، وقد وجّه صاحب «الجواهر» كلام المصنّف باحتمال أن يكون مقصوده بيان التخيير حينئذٍ بين الأشجار، حيث يناسب مع بقاء أصل المشروعية والاستحباب.

الفرع الأوّل: بعد الفراغ عن أصل الاستحباب، تصل النوبه إلى أنّّه مع وجود جريده النخله هل هي مقدّمه على غيرها، أو أنّ الحكم هو التخيير بينها وبين غيرها من أغصان الأشجار؟

المشهور على الأوّل، بل في «الجواهر»: «بلا خلاف أجده فيه سوى ما يظهر من الشيخ رحمه الله في «الخلاف» من القول بالتخيير بينه وبين غيره، حيث قال: يستحبّ أن يوضع مع الميت جريدتان خضراوان من النخل أو غيرها من

الأشجار، وخالف جميع الفقهاء فى ذلك، ثم قال: دليلنا إجماع الفرقة».

ولا يخفى أنّ كلامه غير صريح فيما ادّعى، لإمكان أن يكون بيانه للتخيير فى أصل المشروعية بينها وبين غيرها، كما يؤيد ذلك إشارته لمخالفه لذلك جميع الفقهاء _ أى العامّة المنكرين لأصل الاستحباب _ ولذلك قال: «ودليلنا إجماع الفرقة»، وبذلك يخرج هو أيضاً عن المخالفه، فيصير دعوى الإجماع واتّفاق الأصحاب على هذا الحكم ثابتاً متيناً.

الفرع الثانى: عند فقد جريده النخل، هل الحكم حينئذٍ رعايه الترتيب بين ما سيأتى من السّدر والخلاف وغيرهما، أم أنّ التّخيير بين سائر الأشجار؟

ذهب المشهور إلى الأول، خلافاً لابن إدريس فى «السرائر» وكذلك «إشاره السبق» وابن البرّاج حيث ذهبوا إلى الثانى، ولعلّهم استندوا إلى مكاتبه علىّ بن بلال الذى نقله الصدوق رحمه الله فى «الفيّه» بإسناده، أنّّه: «كتب إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام: الرّجل يموت فى بلادٍ ليس فيها نخل، فهل يجوز مكان الجريده شىء من الشجر غير النخل، فإنّه قد روى عن آبائك عليهم السلام إنّّه يتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين، وأنّها تنفع المؤمن والكافر؟

فأجاب عليه السلام: يجوز من شجرٍ آخر رطب»^(١).

وكذا ما رواه الشيخ الكلينى بإسناده عن مكاتبه علىّ بن بلال بلا ذكر المكتوب إليه، قال: «إنّه كتب إليه يسأله عن الجريده إذا لم يجد يجعل بدلها غيرها فى موضع لا يمكن النخل؟ فكتب: يجوز إذا اعوزت الجريده، والجريده أفضل، وبه جاءت الروايه»^(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب التكفين، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

فإنّ ظاهر هذين الخبرين هو الإطلاق في الرجوع إلى سائر الأشجار من دون تعيين للترتيب، خصوصاً إذا لاحظنا كون المقام مقتضياً للذكر، ممّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في «مصباح الفقيه» حيث قال بعد ذكر الإطلاق المذكور: «لكن قد يقال بأنّ مقتضى الجمع بينها وبين المرسله المتقدمه، تقييد إطلاقها بما في تلك المرسله، لكن الأوفق بالقواعد في مثل المقام، عدم ارتكاب التقييد، بل حمل المقيّد على الأفضل»، انتهى (١).

ولكن يرد عليه أولاً: بما جاء في «مصباح الهدى» من أنّ ما ذكره المحقّق الهمداني قدس سره من عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبات المقرّر في الأصول متين، فيما إذا كان دليل المطلق قد تمّ في حجّيته، لا فيما لا يكون كذلك كما في المقام؛ لأنّ الإطلاق هنا معرض عنه الأصحاب، والشهره قائمه على خلافه.

وثانياً: يمكن أن يكون المقصود بيان أصل عدم سقوط الاستحباب مع عدم وجود جريده النخل؛ أي يجوز استعمال غصن شجر رطب من دون التصدّي لأصل الإطلاق في التخيير، كما يؤيّد ذلك كيفيه السؤال والجواب بقوله: «هل يجوز مكان الجريده شيء من الشجر غير النخل؟ فأجاب: يجوز من شجر آخر رطب». فلا ينافي هذا الجواب مع كون ذلك بالترتيب الوارد في سائر الأخبار كما عليه المشهور، وهو عبارته عن تعيّن عود السّدر بعد فقد الجريده، ومع تعدّر السّدر فعود الخلاف، ومع تعدّر الخلاف فعود كلّ شجر رطب.

والدليل عليه: الروايه المرسله المرويّه عن سهل بن زياد، عن غير واحد من أصحابنا، قالوا: «قلنا له: جعلنا الله فداك إن لم نقدر على الجريده؟ فقال: عود السّدر، قيل: فإن لم نقدر على السّدر؟ فقال: عود الخلاف» (٢).

١- مصباح الفقيه: ج ٥ / ٣١٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

فحيث يكون هذا القول موافقاً للمشهور، ومعتضداً بهذه الرواية، يكون مقدماً على القول بالتخير بين الأشجار بعد فقد الجريده، مع أنّ الرواية المشتمله على التخير جاء في جوابها قوله عليه السلام: «فكتب يجوز إذا أعوزت الجريده، والجريده أفضل، وبه جاءت الرواية». حيث لا يناسب الأفضليه في الجريده مع فرض فقدان، فلا بد أن تكون الأفضليه مع فرض وجود الجريده، فيفهم منه أنّ استعمال أغصان الأشجار الأخرى غير النخل مع إمكان النخل يعدّ عملاً بالمستحب، إلا أنّّه خارجٌ عن الأفضليه، فلا تخلو هذه الجملة من الإشارة إلى أنّ الترتيب مع إمكانه من قبيل تعدّد المطلوب أي مستحبٌ في مستحب.

وعليه، فأصل الاستحباب كون الشجره رطبه، والاستحباب بعده ملاحظه الترتيب من الجريده، ثمّ السدر، ثمّ الخلاف، ثمّ الرمان إن قلنا به، ثمّ غصن مطلق الشجره الرطبه. سنن التكفين

ومن هنا يظهر عدم تماميه كلام صاحب «الجواهر» حيث صدّق كلام «جامع المقاصد» و«الروض» اللذين نسبوا الحكم إلى الأصحاب، مشعرين بدعواهم ذلك قيام الإجماع على جواز واستحباب الرجوع إلى مطلق الشجره الرطبه بعد فقد شجره السدر والخلاف أو إعوازهما معاً ومع الرمان، حيث قال: «ولولا ظهور اتفاق الأصحاب على الانتقال إلى الشجر الرطب عند تعدّر الاثنين أعنى السدر والخلاف، أو الثلاثه يعنى الاثنين المذكورين مع الرمان؛ لأمكن المناقشه بأنّ قضيه الإطلاق والتقييد سقوط المستحب عند تعدّرهما، أو تعدّرها لا الانتقال إلى الشجر الرطب»، انتهى (١).

لوضوح أنّ أصل الاستحباب إذا فرض ثابتاً بمطلق الشجر الرطب بدلاله

روايه على بن هلال _ كما مرّ آنفاً من التصريح بأفضليته النخل مع إمكانه _ فإنه يستفاد منها الترتيب المذكور ترتيباً في مراتب الفضيله، وغايه دلالتها مطلق الشجر الرطب لا سقوط أصل الاستحباب مع تعذر المراتب، كما ادّعاها قدس سره .

ومن ذلك يظهر أنّ المراتب بعد النخل أيضاً على الأفضليته، كما عليه الشهيد في «الذكرى» و«الدروس» و«البيان»، وتبعه جماعه.

نعم، يبقى هنا التزام بعض الفقهاء كالشهيد الأول في «البيان» و«الدروس» من أنّّه يتعيّن بعد تعذر السدر والخلاف عود الرمان، ثمّ بعد تعذره المرجع إلى مطلق الشجر الرطب، خلافاً للمشهور الذين جعلوا المرجع إلى الشجر المطلق بعد تعذر السدر والخلاف، ولعلّ وجه فتواهم ملاحظه ما ورد في الروايه التي رواها الشيخ الكليني في «الكافي» ذيل روايه سهل بن زياد، عن عليّ بن إبراهيم في روايه أخرى، قال: «يجعل بدلها عود الرمان»^(١)، ويبدو أنّهم استفادوا منها دلالتها على جواز استعمال عود الرمان بعد تعذر السدر والخلاف، مع أنّ ظاهر الروايه بملاحظه رجوع ضمير التأنيث في قوله: «بدلها» إلى الجريده أنّ عود الرمان مرجع بعد تعذر الجريده لا بعد تعذرهما.

هذا، ولازم الجمع بين هذا الحديث وبين روايه سهل هو أنّ التخيير بعد إغواز الجريده يكون بين السدر والرمان، لا أنّ الرمان يكون بعد فقد السدر والخلاف كما هو مختار الشهيد قدس سره .

وكيف كان، ولعلّ وجه ترك المصنّف لذكره مخالفته للمشهور، وعدم مقاومه هذه المرسله للمعارضه مع المرسله المتقدمه لسهل بن زياد، المعتضده والمنجبره بالشهره، لقصورها عن مرتبه الحجّيه .

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

نعم، لا بأس من الاعتماد على مدلوله استناداً إلى التسامح في أدلّه السنن، مع ملاحظه عدم ورود مطلق الشجر الرطب في متن الحديث حتّى يتبع ويعارض هذا الحديث، وعليه فالالتزام به غير بعيد.

وأما ما في «المقنعه» و«الجامع» و«المراسم» من الحكم بعكس الترتيب الذى عليه المشهور، من أنّه بعد إعواز الجريده ينبغي الرجوع إلى الخلاف، ثمّ بعده إلى السّدر، فلم يعلم مستندهم، فلا يصار إليه .

وبالجملة: بناءً على ما ذكرناه آنفاً واستفدناه من روايه على بن هلال، فإنّه يجوز استعمال أغصان أشجار أخرى غير النخل مع وجوده، كما يجوز الرجوع إلى الخلاف مع وجود السّدر، إلاّ أنّ الأفضل الرجوع إلى ما قبل كلّ واحدٍ منها، خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قال: «ثمّ إنّ ظاهر النصّ والفتوى تقييد مشروعيه الخلاف بتعذّر السّدر والشجر الرطب بالخلاف».

ثمّ بعد نقله الخلاف عن «الذكري» وما استدلّ به بما ذكرناه من قبل ذلك قال: «وهو لا يخلو عن تأملٍ بعد بيان التخضير في الأخبار بالجريده، ومعارضه إشعار الأفضليّه بما في هذا الخبر نفسه من تقييد الجواز بالإعواز، فضلاً عن ظهور غيره فيه أيضاً، فتأمل»، انتهى (١).

ولا يخفى ما في كلامه، لأنّ التقييد بالإعواز قابلٌ لأن يكون بلحاظ الأفضليّه لا أصل المشروعيه، لأنّه منوط بما يؤخذ في متعلّقه من أحد الأمرين، كما لا ينافى تفسير التخضير بالجريده بأن يشمل غيرها، لكونها هي أفضل الأفراد، فيلاحظ الأثر بالنسبه إليه حالاً إلى غيرها، وعليه كما ذكره السيّد في «العروه» في المسأله الأولى بقوله: «أن تكونا من النخل وإن لم يتيسر فمن السّدر.. إلى آخره» متينٌ جداً، ولعلّ لما ذكرنا أمر صاحب «الجواهر» قدس سره بالتأمل.

وتجعل إحداها من جانبه الأيمن مع الترقوه ، ويلصقها بجلده، والأخرى من الجانب الأيسر بين القميص والإزار(١).

(١) إنَّ هذه المسألة ذات وجوه وأقوال، لأنَّ الأقوال في كَيْفِيَّتِهِ وضع الجريدتين على خمسِه:

١ _ قولٌ، وهو القول المشهور، وقد ادَّعى في «الغنية» عليه الإجماع، وهو المذكور في المتن بأنَّ تجعل إحداها من جانبه الأيمن مع الترقوه، ويلصقها بجلده، والجريدة الأخرى توضع مع الترقوه من الجانب الأيسر إلاَّ أنَّها بين القميص والإزار. والترقوه وإن لم ينصَّ بها في الجانب الأيسر إلاَّ أنَّه هو المراد ظاهراً، كما نصَّ عليه في الرواية وبعض الأصحاب.

ويدلُّ عليه: _ مضافاً إلى الشهرة والإجماع _ صحيحه جميل بن درَّاج المضمرة، قال: «قال: إنَّ الجريدة قدر شبرٍ توضع واحده من عند الترقوه إلى ما بلغت ممَّا يليالجلد الأيمن، والأخرى فيالأيسر عند الترقوه إلى ما بلغت من فوق القميص»(١).

فإنَّها صريحه في المطلوب، وإضمامها لا يقدر لصدورها عن مثل جميل، مع أنَّ تأييدها بالشهرة والإجماع أيضاً جميلٌ، وعليها يُحمل بعض الأخبار المطلقة مثل الخبر الذي رواه الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «توضع للميت جريدتان واحده في الأيمن والأخرى في الأيسر»(٢). ومثله رواه الحسن بن زياد الصيقل عنه عليه السلام»(٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٦.

وقد أورد على الصحيحه: _ مضافاً إلى مشكله الإضمار كما في «المعتبر»، وقد عرفت جوابه _ بأنَّه مشتمل على تحديد الشبر وهو ما لم يلتزم به المشهور.

لكن يمكن الجواب عنه: بأنَّه يمكن أن يكون من باب التقريب، فيساوى مع عظم الذراع كما يشهد عليه الاختبار، هذا أولاً .

وثانياً: على فرض التسليم كونه غير عظم الذراع، فلا يضرّ ذلك بأصل المطلب؛ لأنَّه موضوعٌ مستقلّ غير الوضع، فيصحّ الأخذ بأحدهما لكونه معمولاً به عند الأصحاب، ورفع اليد عن الآخر لأجل معارضته بما هو أقوى منه، إذا كان المطلبان مستقلّين، ولا يخفى جواز ترك جزء من الخبر والعمل بالباقي، إذ لا يضرّ الأخذ بأحدهما وترك الآخر .

كما يمكن تأييد ذلك بملاحظته تحديد ترقوه المذكور في الخبر المروى مرسلًا عن يحيى بن عباد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تؤخذ جريده رطبه قدر ذراع وتوضع _ وأشار بيده _ من عند ترقوته إلى يده تلفّ مع ثيابه» (١).

وكذلك روايته الأخرى المروية في «معاني الأخبار»، عنه عليه السلام في حديث، قال: «تؤخذ جريده رطبه قدر ذراع فتوضع _ وأشار بيده إلى عند ترقوته _ تلفّ مع ثيابه» (٢).

والرواية صحيحة السند، واشتمالها على الجريده الواحد غير قاده، لما قد عرفت من احتمال كون المراد بيان الجنس دون العدد، فلا ينافي التعدّد المستفاد من سائر الأخبار، مع احتمال كونه بصدد بيان أصل الوضع من دون نظر إلى حالتى الوحده والتعدّد، أو لعلّ مراده حال الضروره وعدم وجدان الأزيد من الواحد ونحو ذلك .

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التكفين، الحديث ٥.

نعم، قد يُدعى منافاه هذا الخبر المرسل مع متعلق إجماع «الغنيه» من التقييد بكون وضع الجريده قائمه، وإن أطلق غيره من الأصحاب، ثم أمر بالتأمل، ولعله كان لأجل إمكان الجمع بينهما بكونه في بيان أصل الوضع لا في الخصوصيه.

٢ _ والقول الثاني هو المحكي عن الصدوقين، وهو أن تجعل اليسرى عند وَرَكِ المَيْتِ (١) ما بين القميص والإزار، واليمنى مثل ما عليه المشهور، واستدل له بما ورد في «فقه الرضا» من قوله: «واجعل معه جريدتين إحداهما عند ترقوته يلصق بجلده، ثم تمدّ عليه قميصه، والأخرى عند ورکه» (٢).

ولكنه لا- يقاوم مع ما عليه المشهور في الناحية اليسرى، لأجل كونه بالنسبه إليها معرض عنه الأصحاب، إذ لم ينقل ذلك عن أحدٍ إلا عن الصدوقين.

وأما بالنسبه إلى الأيمن فموافق مع المشهور، ويؤيده، مضافاً إلى أن هـ لم يرد ذكر الأيمن والأيسر في الروايه؛ بل استفيد ذلك من الترتيب في الذكر.

٣ _ القول الثالث وهو المحكي عن الجعفي: «أن تضع إحداهما تحت الابط الأيمن، والأخرى بين ركبته مما يلي الساق ونصفها على الفخذ»، وقد استدلل عليه بما ورد في الخبر الذي رواه يونس في حديث: «يجعل له واحده بين ركبته نصف فيما يلي الساق ونصف فيما يلي الفخذ، ويجعل الأخرى تحت إبطه الأيمن، الحديث» (٣).

أقول: هذا القول غير موافق مع ما عليه المشهور في شيء من الجريدتين،

١- الوَرَك بالفتح والكسر ككتف ما فوق الفخذ، مؤنثه، والوركان ما فوق الفخذين كالكتفين فوق العضدين. «مجمع البحرين».

٢- المستدرک: ج ١ الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦ .

فيكون الخبر بالنسبة إلى ذلك معرضاً عند المشهور، أو غايته الحمل على التخيير، كما سنشير إليه إن شاء الله.

ودعوى: أنَه يوافق مع قول الصدوقين كما عن «المختلف»، ليس على ما ينبغي. نعم، يوافق ذيل الحديث مع ما عليه المحكى عن ابن أبي عقيل من جعل واحده تحت إبطه الأيمن مقتصراً عليها، فيصير هذا قولاً سادساً منضمّاً إلى ما سيأتي من الترتيب.

٤ _ القول الرابع وهو المحكى عن «الاقتصاد» و«المصباح» ومختصره، بأن يُجعل إحداهما في اليمنى على الجلد عند حقه (١) الأيمن، واليسرى على الأيسر بين القميص والإزار.

لكن علّق صاحب «الجواهر» على هذا الرأي بقوله: «إنّا لا نعرف له شاهداً»، اللهمّ إلا أن يحتجّ له بمضمّر جميل في روايته الأخرى في الصحيح، قال: «سألته عن الجريدة توضع من دون الثياب أو فوقها؟ قال: فوق القميص ودون الخاصره. فسألته من أيّ جانب؟ فقال: من الجانب الأيمن» (٢).

ولكن مع ظهوره في كون الجريدة واحده، ولا يمكن حملها على الجنس لما جاء في ذيل الخبر من السؤال عن أيّ جانب توضع، حيث يقوى أنّ المراد منها واحده، مع احتمال كون دون الخاصره غير الحقو، أو ما احتمله صاحب «كشف اللثام» من أن تكون القراءه بالحاء المهمله أي اللّفافه المحيطه، فيسقط عن كونها شاهداً له كما لا يخفى.

١- الحقو بالفتح وسكون القاف موضع شدّ الإزار وهو الخاصره، ثمّ توسّعوا حتّى سمّوا الإزار حقواً. «مجمع البحرين».

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

وعليه، فبالنظر إلى هذه الاحتمالات، لا مجال للالتزام به، ويكفي مجرد الاحتمال لما اشتهر من أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

٥_ القول الخامس وهو المحكى عن المحقق في «المعتبر»، واستحسنه جماعه ممن تأخر عنه، ومنهم السيد في «العروه»، وعليه عدّه من أصحاب التعليق عليها، وهو استحباب وضعها مع الميت أو في قبره بأيّ صورته كانت، حيث أنّه بعد ذكره لخبر جميل المتقدّم وخبر يحيى الذين هما مستند المشهور، قال قدس سره: «والروايتان ضعيفتان، لأنّ القائل في الأولى مجهول، والثانية مقطوعه السند، ومع اختلاف الروايات والأقوال يجب الأخذ بالقدر المشترك منها وهو الاستحباب»، انتهى كلامه في «المعتبر».

أقول: ولا يخفى أنّ ما عليه المشهور هو الأقوى والأولى من غيره كما عليه صاحب «الجواهر» والمحقق الهمداني والآمل، بل مال إليه الشيخ الأعظم في «كتاب الطهاره» بعض الميل، لما قد عرفت منّا كراراً أنّ الخبر ولو كان ضعيفاً يكفي في حجّيته إذا صار موثوق الصدور ولو بواسطة الشهره والإجماع، وإن كان العمل بأحد هذه الأخبار والحكم بمضمونه عملاً بالاستحباب أيضاً مع الاختيار، والله العالم.

وأما عند التقيّه: فيكفي في تحقّق الاستحباب وضعها حيث يمكن ولو في القبر، لمرفوعه سهل بن زياد، قال: «قيل له: جعلت فداك ربما حضرني من أخافه فلا يمكن وضع الجريده على ما روينا؟ فقال: ادخلها حيث ما أمكن» (١).

ورواه الشيخ بإسناده عن محمّد بن أحمد بن يحيى مرسلأ مثله، وزاد فيه قال: «فإن وضعت في القبر فقد أجزأه» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢.

وَأَنْ يَسْحَقَ الْكَافُورَ بِيَدِهِ (١) .

وعليه يُحْمَلُ ما ورد في الخبر الذي رواه عبد الرحمن بن أبي عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألت عن الجريده توضع في القبر؟ قال: لا بأس» (١).

ومثله المرسل بعده (٢).

بل لا يبعد القول بالاستحباب بوضع الجريده فوق القبر لو نسيت، أو تركت عمدًا، للرواية التي رواها الصدوق رحمه الله عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَى قَبْرِ يُعَذَّبُ صَاحِبِهِ، فَدَعَا بِجَرِيدِهِ فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ، فَجَعَلَ وَاحِدَهُ عِنْدَ رَأْسِهِ وَالْأُخْرَى عِنْدَ رِجْلَيْهِ وَأَنَّ هَـ قِيلَ لَهُ لِمَ وَضَعْتَهُمَا؟ قَالَ: إِنَّهُ يَخَفُّفُ عَنْهُ الْعَذَابَ مَا كَانَتْ خَضِرًا وَابِنِ» (٣).

وقال صاحب «الجواهر»: «وإن كان في تناوله لما ترك عمدًا تأمل، فتأمل».

ولعله أمره رحمه الله بالتأمل كان في محله لوضوح أنّ التعليل معمم للحكم، فيشمل صورته ترك العمدة أيضاً لمحبوبيه أصل العمل على كل حال، والله العالم .

(١) أقول: يعدّ طحن الكافور وسحقه باليد من جملة السنن كما في «المقنعه» و«القواعد» و«المنتهى»، بل حكاها المحقق في «المعتبر» عن الشيخين، وقال: «لم يظهر مستنده، وإن استدلل لأصل السحق بروايه يونس عنهم عليهم السلام: «ثم اعمد إلى كافور مسحوق» (٤). إلا أنّ هـ لا يدلّ على لزوم كونه بيده».

وعلل الشهيد في «الذكري» بخوف الضياع، وعلق عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «وهو كما ترى غير صالح لإثبات حكم شرعي، فللتوقف فيه حينئذ مجال».

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٥ و ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٥ و ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التكفين، الحديث ٣ و ٥ و ٤ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٣ .

ويُجعل ما يفضل من مساجده على صدره (١) .

مع أنّ الظاهر كون التعليل لأصل السحق لا كونه بيده، والدليل عليه موجود وهو روايه يونس، فحينئذٍ لا وجه لحكمه بالتوقف فيه ولا بقوله: «وهو كما ترى».

كما أنّ مضمون التعليل أيضاً يناسب مع أصل السحق، إذ الضياع يتحقق بغيره كما لا يخفى .

ولعلّ الشيخين استفادا استحباب أن يكون الطحن بيده من قوله عليه السلام: «واعمد إلى كافور مسحوق»؛ أي تعمّد السحق لا بمعنى القصد إليه كما هو المنسب إلى الذهن.

هذا، ولو التزمنا باستحباب السحق باليد، يصبح طحنه بالحجر أو غيره مكروهاً إن قبلنا كون ترك المستحبّ مكروهاً، وإلا يكون تاركاً للاستحباب لا مكروهاً.

وكيف كان، فلا إشكال في مطابقه السحق باليد مع الاحتياط.

(١) هذا العمل يعدّ من جملة السنن عند المشهور، كما عن «كشف اللثام»، بل في «الخلاص» الإجماع على وضع الفاضل على صدره، وفي ظاهر «المنتهى» نفى الخلاف عنه، لكن زاد على المساجد طرف الأنف.

وقد استدلل لذلك: بخبر حسن الحلبي بقوله: «فاعمد إلى الكافور فامسح به آثار السجود منه ومفاصله كلّها ولحيته وعلى صدره من الحنوط» (١).

وخبر زراره: «واجعل في فمه.. إلى أن قال: وعلى صدره» (٢).

وقال صاحب «الجواهر» بعد ذكر الخبرين: «لكنهما لا دلالة فيهما على أزيد من استحباب تحنيطه، لا وضع الفاضل عليه».

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب التكفين، الحديث ٦.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه؛ لأنّ ظهور كلمه (على) فى الروايه الأولى فى الوضع فى مقابل المسح أمرٌ غير خفى. كما أنّ المذكور فى الروايه الثانيه أيضاً كذلك حيث قال عليه السلام: «واجعل فى فمه.. إلى قوله: وعلى صدره»، حيث أنّ معنى الجعل هنا بمعنى الوضع، حتّى أنّ الشيخ رحمه الله حمل حرف (فى) فى قوله: «فى فمه» على حتّى ممّا يفيد معنى الوضع، الصادق والمنطبق على الفاضل من الحنوط. وعليه فكلام المشهور لا يخلو عن دليل.

مضافاً إلى إمكان استفاده رأيهم من الخبر المروى فى «فقه الرضا» حيث قال: «تبدء بجبهته وتمسح مفاصله كلّها به وتلقى ما بقى على صدره» (١).

وإنّ أورد عليه: بمخالفته أيضاً من حيث عدم الاقتصار على المساجد.

لكن قال صاحب «الجواهر»: «ولعلّ الإجماع السابق المؤيد بنفى الخلاف إن لم يريد الوجوب وبالرضوى كافٍ فى استحبابه. لكنك خير بأنّه ينبغى تقييد ذلك بما إذا لم نقل باستحباب تحنيط غير المساجد كما تقدّم سابقاً، وإلاّ أتجه إرادته الفاضل عنها وعن المساجد حينئذٍ، أو يقال حينئذٍ بالتخيير فى المستحبّ بين وضع تمام الباقي على الصدر وحنيطها، فتأمل جيّداً».

أقول: قد عرفت قيام الدليل عليه الذى يدلّ على استحبابه، كما يدلّ على الوضع فى الصدر فى مقابل المسح، فلا وجه حينئذٍ للحنيط، ولو سلّمنا تعميم الحنيط لغير المساجد، الشامل للمفاصل وغيرها، لكنّه نقول إنّ ذلك فى غير الصدر، لما قد عرفت اختصاصه بالذكر فى الأخبار مع كلمه (على) الدالّ على كونه للفاضل والإلقاء، كما وقع فى الروايه المنقوله فى «فقه الرضا».

وبالجملة: ما وقع فى كلام الماتن يعدّ موافقاً للمشهور، وكان فى محلّه، ولا إشكال فيه، والله العالم .

١- المستدرک: ج ١١ الباب ١٣ من أبواب التكفين، الحديث ١ .

وأن يُطوى جانب اللّفافه الأيسر على الأيمن والأيمن على الأيسر(١).

(١) هذه الكيفيّة لطوى اللّفافه المذكوره فى «المقنعه» و«المبسوط» و«الخلاف» و«الوسيله» وغيرها، بل فى «الخلاف» دعوى إجماع الفرقه وعملهم عليها، كظاهر «الذكري» حيث نسبه إلى الأصحاب. وفى «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافاً».

أقول: هذه الكيفيّة مشهوره بين الأصحاب، واعترف كثيرٌ منهم بعدم النصّ عليها، كما يظهر ذلك من «الجواهر» حيث قال: «وكفى بذلك مستنداً لمثله»؛ حيث أراد من المشار إليه خصوص قول الأصحاب ممّا يعنى أنّه يعتقد أنّّه ليس فى المسأله نصّ.

ولكن لا يبعد إمكان تمسك الأصحاب بالخبر المروى فى «فقه الرضا» لإثباته، حيث جاء فيه أنّّه قال عليه السلام: «وتلفّه فى إزاره وجبرته، وتبدأ بالشقّ الأيسر وتمدّ على الأيمن، ثمّ تمدّ الأيمن على الأيسر، وإن شئت لم تجعل الجبره معه حتّى تدخله القبر فتلقيه عليه»(١).

وقد نقل الصدوق فى «الفقيه» هذه العبارة بعينها وأفتى بذلك، ولا يبعد أن تكون العبارة كذلك فى الرساله التى وجهها والد الصدوق لابنه، لكثرة المطابقه بين مضامين «فقه الرضا» والرساله المذكوره، حتّى توهم بعضهم بأنّ الكتاب منه لا من الإمام الرضا عليه السلام.

وكيف كان، فلا يبعد أن يكون الأصحاب قد تبعوا فى ذلك الصدوق رحمه الله، وهو

١- المستدرک: ج ١ الباب ١٢ من أحكام الدفن، الحديث ١.

استفاد الحكم من الخبر المروى في «فقه الرضا»، فيصير الاستحباب ثابتاً لأجل هذه الرواية الضعيفة المؤيدة بشهره الأصحاب وإجماعهم، الموجب للوثوق بصدوره عن المعصوم عليه السلام .

قال صاحب «المدارك»: «ولعل وجه التيمّن والتبرّك»؛ أي التيمّن بالتيامن كما قاله صاحب «الجواهر» قدس سره في بيان مراده، لكنّه أورد عليه بقوله: «وفيه أنّّه أوضح في العكس، والظاهر أنّ خلاف المستحبّ العكس، أو هو وجمعهما من غير وضع فقط، وإن كان في شمول نحو عبارته للثاني تأمّل لا ترك اللفّ أصلاً أو من جانب سيمّا الأول، لعدم صدق اللفافه حينئذٍ، ولا الجمع فيكون المستحبّ حينئذٍ السّعه، فتأمّل»، انتهى.

أقول: يمكن أن يُجاب عن ما أورده عليه بأنّ التيمّن كان بلحاظ طرف المطوى الذي يقع أولاً من الأيسر إلى الأيمن، لا نفس الإبطاء حتّى يلاحظ عكسه، نظير صبّ الماء من اليد اليسرى على اليمنى في الوضوء، والذي يعدّ دليلاً على تفضيل اليمنى بلحاظ وقوع الصبّ وصدوره عنه لا بلحاظ المصبّ.

كما أنّ خلاف المستحبّ يتحقّق إذا لم يقع على النحو الصادر بأيّ قسم كان، سواء كان فيه اللفّ أو لم يكن، وقع بالجمع أم لا، ولعلّ ترك بعض الفقهاء لذكر هذه الكيفيّة لتوهم عدم وجود النصّ الدالّ عليها، واحتمال أنّها من اجتهادات الأصحاب، مع أنّه لو كان الأمر كذلك أيضاً، لكفى ذلك في إثبات استحبابه، كما أشار إليه صاحب «الجواهر».

أقول: ثمّ الظاهر من إطلاق كلمه (اللفافه) تحقّقها بكلّ ما يصدق عليه ذلك، كما عن المهذب، وتبعه صاحب «الجواهر»، فيشمل الجيره والنمط إن كانا من اللفائف، هذا إذا كان المدرك إطلاق الكلمه المذكوره .

وأَمَّا إذا كان المدرك هو الخبر المروى في «فقه الرضا» فقد عرفت أنه لم يدرج الجبره فيها، لكن يستفاد من ظهور كلمه (وإن شئت) التخيير فيه، وفي جعله على الميت إذا أُدخل في القبر، أو جعله تحت خده، وتحت جنبه الوارد في الروايه الصحيحه التي رواها عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: «البرد لا يلف به، ولكن يطرح فيه طرحاً، فإذا أُدخل القبر وضع تحته خده وتحت جنبه» (١).

حيث لا يبعد القول بالتخيير جمعاً بين ما ورد في «فقه الرضا» وبين هذه الروايه، بحمل قوله: «لا يلف به» على النهي التنزيهي، بأن يكون ترك اللّف أرجح من فعله بعدما كان مختيراً فيهما، كما عليه بعض مشايخ المحققين من متأخري المتأخرين على المحكي في «الحدائق».

ثم على فرض اختيار اللّفافه من الجبره أيضاً، فهل يأتي بالهيئه المذكوره في كلّ واحدٍ منهما مستقلاً، أو يجمع جانبهما معاً فيطويان؟

قال صاحب «الجواهر»: «فيه وجهان، والظاهر جوازهما معاً، ولا يبعد كون الأول هو الأرجح، إذ هو مقتضى العمل بما صدر وإن كان الجواز في كلّ واحدٍ منهما مسلّم أيضاً، والله العالم».

أقول: هنا مستحبان آخران ذكرهما الأصحاب في كتبهما:

أحدهما: استحباب إعداد الإنسان أكفانه والنظر إليها كما ورد في الأخبار:

منها: روايه السكوني، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا أعدّ الرجل كفنه فهو مأجور كلّما نظر إليه» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التكفين، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧، من أبواب التفكين، الحديث ١.

ومنها: روايه محمد بن سنان، عمّن أخبره عنه عليه السلام، قال: «من كان كفنه في بيته لم يُكتب من الغافلين، وكان مأجوراً كلّما نظر إليه»^(١).

ومنها: روايه إسماعيل بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إذا أعدّ الرجل كفنه كان مأجوراً كلّما نظر إليه»^(٢).

والظاهر أنّ نفس الإعداد بنفسه يعدّ مستحبّاً مستقلاً ولو لم ينظر إليه، فلو نظر بعد الإعداد يكون مستحبّاً في مستحبّ كما يؤمى إليه روايه ابن سنان، حيث جعل نفس الإعداد دليلاً على أنّه لم يكن من الغافلين، وهو بنفسه محبوبّ مستقلّ عدا النظر الذي يعدّ في نفسه محبوباً آخر.

ثانيهما: تجديد الكفن وإجاداته وتبديله إلى الأحسن والأفخر والتتوق فيها، لما قد روى من أنّ الأموات يتباهون يوم القيامة بأكفانهم، قال صاحب «المنتهى»: «ويستحبّ اتّخاذ الكفن من أفخر الثياب وأحسنها».

ثمّ قال في مسأله أخرى: «ويستحبّ أن يكون بالجديد بلا خلاف».

أقول: لا نعرف على لزوم كونه جديداً دليلاً ينصّ على ذلك كما هو الظاهر من العبارة المذكوره، بل يُستشعر من أخبار الإعداد خلافه.

اللّهُمَّ إلّا- أن يقوم بتعويضه بعد مضيّ مدّه، لكن الالتزام بمثل ذلك مع عدم تعرّض الفقهاء له مشكلاً. اللّهُمَّ إلّا أن يريد من الجديد هو التجديد، فله وجه.

وكيف كان، فلا إشكال في استحباب التجديد، لدلاله النصوص المستفيضه عليه:

منها: روايه يونس بن يعقوب، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ أباي أوصاني عند الموت: يا جعفر كفنّي في ثوبٍ كذا وكذا، واشتر لي بُرداً واحداً وعمامه،

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب التفكين، ، الحديث ٢ و ٣ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب التفكين، ، الحديث ٢ و ٣ .

وأجدهما، فإنَّ الموتى يتباهون بأكفانهم» (١).

ولعلَّ المراد من (أجدهما) في هذه الرواية هو الجديد الوارد في كلام العلامة في «المنتهى» حيث قال: «أى الجديد الوارد في السوق من القماش»، فيصير ذلك دليلاً على ما وقع في «المنتهى»، وهو غير بعيد.

ومثله روايته الأخرى. (٢).

ومنها: الرواية الصحيحة التي رواها ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أجيدوا أكفان موتاكم فإنَّها زينتهم». (٣).

ومثله مرفوعه محمَّد بن عيسى. (٤).

ومنها: روايه ابن سنان، عنه عليه السلام، قال: «تتوقوا في الأكفان فإنَّهم يُبعثون بها». (٥).

ومثله روايه أبي خديجه. (٦).

ومنها: روايه يونس بن يعقوب، عن أبي الحسن الأول عليه السلام قال: «سمعتَه يقول: إنِّي كَفَنْتُ أَبِي فِي ثَوْبَيْنِ شَطْوَيْنِ كَانَ يَحْرَمُ فِيهِمَا، وَفِي قَمِيصٍ مِنْ قَمَصِهِ وَعِمَامَةٍ كَانَتْ لَعَلِّي بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَفِي بَرْدٍ اشْتَرَيْتَهُ بِأَرْبَعِينَ دِينَارًا وَلَوْ كَانَ الْيَوْمَ لَسَاوَى أَرْبَعَمَائِهِ دِينَارًا». (٧).

ومنها: الرواية المرويَّة عن «عيون أخبار الرضا عليه السلام» و«إكمال اللِّدِين» بإسنادهما عن الحسن بن عبد الله الصيرفي، عن أبيه في حديث: «إِنَّ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَفَّنَ بِكَفْنٍ فِيهِ جَبْرَهُ اسْتَعْمَلَتْ لَهُ بِأَلْفَيْنِ وَخَمْسَمَائِهِ دِينَارًا عَلَيْهَا الْقُرْآنُ كُلُّهُ». (٨).

وقد سبق أن ذكرنا أنَّ هذا الأمر قد تحقَّق بمحض من الإمام المعصوم

- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التفكيك، الحديث ١ و٧ و١٦ و٦ و٢ و٤ و٥.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التفكيك، الحديث ١ و٧ و١٦ و٦ و٢ و٤ و٥.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التفكيك، الحديث ١ و٧ و١٦ و٦ و٢ و٤ و٥.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التفكيك، الحديث ١ و٧ و١٦ و٦ و٢ و٤ و٥.
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التفكيك، الحديث ١ و٧ و١٦ و٦ و٢ و٤ و٥.
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التفكيك، الحديث ١ و٧ و١٦ و٦ و٢ و٤ و٥.
- ٧- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب التفكيك، الحديث ١ و٧ و١٦ و٦ و٢ و٤ و٥.
- ٨- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب التفكيك، الحديث ١.

ويُكره تكفينه بكتّان (١).

لاعتقادنا بأن أمر الإمام لا يليه إلا الإمام، فلو كان ذلك مكروهاً ولو من جهة كتابه القرآن، لأعلن عليه السلام مخالفته لذلك، وكذلك لو كان في غلاء قيمه بأساً لعارض ذلك، فظهر من جميع ما ذكرنا استحباب ذلك .

هذا كلّه في المندوبات الكفن ومستحباته .

مكروهات الكفن

(١) ورد ذكر كراهه التكفين في الكتّان في «التذكرة» و«جامع المقاصد» و«نهاية الأحكام» حيث عبّروا عن حكم الكراهه بقولهم: «عند علمائنا» الظاهر في الإجماع، وعلّق صاحب «الجواهر» على دعواهم بقوله: «ولعلّه كذلك»، كما قد صرّح بالإجماع في «الغنية» بقوله: «وأفضل الثياب البيض من القطن والكتّان» مدّعياً عليه الإجماع، حيث يحتمل كون الإجماع لأجل استحباب البياض لا الكتّان، وإلا لأصبح كلام الأصحاب على خلافه.

في أحكام الأموات / مكروهات التكفين

نعم، ورد التصريح بالمخالفة عن الشيخ الصدوق فقط، حيث قال: «لا يجوز» الظاهر في الحرمة، مع احتمال أن يكون مقصوده الكراهه دون الحرمة، كما قد وقع منه ذلك في غير المقام أيضاً، وإن كان ظاهر دعواه موافقاً للصحيحه التي رواها الشيخ بإسناده إلى يعقوب بن يزيد، عن عدّه من أصحابنا، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «لا يكفّن الميت في كتّان» (١).

وأن يعمل للأكفان المبتدأه أكمام(١).

وروايه «فقه الرضا»، قال: «لا تكفنه في كتان ولا ثوب إبريسم»(١).

حيث أنّ ظاهر النهي هو التحريم، لكن لا بدّ من رفع اليد عنه لضعف الأوّل بالإرسال، وإن رواه عدّه من الأصحاب، لأنّه معرضاً عنه عند الأصحاب، كما أنّ الأمر كذلك في الروايه الثانيه، فإنّه فضلاً عن ضعف سنده الموجب لعدم حجّيتها، قد أعرض الأصحاب عنها، وعليه فلا بدّ من حمل النهي على الكراهه، خصوصاً مع ملاحظه ما في الروايه التي رواها أبي خديجه، عن الصادق عليه السلام، قال: «الكتان كان لبني إسرائيل يكفنون به، والقطن لأمّه محمّد صلى الله عليه وآله»(٢).

حيث يفهم منه الكراهه لإشعاره بتركه عندنا، وإن احتمل كونه في صدد بيان أنّ القطن أفضل، كما احتمله صاحب «كشف اللثام»، لكن الأوّل أولى.

فإذن بعد ملاحظه إجماع الأصحاب، وجريان الأصل في مثله من عدم الحرمة، وإطلاق الأدلّه الأوّليه على الجواز، يقطع الفقيه بأنّ الحكم هو الكراهه.

ثمّ لا فرق في ثبوت الكراهه بين كون الكفن كتاناً خالصاً أو ممزوجاً به، إذا صدق عليه عرفاً كونه كتاناً، لإطلاق الأدلّه، كما لا يخفى.

(١) وكراهته مشهوره بين الأصحاب، بل نسبه جماعه إليهم، بل نسب كاشف اللثام ذلك إلى قطع الأصحاب.

والدليل عليه: _ مضافاً إلى الشهره _ دلالة الخبر المرسل الذي رواه محمّد بن سنان عمّن أخبره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: الرجل يكون له القميص

١- «فقه الرضا»: ص ١٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب التفكيين، الحديث ١.

أيكفن فيه؟ فقال: اقطع أزراره.

قلت: وكتمه؟ قال: لا، إنما ذلك إذا قطع له وهو جديد لم يجعل له كتمًا، وأمّا إذا كان ثوباً ليساً فلا يقطع منه إلا الأزرار» (١).

وقال الهمداني في «مصباح الفقيه» بعد نقل الرواية: «وقد يتأمل في دلالتها على الكراهه، لولا اعتضادها بفهم الأصحاب، وكون المقام مقام المسامحة لإمكان أن يكون الغرض بيان عدم منافاه الكتم للكفن، وإنما يجعل له الكتم إذا قطع له وهو جديد لعدم الحاجة إليه، لا لمرجوحيته ذاتاً» انتهى (٢).

أقول: لا تأمل في دلالتها على الكراهه؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «لم يجعل له كتمًا» أنَّه في مقام النهي عن ذلك جواباً لسؤال السائل بقوله: «قلت: وكتمه؟» حيث يفهم أنَّه أراد السؤال عن الحكم الشرعي، لا الحكاية عمّا يحتاج وما لا يحتاج، حتّى يقال بما قال، ولذلك نقول: لولا- فهم الأصحاب، ودعوى قطعهم بالكراهه، لم يبعد إمكان دعوى فهم المنع منه، كما عن «المهذب» دعوى المنع بقوله: «لا يجوز»، لكن بما أنّ الرواية ضعيفه السند، والشهره قائمه على الكراهه، فلا مجال إلا الحكم بها تبعاً للمشهور، وتمسكاً بالأصل والإطلاقات بعد رفع اليد عن ظاهر الرواية.

هذا كلّه إذا كان الكفن مبتدأً.

وأمّا إذا كان ذا كتم في اللبس، سواء كان لنفسه أو لغيره، فلا يُقطع، كما يدلّ عليه هذا الخبر بقوله: «فأمّا إذا كان ثوباً ليساً فلا تقطع منه إلا أزراره».

بل قد يستفاد ذلك من الخبر الصحيح الذي رواه ابن بزيع، قال: «سألت أبا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٨ من أبواب التفكين، الحديث ٢.

٢- مصباح الفقيه: ج ٥ / ٣٢٥.

جعفر عليه السلام أن يأمر لي بقميص أعدّه لكفني، فبعث به إليّ، فقلت: كيف أصنع؟ قال: انزع أزراره»(١).

ومن المعلوم أنّ القميص مشتملٌ على الكُمّ، ولم يأمره عليه السلام بالقطع والنزع مع كونه في مقام الحاجه والبيان، حيث قد سئل عنه بقوله: «ما أصنع» فلو كان ذلك مكروهاً كان ينبغي على الإمام عليه السلام أن يتبّه عليه، بخلاف الأضرار فإنّه أمره بالقطع مطلقاً سواء لنفسه أو لغيره، بل يمكن استفادته جواز بقاء الكُمّ من الأخبار الواردة في الحثّ والترغيب على التكفين في الثياب التي كان الميت يصلّي فيها ويصوم:

منها: الخبر الذي رواه محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تكفنه فإن استطعت أن يكون في كفته ثوبٌ كان يصلّي فيه نظيف فافعل، فإنّ ذلك يستحبّ أن يكفّن فيما كان يصلّي فيه»(٢).

ومنها: الروايه التي رواها محمّد بن سهل، عن أبيه: «أنّه سأل أبا الحسن عليه السلام عن الثياب التي يُصلّي فيها الرجل ويصوم، أيكفّن فيها؟

قال: كتب أبي في وصيّته إليّ أن أكفنه في ثلاثة أثواب: رداءً له جبره كان يصلّي فيه يوم الجمعة»(٣).

وكذا روايه مرسل ابن المغیره(٤).

حيث إنّ من المعلوم اشتمال الثياب بحسب المتعارف على الكُمّ، ولم يرد وجوب قطع أكمامها في الروايات الآنفه.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث عنه في المقام هو عن الأضرار في الثوب

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب التفكين، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب التفكين، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب التفكين، الحديث ٣ و ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب التفكين، الحديث ٣ و ٢.

الملبوس، وأنَّه هل يجب نزعها كما لم يجعل لها إذا كان جديداً، أم لا يجب ولا يحرم الإبقاء، بل يُكره؟

ظاهر الأمر بالنزع في صحيحه ابن بزيع، والنفي والإثبات في حديث ابن سنان الدلالة على الوجوب في النزع، وحرمة الإبقاء، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر» والشيخ الأعمش في «كتاب الطهارة» حيث قال: «فالقول بوجوب نزع الأزرار متجه لو لم يكن إجماعاً على عدمه، وإلاً فالأصل والإطلاق لا يعارضان».

أقول: ما ذكراهما حسنٌ ومتين، ولكن الأحسن إتمام ذلك بوجود معارض دالّ على خلافه، الموجب لحمل الأمر على الندب، والنهي على الكراهة، وهو - مضافاً إلى معروفية القول بالاستحباب، وعدم معرفية الوجوب - الخبر المرسل الذي رواه الصدوق رحمه الله والدالّ على الكراهة أو الاستحباب، حيث قال: «قال الصادق عليه السلام: ينبغي أن يكون القميص للميت غير مكفوف ولا مزرور»^(١).

حيث أنّ ظهور كلمه (ينبغي) على الاستحباب يوجبُ صرف ظاهر الأمر عن الوجوب.

لا يقال: إنّ المرسل كيف يقاوم مدلول صحيح ابن بزيع؟!!

لأنّ نقول: إنّ المرسل مؤيدٌ بالأخبار السابقة الدالّة على الحث والترغيب بالتكفين في الثياب التي يُصلّى الميت ويصوم فيها، مع أنّها مشتملة على الأزرار بحسب القاعدة، ولم يذكر فيها بذلك، وعليه فلا يخلو عن الإيماء، وإن سلّمنا عدم كونها في صدد بيان هذا المطلب، بل يمكن القول بإحالتها على الحكم المذكور بذلك في مورده من قطع الأزرار دون الأكمام، خصوصاً إذا لاحظنا ما في خبر محمد بن مسلم من الأمر بلزوم أن يكون الثوب نظيفاً، فإنّه يومى بأنَّه لو كان إبقاء الأزرار حراماً لكان من الحرى أن يذكره في مثل المقام، بخلاف ما لو كان

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب التفكين، ، الحديث ٣.

الإبقاء مكروهاً أو نزعه مستحباً حيث لا مانع في ترك ذكرهما كما لا يخفى .

وبالجملة: فلا إشكال في صلاحية تلك الأخبار على ذلك، أى تأييد عدم كون الإبقاء حراماً ولا النزع واجباً.

كما أنه يمكن التأييد لما ذكرناه في الجملة بطائفة من الأخبار :

منها: الخبر الذى رواه عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث: «إن فاطمه بنت أسد أوصت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقبل وصيتها، فلما ماتت نزع قميصه وقال: كفنوها فيه»^(١).

ومنها: ما رواه الشيخ الصدوق فى «علل الشرائع» بإسناده عن عيسى بن عبد الله، عن أبيه، عن جدّه، فى حديث: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله دفن فاطمه بنت أسد، وكفنها فى قميصه، ونزل فى قبرها، وتمرغ فى لحدها»^(٢).

ومنها: ما ورد فى «المجالس» بإسناده عن عبد الله بن عباس، فى حديث وفاه فاطمه بنت أسد أم أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قال النبى صلى الله عليه وآله لعلى عليه السلام: خذ عماتى هذه، وخذ ثوبى هذين فكفنها فيهما، ومُر النساء فليحسنن غسلها».

حيث لم يأمر صلى الله عليه وآله بقطع الأزار من القميص.

أقول: سبب حكمنا بأن هذه الأخبار تدل على الحكم فى الجملة، لأن هذه الأخبار تعدّ إخباراً عن قضيه شخصيه لا يعلم فيها حال القميص المستعمل للكفن، إذ من الممكن أن لا يكون لها أضرار كما رأينا ذلك فى الأزمنه السابقه

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب التفكين، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب التفكين، الحديث ٣.

وأن يُكتب بالسواد وأن يجعل في سمعه أو بصره شيئاً من الكافور(١).

حيث أنّ بعض العلماء والصلحاء كانوا يلبسون قمصاناً لا أزار لها إلا من الخيط والقيطان، ولهذا السبب فإنّ شمول الحكم لمثلها لا يخلو عن خفاء لعدم صدق الأزار عليها عرفاً، والله العالم.

(١) ورد الحكم بکراهه الكتابه بالسواد فى كتب القدماء وفتاويهم، منها «الوسيله»، و«الجامع» و«المعتبر» و«النافع» وكثير من كتب المتأخرين، تبعاً للشيخ فى «المبسوط» حيث قال: «ولا يكتب»، وفى «النهايه»: (لا يجوز)، حيث يحمل النهى فيهما على الكراهه.

هذا، ولكن يجب الإشاره إلى أنّه إذ لم نقف على دليل يدل على الكراهه ويقتضى ذلك، فضلاً عن الحرمة، سوى دعوى تناول دليل النهى عن التكفين بالسواد _ الذى قد مضى بحثه _ له، ولكن شموله لمثل ذلك لا يخلو عن تأمل، لأنّه مربوط بصبغ الكفن بنفسه لا ما يكتب عليه من الشهادات.

اللَّهُمَّ إِلَّا أن يُدعى أنّ حكم الكراهه إنّما كان لأجل نفس السواد ولو كان قليلاً فتأنيه الكراهه لا الحرمة، مضافاً إلى إمكان الحكم بثبوت الكراهه اعتماداً على قاعده التسامح في الأدله بروايه: «من بلغ» إن قلنا بشمول البلوغ حتى للفتوى.

والتعليل للكراهه بالاستبشاع، وبأنّ وظائف الميّت متلقاه، فتتوقف على الدلاله كما فى «المعتبر»، لا يمكن الاعتماد إليه إذ لم يكن فيه بشاعه، بل هو اعتبارٌ محض، كما أنّ الثاني يقتضى المنع لو قلنا بأنّه وظيفته، لا عدم الكراهه، حيث يجتمع مع الجواز، وعليه فالتمسك بقاعده التسامح لإثباتها هو الأحسن والأولى.

قوله قدس سره : مسائل ثلاث:

الأولى: إذا خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه ، فإن لاقَتْ جسده غُسلت بالماء(١).

(٢) قد تقدّم الكلام فى كراهه ذلك مفصلاً، فلا نحتاج إلى الإعادة.

(٢) اعلم أنّ المسألة ذات شقوق ووجوه، فلا بأس بذكرها تفصيلاً لكثرة فائدها وزيادة الابتلاء بها، فنقول ومن الله الاستعانة:

الوجه الأول: ما لو خرجت النجاسة بعد الغسل وقبل التكفين، فلا إشكال ولا خلاف فى وجوب إزالتها بالغسل، كما لا إشكال ولا خلاف فى عدم وجوب إعادته الغسل حتى عند ابن أبى عقيل الذى يقول بالإعادة إذا كانت النجاسة فى الأثناء، والذى يُنسب إليه بأنّه يقول بوجوب الإعادة حتى بعد تمام الغسل ليس بتمام، ولو كان الانتساب صحيحاً لقلنا إنّهُ محجوج بما ستعرف من وجود الإجماع والأخبار الدالة على عدم وجوب الإعادة، ولا فرق فى عدم وجوبها بين كون النجاسة خارجيّة كالدم النجس الخارجى، أو كانت داخلية من دم الميت كالزعراف، أو كانت نجاسة حَدَثِيَّة من البول والمنى إذا خرجتا بعد تمام الغسل وتنجس بدنه قبل تكفينه، فإنّه فى جميع هذه الصور تجب الإزالة بالغسل بالإجماع، كما هو ظاهر الأصحاب، كما اعترف به صاحبى «الجواهر» و«كشف اللثام»، وقال: «بلا خلاف أجده فى الأول وعليه الإجماع فى الثانى».

فى أحكام الأموات / لو خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه

مع إمكان استفادته من فحوى الأخبار التى سنذكرها من الحكم بقرض الكفن عند تنجسه، مضافاً إلى ما ورد فى بعض الأخبار من مطلوبية ملاقاته الميت لرَبِّه طاهر الجسد، مثل الخبر الذى رواه الشيخ الصدوق فى «علل الشرائع» و«عيون أخبار الرضا عليه السلام» بإسناده عن محمّد بن سنان، أنّ الرضا عليه السلام كتب إليه فى جواب مسأله: «علّه غُسل الميت أنّه يغسل لأنّه يطهر وينظف من أدناس أمراضه، وما أصابه من صنوف علله، لأنّه يلقى الملائكة، ويباشر أهل الآخرة، فيستحبّ إذا ورد على الله عزّ وجلّ ولقى أهل الطهارة ويماسونه ويماسهم أن

يكون طاهراً نظيفاً متوجّهاً إلى الله عزّ وجلّ، الحديث»(١).

حيث أنّ التعليل المذكور في الخبر عامٌّ شاملٌ للنجاسه الحادثه بعد الغُسل أيضاً.

بل يشعر على ذلك جملة من الأخبار الدالّة على لزوم حفظ الميّت عن إصابته بالنجاسه:

منها: خبر يونس في حديث، قال: «ثم اغسل فرجه ونقه... فإن خرج منه شيء فانه، الحديث»(٢).

ومنها: روايه محمّد بن سنان، عن الكاهلي الدالّة على لزوم حفظ الميّت عن إصابته بما يخرج من النجاسه من المنخرين، بقوله:

فإن خفت أن يظهر من المنخرين شيء فلا عليك أن تُصيرَ ثمَّ قُطناً، الحديث»(٣).

وغير ذلك من الأخبار .

أقول: مضافاً إلى جميع ذلك هناك طائفة أخرى من الروايات تدلّ على المطلوب بشكل آخر:

منها: روايه روح بن عبد الرحيم، عن الصادق عليه السلام ، قال: «إن بدا من الميّت شيءٌ بعد غُسله فاغسل الذي بدا منه ولا تُعدّ

الغُسل»(٤).

ومنها: روايه يحيى الكاهلي، والحسين بن المختار، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: سألتناه عن الميّت يخرج منه الشيء بعدما

يفرغ من غُسله؟

قال: يُغسل ذلك ولا يُعاد عليه الغُسل.(٥)

فإنّ هذين الخبرين مطلقان من حيث الشيء الذي يخرج من الميّت من كونه صنف الحدث كالبول والمني أو غيرهما كدم

الرعاف على كلّ فرض كون

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ و ٥ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب غسل الميّت، الحديث ٣ و ٥ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١ و ٢ و ٥ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١ و ٢ و ٥ .

٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب غسل الميّت، الحديث ١ و ٢ و ٥ .

الخروج بعد تمام الغُسل، حيث حكم الإمام عليه السلام بوجوب الغُسل والإزالة وعدم الإعادة للغُسل، فإذا كان الأمر كذلك في الأحداث ففي غيرها يكون بطريقٍ أولى، فلذلك يمكن استفادته غير الحَدَث أيضاً من الخبر المرفوع الذي رواه سهل عن بعض أصحابه رفعه، قال: «إِذَا غُسِّلَ الْمَيِّتُ ثُمَّ أَحْدَثَ بَعْدَ الْغُسْلِ فَإِنَّهُ يُغَسَّلُ الْحَدَثَ وَلَا يُعَادُ الْغُسْلَ».(١)

الوجه الثاني: ما لو تنجس بدن الميت في أثناء الغُسل، وفيه عدّه صور:

تارة: يكون الشيء النجس من الخارج.

وأخرى: من الميت.

وفي الثاني أيضاً تارة: يكون من غير الحَدَث كدم الرعاف.

وأخرى: يكون من صنف الحَدَث كالبول والمني.

أقول: فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب إزالتها عن العضو الذي غُسل في تمام الأقسام إذا تنجس بعد تمام غُسل ذلك العضو، وقبل إتمام الغُسل بالنسبة إلى باقي الأعضاء، وإن احتمل وجوب الإزالة بالنسبة إلى الباقي من الغسّلات قبل الشروع فيها، كما لو كانت النجاسة موجودة قبل الشروع في أصل الغُسل، حيث أنّ منشأ الحكم بوجوب الإزالة حينئذٍ باعتبار طهاره المحلّ الذي يريد غُسله.

في أحكام الأموات / لو خرج من الميت نجاسة بعد تكفينه

وأما لو فرض إصابه العضو الذي تمّت غسّلاته الثلاث بالنجاسة، فحينئذٍ فلا يعدّ كون وجوب إزالتها شرطاً في صحّته الغسل بالإتمام.

نعم، قد تجب الإزالة بناءً على أصل لزوم تحصيل الطهاره للتكفين، كما قد عرفت دلالة الأخبار السابقة على وجوب الإزالة بعد الطهور، ولو لم يكن شرطاً للصحّ لما سبق من الغُسل، ولذلك صرّح صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله: «وإلا كان

له تأخير الإزالة بعد تمامها للأصل، وإطلاق الأدلة السالمة عن المعارض».

هذا كله بالنسبة إلى الغسل بالفتح.

وأما الكلام بالنسبة إلى وجوب إعادته أصل الغسل (بالضم)، فلا إشكال ولا خلاف في عدم وجوب إعادته الغسل لو كانت النجاسة في الأثناء غير حَدِيثِيَّة، سواء كانت خارجيَّة أو داخليَّة، لما قد عرفت من عدم وجه للحكم بوجوب الإعادة لما وقع صحيحاً، إذ لم تكن طهاره الموضع إلى آخر الغسل شرطاً في صحته الغسل حتى يحكم بوجوب إعادته بمجرد وقوع النجاسة في الأثناء أو غيره، وهذا واضح.

وأما لو كانت النجاسة الحادثه في الأثناء حَدِيثِيَّة مثل البول والمنى، فالمشهور بين الأصحاب _ كما في «كشف اللثام» و«الجواهر» وغيرهما، بل قد يظهر من بعض الأصحاب انحصار المخالف في ابن أبي عقيل _ عدم وجوب إعادته الغسل، لما ستعرف ذلك عند بيان رد الاستدلال الذي استدلل به للحكم بالإعادة، وهو المنسوب إلى العُماني، حيث قال: «فإن انتقض منه شيء استقبل به الغسل استقبالاً».

وقالوا في وجه الاستدلال: ولعله لكونه كغسل الجنابه أو نفسه، حيث ينتقض بالحدوث، وإرادته خروجه من الدنيا طاهراً، ولما يشعر به تقييد عدم الإعادة في خبر روح وغيره بالخروج بعده، أو كان لأجل ما ورد في وجه وجوب الغسل أنَه بعد الموت يخرج من النطفه، فكأنه يوجب الجنابه فكذلك ما يخرج في الأثناء من المنى، هذا.

أقول: ولكن أُجيب عن الجميع:

فأما عن الأوّل: مضافاً إلى أنَه مبنئ على القول بإعادة غُسل الجنابه بذلك، الذي قال عنه صاحب «الجواهر»: «وهو خلاف التحقيق كما عرفت أنَه قد يدفع

بانصراف التشبيه الوارد فى الأخبار إلى إرادته بيان الكيفيه لا- كونها جنابه حقيقته، وهو كما فى خبر محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «غسل الميت مثل غسل الجنب، الحديث»(١).

وإن كان يظهر من بعض الأخبار تحقق الجنابه بالموت لخروج النطفه منه، وهو كما فى خبر محمد بن سليمان الديلمى، عن أبيه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال فى حديث: «إن رجلاً سأل أبا جعفر عليه السلام عن الميت لم يغسل غسل الجنابه؟

قال: إذا خرجت الروح من البدن، خرجت النطفه التى خلقت منها بعينها منه كائناً ما كان صغيراً أو كبيراً ذكراً أو أنثى، فلذلك يغسل غسل الجنابه، الحديث»(٢).

لكن لعل المراد منه بيان الحكمه لا العله حتى يقال بوجوب الغسل بخروجه فى الأثناء، هذا أولاً .

وثانياً: نمنع أن يكون خروج المنى فى أثناء الغسل موجباً لإعادته من جهه كونه ناقضاً للغسل، بل إنما هو لأجل أن ه يعدّ جنابه جديده موجبه لغسل جديد لا- علاقه له بالغسل السابق، والفارق بينهما يظهر فى مثل المقام، حيث أن ه لو سلمنا كون غسل الميت كغسل الجنابه فى الناقضيه، يلزم كون خروج المنى ناقضاً هنا أيضاً إذا قلنا بناقضيته فى الجنابه، بخلاف ما لو قلنا إنه كان لأجل جنابه جديده فإنه موجود فى الجنابه دون المقام.

وثالثاً: انصراف أدله ناقضيه الحدّث عمّا يخرج من الميت، وعموم تشبيه غسله بغسل الجنابه ليس فى جهه الناقضيه، بل للكيفيه كما عرفت.

وإن أريد استفاده الناقضيه من ما ورد بخروج النطفه منه بصيرورته جنباً، وهو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

مما لا تناله عقولنا، والأولى ردّ علمه إلى أهله وهم الأئمة عليهم السلام الذين هم الراسخون في العلم، ولا يصحّ استنباط الحكم الشرعى الفرعى منها، بل اللازم التوقّف فيها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: عدم وجود دليل مقنع على وجوب الاستئناف، فيكون المرجع حينئذٍ هو الأصل المقتضى لعدم وجوب الإعادة، لأنّه عبارة: إمّا عن الاستصحاب ببقاء أثر الغسل بالنسبة إلى الطهاره بعد ضميمة الباقي إليه.

أو استصحاب بقاء ما وقع بالنسبة إليك العضو المغسول بأن لا يصير كالعدم.

أو أصاله البراءة عن التكليف بوجوب الإعادة عقلاً وشرعاً.

وأما عن الثانى: _ مع أنّّه مبنّى على أنّ الموت من الأحداث _ إنّه مصادره محضه، كما قاله صاحب «الجواهر».

أقول: لا يخفى ما فى كلامه، لوضوح أنّ الموت قد أوجب عليه الغسل، فكونه من الأحداث بالمعنى الأعمّ مسلّم، ولكن فى الأثناء لم يحصل له الموت ثانياً حتّى يقال بوجوب إعادته الغسل.

نعم، لا بدّ أن يقرّر هكذا: بأنّ خروج مثل هذا الحدث الذى يعدّ كالبول أو المنى هل يوجب تحقّق حدثٍ آخر حتّى يحتاج إلى إعادته الغسل لصيرورته مُجديداً، فلا بدّ من تطهيره حتّى يخرج من الدنيا طاهراً، أم لا؟ فدعوى كونه كذلك مصادره محضه، لأنّه هو أوّل الكلام .

وأما عن الثالث: إنّه معارض بما ورد فى بعض الأخبار من لزوم مسح بطن الميت قبل كلّ غسله من الغسّلات الثلاث مثل روايتى يونس ومحمّد بن سنان حيث قد تكرر فيهما قوله عليه السلام: «وامسح بطنه مسحاً رقيقاً، فإن خرج منه شيء فانقه فى كلّ غسله»، أو بتعبير آخر يشابهه، ولم يأمر الإمام عليه السلام بعده بإعادته غسله الذى خرج منه شيء، مع أنّ الخارج غالباً بالمسح يكون إحدى الأحداث،

سواء كان قبل الغسل بالكافور أو بعده، بل ظاهرهما عدم وجوب الإعادة كما ترى التصريح بذلك في خبر يونس.

هذا فضلاً عن أنّه على فرض تسليم دلالة الخبر بالتقييد على عدم الإعادة بعد الغسل ودلاله مفهومه بأنّه إذا كان الخروج قبله يُعيد، لكنّه ليس على حدّ يدلّ على الوجوب الموجب لأن يُحكم به ويقيد به الأصل بمعنييه والإطلاقات، خصوصاً المؤيدين بالشهره المحكيه، وإن قال صاحب «الجواهر» بعده: (وإنّ في تحقّقها نظر لقله من تعرّض لخصوص المسأله من الأصحاب)، بل لعلّ اقتصار جملة منهم على ذكر الخروج بعد الغسلات الثلاث يُشعر بالخلاف في المقام، ولأجل ذلك نقول بأنّ الاحتياط هنا لا ينبغي أن يُترك، خصوصاً إذا كان الخروج في أثناء الغسل بالماء القراح، لا سيّما على القول بوجوب مراعاة الاحتياط في مثل هذه، ولذلك كان مراعاة الاحتياط هنا أولى من سائر الموارد، ولأجل ذلك أوجب كثير من الفقهاء من أصحاب التعليق على «العروه» الاحتياط في المقام، وكتبوا في حواشيهم أنّّه لا يُترك .

ومن ذلك يظهر عدم إعادة الوضوء، لو كان قد توضّأ الميّت قبل الغسل، للأصل واقتضاء الأمر الإجزاء، المؤيدين بخلو النصوص وأكثر الفتاوى منه، بل في «الخلاف»: «الإجماع عليه لو كان الحيّ بعد الثالث»، وهو كذلك، إذ الوضوء ليس بأولى من الغسل في ذلك، وإن كان بالنسبة إلى الناقضيّه بالحدّث أضعف من الغسل.

هذا، ولا يخفى أنّ مراعاة الاحتياط و الإعادة برجاء المطلوبيه في هذه الصورة لا يخلو عن حُسن .

هذا كلّه بالنسبة إلى قبل التكفين.

الوجه الثالث: ما إذا كان خروج النجاسه عن الميّت بعد تكفينه، فإنّه لا إشكال

فى عدم وجوب إعاده الغُسل حيث قد ظهر الدليل عليه ممّا سبق، ولكن إن لاقَت جسده غُسلت بالماء.

الوجه الرابع: إصابه النجاسه بدن الميِّت قبل دفنه.

أقول: لا خلاف فى وجوب إزاله النجاسه قبل الدفن، ولكن الذى ينبغى أن يبحث فيه أن ظاهر إطلاق كلام المصنّف كغيره هو وجوب غُسل البدن مطلقاً، أى سواء كان بعد طرحه فى القبر أم لا، وسواء كان التطهير متوقفاً على الإخراج من القبر أم لا، كما هو مقتضى بعض الإطلاقات السابقه من وجوب تطهير البدن عن النجاسه مطلقاً، سواء كان حَيِّداً أم لم يكن، لكن الإطلاق المذكور فى المقام مشكلاً لما ستعرف إن شاء الله من دلالة بعض الأخبار من الأمر بقرض الكفن فى الموردين، من دون تعرّض لغُسل البدن مع تلامز نجاسه البدن مع نجاسه الكفن غالباً، المُشعر بوقوع العفو بالنسبه إلى نجاسه البدن، ولأجل ذلك نرى تصريح صاحب «الحدائق» بقوله: «إنّ الظاهر من كلامهم اغتفارها فى مثل ذلك، اللهمّ إلا أن يُحمل ذلك على غلبه تعذّر غُسل البدن المعتبر شرعاً حينئذٍ فيه، وإخراجه عنه لذلك هتكك لحرمته، وأذيتّه له من غير دليل يدلّ عليه. نعم، إن أمكن الإزاله بما لا يوجب الإخراج، ولا يوجب أذيتّه، لأمكن القول بوجوب الإزاله بما لا يوجب تنجيس بدن الميِّت ولا كفنه.

وعليه، فوجوب الإزاله لما قبل الدفن عن البدن مسلّم، بل ربّما حكى عن المحقّق الأردبيلى قيام الإجماع على وجوب إزاله النجاسه عن البدن قبل الدفن مطلقاً، أى سواء تنجّس الكفن معه أم لا، بل وهكذا تجب الإزاله بعد إدخال الميِّت فى قبره وغُسل بدنه وإن استلزم الإخراج منه، لكن بشرط أن لا يستلزم الهتك أو يكون متعذراً بواسطه حصول الأذيه للميِّت، ولقد أجاد المحقّق فيما

أفاد، حيث قال: «تجب إزاله النجاسه على كل حال، وإن وضع فى القبر، إلا مع التعذر، ولا يجوز إجراجه بحالٍ لما فيه من هتك الميِّت، مع أنّ القبر محلّ النجاسه»، انتهى على المحكّي فى «الجواهر» قدس سره .

الوجه الخامس: ما لو خرجت النجاسه عن الميِّت، ولاقت كفته كما لاقت جسده، فقد عرفت حكم وجوب الإزاله عن البدن قبل الوضع فى القبر، بل وحتى بعد وضعه فيه إن كان غسله ميسراً، ولم يلزم منه الهتك والإيذاء، وإلا سقط وجوب غسل بدن الميِّت، خلافاً لبعض الفقهاء من اعتبار مثل هذه النجاسه مغتفره ومعفوّه إذا كان تنجّس بدنه بعد التكفين، خصوصاً إذا كان بعد الوضع فى القبر، إلا أن يُحمل كلامهم على ما هو الغالب من استلزام خروجه لتغسيل البدن هتكاً أو أذيه له، وهو غير بعيد.

وكيف كان، إذا تنجّس كفته، فهل يجب غسله كالبدن مطلقاً، أو يقرض مطلقاً، أو لا بدّ من التفصيل: تارة: بين كونه بعد الوضع فى القبر يُقرض، وبين قبله فيُغسل.

وأخرى: بين ما لو كان الغسل ميسوراً فيُغسل مطلقاً، سواء كان قد أدخل القبر أم لا، وبين ما لم يكن كذلك فيقرض كفته ولو لم يكن موضوعاً فى القبر، أو لا يجب شىء من القرض والغسل إذا تنجّس بعد الوضع فى القبر، كما احتمله صاحب «المدارك» على المحكّي فى «الحدائق»؟

وجوه وأقوال:

أقول: ظاهر كلام المصنّف وكثير من المتأخرين، بل فى «المدارك» نسبه إلى الصدوقين وأكثر الأصحاب، وفى «مجمع البرهان» نسب إلى الأصحاب وجوب إزالتها بالغسل كالبدن ما لم يوضع فى القبر، وإلا تقرض مطلقاً، أى لا يجب الغسل حينئذٍ مطلقاً، سواء كان الغسل ميسوراً أم لا.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أن يُحْمَل إطلاق حكم قرض كفن الميِّت إلى ما هو الغالب من استلزامه هتك حرمة أو حصول الإيذاء له، فيرجع حينئذٍ هذا القول إلى الاحتمال الثالث مع ملاحظه التفصيلين فيه.

في أحكام الأموات / لو خرج من الميِّت نجاسه بعد تكفينه

وفى قبال هذا القول هناك قول آخر وهو وجوب قرض كفن الميِّت مطلقاً، وهو المنسوب إلى الشيخ وابنى حمزه وسعيد وابن البرّاج، خلافاً للمحقّق الثاني تبعاً للشهيد الأوّل فى «البيان» من التزامهما بالقول الأوّل وهو وجوب غسل الكفن مطلقاً، سواء كانت الإصابة بالنجس قبل وضع الميِّت فى القبر أو بعده إن كان ميسوراً، ومع التعذّر عنه يرجع إلى قرض كفنه، كما أنّه يسقط قرض كفنه والغسل إن تعذّرا معاً.

أقول: هذا هو مختارنا وإن كان مدلول ظاهر الأخبار الواردة فى القرض على الإطلاق فى القرض بين الوضع فى القبر وعدمه، وبين التمكن من الغسل وعدمه، وعليه فلا بأس حينئذٍ أن نتعرّض للأخبار وبيان دلالتها، ومقتضى الجمع بينها وبين غيرها، فنقول ومن الله الاستعانة:

ومنها: ما رواه الكليني بإسناده الصحيح أو الحسن إلى ابن أبى عمير، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرج من الميِّت شىء بعدما يُكفّن فأصاب الكفن قرض منه» (١).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده عن الكاهلى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرج من منخر الميِّت الدّم أو الشىء بعدما يُغسّل فأصاب العمامه أو الكفن قرض عنه» (٢).

ومنها: ما رواه الشيخ بإسناده إلى ابن أبى عمير وأحمد بن محمّد بن أبى نصر

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.

البنظي، عن غير واحدٍ من أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا خرج من الميت شيءٌ بعدما يُكفَّن فأصاب الكفن قُرْض من الكفن»^(١).

حيث ترى دلالة ظاهر كلِّ منها على لزوم قرض الكفن مطلقاً الشامل لصورتي كون التنجس قبل الوضع في القبر أو بعده، ولأجل ذلك ذهب عدّه من الأصحاب إلى إطلاق الحكم كما عرفت.

ولكن المنقول عن صاحب «المدارك» _ على ما هو المحكي عنه في «الحدائق» _ تضعيف الروايات المذكوره آنفاً: أمّا المرسلتين لابن أبي عمير فقد حكم بضعفهما للإرسال.

وأما الآخر فبعدم توثيق الكاهلي.

ثم قال رحمه الله: «ولولا- تخيّل الإجماع على هذا الحكم، لأمكن القول بعدم وجوب القرض والغسل مطلقاً، تمسكاً بالأصل، واستضعافاً للرواية الواردة بذلك»، انتهى كلام صاحب «المدارك».

أقول: لكن علق على دعواه صاحب «الحدائق» واعتبرها مجازفه منه لا يليق بشأنه، فقال: «أقول: لا يخفى أنّه قد ورد الإجماع في غير موضعٍ مع التصريح به، فكيف يستند هنا إلى مجرد تخيله، على أنّ الروايات المذكوره من أقوى الأدلّه وأمتنها، أمّا روايه الكاهلي فهي معدوده في الحسن عند أصحاب هذا الاصطلاح، والقسم الحسن معمولٌ عليه بينهم. وأمّا روايه ابن أبي عمير فهي صحيحة، وإرساله لها غير منافٍ للصحة عند أرباب هذا الاصطلاح، ومثلها مرسلته بمشاركه أحمد بن محمّد بن أبي نصر الذي قد عدّ ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، مع أنّ هذه العبارة وهو قولهما «عن غير واحدٍ» ممّا

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب التكفين، الحديث ٤.

ينادى باستفاضه النقل المذكور وشهرته. وهذه العبارة أقوى دلالة على الصحّة من التعبير برجل ثقه، ولهذا أنّ صاحب «الذخير» الذى من عادته اقتفاء أثره تنظر في كلامه هنا، والله العالم»، انتهى كلامه (١).

قلنا: لقد أجاد فيما أفاد بالنظر إلى الأخبار من حيث الاعتبار، إلا أنّ الإشكال الذى يرد على الأخبار المذكوره من جهتين:

الأولى: أنّ ظاهرها عدم وجوب تطهير البدن بعدما يُقرض الكفن حيث لم تشر الأخبار المذكوره إلى ذلك، ولذلك يحتمل الاعتفار فيه.

وتزليل الأخبار على صورته ما لو لم يتنجس البدن بذلك مع تنجس الكفن إذا كانت النجاسه خارجه عن الميّت . بعيداً في الغايه لامتناع خروجها عنه، مع عدم إصابه بدنه عادةً.

وأبعد من هذا الحمل حملها على إرادته قرض الكفن بعد نزعه عن جسد الميّت وغسل جسده، إذ لا وجه حينئذٍ لقرضه، بل يتعيّن غسله حفظاً من إتلاف المال، ولأنّه يوجب انكشاف بدن الميّت وانتفاء كون الكفن ساتراً أحياناً، بل دائماً بالنسبه إلى أحد أثوابه الذى يقرض منه لو قلنا اعتبار كون كل واحدٍ من أثوابه ساتراً.

واحتمال كون القرض وجوبه تعبدياً لا لأجل النجاسه، ضعيفٌ جداً لا يلتفت إليه.

هذا كما استظهره المحقق الآملى في «مصباح الهدى» والمحقق الهمداني في «مصباح الفقيه».

أقول: ولكن مع ذلك لا- يمكن استفاده حرمة نزع الكفن للتطهير أو التبديل حتى يستظهر منه وجوب إبقاء الكفن وقرضه، لإمكان أن يكون الوجه في ذلك

هو بيان أسهل الطرق إلى إزالة النجاسه، حتّى لا يستلزم المشقّه والعُسْر لتطهيره، فلا يكون وجوب القرض تعبدياً كما عرفت، بل يكون الأمر به إرشادياً، هذا.

ولكن يمكن أن يقال في جواب هذا الإشكال: من احتمال كون الغالب في تنجيس الكفن، هو خروج النجاسه عن فم الميت ومنخرية حال الإدخال في القبر، نتيجة الهزّات والحركات التي تحصل عادةً حين حمل جسد الميت، فلا يبعد أن يكون وجه الحكم بقرض الكفن هو عدم تيسّر إخراج الميت عن القبر بلا تكلف ومشقّه، بل ربما يوجب الهتك والإيذاء له، فلا يبعد حينئذٍ أن يرخص الشارع بتطهير البدن ثم اكتفى في تطهيره بقرض كفنه من دون غسل جسمه، وهذا لا يوجب المخالفه مع الإجماع المنقول عن الأردبيلي بلزوم إزالة النجاسه عن الجسد قبل الدفن، فلازم هذا البيان هو وجوب تطهير البدن بالغسل، والكفن بالغسل أو القرض إذا كان التنجس قبل الوضع في القبر، هذا.

مع إمكان أن يقال: إنّ عدم تعرّض الأخبار لوجوب غسل البدن بما يصيبه ممّا يخرج من الميت، لا يوجب دلالة الأخبار على اغتفار غير نجاسه بدنه، لإمكان أن يقال إنّ الأخبار ليست بصدد بيان هذا الحكم، لأنّه هو مستفاد من دليل آخر، بل المقصود من هذه الروايات بيان تجويز تحصيل التطهير في الكفن بالقرض أيضاً، دفعاً لتوهم المنع بكونه إتلافاً للمال ونحو ذلك، كما يمكن تحصيله بالتطهير، وهو لا يوجب المنع عن التطهير بالماء في الكفن .

الجهه الثانيه: بالرغم من أنّ إطلاق الأخبار من حيث الوضع في القبر وعدمه في حكم القرض صحيح، ولكنّه قابل للتقييد بخصوص صورته الوضع، إمّا لأجل ما عرفت من كون الغالب في التنجس كذلك، أو لأجل وجود بعض الأخبار المقيده، مثل الخبر المنقول في «فقه الرضا»، قال: «فإن خرج منه شيء بعد الغسل فلا تُعدُّ غسله، ولكن اغسل ما أصاب من الكفن إلى أن تضعه في لحدّه،

فإن خرج منه شيءٌ في لحده لم تغسل كفته لكن قرّضت من كفته ما أصاب من الذى خرج منه، ومددت أحد الثوبين على الآخر» (١).

فإن هذا الحديث صريحٌ فى لزوم غسل الكفن قبل الدخول فى القبر، فبذلك يقيد تلك الإطلاقات.

لا يقال: هذا الخبر ضعيفٌ من حيث السند، لا يقاوم تلك المطلقات الصحاح.

لأنّ نقول: الأمر كذلك إذا لم يؤيد بالشهره المحكيه عن الفقهاء، خصوصاً مع ملاحظه وجود نقل الإجماع على لزوم الغسل وإزاله النجاسه عن بدن الميت قبل الدفن، وإن كان قرض الكفن حينئذٍ جائزاً أيضاً، خصوصاً إذا كان قليلاً لم يوجب الإتلاف عرفاً، بل لا يبعد القول بوجود تطهير البدن بالغسل، والكفن به أو بالقرض بعد الوضع فى القبر، إذا كان إخراج منه أو تطهيره فيه ميسوراً، لا يلزم تلويث وتنجيس البدن ولا الكفن أزيد مما كان عليه، جمعاً بين الدليلين على حسب القواعد المقرره، وبالتالي فما عليه المحقق الثانى والشهيد الأول رحمهما الله لا يخلو عن وجه.

وبالجملة: ظهر مما ذكرنا أنّ استثناء المصنّف الغسل لما بعد إدخال الميت فى القبر على إطلاقه غير مقبول، إلا أن يُحمل كلامه على ما هو الغالب من عروض الهتك والإيذاء والعسر والمشقة غالباً فى الإخراج، وهو فى محلّه، كما نشاهد ذلك فى عصرنا أيضاً، ففى هذه الصوره يجوز، لأنّه هو القدر المتيقّن من تلك المطلقات، كما لا يخفى.

فرع: بقى الكلام فيما لو استلزم قرض الكفن زوال ساتريه الكفن للبدن فى جميع الأثواب أو فى بعضها، فحينئذٍ هل يجب القيام بالقرض برغم ذلك عملاً

بإطلاقات الأخبار الحاكمة بالقرض وغير المقيده بإخراج هذه الصورة، أو لابد من التقييد بما لا يلزم ذلك.

أقول: إنّه لو كان قليلاً بقدر تحصيل الستر ولو ببعض من ثوبٍ آخر من الأثواب، لزم ذلك ولا حاجة إلى التقييد، خصوصاً إذا قلنا بأنّ المواراه اللّازمه ثابتة في الابتداء في التكفين لا في استدامتهما، فلا يوجب مثل ذلك الحكم بلزوم الغسل وتعيينه.

في أحكام الأموات / كفن المرأة على زوجها

وأما لو كانت النجاسة على الكفن كثيره بحيث يوجب قرض الكفن انكشاف الجسد، فإنّه في هذه الصورة لا- يبعد دعوى انصراف الأخبار عن مثله، ولكن مع ذلك لا يبعد القول حينئذٍ بدخول هذا الفرض في ما نذكر لاحقاً من صورته ما إذا كان معظم الكفن متنجساً الموجب لنقض غرض التكفين لو قرض منه المواضع المتنجسه، فحينئذٍ لا- يبعد القول بلزوم التبديل على الولي، إن لم يقدر على الغسل بالإخراج، لأنّ الواجب عليه تحصيل الستر بالكفن الشرعي، وهو غير حاصل، كما أنّ عليه أن يكون ساتراً وهو فاقد لهذه الخصوصية.

وقد يقال: بسقوط الغسل والقرض معاً كما عن الشهيد في «الذكرى» والمحقق الثاني في «جامع المقاصد» لحصول الحرج، واقتضاء الأصل وجوب تحصيل ماهية الكفن على الولي، وقد حصل، وهذه تكاليف مستقلة فتسقط بالتعذر، هذا.

أقول: الإنصاف عدم إمكان القول بذلك إذا كان التبديل ممكناً بلا عسرٍ ولا حرجٍ، وإلا نلتزم به تمسكاً بالأصل، وانصرافاً للأخبار عنه، متابعه لفتوى للعلمين الذين قد نقل عنهما صاحب «الجواهر» قدس سره، فليتأمل فإنّ بالتأمل في مثل ذلك جديرٌ.

الثانية: كفن المرأة على زوجها وإن كانت ذا مال (١).

(١) وجوب دفع كفن الزوجه وإخراج قيمته من مال زوجها وإن كانت ذا مال ممّا وقع عليه الإجماع، وأدعى فيه ذلك كما عن «الخلايف» و«التنقيح» و«نهايه الاحكام» و«كتاب الطهاره» للشيخ الأكبر، وعليه فتوى الأصحاب كما فى «المعتبر» و«الذكرى»، و(عند علمائنا) فى «المنتهى» و«التذكرة»، وهو أحد الأدلّه ويعدّ حجّه، هذا فضلاً عن قيام دليل آخر من الأخبار عليه، مثل الخبر الذى رواه السكونى، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قال: على الزوج كفن امرأته إذا ماتت» (١).

هذا، وقيل إنّ لهذه الروايه صدرًا، وهو ما نقله الشيخ رحمه الله فى «التهذيب»، والكلينى فى «الكافى» بإسنادهما عن ابن سنان _ يعنى عبد الله _ عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «ثمن الكفن من جميع المال» (٢).

لكن لم يرد الذيل المذكور فى هذين الكتابين، ولأجل ذلك ذهب صاحب «الحدائق» إلى أنّ هذا الذيل ليس من تتمّه الصحيح، بل هى روايه مرسله للصدوق كما هى قاعدته فى الكتاب المذكور، ثمّ قال: «ويؤيده أنّ الكلينى رواها فى «الكافى» عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن الحسن بن محبوب إلى آخر السند خاليه عن هذه الزيادة، والشيخ رواها فى «التهذيب» تارة عن أحمد إلى آخر السند، وتارة أخرى عن الحسن بن محبوب إلى آخر السند، خاليه من ذلك أيضاً.

والعجب هنا أنّ هـ قد سرى هذا الوهم إلى جملة من المتأخرين كشيخنا البهائى

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب التفكيين، الحديث ٢ و ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب التفكيين، الحديث ٢ و ١ .

فى «الجبلى المئىن»، وصاحب «الوسائل» اغتراراً بكلام صاحب «المدارك»، ولا يخفى على من عرف عاده الصدوق فى الكتاب المذكور، أنّه إن لم يكن ما ذكرناه أقرب، فلا أقلّ أن يكون مساوياً فى الاحتمال، وبه لا يتم الاستدلال، ولم أر من تفتن لما ذكرناه إلا الفاضل الخراسانى فى «الذخيره» مع اقتفائه غالباً أثر صاحب «المدارك»، انتهى كلامه (١).

قلنا: لا- يخلو ما ذكر فى ذيل الصحيحه من أحد الأمرين : إما كونه من الصحيحه، فعليه لا بحث فى حجّيته، وكونه دليلاً على المسأله كما عليه بعض.

أو روايه مرسله مستقله منقوله عن الصدوق رحمه الله كما هو الأظهر عند الشيخ الأكبر، وصاحب «الحدائق»، وصاحب «الذخيره» والمحقق الهمدانى، ولا يخلو عن قوّه مع حجّتها لكونها مؤيده بالشهره والإجماع وعمل الأصحاب الموجب لصيرورتها موثوقه الصدور، ويكفيها ذلك فى إثبات المطلب والحكم بوجوب كفن الزوجه على الرجل.

نعم، أضاف بعض الفقهاء كالمحقق فى «المعتبر» إلى الأدله التعليل الوارد فى الأخبار بأن كفن الزوجه من الإنفاق الواجب على الزوج لبقاء الزوجيه بعد الموت، وبه يجوز له تغسيلها، والنظر إلى ما لا- يجوز النظر إليه إلا- من الزوج، كما أنّ القرآن الكريم سمّاهن أزواجاً بعد موتهنّ فى قوله تعالى: «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ» (٢).

ثمّ قال فى «المعتبر»: «إذا ثبت تسميتها زوجه لزم كنفها، ولأنّ سقوط أحكام الزوجيه إنّما يتحقّق متأخراً عن الوفاه، والكفن يجب عند الوفاه مقارناً لا

١- الحدائق: ج ٤ / ٦٤ - ٦٥ .

٢- سوره النساء: آيه ١٢ .

متأخراً، وباستصحاب بقاء أحكام الزوجية التي منها وجوب الإنفاق عليها، كما يُستصحب جواز النظر واللمس ونحوهما من الأحكام الثابتة حال الحياة»، انتهى ما هو المحكى عنه في «مصباح الهدى» (١).

أقول: إثبات هذا الحكم بالتعليلات المذكورة والأدلة المزبورة لا يخلو عن إشكال و مناقشه :

فأما عن الأول: لأنّ كون وجوب الكفن على الزوج من جهة كونه من مصاديق وجوب الإنفاق، لا يخلو عن تأمل، لأنّه إن كان الأمر كذلك، وصدق عليه دليل وجوب الإنفاق، كان اللازم ثبوت هذا الحكم لكلّ من وجبت نفقته عليه من الأب والأم والولد وغيرهم، خصوصاً إذا كانوا معسرين، حيث يصدق على هذه الطائفة أنّهم واجبي النفقة، فيجب على الزوج الإنفاق عليهم مع هذا الشرط، بناءً على عدم ثبوت وجوب الإنفاق لمن كان موسراً في حال الحياة فضلاً عن حال موته.

مع أنّّه ليس الأمر كذلك، إذ لم يفتّ أحدٌ بوجوب كفن الولد على الأب إذا مات، بناءً على ثبوت وجوب الإنفاق عليه في حال حياته إذا كان معسراً، فيظهر أنّّه لا يكون ذلك من هذا الباب.

الجواب عن الثاني: يظهر ممّا ذكرنا في الجواب الأوّل لأنّه لا يدور هذا الحكم مدار بقاء الزوجية المستلزم لبقاء وجوب الإنفاق على الزوج، بل الحكم بذلك ثابت ولو قلنا بانقطاع علقه الزوجية بالموت، كما عليه العامّة وبعض فقهاء الإمامية رحمهم الله، بل نقول هذا الحكم ثابتٌ حتّى لو قلنا بعدم وجوب النفقة على الزوج بعد موت زوجته، لما قد عرفت ثبوت هذا الحكم، وأنّ ثبوته لا يدور مدار وجوب النفقة، ولأجل ذلك نحكم بوجوب كفن المرأة على الزوج حتّى لو كانت

المرأه متمتع بها أو ناشزه حيث لا يجب على الزوج الإنفاق عليهما حال حياتهما.

الجواب الثالث: إنَّ وجوب ذلك ثابت حتَّى لو لم نقل بجواز اللمس والنظر إلى ما لا- يجوز لغير زوجها، أو لم نقل بجريان استصحاب أحكام الزوجية، إقياً باعتقاد القول بأنَّ الموضوع قد تبدل بالموت كما عليه البعض، أو لأجل عدم ثبوت وجوب الكفن في حال الحياه حتَّى يُستصحب؛ لأنَّ وجوبه يثبت بالموت، فليس له حاله سابقه متيقنه حتَّى يُستصحب بعد الموت.

الجواب الرابع: أنَّه لا- حاجه لإثبات هذا الحكم من التمسك بالآيه الوارده في الميراث، حتَّى يُجاب عنه بأنَّ ذلك كان من جهه تسميتهن أزواجاً بلحاظ حال تلبسهن بالزوجيه حال الحياه، بناءً على ما هو الحق في المشتق من كونه حقيقه في حال التلبس وإلا فيمكن أن يكون باعتبار حال الانقضاء كما ذكره المحقق الآملى في «المصباح»، بل الحكم المذكور ثابتٌ _ كما ظهر لك _ حتَّى لو لم نقل ببقاء الزوجيه بعد الموت، وإن كان الحق هو ما ذكره من ثبوت الزوجيه وبقائها وترتب أحكامها عليها بعد الموت إلا- ما خرج بالدليل، أو خرج لأجل فقدان ما هو المانع نظير تزويج الأخت والخامسه، حيث إنَّ النهى عن الجمع بين الأختين منصرفٌ إلى حال الحياه لا مطلقاً، وكذلك الحال في الخامسه، لذلك أفتى الفقهاء بجواز نكاحهما، كما أنَّ الاستمتاع والوطى خارجان، لقيام الدليل على تعزير مرتكبهما، باعتبار أنَّهما عملاذن قبيحان موجبان لهتك حرمة الميِّت، وقد نهى الشارع عن مثل ذلك بأشدَّ أنواع النهى والزجر، وبرغم ذلك لا يعد ارتكابهما حراماً، والشاهد على ذلك عدم ترتب الحد على فعلهما، مع أنَّها لو أصبحت أجنبيه بالموت لاقتضى ارتكابهما ترتب الحد دون التعزير، كما أنَّ الأمر كذلك في حق الأجنبيه في غيرها.

وأيضاً الحقّ عندنا عدم جريان الاستصحاب هنا بالنسبه إلى وجوب كفن الزوجه، لكن لا لأجل توهم تبدل الموضوع بالموت كما عليه بعضٌ؛ لأنّه غير صحيح بحسب نظر العرف، إذ عندهم أنّها حتّى بعد الممات تعدّ زوجةً وحليله لزوجها، بل الأمر كذلك حتّى بالنظر إلى الأدلّه الشرعيّه حيث يطلق عنوان الزوجه عليها حتّى بعد موتها .

ودعوى: كونها بالمجاز والمسامحه بلحاظ حاله السابقه، ليس بأولى من القول بكونها بنحو الحقيقه من جهه الإطلاق العرفى كما عرفت.

بل الوجه فى عدم جريان الاستصحاب هو عدم وجود حاله سابقه متيقنه حتّى يُستصحب، إذ الوجوب إن حدث حَدَثٌ بحسب الموت لا- قبله فى حال الحياه، ومع قيام الشكّ لا يمكن إجراء الاستصحاب، بل لولا الدليل الشرعى كان مقتضى الأصل عند الشكّ هو عدم الوجوب، كما لا يخفى .

كما أنّّه يظهر ممّا بيّناه فى عدم كون وجوب الكفن من باب النفقه، أنّّه لو فرض الإخلال بكفنها لأجل الإعسار أو العصيان وقام زوجها بدفنها عاريه، أو تصدّى لبذل الكفن لها غير زوجها، فإنّه لم يستقرّ الكفن أو قيمته على ذمّه الزوج، كما هو الأمر كذلك فى الكسوه وغيرها من النفقات الواجبه عليه، حيث يفهم منه صحّه ما ادّعيناه.

وعليه، فوجوب الكفن أمرٌ مستقلٌّ وواجبٌ منفرد ثابتٌ بالدليل فى جميع الحالات، فلا فرق فى وجوبه بين كون الزوجه المتوفاه دائمه أو مؤقته، ولا- بين المدخول بها وغيره، ولا- بين الحرّه والأمه إذا كانت متزوجه، ولا بين الناشزه والمطيعه، بل يعمّ الحكم حتّى المطلقه الرجعيّه لأنّها زوجة، ولا بين العاقله والمجنونه، ولا بين الصغيره والكبيره.

فدعوى: عدم شمول إطلاق الدليل للصغيره، لاشتغال الأدله على لفظ (المرأه) فى مقابل الرجل، وهو غير صادق على الصغيره كما عن «مصباح الهدى».

لا يخلو عن نظر؛ لوضوح أنّ المقصود من (المرأه) مطلق الزوجه بشمول العموم، أو لو سلّمنا كونه محدوداً فى غير الصغيره كان من باب الغلبه فى الاستعمال لكثيره الكبيره وندرته الصغيره، حتّى صارت كالعدم كما يقال، وقد اشتهر على الألسنه أنّ النادر كالمعدوم. وعليه فدعوى انصراف الأدله أو خروجها عنه غير مسموعه.

نعم، لا يبعد صحّه تلك الدعوى فى حقّ المُحلّله، حيث لا يصدق عليها عنوان (الزوجه)، كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى الأمه غير المتزوّجه، لولا- وجوبها من جهه دليل آخر، وهو وجوب الكفن عليه من جهه ما ورد فى حقّ السيّد والعبيد والإماء من الوجوب.

نعم، قد يقال فى حقّ الأمه المتزوّجه بعدم وجوب كفنها على زوجها، لتنافى دليل وجوب كفنها على الزوج، مع دليل وجوب كفنها على مولاها، فيتعارضان فى مورد التصديق، لكون النسبه بين الدليلين هو العموم من وجه، فيتساقطان والمرجع حينئذٍ: إمّا إلى الأصل وهو البراءه، بناءً على ما اخترناه من منع صدق النفقه على الكفن ونحوه من شؤون التجهيز.

وإمّا إلى استصحاب وجوب النفقه على مولاها، إن التزمنا بأنّ الكفن من مصاديق النفقه، وقلنا بتقديم هذا الوجوب زماناً على وجوب النفقه المتعلّقه بدمه الزوج ولم نقل بسقوط الوجوب عن مولاها بسبب التزويج، وإلا كان المرجع حينئذٍ إلى استصحاب ذلك الوجوب على الزوج.

أقول: ولكن الحقّ والإنصاف هو الحكم بتقدّم دليل وجوب الكفن على الزوج

على دليل وجوبه على مولاها، لأظهرتته، فلا يتساقطان بالتعارض، فالأولى الحكم بتعلق الوجوب على الزوج دون المولى، والله العالم.

ثمره الفرق بين دليلي وجوب الكفن على الزوج

أقول: لا يخفى ثمره الفرق بين الدليلين في إيجاب الكفن، وأنَّ إيجابه لأجل النفقه، أو لإطلاق الدليل ومعقد الإجماعات.

في أحكام الأموات / كفن المرأة عند إفسار الزوج أو كون العقد متعه

فإنه على الأول: ربما يثبت به الحكم في غير الكفن من مؤونه سائر التجهيزات من ثمن السدر والكافور وغيرهما، لأنَّها أيضاً ممّا يصدق عليه نفقه الزوج، ولعله لذلك صرح صاحب «الجواهر» بقوله: «فيتنجه الاستدلال به على ما نصَّ عليه جماعه من الأصحاب، بل لا أجد خلافاً من إيجاب باقى مؤن التجهيز كثمن السدر والكافور ونحوهما، وإن لم تنهض الإطلاقات عليه، لكنّه لا يخلو من نظر لما عرفته من المناقشه السابقيه فى التعليل، فيبقى الأصل حينئذٍ محكماً، ولعله من هنا توقّف فيه جماعه من متأخري المتأخرين، اللهمَّ إلا أن يستفاد ذلك من فحوى وجوب الكفن فتأمل جيداً»، انتهى كلامه (١).

وأما على الثانى: فلا إشكال فى عدم دخول مؤونه التجهيز فى الإطلاقات، بل يجب العمل فيها بالقواعد، وهى هنا ليس إلا الأصل وهو البراءة عن الوجوب، إلا أن يستفاد ذلك من فحوى دليل وجوب الكفن، كما ادّعاها بعض الأصحاب، أو يقال إنّه يُفهم ذلك من دليل وجوب الكفن بأن يقال إنَّ المتبادر إلى الذهن أنَّه أراد بيان ما يعمّ مؤونه التجهيز، وإلا لكان التشبيه هنا لازماً لو لم يكن غير الكفن واجباً عليه، لكى لا يقع المخاطب فى الشبهه، كما عن «مصباح الفقيه».

أقول: ولكن شىءٌ من ذلك لا- يكفى فى إثبات ذلك، إذ الأولويّه غير واضحه، مع أنّ الأولى عكسه، لأنّها لو كانت واجبه لكان بالتذكّر أليق لتقدّمها على الكفن، فحيث لم يرد ذكر لها إلاّ فى ضمن الكفن فإنّ ذلك مؤيداً لعدم الوجوب.

وأيضاً: ما ذكره المحقّق الهمداني رحمه الله ليس على ما ينبغي، لأنّ ما ذكره صحيح لو قلنا بوجوبها، وإلاّ لما كان فى البين شُبّهه بعدما اتّضح عدم قيام الدليل، بل وجود الدليل على العدم وهو الأصل من البراءة بكلا قسميها.

نعم، لا- يبعد القول بالاحتياط الوجوبى، لأجل دعوى قيام الإجماع وعدم الخلاف فيه، كما نقل ذلك عن صاحب «الجواهر» والشيخ الأكبر فى «كتاب الطهاره».

هذا كلّه إذا كان الزوج موسراً.

حكم الكفن عند إفسار الزوج أو انقطاع الزوجه

وأما إذا كان الزوج مُعسراً لا يملك _ بعد المستثنيات فى الدّين _ أزيد من قوت يوم وليه له ولعياله، حتّى بملاحظه الإرث الذى انتقل من زوجته إليه، أو كانت الزوجه معقوده بالانقطاع التى لم يكن له شيئاً من الإرث، فحينئذٍ هل يجب على الزوج كفن زوجته، أو ينتقل الحكم إلى الأخذ من تركه الزوجه؟

صرّح جماعه _ بل فى «الذخيره» نسبته إلى الأصحاب، بل فى «المدارك» إلى قطعهم _ بأنّها تكون من تركتها، كما هو المفتى به عند المتأخّرين، كما عن السيّد فى «العروه»، وعن أصحاب التعليق عليها، بل ظاهر كلامهم _ كما عن «الجواهر» _ سقوطه عن الزوج حتّى لو أيسر بعد الدفن، فلا يجب عليه شىء لا للميت ولا لمورثه.

وربّما علّل فى وجه أصل الحكم بأنّ الإرث إنّما هو بعد الكفن، فلا بدّ إخراجه من تركتها، هذا.

أقول: ولكن لا- يخفى أنّ البحث في أنّ الإرث يثبت بعد الكفن، إنّما يصحّ بعد الفراغ عن سقوط الحكم من الزوج بالإعسار، فلا بدّ قبل ذلك من البحث عن بيان وجه السقوط، وهو لا يصحّ إلاّ أن يُعرف وجه وجوب الكفن على الزوج؛ لأنّه إن كان بواسطه وجوب الإنفاق عليه _ كما عليه بعضُ كالمحقّق في «المعتبر» وغيره _ فلا- وجه للسقوط، كما لا يسقط في غيره من سائر المؤمن والنّفقه بالإعسار، بل تبقى ذمّته مشغوله بهما، ويؤدّي إذا أمكن ولو إلى ورثتها، وكذلك الأمر في المقام، حتّى لو قلنا بلزوم دفع ثمن كفن مثل هذه الميّته من بيت المال، أو من تركتها، أو على المؤمنين تكفينها بوجوب كفائي لو لم تكن لها تركه، أو تدفن عاريه كما احتمله بعضُ على حسب الوجوه والم احتمالات.

وأما لو قلنا بأنّه يعدّ وجوب الكفن على الزوج وجوباً تكليفيّاً مستفاداً من النصّ والإطلاق، فحينئذٍ يكون الخطاب في مثل ذلك متوجّهاً إلى الزوج الموسر القادر دون المُعسر العاجز، وعليه فإذا كان الزوج معسراً دخل تحت القاعده، وهي عدم وجوب كفن أحدٍ على أحدٍ إلاّ فيما ثبت بدليل وجوبه عليه، فتكون المرأه حينئذٍ مثل سائر الناس في ذلك الحكم، فلا بدّ من الرجوع حينئذٍ إلى النصّ الوارد في المقام، وهو الخبر الصحيح المنقول عن الشيخ في «التهذيب» بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن ابن سنان _ يعنى عبد الله _ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثمن الكفن من جميع المال»(١).

ورواه الصدوق أيضاً بإسناده عن الحسن بن محبوب، ولا يخفى أنّ إطلاقه يشمل المرأه والرجل إذا كانا موسرين، فإنّ الوارث يكون بعد إخراج الكفن عن التركة، كما عليه المشهور، بل الإجماع كما يستظهر ذلك من صاحب

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التفكيين، الحديث ١.

«الجواهر» حيث قال: «عدم معرفته الخلاف فيه من الانتقال إلى تركتها»، وبذلك يظهر عدم تماميه ما أورده صاحب «الجواهر» من أنّه لولا الإجماع لكان اللازم أن يُقال بكون الكفن على الزوج مطلقاً، حتّى ولو كان معسراً إن أمكن تحصيله فيجب، وإلاّ يكون كفاقد الكفن تُدفن عاريه، أو تكفّن من بيت المال، أو نحو ذلك، ثمّ علّل رحمه الله كلامه بأنّ سقوط الخطاب عن الزوج حينئذٍ لعدم قدرته، لا يقضى بالانتقال إلى تركتها، كما أنّ عصيانه مع يساره وعدم التمكن من إجباره لا يوجب الانتقال إلى تركتها.

ويمكن توجيهه بأنّه لا يستفاد من الدليل الدالّ على أنّ الكفن على الزوج كونه من الإنفاق والنفقة حتّى يقال إنّه ينتقل إلى الذمّه مثل سائر النفقات في الزوجه، فلا يسقط إطلاق حكم كون كفنها على زوجها بواسطة الإعسار أو العصيان، وعليه فلا بدّ للزوج من أدائه بعد اليسار ولوالى ورثتها، بل هو حكمٌ مستقلّ وواجبٌ تكليفي على الزوج مع التمكن، فإطلاق ما دلّ على كون ثمن الكفن من أصل المال يشمل إطلاقه للزوجه إلاّ صورته يسار زوجها، حيث قد خرج بواسطة دليلها فيتعلّق بزمّه الزوج، وتبقى صورته الإعسار أو العصيان الموجب لسقوط التكليف مع الإثم، داخله تحت عموم دليل أنّ ثمن الكفن من أصل مالها، فلا وجه للحكم بأنّها تُدفن عاريه أو من بيت المال أو غيرهما، كما لا يخفى. وإن كان احتمال كونه من الإنفاق غير بعيد.

أقول: نعم، ما ذكره يصحّ عند من يقول إنّ ثمن الكفن أو نفسه من النفقة، فحينئذٍ يأتي الكلام أنّّه لا- ينحصر باليسار، بل يكون كذلك مطلقاً؛ أي حتّى مع الإعسار، فيجب عليه تحصيله مع الإمكان، وإلاّ فينتقل إلى ذمّته، فلا بدّ من أدائه عند اليسار.

ولكن مع ذلك يمكن أن يقال أيضاً: إنه مع عدم الامكان من تحصيله يسقط عنه التكليف بالفعل لأجل الاضطرار، فلا يبعد الحكم حينئذٍ بوجوب أخذ كفنها من تركتها فعلاً، ثم بعد اليسر يؤديها إلى ورثتها، فلا يحكم بالدفن عاريه أو من بيت المال. إلا إذا لم تكن لها تركه أصلاً، فيدخل تحت دليل «من مات وليس له شيء ولم يكن عنده أحداً يتكفله للتجهيز»، فحينئذٍ يحكم إما بوجوب كفنها على المؤمنين وجوباً كفاً، أو يكفّن من بيت المال مقدماً على سابقه أو مؤخراً، وإلا تُدفن عاريه على احتمالات ذُكرت في محلها.

وبعبارة أوفى: ورد في بعض الأخبار التعرّض لهذه القضية:

منها: الخبر الذي رواه السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أول شيء يبدأ به من المال الكفن، ثم الدين، ثم الوصية، ثم الميراث» (١).

ونحوه ما روى عن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين عليه السلام (٢).

ومنها: صحيحه زراره، قال: «سألته عن رجل مات وعليه دين وخلف قدر ثمن كفنه؟ قال: يجعل ما ترك في ثمن كفنه إلا أن يتجر عليه بعض الناس فيكفّونه ويقضى ما عليه ممّا ترك» (٣). وظاهر هذه الأخبار وأضرابها جواز أخذ الكفن أو ثمنه من تركه الميت مطلقاً، فلا إشكال في خروج ما بذله الزوج مع يساره وعدم تمرّده عن الأداء، فيبقى الباقي تحت عموم العام، فلا وجه لتخصيص ذلك في حقّ الزوج مع وجود التركة لها فيعمل بهذا العموم، كما أنّ الأمر كذلك حتى مع عصيان الزوج عنه، ولا فرق في ذلك بين القول بسقوط التكليف عن الزوج فعلاً

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٨ من أبواب التفكين، الحديث ١.

٢- المستدرک: ج ١ الباب ٢٤ من أبواب الكفن، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الكفن، الحديث ٢.

فقط، أو بسقوطه مطلقاً؛ أى حتّى مع اليسار وإرادته الامتثال المستلزم للحكم بالأداء إلى ورثتها، وهذا هو المطلوب.

هاهنا فروع لا بأس بذكرها:

الفرع الأول: لو أعسر عن البعض، فهل يجب عليه ذلك، أو يسقط التكليف؟ فيه وجهان:

من جهة أنّ التكليف قد تعلق بالكلّ وهو متعذر، فبتعذر الكلّ يسقط التكليف.

ومن جهة أنّ إيجاب الكفن يقتضى إيجاب جميع أجزائه، خصوصاً إذا ما قلنا بتعدد التكليف بتعدد أعداد الكفن _ أى ليس الكفن المتعلق به الحكم هو أمرٌ واحدٌ بل متعدد _ لزم الأمر بتعدد القطعات، فبتعذر بعضها لا يوجب سقوط الآخر، خصوصاً مع ملاحظه دليل قاعده الميسور وأنّه لا يسقط بالمعسور، سيّما إذا قلنا بمقاله المحقّق في «المعتبر» بأنّ وجوب الكفن من الإنفاق حيث لا يسقط بالإعسار، فلا بدّ من الأداء بجميعة؛ بعضه فى حال التكفين، وبعضه الآخر بعده إلى الورثه، وعليه فعدم السقوط عندنا أقوى، والله العالم.

الفرع الثانى: هل يزاحم وجوب الكفن حقّ الديان أو النفقه الواجبه ونحوهما من الحقوق المائيه، أو يقدم وجوب الكفن عليها؟ احتمالان: ففى «الجواهر» أقواهما الأول، ولكن بعد التأمل يظهر أنّ هذا الحكم مبنّى على ملاحظه المبنى إن قلنا بكون الكفن من الإنفاق، فقد يحتمل تقدّمه على غيره، حتّى يكون مثل سائر المستثنيات ومن الدّين مثل قوت اليوم والدار والخادم من الضروريات، فلا- يبعد أن يكون الكفن مثله كما يحتمل إطلاقه، بخلاف ما لو قلنا بوجوبه تكليفاً مستقلاً، فقد يحتمل الحكم بتقدّم حقّ الديان والنفقه الواجبه عليه كما عليه صاحب «الجواهر»، خصوصاً إذا قلنا بانصراف النصّ عن مثله، فلا إطلاق له، لا

سيما مع ملاحظه وجود بدل له حيث ينتقل الحكم بعد المزاحمه إلى حكم آخر كالأخذ من بيت المال أو الوجوب على المؤمنين بنحو الوجوب الكفائي أو الدفن عاربه، على اختلاف الوجوه والمحتملات، أو الانتقال إلى تركه الزوجه إن كان التزاحم بالنسبه إلى الزوج لا الزوجه حيث يكون هذا الاحتمال مقدماً على المحتملات السابقه كما لا يخفى على المتأمل الدقيق العارف بمذاق الفقه.

الفرع الثالث: لو تعلق به حقّ الديان وأصبح محجوراً لفسد قبل موت الزوجه، سقط وجوب الكفن عنه على الظاهر، خصوصاً إذا قلنا باستقلال وجوبه لا من باب الإنفاق حتى يحتمل تعلقه بالذمه كسائر الإنفاق للزوجه، وإن كان القول به غير بعيد، فيتصرف فيه بإذن الحاكم.

ومثله في الحكم ما لو كان مال الزوج مرهوناً لامتناع تصرفه فيه قبل موتها، إلا أن يبقى بعد أداء الدين في الأول _ أى السابق عليه _ بقتته، فيجب التوصل إلى صرفها بحسب الممكن شرعاً إن بلغ إلى ما يقدر عليه التكفين، فيكون حاله كحال النفقه، كما لا يخفى على المتأمل.

الفرع الرابع: ما لو اقترن موت الزوجين، ففي «الجواهر» الظاهر السقوط للأصل، مع ظهور انصراف الأدله لغيره.

أقول: هذا واضح لو أحرز التقارن، لأنّ التكليف بالتكفين لا بدّ من إحراز موضوعه من جهه المكلف، فمع القطع بعدمه، لا وجه للحكم بالوجوب حتى يتعلّق بالأموال والذمه نظير سائر الحقوق المائيه، بل الأمر كذلك عند الشكّ في التقارن إذا لم يطمئن بالتعاقب في الزوج، لأنّه مع الشكّ فيه يرجع الشكّ إلى تحقّق وقوع التكليف، والأصل العدم، نعم، لو مات بعدها لم يسقط لكونه من الواجبات المائيه.

الفرع الخامس: فى المفروض السابق لو لم يكن عنده إلا كفن واحد، فهل يقدم الزوج على الزوجه أم العكس؟ فيه احتمالان: يحتمل تقدمها عليه لسبق التعلق عليه، فلا يبقى حينئذٍ مورد لتعلق الزوج عليه لنفسه، لكن استضعفه صاحب «الجواهر» وقال بتقدم حق الزوج حتى لو كان قد وضع الكفن عليها، لعدم زوال ملكه عنه بذلك، ولذا كان له إبداله.

أقول: لا- بأس بذكر تفصيل المسألة وشقوقها، بعدما ثبت أن الفرض هو كفن واحد لمن كان موته بعد زوجته، الموجب فى الظاهر تعلق حق الزوج به، وهذه المسألة مشتملة على عدّه صور:

الصورة الأولى: ما لو كان موت الزوج بعيد موتها، وقبل وضع الكفن على الزوجه، ففى هذه الحالة الظاهر تقديم الزوج، فيستفاد الكفن فى تجهيزه دونها لعدم تعلق حق الزوج بالعين حتى يحكم بتقدمها عليه، بل حقها متعلق بالذمه كسائر الديون، فيكون حكمه حكمها وإن لم يكن ديناً حقيقه، مع أن-ه لو كان حقها متعلقه بالعين أيضاً، لزم تقديم حقه فى الكفن على حقها فيه، لما سيأتى عن قريب من تقدم حقه فى الكفن على سائر الأمور بحسب ما فى النصوص والفتاوى.

الصورة الثانية: ما لو كان موته بعد وضع الزوج فى الكفن وقبل دفنها، ففى هذه الحالة الأقوى أيضاً تقديمه عليها بنزع الكفن عنها وصرفه فى الزوج، لعدم خروج الكفن عن ملكه بمجرد وضعه عليها، ولذا يجوز للزوج إبداله قبل دفنه، فاحتمال الاختصاص بالزوجه فيه كما احتمله صاحب «الروض»، ولعله كان لاحتمال خروجه عن ملك الزوج بالإعراض فيصير لها، ممّا لا وجه له، لما قد عرفت من عدم خروجه عن ملكه بذلك .

الصورة الثالثة: ما إذا كان موته بعد إدخال الزوج فى القبر، وقبل مواراتها

بالتراب، والظاهر أيضاً جواز نزعها عنها، لما قد عرفت وجهه فيما سبق، اللهم إلا أن يستلزم ذلك هتكها ولو بإخراجها للنزع فلا يجوز.

الصورة الرابعة: ما إذا كان موته بعد مواريه الزوجه فى الأرض بإهاله التراب عليها، فحينئذ لا إشكال فى عدم جواز النيش والنزع، كما لا يجوز نبشه لإخراج الكفن عن الميت إذا رجع المتبرع عن تبرعه بعد الدفن، كما أشار إلى ذلك صاحب «الروض»، وقال: «وأما بعد الدفن فلا إشكال فى الاختصاص»، وقال صاحب «الجواهر»: «نعم لو دُفنت فلا إشكال فى اختصاصها به، وإن لم نقل بخروجه عن ملكه أيضاً بذلك، مع أنّه محتمل لثبوت استحقاقها له. لكنّه ضعيف لعدم صلاحية الميت للملك ابتداءً».

الصورة الخامسة: ما إذا اتفق ظهور جسد الزوجه مع الكفن، ثم فُقد الجسد بالسيل أو بأكل السبع وبقى الكفن:

١ _ فهل يرجع إلى الزوج بناءً على استصحاب الملكيه.

٢ _ أو أنّه يكون لورثه الزوجه لصيرورته لها بالمواريه تحت الأرض، وإعراض الزوج عنه.

٣ _ أو أنّ الناس فيه شرعٌ سواء لصيرورته كالمباح بالأصل، لإعراض الزوج عنه، فيخرج عن ملكه، كما لا يملكه الميت حتى يكون إرثاً؟

وجوه واحتمالات: والأقوى هو الأول، لعدم خروجه عن ملكه بذلك؛ لأنّ إعراضه ليس بصوره المطلق، بل كان لأجل ما كلفه الشارع من وجوب تكفينها وإمتاعها إياه، نظير الإنفاق عليها فى حال حياتها، فإذا زال المانع بفقدان الجسد، بقى المال على حاله السابق نظير رجوعه إلى بيت المال، أو إلى المتبرع لو كان الكفن منهما وصار الفرض كذلك، بل قد يشعر إليه ما ورد فى الخبر الذى رواه فضل بن يونس الكاتب المروى عن الكاظم عليه السلام، قال: «فقلت له: ما ترى فى رجلٍ من أصحابنا يموت ولم يترك ما يكفن به، أشتري له كفنه من الزكاه؟ فقال:

إعط عياله من الزكاه قدر ما يجهّزونه، فيكونون هم الذين يجهّزونه... إلى أن قال: قلت فإن أتجر (١) عليه بعض إخوانه بكفنٍ آخر وكان عليه دين، أيكفن بواحدٍ ويقضى دينه بالآخر؟ قال: لا، ليس هذا ميراثاً تركه إنَّما هذا شيء صار إليه بعد وفاته، فليكفنه بالذي أتجر عليه، ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم» (٢).

حيث أنّ الخبر مشعرٌ بأنّ الكفن الذي يبذله المؤمنون لا يدخل في تركه الميت حتّى يتعلّق به الإرث، فهكذا يكون فيما يعطى الزوج لها من الكفن، فيرجع بعد رفع الحاجه إلى ما كان علمه سابقاً.

في أحكام الأموات / كفن من وجبت نفقته عدا الزوجه

الفرع السادس: بعدما عرفت حكم كفن الزوجه من كونه على عهده زوجها، فهل يلحق بالزوجه كلّ من وجبت نفقته عليه من الأقارب والأبعد، أم لا؟

الحقّ هو الثاني، حيث لا يلحق بها فيه إلا المملوك على ما صرح به الفاضلان والشهيدان والمحقّق الثاني " وصاحباً «المدارك» و«الحدائق» و«الذخيره» و«الرياض»، بل في «الجواهر»: «لا- أجد خلافاً في كلّ من الحكمين»، بل في «المعتبر» و«التذكرة» و«الذكري» و«الروضه» و«المدارك» الإجماع عليه بالنسبه إلى المملوك، حيث قال: «وقضيّه الإطلاق عدم الفرق بين أقسامه من: القنّ والمدبر، وأمّ الولد والمكاتب، مشروطاً أو مطلقاً لم يتحرّر منه شيء، وأمّا لو تحرّر منه شيء فبالنسبه، بل قد يظهر من «الذكري» وغيرها اندراج الحكم تحت ما ادّعاه من الإجماع، وكفى بذلك حجّه عليه. هذا بالنسبه إلى المملوك. كما أنّ لو قصر ما تركه في المبعّض، ولم يكف سهم المولى لستر عورته وكفنه، فلا يبعد الحكم بسقوط الوجوب عن المولى، فيكون حينئذٍ مثل سائر الناس. أمّا بالنسبه

١- قال الجزري في حديث الأضحى: كلوا واتجروا، أى تصدّقوا طالين الأجر، ولا يجوز فيه اتجروا بالإدغام لأنّ الهمزه لا تدغم في التاء وإنّما هو من الأجر لا من التجاره (بحار الأنوار، باب التكفين).

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب التفكين، الحديث ١.

إلى الحكم الأوّل، أى غيره ممّن وجبت نفقته عليه، فعدم وجوب الكفن عليه ممّا لم يجد فيه من توقّف فيه ممّن عادته ذلك، فضلاً عن المخالف، كما هو الظاهر من العلامه رحمه الله حيث لم ينقل فيه خلافاً إلا من الشافعى حيث أوجبه على من وجبت عليه النفقه. والدليل على عدم الإلحاق هو الأصل؛ أى أصاله عدم وجوب ذلك على الغير مع فقد المعارض، والزوجه خرجت بالدليل كما عرفت، مع ما عرفت الإشكال فيها من جهة عدم كون ذلك من الإنفاق حتّى يسرى فى غيرها، مع أنّه لو كان الأمر كذلك أيضاً لا نقول به لأجل القياس الباطل عندنا، بل الظاهر من «الروض» أنّه من المسلّمات، فإنّه فى مقام نقض الاستدلال على وجوب كفن الزوجه بوجوب الإنفاق عليها، قال بانتفاضه بواجب النفقه من الأقارب، فإنّه لا يجب تكفينهم على القريب وإن وجبت عليه نفقتهم»، انتهى المحكّى عن «الروض» فى «مصباح الهدى» (١).

نعم، قد استدللّ للوجوب بإطلاق ما دلّ على الوجوب بواسطة الأمر بالتكفين، حيث يقتضى إيجاب مقدّماته التى منها بذل الكفن. لكنّه مدفوع أولاً: بأنّ المقتضى هو عمل التكفين مع وجود الكفن، لا بذله بصوره الوجوب المطلق المقتضى لوجوب تحصيله عند عدمه.

وثانياً: أنّه على فرض التسليم يوجب وجوب بذله بالنسبه إلى الجميع، لا خصوص من وجبت نفقته بالقرايه .

وثالثاً: بأنّ الإجماع بكلا قسميه قائم على كون الكفن من صلب مال الميت، ولأجل ذلك يعلم كون المراد من المطلقات بالأمر على ذلك هو عمل التكفين كما أشرنا إليه.

فى أحكام الأموات / من أين يؤخذ الكفن؟

ويؤخذ كفن الرجل من أصل تركته مقدماً على الديون والوصايا(١).

واحتمال: الاستدلال لذلك بما ورد من وجوب الإنفاق عليهم ميتاً كما يجب ذلك عليهم حياً، لأن ما دلّ على حرمة بدن المسلم ميتاً كحرمة حياً يقتضى ذلك.

مدفوع: بأن الحيوانات ربما كانت نفقتها واجبه عليه حياً، ولا- يجب ذلك في ميتها، لأجل كون نفقتها واجبه عليه حياً إذ لا يصدق الإنفاق على مثل تلك التجهيزات بعد الموت.

وعليه، فما في «مصباح الفقيه» من نفى التباعد عن الالتزام بالوجوب، إذا لم يكن للميت تركه، ليس على ما ينبغي، إن أريد إثباته في خصوص الأقارب، وإلا لابدّ من الرجوع إلى مقتضى الدليل في الجميع.

أقول: وممّا ذكرنا في الكفن للأقارب من عدم الوجوب، يظهر حكم عدم الوجوب في سائر مؤن التجهيز أيضاً كقيمته الصدر والكافور، وقيمه الحمل والأرض وغيرها، حيث لا- يجب عليه بطريق أولى، إذا لم نقل بوجوب الكفن عليه؛ لأنّه مقتضى الأصل وعدم وجود دليل يدلّ على الانتقال إليه، عندما لا يكون له تركه، فضلاً عما إذا كان له مالا، ولا فرق في ذلك بين القليل والكثير، وبين شدّه قرب الميت وعدمها، وقابليته للملك إن قلنا به وعدمه كالسقط، كما لا يخفى على المتأمل، والله العالم.

(١) اعلم أنّ خروج الكفن عن أصل التركة دون ثلثها مورد إجماع الفرقه، ولم يختلفوا في ذلك كما في «الخلافة»، بل هو مذهب أهل العلم إلاّ شذّاذ من الجمهور، كما في «المعتبر» و«التذكرة».

هذا بالنسبة إلى الكفن الواجب ثابتٌ لا خلاف فيه، لما عرفت من الإجماع

بقسميه عليه، وبما دلَّ عليه من النصوص :

منها: ما فى صحيح عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «الكفن من جميع المال»^(١). أى لا من ثلثه ولا ممّا بقى من الدّين والوصيّة.

ومنها: صحيحه زراره المضمرة، قال: «سألته عن رجلٍ مات وعليه دين بقدر ثمن كفنه؟ قال: يجعل ما ترك فى ثمن كفنه، إلا أن يتجر عليه بعض الناس فيكفّونه ويقضى ما عليه ممّا ترك»^(٢).

وقد عرفت سابقاً بأنّ المراد من كلمه (يتجر) هو طلب الأجر لا التجاره؛ أى لو تصدّق بعض المؤمنين كفنه طلباً للأجر، فحينئذٍ يُصرف تركته فى الدّين.

ومنها: روايه أخرى للسكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «أول شىء يبدأ به من المال الكفن، ثمّ الدّين، ثمّ الوصيّة، ثمّ الميراث»^(٣).

ونحوه الروايه التى رواها «دعائم الإسلام»، عن أمير المؤمنين عليه السلام ^(٤).

فإنّ هذه النصوص تدلّ على أنّ ثمن الكفن من أصل المال، وهو مقدّم على الدّين كما نصّ على ذلك روايه السكونى، فبطريقٍ أولى مقدّم على الوصيّة والإرث، لأنّه _ مضافاً إلى ما فى الروايه _ يستفاد ذلك بالأولويّه، لأنّه إذا كان الدّين المقدّم على الوصيّة والميراث متأخراً عن الكفن، فغيره ممّا هو متأخّر يكون بالأولويّه، مع أنّّه قد ادّعى عليه الإجماع كما عن «كشف اللثام» و«الروض» وغيرهما، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

فى أحكام الأموات / فى تقدّم الكفن على سائر الحقوق وعدمه

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الوصايا، الحديث ١ و ٢ .
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الوصايا، الحديث ١ و ٢ .
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٨ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١ .
- ٤- المستدرک: ج ١ الباب ٢٤ من أبواب الكفن، الحديث ٢ .

فى تقدّم الكفن على سائر الحقوق وعدمه

والذى ينبغى أن يُبحث فيه هو عن تقدّمه على حقوق أخرى مثل حقّ الرهن والجنايه وغرماء المفلس وعدمه، فقد اختلف القوم فى ذلك :

تارةً: بالتقديم مطلقاً، وهو ظاهر عدّه من الأصحاب، منهم صاحب «الجواهر»، حيث أمضاه بقوله: «قلت: ولعلّه كذلك»، الراجع إلى ما ذكره قبله من احتمال التقديم على الثلاثه، وإن كان يحتمل أيضاً رجوعه إلى كون تقديمه على غرماء المفلس المذكور فى الأخير دعوى القطع فيه عن صاحب «الروض»، لكنّه بعيدٌ على ذكره، ممّا يوجب الشكّ للشمول بعده ومنعه عنه، حيث يؤيد الاحتمال الأوّل، وكذا صاحب «مصباح الفقيه» من دون ذكر حقّ الجنايه.

وأخرى: بالتقديم فى غير الرهن، وأمّا فيه: إمّا بالتردد فيه لسبق التعلّق بالعين، وتقدّمه على النفقه فى الحياه كما عن المحقّق والشهيدين .

أو الجزم بالتقدّم للرهن على الكفن، كما عن الشهيد فى «الذكرى».

وأخرى بالتقديم فى غير الرهن، والجنايه بالأولويه فى الثانيه، مع سبق حقّ الجنايه فى العبد الجانى على الموت.

وثالثه: بالفرق بينهما من القول بالتقديم للكفن فى خصوص الرهن دون الجنايه، بدعوى تناول الأدلّه للرهن دون الجنايه.

وجوهٌ وأقوال، بل قد يحتمل الغضّ عن الفرق فى الجنايه بين العمد والخطأ، من تقديمه على الكفن فى الأوّل دون الثانى فى مقابل من قال بالتساوى بينهما فى التقديم وعدمه.

أقول: والأقوى عندنا _ كما علّقنا على «العروه» _ هو القول بتقديم الكفن على حقّ الغرماء وحقّ الرهانه، دون الجنايه بكلا قسميها، فيما إذا كان الحقّ المتعلّق مقدّماً على الموت، والوجه فى ذلك هو أن حقّ الغرماء والرهانه يتعلّق بالعين

بلحاظ الدَّين الموجود على ذمَّه المديون، فإذا كان مفاد إطلاق روايه السكوني _ فضلاً عن الإجماع _ بأنَّ أوَّل ما يبدء به هو الكفن، ثمَّ الدَّين، فلا يبقى وجهٌ للحكم بتقديم الكفن على الحَقَّين المذكورين المستتبعين للدَّين الذي كان الكفن مقدِّماً عليه، فلو صُرف المال في الدَّين المستوعب في حقِّ الغرماء أو الرهانه لزم من ذلك المخالفه مع ما ورد في روايه السكوني من التصريح بتقديم الكفن على الحَقَّين بلحاظ دينهما بالحكوميه أو الورود، لأنَّ صرف المال في الدَّين يكون معناه الحكم بتقديم الدَّين على الكفن، مع أنَّ أوَّل ما يجب البدء به هو الكفن لا الدَّين، هذا.

مضافاً إلى أنَّ الحجر في المفلس ليس معناه إلاَّ المنع عن التصرّف في المال بحكم الحاكم، لا خروج المال عن ملك صاحبه، فإذا كان المال باقياً في ملكه فلا يبعد الحكم بتقديم الكفن على الحقِّ باعتبار بقاء ملك صاحبه، فغايتة مباشره الحاكم أو بإذنه لأخذ الكفن عنه دون المفلس، لممنوعيته عن التصرّف فيه، كما أنَّ العين أيضاً باقيه في ملك صاحبه في الرهن أيضاً، لكن لا يجوز له التصرّف لكونها وثيقه الدين، فحينئذٍ يحكم بتقدّم الكفن عليه، ولأجل ذلك حكمنا تبعاً لعدّه من الفقهاء بل أكثرهم على التقديم.

هذا، بخلاف الجنايه، والعمديّه منها، لأنَّ حقَّ الجنايه في أوَّل الأمر يتعلّق برقبه العبد الجاني، بحيث أنَّ للمجني عليه إخراج عن ملك مولاه واسترقاقه وإدخاله في ملكه، ومع تقدّمه على الموت، فلا دَين في السبب حتّى يقال إنَّ صرفه في الدَّين يوجب المخالفه مع الروايه؛ لأنَّ الحقَّ لا يتعلّق بالذمّه حتّى يقال بذلك، فالعبد الجاني يصبح بعد جنايته ملكاً للمجني عليه وله استرقاقه، فإذا شكَّ في البقاء لما قبل الموت إلى ما بعده، لزم الحكم بالبقاء بالاستصحاب، وهكذا يكون الأمر في الجنايه الواقعه خطأً أيضاً لكونه مثل العمديّه، إلاَّ أنَّ للمولى فكّ

استرقاقه فيه، فلا فرق بينهما في كيفية تعلُّق الحقِّ على الرقبه، ولأجل ذلك يحكم بتقديم حقِّ الجنايه على الكفن.

أقول: نعم، هنا إشكالٌ من جهه أنَّه وإن لم يكن في الموردين حتَّى يكون مثل حقِّ الغرماء والرهبانه، إلا أنَّ المال لم يخرج عن ملك مولاَه بمجرد الجنايه، بل باقٍ في ملكه إلى أن يسترقَّه المجنِّي عليه، فإذا كان باقياً على ملكه ولم يسترقَّه يحتمل أن يكون من مصاديق الروايه، باعتبار كونه من تركه الميِّت، فيدخل في عموم قوله: «وأول ما يبدأ به هو الكفن» ويقتضى تقدُّم الكفن على حقِّ الجنايه.

هذا كما عن المحقِّق الهمداني رحمه الله ، ولعلَّه لذلك كان مراعاة الاحتياط في تحصيل رضاهم أمراً حسناً كما في «العروه»، ولكن لا- يمكن الحكم بذلك جزماً، لأنَّ العين هنا كان مقيِّداً بحقِّ الجنايه، فلا يمكن صرفها في الكفن مع فرض عدم وجود دين هنا حتَّى يحكم بدخوله تحت العموم ، كما كان كذلك في أخويها، والله العالم.

هذا كلُّه فيما إذا وقع الموت بعد تعلُّق الحقوق الثلاثه.

وأما إذا وقع الموت قبل تعلُّق الحقوق: يقع البحث عن أنَّه هل يُحكم بتقديم الكفن على الحقوق أم لا؟

حُكي عن «الروض» القطع بتقديم الكفن على حقِّ الجنايه، تبعاً للمحقِّق الثاني في «جامع المقاصد» ولم يذكروا حكم الحقيين الآخريين، ولعلَّه كان بالأولويَّه فيها، فيحكم بتقديم الكفن لأجل وقوع الخلاف في حقِّ الجنايه في السابق، فهنا يكون بطريقٍ أولى.

أقول: ولكن مع ذلك لا- تخلو المسأله عن نقاش، كما أشار إليه بعض المحقِّقين منهم صاحب «مصباح الهدى»، كما تأمَّل فيه صاحب «مصباح الفقيه»، بل عن «البيان»: «تعارض سبق الكفن بعينه ولحوق تعلُّق الجنايه»، وعليه فلا بأس بذكر

وجه الإشكال والمناقشه كما طرحه المحقق الآملى فى «المصباح» بقوله: «ولا يخفى أنّ اللازم من البدئه بالكفن وتقدمه على الدّين والوصايا والإرث هو بقاء مقدار الكفن على ملك الميّت، وعدم تعلق حقّ الدّيّان به، ولا جواز صرفه فى الوصايا، ولم ينقل إلى الورثه، وليس ملك الميّت له بعد موته وصرّفه فى كفنه بأعظم من ملكه فى حال حياته وصرّفه فى ضروريّاته من ملبسه ومطعمه ونحوهما. ومن المعلوم أنّ ملكه له فى حال الحياه لا- يمنع عن تعلق حقّ المجنّى عليه به، بل إنّما يتعلّق حقّه بملكه فلا يجوز صرفه فيما يحتاج إليه، وكذلك بقاء الملك للميّت لا يمنع من تعلق حقّ المجنّى عليه به إذا جنى بعد موته، ومقتضى ذلك تقديم حقّ المجنّى عليه على الكفن كتقديمه على ما يحتاج إليه فى حال حياته، هذا. ولكنّ الإنصاف أنّ الحكم بتقديم حقّه أو تقديم الكفن لا يخلو من التأمل»، انتهى كلامه رفع مقامه (١).

فى أحكام الأموات / تعارض المندوب من الكفن مع سائر الحقوق

قلنا: تأمله فيه لا- يخلو عن الوجهه؛ لوضوح الفرق بين بقاء ملك الميّت حيّاً وبقائه ميّتاً، لما ترى من الحكم بتقديم الكفن فى تركه الميّت مع وجود حقّ الدّيّان، مع أنّه ليس الأمر كذلك فى حال حياته، حيث يحكم بتقديم حقّ الدّيّان فى المنع من التصرف، ولو كان محتاجاً لصرّفه فى ملبسه ومطعمه ويصير محجوراً عليه فى تصرفه فى غير المستثنيات، فالحكم بتقديم حقّ المجنّى عليه على الكفن فيما وقع الجنايه بعد الموت لا- يخلو عن إشكال، خصوصاً مع ملاحظه أنّ حقّ الميّت قد تعلق بعين الكفن، فلا يبقى حينئذٍ موردٌ لتعلق الجنايه عليه، والله العالم.

هذا كلّه تمام الكلام فى الكفن الواجب .

حكم تعارض الكفن المندوب مع الحقوق الأخرى

وأما في المندوب ففيه صور ثلاث:

١ _ صورته ما لو لم يكن متعلق الوصية.

٢ _ وأخرى ما لو أوصى به.

٣ _ وثالثة ما لو أوصى بعدم المندوب.

أما الصورة الأولى: فتارة يفرض كون المندوب موجوداً مستقلاً منجازاً عما تعلق به الوجوب كالعمامة مثلاً، فإنها مستحبة في قبال القطع الثلاث الواجبه.

وأخرى: ما لا يكون كذلك، بل كان لأجل خصوصيته من خصوصيات الكفن الواجب كإجاره الكفن وكون الإزار بُرداً وجبره.

وهذان القسمان يجريان في الصورتين الأخرين أيضاً.

أقول: الظاهر من كلمات بعض الأصحاب بل صريحها _ كالإمامه في «التذكرة»، والمحقق في «المعتبر»، والمحقق في «جامع المقاصد» _ من تقييد الكفن بالواجب، هو خروج المندوب عن ذلك، إلا أن يكون برضا الوارث، بل صرح في «المعتبر»: «أنه لو كان هناك دينٌ مستوعبٌ منع من المندوب وإن كنا لانبيع ثياب التجمل للمفلس لحاجته إلى التجمل، بخلاف الميت فإنه أحوج إلى براءة ذمته، ولو أوصى بالندب فهو من الثلث، إلا مع الإجازة»، انتهى المحكي عن «المعتبر».

وعليه، إذا كان الأمر كذلك في الصورتين كما ورد التصريح به، ففي الصورة الثالثة يكون كذلك عند المحقق وأمثاله بطريق أولى، أي لا يجوز إلا مع رضا الورثة إن أجزنا أصله لكونه خلافاً للوصية.

وكيف كان، فقد اعترض صاحب «الجواهر» في المندوب الذي كانت زيادته

فى القِطْع الواجب مثل إجاره الكفن مثلاً، بقوله: «إنَّ المخاطب به فى المستحبات المائيه هو الوليُّ، فىكون اختيار التعيين مفوضاً إليه، غايه الأمر كأنَّ الخطاب نديباً من غير توجه إلى غير الولي من الوراث صغاراً كانوا أم كباراً، فىكون حكمه من قبيل استحباب إخراج الزكاه من مال الطفل، ثمَّ أيده بإطلاق ما دلَّ على أنَّ الكفن من صلب المال، من غير تخصيص له بالواجب والمندوب، فالواجب منه واجب، والمندوب منه مندوب، بل لعلَّ حقَّ الدين أيضاً لا يزاحم ذلك، لما دلَّ على تعلق الدين بعده. نعم، لو كان المخاطب بالندب نفس الوارث كان اعتبار رضاه متّجهاً، فتأمل». انتهى كلامه (١).

أورد عليه الشيخ الأ-كبر رحمه الله: فى «كتاب الطهاره» على كلامه فى القسم الثانى؛ أى ما كانت زيادته فى الندب بخصوصيه نظير إجاره الكفن بقوله: «والتأمل فى القسم الثانى، بناءً على أنَّ المندوب أحد أفراد القدر المشترك الواجب، فلا تسلط للولي على مزاحمه الوارث بعد بذل الوارث القدر المشترك»، انتهى (٢).

وناقشه المحقق الهمدانى فى مصباحه، وقال: «وفيه أنَّ تقدّم حقّ الميت وأحقّيته بكفنه من سائر الناس، يمنعهم من مزاحمه الولي فيما يختاره، ما لم يكن خارجاً من المتعارف اللائق بحال الميت، كما تقدّم الكلام فيه مفصّلاً، فإنَّ إطلاقات أدلّه التكفين _ مع ما فيها من الأجزاء المستحبّه، فضلاً عن واجباتها _ على الإطلاق حاكمه، بل وارده، على ما دلَّ على استحقاق الورثه وغيرهم انصباءهم، فكما أنَّه ليس لهم مزاحمه الولي فى أصل التكفين، ليس لهم مزاحمته فيما يقتضيه إطلاق أدلّه التكفين. نعم، لا يتمشى ذلك فيما أثبتنا

١- الجواهر: ج ٤ / ٢٦٠.

٢- كتاب الطهاره للشيخ الأعظم: ٣١٠.

استجابته بالمسامحه كما هو ظاهر. لكنك عرفت فيما سبق، أنّ الأحوط اقتصار الولي في امتثال المطلق عند قصور الورثه أو مزاحمتهم، على أقل ما به يتحقق المُسمى، ما لم يوجب استحغار الميِّت ومهاتته، وأولى بمراعاة الاحتياط هو الاقتصار عليه عند مزاحمته حقّ الديانين للوجه الاعتباري الذي تقدّم نقله من «المعتبر»، والله العالم». انتهى كلامه رفع مقامه (١).

إيراد المحقق الآملي عليهما: أورد على صاحبي «الجواهر» و«المصباح» المحقق الآملي بقوله: «أقول: وما أفادوه قدس الله أسرارهم لا يخلو عن خفاء، والتحقيق أن يقال: لا إشكال في تعلق حقّ الميِّت بالقدر المشترك بين الأفضل وغير الأفضل، كما لا إشكال في أنّ ثبوت حقّه على الجامع بين الفردين، يقتضى جواز اقتصار الوارث على دفع غير الأفضل، لو لم يكن للولي اختيار تعيين الخصوصية. كما لا إشكال أيضاً في أنّ للولي السلطنه على أخذ الجامع، ولو في ضمن غير الأفضل، وإنّما الكلام في أنّ له السلطنه على تعيين الأفضل حتّى يمنع عن اقتصار الوارث على دفع غير الأفضل؟ والحقّ عدم دلاله دليل على اختيار الولي في ذلك: أمّا ما يدلّ على سلطنه الولي على الجامع، فهو لا يدلّ على السلطنه على الأزيد من صرف وجود الكفن، ولا يثبت سلطنته عليّتين ذلك فيالفرد الأفضل. وما يدلّ على الأمر بالأفضل، فهو لا يدلّ إلا على رجحانه، ولا يقتضى جواز تصرف الولي في تركه الميِّت في اختيار الأفضل من دون إجازة الوارث. فالمحكم حينئذٍ هو اختيار الوارث في تعيين الأفضل» انتهى محلّ الحاجة (٢).

أقول: وجه الإشكال والشبهه إنّما كان في عنوان الكفن الذي قد خرج بالدليل

١- مصباح الفقيه: ج ٥ / ٣٤٧ - ٣٤٨ .

٢- مصباح الهدى: ج ٦ / ١٧٦ .

من أصل التركة ولا يزاحمه حقّ الدّين، هل المراد منه خصوص الواجب وهو المستثنى، أو الأعمّ منه ومن المستحبّ مطلقاً، سواءً كان خارجاً عن المتعارف أم لا، أو المستحبّ في خصوص المتعارف منه دون غيره، حتّى يصدق عليه جواز إخراج الجامع، وإلّا لو قلنا بالانحصار في خصوص الواجب، فلا وجه لما ذكره من تجويز إخراج الجامع للفردين بدون إجازة الورثة.

نعم، يصحّ مع الإجازة، إذ لا- بحث في صحّ هذه الحصّة، والذي يميل إليه نظرنا هو الأخير، أى الجامع بصوره المتعارف لا مطلقاً، أى مثل المستحبات التي كانت تعمل بها في الكفن بحسب المعمول اللائق بحال الميّت، ولكن مع ذلك كلّه نرى أنّ رعايه الاحتياط في تحصيل رضاهم، خصوصاً في الصغار بتركها في غايه الحُسن، إلّا فيما إذا استلزم تركها هتك حرمة الميّت، فحينئذٍ لا بدّ من العمل بها لو توقّف عملها على صرفه فيها.

أقول: ومنه يظهر حكم الصورة الثانيه، وهى ما لو أوصى بالمستحبات، حيث قد عرفت فى كلام المحقّق فى «المعتبر» بأنّه يؤخذ من الثلث إلّا مع الإجازة، ولكن على مختارنا يكون كذلك فيالزائد على المتعارف، دون ما هو المعمول والمرسوم، وإن كان تحصيل الرضا أوفق بالاحتياط كما لا يخفى على المتأمل.

وأما الصورة الثالثه: وهى فيما لو أوصى بعدم الندب: ففى «الجواهر» احتمال إلغاء ذلك ونفوده، ثم قال: «ولعلّ التفصيل بملاحظه المصلحه إمّا رفقا بالورثه، أو حصول الفضاضه عليه بتبرّع متبرّع فتنفذ وإلّا فلا، لا يخلو عن قوّه»، انتهى.

قلنا: بأنّ الوصيّه نافذه ما لم يستلزم الهتك بالميّت، لأنّ حرمة الميّت المسلم كحرمة حيّاً، والوصيّه لا تُنفذ إلّا فيما كان مشروعاً لولاها، فما كان حراماً لا يجوز الوصيّه به، والله العالم .

فإن لم يكن له كفنٌ دُفن عارياً، ولا يجبُ على المسلمين بذل كفته، بل يُستحبُّ. وكذا ما يحتاج إليه الميِّت من كافرٍ وسَدْرٍ وغيره (١).

(١) إنَّ هذه المسأله مشتمله على أمور :

الأمر الأول: لا خلاف ظاهراً في عدم وجوب بذل الكفن للميِّت الفاقد له، ولا سائر مؤن التجهيز من السدر والكافور وماء الغسل ونحو ذلك على أحدٍ من المسلمين، كما صرح به جماعه من الأصحاب، بل نسبه في «جامع المقاصد» إلى كثير منهم، بل تصريح صاحب «المدارك» أنَّهُ لا خلاف فيه بين العلماء، وكذا في «الذخير»، بل ادعى عليه الإجماع كما عن «اللوامع» و«الروض»، كما أرسل بعضهم عن «نهاية الاحكام» الإجماع على الاستحباب، بل يُستحبُّ كما عن «كشف اللثام» الاتفاق عليه.

في أحكام الأموات / لو لم يكن له كفن

لا يقال: كيف لا يجبُ بذل الكفن على أحدٍ، مع أن مقتضى إطلاقات وجوب التكفين؛ وجوب مقدماته التي منها بذل الكفن، فيما إذا استلزم تركه دفن الميِّت عرياناً، كما أن وجوب الغسل في الأحياء يقتضى وجوب تحصيل الماء له ولو بالشراء، والأمر بغسل الثوب والبدن وغسل مواضع الوضوء والغسل يفيد الأمر بتحصيل الماء لها عند فقده وامكان تحصيله.

لأننا نقول أولاً: إنه ليس لنا دليلٌ يفهم منه وجوب المطلق لتحصيل الكفن ولو بالبذل عند فقد الكفن للميِّت، إذ ما يدلُّ على الوجوب لا يدلُّ إلا على أصل التكفين والقيام به، أى وجوب لفِّ الميِّت به عليتقدير وجوده، لا وجوب تحصيله عند عدمه، إذ الدليل عليه ليس إلا الإجماع والضروره والنصوص، وشيءٌ منها لا يزيد في دلالتها على أصل العمل والفعل لا على البذل .

وأجيب عنه ثانياً: إنه لو سلّمنا وجود إطلاق بالنحو المُدعى، لكنّه بعد ملاحظه أدلّه وجوب الكفن في تركه الميّت، وثبوت كفن المرأة على زوجها، وثبوتها في المملوك على مولاه، يظهر أنّ تلك المطلقات لا تفيد الأزيد من وجوب ستر الميّت في الكفن الذي من ماله أو المبدول له، لا وجوب ستره فيمطلق الكفن، بحيث يقتضيدلك وجوب تحصيله بالمال، وإلا لكان بذله واجباً على الجميع كفايةً بالوجوب المقدمي، وعلى الزوج والمالك بالوجوب العيني النفسى، وهو بعيدٌ، فوجوب الكفن على الزوج والمالك كاشف عن أنّ الوجوب المستفاد من تلك المطلقات هو عمل التكفين بالكفن على تقدير وجوده، لا تحصيل الكفن عند عدمه، هذا كما عن «مصباح الهدى» للآملى قدس سره (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم تمامية هذا التقرير، كما قد استشكل القائل المذكور على نفسه بعده بقوله: «فإن قلت: قضيه إطلاق أدلّه التكفين.. إلى آخره»، لوضوح أنّّه يمكن الالتزام بالوجوب الكفائي بعد فقد من يكفله، أو فقد من يجب عليه، إذ مع وجود هذه الموانع، وعدم القصور في حقّه، فإنّه لا- يحتاج إلى الكفن حتّى يقال بوجوب البذل على أحدٍ من المسلمين؛ لأنّ الوجوب الكفائي إنّما يكون فيما إذا لم يتحقّق ولم يمتثل الأمر، ويبقى الجسد بلا كفن، فإذا فرض الوجوب عيناً نفسياً لموردٍ أو موارد فلا تصل النوبة إلى الوجوب الكفائي، إلا مع تعذّر تحقّقه ولو بالعصيان، وعليه فالأحسن في الاستدلال على عدم وجوب البذل هو القول بعدم قيام الدليل على الوجوب المطلق، ليدلّ على وجوب البذل مطلقاً، وما هو الموجود هو وجوب الكفن فقط، كما هو الحال بالنسبة إلى الحيّ فإنّ الأدلّه تفيد وجوب ستر العوره عليه ولا يجب على

الآخرين بذل المال لتحقيق ذلك، إلا إذا توقفت حياته على ذلك .

وأما أن دعوى صاحب « مصباح الفقيه » : من حكومه أدله نفي الضرر على تلك المطلقات.

فممنوعه أولاً: بمنع الصدق على مثله مطلقاً.

وثانياً: على تقدير صدقه، اللّازم تخصيص القاعده به _ كما فى أمثاله _ بما دلّ على وجوب شراء الماء للوضوء والغسل ولو بأضعاف قيمته ما لم يكن إجحافاً، بل لا يبعد التمسك بعموم الخبر الذى رواه العياشى فى تفسيره، عن الحسين بن أبى طلحه، قال: «سألت عبداً صالحاً عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: «أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»(١)، ما حدّ ذلك؟

قال: فإن لم تجدوا بشراءٍ وبغير شراء.

قلت: إن وجد قدر وضوءٍ بمأه ألف أو بألف وكم بلغ؟ قال: ذلك على قدر جدته»(٢).

ولعلّ ما توقّف عليه الواجب من الكفن هكذا ما لم يكن إجحافاً، ولكن الإشكال هنا فى أصل وجود الدليل على الإطلاق كما عرفت .

نعم، حكى الشيخ الأكبر قدس سره عن بعض مشايخه استدلاله على وجوب تحصيل الكفن بإطلاق مثل ما ورد من أن: «الكفن فريضه للرجال ثلاثة أثواب».

ولكن ردّه وأجابه _ ونعمّ الجواب _ بأنّه: قد ورد مسوقاً لبيان مقدار الواجب، من دون تعرّض لمن يجب عليه، مضافاً إلى إمكان كون المقصود هو التكفين فى ثلاثة أثواب لا لزوم تحصيله بنحو الواجب الكفائى كما هو المراد.

الأمر الثانى: أنّه لا إشكال فى استحباب البذل للميت المؤمن، كما عن

١- سورة النساء: آيه ٤٣ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

«كشف اللثام» دعوى الإجماع عليه، بل قد استدلل لذلك في «الجواهر» وغيره بالخبر الصحيح الذي رواه سعد بن طريف، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «مَنْ كَفَّنَ مُؤْمِنًا كَانَ كَمَنْ ضَمَّنَ كَسْوَتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (١).

بل لا يبعد استفادته محبوبيته ذلك ممّا قام به رسول الله صلى الله عليه وآله حين وصّى عليّاً عليه السلام بتكفين أمّه فاطمه بنت أسد سلام الله عليها، كما عن عبد الله بن عباس فيحديث وفاه فاطمه بنت أسد أم أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله لعليّ عليه السلام: خُذْ عِمَامَتِي هَذِهِ، وَثَوْبِي هَذَيْنِ فَكَفِّنْهُمَا فِيهِمَا، وَمُرِّ النِّسَاءَ فَلْيَحْسَنَنَّ غَسْلَهَا» (٢).

إلا أنّ الإشكال فيه: أنّ عمله صلى الله عليه وآله كان عملاً بوصيّتها سلام الله عليها، على ما ورد في حديث آخر، وهو خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ أَسَدٍ أَوْصَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَقَبِلَ وَصِيَّتَهَا، فَلَمَّا مَاتَتْ نَزَعَ قَمِيصَهُ وَقَالَ: كَفَّنُوهَا فِيهِ» (٣) وهو غير ما نحن بصدده. نعم، لا يبعد ذلك - أي استحباب البذل - بالنسبة إلى ما نقله أبو الحسن الأول، عن أبيه عليهما السلام، بقوله: «كَانَ أَبِي يَقُولُ: إِنَّ حَرَمَهُ بَدَنَ الْمُؤْمِنِ مِثْلًا كَحَرَمَتِهِ حَيًّا، فَوَارِ بَدَنَهُ عَوْرَتَهُ، الْحَدِيثُ» (٤).

فإنّه وإن ورد الأمر المذكور بالنسبة إلى الأخذ من الزكاه، إلا أنّ تعميمه إلى غيرها من البذل وغيره لا يخلو عن وجه كما استظهره المحقق الآملي قدس سره لذلك، لكنّه يؤيّد عدم كون البذل واجباً، مضافاً إلى قيام الأصل وجريانه في البراءة عن وجوب البذل.

كما قد يؤيّد ذلك بما سيأتي من خبر الفضل أيضاً.

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ و ٤ .
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ و ٤ .
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٢ و ٤ .
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب التكفين، الحديث ١ .

وظاهر بعض الأصحاب اختصاص الاستحباب بصوره ما لم يوجد الكفن في تركه الميِّت أو ما بحكم التركه، بل عن المحقق الآملي قدس سره: «وفي المروى عن الباقر عليه السلام: «من كفن.. إلى آخره»، إشعاراً إليه، حيث أنّ ضمان كسوته إلى يوم القيامة يصدق فيما كان لولا بذله لكان عارياً».

ثمّ أجاب عنه بنفسه قدس سره بقوله: «لكن الإنصاف عدم بلوغ الإشعار المذكور إلى حدّ يمكن أن يقال له باختصاص الاستحباب بما ذكر، بل نحن نقول لا إشعار فيه أصلاً، لأنّه كان في صدد بيان التنظير بمن كان كذلك، لا أنّّه محبوب لمن لا كفن له لولاه، فالأقوى عموم الاستحباب وإن كان في فاقد الكفن آكد».

الأمر الثالث: أنّّه قد عرفت عدم قيام الدليل على وجوب بذل الكفن للولي ولا لغيره، بل يُستحبّ، كما أنّّه يجوز أخذ الكفن من الزكاه، لما قد ورد في الخبر الذي رواه ابن محبوب، عن الفضل بن الكاتب، قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام فقلت له: ما ترى في رجلٍ من أصحابنا يموت ولم يترك ما يُكفّن به، اشترى له كفنه من الزكاه؟ فقال: إعط عياله من الزكاه قدر ما يجهّزونه، فيكونون هم الذين يجهّزونه. قلت: فإن لم يكن له ولدٌ ولا أحدٌ يقوم بأمره، فأجهّزه أنا من الزكاه؟ قال: كان أبي يقول: إنّ حرمة بدن المؤمن ميّتاً كحرمة حيّاً، فوارِ بدنه وعورته وجهّزه وكفّنه وحنّطه واحتسب بذلك من الزكاه، وشيّع جنازته. قلت: فإن اتّجر عليه بعض اخوانه بكفنٍ آخر، وكان عليه دين، أيكفّن بواحدٍ ويُقضى دينه بالآخر؟ قال: لا، ليس هذا ميراثاً تركه إنّما هذا شيءٌ صار إليه بعد وفاته، فليكفّفه بالذي اتّجر عليه، ويكون الآخر لهم يصلحون به شأنهم» (١).

حيث دلّته على الأخذ من الزكاه واضحه.

وحينئذٍ، هل يجب أن تُصرف الأموال عليه من سهم الفقراء أو من سهم سبيل الله؟

إطلاق الرواية يقتضياتعميم، فيجوز من كليهما، إذ يصدق على مثله أنَّه من مال بيت المال، كما استفاد ذلك من هذا الخبر جماعه؛ منهم العلامه والشهيدان رحمهما الله، إذ المراد من بيت المال على ما فى «جامع المقاصد» الأموال التى تجمع من خراج الأرضين المفتوحة عنوةً، وسهم سبيل الله من الزكاه، على القول بأنَّ المراد به كلُّ قربه لا الجهاد وحده.

ثم قال: «ولو أمكن الأخذ من سهم الفقراء والمساكين من الزكاه جاز؛ لأنَّ الميِّت أشدَّ فقراً من غيره» انتهى كلامه .

أقول: الأحوط صرف سهم سبيل الله فى ذلك، لا سهم الفقراء والمساكين؛ لانصراف إطلاق دليل المصارف لصرفه فى الأحياء، كما هو مقتضى كلمه إيجاب الزكاه، بل لعلَّه لذلك قد أمر الإمام عليه السلام بإعطائه إلى ورثته ليجهّزوه حتى يتحقّق الصرف فى الأحياء، مضافاً إلى إمكان كون الحكمة فى الأمر بالإعطاء إلى عياله هو دفع المهانه عنهم، فىكون المقصود بذلك جبر قلوبهم المكسوره، وستر فقرهم بذلك لتلا يدخل عليهم الوهن والحزازه من جهه مباشره الأجنبى لتكفين ميّتهم. نعم، يعطى إلى الورثه إن كانوا مستحقّين لها .

فرع: هل يجب إعطاء الأموال المذكوره إلى أهله، وهل إعطائها لهم جائز أم مستحبّ؟

ظاهر الروايه هو الأوّل مع التمكن، ولكن حملها على الندب بالنسبه إلى ذلك أولى، لعدم القائل بالوجوب كما اعترف به فى «الروض».

نعم، والذى ينبغى أن يُقال هو: إنَّه هل يجبُ صرف الزكاه لشراء الكفن فيما إذا لم يكن للميِّت تركه يُشترى بها الكفن أم يُستحبّ؟ فيه قولان: المحكى عن

«المنتهى» و«جامع المقاصد» و«الذكري» و«الروض» و«الجواهر» هو الأوّل للأمر به فى الروايه.

وقول آخر بالاستحباب؛ كما عليه المحقق الهمداني، والمحقق الآملى، وقد استدّلوا على ذلك بجهات:

الأولى: إنّ الأمر واردٌ فيمقام توهم الخطر، فلا يدلّ على أزيد من الجواز والاستحباب.

الثانيه: ظاهر استدلال الإمام بقول أبيه عليهما السلام فى الاستحباب.

الثالثه: تشبيهه بدن الميت ببدن الحيّ فى الحرمة، مع أنّه لا- يجب إكساء الحيّ العارى من الزكاه، بل يتخيّر بينه وبين صرف الزكاه فى مصرف آخر.

الرابعه: سوق الأمر بالمواراه والتكفين والتحنيط من الزكاه مساق أمره بتشيع جنازته.

أقول: ولكن الإنصاف أنّ شيئاً من الوجوه المذكوره لا يقاوم قيام القطع على ضروره صرف الأمر عن ظهوره، وإن كان يوجب الاحتمال فيه، ولأجل ذلك قلنا إنّّه يجب صرفه فيه بالاحتياط الوجوبى حذراً عن مخالفه الأصحاب وتبعاً للسيد فى «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق عليها، والله العالم.

الأمر الرابع: بعدما عرفت حكم الكفن من أنّه يؤخذ من أصل التركه لا من التلث، وأنّه لا يجب على أحدٍ من المسلمين بذله، بل يُستحبّ حتى ولو لم يكن للميت مال، يصل البحث إلى أنّ الأمر فى سائر مؤن التجهيز كذلك، حيث يؤخذ من الأصل كالكفن مطلقاً؟

أم لابدّ من التفصيل بين ما هو القدر الواجب من الأعيان المصروفه فى التجهيز كالماء والخيطين وأجره الدفن، وبين غيرها من مقدّمات الأفعال كحفر

القبر وأجره الحمل والغسل؟

وأشکل منها ما لو توقّف مباشرة الفعل على بذل مالٍ لظالم يمنع من الغُسل والدفن في الأرض المباحه، حيث يؤخذ الأول من الأصل، والثاني من الثلث أو من الورثه الكبار في حصّيتهم، أو من بيت المال إن وجد، وإلاّ على عموم المسلمين بصوره الكفايه؛ أى واجباً كفايئاً، أو التفصيل بين القدر الواجب والزائد منه، بقدر ما هو المتعارف في العرف، فيصحّ أخذه من التركه، وبين الزائد عنه وعن القدر المتعارف، فينتقل إلى الورثه الكبار في حصّيتهم إن لم يتعين الثلث، أو لم يعين الميّت في وصيّته لذلك بالخصوص في ثلثه شيئاً، وإن لم يكن له ورثه ولا ثلث أخذ من بيت المال، وإلاّ فعلى المؤمنين تكفّله بنحو الوجوب الكفائي؟

وجوهٌ وأقوال:

القول الأوّل: هو الظاهر من كلام صاحب «المدارك» تمسيكاً بتعليقه بقوله: «أما الوجوب من أصل المال فظاهر؛ لأنّ الوجوب متحقّق، ولا محلّ له سوى التركه إجماعاً»، انتهى.

كما هو معقد الإجماع الذي ادّعه الشيخ رحمه الله في «الخلاف»، كما هو ظاهر إطلاق المحقّق الهمداني رحمه الله بقوله: «ما يحتاج إليه الميّت من كافور وسدر وغيره، بناءً على تعميم لفظ غيره لجميع ما يحتاج إليه الميّت».

القول الثاني: ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري، وصاحب «الجواهر» من التفصيل بين القدر الواجب وغيره، حيث أجازوا في الأوّل من أصل التركه دون غيره، كما هو ظاهر كلام السيّد في «العروه» أيضاً.

أقول: ولكن الأقوى عندنا هو التفصيل الثاني، لكن الذي يوجب التأمل فيه هو أنّّه: لو كانت المؤونه لأجل منع ظالمٍ من مطلق دفن الميّت، أو في أرضٍ

الثالثة: إذا سقط من الميّت شيء من شعره أو جسمه ، وجب أن يُطرح معه في كفنه (١).

مخصوصه مع عدم التمكّن من غيرها، فهل يجوز حينئذٍ أخذ ذلك من أصل التركه أم لا ؟

الأحوط في مثله تحصيل الرّضا من الورثه الكبار في حصّتهم، إن لم يكن للميّت ثلث أو وصيّه، وإلا يؤخذ منهما، وإلا من بيت المال إن كان تجهيزه موقوفاً عليه، وإلا فعلى المؤمنين كفايه، والله العالم.

في أحكام الأموات / لو سقط شيء من شعر الميّت أو جسمه

وأما لو كان المنع أو الامتناع من مكان خاصّ مع وجود غيره ممّا لا يلزم الدفن فيه من هتك الحرمه للميّت، فأخذه من أصل التركه غير جائز، لعدم الدليل على الجواز، وانصراف الدليل المجوّز عن مثله، كما لا يخفى.

(١) كما هو صريح جماعه، وظاهر آخرين، بل في «الذخيره»: «لا أعلم فيه خلافاً»، وفي «التذكره»: «وإن سقط من الميّت شيء غُسل وجعل معه في أكفانه بإجماع العلماء؛ لأنّ جميع أجزاء الميّت في موضع واحد أولى»، انتهى. ونحوه في «النهايه».

وفهم جماعه ممّن تأخّر عنه الوجوب كما هو كذلك .

وفي «الجواهر»: «قد يشعر تعليل «التذكره» الاستحباب، كما قد صرّح به «جامع الجامع»، ولعله أراد به استفادته من كلمه (أولى)، حيث يُشعر منها الاستحباب. ولكن يمكن أن يكون الاستحباب في جعله في كفنٍ واحد لا في أصل لزوم الدفن.

وكيف كان، لا إشكال في وجوب جعله في كفنه حيث يدلّ عليه _ مضافاً إلى

الإجماع _ الخبر المرسل الذي رواه ابن أبي عمير في الصحيح، عن الصادق عليه السلام، قال: «لا يمَسّ من المَيّت شعر ولا ظُفر وإن سقط منه شيء فاجعله في كفه»^(١).

نعم، يظهر من العلامه في «التذكرة» لزوم التّغسيل ثمّ الطرح في الكفن، وبه صرّح بعضهم. وفي «الجواهر»: «إنّه هو كذلك»، واستشكل عليه المحقّق الهمداني قدس سره بقوله: «إن أرادوا عدم إهماله حين تغسيل المَيّت بجعله بمنزله المتّصل، نظراً إلى اهتمام الشارع به وعدم رفع اليد عنه حيث أوجب دفنه، فله وجه، وإن كان لا يخلو عن نظر، وإن أرادوا وجوب غسله مستقلاً، ففيه منع ظاهر، خصوصاً بالنسبة إلى الشعر ونحوه، لعدم الدليل لو لم ندّع الدليل على العدم، والله العالم»، انتهى كلامه^(٢).

قلنا: إنّ كلام العلامه رحمه الله: «إن سقط من المَيّت شيء غُسل» مطلقٌ ربما يشمل غير الشعر من أجزاء البدن، كما يؤمى إليه تعليقه: «لأنّ جميع أجزاء المَيّت...» فحينئذٍ إن كان ذلك الجزء ممّا يجبُ غسله ولم يُغسل فلا إشكال في وجوب غسله، وإن لم يكن كذلك، إمّا إن كان ممّا لا يُغسل فيه، أو كان قد غُسل ثمّ سَقَطَ، فلا وجه للحكم بوجوب الغُسل فيه ثانياً كما لا يخفى.

ولعلّ مرادهم من السقوط هو ما سقط قبل الغُسل وكان ممّا يجبُ غسله، حيث يصبح وجوب الغُسل حينئذٍ واضحاً.

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب غسل المَيّت، الحديث ١.

٢- مصباح الفقيه: ج ٥ / ٣٥٥.

أحكام دفن الميّت

الرابع: مواراته في الأرض، وله مقدمات مسنونه كلها (١).

(١) هذا الحكم من أحكام الأموات مشتمل على أمور تعدّ مقدّمه له، ولكنها غير مرتبطة ولا موقوفه عليها هذا الحكم، بل هي مسنونات مستقلّة تستحبّ مراعاتها قبل دفن الميّت ومواراته:

في أحكام الأموات / في تشييع الميّت

المستحبّ الأوّل: التشييع، فإنّ استحبابه إجماعيّ لو لم يكن ضروريّاً، والأخبار الواردة فيه مستفيضه لو لم تكن متواتره ، فلا بأس هنا بذكرها ولو في الجملة:

منها: خبر الكليني، عن ميسر، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: مَنْ تَبِعَ جنازه مسلمٍ أعطى يوم القيامة أربع شفاعات، ولم يقل شيئاً إلا وقال الملك: ولك مثل ذلك» (١).

ومنها: خبر أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «كان فيما ناجى به موسى ربّه أن قال: يا ربّ ما لمن شيّع جنازه؟ قال: أوكل به ملائكة من ملائكتي معهم رايات يشيعونهم من قبورهم إلى محشرهم» (٢).

ومنها: خبر جابر، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «إذا دخل المؤمن قبره نُودِيَ ألا وأنّ أوّل حباتك الجنّه، ألا وأنّ أوّل حباء من تبعك المغفره» (٣).

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أول ما يُتحف المؤمن به في قبره أن يغفر لمن تبع جنازته» (٤).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ _ ٤.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ _ ٤.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ _ ٤.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ _ ٤.

ومنها: خبر الصدوق رحمه الله قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في حديث: ضمنتُ لستَّه على الله الجنَّة: رجلٌ خرَّج في جنازه رجلٌ مسلم فمات فله الجنَّة، الحديث» (١).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «عقاب الأعمال» بإسناده عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث، قال: «من شيع جنازه فله بكلِّ خطوه حتَّى يرجع مائه ألف ألف حسنه، ويُمحى عنه مائه ألف ألف سيئته، ويُرفع له مائه ألف ألف درجه، فإن صلَّى عليها شيعة في جنازته مائه ألف ألف ملك كلِّهم يستغفرون له (حتى) يرجع، فإن شهد دفنها وكَلَّ الله به ألف ملك كلِّهم يستغفرون له حتَّى يُبعث من قبره، ومن صلَّى على مَيِّتٍ صلَّى عليه جبرئيل وسبعون ألف ملك، وعَفَّر له ما تقدَّم من ذنبه، وإن أقام عليه حتَّى يدفنه وحثا عليه من التراب انقلب من الجنازه وله بكلِّ قدمٍ من حيث شيَّعها حتَّى يرجع إلى منزله قيراط من الأجر، والقيراط مثل جبَلٍ أحد يكون في ميزانه من الأجر» (٢).

ومنها: خبر أصبغ بن نباته، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ تبع جنازة كتب الله من الأجر له أربع قراريط؛ قيراط باتِّباعه، وقيراط للصلاه عليها، وقيراط بالانتظار حتَّى يفرغ من دفنها، وقيراط للتعزيبه» (٣).

ومنها: خبر زراره، قال: «كنتُ مع أبي جعفر عليه السلام في جنازه لبعض قرابته، فلما أن صلَّى على الميِّت قال وليه لأبي جعفر عليه السلام: ارجع يا أبا جعفر عليه السلام مأجوراً، ولا تعنى، لأنَّك تضعفُ عن المشى، فقلت أنا لأبي جعفر عليه السلام: قد أدنَّ لك في الرجوع فارجع، ولى حاجه أريد أن أسألك عنها.

فقال لى أبو جعفر عليه السلام: إنَّما هو فضلٌ وأجرٌ فبقدر ما يمشى مع الجنازه يُوجر

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦ و ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦ و ١.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦ و ١.

الذى يتبعها، فأما بإذنه فليس بإذنه جئنا، ولا بإذنه نرجع»(١).

ومنها: خبر آخر لزراره، قال: «حضر أبو جعفر عليه السلام جنازه رجلٍ من قريش وأنا معه وكان فيها عطاء، فصرخت صارخه، فقال عطاء: لتسكتن أو لنرجعن! قال: فلم تسكت فرجع عطاء.

قال: فقلت لأبى جعفر عليه السلام: إن عطاء قد رجع، قال: ولم؟ قلت: صرخت هذه الصارخه فقال لها لتسكتن أو لنرجعن، فلم تسكت فرجع.

فقال: امض بنا فلو أننا رأينا شيئاً من الباطل مع الحق تركنا له الحق لم نقض حق مسلم!؟

قال: فلياً صلى على الجنازه قال وليها لأبى جعفر عليه السلام ارجع مأجوراً رحمك الله، فإنك لا تقوى على المشى، فأبى أن يرجع.

قال: فقلت: قد أذن لك فى الرجوع، ولى حاجه أريد أن أسألك عنها.

فقال: امض فليس بإذنه جئنا ولا بإذنه نرجع، وإنما هو فضلٌ وأجرٌ طلبناه، فبقدر ما يتبع الجنازه الرجل يؤجر على ذلك»(٢).

وغير ذلك من الأخبار التى يمكن استفادته الاستحباب منها.

أقول: هنا أمورٌ ينبغى البحث عنها:

الأمر الأول: أى مقدار من التشيع يؤجر، فهل يلزم أن يكون التشيع إلى المصلّى بحيث لو كان أقل منه لا يؤجر، أو يؤجر بمقدار ما شيع ولو بالأقل منه؟

ظاهر كثيرٍ من الفقهاء ومنهم صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» هو الثانى، خلافاً لما يظهر من العلامة رحمه الله فى «المنتهى» حيث قال: «إن أدنى

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١؛ الباب ٣، الحديث ٧.

مراتب التشيع أن يتبعها إلى المصلّى، فيصلى عليها ثم ينصرف»، وقد استدلّ لذلك بالخبرين الأخيرين.

لكن تعجّب صاحب «الجواهر» قدس سره من كلامه واستدلّ له؛ لأنّ دلالة الحديتين كانت على خلافه، ودافع الآملى رحمه الله عن العلامة بأنّ دلالتهما عليه ليست بمثابه يوجب التعجّب؛ لأنّ ظاهر صدره وإن كان مساعداً لما ذكره صاحب «الجواهر»، إلا أنّ في قوله بعدما قيل له ارجع مستتبعه للجمله السابقه: «بما بعد أن صلّى على الجنازه.. إلى آخره»، يضعّف ظهوره فى الإطلاق، بحيث لا مانع لأجله أن يحمل قوله: «فبقدر ما يمشى»، على المشى مع الجنازه إلى المصلّى .

أقول: ولكن الإنصاف _ كما اعترف به المدافع _ انثلام ظهور قوله عليه السلام ، خصوصاً ظهور التعليل بقوله: «وإنما هو فضلٌ وأجزّ طلبناه»، فى الإطلاق وآب لسانه عن التقييد بما بعد الصلاة كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجمله: فمما ذكرنا من الاستحباب بالمشى بأى مقدارٍ كان، ولو بأقلّ من المصلّى يظهر عدم تماميه ما صدر عن ابن الجنيد قدس سره من أنّّه لا يجوز الرجوع قبل الدفن ما لم يأذن أهله بالانصراف إلّا لضروره، واستدلّ له بمرفوعه البرقى عن الصادق عليه السلام ، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله : أميران وليسا بأمرين، ليس لمن تبع جنازه أن يرجع حتّى يدفن أو يؤذن، ورجل يحجّ مع امرأه فليس له أن ينفر حتّى تقضى نسكها»^(١).

لإمكان أن يكون مراده الإشاره إلى لزوم مراعاة ذلك من الناحية الأخلاقية لا الشرعية؛ أى أنّ الشأن يقتضى أن يتبع المشيع الجنازه إلى حين الانتهاء من دفنه، كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى الفقرة الثانية لو لم تقضى الضروره خلافه، مع أنّ

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الدفن ، الحديث ٦ .

الروايه شاذّه أعرّض عنها الأصحاب، ومجرّد عمل الإسكافي بها لا يُخرجه عن كونها معرضاً عنها، فالمتعيّن هو الأخذ بما عليه المشهور أو الإجماع.

الأمر الثاني: يظهر من الخبرين :

١ _ أنّه لا يحتاج التشيع إلى إذن أولياء الميّت.

٢ _ وأنّه حقّ للميّت المسلم على الناس.

ويدلّ على الأوّل: قوله عليه السلام: «فليس بإذنه جننا ولا بإذنه نرجع»، حيث يدلّ على أنّ الرجوع لا ينوط بإذنه أيضاً.

وعلى الثاني: قوله عليه السلام: «فلو أنّنا رأينا شيئاً من الباطل مع الحقّ تركنا له الحقّ لم نقضِ حقّ مسلم»، حيث يدلّ على أنّ التشيع من حقوق المسلمين وأنّه يعدّ توقيراً للميّت، فكلمة أكثر الاجتماع فيه كان أوقر.

الأمر الثالث: لا يبعد صدق التشيع عرفاً على ما هو المتعارف في زماننا هذا، تبعاً لسيره القدماء من تبعيّة الجنازه عند إرادته نقلها من بلدٍ إلى بلدٍ آخر؛ لأنّ مثل هذه المشايخه يعدّ عرفاً تشييعاً ويُقال له التشيع، فيشمله أدلّه الاستحباب والثواب المترتب على التشيع، ولو منع منه مانعٌ بجموده على لفظ التشيع، فنقول: تشمله الأدلّه المشتمله على التبعيّة مثل المرسل المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّّه قال: «ضمنتُ لستّه على الله الجنّه؛ رجلٌ خرج في جنازه رجل مسلم فمات فله الجنّه» (١).

وغيره من الأخبار المعبر عنها بالتبعيّة، فلا يحتاج حينئذٍ إلى ما يعتبر في التشيع من المشى خلف الجنازه، أو أحد جانبيها، أو الكراهه في التقدّم عليها ممّا هو معتبر في التشيع المتعارف، مع إمكان القول بصدق المشى في خلفها

المتحقق بالمشى خلف المركب الذى ينقل الجنازه ولو فى الجملة حتى بسبعه أقدام الذى يعدّ مستحباً فيه، ولعله لذلك تأمل صاحب «الجواهر» بعد دعوى ظهور انصراف تلك الأدله إلى غيرهم.

الأمر الرابع: الظاهر كون استحباب التشيع بما إذا كان محلّ الدفن أو الغسل أو الصلاه محتاجاً إلى النقل، وأما إذا لم يكن فى البين شىء من الثلاثه، كما إذا أريد غسله ودفنه والصلاه عليه فى محلّ موته، فهل يُستحبّ إخراج الجنازه لمجرّد تشيعها ثم ردها إلى محلّ الدفن أم لا؟ وجهان: من إطلاق ما دلّ على فضل التشيع، خصوصاً إذا كان من الأجلّاء والعلماء فيستحبّ.

ومن أنّه لو كان مستحبّاً لفعله أمير المؤمنين عليه السلام مع جنازه النبى صلى الله عليه وآله، بل المنصرف من أدله التشيع أنّه يستحبّ إخراج جنازه الميّت من محلّ وفاته تفيد استحباب لتحصيل أحد الثلاثه فى غير محلّ الموت، فلا تفيد استحباب إخراجها والسير بها فى السكك والشوارع لمجرّد درك فضيله التشيع.

اللهمّ إلاّ- أن نعتد على ما قيل من إخراج جنازه فاطمه عليها السلام من بيتها ثم أُعيدت إلى بيتها للدفن إن كان البيت محلّ دفنها، كما نُقل مثل ذلك بالنسبه إلى جثمان الإمام الهادى عليه السلام من تشيعه فى سكك سامراء.

لكن قال المحقق الآملى رحمه الله: «إنهما لا أصل لهما، والله العالم»، ولكنه أضاف بعد ذلك مستدرکاً بقوله: «نعم لا مانع من القول باستحباب نقل الميّت إلى المصلّى للصلاه عليها، وحينئذ يتحقّق موضوع التشيع، ولكن استحباب ذلك لعله مختصّ بما إذا كان كثره المشيعين بحيث لا- يمكن معها اجتماعهم على الصلاه عليه فى بيته، ولم ينقل الدليل عليه حتى يستظهر منه الاستحباب».

وأن يمشى المشيع (١).

ولعل مقصوده الاستظهار من الأدلة الواردة في محبوبية تعظيم جنازه الأجلاء، كما ربما يشعر بذلك ما ورد من استحباب إعلام المؤمنين، وتأخير تشيع جنازتهم لتحصيل ذلك، فإن كان مقصوده هذا فله وجه، فإذا ثبت ذلك لزم توجيه ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام بجنازه النبي صلى الله عليه وآله من عدم إخراجه من بيته وعدم تشييعه، ولعله - والله العالم - ترك ذلك بناءً على عدم قيام الجماعة للصلاة عليه صلى الله عليه وآله، وأن من دخل عليه اكتفى بقراءة قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (١)، أو غير ذلك من المحامل.

(١) المستحب الثاني: استحباب المشى في التشيع.

والدليل عليه: - مضافاً إلى دعوى «الغنية» و«المنتهى» من قيام الإجماع عليه - الأخبار الكثيرة الواردة الأمره بالمشى خلف الجنازه، أو أحد جانبيها كما سيأتي، فإنها وإن سيقّت لبيان أنّ المشى المستحب يكون خلفها أو إلى أحد جانبيها دون أمامها، إلا أنّها تدلّ على مفروغيه أصل استحباب المشى كما لا يخفى.

في أحكام الأموات / سنن التشيع

هذا فضلاً عن التأسّي بسيره النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام، حيث أنّ الأخبار تفيد أنّهم كانوا يمشون خلف الجنازه، ولا يخفى أنّ المشى أشقّ من الركوب، وقد ورد في الحديث: «أنّ أفضل الأعمال أحمزها»، ولكون التشيع عباده وطاعه، والأنسب المشى لحصول التواضع والتوجه إلى حال الميت الذي يسير إلى ربّه ونفسه الذي سيكون مصيره كذلك عاجلاً أم آجلاً.

مع إمكان استفاده مطلوبية المشى ممّا ورد في كراهه الركوب أيضاً، إذ الأمر

منحصر بينهما ولا- ثالث لهما، ممّا يقتضى أن يكون الأقوى كراهه الركوب فى التشيع، إذ مضافاً إلى دعوى الاتفاق فى «المنتهى» حيث قال: «ويستحبّ المشى فى جنازه، ويكره الركوب، وهو قول العلماء كافّة»، وجود أخبار دالّة عليه:

منها: صحيح عبد الرحمن، عن الصادق عليه السلام، قال: «مات رجلٌ من الأنصار من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله فى جنازته يمشى، فقال له بعض أصحابه: ألا- تركب يا رسول الله؟ فقال: إنى أكره أن أركب والملائكة يمشون»^(١).

وفى «الكافى»، وعن الصدوق مع زياده: «وأبى أن يركب».

ومنها: خبر غياث بن إبراهيم، عن أبى عبد الله، عن أبيه، عن علىّ عليهم السلام: «أنّه كره أن يركب الرجل مع الجنازه فى بدآته»^(٢) إلا من عذر، وقال: يركب إذا يرجع»^(٣).

بل قد يؤكّد الكراهه الخبر المرسل الذى رواه ابن أبى عمير، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «رأى رسول الله صلى الله عليه وآله قوماً خلف جنازه ركبانا، فقال: ما استحيى هؤلاء أن يتبعوا صاحبهم ركبانا وقد أسلموه»^(٤) على هذه الحال»^(٥).

وبذلك يقيّد إطلاق الأخبار الدالّة على استحباب مطلق التبعية والتشيع، لا إرادته خروجه من استحباب أصل التشيع مع الركوب، مع أنّّه لا- يبعد أن يكون المراد من الكراهه فى هذه الموارد هو الأقلّ ثواباً لا- سلب الثواب المطلق عليه؛ لأنّ الظاهر كون المشى مستحبّاً فى مستحبّ.

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢- أى حال الذهاب حين يبدء بالمشى (الوافى).

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

٤- أى خلوه وتركوه (الوافى).

٥- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

وراء الجنازه أو إلى أحد جانبيها(١).

بل قد يظهر من خبر غياث عدم الكراهه مع العذر، كما لا كراهه فى الركوب عند الرجوع، كما عن «التذكره» و«نهايه الأحكام» الإجماع على الكراهه فى الأول منهما كما يساعد ذلك مع الأصل أيضاً فى الموردين، كما لا يخفى.

(١) المبحث الثالث: أن يمشى المشيع على أحد جانبي الجنازه فهو أفضل من الأمام.

أقول: هذا ممّا لا إشكال فيه، لما فى «المعتبر» و«التذكره» نسبته إلى فقهائنا، بل فى «جامع المقاصد»: «أنّه يستحبّ أن يكون مشى المشيع خلف الجنازه أو إلى أحد جانبيها لا- أمامها بإجماع علمائنا»، وظاهره أنّّه الأفضل من الأمام، ولكن صرح فى «المعتبر» أنّّه مباح، مع أنّ الأخبار تكفيّننا فى الدلاله على الموضوع المستحبّ، فقد ورد فى بعضها التصريح بلفظ التشيع والإتباع، ولا- يخفى أنّهما يفيدان ويصدقان على الماشى خلف الجنازه دون الأمام والجانبين، كما أنّ المشى على أحد الجانبين بعد الخلف أفضل لما فى الأخبار ما يدلّ عليه:

منها: خبر إسحاق بن عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «المشى خلف الجنازه أفضل من المشى بين يديها»(١).

فإنّه يدلّ على أنّ المشى بين يديها فيه فضلٌ، وسوف نبحت عن ذلك عن قريب إن شاء الله .

ومنها: خبر جابر، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «مشى النبىّ صلى الله عليه وآله خلف جنازه فليل: يا رسول الله ما لك تمشى خلفها؟ فقال: إنّ الملائكه رأيتهم يمشون أمامها ونحن نتبع لهم»(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

وهاتان الروايتان لا تدلان على أفضليته المشى خلف الجنازه عن المشى على أحد جانبيها، فلا ينافى ما يدل على أفضليته المشى على أحد الجانبين عن المشى فى الأمام أو ما هو مطلق فى الفضيله، مثل الخبر الذى رواه سدير، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «من أحب أن يمشى مشى الكرام الكاتبين فليمش جنبى السرير»^(١).

فى أحكام الأموات / حكم المشى أمام الجنازه

كما لا ينافى مع ما يدل على أن المشى باتباع الجناز دون اتباع الجناز لهم، وهو مثل الخبر الذى رواه السكونى عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن عبيد بن عمير، قال: «سمعت النبى صلى الله عليه وآله يقول: اتبعوا الجنازه ولا تتبعكم، خالفوا أهل الكتاب»^(٢).

ومثله ما فى «المقنع» من المرسل، قال: «روى أتبعوا الجنازه ولا تتبعكم فإنه من عمل المجوس»^(٣).

وهذان الخبران وإن دلا على النهى عن اتباع الجناز، والأمر بعكسه الموهوم بعدم مطلوبه غير خلف الجنازه، إلا أن ه مع ملاحظه ذكر التعليل، والنهى عن اتباع الجنازه، يفهمنا كون المقصود نفي التقدم عن الجنازه، فلا ينافى ثبوت الفضيله أيضاً لمن يمشى على أحد الجانبين، فعليه يُحمل ما قاله الشيخ فى «الخلاص» والصدوق رحمهما الله من الاقتصار على أفضليته المشى خلفها من دون تعرض لغيره، مستدلاً عليه بإجماع الفرقه وإخبارهم، فلا يكون كلامهما مخالفاً لفضيله المشى إلى الجانبين، مع أن احتمال كون الأفضليه مختصاً للخلف دون

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

غيره من الإمام وغيره، أمرٌ جيّد، ولا ينافى فضيله المشى فى أحد الجانبين أيضاً، وأفضليته دون الأمام مثلاً، كما يستفاد رجحانيته من فعل النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه وآله، خصوصاً مع العله المنقوله عن النبي صلى الله عليه وآله فى حديث جابر.

نعم، قد يستفاد من الخبر المروى فى «فقه الرضا» من قوله عليه السلام: «وأفضل المشى فى اتّباع الجنازه ما بين جنبى الجنازه وهو مشى الكرام الكاتبين»^(١)، عكس ما عرفت.

ولكن الظاهر كون المقصود بيان وجود الفضيله فيه، كما فى خبر سُدير، حيث وردت فيه تلك الجملة، وكما قد يؤيد ذلك بيان ما قبله: «وإنما يؤجر من تبعها لا من تبعته» حيث يفيد أنّ الأجر ثابتٌ لمن يسير خلف الجنازه، ولا أقلّ أنّ فيه الأفضليّه، كما لا يخفى على المتأمل.

هذا كلّه تمام الكلام بالنسبه إلى الخلف وأحد الجانبين.

حكم المشى أمام الجنازه

البحث عن أنّ هل يعدّ المشى أمام الجنازه عملاً مكروهاً كما صرّح به بعضهم، وحكى عن ظاهر آخرين، بل فى «الذكري» نسبته إلى كثير من الأصحاب، بل قد يظهر من «الروض» دعوى الإجماع عليه، حيث قال: «ويمكن تقديمها عندنا»، وكذلك قال فى «المنتهى»: «ويكره المشى أمام الجنازه للماشى والراكب معاً، بل المستحبّ أن يمشى خلفها أو من أحد جانبيها، وهو مذهب علمائنا أجمع»، ثمّ نقل خلاف العامه فى ذلك .

بل قد يؤيد الكراهه التعليل الوارد فى الخبرين المتقدمين بأنّه من عمل

١- المستدرک: الباب ٤ فى أبواب الدفن، الحديث ١ .

المجوس وأهل الكتاب، خصوصاً مع الأمر بالمخالفة لهم في أحدهما، كما قد يؤيد ذلك ما ورد في «فقه الرضا» من النهي عن التقدم بقوله: «إذا حضرت جنازه فامش خلفها ولا تمش أمامها، الحديث». وقد سبق القول إنَّ ضعفها منجبرٌ بما عرفت من نقل الإجماع.

وهذا أحد الأقوال في المسألة.

القول الثاني: عدم الكراهه مطلقاً، وهو المنقول عن صريح ما ورد في «المعتبر» و«الذكرى»، وعن ظاهر «النهاية» و«المبسوط»، ولازمه ثبوت الفضيله فيه أيضاً، إلا أن الآخريين كانا أفضل منه، ولعلهم أفتوا بذلك استناداً إلى الخبر الذي رواه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن المشى مع الجنازه؟ فقال: بين يديها وعن يمينها وعن شمالها وخلفها» (١).

والرواية صحيحة، ولكن دلالتها على ذلك لا يخلو عن تأمل؛ لأن السؤال عن مطلق المشى لا ما فيه الفضيله، ولا إشكال في صدق المشى على الجنازه لمن تقدم أيضاً.

نعم، يصح الاستدلال بخبر آخر رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «امش بين يدي الجنازه وخلفها» (٢).

فأمر الإمام عليه السلام بالمشى بين يدي الجنازه الشامل للمتقدم عليها يدل على أن في التقدم أيضاً فضلاً.

بل وكذا يستفاد ذلك من الخبر الذي رواه إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المشى خلف الجنازه أفضل من المشى بين يديها» (٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الدفن، الحديث ١.

فإنَّ أفضليته الخلف عن التقدّم يدلّ على أنّ فيه الفضل، خصوصاً مع ملاحظه ما نقله الشيخ عن الكليني رحمه الله هذا الخبر مع زياده قوله: «ولا بأس بأن يمشى بين يديها»^(١)، حيث يؤيد عدم وجود الكراهه فيه.

بل قد يستدلّ لذلك بفعل الإمام عليه السلام المنقول في خبر الحسين بن عثمان قال: «لما مات إسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام، خرج أبو عبد الله عليه السلام فتقدّم السيرير بلا حذاء ولا رداء»^(٢). وهذا الخبر صريح في تقدّم الإمام عليه السلام على جنازه ابنه، والإمام لا يفعل فعلاً مكروهاً.

وإنّ أجيب عنه: بأنّه قضيه في واقعه، لا يمكن الاستدلال بها مع إمكان توجيه فعله عليه السلام بما يأتي في القول الثالث.

القول الثالث: هو التفصيل في ذلك بين جنازه المؤمن وغيرها، وقد وردت أخبار عديده تفيد هذا التفصيل، لا بأس بذكرها:

منها: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سأل كيف أصنع إذا خرجت مع الجنازه، أمشى أمامها أو خلفها، أو عن يمينها، أو عن شمالها؟

فقال: إن كان مخالفاً فلا تمش أمامه، فإنّ ملائكه العذاب يستقبلونه بألوان العذاب»^(٣).

ومنها: خبر يونس بن ظبيان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «امش أمام جنازه المسلم العارف، ولا تمش أمام جنازه الجاحد، فإنّ أمام جنازه المسلم ملائكه

١- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

يُسرعون به إلى الجَنَّة، وأنَّ أَمامَ جنازَه الكافر ملائِكَه يُسرعون به إلى النار» (١).

ومنها: خبر أبي بصير، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام كيف أصنع إذا خرجتُ مع الجنازَه، أمشي أمامها، أو خلفها، أو عن يمينها، أو عن شمالها؟ فقال: إن كان مخالفاً فلا تمش أمامه، فإنَّ ملائِكَه العذاب يستقبلونه بأنواع العذاب» (٢).

ومنها: مرسل الصدوق، قال: «وروي إذا كان الميت مؤمناً فلا بأس أن يمشى قدام جنازته، فإنَّ الرحمه تستقبله، والكافر لا تتقدم أمام جنازته فإنَّ اللعنه تستقبله» (٣).

ومنها: خبر «قرب الإسناد»، عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إذا لقيت جنازَه مشركٍ فلا تستقبلها، خذ عن يمينها وعن شمالها» (٤).

فإنَّ هذه الأخبار تدلُّ على التفصيل المذكور، وهو مختار صاحب «كشف اللثام» والعُماني، من المنع في تقديم جنازَه المعادي لذوى القُربى، حيث يحتمل استناده إلى هذه الأخبار، وإن لم يرد فيها ذكرٌ لذوى القُربى بالخصوص، فيصير هذا قولاً رابعاً في المسألة.

القول الخامس: لابن الجُنيد من التفصيل بين صاحب الجنازَه فيقدم، وبين غيره فلا، ولعله اعتمد في هذا الحكم على خبر حسين بن عثمان من تقديم الإمام على سرير ابنه.

هذه هي الأقوال في هذه المسألة.

أقول: الأقوى عندنا بملاحظه الجمع بين هذه الأدلَّة هو جواز التقدُّم ولكن مع الكراهه، بمعنى أقلَّ ثواباً لجنازَه المؤمن، وأشدَّها في جنازَه غيره، وهو لا ينافي

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٥ و ٧ و ٨.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٥ و ٧ و ٨.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٥ و ٧ و ٨.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٥ و ٧ و ٨.

مع عمل الإمام عليه السلام لأنّ ابنه كان من المؤمنين، وارتكاب الكراهه بهذا المعنى عنه عليه السلام ليس ممّا يُنكر، مضافاً إلى ما عرفت من كونه قضيه في واقعه.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ هـ لا- إشكال في رجحان المشى على أحد جانبي الجنازه أو خلفها عن أمامها، حتّى صار ذلك علامه للشيعه، وكانت العامه يعرفوننا بذلك، حتّى نسبوا ذلك إلى أهل البيت عليهم السلام، كما ترى ذلك عن بعض شراح كتاب «صحيح مسلم» حيث قال: «كون المشى وراء الجنازه أفضل من أمامها قول علي بن أبي طالب عليه السلام، ومذهب الأوزاعي وأبي حنيفه. وقال جمهور الصحابه والتابعين ومالك والشافعي وجماهير العامه: المشى قدامها أفضل، وقال الثوري وطائفه: هما سواء»، انتهى (١).

هذا على ما نقله المجلسي رحمه الله في «البحار».

في أحكام الأموات / سنن الشيع

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ هـ في المرتبه اللاحقه بعد الجانيين لكون المشى أمام الجنازه جائزاً، بل فيه الثواب، لكن ثوابه أقل من الآخرين، ومكروهاً بأشد الكراهه إذا كانت الجنازه للمشرك والجاحد، وأمّا التفصيل المذكور الذي تبناه ابن الجنيّد وغيره فلا اعتبار به عندنا، والله العالم.

المستحبّ الرابع: يستحبّ للمشيّع التفكير في مآله، والاتّعاظ بالموت، والتخشّع، وجعل نفسه مكان الميّت في التابوت كأنّ هـ هو الذي تحمله الأيادي إلى القبر، فيستغيث ويسأل ربّه الرجوع إلى الدنيا لكي يعمل صالحاً ولا يقترب من المعاصي، ولكن هيهات هيهات!! وقد وردت الإشارة إلى هذا في الخبر الذي رواه عجلان أبي صالح، قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا صالح إذا أنت حملت جنازه فكن كأنّك أنت المحمول، وكأنّك سألت ربّك الرجوع إلى الدنيا

ففاعل، فانظر ماذا تستأنف. قال: ثم قال: عجبٌ لِقَوْمٍ حَسِبَ أَوْلَهُمْ عَن آخِرِهِمْ ثُمَّ تُودَى فِيهِم الرِّحِيلُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ» (١).

بل يُسْتَحَبُّ أَنْ يَتَجَنَّبَ عَنِ الضَّحْكَ وَاللَّعِبِ وَاللَّهْوِ لِأَنَّهَا مَكْرُوهَةٌ خَلْفَ الْجَنَازَةِ، لَمَا رَوَى عَنِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَّ هَ شَيْعَ جَنَازَهُ فَسَمِعَ رَجُلًا يَضْحَكُ، فَقَالَ: كَأَنَّ الْمَوْتَ فِيهَا لَغَيْرِنَا كُتِبَ، الْحَدِيثُ» (٢).

بل ورد في «نهج البلاغه»: «قال أمير المؤمنين عليه السلام وقد تبع جنازه فسمع رجلاً يضحك، فقال: كأن الموت فيها على غيرنا كُتِبَ، وكأنَّ الحَقَّ فِيهَا عَلَى غَيْرِنَا وَجَبَ» (٣).

ثم قال السيد الرضوي قدس سره: «ومن الناس من ينسب هذا الكلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله».

وفي «الحدائق»: «ورواه الكراجكي في «كنز الفوائد» عن النبي صلى الله عليه وآله».

أقول: ونعم ما قال الشاعر:

وَإِذَا حَمَلْتَ إِلَى الْقُبُورِ جَنَازَةً فَاعْلَمْ بِأَنَّكَ بَعْدَهَا مَحْمُولٌ

بل المنقول عن المصنّف رحمه الله في «المعتبر» نقلاً عن عليّ بن بابويه رحمه الله في رسالته أنّّه قال: «إياك أن تقول أرفقوا به، أو ترحموا عليه، أو تضرب يدك على فخذك فيحبط أجرك».

ولعله أخذه ممّا جاء في «فقه الرضا» بعينه، إلا أنّ فيه زياده قوله: «فإنّه يحبط أجرك عند المصيبة».

أمّا التي ذكرها المحقق رحمه الله، فلعله مستند إلى الرواية التي رواها السكوني، عن الصادق عليه السلام، عن آبائه، عن أبي عبد الله عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاثة ما

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٩ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢- المستدرک: ج ١ الباب ٥٣ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

٣- المستدرک: ج ١ الباب ٥٣ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

أدرى أيهم أعظم جُرمًا: الذي يمشى مع الجنازه بغير رداء، أو الذي يقول قفوا؛ أو الذي يقول: استغفروا له غفر الله لكم» (١).

وعلى نقل الصدوق في «الخصال»: ارفقوا مكان قفوا. وفي «التهذيب»: ولعل قفوا تصحيف (ارفقوا).

ولعل النهى عن الوقوف لأجل ما هو متعارف عند بعض الناس من إيقافهم حركة الجنازه للنعي والبكاء على الميت .

أو مستند إلى الخبر الذي رواه عبد الله بن الفضل الهاشمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ثلاثه لا أدرى أيهم أعظم جُرمًا؛ الذي يمشى خلف جنازه في مصيبه غيره بغير رداء، والذي يضرب على فخذه عند المصيبة، والذي يقول ارفقوا وترحموا عليه يرحمكم الله» (٢).

ولعل الوجه في هذه الأمور هو تحقير الميت وتوهينه بذكر هذه الجملات، أو إظهار الجزع والفرع في الخروج بغير رداء في مصيبه الغير، كما أشير إليه في الروايه، لا في مثل الولد كما قد خرج الصادق عليه السلام في مصيبه ابنه إسماعيل بلا حذاء ولا رداء، بل قد ورد في بعض الأخبار بأن صاحب المصيبة يفعل هكذا حتى يُعرف، كما ورد التصريح بذلك في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق بإسناده عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «ينبغي لصاحب المصيبة أن لا يلبس رداء، وأن يكون في قميص حتى يُعرف» (٣).

بخلاف ما كان في مصيبه الغير، حيث ورد فيه الدّم، بل اللعن كما في الخبر

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٣ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ١ .

الذى رواه أبى بصير، عنه عليه السلام ، قال: «وقال: ملعونٌ ملعونٌ من وضع رداءه فى مصيبه غيره».(١)

بل قد يؤيد ما سبق الخبر المرسل الذى رواه ابن أبى عمير، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «ينبغى لصاحب المصيبه ألا يضع رداءه حتى يعلم الناس أن هـ صاحب المصيبه».(٢)

فى أحكام الأموات / مكروهات التشيع

والمراد بوضع الرداء عدم نزعه إن كان ملبوساً، وعدم لبسه إن كان منزوعاً، هذا كما فى «الجواهر»، ولعله استفاد ذلك من تقابل الرداء مع المصيبه، التى تفتضى خلاف حالته السابقه ليعرف بها، فلا بأس به.

أقول: ومن ذلك يمكن استفاده جواز تغيير الحال فى اللباس، فيما لم يكن وضع الرداء متعارفاً فى تلك البلاد، فلا يبعد أن يشمل لبس مثل لباس السواد لصاحب المصيبه كما هو متعارفٌ فى زماننا هذا فى غير أيام مصائب الأئمه عليهم السلام .

بل لا يبعد استحباب وضع الرداء فى جنازه الغير إذا كان الميت من الأعظم من الأولياء والصلحاء والفقهاء، تمسكاً بالروايه التى رواها عبد الله بن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام ، فى حديث: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بغسل سعد بن معاذ حين مات، ثم تبعه بلا حذاء ولا رداء، فُسئِلَ عن ذلك، فقال: إن الملائكه كانت بلا رداءٍ ولا حذاءٍ فتأسيَّت بها».(٣)

ومثله روايه الصدوق فى «العلل».(٤)

ولا يبعد جواز تحصيل التمييز بمثل إرسال طرف العمامه المُسمى تحت الحنك، أو أخذ مئزرٍ من فوقها، كما عن ابن الجُنيد تجويزه فى مصيبه الأب

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٨ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢ و ٨ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ و ٤ .

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ٥ و ٤ .

والأخ، وتحليل الأزرار في جنازه الأب والجَدِّ، كما عن أبي الصلاح، والظاهر أنهما استفادا ذلك من التعليل الوارد في الأخبار السابقة مثل قوله عليه السلام: «لكي يُعرف» أو مثل قوله: «أن يكون في قميص»، الواقع في حديث أبي بصير.

نعم، لا خصوصية فيما ذكره من الأب والجَدِّ والأخ لإطلاق النصوص، كما لا يبعد استفاده الجواز منه، أو استحباب المشي حافياً لصاحب المصيبة، لكونه من العلامات، كما لا يخفى .

هذا تمام الكلام في جانبٍ مهمٍّ من مستحَبَّات التشيع، ويصل الدور إلى المكروهات.

مكروهات تشيع الميِّت

ذكر صاحب «الجواهر» جملةً من المكروهات:

١ _ جلوس المشيِّع قبل وضع الميِّت في لحدِّه، كما صرَّح به بعضهم، تَمَسِّكاً بصحيح عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغي لمن شيَّع جنازه أن لا يجلس حتى يُوضع في لحدِّه، فإذا وُضع في لحدِّه فلا بأس بالجلوس» (١).

وعليه جمعُ من الأصحاب، منهم المحقِّق والعلامة وابن أبي عقيل وابن حمزه وصاحب «الجواهر» قدس سرهم .

خلافاً لعدِّه أخرى مثل الشيخ رحمه الله في الخلاف وابن الجنيد، بل يظهر من كلام صاحب «الحدائق» وصاحب «مصباح الفقيه» عدم كراهته، بل صرَّح الأخير بأنَّ ترك الجلوس مستحَبٌّ لا فعله مكروه.

ولعلَّ القائلون بالكراهة تمسَّكوا بمفهوم ذيل الصحيحه، حيث يدلُّ على البأس قبل وضع الميِّت في اللحد.

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: _ كما عن «مصباح الفقيه»، وجوابه أحسن ما أُجيب به في المقام _ وهو أنّ هذا المفهوم لا وقع له مع وجود صدره الدالّ على استحباب ترك الجلوس، المستفاد من كلمه ينبغي، فالصدر أولى في القرينته من الذيل لانصراف المفهوم عمّا لو خُلّي وطبعه يدلّ عليه لقوّه دلالة المنطوق على المفهوم، مضافاً إلى الأصل الموافق لعدم الكراهه، كما يساعد الاستحباب الاستمرار المستفاد من لفظ (كان) في روايه عباده بن الصامت، حيث قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا كان في جنازه لم يجلس حتى يوضع في اللحد.

فقال يهوديٌّ: إنا لنفعل ذلك، فجلّس وقال: خالفوهم»(١).

ولا يخفى أنّ سياق الحديث يكون أوفق مع الاستحباب .

وعليه، فما في «الجواهر» تبعاً لغيره: (بأنّ كان) تدلّ على الدوام، والجلوس لمجرّد إظهار المخالفه، فدلالته على المطلوب أولى من العكس) أي على الكراهه.

غير سديد؛ لإمكان إرجاعه إلى ينبغي، الدالّ على الاستحباب.

وأيضاً مثله في الضعف ما ورد في «الذكري» ردّاً على الشيخ رحمه الله القائل بعدم الكراهه تميّكاً بروايه عباده، الدالّ على جلوس رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال: «بأنّ الفعل لا عموم له، فجاز وقوع الجلوس تلك المرّه والقول أقوى من الفعل عند التعارض».

وجه الضعف: هو ما قاله شيخنا البهائي ما خلاصته: «بأنّ لابن الجنيد أن يقول: بأنّ احتجاجي ليس بمجرّد الفعل، بل بقوله صلى الله عليه وآله: «خالفوهم»، انتهى كما في «الحدائق»(٢)، حيث أنّ كلمه «خالفوهم» تفيد حسن الجلوس للمخالفه، وأنّه أفضل من تركه المحبوب بدون ذلك .

١- سنن البيهقي: ج ٤ / ٢٨ .

٢- الحدائق: ج ٤ / ٧٨ .

وقد استند صاحبى «الحدائق» و«مصباح الفقيه» للاستحباب، بروايه داود ابن النعمان، قال: «رأيتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: ما شاء الله لا ما شاء الناس، فلما انتهى إلى القبر تنحى فجلس، فلما أدخل الميت لحده قام فحنا عليه التراب ثلاث مرّات بيده» (١).

وجه التأييد: عدم انتظار الإمام حتى يوضع الميت فى لحدّه، بل بمجرد أن انتهى إلى القبر تنحى جانباً وجلس، وما فعله عليه السلام عبارته عن تركه المستحب لا فعله مكروهاً، فما ذكرناه من الاستحباب لعلّه لم يكن مراد الشيخ رحمه الله لأنّ ابن الجنيد نفى الكراهه، ولم يقول بالاستحباب.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُدْعَى وجود التلازم هنا، وإن لم يكن كذلك فى غير المقام، والله العالم.

٢_ ومن جمله المكروهات أتباع النساء الجنائز، تمسكاً بعدّه روايات:

منها: روايه المناهى الذى نقله الشيخ الصدوق، وهو خير حسين بن زيد، عن الصادق، عن آباءه عليهم السلام، عن النبى صلى الله عليه وآله، قال فى حديث: «إنّه نهى عن أتباع النساء الجنائز» (٢).

وروى فى «الأمالى» مثله.

ومنها: روايه الشيخ، عن عبّاد بن صُهيب، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، عن ابن الحنفية، عن عليّ عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج فرأى نسوة قعوداً، فقال: ما أقعدكنّ هاهنا؟ قلن: لجنائزهنّ، قال: أفتحملين فيمن يحمل؟ قلن: لا، قال: أفتغسلن مع من يغسل؟ قلن: لا، قال: أفتدلين فيمن يدلّ؟ قلن: لا، قال: فارجعن مأزورات غير مأجورات» (٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الدفن، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٥ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٥ .

والمراد من الإدلاء هنا الإلقاء والإدخال ، أى إدخال وإنزال الميت فى حفرة.

ونقل الطريحي رحمه الله فى «مجمع البحرين» الحديث فى مادّه وزر، وقال: فى الحديث: «ارجعن مأجورات غير مأزورات».

وعلى هذا النقل يصبح المعنى أنّهنّ فى الرجوع مأجورات غير مأزورات.

ولكن الموجود فى «الذكري» و«الحدائق» و«الوسائل» و«المستند» تقديم المأزورات، فىكون المعنى: أنهنّ آثماتٍ فى خروجهنّ إلى الجنائز لا مأجورات.

وكيف كان، فالرواية تدلّ على أنّهنّ يكره خروجهنّ إلى تشييع الجنائز، بحمل المأزورات على شأنيّه تحقّق الإثم لا على الفعلية حتّى توجب الحرمة.

ومنها: روايه «دعائم الإسلام»: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مشى مع جنازه فنظر إلى امرأه تتبعها، فوقف وقال: ردّوا المرأة، فرّدت، فوقف حتّى قيل قد توارت بجدر المدينة يا رسول الله صلى الله عليه وآله ، فمضى»^(١).

ومنها: المحكّي فى «البحار» عن «المجالس» عن الصادق، عن آبائه عليهم السلام ، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الرّنه عند المصيبة ونهى عن النياحه والاستماع إليها، ونهى عن اتّباع الجنائز»^(٢).

ولعلّه هو الذى قلنا فى صدر المسأله ممّا رواه فى «الأمالى»، فىكون الخبر المحكّي فى «البحار» مع المنقول فى أوّل البحث واحداً، والله العالم.

هذا، مضافاً إلى ما فى «الذكري» بعد ذكر حديث النبى: «مأزورات.. إلى آخره»، قال: «ولقول أمّ عطيه نُهيينا عن اتّباع الجنائز، ولأنّه تبرّج» انتهى^(٣).

١- المستدرک: ج ١ الباب ٥٧ من أبواب أحكام الدفن، الحديث ٣ .

٢- مصباح الهدى للآملی: ج ٦ / ٢٨٣ .

٣- الحدائق: ج ٤ / ٨٤ .

ثم قال صاحب «الحدائق»: «وأما حديث أم عطية فالظاهر أنه من روايات العامة، كما يشعر به كلام العلامة في «المنتهى»، فإني لم أقف بعد التتبع عليه في شيء من أصولنا».

وفي «المنتهى»: «ويكره للنساء اتباع الجنائز، ذكره الجمهور لأنهن أمزَن بترك التبرج والحبس في البيوت، وردت أم عطية فقالت: نُهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا» (١). انتهى محلّ الحاجه من «الحدائق».

أقول: بل يحتمل استفاده كراهه الخروج بالخصوص للمرأة الشابه عن روايه أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «ليس ينبغي للمرأة الشابه تخرج إلى الجنازه (و) تصلى عليها؛ إلا أن تكون امرأه دخلت في السن» (٢).

بناءً على ما في نسخه «الحدائق» و«مصباح الهدى» من وجود الواو بين الجنازه وتصلّى، حيث يحتمل كون المراد من قوله: «ليس ينبغي»، هو النهي عن أمرين: اتباع الجنازه بالخروج، والصلاه عليها ولو لخصوص المرأه الشابه.

كما أن الاستثناء أيضاً يفيد الأمرين لمن دخل في السن، وهما: عدم كراهه الاتباع عليها، ولا الصلاه.

هذا بخلاف ما في نسخه «الوسائل» و«الجواهر» من إسقاط الواو من البين، فإنه يخرج عن الاستدلال للمقصود، ويختص الحكم بالصلاه فقط، كما لا يخفى.

كما يحتمل مع فرض وجود الواو أيضاً أن تكون الكراهه للمجموع بكراهه واحده، فيخرج حينئذٍ عن الاستدلال لإثبات الكراهه في خصوص الاتباع بلا صلاه، كما هو واضح لمن تأمل فيما أفدناه.

١- كما في المغنى: ج ٢ / ٤٧٧ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٩ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ٣ .

ومنها: _ أي وممّا يؤيّد الكراهه فى المقام _ خبر غياث، عن الصادق عليه السلام ، عن أبيه عليه السلام ، قال: «لا صلاة على جنازه معها امرأه»^(١).

وحَمَلَه الشيخ رحمه الله على نفي الأفضليته دون الإجزاء.

ثم قال صاحب «الجواهر»: «كما أنّه يحتمل تقييد الكراهه بما إذا لم يكن الميت إمرأه، لما روى أنّ زينب بنت النبى صلى الله عليه وآله لما توفت خرجت فاطمه عليها السلام فى نساءها وصلت على أختها. أو يُقال: إنّ أمر الصلاة غير التشيع، فتأمل جيداً»، انتهى.

كما أنّ العلامة المجلسى نسب فى «البحار» الكراهه إلى الشهره، ولكنه قال: «الأخبار الدالّه عليها لا تخلو عن ضعف، ووردت أخبار كثيره بجواز صلاتهنّ على الجنازه فإنّ فاطمه عليها السلام وصلت على أختها».

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه، إذ ضعف الأخبار منجبرٌ بعمل الأصحاب وشهرتهم، وقد ثبت كراهه التشيع عليهنّ، ولا ينافى ذلك مع عدم الكراهه إذا كان خروجهنّ لأجل خصوص الصلاة دون التشيع كما ورد فى الخبرين المنقولين عن يزيد بن خليفه فى حديث، عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنّه سئل: أتصلى النساء على الجناز؟ فقال: إنّ زينب بنت رسول الله توفيت، وأنّ فاطمه عليها السلام خرجت فى نساءها فصلت على أختها»^(٢). ومثله روايته الأخرى^(٣).

تفصيلها؛ عن يزيد بن خليفه، قال: «سأل عيسى بن عبد الله أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر، فقال: تخرج النساء فى الجنازه؟ فقال: إنّ الفاسق آوى عمّه المغيره بن أبى العاص، ثمّ ذكر حديث وفاه زوجه عثمان بطوله، إلى أن قال: وخرجت فاطمه عليها السلام ونساء المؤمنين والمهاجرين فصلين على الجنازه».

حيث يظهر منها أنّ الخروج أعمّ من كونه للتشيع، لإمكان كونه لخصوص

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١ و ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب صلاة الجنازه، الحديث ١ و ٢.

الصلاه، ولذلك قال صاحب «الحدائق»: «ويفهم من خبرى يزيد بن خليفة أنّ خروجها عليها السلام مع النساء كان مرّتين؛ مرّه فى موت أختها زينب زوجه أبى العاص الأموى، ومرّه أخرى فى زوجه عثمان».

حيث يدلّ على جواز الخروج الذى قد ألجأ صاحب «الحدائق» إلى القول بالجواز بدون الكراهه حتّى فى التشيع، وقد أسند الكراهه إلى العامه وتبعيه الأصحاب منهم لأجل روايه الشيخ عن عبّاد بن صهيب الذى كان عدّ من فرقه البترية من فرق العامه .

هذا، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لوضوح أنّ جواز خروج النساء أعمّ من التشيع، لإمكان كون الخروج لأجل الصلاه على الجنازه لا- التشيع، فلا- منافاه بين الحكم بكراهه الخروج للتشيع، وعدم الكراهه للصلاه، إذا كانت الجنازه جنازه امرأه، فلا فرق فى كراهه التشيع بين كون الجنازه رجلاً أو امرأه، أجنبيّاً أو قريباً، كما لا فرق فى عدم الكراهه فى الصلاه بين كون الميت أجنبيّه أو غيرها. وأمّا إذا كان رجلاً لم يرد فيه منع من الروايات ، فمقتضى الأصل هو الجواز ، والله العالم.

نعم، كراهه الصلاه على الجنازه لخصوص الشابه موقوفه على أن يكون المراد من الخروج المذكور فى خبر أبى بصير لخصوص الصلاه، أى بلا ذكر الواو أو معه، لكن كان الخروج مقدّمه للصلاه وتوضيحاً، وألا يحتمل التفكيك فيه أيضاً بين الشابه وغيرها كما بيّناه.

٣- ومن جمله المكروهات: الإسراع فى نقل الجنازه على وجه يُنافى الرفق بالميت:

ألف- لقول النبى صلى الله عليه و آله : «عليكم بالقصد فى جنازكم»^(١)، فقد روت العامه أنّّه صلى الله عليه و آله «مرّ بجنازه تمخض مخضاً».

ب _ ولقول ابن عباس في جنازه ميمونه زوج النبي صلى الله عليه وآله المنقول عن عطاء، قال: «حضرنا مع ابن عباس جنازه ميمونه زوج النبي صلى الله عليه وآله بسرف، فقال ابن عباس: هذه ميمونه إذا رفعتم نعشها فلا تزعوها ولا تزلزلوه وارفقوه» (١).

ج _ بل قد روى من طرقنا كما عن «أمالى» ابن الشيخ، وفيه: «مروا بجنازه تمخض كما تمخض الزق، فقال النبي صلى الله عليه وآله عليكم بالسكينة عليكم بالقصد في جنازكم» (٢).

د _ مضافاً إلى دعوى الشيخ رحمه الله في «الخلافة» قيام الإجماع على الكراهه، حيث قال: «دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم».

وقال المحقق في «المعتبر»: «ومراده _ أي مراد الشيخ _ كراهه ما زاد عن المعتاد»، انتهى .

نعم، قال الجعفي: «السعي بها أفضل».

وقال ابن الجنيد: «يمشى بها خبياً» (٣).

أقول: والخبران المذكوران موافقان للعامة حيث حُكي عنهم ذلك.

هذا، ولا يتوهم منافاه كراهه الإسراع، مع ما ورد في أخبار كثيرة مستفيضه من استحباب تعجيل الأموات إلى مضاجعهم؛ لأن المراد من التعجيل هو بلحاظ التجهيز وحمل الجنازه لا الإسراع في المشى.

في أحكام الأموات / استحباب تربع الجنازه

نعم، جعل صاحب «الجواهر» و«الحدائق» شاهداً لما صدر عن الجعفي وقرينه على كلامه، ما رواه الصدوق، عن الصادق عليه السلام: «أن الميت إذا كان من

١- سنن البيهقي: ج ٤ / ٢٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٤ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ١ .

٣- الخب: بفتحيتين أي الخاء المنقطه والباء الموحده، نوع من العدو .

وأن تُرَبِّعَ الجنازه (١)

أهل الجنّة نادى عَجَلُوا بِي، وإن كان من أهل النار نادى رَدُونِي» (١).

ولكن الإنصاف عدم ارتباطه بما نحن فيه، لوضوح أنّ الحكم بالتسريع وعدمه هنا كان للأحياء بحسب حال التكليف، والخبر دالّ على حكاية حال الميّت بكونه من أهل الجنّة أو النار، فلا علاقة بين الموردين، والله العالم.

(١) ومن المسنونات: تربيع الجنازه، بكسر الجيم سرير الميّت، وقيل: الميّت بسريره كما في «الذكري»، وبفتحها الميّت .

والتربيع مستحبٌ بكلا معنييه، بلا خلافٍ بين الأصحاب، بل لعلّه عندنا مجمعٌ عليه كما ادّعاه بعضهم.

وعليه، فالمعنى الأوّل هو حمل السرير بأربعة رجال إذ هو أدخل في توقير الميّت، وأسهل من الحمل بين العمودين بشخصين كما يحمل كذلك الأعراب كثيراً، بل قد يحمل شخصٌ واحد الجنازه بأن يضع وسط السرير على رأسه.

هذا، ويحمل استفاده التربيع بهذا المعنى من الخبر الذى رواه جابر عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «السنة أن يُحمل السرير من جوانبه الأربع، وما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوّع» (٢).

حيث أنّّه كما يحتمل أن يكون المراد بيان تعدّد الحامل بتعدّد الأربيع فى الجوانب، كذلك يحتمل أن يكون المراد بيان استحباب التربيع بشخصٍ واحد.

كما لا يبعد استفاده الثانى من مرسل الصدوق، بقوله: «وقال أبو جعفر عليه السلام: من حَمَلَ أخاه الميّت بجوانب السرير الأربعة، محى الله عنه أربعين كبيره من الكبائر، والسنة أن يحمل السرير من جوانبه الأربعة، وما كان بعد ذلك تطوّع» (٣).

١- من لا يحضره الفقيه: ج ١ / ١٢٣ طبعه النجف .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٦ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٦ .

بقرينه صدره وإن كان يحتمل الأول، لكن يدل عليه أيضاً باعتبار كون الصدر والذيل مشتملين على حكيمين مستقلين، وعليه فاستجابته ثابت عندنا بالإجماع، بل وافقنا عليه من العامه النخعي، والحسن البصري، والثوري، وأبا حنيفة، وأحمد على ما حكي عنهم، خلافاً للمنقول عن الشافعي، حيث جعل حمل جنازه بين العمودين أولى من حملها من الجوانب الأربع، وضعفه واضح.

وأما المعنى الثاني هو حمل الرجل الواحد كلاً من جوانبه الأربع، وهو أيضاً مستحب بالإجماع، كما ادّعا بعض، بل الأخبار فيه على حد الاستفاضه:

منها: الخبر المروي عن جابر، قال: «من حمل جنازه من أربع جوانبها غفر الله له أربعين كبيره» (١).

ومثله عن ابن أبي عمير.

ومنها: خبر عيسى بن راشد، عن رجلٍ من أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: من أخذ بجوانب السرير الأربعة غفر الله له أربعين كبيره» (٢).

ومنها: خبر سليمان بن خالد، عن رجلٍ، عن الصادق عليه السلام: «من أخذ بقائمه السرير غفر الله له خمساً وعشرين كبيره، وإذا ربيح خرج من الذنوب» (٣).

ومثله سليمان بن صالح عن أبيه، عن أبي عبد الله عليه السلام (٤).

ومنها: خبر إسحاق بن عمار، عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إذا حملت جوانب السرير سرير الميت أخرجت من الذنوب كما ولدتك أمك» (٥).

أقول: بعدما ثبت استحباب التربع بكلا معنييه، ينبغى القول باستحباب الابتداء بأيّ موضع من الجوانب الأربع اتفق، كما يقتضيه قول الباقر عليه السلام الوارد في الخبر الذي رواه جابر _ بناءً على أحد الاحتمالين _ بأن يحمل شخص واحد

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٨ و ٧.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٨ و ٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٨ و ٧.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٨ و ٧.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٣ و ٤ و ٨ و ٧.

ويبدأ بمقدمها الأيمن ، ثم يدور من ورائها إلى الجانب الأيسر (١).

كل واحد من الجوانب الأربع، فضلاً عما ورد فيما كتبه الحسين بن سعيد إلى الرضا عليه السلام : «يسأله عن سرير الميت يحمل له جانب يبدأ به في الحمل من جوانبه الأربعة، أو ما خفف على الرجل يحمل من أي الجوانب شاء؟ فكتب من أيها شاء» (١).

ولا ينافي مع ما سنذكر من استحباب كون الابتداء بموضع خاص، لإمكان حمل ذلك على الأفضليته، لكون كلا الدليلين مشتملين على أمر إثباتي فيصح العمل بهما بلا تقييد في الحكم، بل يحمل الآخر على مراتب الفضيله، فالتعبد هنا بخصوص الابتداء بأي موضع فقط _ كما يظهر عن ابن الجنيد، ويلوح من صاحب «المدارك» أيضاً _ ليس في محله. والله العالم.

(١) ما ذكره المصنّف هنا هو بيانٌ لكيفيته الابتداء بالحمل، ولا إشكال في إرجاع ضمير (مقدمها) إلى الجنازه، وكون الأيمن وصفاً للمقدّم، غاية الأمر وقع الكلام في كون الأيمن بلحاظ الجنازه (بالفتح) وهي الميت، كما اختاره صاحب «الجواهر»، ونقل عن «كشف اللثام» أنّ المشهور، حتّى يستلزم وضع السرير على الأيمن الحامل خروج بدنه عن السرير، فيحمل على عاتقه الأيمن أيمن الميت، ثم ينقل إلى الرجل الأيمن بعاتقه الأيمن، ثم يدور بالأيسر في الرجل بعاتقه الأيسر، ثم ينتقل إلى الأيسر في المقدم فيكمل الأربع، هذا كما في خلاف الشيخ، بل وعليه أكثر المتأخرين، الذين ادّعوا أنّه الموافق للأخبار المشتمله على الأيمن الميت والحامل، واختاره صاحب «الجواهر» قدس سره، وهذه إحدى الكفتين.

في أحكام الأموات / استحباب الابتداء في حمل الجنازه بمقدمها الأيمن

أو أنّ وصف الأيمن في المتن وصفٌ للجنازه (بالكسر) وهو السرير:

فتارةً: يلاحظ السرير كإنسان قائم، فحينئذٍ يستلزم كون أيمن السرير ممًا يلي يسار الميت، ويسار السرير ممًا يلي يمين الميت عكس ما سبق. فإن أراد الحامل وضع السرير على عاتقه الأيمن، وجب جعل بدنه ورأسه تحت السرير، إلا أن يضع على عاتقه الأيسر يمين السرير حتى يوجب خروج بدنه ويسهل الحمل.

وأخرى: ما ذكره صاحب «الجواهر»، وحمل كلام الشيخ في «المبسوط» و«النهاية» عليه، حيث قال بالاستحباب على الابتداء بيمين السرير المقدم، ثم بمؤخره، ثم بمؤخر الأيسر ثم بمقدمه كذلك، على أن يكون يمين السرير ويساره بحسب ما جاور من جانبي الميت، فعليه يكون يمين مقدم السرير هو يمين الميت، ومؤخره مؤخر يمين رجل الميت، ثم يدور بيسار رجل الميت المجاور ليسار السرير في ناحيه الرجل، ثم بمقدمه الأيسر، فيطابق هذه الكيفية مع ما في «الخلافة»، وعليه جماعه من المتأخرين.

أقول: الأحسن والأولى مراجعه الأخبار وملاحظه كفيته دلالتها على المطلوب الشرعي:

أما الكيفية الأولى: وهي التي ذكرها الشيخ في «الخلافة» واختاره صاحب «الجواهر» قدس سره، ويدل عليها:

١ _ الخبر الذي رواه علي بن يقطين، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: السُّنَّة في حمل الجنازه أن تستقبل جانب السرير بشقك الأيمن، فتلزم الأيسر بكفك الأيمن، ثم تمرّ عليه إلى الجانب الآخر، وتدور خلفه إلى الجانب الثالث من السرير، ثم تمرّ عليه إلى الجانب الرابع ممًا يلي يسارك» (١).

فيكون المراد من (الأيسر) في قوله: «فتلزم الأيسر بكفك الأيمن» هو يسار

السريير المجاور ليمين الميت، والمراد من الجانب الآخر هو يسار السريير برجل الميت، ومن الجانب الثالث هو رجل السريير بيمين الميت، ثم بمقدمه كذلك حتى تكمل دوره بالنسبة إلى الجوانب الأربع على الترتيب المذكور، وعليه فتكون الرواية موافقه مع ما ذكره الشيخ في «الخلاص».

٢ _ كما قيل هو المراد ممّا ورد في الخبر المرسل الذي رواه فضل بن يونس، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن تربيح الجنازه؟ قال: إذا كنت في موضع تقية فابدأ باليد اليمنى، ثم بالرجل اليمنى، ثم ارجع من مكانك إلى ميامن الميت، لا تمرّ خلف رجله البتّه حتى تستقبل الجنازه، فتأخذ بيده اليسرى ثم رجله اليسرى، ثم ارجع من مكانك لا تمرّ خلف الجنازه البتّه حتى تستقبلها، تفعل كما فعلت أولاً، فإن لم تكن تتقى فيه فإنّ تربيح الجنازه الذي جرت به السنيّه: أن تبدأ باليد اليمنى، ثم بالرجل اليمنى، ثم بالرجل اليسرى، ثم باليد اليسرى حتى تدور حولها» (١).

بناءً على ما في «الجواهر» و«الحدائق» و«مصباح الهدى» و«مصباح الفقيه»، حيث جعلوا المراد من (اليد اليمنى) و(الرجل اليمنى) من الميت لا الحامل، فيصير موافقاً لما ذكره.

غايه الفرق بين العامه والخاصه هو الدور الحاصل بالرجوع في ناحيه الرجل اليمنى إلى الرجل اليسرى على الخاصه بخلاف العامه، حيث يرجع بعد الرجل اليمنى إلى طرف رأس الجنازه، ثم يأتي باليد اليسرى ثم برجله كذلك حتى لا يحصل الدور.

أقول: هذا التفسير جيّد لولا مدلول قوله عليه السلام: «ثم ارجع من مكانك إلى ميامن

الميت»، لأنّه لو كان المراد من اليد اليمنى والرجل اليمنى هو الميت في الابتداء، لما بقى وجهٌ للرجوع إلى ما كان فيه قبله، بخلاف ما لو اعتبرنا المراد من اليد اليمنى بالنسبة إلى السرير، المجاور لیسار الميت، حيث يصحّ القول بالرجوع إلى ميامن الميت التي يُحاذى يسار السرير، ولعلّه لذلك قال صاحب «الحدائق» بأنّ الأصحاب استدلّوا بهذه الرواية على المذهب المشهور الذي نسبه إلى ما يوافق قول الشيخ في «المبسوط» و«النهاية»، وعليه فالاستدلال بهذه الرواية لما ذهب إليه الشيخ في «الخلافا» لا يخلو عن تأمل.

كما لا يصحّ الاستدلال لمذهب الشيخ رحمه الله في «الخلافا» بما ورد في الخبر الصحيح الذي رواه البزنطي، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «السَّيْنَةُ أَنْ تَسْتَقْبِلَ الْجَنَازَةَ مِنْ جَانِبِهَا الْأَيْمَنِ، وَهُوَ مِمَّا يَلِي يَسَارَكَ، ثُمَّ تَصِيرُ إِلَى مَوْخَرِهِ، وَتَدُورُ عَلَيْهِ حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى مَقْدَمِهِ»^(١).

بأن يكون المراد من الجنازه هو سرير الميت بكسر الجيم، فيكون المراد من جانبها الأيمن من سرير الميت هو الذي يلي يسار المشيخ إذا كان مستقبلاً إلى الجهة التي تسير إليها الجنازه، إذ احتمال أن يكون المراد من الجانب الأيمن، هو يمين الميت المستلقى في السرير على قفاه، لكي ينطبق على الكيفيه الموافقه لمذهب الشيخ رحمه الله في «الخلافا» بعيداً غايته، بقريته قوله: «مِمَّا يَلِي يَسَارَكَ»، حيث يفيد أنّ المراد من الأيمن يمين السرير دون الميت.

أقول: وممّا يحتمل الأمرين خبر العلاء بن سيّابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «تبدء في حمل السرير من الجانب الأيمن، ثمّ تمرّ عليه من خلفه إلى الجانب الآخر، ثمّ تمرّ عليه حتّى ترجع إلى المقدم كذلك دوران الرحي عليه»^(٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٥.

وإن يُعلم المؤمنون بموت المؤمن (١).

من جهة أنّ المراد من الجانب الأيمن هو اليمن السرير أو اليمن الميت .

وأما في «فقه الرضا»: «إذا أردت أن تربّعها فابدأ بالشق الأيمن فخذ به يمينك، ثم تدور إلى المؤخر فتأخذه بيمينك، ثم تدور إلى المؤخر الثاني فتأخذه بيسارك، ثم تدور إلى المقدم الأيسر فتأخذه بيسارك» (١).

في أحكام الأموات / استحباب الإعلام بموت المؤمن

فإنّه يوافق مذهب الشيخ رحمه الله في «الخلافة» إذا أريد من الأيمن والأيسر يمين الميت ويساره حتّى يساعد مع يمين الحامل ويساره في الحمل.

خلاصه الكلام: بما أنّ الكفتين كلتاهما وردت فيهما الأخبار، فلا يبعد الحكم بجواز كليهما، وأنّ المكلف مخيّر في الإتيان بهما، وإن كان طريق الشيخ الطوسي في «الخلافة» أولى وأحسن لكثرة القائلين به، وكونه أشهر لو لم يكن مشهوراً، والله العالم .

(١) استحباب الإعلام حكم ثابت لا خلاف فيه وعليه الإجماع كما ادّعه الشيخ في «الخلافة»، وقال عنه صاحب «الجواهر»: «بلا خلاف أجده إلا عن الجعفي من أنّّه يكره النعي إلا أن يرسل صاحب المصيبة إلى من يختصّ به»، ولا يبعد أن يكون المراد من النعي ما يظهر منه الجزع والفرع لا مطلق الإعلام، وإلا كان الإجماع عليه.

هذا، فضلاً عن الأخبار الدالة عليه:

منها: الخبر الصحيح المروي عن ابن سنان وأبي ولاد جميعاً، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغي لأولياء الميت منكم أن يؤذّنوا اخوان الميت بموته،

فيشهدون جنازته، ويصلون عليه، ويستغفرون له، فيكتسب لهم الأجر، ويكتب للميت الاستغفار، ويكتسب هو الأجر فيهم وفيما اكتسب له من الاستغفار»(١).

ومنها: خبر ذريح المحاربي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الجنازة يؤذن بها الناس؟ قال: نعم»(٢).

ومنها: الخبر المرسل الذي رواه قاسم بن محمّد عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الجنازة يؤذن بها الناس»(٣).

فهذان الخبران يدلان على أنّ الإعلام ليس على الأولياء فقط، بل يستحبّ على غيرهم ذلك، كما أنّ المراد من إخوان الميت في خبر ابن سنان ليس هو النسبى أو السببى، بل يستحبّ إعلام غيرهم من الاخوان المؤمنين، فالاستحباب عام من الطرفين، بل يجوز النداء المستفاد من يؤذن في الجملة.

كما يستحبّ للمؤمنين الإسراع في الإجابة، كما يدلّ عليه الأخبار:

منها: ما ورد في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: إذا دُعيتُم إلى الجنازة فاسرعوا، وإذا دُعيتُم إلى العرائس فابطؤوا»(٤).

ومنها: ما يدلّ على تقدّمه على الوليمه، لكونه تذكّراً للآخره وهي تذكّار للدنيا، كالخبر الذي رواه إسماعيل بن أبي زياد بواسطه جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله سُئل عن رجل يُدعى إلى وليمه وإلى جنازه، فأيهما أفضل، وأيها يُجيب؟ قال: يُجيب الجنازه فإنّها تذكّر الآخره، وليدع الوليمه فإنّها تذكّر الدنيا»(٥).

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ١ و ٣ و ٤.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ١ و ٣ و ٤.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ١ و ٣ و ٤.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ٢.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الاحتضار، الحديث ١.

حيث يُطلق عليه لأجل كثره الناس فيها، ولعله هذا هو المراد من قول صاحب «الجواهر»: «قيل: أو عن بعضهم زياده القريه أيضاً».

والمخترم: هو الهالك أو المستأصل، والمراد هنا الجنس، أى لم يجعلنى من هذا القبيل.

واحتمال: كونه كناية عن الكافر لأنَّ هالكٌ حقيقه، فيكون الحمد حينئذٍ فى محلّه، أو يُراد به الهالك قبل الأربعين سنه كما فى «الجواهر».

لا يخلو عن بُعد: إذ لا يناسب مع كون صاحب الجنازه مؤمناً أو مستناً بالغاً خيّد الشيخوخه؛ لأنَّ ظاهر الحمد فيعدم كونه مثل صاحب السرير ميتاً كما لا يخفى.

ومثله الروايه المرفوعه التى رواها النهدي، عن أبى جعفر عليه السلام وفيها أداه (كان) (١).

وأيضاً: يستحب أن يقول الحامل عند حملة للجنازه، كما ورد الأمر به فى الخبر الذى رواه عمّار الساباطى عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الجنازه إذا حُمِلت كيف يقول الذى يحملها؟ قال: يقول: بسم الله وبالله، وصلى الله على محمّد وآل محمّد، اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات» (٢).

بل يستحب لكل من يستقبل الجنازه أو رآها أن يقول ما فى خبر عنبسه بن مصعب، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من استقبل جنازةً أو رآها فقال: الله أكبر، هذا ما وعدنا الله ورسوله، وصَدَقَ اللهُ ورسوله، اللهم زدنا إيماناً وتسليماً، الحمد لله الذى تعزّز بالقدره، وقَهَر العباد بالموت، لم يبق في السماء ملكٌ إلا بكى رحمهً لصوته» (٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٢ .

لا- يقال: إنَّ الحمد على أنَّ الله تعالى لم يجعله من السواد المخترم، أى من الأموات، ينافى مع ما ورد من محبوبية لقاء الله المستلزم لمحبوبية الموت.

لأنَّ نقول: إنَّ هذا الحب لم يقيد بوقتٍ خاصٍّ، فيحمل على حال الاحتضار ومعاينه ما يُحبُّ، كما ورد فى الخبر المرسل الذى رواه عبد الصمد بن بشير عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قلت: أصلحك الله! من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن أبغض لقاء الله أبغض الله لقاءه؟ قال: نعم. قلت: فوالله إننا لنكره الموت؟ قال: ليس ذلك حيث تذهب، إنما ذلك عند المعايين، إذا رأى ما يُحبُّ فليس شىءٌ أحبَّ إليه من أن يتقدَّم، والله تعالى يحبُّ لقاءه، وهو يحبُّ لقاء الله حينئذٍ، وإذا ما يكره فليس شىءٌ أبغض إليه من لقاء الله، والله يبغض لقاءه» (١).

بل روت العامه عن النبى صلى الله عليه و آله : «أنَّه من أحب لقاء الله أحب لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه. فقيل له صلى الله عليه و آله : إننا لنكره الموت؟ فقال: ليس ذلك، ولكن المؤمن إذا حضره الموت بُشِّر برضوان الله وكرامته، فليس شىءٌ أحبَّ إليه ممَّا أمامه، فأحب لقاء الله وأحب لقاءه، وأن الكافر إذا حضر بُشِّر بعذاب الله فليس شىءٌ أكره إليه ممَّا أمامه، فكره لقاء الله وكره الله لقاءه» (٢).

بل قد يستفاد من غير واحدٍ من الأخبار بأنَّ بقيته عمر المؤمن غاليه لا ثمن لها، ويكره عليه تمنى الموت قبل حضوره، كما وردت الإشارة إليه فى بعض مصادر العامه من أنَّ النبى صلى الله عليه و آله قال: «لا يتمنى أحدكم الموت، ولا يدعُ به من قبل أن يأتية، إنَّه إذا مات انقطع عمله، وأنَّه لا يزيد المؤمن عمره إلا خيراً» (٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢- كنز العمال: ج ٨ ص ٨٠ الرقم ١٤٩٥.

٣- سنن البيهقى: ج ٣ / ٢٧٢.

وأن يضع الجنازه على الأرض إذا وصل القبر ممّا يلي رجله، والمرأه ممّا يلي القبلة(١).

كما روى بهذا المضمون فى مصادرنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «بقية عمر المؤمن لا ثمن لها، يدرك بها ما فات، ويحيى بها ما مات»(١).

(١) استحباب وضع الجنازه على الأرض إذا وصل إلى القبر حكم ثابت لا خلاف فيه كما فى «الجواهر»، وعليه الإجماع كما فى «الغنيه»، مضافاً إلى دلالة النصوص الكثيره البالغه حد الاستفاضه:

منها: صحيح ابن سنان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغى أن يوضع الميت دون القبر هنيهة ثم واره»(٢).

فى أحكام الأموات / كيفيه وضع الجنازه عند القبر

ومنها: خبر محمد بن عطيه، قال: «إذا أتيت بأخيک إلى القبر فلا تقذفه به، ضعه أسفل من القبر بذراعين أو ثلاثه حتى يأخذ أهبتّه ثم ضعه فيلحده، الحديث»(٣).

ومنها: خبر محمد بن عجلان، قال: «سمعتُ صادقاً يصدق على الله _ يعنى أبى عبد الله عليه السلام _ قال: إذا جئت بالميت إلى قبره فلا تدفحه بقبره، ولكن ضعه دون قبره بذراعين أو ثلاثه أذرع وودعه حتى يتأهب للقبر ولا تدفحه به، الحديث»(٤).

ومنها: خبر يونس، قال: «سمعتُ عن أبى الحسن موسى عليه السلام ما ذكرته وأنا فى بيتٍ إلاً ضاق علىّ، يقول: إذا أتيت بالميت إلى شفير القبر فامهله ساعه فإنه يأخذ أهبتّه للسؤال»(٥).

ومنها: خبر محمد بن عجلان، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: لا تدفح ميتك بالقبر، ولكن ضعه أسفل منه بذراعين أو ثلاثه ودعه حتى يأخذ أهبتّه»(٦).

١- جواهر الكلام: ج ٤ / ٢٨١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

٦- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥.

ومنها: ما رواه الصدوق، قال: «وفي حديث آخر: إذا أتيت بالميت القبر فلا تقدح به القبر فإن للقبر أهوالاً عظيمة، وتعوذ من هول المطلع، ولكن ضعه قرب شفير القبر، واصبر هنيئته ثم قدمه قليلاً واصبر عليه ليأخذ أهبتة، ثم قدمه إلى شفير القبر».(١)

وبالجملة: هذه الطائفة المباركة من الأخبار تدلّ على استحباب وضع الجنازة على الأرض دون القبر.

وأيضاً: يستحب أن يكون الوضع ممّا يلي رجله، كما يستفاد ذلك من طائفة من الأخبار:

منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أتيت بالميت القبر فسله من قبل رجله، الحديث».(٢)

أى أدخله في القبر إذ أخذه منه شخص لوضعه فيه.

أقول: بل يمكن الاستشعار لذلك من عدّه أخبار تدلّ على أنّ لكلّ شيء باباً، وباب القبر من قبل الرجلين:

منها: حديث عمّار الساباطي، عن الصادق عليه السلام، قال: «لكلّ شيء بابٌ وباب القبر ممّا يلي الرجلين، إذا وضعت الجنازة فضعها ممّا يلي الرجلين، ويخرج الميت ممّا يلي الرجلين، الحديث».(٣)

ومنها: حديث الحضرمي، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ لكلّ بيتٍ باباً وأنّ باب القبر من قبل الرجلين».(٤)

ومنها: حديث الأعمش، عن جعفر بن محمّد عليهما السلام، في حديث شرائع الدّين،

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٦ و ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٦ و ٧.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٦ و ٧.

قال: «والميت يُسَلُّ من قِبَلِ رِجْلِهِ سَلًّا» (١).

ولعلَّ هذا هو المراد من الخبر الذي رواه ابن سيّابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سَلَّ الميت سَلًّا» (٢).

ومنها: خبر محمّد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الميت؟ فقال: تسلّه من قِبَلِ الرَّجْلَيْنِ، الحديث» (٣).

ومنها: الخبر المرسل الذي رواه الشيخ الكليني، قال: «وفى روايه أخرى قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إِنَّ لِكُلِّ بَيْتٍ بَابًا وَأَنَّ بَابَ الْقَبْرِ مِنْ قِبَلِ الرَّجْلَيْنِ» (٤).

ومنها: حديث أبي مريم الأنصاري، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: كَفَّنَ رسول الله صلى الله عليه وآله .. إلى أن قال: فسألته أين وضع السرير؟ فقال: عند رجل القبر وسُئِلَ سَلًّا، الحديث» (٥).

أقول: لا يخفى أن هـ لم يكن في شيء من هذه الأخبار دلالة على التفصيل بين الرَّجُلِ والمرأة، حيث يستظهر من ظاهرها عدم التفاوت بينهما، ولكن قد يقيد تلك الإطلاقات بمثل خبر الأعمش السابق الذي جاء فيه: «قال: والميت يُسَلُّ من قِبَلِ رِجْلِهِ سَلًّا، والمرأة تؤخذ بالعرض من قِبَلِ اللَّحْدِ، الحديث» (٦).

حيث يظهر منه مغايره حكم ميت المرأة عن الرَّجُلِ، بأن يكون وضعها في القبر من قِبَلِ اللَّحْدِ، وإلى ذلك يشير كلام المصنّف بقوله: «والمرأة ممّا يلي القبلة».

بل في «الغنية» وظاهر «المنتهى» وعن ظاهر «التذكرة» و«النهاية» الإجماع عليه، ولعلَّ إجماعهم مستندٌ إلى خبر الأعمش، بل والخبر المرويّ في «فقه الرضا»، إذ جاء فيه: «وإن كان امرأه فخذها بالعرض من قِبَلِ اللَّحْدِ، ومأخذ الرَّجُلِ من قِبَلِ رِجْلِهِ تسلّه سَلًّا» (٧).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٣ و ٢ و ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٣ و ٢ و ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٣ و ٢ و ٤ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٣ و ٢ و ٤ .
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٣ و ٢ و ٤ .
 - ٦- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٣ و ٢ و ٤ .
 - ٧- المستدرک: ج الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٤ .

وأن ينقله في ثلاث دفعات (١).

فيكفي مثل ذلك مع الإجماع الميّدعى في إثبات استحبابه، وتقييد الإطلاقات المذكوره، مع إمكان تأييده أيضاً في الرّجل والمرأه بما قاله صاحب «الجواهر» من أنّ هذه الكيفيه من الوضع فيهما اليسر في فعل ما هو الأولى بهما من إرسال الرّجل سابقاً برأسه والمرأه عرضاً.

وأما اختيار جهه القبلة فلعله لشرافتها على سائر الجهات.

(١) من جمله المندوبات نقل الميّت مطلقاً _ رجلاً _ كان أو امرأه _ إلى قبره بثلاث دفعات، لإطلاق الدليل واستعمال لفظ (الميّت) فيه الشامل لهما، فتخصيص بعضهم بهذا الحكم بالرّجل دون المرأه ممّا لا وجه له .

كما يؤيّد إطلاق التعليل لهما من التهيؤ للدخول إلى القبر وعالمه رفعاً للأهوال، حيث لا فرق فيه بينهما من هذه الجهه.

في أحكام الأموات / آداب نقل الجنازه إلى القبر

والمراد من الدفعات الثلاث في النقل، هو وضع الميّت أولاً على الأرض، والثاني هو رفعه ثمّ وضعه قريب شفير القبر هنيئاً، ثمّ تقديمه إلى شفير القبر وإنزاله فيه أخيراً، وهذا هو المستفاد من الحديث المروي عن الصدوق في «العلل» قال: «إذا أتيت بالميت القبر فلا تفدح به القبر، فإنّ للقبر أهوالاً عظيمةً، وتعوّذ من هول المطلع، ولكن ضعه قرب شفير القبر، واصبر عليه هنيئاً، ثمّ قدّمه قليلاً واصبر عليه ليأخذ أهبتّه، ثمّ قدّمه إلى شفير القبر» (١). (٢)

والظاهر أنّ هذا النصّ مأخوذ من كتاب «فقه الرضا» (٣)، إذ لا تفاوت بينهما،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ٦ .

٢- ولا تفدح أى لا تفجأ به القبر. الأهبه بالضمّ التهيؤ والاستعداد، يُقال: أخذ للسفر أهبتّه أى تهيؤ واستعدّ.

٣- المستدرک: ج ١ الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١٠ .

ولعلّ الصدوق جعل متنه موضوعاً لفتواه وأوردها في كتابه.

كما قد يؤيد ذلك ما نقله المجلسي الأوّل رحمه الله في شرحه الفارسي على «الفقيه» عند قول الصدوق قدس سره: «وإن مات الولد في جوفها... إلى آخره»، على ما في «مصباح الهدى»^(١) للآملّي ما حاصله: «أنّ فقه الرضا عليه السلام كان مشهوراً بين القدماء، وكانوا يعملون به، والظاهر أنّ السبب في عدم شهرته الكامله عندهم، هو أنّ مولانا الرضا عليه السلام كتب هذا الكتاب لأهل خراسان، وأنّ الصدوق لمّا ذهب إلى خراسان أخذه من علمائهم، وجاء به إلى العراق، ولم يكن وصل الكتاب إليهم قبله، فاجتمع محدّثوا العراق إلى الصدوق واستجازوا منه وعملوا منه بأقواله، فكان يُفْتِيهم بمضمون هذا الكتاب». انتهى كلام المجلسي قدس سره .

ولعلّه لذلك احتمل بعض الأصحاب أنّ الكتاب للصدوق رحمه الله .

وكيف كان، فالنصّ في كلا الحديتين يطابق مع ما في المتن، فيثبت بذلك استحبابه بالثلاث، وكون الرفع بعد الوضع مرّتين، حتّى يصير الوضع ثلاث مرّات، ويكفي في إثبات الاستحباب وجود ذلك في «العلل» و«فقه الرضا» مع التوجّه بكونه من ما يتسامح فيه من المندوبات.

ودعوى: صاحب «المدارك» بقوله: «والذي وقفت عليه من الأخبار صحيحه عبد الله بن محمّد عن الصادق عليه السلام، قال: «ينبغي أن يوضع الميّت دون القبر هنيئاً ثمّ واره»^(٢).

ومرسله محمّد بن عطيه، قال: «إذا أتيت بأخيكَ القبر فلا تفدحه به، ضعه أسفل القبر بذراعين أو ثلاثه، ودّعه حتّى يأخذ أهبتّه ثمّ ضعه في لحدّه»^(٣).

١- مصباح الهدى: ج ٦ / ٤٥٠ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

وروايه محمد بن عجلان، قال: «سمعتُ صادقاً يُصدِّقُ على الله _ يعنى أبا عبد الله عليه السلام _ قال: إذا جئتُ بالميت إلى قبره فلا تفدحه بقبره، ولكن ضعه دون قبره بذراعين أو ثلاثة أذرع، ودعه حتى يتأهب للقبر ولا تفدحه به»^(١). ثم قال رحمه الله: ولا يخفى انتفاء دلاله هذه الأخبار على ما ذكره الأصحاب؛ أى نقل الميت ثلاث دفعات، ووضعته فى القبر فى الثالثه، بل إنما تدل على استحباب وضعه دون القبر هنيئاً ثم دفنه، وبمضمونها أفتى ابن الجنيد والمصنّف _ يعنى المحقّق _ فى «المعتبر» فى آخر كلامه، وهو المعتمد» انتهى ما فى «المدارك»^(٢).

ممنوعه: لوضوح أنّّه لا ينافى كون فتوى الأصحاب بذلك مستندة إلى روايتى «العلل» و«فقه الرضا» الموافق مع ما فى «الفقيه»، مع ما عرفت كون الحكم نديئاً يمكن أن يتسامح فيه، وقد مرّ مراراً حجّيته كتاب «فقه الرضا» فيما يثبت فيه إسناده إلى الإمام عليه السلام، مع موافقته لمذهب الأصحاب، وعدم وجود مستند لفتواهم سوى هذين الخبرين، وإن لم يصرحوا بالاستناد إليه لجلالتهم عن أن يفتوا من غير مدرّك، فبذلك يحصل الاطمئنان للفقيه، فيصح له العمل بما فيه كما عملوا به، والله العالم.

تنبيه: ورد فى ذيل الخبر المنقول فى «فقه الرضا»: «ويُدخله القبر من يأمره الوليّ إن شاء شفعاً وإن شاء وترأ»^(٣)، حيث يفهم تخيير الوليّ فى إرسال الشخص فى القبر شفعاً أو وترأ، وهذا تعريض بما حُكى عن الشافعى من استحباب أن يكون عدد من ينزل القبر وترأ، خلافاً لما حُكى عن أصحابنا من القول بالتخير

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- «المدارك» (ط ق): ٧٦.

٣- المستدرک: ج ١ الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ١.

وأن يرسله إلى القبر سابقاً برأسه، والمرأه عرضاً (١).

فيه؛ أى يجوز أن يدخل فى القبر أزيد من واحد، كما يؤيد ذلك ما فى خبر أبى مريم الأنصارى، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: كُفّن رسول الله صلى الله عليه وآله .. إلى أن قال: ثم دخل على القبر فوضعه على يديه، وأدخل معه الفضل بن العباس، فقال رجلٌ من الأنصار من بنى الخيلاء يقال له أوس بن خولى: أنشدكم الله أن تقطعوا حقنا، فقال له على عليه السلام: ادخل، فدخل معهما، الحديث» (١).

(١) من جملة المندوبات إرسال الميت إلى القبر سابقاً برأسه إذا كان رجلاً، وإرساله عرضاً إن كانت امرأه، ولأجل ذلك ورد عن الشيخ فى «النهايه» و«المبسوط»، والصدوق فى «الفقيه»: «أنّه يضع الميت على الأرض إذا وصل إلى القبر ممّا يلى رجلى القبر إذا كان رجلاً، وممّا يلى القبلة إذا كانت امرأه».

وقد ادعى الإجماع على كلا- الحكمين كما فى «الجواهر» حيث قال: «بلا خلاف أجده فيه أيضاً»، بل فى «الغنيه» و«الخلافا»، وعن ظاهر «التذكرة» الإجماع عليه كما عن «شرح الجمل» للقاضى نفى الخلاف عنه.

ويدلّ عليه: _ مضافاً إلى ذلك _ النصوص الواردة فيه، وهى على طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار المطلقة التى لا تفضّل بين الرّجل والمرأه:

منها: صحيحه الحلبي، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «إذا أتيت القبر فسله من قبل رجليه، الحديث» (٢).

ومنها: روايه محمد بن مسلم، قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن الميت؟ فقال:

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ١.

تسله من قبل الرجلين، الحديث» (١).

ومنها: رواه عبدالرحمن بن سيابة، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سَلَّ المَيِّتَ سَلًّا» (٢).

ومنها: الخبر الذى رواه عمّار الساباطى، عن أبي عبدالله عليه السلام، في حديث، قال: «إذا وضعت الجنازة فضعها ممّا يلى الرجلين، ويخرج الميِّت ممّا يلى الرجلين، الحديث» (٣).

الطائفة الثانية: هى المفصلة بين الرجل بأن يُسَلَّ من قبل الرجلين، والمرأه تُؤخذ عرضاً مستقبل القبلة عند اللحد:

ومنها: خبر الأعمش فى حديث شرائع الدين، قال: «والمَيِّت يُسَلَّ من قبل رجله سَلًّا، والمرأه تُؤخذ بالعرض من قبل اللحد، الحديث» (٤).

فإن ذكر المرأه بعده دليل على أنّ المراد من الميِّت هو الرجل، بل لعله يوجبُ صرف الذهن فى المقام بكون الميِّت المطلق فيما يُسَلَّ هو الرجل دون المرأه التى لا تشملها إطلاق عنوان الميِّت .

ومنها: الخبر المروى فى «فقه الرضا» ولعله أظهر من هذا الخبر فى التفصيل، قال: «وإن كان امرأه فخذها بالعرض من قبل اللحد، وتأخذ الرجل من قبل رجله تسله سَلًّا» (٥).

ومنها: ما رواه الشيخ فى «التهذيب» عن عبد الصمد بن هارون رفع الحديث،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦.

٥- «فقه الرضا»: ص ١٨ .

قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا أدخلت الميِّت القبر إن كان رجلاً يسلاً سلاً، والمرأه تؤخذ عرضاً فإنه أستر» (١).

ومنها: خبره الآخر، عن عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن آبائه، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهم السلام، قال: «يسلُّ الرَّجُلُ سلاً، وتستقبل المرأة استقبالاً، ويكون أولى الناس بالمرأه في مؤخرها» (٢).

والقاعدته في المقام تقتضى تقييد تلك المطلقات بهذه الأخبار المقيده، ولأجل ذلك ذهب الأصحاب إلى استحباب وضع الرَّجُلُ بحيث يقع رأسه ممّا يلي رجلى الميِّت في القبر، لو دخل الميِّت في القبر ثم يرفع منه ويدخل في القبر من رأسه أولاً إلى أن ينتهى إلى تمام بدنه برفق وتأن، فكأن ذلك إشاره إلى أن الميِّت يقول بلسان حاله لربه عز وجل إني وإن كنت عاصياً، لكن جئتك الآن بالرأس ذليلاً مسكيناً خائفاً، وليكون دخوله في القبر مشابهاً لخروجه من رحم أمه، وهذا الاعتبار لو تم لاقتضى التساوى بين الرَّجُلِ والمرأه، ولكن الاختبار المذكور موجب للفرق بينهما، ولا مناص من وجوب الالتزام بما ورد عن المعصومين سلام الله عليهم.

في أحكام الأموات / آداب نزول القبر لمن يتولى الدفن

وأما استحباب الوضع في القبر مع الرفق والتأني، فإنه يستفاد:

١ _ خبر محمّد بن عجلان، بقوله في حديث: «فلا تفدحه به» (٣).

٢ _ والخبر الآخر المروي عنه: «لا تفدح ميتك بالقبر» (٤) أي لا تفجأ بالميت في القبر، فيساق معنى الرفق كما لا يخفى .

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الدفن، الحديث ١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب الدفن، الحديث ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٥ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٥ .

وأن ينزل من يتناوله حافياً، ويكشف رأسه ويحلّ أزراره (١).

(١) من جملة المندوبات أن يكون الرجل الذي يتناول الميت في قبره حافياً ومكشوف الرأس ومحلول الأزرار، لكونه مقام اتّعاظٍ وخشوع، كما يستفاد ذلك من عدّه أخبار:

منها: الخبر الذي رواه ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا ينبغي لأحد أن يدخل القبر في نعلين ولا خُفّين ولا عمامه ولا رداء ولا قلنسوه» (١).

ومنها: خبر الحضرمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تنزل القبر وعليك العمامه، ولا القلنسوه ولا رداء ولا حذاء، وحلّ أزرارك».

قال: قلت: والخفّ؟ قال: لا بأس بالخفّ في وقت الضروره والتقيّه» (٢).

ومنها: خبر سيف بن عميره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تدخل القبر وعليك نعل ولا قلنسوه ولا رداء ولا عمامه. قلت: فالفخفّ؟ قال: لا بأس بالفخفّ فإنّ في خلع الفخفّ شناعه» (٣).

فإنّ ظاهر هذه الأخبار المشتمله على النهي هو الكراهه، خصوصاً مع ملاحظه لفظ (لا ينبغي) في حديث ابن أبي يعفور، إلّا أنّّه ورد في حديث عليّ بن يقطين، قال: «سمعتُ أبا الحسن الأوّل عليه السلام يقول: لا تنزل في القبر وعليك العمامه والقلنسوه ولا الحذاء ولا الطيلسان، وحلّ أزرارك، وبذلك سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله جرت، الحديث» (٤).

ومثله المروى عن «العلل»، لكن زاد فيه: «قلت: فالفخفّ؟ قال: فلا أرى به

١- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤ و ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الدفن، الحديث ١.

ويُكره أن يتولّى ذلك الأقارب إلا في المرأة (١).

بأساً، قلت: لم يكره الحذاء؟ قال: مخافه أن يعثر برجليه فيهدم» (١).

ما تدلّ أولاهما على الكراهه بواسطة النهي، إلا أن هم فهموا منها الأمر بالنزع، وقالوا بأنّه مستحبّ، ولعلّهم فهموا ذلك من قوله: «وبذلك سنّه رسول الله صلى الله عليه وآله جرت، الحديث» حيث يُستشعر منه الاستحباب.

كما أنّ ما في خبر «العلل» من نفى البأس في الخُفّ يُحمل إطلاقه على الضروره والتقنيه، كما أشار إليه حديث الحضرمي، فالأخذ بإطلاقه كما عن ابن الجنيّد لا يخلو عن ضعف.

في أحكام الأموات / كراهه تولّى الأقارب لدفن الرجل

أقول: لا- إشكال في عدم وجوب شيء من ذلك للإجماع المنقول عن «الذكرى»، ولخبر إسماعيل بن بزيع، قال: «رأيتُ أبا الحسن عليه السلام دخل القبر ولم يحلّ أزراره» (٢)، حيث حمّله الشيخ رحمه الله على الجواز ونفى التحريم، ويُحتمل الحمل على التقنيه، ولكن على كلّ حال لم ينقل ولم يُشاهد فتوى بالوجوب بالنزع أو التحريم عن أحدٍ، فلا يدلّ الأمر الوارد في هذه الأخبار على الجواز ولا النهي على الكراهه.

(١) وهو المشهور بين الأصحاب، كما صرح بالكراهه الشيخ في «المبسوط» وصاحب «الوسيله» و«المعتبر» و«التذكره» و«المنتهى» وغيرها. بل لعلّه يرجع إليه من عبّر عن ذلك باستحباب كون النازل أجنبيّاً، كما في «القواعد» وغيرها، فالمشهور هو فتوى الأصحاب، وإلا لم يشاهد في النصّ ما يدلّ عليه بالنسبه إلى الأقارب في الرجل خاصّه.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٦.

نعم، قد علل بعضهم بما ورد بأن ذلك يورث قسوه القلب، كما قد استند بعضهم بالأخبار المستفيضة الدالة على المنع لإدخال الوالد ولده في القبر ودفنه مطلقاً؛ أى بلا فرق بين الذكر والأنثى:

منها: خبر حفص بن البختري وغيره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يُكره للرجل أن ينزل قبر ولده» (١).

ومنها: خبر ابن راشد، عنه عليه السلام، قال: «الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل الوالد في قبر ولده» (٢).

ومنها: رواه عبد الله بن محمّد بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الوالد لا ينزل في قبر ولده، والولد ينزل في قبر والده» (٣).

ومنها: رواه عبد الله العنبري، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل يدفن ابنه؟ فقال: لا يدفنه في التراب.

قال: قلت: والابن يدفن أباه؟ قال: لا بأس» (٤).

ومنها: رواه عبد الله بن راشد، قال: «كنت مع أبي عبد الله عليه السلام حين مات إسماعيل ابنه، فأنزل في قبره، ثم رمى بنفسه على الأرض ممّا يلي القبلة، ثم قال: هكذا صنع رسول الله صلى الله عليه وآله بإبراهيم، ثم قال: إنّ الرجل ينزل في قبر والده ولا ينزل في قبر ولده» (٥).

بل يستفاد ذلك من فعل الإمام عليه السلام استناداً إلى فعل جدّه صلى الله عليه وآله مثل مرسل محمّد بن أبي حمزة، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أنّه لم ينزل في قبر ولده إسماعيل وقال هكذا فعل النبي صلى الله عليه وآله بإبراهيم ولده» (٦).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٥ و ٦.
 - ٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ٧ و ٣.
 - ٦- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ٧ و ٣.

حيث أنّ الاستشهاد بعمل الرسول صلى الله عليه وآله يومى إلى ذلك .

ومثله خبر مُرّه مولى محمّد بن خالد، قال: «لَمَّا مات إسماعيل فانتهى أبو عبد الله عليه السلام إلى القبر أرسل نفسه فقعد على حاشية القبر ولم ينزل فى القبر، ثمّ قال: هكذا صَنَعَ رسول الله صلى الله عليه وآله بإبراهيم ولده».(١)

بل قد يظهر ذلك من روايه على بن عبد الله، قال: «سمعتُ أبا الحسن موسى عليه السلام قال فى حديثٍ عن عليّ عليه السلام : لَمَّا قُبِضَ إبراهيم بن رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال: يا عليّ انزل فالحد ابني، فنزل عليه السلام فألحد إبراهيم فى لحدٍ، فقال الناس: إنّه لا ينبغي لأحدٍ أن ينزل فى قبر ولده إذ لم يفعل رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله : يا أيّها الناس إنّه ليس عليكم بحرام أن تنزلوا فى قبور أولادكم، ولكنى لست آمن إذا حلّ أحدكم الكفن عن ولده أن يلعب به الشيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط أجره، ثمّ انصرف عليه السلام».(٢)

فإنّ هذه الأخبار كما ترى تدلّ على نفى البأس عن نزول الولد فى قبر والده دون العكس حيث نهى عن ذلك، ولأجل ذلك استثنى ابن سعيد عن حكم الكراهه إنزال الولد والده فى قبره، بل مال إليه العلامة فى «المنتهى»، ولكن حمل سائر الأصحاب الكراهه المذكوره فى الولد على خفّه الكراهه لا- نفيها، مع ما فى روايه عليّ بن عبد الله من مباشرة عليّ بن أبى طالب عليه السلام لدفن إبراهيم الذى كان يعدّ من أرحامه لكونه ولد ابن عمّه، فيفهم عدم الكراهه.

كما يدلّ على عدم الكراهه ما ورد فى روايه أبى مريم الأنصارى الوارد فى دفن رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: كَفَّنَ رسول الله صلى الله عليه وآله .. إلى أن قال: ثمّ دخل عليّ عليه السلام القبر فوضعه على يديه وأدخل معه الفضل بن العباس، الحديث»(٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ٨ و ٤ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ٨ و ٤ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الدفن، الحديث ٢ .

فلو سلّمنا كون الفضية في حقّ الرسول وعلى عليهما السلام بالاستثناء، لأنّه لا يلي أمر الصديق إلا الصديق أو أمر الولي إلا الولي، لكن ماذا يقال في حقّ فضل بن العباس الذي يعدّ من أرحامه صلى الله عليه وآله؟

وعليه، فما في «الجواهر» قدس سره في وجه استثناء عليّ عليه السلام بقوله: «اللهمّ إلا أن يقال إنّ عليه السلام مأمون من الجزع».

ليس على ما ينبغي، لأنّه إنّما ورد فيحقّ الوالد لولده لا مطلقاً كما لا يخفى، مضافاً إلى ما عرفت وجه الاستدلال به لفضل بن العباس أيضاً بكونه رحماً.

وبالجملة: فأصل إثبات الكراهة لتوليّ أقارب الرّجل الميت من الأخبار في غاية الإشكال، إذ لم يصلنا ما يدلّ عليه إلا فتوى الأصحاب، مع أنّه معارض مع إطلاق بعضهم كالشيخ في «المبسوط» والعلامة في «المنتهى» وغيرهما من استحباب نزول الولي القبر أو من يأمره، بل نصّ بعضهم في خصوص ذلك على الرّجل، بل قد يظهر من «المنتهى» قيام الإجماع في حقّ الرّجل، حيث قال فيه: «ويستحبّ أن ينزل إلى القبر الولي أو من يأمره الولي إن كان رجلاً، وإن كان امرأه لا ينزل إلى قبرها إلا زوجها، أو ذو رحم لها، وهو وفاق العلماء» انتهى.

أقول: قد يقال بإمكان استفاده جواز ذلك بلا كراهية من الأخبار:

منها: روايه محمّد بن عجلان في حديث، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فإذا وضعت في لحده فليكن أولى الناس به ممّا يلي رأسه وليذكر اسم الله، الحديث» (١).

ومنها: خبره الآخر، قال: «سمعت عليه السلام يقول: فإذا أدخلته إلى قبره فليكن أولى الناس به عند رأسه وليحسر عن خدّه، الحديث» (٢).

ومنها: خبر محمّد بن عطية في حديث: «ضعه في لحده، وألصق خدّه بالأرض، وتحسّر عن وجهه، ويكون أولى الناس به ممّا يلي رأسه» (٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٨ و ٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٨ و ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٨ و ٧.

حيث تدلّ على محبوبته قيام الوليّ بهذه الأمور .

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنّ هذه الأخبار مشتمله على محبوبته نزول الوليّ في القبر، لا على إنزال الميّت فيه الذي هو مورد البحث في المقام، فعلى هذا لا منافاه بين القول بكراهه الإنزال كما عليه الأصحاب، وأولويّه النزول في القبر للوليّ عملاً بهذه الأخبار.

وعليه، فلا بأس بما ذهب إليه المجلسي قدس سره في «البحار» من الحكم بعدم الكراهه إن أراد النزول فيه، وإلاّ ففيه إشكالٌ كما عرفت، فالالتزام بالكراهه في الإنزال ولو لأجل فتوى الأصحاب، لا يخلو عن حُسن، كما لا يخفى.

وأيضاً: قد يُستأنس للكراهه في تولّي الأقارب دفن أقربائهم بفحوى ما ورد من النهي عن إهاله التراب على الولد والأقارب من ذوى الرحم:

منها: روايه عبيدين زراره، قال: «ماتَ لبعض أصحاب أبي عبد الله عليه السلام ولدٌ، فحضر أبو عبد الله عليه السلام ، فلما أُلحِد تقدّم أبوه فطرح عليه التراب، فأخذ أبو عبد الله عليه السلام بكفّيه وقال: لا تطرح عليه التراب، ومن كان ميّته ذا رحم فلا يطرح عليه التراب، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يطرح الوالد أو ذو رحمٍ على ميّته التراب.

فقلنا: يابن رسول الله صلى الله عليه وآله أتئنانا عن وحده؟ فقال: أنهاكم أن تطرحوا التراب على ذوى أرحامكم فإنّ ذلك يورث القسوه في القلب، ومَن قسا قلبه بُعد من ربّه» (١).

ولعلّ التعليل الوارد في «المبسوط» و«المعتبر» و«المنتهى» و«التذكرة»، وفي النهايتين مأخوذة من هذا الخبر وأضرابه .

هذا كلّ حكم الرّجل الميّت.

في أحكام الأموات / من يتولّى لدفن المرأة

حكم من يتولّى قبر المرأة: فرّق الأصحاب وفصلوا بين الرّجل والمرأة في مَن

يتولّى الدفن، وحكموا فى المرأه بأنّه يتولّى ذلك فيها الزوج أو الأرحام، بل فى «المنتهى» دعوى قيام الإجماع عليه كالتذكّره، حيث صرّح بأولويّه الأرحام.

بل قد يؤيّدّه _ فضلاً عن أنّ المرأه تعدّ عوره، ولا يناسب مع غيره المؤمن أن يتولّاها غير المحارم والزوج _ دلالة طائفه من الأخبار على ذلك:

منها: ما فى خبر السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: مضت السنّه من رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ المرأه لا يدخل قبرها إلاّ من كان يراها فى حال حياتها» (١).

ومنها: خبر إسحاق بن عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «الزوج أحقّ بامرأته حتّى يضعها فى قبرها» (٢).

ومنها: حديث زيد بن علىّ، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: «يكون أولى الناس بالمرأه فى مؤخرها» (٣).

وهذا الخبر فى قبّال الرجال، وقد ورد فى حديث محمّد بن عجلان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا وضعت فى لحدّه فليكن أولى الناس ممّا يلى رأسه» (٤) الدالّ على أنّ من يلى رأس الميت هو أولى الناس بالميت، فمقتضى الجمع بينهما هو اختصاص ذلك بالرجال. ولعلّه لذلك قال الشيخ المفيد باختصاص المرأه بالمؤخر على حسب عبارته المحكيه عنه، حيث قال: «وينزلها القبر اثنان، يجعل أحدهما يديه تحت كتفيها، والآخر يديه تحت حقويها، وينبغى أن يكون الذى يتناولها من قبل وركيها زوجها، أو بعض ذوى أرحامها كابنها أو أخيها أو أبيها إن لم يكن لها زوج»، انتهى.

وحمل خبر المؤخر على فرض عدم تعدّد الرّحم ممّا لا ضروره فيه؛ لأنّ ذلك

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ .
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ .
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ و ٣ و ٤ .

بنفسه مطلوبٌ، سواء كان الرّحم متعدداً أم لا، كما لا يخفى .

كما يظهر من خبرى الولايه، وفتوى المفيد رحمه الله بكون الترتّب فى الأولياء هنا بالأقرب فالأقرب، لأنّه مقتضى الولايه.

كما أنّ الظاهر من خبر ابن عمّار كون الزوج أولى بها من غيره من الأولياء خصوصاً من كان يراها فى حياتها ما لا يراه غيره، ولا يخلو قوله: «إلاّ- من كان يراها فى حال حياتها» إشارة وإشعاراً إلى ذلك، وإن كان عمومه يشمل المحارم أيضاً فيما عدا النظر إلى عورتها كما هو واضح.

كما أنّ مقتضى هذه الأخبار أنّ الأولى بالنساء هم الأولياء وإن كُنَّ أرحاماً، خلافاً لأحمد حيث جعل النساء أولى. وضعّفه صاحب «الجواهر» قدس سره وقال: «هو ضعيفٌ لاحتياج الدفن إلى مباشره ما تضعف النساء عنه غالباً، وإلى ما يمتنع منه من جهه حضور الرّجال غالباً ككشف الوجه والساعد».

أقول: ولا يخفى ما فى التعليل إذا كانت المباشره من الأرحام حيث تشمله العبارة، وإن كانت المناسبات المذكوره لا تخلو عن وجاهه غالباً، خصوصاً مع ما فى الأخبار الدالّه على ترك مباشره النساء لمثل ذلك .

نعم، إن لم يكن زوجٌ ولا- رحمٌ من الرّجال فالنساء، فإن تعذّرن، فالأجانب من الصّلحاء، وإن كانوا شيوخاً فهم أولى كما فى «التذكرة» وتبعه عليه غيره.

فرع: بقى أن نبحت عن أنّ تصدّى الزوج أو الرّحم فى المرأه :

هل هو إلزامى وواجبٌ كما يظهر من ظاهر «جمل العلم والعمل» و«النهايه» و«المبسوط» و«المنتهى»؟

فى أحكام الأموات / استحباب الدعاء عند نزول القبر للدفن

أو استحبابى كما هو ظاهر العبارة هنا و«التذكرة» و«النهايه»، وصريح «المعتبر» و «الذكري»، وكذا صاحب «الجواهر»، حيث قال: «لا ينبغى الإشكال

وَيُسْتَحَبُّ أَنْ يَدْعُوَ عِنْدَ أَنْزَالِهِ الْقَبْرِ (١).

فِي جَوَازِ تَوَلَّى النِّسَاءَ لِدَلِّكَ، وَلَا يَنَافِيهِ الْخَبْرُ كَمَا هُوَ الْأَقْوَى وَالْمُنَاسِبُ لِكَلِمَةِ أَوْلَى الْوَارِدَةِ فِي الْخَبْرِ؟

نَعَمْ، قَدْ يُشْكَلُ الْأَمْرُ فِي الْأَجَانِبِ مَعَ وَجُودِ الْمُحَارِمِ أَوْ الزَّوْجِ.

قَالَ صَاحِبُ «الْجَوَاهِرِ»: «وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْأَحْوَطَ تَرْكُهُ، وَإِنْ كَانَ فِي تَحْرِيمِهِ نَظَرٌ وَتَأْمَلٌ، بَلْ مَنَعٌ، فَتَأْمَلُ جَيِّدًا».

مَخْتَارِنَا: أَنَّ الْحُكْمَ بِالْحَرَمِ مَشْكَلٌ جَدًّا، وَالْأَقْوَى اسْتِحْبَابُهُ وَإِنْ كَانَ الْإِحْتِيَاظُ بِتَرْكِهِ حَسَنٌ جَدًّا، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

(١) الظاهر كون المراد استحباب الشروع بالدعاء عند الإنزال، حتى لا ينافي ما ورد من أن الدعاء يكون عند وضع الميت في القبر، كما هو الوارد في أكثر أخباره:

منها: حديث سماعه، عن الصادق عليه السلام، قال: «إِذَا وَضَعْتَ الْمَيِّتَ عَلَى الْقَبْرِ قُلْ: اللَّهُمَّ عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ وَابْنُ أُمَّتِكَ نَزَلَ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرٌ مَنْزُولٍ بِهِ.. الْخَبْرُ» (١).

ومنها: حديث محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إِذَا وَضَعْتَ الْمَيِّتَ فِي لِحْدِهِ فَقُلْ: بِسْمِ اللَّهِ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَعَلَى مَلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، اللَّهُمَّ عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ، نَزَلَ بِكَ وَأَنْتَ خَيْرٌ مَنْزُولٍ بِهِ، الْحَدِيثُ» (٢).

ومنها: رواه إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «فَإِذَا وَضَعْتَهُ فِي قَبْرِهِ فَفَلِّ عَقْدَتَهُ وَقُلْ: اللَّهُمَّ يَا رَبَّ عَبْدِكَ وَابْنِ عَبْدِكَ نَزَلَ بِكَ، الْحَدِيثُ» (٣).

نعم، لا يبعد استفادته استحباب الدعاء عند الإنزال من ذيل روايه الحلبي دون صدره، إذ الوارد في صدره قوله: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حَدِيثٍ: فَإِذَا وَضَعْتَهُ فِي»

١- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٢ و ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٢ و ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٢ و ٦.

القبر فاقرأ آيه الكرسي وقل بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملة رسول الله».

ثم جاء في ذيلها نقلاً عن علي بن الحسين عليه السلام ، هكذا: «وكان علي بن الحسين إذا أدخل الميت القبر قال: اللهم جاف الأرض عن جنبيه، وصاعد عمله، ولقّه منك رضواناً»(١).

في أحكام الأموات / فروض دفن الميت

والأمر متوقف على كيفية قراءه كلمه (أدخل) فإن قرأ على نحو المبنى أفاد الحكم المذكور للفاعل، بخلاف ما لو قرأ مبتتاً على المجهول حيث يساعد مع الوضع، وهو حسن، مضافاً إلى مناسبته مع الصدر، حيث يناسب مع ما يفهم من الدعاء بقوله: «جاف الأرض عن جنبيه»، فليتأمل.

وكيف كان، فاستحباب الدعاء بعد الوضع مورد اتفاق العلماء، كما في «المعتبر»، بل عن «النهاية» و«المقنعه» و«المبسوط» و«المصباح» ومختصره و«التذكرة» و«المنتهى» و«نهاية الأحكام» أن ه يقول إذا تناوله: «بسم الله وبالله، وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله، اللهم إيماناً بك وتصديقاً بكتابك، هذا ما وعدنا الله ورسوله، وصدق الله ورسوله، اللهم زدنا إيماناً وتسليماً».

واجبات وفروض الدفن

وفى الدفن فروض وسُنن .

فالفروض: مواراته فى الأرض مع القدره (١).

(١) لا خلاف ولا كلام فى وجوب الدفن كفايه عند المسلمين، إن لم يكن ضرورياً، كما حكاه جماعه منهم الفاضلان، مضافاً إلى التأسيى بالنبى وعترته صلوات الله عليهم أجمعين ، وتبعيه المسلمين عنهم بعدهم ، بل دلالة السنه عليها كما سيأتى ، بل الكتاب كما فى قوله تعالى : « أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا » (١).

وفى «مجمع البحرين»: «كفاتاً أى أوعيه، واحدها كفتٌ... وكانوا يسمون البقيع الغرقد كفته، لأنَّها مقبره تضم الموتى من الكفات بالكسر الذى يكفت فيه الشىء أى يضمه»، انتهى (٢).

ولعله إشاره إلى جمع الموتى تحت الأرض بالدفن فيها، كما يستفاد ذلك أيضاً من قوله تعالى: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» (٣). وغير ذلك من الآيات التى يمكن استفاده ذلك منها.

والدفن: لغه وعرفاً وشرعاً عباره عن مواراه الميت فى الأرض، بأن يُحفر له

١- سورة المرسلات: آيه ٢٥ و ٢٦ .

٢- «مجمع البحرين»، مادّه (كفت).

٣- سورة طه: آيه ٥٥ .

حفيره ويُدفن فيها، هذا وقد نصَّ جماعه على أنَّ الحفيره يجب أن تكون مشتمله على أمرين: أن تحرسه من السَّبَاع، وتكنم رائحته عن الناس.

بل في «المدارك»: «أنَّه قد قطع الأصحاب وغيرهم بأنَّ الواجب وضعه في حفيره تستر عن الإنس ريحه، وعن السَّبَاع بدنه، بحيث يعسر نبشها غالباً»، انتهى.

والظاهر كون الأمرين من فائده الدفن المترتب عليه، لا من ما توقّف مسماه عليه، لوضوح أنَّ الدفن حقيقة لا يتوقّف عليهما. نعم، لا يبعد كونه الغرض الأصلي منه ذلك، فيكون مطلوباً للشرع، وقد وردت الإشارة إلى ذلك في كلام الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام على ما في «العلل» عن ابن شاذان، قال: «إنَّما أمر بدفن الميت لئلا يظهر الناس على فساد جسده، وقبح منظره، وتغيّر رائحته، ولا يتأذى الأحياء بريحه، وما يدخل عليه من الآفه والفساد، وليكون مستوراً عن الأولياء والأعداء فلا يشمت عدوّه ولا يحزن صديقه» (١).

بل ربما يمكن الحكم بوجوب الدفن أيضاً حتّى لو ترتّب عليه أحد الأمرين فقط، دون الآخر، كما لو دفن في موضع لم يكن فيه أحداً من الناس، أو كان في محلٍّ محفوظ عن السَّبَاع.

نعم، قد يناقش في كفايه ما لو وضع الميت في مكان لا يعدّ حفيره لكنّه يحفظه عن السَّبَاع وانتشار الرّيح، فلو كان الإجماع قائماً على وجوب الدفن بالنحو المتعارف كما هو المتداول عملاً عند المسلمين وعليه سيرتهم، فلازمه وجوبه مطلقاً، كما لا إشكال في حصول البراءة لو دفن كذلك .

ولكن استشكل صاحب «الجواهر» في قيام هذا الإجماع المدّعى، إذ لم يدّعه أحدٌ قبل صاحب «المدارك»، فإثبات وجوبه تعبداً حتّى مع تحصيل الوصفين

مشكلٌ جدًّا، فالقول بالاكْتفاء بمسْمَى الدفن عرفاً قوَى.

هذا، ولكن لا يجوز أن يجعله في بناءٍ أو في تابوتٍ من صخر أو غيره مغطّى أو مكشوفاً لعدم صدق الدفن عليه من وجه، بل هو خلاف الاحتياط، ومخالفٌ لسيره المتشرّعه كما لا يخفى، وإن حصل بهذا النوع من الوضع الوصفان المذكوران.

نعم، وجوب الدفن بالمواراه يعدّ أمراً كفاًئياً، يتوقّف على حصول القدره على المواراه بالحفر، وإلاّ يجب بما أمكن كما سنشير إلى بعض مصاديقه.

أمّا دفن الميت في الأرض مع التابوت، فهو جائزٌ ولكنّه مكروه إجماعاً، كما عن الشيخ وصاحب «الجواهر»، ولعلّ الكراهه من جهه كونه دفناً بغير المتعارف المسموع والمنقول عن النبيّ والأئمّه الأطهار صلوات الله عليهم.

نعم، يصحّ الدفن مع التابوت من دون أن يوارىها الأرض لو تعدّر حفر لصلابه الأرض أو كثره الثلج، وعدم إمكان شقّه، فيُدفن مع التابوت بشرط تحصيل الوصفين مع الإمكان بناءً على اعتبارهما حتّى مع صدق الدفن بدونهما كما هو الأقوى، فإنّه مضافاً إلى دعوى الإجماع فيه، يمكن استفاده وجوبهما من التأمّل في الأدلّه، ومراعاة حرمة المؤمن خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في كلام الإمام عليه السلام في «العلل»، بل قد يمكن الاستيناس لذلك ممّا ورد في راكب البحر من الحكم بالتغسيل ثمّ توثيق رجليه بالحجر، ثمّ رميه في البحر، حيث لا يكون ذلك إلاّ دعايةً لحرمة المؤمن لئلاّ تطفو جسّته على سطح الماء تتقاذفها الأمواج، حيث يوجب هتك حرمة بدن المؤمن، وهو واضح، وبملاحظه جميع هذه الأمور والمؤيّدات يُشرف الفقيه على القطع بذلك.

فرع: هل يعتبر رعايه الأقرب فالأقرب إلى الدفن ومسّماه؟ وجهان.

لا إشكال في كون المراعاة هو الأحوط، تحصيلاً لما هو المطلوب عند الشرع، هذا كله مع فرض عدم إمكان حمله ونقله إلى ما يمكن فيه الدفن، مع حفظ الحرمه بعدم تعفن البدن وانتفاخه وتفسخه الموجب للهتك، وإلا وجب الدفن بالنقل إليه.

كما أن الأمر كذلك لو أمكن الانتظار إلى حين تحصيل الواجب، خصوصاً مع ملاحظه وجود الأجهزة المبرّده في زماننا، حيث يمكن الاحتفاظ بالجنازه والانتظار إلى حين تهيئه مقدمات الدفن دون أن يقع ما يوجب الوهن والهتك في تأخيره.

قال صاحب «الجواهر»: «لم أقف على نصّ هنا من أخبار الباب وكلام الأصحاب على تحديد عدم الامكان، فهل هو مخافه تغييره وظهور رائحته، أو حصول العسر والمشقه ونحوهما بنقله أو غير ذلك؟» انتهى كلامه .

أقول: لا يبعد إمكان استفاده ذلك ممّا ورد في راكب البحر، حيث حكم الإمام عليه السلام بالإلقاء برغم إمكان تحصيل الدفن عن قريب مع العسر والمشقه في بعض أقسامه.

وعليه، فالأولى ملاحظه العسر والخرج العرفيّان في أمثال ذلك، في إحرازه وتأخيره، كما تحصل تلك الأمور غالباً عند تأخير الدفن من تغيير لون جسد الميت وظهور رائحته عادةً إلا إذا احتفظ به في أجهزة التبريد المتداوله في هذا العصر، وعليه فالحكم في المقام مثل سائر المقامات.

بل لا يخفى عليك وجوب الانتقال أو الانتظار عند فقد سائر الواجبات من الكافور والغسل والكفن ونحوها ما لم يستلزم ترتّب تلك الأمور من الفساد وهتك الحرمه، وإلا يقدم الدفن عليها قطعاً، لأنّه المستفاد من تتبع كلمات الأصحاب، بل يظهر منها كون ذلك من المسلّمات عندهم، والله العالم.

وراكبُ البحر يُلقى فيه: إما مَثَقلاً، أو مستوراً في وعاءٍ كالخايه ونحوها(١).

(١) إذا مات راکبُ السيفينه في البحر أو في الأنهار العظیمه كالبحر، يفعل في حقّه كما يفعل لسائر الأموات خارج البحر من التّغسيل والتكفين والتحنيط والصلاه عليه ونظائرها، ثم يُلقى في البحر، إجماعاً محصّياً لا ومنقولاً، وسنّه مستفيضه، وفيها الصحيح وغيره، لكن يُخَيّر بين إلقائه: إما بالتثقیل بأن يُشدّ برجليه حجراً أو حديداً أو نحوهما ممّا يوجب نزول المیت سريعاً إلى تحت الماء، ويمنع عن ظهوره على وجه الماء.

أو يُجعل في خايه ونحوها ممّا تغوص في الماء سريعاً وتذهب إلى قاع البحر، لثقلها لا صندوقاً وشبهه ممّا يظهر على وجه الماء. والتخير هو المشهور بين الأصحاب على ما حكاه بعض، بل قد يُنسب إلى الأصحاب بنحو مشعر بالإجماع عليه. وفي «الجواهر» ولعله كذلك.

ولكن في كتب بعض الأصحاب الاقتصار على أحد الأمرين: ففي «المقنعه» و«المبسوط» و«الوسيله» و«السرائر» و«الفقيه» و«النهايه» الاقتصار على الأوّل.

وفي «الخلاف»، ومال إليه في «المدارك» و«كشف اللثام» و«الرياض» الاقتصار على الثاني .

أقول: ولكن الظاهر عدم قصدهم بذلك بيان الاختصاص، بل لأجل بيان المصداق، والشاهد على ذلك دعوى الشيخ رحمه الله في «الخلاف» قيام إجماع الفرقه وأخبارهم على مدّعا، مع أنّ الروايه الصحيحه قد وردت على نحو الثاني، وبرغم ذلك كيف يمكن أن يترك الأصحاب له ويقتصروا على الأوّل، مع أنّ الخيار الثاني أولى لأنّ فيه صيانته المیت عن الحيوانات، فكلّ ذلك قرينه على

أنهم أرادوا بيان أحد فردى التخيير الذى عليه الأصحاب.

كما قد يؤيد ذلك أن مثل الشيخ رحمه الله الذى اقتصر على ذكر الخاييه فى خلافه، قد اقتصر على ذكر التثقيل بالحجر ونحوه فى غير «الخلاف» كغيره ممن عرفت من الأصحاب، بل لا أعرف أحداً ممن تقدّمه اقتصر على الخاييه، ولا هو فى غير «الخلاف»، فلعلّ نقله الإجماع أقوى دليل على إرادته بيان أحد الفردين من التخيير، وكذا النسبه إلى الأخبار، مع أن الخاييه لم تُذكر إلا فى روايه واحده صحيحه بخلاف التثقيل.

هذا، وينبغى التعرّض إلى الأخبار المشتمله على أحد الأمرين :

منها: صحيحه عبدالله بن مسكان، عن أيّوب بن الحرّ، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجلٍ مات وهو فى السفينه فى البحر كيف يصنع به؟

قال: يوضع فى خاييه وتوكأ(١) رأسها وتطرح فى الماء»(٢).

فهذه الروايه هى الوحيدة المشتمله على ذكر الخاييه، بخلاف سائر الأخبار التى ورد فيها ذكر الأمر الآخر:

منها: روايه وهب بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا مات الميت فى البحر عُسِّل وكُفّن وحُظّ، ثم يُصلّى عليه ثم يُوثق فى رجله حجراً ويُرمى به فى الماء»(٣).

ومنها: روايه مرسله أبان، عن رجل، عن أبى عبد الله عليه السلام، أنّه قال: «فى الرجل يموت مع القوم فى البحر؟

١- الوكاء بالكسر والمدّ خيط يشدّ به السُّرّه والكيس والقربه ونحوها «مجمع البحرين».

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

فقال: يُغَسَّل ويُكْفَن ويُصَلَّى عليه ويُثَقَل ويرمى به في البحر». (١)

ومنها: روايه مرفوعه سهل بن زياد، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا مات الرجل في السفينه ولم يقدر على الشطّ؟ قال: يُكْفَن ويَحْنَط في ثوب ويصلى عليه ويلقى في الماء». (٢)

ومنها: روايه «فقه الرضا»: «وإن مات في سفينه فاعسله وكفنه وثقل رجليه وألقه في البحر». (٣)

ولا- يقدر ما في سند بعضها من الإرسال والرفع أو غيرهما كما في روايات كتاب «فقه الرضا»، لانجبارها بما قد عرفت من الإجماع والشهره كما لا يخفى . ولا خصوصيته في ذكر الأمرين، بل يجوز بكل ما يوجب وصول جسد الميت إلى قاع البحر بما إذا لم يستلزم الهتك فيه، فليتأمل.

أقول: ثم لا يخفى أن-ه يمكن استفاده الحكم المذكور - أي الإلقاء بشدّ الجنازه بشيء يهوى بها إلى قاع البحر أو النهر سريعاً - ما إذا خيف على ميت نبش قبره وإخراجه والتمثيل به، فيجوز الإلقاء حفظاً عن ذلك وفراراً عن هتك حرمة ولحوق الإهانه به، كما قد يؤيد ذلك ما ورد في خبر سليمان بن خالد، المروي عن «الكافي»، قال: «سألني أبو عبد الله عليه السلام فقال: ما دعاكم إلى الموضع الذي وضعت فيه عمى زيدا.. إلى أن قال: كم إلى الفرات من الموضع الذي وضعتموه فيه؟ فقلت: قذفه حجر.

فقال: سبحان الله أفلا كنتم أقرتموه حديداً وقذفتموه فيالفرات، وكان أفضل». (٤)

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤ .
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤ .
 - ٣- «فقه الرضا»: ١٧٣، المستدرک: ج ١ الباب ٣٧ من أبواب الدفن، الحديث ١ .
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب الدفن، الحديث ١ .

وروايته الأخرى، قال: «قال لى أبو عبد الله عليه السلام : كيف صنعتم بعمى زيدا؟»

قلت: إنهم كانوا يحرسونه، فلما شف الناس أخذنا جثته وقدفناه فى حرف على شاطئ الفرات، فلما أصبحوا جالت الخيل يطلبونه فوجدوه فأحرقوه.

فقال: ألا أوقرتموه حديداً وألقيتموه فى الفرات، صلى الله عليه، ولعن الله قاتله».(١)

بل قد يُقال بوجوب ذلك وعدم جواز الدفن فى الأرض مع العلم بذلك، كما صرح بذلك العلامة فى «المنتهى» وكذلك فى «كشف اللثام»، ولا بأس به، كما يشعر به اللوم المذكور فى الخبرين بتركه، ولكن فى الخبر الأول قال: «كان أفضل»، وقيل إنه كالصريح فى عدم الوجوب.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: أنَه لا ينافى الوجوب؛ لأنَّ الأفضليَّة هنا إشارة إلى ما قد مضى من السؤال والجواب وتأثر الإمام عليه السلام بما فَعَلَ بجسد عمه رحمه الله، فلا ينافى الوجوب مع ما يستفاد من ظاهر الخبر، ولأجل ذلك التزم أصحابنا بالوجوب مع أنَّهُم رأوا هذه الكلمة فى الرواية.

فرع: هل تجب رعايه الاستقبال حال الإلقاء لأجل كونه دفناً أو كالدفن؟

فيه وجهان بل قولان: المحكى عن ابن الجنيد وجماعه هو الوجوب.

لكن لا إشكال فى كونه أحوط، إلا أن مقتضى إطلاق الأدلة والأصل عدمه، بل لا يشمله ما دلَّ على رعايه الاستقبال فى الدفن لمثله لعدم كونه دفناً عرفاً، ولكن مع ذلك كله رعايته لا يخلو عن حُسن جدًّا، خصوصاً مع محبوبيته الاستقبال فى كلِّ شيء، كما لا يخفى.

ولأجل ذلك ذهب صاحب «الحدائق» و«الجواهر» و«مصباح الهدى» إلى عدم الوجوب، برغم حُسن الاحتياط فى مثل هذا الأمر، والله العالم.

مع تعذر الوصول إلى البرّ (١).

(١) حكم جواز الإلقاء موقوفٌ على تعذر الوصول إلى البرّ أو تعسره، كما في «الجواهر» حيث قال: «بلا خلاف أجده»، ولا حكاة عن أحدٍ سوى ما في «المدارك» من أنّ ظاهر المفيد في «المقنعه» والمصنّف في «المعتبر» جواز ذلك ابتداءً، وإن لم يتعذر البرّ، ولكن أنكر ظهور كلامهما فيه، والأمر كذلك؛ لأنّ وجوب الدفن في الأرض من ضروريّات ديننا، بل دين اليهود والنصارى وأكثر الكفّار، فلا يحتاج إلى ذكر القيد في الأخبار بعدما يعدّ من الواضحات، وعليه فلا وجه للاستدلال على وجوب الإلقاء بشرط التعذر بترك الاستفصال، لأنّه من المعلوم من حال السائل بحسب الغالب أنّّه يسأل عن حكم الميت في البحر عند تعذر الوصول إلى الأرض والدفن فيها، وإلا لا داعى لهم بالسؤال كما لا يخفى.

هذا فضلاً عن ذكر القيد في مرفوع سهل بن زياد، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا مات الرجل في السفينه، ولم يقدر على الشطّ؟ قال: يُكفّن ويحطّ في ثوب ويصلّى عليه ويلقى في الماء» (١).

وضعه ينجر بفتوى الأصحاب، فيقتد به بالإطلاقات، فيرفع به الإشكال.

ومن هنا يظهر حكم ما لو كان له الرجاء بالتمكّن لقصر مدّته، وعدم فساد بدنه، حيث يعدّ الصبر واجباً، فلا وجه للتردد فيه من جهة إطلاق الأدلّه وعدم العلم بتعذر الدفن، كما صدر عن «جامع المقاصد»، أو الحكم بعدم التريّص به كما عن ظاهر «الذكرى»؛ لوضوح مثل ذلك بمناسبه الحكم والموضوع، فلا وجه للأخذ بالإطلاق كما لا يخفى على المتأمل، وعليه فالأقوى وجوب التريّص به إلى حين بلوغ الأرض ودفنه فيها.

وأن يُضجعه على جانبه الأيمن مستقبل القبلة (١).

(١) من جملة الواجبات إضجاع الميّت على جانبه الأيمن، وجعله مستقبل القبلة، والمسألة موضع وفاق بين المتقدمين والمتأخرين، بل لا يُعرف فيه خلافاً إلا عن ابن حمزة في «الوسيلة» حيث عدّه من المستحبات، وإن يحتمل ذلك عبارات بعضهم على ما في «الجواهر»، كما يحتمل ذلك من حصر الشيخ الواجب على خصوص الدفن، بل ربّما ظهر من ابن سعيد في «الجامع» وفاقه لوجوب الاستقبال، والنزاع أو الاستحباب في الأول _ أي الإضجاع _ حيث قال: «الواجب دفنه مستقبل القبلة، والسنة أن تكون رجلاه شرقياً ورأسه غربياً على جانبه الأيمن»، انتهى.

أقول: الأقوى هو الوجوب في كليهما، للإجماع المحكّي في ظاهر «الغنية»، بل صريحها، المعتضد بنفى الخلاف فيه عن «شرح الجمل» للقاضي، وبما في «المعتبر» و«الذكري» و«جامع المقاصد» من أنّ عليه عمل الصحابة والتابعين، وبالتأسي بالنبي المختار صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، وبدلاله صحيحه معاوية بن عمّار التي رواها الصدوق، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان البراء بن المعرور الأنصاري بالمدينة ورسول الله بمكّه وأنّه حضره الموت، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله والمسلمون يصلّون إلى بيت المقدس، فأوصى البراء أن يجعل وجهه إلى تلقاء النبي صلى الله عليه وآله، وأنّه أوصى بثلث ماله فجرت به السنة» (١).

ورواه الكليني بإسناده إلى معاوية بن عمّار نحوه، إلا أنّّه أسقط ذكر مكّه وقال: «أن يجعل وجهه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى القبلة، وأنّه أوصى بثلث ماله،

١- وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب الدفن، الحديث ١.

فنزل به الكتاب وجرّت به السنّه» (١).

والمراد بالسنّه هنا هو الطريقه الواجب اتّباعها لا الاستحباب، كما يمكن استفاده استحباب ذلك من الخبر الذى رواه العلاء بن سيبه، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث القتيل إذا قطع رأسه، قال: «إذا أنت صرت إلى القبر تناولته مع الجسد وأدخلته اللحد ووجهته القبله». (٢).

فلو لم يكن التوجّه إلى القبله فيالبدن واجباً، لما كان للحكم بذلك فيالرأس توجيه.

بل قد يستفاد الحكم المذكور من الخبر المرسل الذى رواه الصدوق فى هدايته عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «إذا وضعت الميت فى لحده فضعه على يمينه مستقبل القبله». (٣).

حيث أنّ ظاهر الأمر يدلّ على الوجوب، مع انجبار إرساله بالشهره والإجماع، وهكذا يقال فى الخبر الذى رواه صاحب «دعائم الإسلام» عن علىّ عليه السلام: «أنّه شهد رسول الله صلى الله عليه وآله جنازه رجل من بنى عبد المطلب، فلما أنزلوه قبره، قال: اضجعوه فى لحده على جنبه الأيمن مستقبل القبله، ولا تكبوه لوجهه ولا تلقوه لظهره». (٤).

وكذلك الخبر المروى فى «فقه الرضا»: «ضعه فى لحده على يمينه مستقبل القبله». (٥).

هذا كلّ مع إمكان الاستفاده بالفحوى عمّا ورد فى كيفيّة دفن الذميّه الحامل

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٦١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٦١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.
 - ٣- المستدرک: ج ١ الباب ١٩ من الدفن، الحديث ٢.
 - ٤- المستدرک: ج ١ الباب ٥١ من أبواب الدفن، الحديث ١.
 - ٥- المستدرک: ج ١ الباب ١٩ من الدفن، الحديث ١.

إلا أن تكون امرأة غير مسلمة حاملاً من مُسلم فيُستدبر بها القبلة (١).

من المسلم، بأن تدفن على نحو يكون ظهرها مستقبلاً القبلة حتى يقع وجه الطفل إلى القبلة، مع أن مناسبة الحكم والموضوع تقتضى ذلك، لأنّه إذا كان في حال الاحتضار يجب الاستقبال، ففي هذا الحال تكون الحاجة أشدّ، مع ملاحظه حسن الإتيان بما فيه رجاء الصلاح والنفع إليه أشدّ من سائر الأحوال، وعليه فالوجوب ثابتٌ ولا وجه للتشكيك فيه بما في «الجواهر» بقوله: «هذا كلّ والمسألة بعده لا تخلو من شوب الإشكال».

كما أنّّه لا إشكال على القول بالوجوب لزوم رعايه ذلك في مثل ما يصدق عليه أنّ من ما يوجب صدق تحقّق الاستقبال كالرأس وتمام الجسد بلا رأس، بل حتى خصوص الصدر، الموجب لصدق الاستقبال بمقادير البدن به، لو لم نقل به في جميع الأجزاء مع التمكن، بحيث يلتئم منه شخصٌ مستقبل به، كما لا يخفى.

(١) أقول: لا فرق في هذا الاستثناء بين كون المرأة ذمّية أو غيرها، وبين سبق الإسلام على الحمل، أو تأخّره كأن أسلم عليها وهي حامل، بل ولا- بين كون الحمل من الزنا أو غيره، وقيل بأنّ الاستثناء منقطع لعدم وجوب الاستقبال لغير أهل الاستقبال حتى يُستثنى منه ذلك .

نعم، يصحّ الاستثناء حقيقة من حرمة دفن غير المسلم في مقابر المسلمين هنا إن أجزنا ذلك فيه، ولم نقل بوجوب دفنها في مكانٍ ثالث لا في مقابر الكفار ولا المسلمين، إذ حرمة دفن غير المسلم في مقابر المسلمين مسلمٌ ومجمّع عليه كما في «التذكرة» و«الذكري» و«جامع المقاصد» و«الروض»، بل عمل ذلك في «نهاية الأحكام» بقوله: «لئلا يتأذى المسلمون بعدابهم»، بل قال الشهيد رحمه الله: «إنّه

لو دفن نُبش إن كان في الوقت، ولا يبالي بالمثل، فإنه لا حرمه له، ولو كان في غيره أمكن صرفاً للأذى عن المسلمين، ولأنه كالمدفون في الأرض المغصوبه، بخلاف الذميه الحامل من مسلم، فإنها تدفن في مقابرهم احتراماً لولدها.

وقال صاحب «الجواهر»: «بلا خلافٍ أجده، بل عن «الخلاف» الإجماع، وفي «التذكرة»: قاله علمائنا».

ومنه يُفهم حكم وجوب دفن المرأة الحامل على نحو يحصل القبله للولد بالإجماع، مضافاً إلى أن الولد محكومٌ بالإسلام، فلا يجوز دفنه في مقابر الكفار لإجراء أحكام المسلمين عليه.

نعم، يبقى هنا بأنَّه هل يجوز شقَّ بطنها وإخراج الولد منه أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: «الجواز غير معلوم، بل معلوم العدم؛ لأنَّه ربما يكون في ذلك هتكٌ حرمه الميت، وإن كان ذمياً لغرض ضعيف، بل لعله هتكٌ لحرمه الولد، فلم يبق حينئذٍ إلا دفنها في مقابر المسلمين».

أقول: ولكن لا يخفى ما فيه، إذ الذميه لا حرمه لها حتى يصدق في حقها الهتك، فالأولى إسناد الهتك إلى الولد المسلم، باعتبار أن بطنها حينئذٍ يكون بمنزله وعاءٍ يضمُّ الولد، وبقاء الولد فيه موجبٌ لإيذاء الولد الميت، ولعلَّ نفس هذه المجاوره أوجب أن لا يسرى عذابها إلى سائر المؤمنين، أو أوجب ظرفيتها للولد المسلم تخفيفاً في عذابها، ولأجل ذلك ورد في الروايه بالدفن معها، وأجاز الفقهاء دفنها في مقابر المسلمين، والعلم عند الله عزَّ وجلَّ. بل قد ادَّعى الإجماع عليه عن «الخلاف»، بل في التذكرة نسبه إلى علمائنا.

وربَّما استدللَّ عليه أيضاً: _ أي مضافاً إلى الإجماع _ بروايه يونس، قال: «سألتُ الرضا عليه السلام عن الرجل يكون له الجار يه يهوديه والنصرائيه فيواقعها

فتحمل، ثم يدعوها إلى أن تسلم فتأبى عليه، فدنى ولادتها فماتت وهي تطلق، والولد فى بطنها ومات الولد، أيُدفن معها على النصرانيه، أو يُخرج منها ويُدفن على فطره الإسلام؟ فكتب: «يُدفن معها» (١).

فإن الروايه وإن هى ساكته عمّا يدفن فيه، ولكن مع التوجّه بحرمه دفن المسلم فى مقابر الكفار، لا بدّ أن يُحمل على أن الإمام عليه السلام حكم بدفنها فى مقابر المسلمين لأجل حرمه الولد المسلم، فيصرف قوله عليه السلام: «يُدفن معها» إلى ذلك.

هذا، والروايه وإن هى ضعيفه السند، إلا أنّها منجبره بفتوى الأصحاب وعملهم، فاعتراض المحقّق فى «المعتبر» بضعفها سنداً ودلاله غير مقبول.

كما أنّ كون الأصل فى الدفن هو الشرعى منه، لأجل كونه حقيقه شرعيه.

غير تام؛ لأننا نقول بذلك حتى على القول بعدم ثبوت الحقيقه الشرعيه، لأجل انصراف الدفن إلى ما هو المشروع فى حق المسلم، وهو ليس إلا دفنه فى مقابر المسلمين كما لا يخفى.

أقول: ينبغى ملاحظه أمر وهو أنّ الروايه لو خليت وطبعها، لولا- ملاحظه كلمه الدفن المنصرفه إلى الشرعى منه، ظاهره بل صريحه - كما فى «مصباح الهدى» - فى نفى شقّ البطن، ومشعره بلزوم الدفن فى مقابر المسلمين دون الكفار كما لا يخفى على المتأمل فيقوله: «أيدفن معها على النصرانيه؟ وجواب الإمام عليه السلام: يُدفن معها». ولكن حيث يعلم من الخارج عدم جواز الدفن فى مقابر الكفار، ومن ناحيه لم يجوز شقّ البطن، يفهم كون الوظيفه هو الدفن فى مقابر المسلمين، لأجل كون الولد ملحقاتاً بالإسلام والمسلمين، وكون بطن الأم هنا بمنزله الوعاء الذى يضمّ الولد، فيلزم رعايته كسائر الأموات، فتدفن فى مقابر المسلمين كما عليه الأكثر، بل الكلّ.

نعم، لولا ذلك لأمكن اختيار شقِّ رابع: غير شقِّ البطن، ولا الدفن في مقابر الكفار لحرمة لأجل الولد، ولا مقابر المسلمين لأجل أمه، بل تُدفن في مكانٍ ثالثٍ منفصل عن المقبرتين، وإن لم يمكن دفن في مقابر المسلمين.

ولكنَّ الأصحاب أطلقوا في جواز الدفن في مقابر المسلمين من غير تقييد، وجعلوا المورد من موارد الاستثناء عن حرمة الدفن في مقابرهم، فنتبعهم فيه.

أقول: هاهنا فروعٌ مفيدة يقتضى المقام التعرُّض لها:

الفرع الأوَّل: هل يعتبر في الولد أن يكون موته بعد ولوج الروح فيه كما هو ظاهر الرواية؛ أى قد فرض فيها أن مات، أو لا يعتبر ذلك فيه، بل لا بدَّ أن يلاحظ هذا الحكم حتَّى لو لم يلج فيه الروح؟

ذهب الشيخ والحلِّي إلى الأوَّل، خلافاً للمحقِّق والعلامة والسيد في «العروه» والمحقِّق الآملي تبعاً لصاحب «الجواهر» وغيره، لتتقيح المناط، وهو حرمة ولد المسلم، ووجوب دفنه مستقبل القبلة، وهو متحقِّق فيمن لم يلج فيه الروح.

نعم، يظهر من ظاهر عبارات الأصحاب اعتبار تمامية الحمل، وعدم الاكتفاء بمطلقه، وإن كان إطلاق العبارة وغيرها يتناولها، ولعلَّه للاحترام كما في أمِّ الولد، مع عدم الإجماع على حرمة الدفن في هذا الحال، وعدم صدق الولد على غير التام منه الذى هو معقد الإجماع .

الفرع الثانى: هل يعتبر كون الولد من سبب حلالٍ كالنكاح أو الوطئ بالشبهه أو ملك يمينٍ، أو لا يعتبر، بل يجرى هذا الحكم لكلِّ مولودٍ من المسلم ولو كان بسبب غير مشروع كالزَّنا؟

ظاهر إطلاق عبارته «الشرائع» هو الثانى، حيث قال: «إلا أن تكون إمراه غير مسلمه حاملاً من مسلم»، ولعلَّه يقتضيه تغليب جانب الإسلام والولادة على

الفطره كما أُشير إليه في الحديث المشهور عن النبي صلى الله عليه وآله: «كلّ مولودٍ يولد على الفطره فإنّ أبواه يهودانه ويُنصرّانه ويُمجّسانه».

هذا، ومن جههٍ أُخرى يحتمل أن يختصّ الحكم بغير ولد الزّنا، إذ لا تبعيّه في مثله، ولا حرمة له. واختصاص الخبر بالولد الحلال ولا يشمل لمثله، وهو مختار صاحب «الجواهر» وغيره، حتّى مثل السيّد في «العروه» حيث قيّدوا الحكم بما إذا كان بنكاح أو شُبّهه أو ملك يمين، والظاهر أنَّه قد أخرج ولد الزّنا عنه، بل لعلّه المتبادر من إطلاق المصنّف والعلّامه وغيرهما لمعقد إجماع «الخلافاً» و«التذكرة»، فلا يتحقّق حينئذٍ خلافاً في المسأله.

أقول: الظاهر أنَّه لم يُشاهد من أحد من الفقهاء من المتقدّمين والمتأخّرين التصريح في إلحاقه بالمسلم في هذا الحكم، فلعلّ الإجماع القائم على عدم جواز دفن الكافره في مقابر المسلمين يبتنى على عمومه وقوّته، ولم يقطع بشمول الدليل الدالّ على الاستثناء لمثله، فيرجع في المشكوك إلى حكم عموم العام، فلا يمكن إلحاقه بالولد الحلال في ذلك، بعدما عرفت من عدم وجود دليلٍ على إلحاقه واستثناءه. كما أنّ الروايه النبويّه: «الولد يولد على الفطره» راجعه إلى حكمٍ آخر غير مرتبط بما نحن بصددّه، كما لا يخفى .

الفرع الثالث: ظاهر عباره المصنّف حيث عبّر عنها: (بغير مسلمه)، وبعض آخر عبّر عنها بالمشركه، أنَّه لا- فرق بين أقسام الكفّار، بل معقد إجماع «الخلافاً» هو عدم الفرق بين الذميّه وغيرها، وإن كان مورد الخبر الأوّل كجمله عبارات الأصحاب، بل المحكّي عن ظاهر الأكثر الاقتصار على المتيقّن.

ولكن الأقوى عندنا هو التعميم للعلّه المومى إليها.

واحتمال تجويز شقّ البطن في المشركه دون الذميّه، لأجل عدم الاحترام للأولى بخلاف الثانيه .

غير مقبول، لأنّ البطن هنا ليس إلّا كالوعاء للولد، ولا فرق في ذلك بين الموردين كما لا يخفى.

الفرع الرابع: في بيان كيفية دفن المرأة الكافرة الحامل:

قال المصنّف رحمه الله بأنّه يستدبر بها القبلة ليكون وجه الجنين في بطنها إلى القبلة، لأنّ وجهه وهو في البطن إلى ظهر أمّه، ولأجل ذلك قيد بعضهم الكيفيّة بهذه الطريقة كما في «التذكرة» حيث قال: «يستدبرها إلى القبلة على جانبها الأيسر ليكون وجه الجنين إلى القبلة على جانبه الأيمن، وهو موضع وفاق»، انتهى.

فوجب ذلك ثابتاً لا خلاف فيه، بل هو بعض معقد إجماع «الخلاف»، فكان التقيد بذلك لازماً لأجل تحصيل ما هو الواجب لميت المسلم الذي هو الطفل.

واحتمال سقوط رعايه ذلك للأصل، ودعوى عدم ظهور الأدلّة لشموله.

ضعيفاً غايته، بل لولا- دلالة الدليل لقلنا بوجوب شقّ البطن وإخراجه للتغسيل والتحنيط وغيره، ولذلك يجب الاقتصار على سقوط ما ينافي الاحترام دون غيره كما لا يخفى، فيحمل إطلاق كلام المصنّف رحمه الله وغيره على صورته التقييد، وإنّما تركوه اكتفاءً بما ذكروه في كيفية دفن الأموات.

مستحبات الدفن

والسنن: أن يُحفر القبر قدر قامه أو إلى الترقوه (١).

(١) استحباب الحفر إلى قامه أو إلى الترقوه إجماعاً، وبذلك صرح صاحب «الجواهر» وقال: «عند علمائنا أجمع، كما في التذكرة» و«جامع المقاصد».

وفى «كشف اللثام»: «قطع به الأصحاب ومذهبهم كما فى «المدارك»».

بل إليه يرجع كلام «الخلافة» من دعوى قيام الإجماع من الفرقة والعمل منهم على استحباب حفر القبر قدر قامه وأقله إلى الترقوه، بل أيدهم صاحب «الجواهر» بعدم العثور على مخالفٍ محققٍ من الأعلام، وإن شوهده عن بعض كصاحب «الغنية» إلى الاقتصار بالأول منهما، وادّعى الإجماع وتَرَكَ ذكر الآخر، لكنّه ليس مخالفاً للأصحاب كما يظهر للمتأمل.

فى أحكام الأموات / سنن الدفن

كما أنّ ذكر واحدٍ منهما فى بعض الأخبار لا ينافى التخيير المستفاد من الإجماعات ومن ضمّ بعض الأخبار مع بعض.

أقول: المهمّ فى المقام التعرّض للأخبار الواردة فى الباب:

منها: خبر ابن أبى عمير، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «حدّ القبر إلى الترقوه. وقال بعضهم إلى الثدى، وقال بعضهم قامه الرجل حتّى يمدّ الثوب على رأس من القبر، وأمّا اللحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس.

قال: ولما حضر عليّين الحسين عليه السلام الوفاة قال: احفروا لى حتّى تبلغوا الرشح» (١). (٢)

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢- الرشح: هو الذى فى أسفل الأرض .

وروى الصدوق مرسلًا عن الصادق عليه السلام نحوه إلى قوله: «الجلوس فيه».

ورواه الكليني عن عدّه من أصحابنا، عن سهل بن زياد، قال: «روى أصحابنا أنّ حدّ القبر..» وذكر نحوه.

ويحتمل أن يكون المراد من (البعض) المذكور في الرواية:

١_ إمّا أن يكون من كلام ابن أبي عمير دون الإمام عليه السلام ، لاستبعاد أن ينقل الإمام عليه السلام قول غيره؛ لأنّه غير معهود عنهم عليهم السلام في مقام بيان الأحكام، فيحتمل حينئذٍ أن يكون مقصود ابن أبي عمير من البعض هو أحد الأئمّه عليهم السلام ، فحينئذٍ يوجبُ التخيير بين الثلاثة الواردة في الحديث ، لأنّه حينئذٍ يرجع الحكم إلى كلام الإمام عليه السلام .

٢_ أو يحتمل أن يكون المراد بعض أصحاب الأئمّه عليهم السلام ، كما يشهد به ما في «الكافي»، عن سهل بن زياد، قال: «روى أصحابنا أنّ حدّ القبر إلى الترقوه، وقال بعضهم: إلى الثدي، وقال بعضهم: قامه الرجل».

وذكر نحوه في خبر ابن أبي عمير، إلى أن قال: «ولمّا حضر عليّ بن الحسين عليهما السلام الوفاة أغمى عليه، فبقي ساعه ثم رفع عنه الثوب، ثم قال: الحمد لله الذي أورثنا الجنّه تنبؤاً منها حيث نشاء فنعم أجر العاملين. ثم قال: احفروا لى وابلغوا إلى الرشح، ثم مدّ الثوب عليه، فمات عليه السلام» (١).

فعليه أيضاً يوجب الحكم بالتخيير، بناءً على أن أصحاب الأئمّه لا ينقلون ذلك إلا عن الأئمّه عليهم السلام ، ولا يكون ذلك فتواهم، لعدم المعهوديّة بذلك عنهم، فيكون هذا النقل عنهم كالخبرين المرسلين المنقولين عنهم عليهم السلام .

٣_ أن يكون المراد من البعض بعض العامه، لكنّه بعيدٌ جداً إذ لا موقع لنقل كلامهم بعد كلام الصادق عليه السلام .

هذا بناءً على كونه من كلام ابن أبي عمير.

وأما بناءً على الاحتمال الآخر، وهو أن يكون نقل الأقوال من كلام الصادق عليه السلام، ومما يؤيد ذلك ما ذكره الصدوق رحمه الله في «الفقيه» حيث يقول: «وقال الصادق عليه السلام: حِدَّ القبر إلى الترقوه، وقال بعضهم: إلى الشدين، وقال بعضهم: قامه الرجل.. إلى آخره».

بناءً على أن يكون نقل الأقوال من كلام الإمام عليه السلام لا الصدوق، فيحتمل أن يكون نقل الإمام كلامهم لأجل التقية، أو لبيان تشبث آرائهم، والحال أن المتعين من حيث الاستحباب هو الترقوه.

كما يحتمل أن يكون المراد من بعضهم أحد آباءه المعصومين عليهم السلام حتى يكون الخبر دالاً على التخيير بين الثلاث.

وكيف كان، فهذه الاحتمالات غير مانعة عن الاستدلال بهذا الخبر على استحباب الحفر إلى الترقوه.

نعم، قد يتوهم معارضة مع ما أمره السجّاد عليه السلام من الحفر إلى الرشح، حيث أن الحفر إلى ذلك _ أي الرشح وهو الذي في أسفل الأرض _ ربما يزيد عن القامه بكثير.

والجواب: منع الكليته في ذلك، لإمكان أن يكون البلوغ إلى ذلك مختلفاً في الأراضي؛ أي بأن يبلغ إليه بأقل من القامه، فلعل أرض البقيع كانت كذلك.

وأيضاً: قد يتوهم التنافي بين الحدّ المذكور مع ما في خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله نهى أن يعمق القبر فوق ثلاثه أذرع»^(١).

بدعوى _ ما في «الحدائق» _ من أنّ النهي عن ذلك لا يجمع استحباب العامه،

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الدفن، الحديث ١.

فإنَّ الثلاثة أذرع إنما يصل إلى الترقوه فيكون مرجع حديثي الثلاثة أذرع والترقوه إلى أمر واحد، والجواب عنه بقله الفصل بين القامه والترقوه غير وجيه.

نعم، يصح أن يقال: إما بكون أرض البقيع كذلك كما قيل إنه كذلك، فالنهي هنا خاص، فيطابق ذلك مع ما أمره السجّاد عليه السلام، فلا يسرى إلى سائر الأراضي.

أو يُقال: كون المستحبّ إلى خصوص الترقوه، والزائد عنه يعدّ مكروهاً لأجل هذا الحديث، بحمل نهيّه على الكراهه دون الحرمة، وإلا خالف الإجماع كما لا يخفى.

وأيضاً: قد يتوهم التنافي بين الحدّ المذكور مع روايه أبي الصلت الهروي (١)، عن الرضا عليه السلام في حديث، أنّه قال له: «سيحفر لي في هذا الموضع، فتأمرهم أن يحفروا لي سبع مراقى إلى أسفل، وأن يشقّ لي ضريحه، فإن أبوا إلاّ أن يلحدوا، فتأمرهم أن يجعلوا اللحد ذراعين وشبر، فإنّ الله سيوسّعه ما شاء» .

حيث إنه يفيد أمره بالحفر زائداً عن القامه.

اللهمّ إلاّ- أن يفرض تقارب المراقى حتّى لا تزيد عن القامه كما في «الجواهر» وليس ببعيد، ولا وجه لاستبعاده كما عن الآملي قدس سره .

ويحتمل أن يكون لجهه بالخصوص فيه، وأراد عليه السلام أن يخرج محلّ دفنه عن سطح ما دفن فيه الرشيد، فلا يكون حينئذٍ حكماً عاماً لجميع الناس، خصوصاً مع ملاحظه النهى الوارد في ازدياد التعميق، وهذا الحمل غير بعيد، والله العالم.

أقول: ثمّ لا- فرق في هذا الحكم بين الرّجل والمرأه، كما ادّعى العلّامه في «المنتهى» نفى الخلاف فيه، كما أنّ المراد من القامه والترقوه لمن كان مستوى الخلقه بحسب المتعارف، فالإكتفاء بغيره في أحدهما لا يخلو عن ضعف؛ ولا يخفى أنّ التحديدات في جميع الموارد عادةً تُحمل على المتعارف ومنها المقام، والله العالم.

وَيَجْعَلُ لَهُ لِحْدًا مِّمَّا يَلِي الْقِبْلَةَ (١).

(١) من جملة السنن جعل اللحد للميت، وهو أفضل من الشق إذا كانت الأرض صلبه.

والمراد من اللحد كما في «الجواهر» وغيره هو: أنّه إذا انتهى إلى أرض القبر، حفر في جانبه مكاناً يوضع فيه الميت.

والمراد من الشق: هو أن يحفر في قعره شبه النهر، ويوضع فيه الميت، ثم يسقف عليه .

وحيث كان السقف في الأوّل هو نفس الأرض التي يحفر جنبه بقدر الميت، فلا بدّ ذلك من كون الأرض صلبه، إذ لا يمكن فعل ذلك في الرخوة لأنّه ينهدم.

أقول: بعد الوقوف على تفسير المصطلحين، يقتضى المقام التعرّض لأصل الحكم وهو أفضلية الأوّل على الثانى مع الصلابه، فقد ادّعى قيام الإجماع وفتاوى الأصحاب على ذلك، قال صاحب «الجواهر»: «بلا خلاف معتبر أجده، بل فى «الخلاف» و«الغنيه» الإجماع عليه مع زياده عمل الفرقه في الأوّل. وفى «التذكره» و«المنتهى»: ذهب إليه علمائنا، وفى «الذكرى» و«جامع المقاصد» و«الروض»: عندنا، وفى «الحدائق»: أنّ عليه اتفاق ظاهر كلام الأصحاب»، انتهى.

وعليه، فالمسأله من حيث الإجماع وفتوى الأصحاب ثابتة لا خلاف فيها.

أمّا الأخبار: فقد وردت روايات تفيد الحكم المذكور:

منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لحد له أبو طلحه الأنصاري» (١).

والمناقشه فيه: بأنَّه لا يدلُّ على أمره به، فلعلَّ فعله إنَّما هو لكونه أحد الفردين المخيَّرين بينه وبين الشقِّ.

مدفوعه: بأنَّ الظاهر كونه بإذن أمير المؤمنين عليه السلام، لأنَّه كان المتولَّى لدفن رسول الله صلى الله عليه وآله، بل في نفس العدول عن الشقِّ إلى اللحد على ما في الثانی من الكُلفه الزائده، دليلٌ على أفضليَّته.

ومنها: رواه عليُّ بن عبد الله، قال: «سمعتُ أبا الحسن موسى عليه السلام قال: في حديثٍ عن عليِّ عليه السلام: لَمَّا قُبِضَ إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا عليُّ انزل فألحد ابني، فنزل فألحد إبراهيم في لحدٍ، الحديث» (١).

حيث إنَّه يدلُّ أو فيه إشعارٌ بمعروفية اللحد في ذلك الوقت، حيث أمره عليه السلام بذلك، فيكون دالاً على أفضليَّته.

ومنها: الخبر المرويُّ عن أبي بصير والذي يدلُّ على معرفتيه اللحد، وجاء فيه قوله عليه السلام: «إذا وضعت في اللحد فضع فمك على أذنه في الأوَّل» (٢).

ومنها: الخبر المرويُّ عن زراره، وجاء فيه: «إذا وضعت الميت في لحده قرأت، الحديث» (٣).

ومنها: خبر ابن عجلان: «فإذا وضعت في لحده، فليكن أولى الناس به ممَّا يلي رأسه، الحديث» (٤).

وغير ذلك من الأخبار الواردة في الباب (٢٠) من أبواب الدفن في كتاب «الوسائل».

بل قد احتجَّ بعضهم بالخبر النبويِّ الواصل إلينا من طرق العامَّة، وهو

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٢ و ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٢ و ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٢ و ٥.

قوله صلى الله عليه وآله: «اللحد لنا والشقّ لغيرنا»^(١).

ولا بأس به إذا كان مؤيداً بما عرفت من الإجماعات المعترضه بالنصوص من طرقنا، كما لا يخفى.

أقول: في مقابل هذه الطائفة من الأخبار، هناك أخبارٌ تدلّ على كون الشقّ أفضل من اللحد :

منها: خبر إسماعيل بن همام، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام حين احضر: إذا متّ فاحفروا لى وشقّوا لى شقّاً، فإن قيل لكم إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لُحِدَ له فقد صدقوا»^(٢).

ومنها: روايه الحلبي في حديث، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّ أبى كتب فى وصيته.. إلى أن قال: وشققتُ له الأرض من أجل أنّه كان بادناً»^(٣).

ومنها: روايه أبى الصلت الهروى المروى فى «العلل» و«العيون» عن الرضا عليه السلام، فى حديث إنّه قال: «سيحفر لى فى هذا الموضوع، فتأمرهم أن يحفروا لى سبع مراقى إلى أسفل، وأن يشقّ لى ضريحه، فإن أبوا أن يلحدوا، فتأمرهم أن يجعلوا اللحد ذراعين وشبراً فإنّ الله سيوسعه ما شاء»^(٤).

أقول: ولكن الإنصاف عدم دلالة هذه الأخبار على أفضليته الشقّ، لما وقع فى الأوّل ما يدلّ على كون اللحد أفضل، حيث قال الإمام عليه السلام: «إن قيل لكم إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قد لُحِدَ له فقد صدقوا» فهذا بنفسه دالّ على أفضليته اللحد على الشقّ.

كما ورد فى روايه الحلبي وجه تقديم الشقّ على اللحد، وهو أنّّه عليه السلام كان بديناً، فلا يمكن توسيع القبر لرخاوه الأرض فينهدم، ولذلك أمر بالشقّ.

١- كتر العَمال: ج ٨ ص ٨٨ الرقم ١٦٨١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣ و ٤ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣ و ٤ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣ و ٤ .

كما أنّ في روايه الهروى جهه خاصه قد أمر بذلك، نظير حكمه بالحفر إلى سبع مراقى.

وعليه، فرغ اليد عن تلك الأخبار بواسطة هذه الأخبار في غايه الإشكال، ولذلك قام بعض الفقهاء بتقييد معقد إجماع «الخلايف» في استحباب اللحد بالصلبه، كما نصّ بعضهم مثل الفاضل والشهيد على استحباب الشقّ في الرخوه، لكن قال المصنّف رحمه الله في «المعتبر»: «إنّه يُعمل في الأرض الرخوه شبه اللحد من بناء تحصيلاً للفضيله».

وقال صاحب «الجواهر»: «وهو لا يخلو من تأمل لعدم صدق اللحد عليه».

أقول: احتمال الأفضليه للحد في الفرض المزبور حتّى يحصل بالبناء، لا يخلو عن تأمل، لما قد عرفت من الخبرين من الحكم بالشقّ، ولكن مع صرف النظر عن ذلك، فإنّ احتمال درك الفضيله بمثل ذلك حتّى يشابه مثل الحفر فقط، لا يخلو عن وجه، كما لا يخفى.

وأما كون اللحد ممّا يلي القبله، فقد نصّ عليه جماعه، بل قد يظهر من بعض _ كالفاضل في «التذكره» _ دخوله في مسمى اللحد، وعليه يكون ذلك داخلاً في معقد الإجماع أيضاً.

وجاء في «جامع المقاصد» و«الروض» أنّ: «قال الأصحاب: وهو يكفى في إثبات استحبابه».

بل يمكن استيناس ذلك من غير كلام الأصحاب من محبوبيته من ناحيه القبله في كلّ شىء، فضلاً عن مثل المقام، الموجب لإيصال رحمه إلى الميت فيه، كما لا يخفى.

وتُحلُّ عُقد الأكفان من قِبَل رأسه ورجليه (١).

وكذا ينبغي أن يكون اللحد واسعاً بقدر ما يمكن للرجل الجلوس فيه، لدلاله:

١ _ مثل خبر ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه في حديثٍ، عن الصادق عليه السلام: «وأمرًا للحد فبقدر ما يمكن فيه الجلوس» (١).

٢ _ ومعقد إجماع «الخلافة».

٣ _ وليسهل الجلوس لمنكرٍ ونكيرٍ فيه.

وأيضاً: يستحبُّ أن يكون اللحد ذراعين وشبر كما ورد في خبر أبي الصلت الهروي المتقدم ذكره (٢).

(١) أجمع الفقهاء على استحباب حلِّ عُقد الأكفان، كما عن «الغنية» و«المعتبر»، مضافاً إلى الأخبار التي سنشير إليها، مع أنَّ في حلِّ عقدها تسهيل لجلوس الميت للمسألة، ولأنَّ شدَّها إلى حين الدفن كان لحفظ البدن عن خوف الانتشار، وغير ذلك من الدواعي.

أمَّا النصوص الدالَّة عليه:

منها: خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن عقد كفن الميت؟ فقال: إذا أدخلته القبر فحلَّها» (٣).

ومنها: روايه حمزه، قال: «قلت لأحدهما عليهما السلام: يحلُّ عقد كفن الميت؟ قال: نعم ويُبرز وجهه» (٤).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ١.

ويجعل معه شيء من تُرْبِهِ الْحَسِينِ عَلَيْهِ السَّلَامِ (١).

ومنها: رواه إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إِذَا وَضَعْتَهُ فِي لِحْدِهِ فَحَلَّ عَقْدَهُ» (١).

ومنها: رواه سالم بن مكرم، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنَّهُ قَالَ: «يُجْعَلُ لَهُ وَسَادَةٌ مِنْ تَرَابٍ، وَيُجْعَلُ خَلْفَ ظَهْرِهِ مَدْرَةٌ لثَلَاثًا يَسْتَلْقَى، وَيَحَلُّ عَقْدَ كَفْنِهِ كُلِّهَا، وَيَكْشِفُ عَنْ وَجْهِهِ ثُمَّ يُدْعَا لَهُ» (٢).

والظاهر كون المراد من شق الكفن هو حله كما وردت هذه الكلمة في عدد من الأخبار:

منها: مرسله ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يُشَقُّ الْكَفَنُ مِنْ عِنْدِ رَأْسِ الْمَيِّتِ إِذَا أُدْخِلَ قَبْرَهُ» (٣).

ومنها: خبر حفص بن البختری، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «يُشَقُّ الْكَفَنُ إِذَا أُدْخِلَ الْمَيِّتَ فِي قَبْرِهِ مِنْ عِنْدِ رَأْسِهِ» (٤).

وعليه فالمراد من الشق هو الحلّ دون الشقّ بمعناه الظاهري الأولى، كما فهمه المحقق في «المعتبر»، وأورد عليه: «أنّه مخالف لما عليه الأصحاب، وفيه تضييع للمال وإفساده على وجه غير مشروع».

أقول: والصواب الاقتصار على الحلّ؛ لأنّ الروايات السابقة قرينه على ذلك، وإن كان بعض ما ذكره من الإشكال لا يخلو عن تأمل، كما لا يخفى.

(١) واستحباب ذلك على ما ذكره الأصحاب: «من غير خلاف يُعرف فيه»، بل الشهره قائمه على أنّ في وضعها مع الميّت يكون للتبرّك والتيمّن والاستشفاع،

١- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٦ و ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب الدفن، الحديث ٦ و ٢.

وكونه أماناً من كل خوف، ويكفى في إثبات استحبابه مضافاً إلى ذلك ما في «فقه الرضا»: «ويُجعل في أكفانه شيء من طين القبر وتربه الحسين عليه السلام» (١).

بل لعله هو المراد من الطين الوارد في الصحيح المروي عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري، قال: «كتبْتُ إلى الفقيه أسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره، هل يجوز ذلك، أم لا؟ فأجاب _ وقرأتُ التوقيع ومنه نسخت _ : توضع مع الميت في قبره، ويخلط بحنوطه إن شاء الله» (٢).

والظاهر أن المراد من كلمة الطين، هو طين قبر الحسين عليه السلام، وعدم ذكر اسمه عليه السلام كان للتقيه، أو لشيوع هذا الإطلاق يومئذٍ فيه، ولذلك لم يذكر أحد من الأصحاب استحباب ذلك بدونه.

وعليه، يكون كلمة الطين الواردة في حديث «المصباح» للشيخ، عن جعفر ابن عيسى، أن سمع أبا الحسن عليه السلام يقول: «ما على أحدكم إذا دفن الميت ووسّده التراب أن يضع مقابل وجهه لبنه من الطين، ولا يضعها تحت رأسه» (٣)، كما فهمه الشيخ، وصاحب «الوسائل» و«الجواهر» وغيرهم، والأمر كذلك كما قد يؤيده ذلك ويستأنس له زيادةً على ما عرفت ما نقله العلامة رحمه الله في «منتهى المطلب» رفعه، قال: «إنَّ امرأه كانت تزني وتوضع أولادها وتحرقهم بالنار خوفاً من أهلها، ولم يعلم به غير أمها، فلما ماتت دفنت، فأنكشف التراب عنها ولم تقبلها الأرض، فنقلت من ذلك المكان إلى غيره فجرى لها ذلك، فجاء أهلها إلى الصادق عليه السلام وحكوا له القصه، فقال لأمها: ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي؟ فأخبرته بباطن أمرها.

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ١ و ٣.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التكفين، الحديث ٣.

فقال الصادق عليه السلام: إِنَّ الأَرْضَ لا تقبل هذه، لأنَّها كانت تُعذَّب خلق الله بعذاب الله، اجعلوا في قبرها شيئاً من ترابه الحسين عليه السلام، ففعل ذلك بها فسَترها الله تعالى» (١).

ثمَّ ظاهر العبارة _ كالمبسوط و«القواعد» و«المنتهى»، بل عن أكثر العبارات كالصحيح المتقدم والقصة الأخيره _ كفايه مطلق الاستصحاب، سواء كانت تحت خده، أو تلقاء وجهه، أو في كفنه أو غير ذلك كما عن «المختلف» التصريح به، وتبعه عليه غيره من الأصحاب .

نعم، صرح الشيخ المفيد وجماعه بجعلها تحت خده، ولم نقف على مأخذه، كما هو الحال بالنسبة إلى ما حُكي عن «المعتبر» من الوضع في الأكفان، لكنّه موافق لما ورد في «فقه الرضا» بخلاف ما قبله لما قد نهى عن جعله تحت رأسه في الخبر الذي رواه جعفر بن عيسى: «أو تحت خده» في بعض نسخه.

نعم، يوافق الاحتياط مع وضعه في مقابل وجهه كما ورد في هذا الخبر، بل هو الأوفق بالاحتياط باعتبار أنّ ذلك يحفظ جسده عن وصول النجاسة إليه، فيصير هذا أحسن من وضع التربة أمام وجهه كما في «الاقتصاد»؛ وإن كان العمل بالمستحب يحصل مع الجميع ولو بأقلّ ثواباً في الجملة مع التوجّه بالنهي، والله العالم.

(١) أى بالشهادتين، والإقرار بالأئمة عليهم السلام بأسمائهم حتّى إمام زمانه عليه السلام، وذلك بعد وضعه في لحدّه وقبره وقبل صبّ اللبن.

وفى «الجواهر»: «بلا خلافٍ أعرفه فيه»، بل فى «الغنيه»: «الإجماع عليه»، و«الأخبار به كادت أن تكون متواتره» كما فى «الذكرى».

أقول: والأمر كذلك فقد وردت روايات كثيره دالّه عليه، فلا بأس بذكرها فى الجملة:

منها: الخبر الصحيح الذى رواه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «قال: إذا وضعت الميّت فى لحدّه فقل: بسم الله وفى سبيل الله وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله، واقراً آيه الكرسي، واضرب يدك على منكبه الأيمن، ثم قل: يا فلان قل: رضيت بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمدٍ صلى الله عليه وآله رسولاً، وبعليّ إماماً، وتسمى إمام زمانه، الحديث» (١).

وجاء مثله فى الخبر الحسن الذى رواه، إلا أنّه قال فى آخره: «سمّ (حتّى) إمام زمانه» (٢).

ومنها: روايه محفوظ الإسكاف، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أردت أن تدفن الميّت فليكن أعقل من ينزل فى قبره عند رأسه، وليشكف عن خدّه الأيمن حتّى يفضى به إلى الأرض، ويُدنى فمه إلى سمعه، ويقول: اسمع افهم _ ثلاث مرّات _ الله ربّك، ومحمد نبيّك، والإسلام دينك، وفلان إمامك، اسمع وافهم، وأعدّها ثلاث مرّات هذا التلقين» (٣).

ومثله خبر أبى بصير (٤).

ومنها: خبر علىّ بن يقطين، قال: «سمعتُ أبا الحسن عليه السلام يقول: لا- تنزل فى القبر وعليك العمامه.. إلى أن قال: وليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وليقرأ فاتحه

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٦ و ٢ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٦ و ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٣ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٣ .

الكتاب، والمعوذتين، وقُل هو الله أحد، وآية الكرسي، وإن قدر أن يحسر عن خدّه ويلصقه بالأرض فليفعل، وليشهد، وليذكر ما يعلم حتى ينتهي إلى صاحبه» (١).

وهذا الخبر مشتمل على كثير من المستحبات من الدعاء على الميت، وتعوّذه من الشيطان، وقراءه السور، والإقرار بالشهادتين والأئمة عليهم السلام إلى أن ينتهي إلى صاحبه.

ومثله في اشتماله على هذه الأمور حديث ابن عجلان (٢).

بل في بعض الأخبار ما يشمل أزيد ممّا ذكر :

منها: خبر إسحاق بن عمّار، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا نزلت في قبرٍ فقل: بسم الله وبالله، وعلى مله رسول الله، ثمّ تسلّ الميت سلاً، فإذا وضعت في قبره فحلّ عقدته، وقُل: اللَّهُمَّ ياربَّ عبدك ابن عبدك، نزل بك، وأنت خير منزلٍ به، اللَّهُمَّ إن كان محسنًا فزد في إحسانه، وإن كان مسيئاً فتجاوز عنه، والحقه بنبيّه محمّد صلى الله عليه وآله وصالح شيعته، واهدنا وإياه إلى صراطٍ مستقيم، اللَّهُمَّ عفوك عفوك، ثمّ تضع يدك اليسرى على عضده الأيسر وتحركه تحريكاً شديداً ثمّ تقول: يا فلان ابن فلان إذا سئلت فقل: الله ربّي، ومحمّدٌ نبّي، والإسلامُ ديني، والقرآنُ كتابي، وعلى إمامي، حتى تسوق الأئمة عليهم السلام ثمّ تعيد عليه القول، ثمّ تقول: أفهمت يا فلان. قال عليه السلام: فإنه يُجيب ويقول نعم. ثمّ تقول: تبتك الله بالقول الثابت، وهداك الله إلى صراطٍ مستقيم، عرّف الله بينك وبين أوليائك في مستقرّ من رحمته. ثمّ تقول: اللَّهُمَّ جافِ الأرض عن جنبيه، وأصعد بروحه إليك، ولقّه منك برهاناً، اللَّهُمَّ عفوك عفوك. ثمّ تضع الطين واللبن، فما دمت تضع اللبن والطين، تقول: اللَّهُمَّ صلّ وحدته، وآنس وحشته، وآمن روعته، وأسكن إليه من رحمتك رحمهً تُغنيه بها عن رحمه من سواك، فإنما رحمتك للظالمين.

ثمّ تخرج من القبر وتقول: إنّنا لله وإنا إليه راجعون، اللَّهُمَّ ارفع درجته في أعلى

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٥.

ويَدْعُوا لَهُ (١).

عليين، وأخلف على عقبه في الغابرين، وعندك نحتسبه يا رب العالمين» (١).

ومثله مع بعض الإضافات في الجملة الرواية المروية عن سالم بن مكرم (٢)، راجع الوسائل في الباب ٢١ من أبواب الدفن.

والاختلاف في الكيفية في التلقين بين الأخبار غير قادح؛ لأن المناط هو تفهيم الميت، وتذكيره بالعقائد الحقة بأي وجه، ولأجل ذلك ورد بكيفيته أخرى في كتب الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والعلامة في «المنتهى» غير ما في هذه الأخبار، كما أشار إليه في «الجواهر»، فراجع.

ثم إن هذا التلقين هو التلقين الثاني بعد التلقين في حال الاحتضار، بل قد يقال بإمكان جعله تلقيناً ثالثاً، بدعوى استحبابه في حال التكفين أيضاً، ولكن علق على هذا صاحب «الجواهر» بقوله: «إننا لم نقف له على مستند»، والله العالم.

(١) استعرضنا في الأبحاث السابقة الأخبار الدالة على استحباب الدعاء للميت حين الدفن وبعده، وإليك أخباراً أخرى في هذا المضمار:

منها: ما رواه سماعة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ماذا أقول إذا أدخلت الميت من قبره؟ قال: قل اللهم هذا عبدك.. إلى آخره» (٣).

ومنها: خبر محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «إذا وضع الميت في لحده فقل: بسم الله، وفي سبيل الله، وعلى ملة رسول الله صلى الله عليه وآله، اللهم عبدك وابن عبدك، نزل بك وأنت خير منزل به، اللهم افسح له في قبره، وألحقه بنبيي، اللهم أن لا نعلم منه إلا خيراً، وأنت أعلم به منا.. الخبر» (٤).

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦.
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٦.
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٢.
- ٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٢.

ثم يشرح اللبّن (١).

ومنها: روايه أخرى مرويه عن سماعه، عن الصادق عليه السلام، قال: «فإذا سوّيت عليه التراب، قُل: اللَّهُمَّ جاف الأرض عن جنبيه، وصعد روحه إلى أرواح المؤمنين في عليين، والحقه بالصالحين» (١).

وغير ذلك من الأخبار التي يستفاد منها استحباب الدعاء للميت في أكثر أحواله، كإنزاله ووضعها في لحدّه، وعند رؤيه قبره، وعند تشريح لبدنه، والخروج وتسويه التراب عليه، ونحو ذلك .

(١) استحباب تشريح اللبّن _ والمراد من التشريح هو نضد لحدّه باللبن لئلا يصل إليه التراب _ إجماعى ولا نعلم فيه خلافاً كما صرح به العلامة رحمه الله في «المنتهى»، وفي «الغنيه» و«المدارك» و«المفاتيح» دعوى قيام الإجماع عليه.

وفي «المعتبر»: «مذهب فقهاءنا وهو الحجّه».

أقول: فضلاً عن هذه الدعاوى على الإجماع هناك أخبارٌ دالّه عليه:

منها: الخبر المروى عن محمّد بن مسلم في حديث: «إذا وضعت عليه اللبّن، الحديث» (٢).

ومنها: روايه إسحاق بن عمّار في حديث: «ثم تضع الطين واللبن فما دمت تضع اللبّن والطين تقول.. الحديث» (٣).

ومنها: صحيح أبان بن تغلب، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: جعل

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٦ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٦ .

علّي عليه السلام على قبر رسول الله صلى الله عليه وآله لبناً، فقلت: أرأيت إن جعل الرجل عليه آجرأ هل يضر الميت؟ قال: لا، (١).

بل يستفاد استحباب الترتيب من عبارته المصنّف الآنفه، كما يستفاد ذلك من الأخبار أيضاً، وكذا يستحبّ تسويته بالطين ليكون أبلغ في المنع عن وصول التراب، كما يستفاد ذلك من الخبر الذي رواه الصدوق في كتاب «المجالس»، في المجلس الحادي والستون، نقلاً عن «علل الشرائع» بإسناده عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث: «حتّى انتهى به إلى القبر، فنزل حتّى لحدّه، وسوّى عليه اللّبن، وجعل يقول: ناولنى حجراً، ناولنى تراباً رطباً نسدّ به ما بين اللّبتين، فلمّا أن فرغ وحشا التراب عليه، وسوّى قبره، قال النبي صلى الله عليه وآله: إنّي أعلم أنّّه سيّبلى ويصهل إليه البلى، ولكنّ الله عزّ وجلّ يحبّ عبداً إذا عمِلَ عملاً أحكمه» (٢). (٣)

إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على استحباب اللحد ومعروفيته في ذلك الزمان.

وفي «المنتهى» وغيره: «أنّه يقوم مقام اللّبن مساويه في المنع من تعدّي التراب، كالحجر والقصب والخشب».

أقول: لا بأس به، بل قد يستفاد من خبر ابن سنان أيضاً، وإن كان اللّبن أولى لمعروفيته في الاستعمال الوارد في النصوص.

كما لا بأس بالحكم بتقديم التشريح، والابتداء به من ناحيه رأس الميت، لأنّه الأهمّ والأعظم في الحرمه، كما حكى ذلك عن الراوندى بأنّه عمل العارفين من الطائفه.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٨ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

٣- الجواهر: ج ١٠ / ٣٠٨.

وَيَخْرُجُ مِنْ قَبْلِ رِجْلِ الْقَبْرِ (١).

(١) لِأَنَّ هَـ بَابُ الْقَبْرِ كَمَا وَرَدَ فِي الْخَبْرِ الْمَرْوِيِّ عَنْ جَبْرِ أَنَّهُ قَالَ: «لِكُلِّ بَيْتٍ بَابًا وَبَابُ الْقَبْرِ مِنْ قَبْلِ الرَّجْلَيْنِ» (١).

وَنَحْوَهُ مَرْسَلُ الْكَلِينِيِّ (٢).

وَرَوَاهُ عَمَّارُ السَّابِطِيُّ (٣) مَعَ تَفَاوُتٍ يَسِيرٍ وَاخْتِلَافَاتٍ فِي التَّعَابِيرِ.

بَلْ فِي خَبْرِ السَّيِّ كُونِي: «مَنْ دَخَلَ الْقَبْرَ فَلَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا مِنْ قَبْلِ الرَّجْلَيْنِ» (٤). فَإِنَّ جَمِيعَ هَذِهِ الْأَخْبَارِ تَدُلُّ عَلَى كِرَاهَةِ الْخُرُوجِ عَنْ غَيْرِهِ لِأَجْلِ النَّهْيِ، كَمَا قَدْ يُؤَيِّدُ ذَلِكَ مَرْفُوعُهُ سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ الْمَضْمَرُ، قَالَ: «قَالَ: يَدْخُلُ الرَّجُلُ الْقَبْرَ مِنْ حَيْثُ يَشَاءُ، وَلَا يَخْرُجُ إِلَّا مِنْ قَبْلِ رِجْلِيهِ» (٥).

بَلْ قَدْ يُمْكِنُ الْقَوْلُ بِاسْتِحْبَابِ الدَّخُولِ مِنْ قَبْلِ الرَّجْلَيْنِ أَيْضًا _ كَمَا عَنْ «الْمُنْتَهَى» _ لِأَجْلِ كَوْنِهِ بَابَ الْقَبْرِ، وَشَأْنُهُ الدَّخُولُ عَنْهُ وَالْخُرُوجُ مِنْهُ، وَلَا يَنَافِي مَا فِي خَبْرِ سَهْلٍ مِنْ قَوْلِهِ: «يَدْخُلُ مِنْ حَيْثُ يَشَاءُ» لِإِمْكَانِ كَوْنِهِ لِأَجْلِ بَيَانِ الْجَوَازِ، أَيْ لَا كِرَاهَةَ فِيهِ، بِخِلَافِ الْخُرُوجِ حَيْثُ يَكْرَهُ مِنْ غَيْرِهِ، فَلَا وَجْهَ لِرَدِّ بَعْضِ مَتَأَخَّرِي الْمَتَأَخَّرِينَ ذَلِكَ لَخَبْرِ السَّكُونِيِّ وَسَهْلٍ.

أَقُولُ: ظَاهِرُ الْأَخْبَارِ هُوَ عَدَمُ الْفَرْقِ فِي هَذَا الْحُكْمِ بَيْنَ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ، كَمَا يُؤْمَى إِلَيْهِ التَّعْلِيلُ بِأَنَّ هَـ بَابُ الْقَبْرِ، وَعَلَيْهِ فَمَا عَنْ ابْنِ الْجُنَيْدِ مِنَ الْمَوْافَقَةِ فِي الرَّجُلِ، وَمَنْ عِنْدَ الرَّأْسِ فِي الْمَرْأَةِ مِمَّا لَا يُمْكِنُ الْمُسَاعَدَةُ مَعَهُ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٧ و ٤ و ٦ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٧ و ٤ و ٦ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٧ و ٤ و ٦ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

ويهيل الحاضرون التراب بظهور الأُكُفِّ، قائلين: إنا لله وإنا إليه راجعون(١).

(١) استحباب إهاله الحاضرين التراب غير أولى الأرحام بظهر الكفِّ، ثابتٌ بدلاله الأخبار والفتاوى عليه:

منها: مرسل محمد بن الأصْبَغِ، عن بعض أصحابنا، قال: «رأيتُ أبا الحسن عليه السلام وهو في جنازه، فحثا التراب على القبر بظهر كفِّه»(١).

ومنها: المحكى عن الرضا عليه السلام: «ثم احثُ التراب عليه بظهر كفِّك ثلاثَ مرَّاتٍ، وقُل: اللَّهُمَّ إيماناً بك، وتصديقاً بكتابك، هذا ما وَعَدَنَا اللَّهُ ورسوله، وصَدَقَ اللَّهُ ورسوله. فإنَّه من فعِل ذلك وقال هذه الكلمات كتَبَ اللَّهُ له بكلِّ ذرَّة حسنه»(٢).

وبعینه عبَّر عنه في «الهدايه» وكذا في «الفيهِ». هذا على ما في «المعتبر» من نسبه المذكور مقيداً بما قلنا من الاسترجاع إلى الشيخين، وابن بابويه، وأنَّ عليه فتوى الأصحاب، فهو مشعرٌ بالإجماع كالمدارك، ولعلَّ هذا كافٍ في إثبات استحبابه، واستحباب الاسترجاع، وإن قال صاحب «الجواهر» بالنسبه إلى الاسترجاع وغيره بأنَّه: «بتمام هذه الكيفيه لم نعره عليه في خبر».

قلنا: ثبت ممَّا ذكرنا أنَّه لا تبقى من الكيفيه إلاَّ خصوص الاسترجاع في هذا الحال غير مذكورٍ في النصِّ، وإلاَّ فإنَّ سائر المستحبات المذكوره قد ورد فيه النصُّ كما عرفت، ومنها الاسترجاع، فقد جاء في الحديث أيضاً في غير هذا الموضع، كما في الخبر الذي رواه إسحاق بن عمَّار: «أنَّه يخرج من القبر ويقول إنا لله وإنا إليه راجعون، الحديث»(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

٢- المستدرک: ج ١ الباب ٢٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

وكذا فى «الهدايه»: «قال الصادق عليه السلام: إذا خرجت من القبر فقل وأنت تنفض يدك من التراب: إنا لله وإنا إليه راجعون، ثم أحت التراب» (١).

نعم، قد يظهر من بعض الأخبار استحباب إمساك التراب فى يده ثم طرحه فى القبر، وهو مثل الخبر المروى عن عمر بن أذينة، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام يطرح التراب على الميت، فيمسكه ساعة فى يده ثم يطرحه، ولا يزيد على ثلاثه أكف .

قال: فسألته عن ذلك؟ فقال: يا عمر كنت أقول: إيماناً بك، وتصديقاً ببعثك، هذا ما وعدنا الله ورسوله، وصدق الله ورسوله، اللهم زدنا إيماناً.. إلى قوله وتسليماً، هكذا كان يفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وبه جرت السنه» (٢).

أقول: ولعل الجمع بينهما يقتضى القول بالتخير بين الكفتين، بل لعل الثانى أرجح، حيث أضاف فى ذيله بأنّه فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وبه جرت السنه.

بل يستحب أن تكون الإهاله ممّا يلى رأس الميت بثلاث مرّات، كما ورد ذكرها فى الخبر المروى عن محمّد بن مسلم، قال: «كنت مع أبى جعفر عليه السلام فى جنازه رجلٍ من أصحابنا، فلما أن دفنوه، قام إلى قبره فحشا التراب عليه ممّا يلى رأسه ثلاثاً بكفه، ثم بسط كفه على القبر، ثم قال: اللهم جاف الأرض عن جنبه إلى آخر الدعاء، ثم مضى» (٣).

وكذا فى حديث داود بن النعمان، قال: «رأيت أبا حسن عليه السلام يقول: ما شاء الله، إلى أن قال: فلما أدخل الميت لحده، قام فحشا عليه التراب ثلاث مرّات بيده» (٤).

كما أنّ الإهاله يمكن أن تكون بظهر الكفّ أو بباطنه، إمّا بالتخير أو أنّ الأول

١- المستدرک: ج ١ الباب ٢٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ١.

ويرفع القبر بمقدار أربع أصابع (١).

أرجح، لكنّه بعيدٌ لاحتمال كون الفعل أمراً عادياً لكنّه لا يخلو عن تأمل، فهمه الأصحاب ومنهم المصنّف، وعليه فالإتيان بالظّهر أولى، والله العالم.

وأخيراً: يجب أن تكون الإهاله صادره من غير ذى رحم، لما ورد من النهى فى خبر عبيد بن زراره فى حديث، وقال: «لا تطرح عليه التراب، ومن كان ذا رحمٍ فلا يطرح عليه التراب، الحديث» (١).

(١) ومن المستحبات رفع قبر الميت عن الأرض بمقدار أربعة أصابع ليعرف فيزار، ويُحترم ويُترحم على صاحبه، ولا- يُنبش. والأخبار الواردة في ذلك مختلفة:

١- فبعضها تكون بنحو الإطلاق من دون تعيين مقدار الرفع، مثل خبر قدامه بن زائده، عن الباقر عليه السلام قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله سلّ إبراهيم ابنه سلاً ورفع قبره» (٢).

والظاهر انحصار الإطلاق بخصوصه، فلا يبعد حينئذ القول بأنّه أول مرتبه الاستحباب، بل هو ذلك، والتحديدات التي ستذكر تعدّ مستحباً فى مستحب.

٢- وبعضها تبين وتحدّد المقدار بأربعة أصابع من دون أن تحدّد كونها مضمومات أو مفروجات، وهي أخبار عديده:

منها: خبر محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث: «ويرفع القبر فوق الأرض أربع أصابع» (٣).

ومنها: خبر عتبه بن بشير، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث: «وارفع قبرى من الأرض أربع أصابع» (٤).

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ١ و ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ١ و ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ١ و ٣.

ومنها: خبر حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «وارفع قبري أربع أصابع» (١).

ومنها: خبر عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «وترفعه أربعه أصابع» (٢).

٣ _ وبعضها ما يدلّ على الرفع بالأربع مضمومات، مثل الخبر المروى عن سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «ويرفع قبره من الأرض قدر أربع أصابع مضمومه، الحديث» (٣).

٤ _ وبعضها ما يدلّ على التحديد بالأربع مفرّجات:

منها: الخبر الصحيح الذي رواه الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: «إنّ أبي أمرني أن أرفع القبر من الأرض أربع أصابع مفرّجات، الحديث» (٤).

ومنها: خبر الحلبي ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام مثله (٥).

ومنها: الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «عيون أخبار الرضا عليه السلام» عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، في حديث: «ولا ترفعوا قبري أكثر من أربع أصابع مفرّجات» (٦).

٥ _ وبعضها ما يدلّ على الرفع بقدر الشبر، مثل ما جاء في روايه إبراهيم ابن عليّ، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ قبر رسول الله صلى الله عليه وآله رُفِعَ شبراً من الأرض، الحديث» (٧).

أقول: والتحقيق في الجمع بين هذه الأخبار هو أن يقال إنّ التحديد بالشبر قريب من التحديد بأربع أصابع مفرّجات، والأخبار التي لم تعين المقدار إمّا لا

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٦ و ٧ و ١١ و ٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٦ و ٧ و ١١ و ٨.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٦ و ٧ و ١١ و ٨.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٦ و ٧ و ١١ و ٨.

٧- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ٦ و ٧ و ١١ و ٨.

وَيُرْبَعُ (١).

إطلاق فيها، بل المقصود بيان استحباب أصل الرفع، أو أنَّها مطلقه فتقيّد بما قد حُدِّد بالأربع، فيبقى هنا ما يدلّ على أحد التقديرين: من أربع أصابع مضمومات أو مفترجات، فالحكم فيها بالتخيير الأولى أرجح لكثرة أخبارها .

نعم، يبقى هنا خبرٌ واحد وهو الخبر المشتمل على تحديد الرفع بالشبر وأربع أصابع معاً، وهو الخبر الذى رواه أبى البختري، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليه السلام: «أنَّ قبر رسول الله صلى الله عليه وآله رفع من الأرض قدر شبر وأربع أصابع»^(١).

وحيث أنَّ هذا الخبر يعدّ مخالفاً مع روايه أخرى مرويه عن الإمام عليه السلام ، وقد ورد فيها خصوص الشبر، فنرفع اليد عنه أو يُحمل بأن تكون كلمه (واو) بمعنى أو، أو بنفسها كانت، أو بحذف الألف فى النسخه، أو التقيّه، فبذلك يرتفع التنافى بين الأخبار، والله العالم.

أقول: وعلى ما ذكرنا من الجمع، يمكن حمل النهى الموجود فى الخبر المروى فى «عيون أخبار الرضا» فى قوله عليه السلام: «ولا ترفعوا قبرى أكثر من أربه أصابع مفترجات»، على الكراهه، وهو ليس ببعيد إن لم نقل اختصاص النهى بخصوصه سلام الله عليه.

(١) ومن جمله المندوبات تربيع القبر، وعليه الإجماع المحكّي فى «الغنيه» و«المعتبر» و«المدارك»، وله معنيان:

أحدهما: أن يكون المراد منه خلاف التدوير والتسديس، أى ما كانت له أربه زوايا قائمه لا الربع المتساوى الأضلاع لأنَّه فضلاً عن أن ذلك يوجب شغل

مساحه كبيره من الأرض، لم يكن تعطيل كثير من الأرض وعدم كونه معهوداً في الأزمنه الغابره كما نرى فيما بقى من آثار قبور تلك الحقبه.

وثانيهما: ما عن بعضهم من أنّ المراد من التربيع هو خلاف التسنيم، وربما استظهر ذلك عن «التذكره».

أقول: الأخبار في هذا الأمر وارده على كلا المعنيين:

أما المعنى الأول: فهي الأخبار المعلّله:

منها: الخبر المرسل الذي رواه الشيخ الصدوق في «العلل» بإسناده عن الحسين بن الوليد: «لأئىّ علّه يُربّع القبر؟ قال: لعلّه البيت لأنّه نزل مربّعاً» (١). ولعلّه المراد ممّا ورد في خبر محمد بن مسلم من قوله: «ويربّع قبره» (٢).

ومنها: حديث عبد الأعلى مولى آل سام، المروى في «إرشاد» المفيد، عن الصادق عليه السلام في حديث: «وأن يُربّع قبره ويرفعه من الأرض أربع أصابع» (٣).

أما المعنى الثاني: فيدلّ عليه روايه الأعمش المروى في «الخصال»، عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث: «والقبور تُربّع ولا تُسنّم» (٤).

وأيضاً الخبر المروى في «فقه الرضا» فيحديث: «ويكون مسطحاً لا مُسنماً» (٥).

أقول: إن كان المراد من النهى هو التسنيم ثبت أنّ المطلوب هو التربيع، بل قيل كون المراد من التسطّيح أيضاً هو التربيع خلاف التسنيم، مضافاً إلى معرفتيه التربيع عند الشيعة، ولأجل ذلك ادّعى الإجماع على التربيع في «الخلاص» و«التذكره» و«جامع المقاصد» كظاهرها، أي على التربيع، فمع ملاحظه

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٩ _ ١٢ _ ١٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٩ _ ١٢ _ ١٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٩ _ ١٢ _ ١٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٥.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٥.

النهي عن التسنيم يفيد الكراهه، مضافاً إلى استحباب التسطیح حتى عند العامه، لما روى عن أبي هريره، أنَه قال: «السنة التسطیح» إلا أن العامه عدلوا عنه إلى التسنيم بعد أن عملت الشيعة بالسنة.

بل قد يؤيد النهي عنه ما فى روايه الأصبغ بن نباته، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا (١)، أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن الإسلام» (٢).

حيث يكون حينئذٍ بمعنى ستم.

وكذا روايه السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثنى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة، قال: لا تدع صورة إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا قتلته» (٣).

بأن يكون المراد من التسويه مثل التسطیح خلاف التسنيم، وأيضاً مثله خبر أبى الرياح الأسدی، جاء فيه: «ألا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله: أن لا تدع تمثلاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته» (٤).

بأن يكون المراد من الإشراف تعليه القبر بنحو التسنيم والتحديد، حيث يُطلق الإشراف على المكان العالى، ولأجل ذلك سُمى الشريف شريفاً تشبيهاً للعلو المعنوى بالعلو المکانى لا مطلق العلو.

وبالجملة: مع ملاحظه هذه الأخبار، لا إشكال فى ثبوت كراهه التسنيم، بل عن جماعه التصريح بكونه حراماً فى بعض الوجوه لكونه بدعه، كما قد عرفت التصريح من العامه بكون التسطیح هو السنة، وأنهم عدلوا عنه مخالفةً للشيعة،

١- بناء على الحاء المهمله على ما رواه سعد بن عبد الله .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

٤- صحيح مسلم: ج ١ / ٣٥٧ .

وَيَصُبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ ، ثُمَّ يَدُورُ عَلَيْهِ ، فَإِنْ فَضِّلَ مِنَ الْمَاءِ شَيْءٌ أَلْقَاهُ عَلَى وَسْطِ الْقَبْرِ (١).

فالإتيان بذلك بداعي كونه من السنّه، يعدّ مع كونه بدعه، مخالفهً للشيعة حراماً بالتشريع، وهو غير بعيدٍ لكونه إدخالاً في الدين ما ليس منه، فلا ينافي ذلك مع كون التسنيم جائزاً مع الكراهه، لو لم يأت به بذلك القصد، ولعلّه لذلك قال العلامة في «المنتهى»: «إنّ التسطيع أفضل من التسنيم وعليه علمائنا»، حيث يظهر منه أنّه لا كراهه فيه، بل يتضمّن فضلاً زائداً على الإباحه لمكان أفعّل التفضيل، اللهمّ إلا أن يحمل على غير ذلك في مقابله العامه، والله العالم.

(١) استحباب صبّ الماء على القبر إجماعيّ كما في «الجواهر» حيث قال: «بلا خلافٍ أجده فيه»، بل في «المنتهى»: «عليه فتوى علمائنا»، ثمّ أقام عليه مساعده الاعتبار بقوله: «ويشهد له مع ذلك الاعتبار من حيث إفادته استمسكاً للتراب، فلا يفرّقه الرّيح ونحوه وتذهب آثار القبريّة عنه».

بل تدلّ عليه الأخبار المستفيضه حدّ الاستفاضه، بل كادت تكون متواتره كخبر عقبه بن بشير المتقدّم، وصحيح حمّاد والحلبى، وصحيح ابن أبي عمير وغيرها من الأخبار، بل في الأخير، عن بعض الأصحاب، عن الصادق عليه السلام: «في رشّ الماء على القبر؟ قال: يتجافى عنه العذاب ما دام الندى في التراب» (١).

والظاهر كون الاستحباب غير مقيّد بأمرٍ آخر، بخلاف ما يظهر من عباره المصنّف وغيره بكونه مقيّداً بما بعده، مع أنّه لا يبعد أن يكون ذلك من قبيل مستحبّ في مستحبّ كما عن «الجواهر».

والأمر الآخر: هو أن يكون صبّ الماء من قبل رأسه إلى آخره، ويدلّ على هذا الترتيب:

١ _ خبر موسى بن أكيّل النميرى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «السنة في رشّ الماء على القبر أن تستقبل القبلة، وتبدأ من عند الرأس إلى عند الرجل، ثم تدور على القبر من الجانب الآخر، ثم يرشّ على وسط القبر، فكذلك السنة» (١).

فمنه يستفاد استحباب استقبال الصبّ كما في «المنتهى» وغيره.

٢ _ كما يستفاد ذلك من خبر سالم بن مكرم، المروى في «الفاقيه»، عن الصادق عليه السلام في حديث: «إذا سُوى قبره تصبّ على قبره الماء، وتجعل القبر أمامك وأنت مستقبل القبلة، وتبدأ بصبّ الماء عند رأسه، وتدور به على قبره من أربع جوانبه حتى ترجع إلى الرأس، من غير أن تقطع الماء، فإن فضّل من الماء شيء فضّبه على وسط القبر، ثم ضع يدك على القبر للميت واستغفر له» (٢).

وقال صاحب «الجواهر» بعد نقل الخبر: «لكن الظاهر أنّ ذلك من عباره الصدوق لا من تتمه خبر سالم، كما لا يخفى على من لاحظها، سيما ولم يذكره أحد في المقام مع اشتماله على جملة وافية من الأحكام. نعم، قد يظهر من صاحب «الوسائل» ذلك. وربما يؤيد ما قلنا أيضاً أنّ هـ بعينه عبّر في المحكي عن «فقه الرضا» (٣). والممارس العالم بغلبه اتحاد تعبيرهما معه يكاد يقطع أنّ ذلك ليس من تتمه الراويه»، انتهى (٤).

قلنا: لو سلّمنا كونه في «فقه الرضا» فهو يكفي في إثبات استحبابه، خصوصاً

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

٣- المستدرک: ج ١ الباب ٣٠ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٤- الجواهر: ج ٤ / ٣١٧.

مع ملاحظه دليل التسامح في أدله السنن، بل حتى لو كان ذلك من كلام الصدوق رحمه الله ، إذ هو لا يقول إلا عن منبع موثق حديثي لجلاله شأنه، فالالتزام بما في الخبر جميعاً لا يخلو عن وجه وقوه.

أقول: وأما حكم إلقاء فضل الماء على وسط القبر، فقد عرفت وجوده في روايتي سالم و«فقه الرضا»، بل قد ذكره غير واحد من الأصحاب، بل في «المعتبر» نسبتته إليهم مشعراً بدعوى الإجماع عليه، بل لا يبعد القول باستحباب رش الماء في الوسط ابتداءً كغيره من الجوانب، لدخوله في خبر موسى، كما يستفاد حكم عدم قطع الماء عن خبري سالم و«فقه الرضا» وموسى.

بحث: بعدما ثبت استحباب رش الماء بعد الدفن يأتي البحث عن أنّ ذلك هل مختص به فقط ، أو فيه وفي كل زمان وإن تأخر حتى إلى أربعين يوماً بل شهراً؟

المنساق إلى الذهن من فتاوى الأصحاب، بل ولسان الأخبار هو الأول، ولكن روى الكشي في رجاله، عن علي بن الحسن، عن محمد بن الوليد: «أنّ صاحب المقبره سأله عن قبر يونس بن يعقوب، وقال: من صاحب هذا القبر، فإنّ أبا الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام أمرني أن أرش قبره أربعين شهراً أو لأربعين يوماً في كل يوم مرّه»^(١).

فإنّ هذا الخبر مخالف لما عليه فتوى الأصحاب.

ولكن القول به ليس به بأس، كما عليه السيّد في «العروه»، والشك في علي بن الحسن كما في «الجواهر» غير قادح لما قد عرفت من التسامح في أدله السنن، خصوصاً بعد فتوى عدّه من الأصحاب به، حيث يكون جابراً في الجملة كما لا يخفى، ولعله لذلك أمر صاحب «الجواهر» بالتأمل، بعد تشكيكه في حقّ علي بن الحسن.

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

ويوضع اليد على القبر (١).

(١) من جملة المندوبات وضع اليد مفرّجه الأصابع غامزاً (١) بها على القبر عند رأسه، بعد نضحه بالماء، تأسيّاً بالنبيّ صلى الله عليه وآله، حيث وضع يده عند رأس ولده إبراهيم غامزاً بها حتّى بلغت الكوع (٢) وقال: «بسم الله ختمتك من الشيطان أن يدخلك»، كما رواه صاحب «البحار» نقلاً عن «دعائم الإسلام» عن أمير المؤمنين عليه السلام مرسلًا (٣).

بل قد يستفاد تأثير اليد على القبر من عدّه أخبار:

منها: ما فى صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «إذا حثا عليه التراب، وسوى قبره، فضع كفك على قبره عند رأسه، وفرّج أصابعك واغمز كفك عليه بعدما ينضح بالماء» (٤).

ومنها: روايته الأخرى، عن الصادق عليه السلام، قال: «إذا فرغت من القبر فانضحه، ثم ضع يدك عند رأسه وتغمز كفك عليه بعد النضح» (٥).

ظاهر الخبرين كون الوضع عند الرأس، ولا يبعد كونه مستحبّاً فى مستحبّ، كما أنّ الأمر كذلك بالنسبة إلى الوضع وكونه بعد النضح أيضاً.

ويتأكّد استحباب الوضع لمن لم يحضر الصلاة، كما أشار إليه فى الخبر الذى

١- الكبس باليد .

٢- الكوع بالضمّ طرف الزند الذى يلى الإبهام، والجمع أكواع كقفل وأقفال. «مجمع البحرين»

٣- المستدرک: ج ١ الباب ٣٢ من أبواب الدفن، الحديث ٤ .

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الدفن، الحديث ١ .

٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الدفن، الحديث ٤ .

رواه إسحاق بن عمار، قال: «قلت لأبي الحسن الأوّل عليه السلام: إنّ أصحابنا يصنعون شيئاً إذا حضروا الجنازه ودفن الميّت لم يرجعوا حتّى يمسحوا أيديهم على القبر، أفسنّه ذلك أم بدعه؟ فقال: ذلك واجبٌ على من لم يحضر الصلاه عليه» (١).

بحمل الوجوب على تأكّد الاستحباب، كما يحمل النهى أو النفي لمن لم يدرك الصلاه على عدم التأكّد، هذا كما في خبر محمّد بن إسحاق، عن الرضا عليه السلام بعد سؤاله عن ذلك، قال: «إنّما ذلك لمن لم يدرك الصلاه عليه، فأما من أدرك الصلاه عليه فلا» (٢).

لكن إطلاق الأخبار وفتاوى الأصحاب الحكم المذكور إطلاقاً كاد أن يكون كالصريح في خلاف ذلك، بل قد ورد في الصحيح المشتمل على فعل النبيّ صلى الله عليه وآله أن قام بذلك على قبر ولده إبراهيم، مع أنّ إخبار الراوى عن فعل الأصحاب وتقرير الإمام عليه السلام بنفسه دليلٌ وحجّه على استحبابه، بل في «الجواهر»: «ولم أعر على من نصّ على التأكّد وعدمه كما قلناه قبل الشهيد، وتبعه بعض من تأخّر عنه، ولا بأس به».

ونحن نقول أيضاً بأنّه لا بأس بذلك، بل لا بأس بالقول بزياده تأثير اليد بزياده الغمز، إذا كان القبر لهاشمي، تأسياً بالنبيّ صلى الله عليه وآله على قبر ابنه، وإن لم يذكره الأصحاب، بل قد ورد في صحيح زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يصنع بمن مات من بنى هاشم خاصّه شيئاً لا يصنعه بأحدٍ من المسلمين، كان إذا صلّى على الهاشمي، ونضح قبره بالماء، وضع رسول الله صلى الله عليه وآله كفه على القبر حتّى ترى أصابعه في الطين، فكان الغريب يقدّم أو المسافر من أهل المدينه

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

فيرى القبر الجديد أثر كَفَّ رسول الله صلى الله عليه وآله ، فيقول: من مات من آل محمد صلى الله عليه وآله؟» (١).

واحتمل صاحب «الجواهر» أن تكون هذه الصنيعة المختصّ بالهاشميّ في أصل الوضع، لمكان كرامه بنى هاشم لا- لعدم مشروعيّته لغيره.

لكن قال صاحب «البحار»: إنّه روى عن «العلل»، عن محمد بن علي بن إبراهيم بن هاشم، قال: «إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان إذا مات رجلٌ من أهل بيته، يرشّ قبره، ويضع يده على قبره ليعرف أنّه من العلويّه وبنى هاشم من آل محمّد صلى الله عليه وآله ، فصارت بدعه في الناس كلّهم ولا يجوز ذلك» (٢).

حيث يظهر منه عدم الجواز لغيره.

أقول: هذا الخبر لا بدّ من طرحه أو تأويله بما لا- ينافي بما ورد في الأخبار من تجويز ذلك لغيرهم، هذا فضلاً عن أنّ غير مروى عن معصوم عليه السلام ، ولذلك فهو عاجزٌ عن المعارضه كما لا يخفى.

وعن بعض الأصحاب استحباب أن يكون وضع اليد على القبر مستقبل القبلة، ولعلّه لأنّه خير المجالس، وأقرب إلى استجابته الدّعاء للميت.

أقول: العمده في ذلك وجود أخبار كثيره على ذلك :

منها: خبر محمّد بن أحمد بن يحيى قال: «كُنت بفيد (٣) وذكر نحوه.. إلى أن قال: أخبرني صاحب هذا القبر _ يعني محمّد بن إسماعيل بن بزيع _ أنّه سمع أبا جعفر عليه السلام يقول: من زار قبر أخيه المؤمن وجلس عند قبره واستقبل القبلة ووضع

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

٢- المستدرک: ج ١ الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٣- فيد على وزن بيع ، منزل بطريق مكّه ، ويقال بليده بنجد على طريق الحاج العراقي. «مجمع البحرين».

يده على القبر فقرأ إنا أنزلناه في ليله القدر سبع مرّات أمّن من الفزع الأكبر» (١).

ومنها: خبر أحمد بن محمد، قال: «كنت أنا وإبراهيم بن هاشم في بعض المقابر، إذ جاء إلى قبر فجلس مستقبل القبلة، ثم وضع يده على القبر فقرأ.. إلى آخر الحديث» (٢).

ومنها: خبر عبد الرحمن بن عبد الله، قال: «سألت عن وضع الرجل يده على القبر ما هو ولم صنع؟ فقال: صنعه رسول الله صلى الله عليه وآله على لُبْنِه بعد النضح. قال: وسألته كيف أضع يدي على قبور المسلمين؟ فأشار بيده إلى الأرض ووضعها عليها ثم رفعها وهو مقابل القبلة» (٣).

حيث أنّ ظاهر الأخبار أنّ عملهم كان مستنداً إلى فعل المعصومين عليهم السلام .

ومنها: ما رواه صاحب «فقه الرضا»، قال: «ضع يدك على القبر وأنت مستقبل القبلة وقل اللهم...» (٤).

بل يمكن استشعار محبوبته ذلك من خبر موسى بن أكيل (٥) وسالم بن مكرم (٦)، فقد ورد فيه أنّه استقبل القبلة، ثم صبّ الماء ورشه وجعل القبر أمامه، ويكفي مثل ذلك لإثبات الاستحباب كما لا يخفى .

أقول: الظاهر من الأخبار _ خصوصاً خبر محمّد بن أحمد (٧) _ عدم اختصاص ذلك الوضع لخصوص حال الدفن، بل يُستحبّ في كلّ زياره للقبر، كما يدلّ على

- ١- وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٦ .
- ٢- وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٦ .
- ٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الدفن، الحديث ٥ .
- ٤- المستدرک: ج ١ الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٢ .
- ٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب الدفن، الحديث ١ .
- ٦- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٥ .
- ٧- وسائل الشيعة: الباب ٥٧ من أبواب الدفن، الحديث ٣ .

استحباب زياره قبور الاخوان، واستحباب قراءه سوره القدر سبع مرّات، بل الأخبار الوارده حول استحباب زياره القبور من الكثره البالغه حدّ الاستفاضه، وقد تداولتها كتب الأصحاب كما حُكي عليه الإجماع من العلامه والشهيد.

ويتأكّد استحبابه يوم الاثنين وغداه السبت، تأشياً بالمحكّي عن فعل فاطمه عليها السلام في زيارتها لقبر حمزه الشهيد بأحد، كما ورد في صحيح هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سمعتَه يقول: عاشت فاطمه بعد أبيها خمسه وسبعين يوماً لم تُر كاشره ولا ضاحكه، تأتي قبور الشهداء في كلّ جمعهٍ مرّتين الاثنين والخميس، فتقول: هاهنا كان رسول الله صلى الله عليه وآله، هاهنا كان المشركون» (١).

وروايه يونس، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ فاطمه كانت تأتي قبور الشهداء في كلّ غداه سبتٍ، فتأتي قبر حمزه وتترحم عليه وتستغفر له» (٢).

بل وكذا يستحبّ زياره القبور عشيه يوم الخميس وأن يكون الخروج في ملأ من المؤمنين، كما يظهر ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وآله المروي من صفوان الجمال، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وآله يخرج في ملأ من الناس من أصحابه كلّ عشيه خميسٍ إلى بقيع المدنين، فيقول: السّلامُ عليكم يا أهل الدّيار ثلاثاً، رَحِمكم الله ثلاثاً» (٣).

بل قد يظهر من فعل فاطمه عليها السلام استحباب زياره القبور للنساء أيضاً، كما نصّ عليه بعض الأصحاب، ومنهم صاحب «الجواهر»، خلافاً للمصنّف في «المعتبر» حيث كرهها لهنّ، بل ظاهره أو صريحه نسبه ذلك فيه إلى أهل العلم. وعلله بمنافاته للستر والصيانه.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٥ من أبواب الدفن، الحديث ١ و ٢ .

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥٥ من أبواب الدفن، الحديث ٣ .

أقول: ولكنّ الأقوى عندنا هو الأوّل، إن لم يستلزم ما ينافي الستر وغيره، وإلّا ربّما أوجبت الحرمة، خصوصاً إذا استلزم الجَزَع والفرع، وعدم الصبر لقضاء الله وقدره أمام ملاء الناس، وخروجها عن حدّ المتعارف، وإلّا لولا ذلك كان أصل الاستحباب ثابتاً للجميع بالأدلة والأخبار الدالة بالعموم عليه، وبعض الأخبار الحاكي عن فعل المعصوم كفاطمة عليها السلام .

ومنه يظهر استحباب زياره قبور الأئمّه عليهم السلام لكثرة العمومات الدالة على رجحانها، المنجبره بعمل الأصحاب، فالقول بكرهتها المنقول عن المحقق قدس سره ممّا لا يمكن المساعدة معه .

ثمّ قد عرفت دلالة الأخبار على استحباب كون زائر القبور مستقبل القبلة كما في «فقه الرضا»، وما في المحكي عن الكشي، فبذلك يمكن دعوى الفرق بين قبر المعصوم عليه السلام وغيره حيث يستحبّ للأوّل كون القبلة بين كتفيه، وفي الثاني على وجهه.

ثمّ نقل صاحب «الجواهر» قدس سره عن صاحب «مجمع الفائده» قوله: «إني رأيت في بعض الروايات أنّ زياره غير المعصوم مستقبل القبلة وزيارته مستقبلها ومستدبرها».

ثمّ قال صاحب «الجواهر» بعده: «قلت: لكن الذي عليه العمل الآن بالنسبه إلى زياره العباس وعليّ بن الحسين عليهم السلام ونحوهما على نحو زياره المعصوم عليه السلام ، ولعلّه لعدم اندراجهم في الأوّلين، ولذا لم نرّ أحداً عاملهم بالنسبه إلى قراءه الفاتحه، وإنّا أنزلناه ونحو ذلك معاملتهم مع اعتبار مقابله الزائر للمزور، وهو لا يخلو عن قُرب، والله أعلم»، انتهى (١).

ويترحم على الميت (١).

أقول: الظاهر كون الحكم هو الاستقبال بالوجه في الجميع، إلا ما خرج بالدليل، بواسطة ورود أخبار داله على زيارتهم بكيفيته خاصه في مواضع مخصوصه، ولو كان مستدبر القبلة، كما نشاهد ذلك في بعض الزيارات المرويّه للأئمه عليهم السلام كأبي الحسن الرضا عليه السلام، ولعل منه ما ورد في حق الشهداء في أرض كربلاء كالعبّاس وغيره سلام الله عليهم أجمعين .

(١) ومن جمله المندوبات الترحم على الميت بالأدعيه الوارده في ذلك، خصوصاً الدّعاء الوارد عن الإمام الباقر عليه السلام، وهو أفضله كما في «الجواهر»، فقد روى محمد بن مسلم، قال: «كنت مع أبي جعفر عليه السلام في جنازه رجل من أصحابنا، فلما أن دفنوه قام عليه السلام إلى قبره فحثا التراب عليه ممّا يلي رأسه ثلاثاً بكفّه، ثم بسط كفّه على القبر، ثم قال: اللَّهُمَّ جافِ الأرض عن جنبيه، وأصعد اليك روحه، ولقّه منك رضواناً، واسكن قبره من رحمتك ما تُغنيه به عن رحمه من سواك» (١).

ومثله ما في خبر ابن سالم بن مكرم السابق (٢) وخبر سماعه (٣)، وما في «فقه الرضا» (٤).

أقول: لا يخفى أنّ استحباب الترحم أمرٌ مستقلّ عن استحباب وضع اليد على القبر، فكلّ مستحبّ برأسه لا علاقه له بالآخر، كما أنّ الاستقبال إلى القبلة مستحبّ برأسه أيضاً، كما لا يخفى.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الدفن، الحديث ٥ و ٤.

٤- المستدرک: ج ١ الباب ٣١ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

ويلقنه الولي بعد انصراف الناس عنه بأرفع صوته (١).

(١) من جملة المندوبات استحباب أن يقوم الولي بتلقين الميت بعد انصراف الناس عنه، واستحبابه إجماعياً بكلا قسميه، وعليه الأخبار، وهو التلقين الثالث _ لو لم يكن رابعاً على تقدير تلقينه في القبر _ وبه يندفع سؤال منكرٍ ونكيرٍ، وينصرفان عنه كما تدلّ عليه الأخبار، والظاهر عدم الالتزام بما ورد في الأخبار من الأقوال؛ لأن المقصود تلقينه بأصول دينه ومذهبه حتى قيل بجواز تلقين الميت بلسان شخصه الذي يفهمه في حال حياته، بل قيل إنه أولى، ولكنه ليس على ما ينبغي؛ لأن الإنسان إذا انتقل إلى ذلك العالم يفهم جميع الألفاظ، ويخرج عن القيود الدنيويّة، خصوصاً إذا التزمنا بأنّ العربيّه هي لسان أهل الجنّه، مع ما ورد من الأخبار من الحثّ على تعليمها لجميع الناس، فالأولى لو لم يكن أقوى حفظ ما ورد في الأخبار من حيث العربيّه، كما ورد لزوم مراعاة ذلك في الأدعية الواردة في أيام الحياه، وكذلك يكون بعد الموت أيضاً .

أمّا الأخبار الدّالة على تلقين الولي:

منها: الخبر الذي رواه يحيى بن عبد الله، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما على أهل الميت منكم أن يدرؤوا عن ميتهم لقاء منكرٍ ونكيرٍ؟! قال: قلت: كيف نصنع؟ قال: إذا أفرد الميت فليستخلف عنده أولى الناس به، فيضع فمه عند رأسه، ثم ينادى بأعلى صوته: يا فلان بن فلان، أو يا فلانه بنت فلان، هل أنتِ على العهد الذي فارقنا عليه من شهادته... قال: فيقول منكرٍ لنكيرٍ انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجّته» (١).

ومنها: خبر جابر بن يزيد، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ما على أحدكم إذا دفن مَيِّته وسَوَى عليه وانصرف عن قبره أن يتخلف عند قبره، ثم يقول: يا فلان بن فلان.... فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ، قَالَ أَحَدُ الْمَلَكِينَ لِصَاحِبِهِ: قَدْ كَفَيْنا الْوَصُولَ إِلَيْهِ وَمَسْأَلَتَنَا إِيَّاهُ، فَإِنَّهُ قَدْ لَقِنَ حَجَّتَهُ، فَيَنْصَرِفَانَّ عَنْهُ وَلَا يَدْخُلَانِ عَلَيْهِ» (١).

أقول: هل يعتبر أن يكون الملقن ولي الميت كما هو صريح الرواية الأولى، أو يجوز صدوره عن غيره كما هو مقتضى إطلاق حديث جابر؟

الأول هو الأولى لصراحة الرواية، والاحتمال الثاني يقدم إن كان الضمير المضاف إليه في مَيِّته إشارة إلى الولي، كما هو الظاهر، خصوصاً مع ملاحظته التصريح بذلك في الخبر المرسل المروي عن إبراهيم بن هاشم، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ينبغي أن يتخلف عند قبر الميت أولى الناس به بعد انصراف الناس عنه، ويقبض على التراب بكفيه ويلقنه برفيع صوته، فإذا فعل ذلك كفى الميت المسألة في القبر» (٢).

نعم، لا- يبعد كفايه تلقين من يأمره الولي حتى يكون ذلك من قبيل الوظائف التي كان ذلك على عهدته ولو بالتسيب، لو لم يمكن عليه ذلك بالمباشره عرفاً من جهة وجود مانع يمنعه نوعاً، ولو من جهة أن الناس عادة يرفقون بأولياء الميت ولا ينصرفون إلا- أن يستصحبوا الولي معهم، ولا- يتركونه على قبر عزيزه وحده خوفاً من عروض الجزع عليه إن تفرد بقبر عزيزه المفارق له، ولعله لذلك قال صاحب «الجواهر»: «بل الظاهر الاكتفاء بمن يأمره الولي أيضاً كما في معقد إجماع «الذكرى»».

حكم المتبرع بالتلقين: يبقى حكم المتبرع من غير الأولياء: فهل يكفي _ كما

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الدفن، الحديث ٢ و ٣.

يظهر عن «الجامع» حيث قال: «يلقنه الولي أو غيره»؟

أم لا يكفي ذلك لانحصار الدليل به دون سواه كما صرح به صاحب «الجواهر»: «أنه لا دليل عليه»؟

ولكن نقول: لا يبعد الاجتزاء به لو لم يحصل منهما، لاحتمال أصل المطلوبيه، خصوصاً مع ملاحظه ما يترتب عليه من الأثر الحاصل من غيرهما أيضاً، وهو تلقيه بأصول الدين والمذهب كما لا يخفى.

أقول: ثم المطلوب هو تلقيه بأرفع صوته، كما عثر به الشيخان وجماعه على ما حكى، ونسبه في «جامع المقاصد» و«الروض» إلى الأصحاب، كما إليه يرجع ما عن الحلبي برفع صوته كما وقع في خبر إبراهيم بن هاشم، أو بأعلى صوته كما وقع في حديث يحيى بن عبد الله.

هذا إن لم يمنع عنه مانع كالتقيّه، وإلا أجزاءه سترّاً كما عن «المهذب» و«الجامع»، بل ظاهر «مجمع البرهان» نسبه إلى الأصحاب، ولعلّ الحقيقه هو وصول صوت الملقن إليه وهو بالرفيع أولى، وفي السرّ بعنايه الله يكون كالجهر إن شاء الله تعالى، كما لا يخفى.

فرع: هل يستحبّ للملقن أن يجعل نفسه مستقبل القبله، أو مستقبل الميّت بوجهه ومستدبرها، أو يقف عند رأسه؟ وجوه.

من ملاحظه إطلاق بعض الأدلّه حيث يجوز كلّ منها، ومن كون القبله خير المجالس، فيقدم الأول.

وأما بملاحظه أنّ التلقين مقابل رأسه وأذنه أوقع في نفس الميّت فيقدم الثاني.

أو يعمل بما أوصى به الإمام عليه السلام، كما في خبر يحيى بن عبد الله، حيث قال:

«يضع الملقن فمه عند رأسه ثم يُنادى»، وهو الأولى كما لا يخفى .

كما لا بأس بالعمل بما فى مرسل إبراهيم بن هاشم حيث قال: «يقبض على التراب بكفّه ويلقنه برفيع صوته».

أقول: ولا- يخفى أنّ جميع ذلك يكون من مراتب الفضيله والاستحباب لا من باب تقييد المطلقات، حتّى ينحصر الاستحباب بخصوص المقيد كما هو المتعارف فى باب المثبتات.

فرع: هل يختصّ هذا الحكم بالكبير فقط كما هو المنساق إلى الذهن أولاً من ملاحظه الأخبار والتعليل الوارد فيها ؟

أم لا كما يظهر عن «جامع المقاصد» بعدم الفرق كما فى حكم الجريده. وفى «الجواهر» (لا بأس به لو كان هناك عموم واضح يتناوله).

أقول: الظاهر خلافه، لأنّه لو كان الأمر كذلك، لكان ينبغى أن يُنقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وآله عند قبر ابنه إبراهيم عليه السلام، وعليه فالأقوى اختصاصه بالكبير، والله العالم.

هذا كلّه بالنظر إلى الخاصّه، مع أنّّه قد وردت الروايه عن طرق العامّه على استحباب ذلك، مثل ما رووه عن أبى أمامه الباهلى، أنّ النبى صلى الله عليه وآله قال: «إذا مات أحدكم وسوّيتم عليه التراب، فليقم أحدكم عند قبره، ثم ليقل: يا فلان بن فلان فإنه يسمع ولا- يُجيب، ثم يقول: يا فلان بن فلان الثانى، فيستوى قاعداً ثم ليقل: يا فلان بن فلان فإنه يقول: أرشدنا رَحِمَكَ اللهُ، فيقول: اذكر ما خرجت عليه من الدُّنيا بشهاده أن لا إله إلاّ الله، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأنّك رضىت بالله ربّاً، وبالإسلام ديناً، وبمحمّدٍ صلى الله عليه وآله نبياً، وبالقرآن إماماً، فإنّ منكراً ونكيراً يتأخّر كلّ واحدٍ منهما فيقول: انطلق فما يقعدنا عند هذا، وقد لُقن حجّته. فقيل: يا رسول الله

فإن لم يعرف أمه؟ قال: فلينسبته إلى حواء» (١).

والعجب منهم مع وجود هذا الخبر من طرقهم فقد أنكر أرباب مذاهبيهم وأئمتهم استحبابه، إلا أن الشهيد قدس سره نقل عن بعض العامه - كالرافعي - القول باستحبابه.

وكيف كان، فلا إشكال عندنا في أصل استحبابه، بل قال المجلسي قدس سره في «البحار»: «لا يبعد أن يكون اشتراط انصراف الناس ووضع الفم عند الرأس كما ورد في الأخبار للتقيه، والأولى مراعاة ذلك».

أقول: لو كان الأمر كما ذكره رحمه الله فلا وجه للقول بتلقيه بأعلى صوته كما في الخبر. نعم، لا يبعد أن يكون الوجه فيه أن الميت حيث يرى أن مشييعه اللذين كان مستأنساً بهم قد انصرفوا، يحس بوحشه من ذهابهم، مع ما فيه من الوحده والغربه والشده، فيناسب إقامه الولي إلى جانبه بعد انصرافهم، ورفع صوته بالتلقين، وتذكيره بمعالم دينه والعقائد الحقه، ليطمئن بها ويجعلها جنة من تلك المخاوف والأهوال، أعاننا الله سبحانه على هول المطلع، وآنس وحشتنا بمنه وكرمه، بمحمّد وآله صلوات الله عليه وعليهم أجمعين، فهو أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين.

ومن جملة المندوبات: ما عن الكفعمي إبراهيم بن علي في «المصباح»، قال: «صلاه الهديه ليله الدفن ركعتان في الأولى الحمد وآيه الكرسي، وفي الثانيه الحمد والقدر عشرًا، فإذا سلم قال: اللهم صل على محمد وآل محمد وابعث ثوابها إلى قبر فلان» (٢).

١- مصباح الهدى للآملی: ج ٦ / ٤٧٩ .

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ ، من أبواب بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ٢ .

وفى روايه أخرى: بعد الحمد التوحيد مرتين، فى الأولى وفى الثانيه بعد ألهاكم التكاثر عشرًا ثم الدعاء المذكور). (١)

قلنا: هاتان الروايتان نقلهما الكفعمى فى حاشيه «المصباح» عن «موجز» ابن فهد، ولكن فى «مرآه الكمال» للمامقانى قدس سره: «رُوى عن حذيفه، عن النبى صلى الله عليه وآله أن هـ لا يأتى على الميت ساعه أشد من أول ليله، فارحموا أمواتكم بالصدقه، فإن لم تجدوا فليصل أحدكم ركعتين يقرأ فى الأولى بفتح الكتاب مره، وقل هو الله أحد مرتين، وفى الثانيه فاتحه الكتاب مره، وألهاكم التكاثر عشر مرّات، ويُسلم، ويقول: اللهم صل على محمد وآل محمد، وبعث ثوابها إلى قبر ذلك الميت فلان ابن فلان، فبيعت الله من ساعته ألف ملك إلى قبره مع كل ملك ثوب وحله، ويوسع فى قبره من الضيق إلى يوم ينفخ فى الصور، ويُعطى المصلّى بعدد ما طلعت عليه الشمس حسنات، وترفع له أربعون درجه» (٢).

ولعلّ العمل بالكيفيه الثانيه أولى وأفضل من الأولى، لأنّها قد أضاف إليها الروايه الثانيه مع مشاركتها للأولى فى الروايه، وإن كان العمل بهما معاً أفضل.

والظاهر من الخبر الثانى أن هـ لم يُشرع العمل المذكور إلا لمره واحده من شخص واحد، عند عدم التمكن من الصدقه أو مطلقاً بحسب الروايتين السابقتين، إلا أنّ المتعارف فى زماننا هو استيجار الأربعين رجلاً يصلون الصلاه المذكوره، فيأتى البحث عن أن هـ: هل يجوز تكرارها بهذا العدد، فضلاً عن أن هـ

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ٣.

٢- مصباح الهدى: ج ٦ / ٥٠٠.

هل يجوز الاستيجار عليها أم لا؟

أمّا على الأوّل: فقد قال صاحب «العروه»: «وإتيان أربعين أولى، لكن لا بقصد الورود والخصوصيّة، كما أنّ هـ يجوز التعدّد من شخص واحدٍ إهداء الثواب».

ولعلّ الوجه في اختيار هذا العدد لأجل ما ورد من استحباب دعاء أربعين مؤمناً للميت وأنّ دعائهم لا يُردّ، ولا يخفى أنّ هذه الصلاة مشتملة على الدعاء ولو بما ورد في آخرها، أو لما ورد من استحباب شهادته أربعين أو خمسين من المؤمنين بأنّهم لا يعلموا من الميت إلّا -الخير، لأنّ دعائهم يتضمّن الشهاده له بذلك، ولكن مع ذلك كلّه لا يوجب ذلك جواز الإتيان بقصد الورود، كما لا يخفى.

وأمّا على الثاني: أي جواز الاستيجار عليها، فقد قال عنه المحقّق الهمداني رحمه الله في «مصباح الفقيه»: «وفي صحّحه الاستيجار عليها _ كما هو المتعارف في هذه الأعصار _ إشكالٌ يأتي البحث عنه في كتاب الصلاة إن شاء الله» (١).

أقول: بعد الفراغ عن جواز الإتيان بها متعدّده، أو الإتيان بواحدٍ الذي ورد في الخبر، فيجوز الإتيان بالثانيه بقصد الورود بمثل ما نجيز الاستيجار في العبادات كالحيج والصلاه، وعليه فلا وجه للمناقشه في خصوص المورد، لأنّ هـ عملٌ، والأعمال الصادره من المؤمنين محترمه، يجوز أخذ الأجره عليها، ولم يكن قصد القربه منافياً لذلك، كما حقّقناه في موضعه، وعليه فالأولى إرجاع تفصيل البحث فيه إلى محلّه المعدّ له.

والتعزیه مستحبّه (١).

(١) بلا خلاف بين المسلمين، بل لعلها من ضروريات الدين، وقد فعلها سيد المرسلين صلى الله عليه وآله في حق علي بن أبي طالب عليه السلام في مصيبه أخيه جعفر الطيار وبالنسبه إلى أهله، وعليه سيره الأئمه الطاهرين عليهم السلام، بل والملائكه المقرّبين يوم وفاه النبي صلى الله عليه وآله، وفيها أجرٌ عظيم وثوابٌ جليل، حتّى ورد أنّها تُورث الجنّه كما في الروايه التي رواها السكوني، عن الصادق، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: التعزیه تورث الجنّه» (١).

وفى خبر وهب، عن الصادق عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من عزّى مصاباً كان له مثل أجره من غير أن ينتقص من أجر المصاب شيء» (٢).

وغير ذلك من إلاخبار، ولعلّ اختلاف مقدار الثواب والأجر، لأجل شدّه المصاب وعدمه بحسب اختلاف الموارد، ولذلك ورد في الروايه التي رواها علي بن عيسى عن جدّه وعن أبيه، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من عزّى الثكلى أظله الله في ظلّ عرشه يوم لا ظلّ إلا ظله» (٣).

والمراد من الثكلى على الظاهر المرأه التي فقدت ولدها أو حميها، وكأنّه لعظم مصابها باعتبار ضعف النساء ورقه قلوبهنّ، أمّا أن يكون احتمال المراد منها أعمّ من الرجال والنساء بعيدٌ لما يشاهد من استعمالها في حقّ النسوة عادةً دون الرجال.

أقول: لا ريب في حصول التعزیه بطلب تسليّ المصاب، والتصبر عن الحزن، وإسناد المصيبة إلى عدله وحكمته تعالى، وطلب الرحمة للمتوفّى وأن يعمه برحمته ومغفرته ورضوانه، وأن يؤجره على المصاب وعلى الصبر على

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب الدفن، الحديث ٨ و ٢ و ٥.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب الدفن، الحديث ٨ و ٢ و ٥.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب الدفن، الحديث ٨ و ٢ و ٥.

وهي جائزه قبل الدفن وبعده (١).

المصاب، ولا يخفى أنّ هذه أمورٌ لا تتوقف على كيفية خاصّه، أو عبارته معيّنه، واحتمال حصر ذلك بما ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الأئمة عليهم السلام في هذا المقام ممّا لا- وجه له، وإن كان التأسي بهم في ذلك أيضاً لا- يخلو عن رجحان ومحبيّته، لما ورد من الأمر بالتأسي برسول الله صلى الله عليه وآله «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (١)، فإنّ عمومها تشمل جميع الموارد ومنها ما نحن فيه .

(١) جوازها مطلقاً إجماعياً بكلا قسميه، مستفيضاً إن لم يكن متواتراً منّا، بل وعن غيرنا عدا الثوري فإنّه كرهها بعد الدفن، وعلل ذلك بأنّ الدفن خاتمه أمر الميّت، ولا- يخفى تفاهه كلامه لأنّه خاتمه لأمر الميّت لا لأهله، والتعزیه موجّه لأهل الميّت لا للميّت، فما حكاه «الذكرى» عن ابن البراج منّا ممّا يقرب مع المحكي عن الثوري ضعيفاً جداً ومخالفٌ لسيره أئمتنا، لأنّهم جعلوا التعزیه لأصحابهم لما بعد الدفن، هذا فضلاً عمّا عرفت من قيام الإجماعات نقلها وتحصيلها، بل هي بعد الدفن أفضل من قبله كما صرح بذلك الشيخ والمصنّف رحمهم الله والعلامة وغيرهم، وظاهر الشهيد والمحقّق الثاني، بل في «المدارك» أنّ مذهب الأكثر بشهادته الاعتبار من حيث غيبوبه شخص المتوفّي وانقطاع العلقه في ذلك الوقت مع اشتغالهم قبل الدفن بتجهيزه، خصوصاً مع ما ورد من الأخبار فيه:

منها: ما في مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «التعزیه لأهل المصيبة بعدما يدفن» (٢).

١- سورة الأحزاب: الآية ٢١ .

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب الدفن، الحديث ١ .

ومنها: مرسله محمّد بن خالد، عن بعض أصحابه، عنه عليه السلام، قال: «التعزية الواجبه بعد الدفن» (١).

ومنها: روايه الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: التعزية الواجبه بعد الدفن».

وقال: كفاك من التعزية أن يراك صاحب المصيبه» (٢).

والمستظهر من هذه الروايه أن أقلّ التعزية هو أن يراه صاحب المصيبه.

كما تثبت التعزية عند القبر أيضاً، كما في خبر إسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ليس التعزية إلا عند القبر ثم ينصرفون لا يحدث في الميت حَدٌّ فيسمعون الصوت» (٣).

حيث يفهم منه أن المقصود بيان الوظيفه بعد الدفن، إذ لابدّ لهم من الانصراف حتّى لا يسمعوا من حدث الميت ما يكرهه أو يفرغوا، لا بيان انحصار التعزية في خصوصه، أو يُحمل على مراتب الفضيله، بأن تكون التعزية عند القبر أفضلها بالقياس إلى ما قبل القبر وما بعده، لشدّه الحاجه إليها في ذلك الوقت.

فرع: هل للتعزية حدّ شرعاً من حيث الزمان، أو المرجع في تحديدها إلى العرف وهو يتفاوت بحسب حال الميت جلاله وضعفه؟

ذهب صاحب «الجواهر» إلى الأوّل، ونسب الثاني إلى قيل المشعر بتمريضه.

أقول: الأقوى هو الثاني ما لم يطل الزمان إلى حدّ يستنكره العرف ذكرها، الموجب لتجديد الحزن.

وعليه، فما في «الذكري» حيث قال: «ولا حدّ لزمانها عملاً بالعموم. نعم، لو أدت التعزية إلى تجديد حزنٍ قد نسي كان تركها أولى»، جيّد مع ضمّ اختلاف

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣ و ٤.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

الحالات فى الموارد.

نعم، قد ورد فى بعض الأخبار ما يدلّ على أنّ المآتم أو إرسال الطعام إلى أهل المصيبة يجب أن تكون فى الأيام الثلاثة بعد الوفاة:

منها: صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «يصنع للميت الطعام للمآتم ثلاثة أيام يوم مات فيه»^(١).

ومثله مرسل الصدوق^(٢).

ومنها: مصحح ابن أبى عمير، عن حفص بن البختري وهشام بن سالم، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لما قُتل جعفر بن أبى طالب أمر رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمه عليها السلام أن تتخذ طعاماً لأسماء بنت عميس ثلاثة أيام، وتأتيها ونساءها وتقيم عندها ثلاثة أيام، فجرت بذلك السنّة أن يُصنع لأهل المصيبة طعاماً ثلاثة»^(٣).

وغير ذلك من الأخبار الموافقة للسابقة، ولكن كلّ ذلك لا يوجب تحديد التعزیه بثلاثة أيام، لأنّها لازم أعمّ، إذ ربّما يمكن القول بالافتراق بينهما إذ لا ملازمه بينهما، كما لا يستلزم هذا التحديد ما ورد فى مرسل الصدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: ليس لأحدٍ أن يحدّ أكثر من ثلاثة أيام إلاّ المرأه على زوجها حتّى تقضى عدّتها»^(٤).

لما قد عرفت من عدم التلازم بين التعزیه والحِداد، فيمكن القول فى الأولى بأكثر من ثلاثة أيام دون الحِداد فى غير الزوجه.

وعليه، فما عن التقى رحمه الله من أنّ السنّة لتعزیه أهل الميت ثلاثة أيام، وحمل الطعام إليهم لا يريد به التحديد فى أصل التعزیه، بل يريد إمّا التأكّد، أو التعزیه

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب الدفن، الحديث ٤ و ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٨٢ من أبواب الدفن، الحديث ١.

تمام الثلاثة كما فعلته فاطمه عليها السلام ، أو تكرار ذلك من الشخص الواحد، أو نحو ذلك كما في «الجواهر».

فرع: هل يكره الجلوس والاجتماع لأجل تعزیه أهل العزاء لثلاثة أيام، أو أزيد أو أقل أم لا ؟

صرّح الشيخ في «المبسوط» قيام الإجماع على الكراهه، وتبعه ابن حمزه والمصنّف في ظاهر «المعتبر»، كما عن العلامة في «المختلف»، خلافاً لصاحب «الجواهر» والسيد في «العروه» والمحقّق الآملي في «المصباح»، والمحقّق في «مصباح الهدى» من الحكم بعدم الكراهه ولا- الاستحباب، بل هو جائزٌ ومباحٌ لو لم يُضمّ إليه ما يوجب الرجحان أو خلافه، فربّما يوجب الحرمة أو الكراهه لأجله.

أقول: وهذا هو الأقوى لعدم تماميته ما استدّلوا عليه من الإجماع، كما وقع في كلام الشيخ، لما قاله صاحب «الجواهر»: «من إنّنا لم نعرف أحداً ممّن تقدّم عليه قد نصّ على الكراهه ولا أشير إليها في روايه».

ومما قد قيل في توجيهه: بأنّ في ذلك _ أي الجلوس للتعزیه والمصيبه _ منافاه للرّضا بقضاء الله والصبر، ونحوهما.

ولكنّه ممنوع، لوضوح عدم صحّ ذلك، بل الأمر يكون بالعكس، إذ ربما تكون هذه المجالس تذكرةً لأهل المصيبه بالصبر والتأسي فيه بأهل بيت العصمه والطهاره عليهم السلام في صبرهم على الشدائد والمصائب المهوله، بل قد يظهر من بعض الأخبار خلاف ما ذكره مثل ما في الصحيح عن زراره أو غيره، قال: «أوصى أبو جعفر عليه السلام بثمان مائه درهم لمآتمه، وكان يرى ذلك من السنّه؛ لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: اتّخذوا لآل جعفر طعاماً، فقد شغلوا»^(١).

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٨ من أبواب الدفن، الحديث ١.

حيث يظهر منه عدم الخزازة في أصل الجلوس للتعزیه، وإن لم یبین حدّه، حيث یشمل إطلاقه للأزید من الثلاثه لولا التقييد من الخارج.

بل قد يظهر من بعض الأخبار تجویز المأتم بأزید منها، مثل الخبر المرسل الذی رواه الشيخ الصدوق جزماً، قال: «أوصى أبو جعفر علیه السلام أن یندب فی المواسم عشر سنين»(١).

بل قد یؤید ذلك بصورة الإطلاق أيضاً ما فی خبر عبد الله الكاهلی، قال: «قلت لأبى الحسن علیه السلام: إن امرأتى وامراه ابن مارد(٢) تخرجان فی المآتم فأنهاهما، فتقول لى امرأتى إن كان حراماً فانها عنه حتى تتركه، وإن لم يكن حراماً فلائى شىء تمنعنا، فإذا مات لنا میت لم یجئنا أحد؟

قال: فقال أبو الحسن علیه السلام: عن الحقوق تسألنى؟ كان أبى یبعث أُمى وأُم فروه تقضيان حقوق أهل المدینه»(٣).

حيث لم یقیّد ولم یحدّد علیه السلام کیفیه أدائهنّ الحقوق، بل ولا مجال لتقييد تلك الإطلاقات، لما قد سمعت منا كراراً من عدم الإلزام إلى التقييد فى المشتتات، بل یمثل على مراتب الفضيله وعلى أفضل الافراد، ولأجل ذلك أنكر ابن إدريس رحمه الله على الشيخ دعوى إجماعه، وقال: «إنه لم یذهب أحد من أصحابنا المصنّفين إلى ذلك، ولا وضعه فى كتاب، وإنما هذا من فروع المخالفين وتخریجاتهم، وأى كراهه فى جلوس الإنسان للقاء إخوانه، والدُّعاء والتسليم عليهم، واستجلاب الثواب لهم فى لقائه وعزائه».

ومال إليه جماعة ممن تأخر عنه منهم الشهيد فى دروسه وذكره وبيانه.

- ١- وسائل الشیعه: الباب ٦٩ من أبواب الدفن، الحدیث ٢ و ١ .
- ٢- وفى نقل الصدوق أنّ امرأتى وأختى وهى امراه محمد بن مارد .
- ٣- وسائل الشیعه: الباب ٦٩ من أبواب الدفن، الحدیث ٢ و ١ .

واعترضه المصنّف في «المعتبر»: بأنّ الاجتماع والتزاور من حيث هو مستحبٌّ، أمّا إذا جُعِل لهذا الوجه، واعتقد شرعيته، فإنّه يفتقر إلى الدلالة، ثمّ استدلّ بالإجماع على الكراهه، باعتبار أنّّه لم ينقل عن أحدٍ من الصحابه الجلوس لذلك، فاتّخذه مخالفٌ لسنّه السلف، لكن لا يبلغ أن يكون حراماً.

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ لأنّ عدم فعل السلف لا يوجب المنع والكراهه، وإن كان أصل الفعل _ لولا _ عروض العارض من الرجحان والمحبوبيّه البالغه حَدّ الوجوب، أو المرجوحيه المستلزمه تارةً للحرمة _ هو الإباحه، فالجلوس للتعزیه بالخصوص من حيث هو ليس بمكروهٍ، كما لا يكون مستحبّاً، لولا دلاله بعض الأخبار على الاستحباب كما عرفت، وقد تعارف في عصرنا إقامه مثل هذه المجالس، بل ربّما بالغ بعض الناس في إقامتها بحيث يصل إلى حدّ الإسراف، وإتلاف الأموال الطائفه في سبيل ذلك بما لا يصل إلى روح الميّت شيئاً ممّا تُصرف فيها، مثل إرسال باقات الورود الثمينه التي تُداس تحت الأقدام بعد ساعات، أو طبع يافطات كبيره تحمل صوره المتوفّى، أو طبع الدعوه لحضور المدعوين إلى مجلس العزاء على أوراق ثمينه تكلف أصحاب الميّت غالباً، أو دعوه المدعوين إلى صلوات فخمه، وما إلى ذلك من أمورٍ ليس في استطاعه الفقيه الحكم بجوازها، لأنّها بعيده عن روح الشريعه المقدّسه وتعاليم النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه المعصومين عليهم السلام، بل لا تخلو عن شبهه الحرام في بعض الموارد، بل قد تكون بعض التصرفات محرّمه قطعاً، ونستعيد بالله ممّا يرتكبه أبناء هذا الزمان في أمثال هذه الأمور الخارجه عن حدود الشريعه، ونستعين بالله في امتثال أوامره ونواهيه في جميع الأمور، بجاه محمّد وآله صلوات الله عليهم أجمعين من الآن إلى لقاء يوم الدّين .

ولعله لأجل ذلك أو لغيره ورد في بعض الأخبار من الذم والتوبيخ لبعض الأفعال ووصفه بالأفعال والأعمال الجاهليّة، مثل ما ورد في حديث الصدوق مرسلًا عن الصادق عليه السلام ، قال: «الأكل عند أهل المصيبة من عمل أهل الجاهليّة، والسنة البعث إليهم بالطعام كما أمر به النبي صلى الله عليه وآله في آل جعفر بن أبي طالب لما جاء نعيه»^(١).

وغيرهما ممّا يفيد عدم جواز تكليف أهل الميت في أيام مصيبتهم بالأموال المتعارفه مثل إطعام الضيوف وما إلى ذلك، فتأمل جيّدًا.

ثمّ الظاهر عدم الفرق في استحباب التعزية لأهل المصيبة بين الكبار والصغار، والذكور والإناث، حتّى الشابات من النساء فيما لا يوجب خوف وقوع الفتنة أو توهم ذلك ، ولا اختصاص في التعزية بالمشافهه فقط، بل يمكن المشاركة فيها عن طريق المكاتبه وإرسال الرّسل، وإبلاغ التعازي إلى المعزّي بالطرق المتعارفه في هذه الأيام مثل البريد والبرق والهاتف وما إلى ذلك، بل لعلّ تعزية النساء أولى، لرقه قلوبهنّ وشده تأثرهنّ بالمصاب، كما ورد من تعزية النبي صلى الله عليه وآله لعيال جعفر بن أبي طالب، وأولى من ذلك تعزية اليتيم، وإن كانت الكيفيّة فيها بالنسبه إلى الأفراد مختلفه مثل المسح على رأس اليتيم مثلاً مترحمًا له، أو تهدئه النساء وإسكاتهنّ بذكر حكمه الموت وما يترتب على التسليم لقضاء الله وقدره، وغير ذلك.

فما عن بعض من كراهه توجيه التعزية للنساء الشابات، معللاً بخوف الفتنة، أو عن بعض آخر بأنّه لا سُنّه في تعزية النساء، ممّا لا يمكن المساعده معه، بعدما ورد من العمومات الدالّه على استحبابها كما لا يخفى .

ثمّ إنّه هل يُستحبّ أن يقوم بعض الأفراد المصابين بالمصيبة تعزية بعضهم لبعض، أم لا؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٦٧ من أبواب الدفن، الحديث ٦ .

الظاهر ذلك، لما ورد من تعزیه رسول اللّٰه صلی الله علیه و آله لأئیر المؤمنین علیه السلام فی استشهاده أخیه جعفر، مع كونه صلی الله علیه و آله بنفسه من أهل العزاء، وهكذا عزّی صلی الله علیه و آله عیاله، كما ورد فی بعض الأخبار من تعزیه الأئمه بعضهم البعض فی المصائب التي حلّت بآل البيت عليهم السلام .

وعليه، فدعوى عدم شمول الأدله لهم غير مسموعه.

نعم، شمول تلك الأدله فی تعزیه أهل الذمه والمخالفين مع عدم العوارض مشكّل، لكن لا یبعد الحكم بالجواز إذا لاحظنا سيره الأئمه عليهم السلام وطريقه معاشرتهم مع المخالفين بل مع أهل الذمه، لولا عروض العارض، وإلا ربّما أمكن الحكم بالجواز كما ربما یوجب الحرمة إن استلزم الموده التي ورد النهی عنها تجاه المخالفين. ولعله لذلك قال العلامة فی «التذکره»: «الأقرب جواز تعزیه أهل الذمه، لأنّها كالعیاده، وقد عاد النبّی صلی الله علیه و آله غلاماً من اليهود».

وإن استشكل عليه: بالفرق بین العیاده والتعزیه، بكونها لرجاء الإسلام والدعاء له، كما حُكي أنّه أسلم الولد بتلك العیاده دون التعزیه.

مع أنّه مردود: بإمكان أن تكون التعزیه حينئذٍ ربما توجب ذلك وتودّی إلى هدايته، ولكن كلا الموردین داخلان فی عنوان عروض العارض، وقد عرفت وجهه.

وكيف كان، لو لم نقل بالاستحباب فيه، فلا أقلّ من الإباحه بمقتضى الأصل وعدم قیام الدلیل على أحد الطرفين من الكراهه والاستحباب.

ثمّ لا فرق فیها _ من استحباب التعزیه أو الكراهه أو الإباحه _ بین كون المیت مسلماً أو غير مسلم. نعم، یعتبر فی الثانی الدعاء للمسلم.

قال صاحب «الجواهر»: «وينبغي أن يكون دعائه حيث يُعزّى المخالف للحقّ بإلهام الصبر لا بالأجر، ويجوز لهم الدعاء بالبقاء لما ثبت من جواز الدعاء لهم» لكنّه تأمل فی جواز ذلك أخيراً.

ويكفي أن يراه صاحبها(١).

أقول: إن أجزنا التعزیه فليس فيها إلا الدعاء بالصبر والأجر وطول العمر للمعزى، غاية الأمر أنَه لعلّه يجوز ذلك لرجاء هدايته إلى الحقّ وبصيرته بذلك، فيما إذا لم يستلزم ذلك مخالفه التقية، إذا أدرك المخالف غايه المعزيتجاهه.

(١) مرّ فى تضاعيف البحث السابق الدليل على هذا الأمر، وهو المرسله التى رواها الشيخ الصدوق رحمه الله، أنَه قال عليه السلام: «كفاك من التعزیه أن يراك صاحب المصيبه».

قال صاحب «الجواهر» فى ثواب التعزیه: «وإلاّ لأمكن المناقشه فيه، لعدم صدق التعزیه عليه».

قال المحقّق الآملی: «وفيه ما لا يخفى: لإمكان أن يكون المراد من التعزیه هو التسلّى لأهل المصيبه، وهو:

تارة: يتحقّق بالقول مثل أن يقول: أحسن الله لك العزاء أو أعظم الله لك الأجر.

وأخرى: بالعمل كحضوره عنده بحيث يراه المصاب، فلا يُحمل حينئذٍ على الثواب كما قاله»(١).

نعم، لا ريب فى كون الأفضل منهما هو الأوّل .

أقول: هذا تمام الكلام فى المسنونات الوارده فى أحكام الميّت وأهله.

مكروهات الدفن

قوله قدس سره : ويكره فرش القبر بالساج إلا لضروره (١) في أحكام العتره الطاهره

(١) بعد أن أتممنا البحث أن مسنونات أحكام دفن الميت، نشرع في مكروهات الدفن، فنقول: كراهه فرش القبر به ممّا لا خلاف فيه، كما في «الجواهر»، بل في «الذكري» و«مجمع البرهان» و«جامع المقاصد» و«روض الجنان» نسبته إلى الأصحاب، مشعرين بدعوى الاجماع. والمراد من الساج _ على ما في «الصحاح» وغيره _ هو (الخشب المعروف والطيلسان الأخضر)، وفي «الحدائق»: «المراد هنا هو الأول» ولا يخلو ما فيه، بل الظاهر لو لم يكن أظهر هو الثاني، ولو من غير الطيلسان من القطيفه وغيرها، كما يشهد لذلك ملاحظه ما استدّلوا به للمقام، نظير الاستدلال بإشعار التعليل الوارد في الروايه المرويّه عن «دعائم الاسلام» عن عليّ عليه السلام: «أنّه فرش في لحد رسول الله صلى الله عليه وآله قطيفه لأنّ الموضوع كان نديًا سبخًا» (١) حيث يستفاد منه أنّ جواز فرش القبر ثابت فيما لو كانت أرض القبر نديه لا مطلقا، وألا لمكان ذكر القيد بلا فائده، بل وكذلك استفادوا الكراهه من الروايه المشتمله على السؤال في مكاتبه علي بن بلال، وهو خير علي بن محمّد القاساني قال: «كتب علي بن بلال إلى أبي الحسن عليه السلام: أنّه ربما مات عندنا الميت، وتكون الأرض نديه، فيفرش القبر بالساج أو يطبق

١- المستدرک، ج ١، الباب ٢٧ من أبواب الدفن الميت، ح ١.

عليه، فهل يجوز ذلك؟ فكتب ذلك جازئاً^(١) والسؤال عن حاله خاصة، فيستفاد عدم الجواز في غيرها.

مضافاً أنه يستفاد كراهته من نقل الاجماع في «المبسوط» على كراهه دفن الميت في التابوت، فيكون مشابهاً للمقام فيما اذا فرشت أرض القبر بالساج، مع ملاحظه استحباب وضع الخدّ على الأرض، وما في وضعه على الأرض من الخشوع والخضوع ما يرجى بسببه نزول الرحمه له _ هذا فضلاً عما يستفاد من فحوى الكتاب والسنه من التأكيد على وضع الأموات على الأرض وبالخصوص وجه الميت، لأنهم خلقوا منها والفيها يعيدون، قال الله عزوجل «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى».

فإن جميع هذه الأمور بضميمه التسامح في ادله السنن تكفي لاثبات الكراهه.

والآ- لولا- ذلك، لم يرد ولم نعثر _ كما في «الجواهر» على نص صريح دالّ عليها. بل ربما يمكن دعوى عسكها من مضمون بعض الأخبار فيما ستعرف.

منها: ما رواه الصّيدوق مرسلاً عن أبي الحسن الثالث عليه السلام: «اطلاق في أن يفرش القبر بالساج، ويطبق على الميت بالساج»^(٢) والمراد من الاطلاق هو الجواز والرخصه كما في «الوافي»، فيدلّ على نفس الكراهه، بل قد ورد من طرق العامه عن ابن عباس: «أنه جعل في قبر النبي صلى الله عليه وآله قطيفه حمراء»^(٣)

بل ورد مثله من طرقنا، وهو خبر يحيى بن أبي العلاء، عن أبي عبدالله عليه السلام،

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الدفن، الحديث ١-٣.

٢- المصدر السابق نفسه.

٣- كما في صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٦؛ سنن البيهقي، ج ٣، ص ٤٠٨.

قال: «ألقي شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وآله في قبره القطيفه»^(١).

غايه الأمر يصح تقييدها بما ورد من كون القبر نديّه، فَمَا اشير الى ذلك في خبر «دعائم الاسلام» وبه يتم المطلوب بكون الكراهه مختصه بغير مورد الضروره والألا كراهه فيه. مكروهات الدفن

نعم، قد علل الكراهه بأن جعل الساج أغيره من القطيفه فيه موجبٌ لاتلاف المال ولا اذن فيه

وفيه: إنه لو تم لاقتضى الحرمة لا الكراهه، مع وضوح أنّ بذل المال غير موقوف على الاذن الشرعى، بل يكفى فيه وجوازه عدم كونه سفها ومنه المقام. مضافا إلى استفاده وجود الاذن فيه، من تلك الأخبار بقوله: «اطلاق» وعمل شقران مولى رسول الله صلى الله عليه وآله لو لا حملة على نديّه الأرض هو افضلاً عن أنه لم يمكن فعله من عند نفسه بل كان فى محضر أمير المؤمنين عليه السلام، بل قد يستفاد ذلك من صحيح عبدالله بن سنان وأبان جميعا عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «البرد لا يلف به ولكن يُطرح عليه طرحا، فإذا دخل القبر وضع تحت خده وتحت جنبه»^(٢).

بل قد يستفاد الجواز من عمل أحد النواب الأربعة، وهو أبو جعفر محمد بن عثمان، فقد روى على بن أبى أحمد الدلال، قال: «دخلت على أبى جعفر محمّد بن عثمان _ يعنى وكيل مولانا المهدي صلوات الله عليه _ يوما لأسلم عليه فوجدت بين يديه ساجه... إلى أن قال: فقلت له: يا سيدي ما هذه الساجه؟ فقال لى: هذه لقبرى تكون فيه أوضع عليها أو أسند اليها، الحديث»^(٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التكليفين، الحديث ٦.

٣- المستدرک، ج ١، الباب ٢٧ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

وأن يهيل ذو الرّحم على رحمه (١) وتجسيص القبور (٢)

فلو كان العمل مكروها لما قام به مثل هذا الرجل لما بعد موته، الذى ينبغى أن يلاحظ فيه ترك ما لا يناسب فيه ولو بالكراهه وكيف كان، هذا التعليل غير تام كما أشار اليه صاحب «الجواهر» تبعا للشهيد وغيره، ولكن على كلّ حال ثبوت الكراهه بمثل هذه الأمور، كما أن ثبوت الندب بها أيضا مشكّل جدّا، وإن كان لا يبعد رجحان الوضع على الأرض، بأن لا كراهه فيما يسوغ وضع. أو لاجل ذلك أطلق ابن الجنيد القول بأنّه: «لا بأس عن الوطأ فى القبر واطباق اللحد بالساج» مطلقا، كما لا بأس بذلك مع الضروره قطعاً كما فى المتن.

(١) من جمله المكروهات إحاله ذو الرحم التراب على رحمه، لقول الصادق عليه السلام فى موثق عبيد بن زراه لأبى الميث: «لا تطرح عليه التراب فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن يطرح الوالد أو ذو رحم على ميته التراب. ثم قال: أنهاكم أن تطرحوا التراب على ذوى أرحامكم، فإنّ ذلك يورث القسوه فى القلب، ومن قسى قلبه بعُد عن ربه» (١) ولما فى «المعتبر» و«الذكرى» نسبتته إلى الأصحاب.

(٢) ومن جمله المكروهات تجسيص القبور، للاجماع المحكى فى صريح «المبسوط» و«التذكرة» و«نهايه الأحكام» و«المفاتيح» وظاهر «المنتهى» عليه وللأخبار:

منها: خبر على بن جعفر، قال: «سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن البناء على القبر، والجلوس عليه، هل يصلح؟ قال: لا يصلح البناء عليه ولا الجلوس ولا

تجسيصه ولا تطيينه»(١).

ومنها: خبر حسين بن زيد، عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه، عن رسول الله صلى الله عليه وآله في حديث المناهى: «أنه نهى أن يُجصص المقابر»(٢).

ومنها: مرفوعه قاسم بن عبيد، رفعه عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنه نهى عن تقصيص القبور؛ قال: وهو التجصيص»(٣)، بل قد يستشعر ذلك عن خبر مثل ابن القداح عن الصادق عليه السلام ، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: بعثنى رسول الله صلى الله عليه وآله في هدم القبور وكسر الصور»(٤).

وفي حديث آخر وقد تقدم: «لا تدع صورة الآ محوتها، ولا قبرا إلا سويته»(٥).

وفي خبر جراح المدائني، عن الصادق صلى الله عليه وآله ، قال: «لا تبنوا على القبور ولا تصوّروا سقوف البيوت، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كره ذلك»(٦).

ومنها: خبر يونس بن ظبيان، عنه عليه السلام: «قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُصلّى على قبرٍ أو يقعد عليه أو ينبي عليه»(٧).

بل وكذا قول الصادق عليه السلام _ على ما رواه الصدوق _ أنه قال: «كل ما جعل على القبر من غير القبر فهو ثقل على الميت»(٨).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب الدفن، الحديث ١.
 - ٢- المصدر السابق، الحديث ٤.
 - ٣- المصدر السابق، الحديث ٥.
 - ٤- المصدر السابق، الحديث ٦.
 - ٥- المصدر السابق، الحديث ٧.
 - ٦- المصدر السابق، الحديث ٣.
 - ٧- المصدر السابق، الحديث ٢.
 - ٨- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

هذه جملة من الأخبار الدالة والمشعره على النهى عن التجصيص.

أقول: ثم إن مقتضى اطلاق الأدله، هو عدم الفرق بين التجصيص ابتداءً أو بعد الاندرااس، إلا أنه يظهر من جماعه القول بالتفصيل بحمل النهى على الثانى، كما حكى عن الشيخ دون الأول، ومال اليه عدّه، وذلك لأجل الجمع بين الأخبار المتقدمه، وبين خبر يونس بن يعقوب، قال: «لما رجع أبو الحسن موسى عليه السلام من بغداد ومضى إلى المدينه، ماتت له ابنه بفيد، وهى بين طريق مكه، فدفنها وأمر بعض مواليه أن يجصص قبرها، ويكتب على لوح اسمها ويجعله على القبر»(١).

ولكن فى «الجواهر» أنكر ذلك عن الشيخ بل ظاهر كلامه فى «المبسوط» و«النهايه» و«المصباح» ومختصره، اطلاق الكراهه فى التجصيص قال: «لا بأس بالتطين فى الابتداء» فكانهم فهموا الاتحاد بين التطين والتجصيص.

ثم قد يؤيد كون الأمر كذلك، استبعاد وجود الجصّ. نعم بقلقه فيد التى هى فى طريق مكه، كما قد ورد استبعاد ذلك فى عبارات الشيخ من حيث ذكره كلاً منهما مستقلاً برأسه. بل قد يدعى دخوله حينئذٍ بالتجديد الذى ذكره مستقلاً، ثم اختار رحمه الله كراهه التجصيص مطلقاً، مع قصور المعارض له من وجوه، وعدم الشاهد على الجمع المذكور، كاحتمال الجمع بينهما باراده باطن القبر فى الأول، وظاهره فى الثانى، بل هو أولى بالبطلان من سابقه كما لا يخفى(٢).

أقول: الأولى هو الحكم بالكراهه مطلقاً، إذا لم يترتب عليه غرض عقلائى من خوف نبش القبر بسبب الحيوانات، أو خروج بعض الحشرات ودخولها، المستلزم لايداء الميت، أو لكونه علامهً لقبره لوقوعه فيما يحتاج إلى تشخيصه

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٧، من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢- الجواهر ع ج ٤، ص ٣٣٦.

و تجديدها (١)

إلى ذلك، أو لأنّ القبر لشخصيّه معروفه يتناسب تجسيصه لكي يعرفه من اراد زيارته، وغير ذلك من الأمور. والظاهر عدم الفرق بين الباطن والظاهر، وإن كان الأولي أولى بالكراهه من الثاني، ولعلّه لذلك فصل بعض بينهما بالجواز في الثاني دون الأول.

وعليه، يصحّ ما ورد في «المدارك» تبعاً لغيره بعد أن ذكر الكراهه، قال: «ينبغي أن يستثنى من ذلك قبور الأنبياء والأئمه عليهم السلام».

ثمّ إنه لا فرق فيما ذكرنا من الكراهه بين كون القبر في الأرض المباحه والمملوكه أم لا، وإن كان يظهر من معقد اجماع «المبسوط» تخصيصها بالأول، ولعلّه لأجل أنّ المتبادر في الثاني أنّ اعمال التجسيص فيه نوعاً، ولكن هذا التفصيل ممّا لا وجه له لاطلاق الادله، إلا أن يدخل تحت تلك الأغراض العقلانيه المستلزمه عرفاً مراعاتها، فيكون له وجه.

(١) أى من جمله المكروهات، تجديد القبور بعد اندراسها، كما في «المبسوط» و«الوسيله» و«السرائر» و«التحرير» و«القواعد» و«النهايه» و«المصباح» ومختصره وغيرها. ولا دليل عليه سوى روايه واحده، وهى ما رواه الأصمغ نُبأته عن أمير المؤمنين عليه السلام، _ المروى عن الصدوق والشيخ والبرقى _ أنه قال: «من جدّد قبراً أو مثلاً مثلاً فقد خرج عن (من) الاسلام» (١).

ولا يخفى أن الاستدلال بها موقوف على تحديد معنى كلمه (جِدّد) هل هو بالجيم والدالين أو غيره ففيها عده احتمالات: ١. التجديد، ولا بأس لتوضيح ذلك

بنقل كلام صاحب «الوسائل» الواقع في ذيل هذا الحديث، قال: «أقول: نقل الشيخ وغيره عن الصِّفَارِ، أنه رواه (حَدَّد) بالجيم، وأنه قال: لا يجوز تجديد القبر

ولا تطيين جميعه بعد مرور الأيام وبعد ما طين، ولكن اذا مات ميت وطين قبره فجائز أن يرمَّ سائر القبور». (١)

٢. وعن سعد بن عبدالله: أنه رواه (حَدَّد) بالخاء غير المعجمه، يعنى به من سَمَّ قبرا،

٣. وعن البرقي: أنه رواه (من حَدَّدت قبرا) بالجيم والثاء، ويمكن أن يكون معناه أن يجعل القبر دفعه أخرى قبرا لإنسان آخر، لأنَّ الجَدَث القبر.

٤. قال الصدوق إنما هو من (جَدَّد) بالجيم ومعناه نَبَشَ قبرا.

٥. وعن المفيد: أنه (حَدَّد) بالخاء المعجمه والدالين، من قوله تعالى «قَتَلَ أَصِيحَابُ الْأَخْذُودِ» والخَدُّ هو الشَّقُّ، فالنهي تناول شَقِّ القبر إما ليدفن فيه أو على جهه النباش، ولا يبعد صحَّه الجميع، وتعدَّد الروايه والله أعلم) انتهى .

وفي «مصباح الفقيه»: «أنه مع هذه الاحتمالات لا تنهض لاثبات شىء، لكنها لا تخلو عن التأييد، خصوصا مع احتمال كون ما نقل الشيخ عن الصِّفَارِ روايه أخرى» (٢). وقد اكتفى نفسه الشريف لاثبات كراهه تجديد القبور بحكم جمليه من الأصحاب بذلك من باب المسامحه والتسامح فى الادله.

ولا يخفى عليك أنه على احتمال كون الجملة بالخاء والدالين _ كما نقله الصدوق عن سعد بن عبدالله _ كان المنهَى عنه هو تسنيم القبور كما هو فعل العامه، فربما يوافق على هذا الاحتمال، ويؤيده بما ورد نحوه من أبى الهياج الأسدى _ كما نقله الشيخ فى «الخلافا» من صحاح العامه، وهو على ما قيل متن

١- وسائل الشيعه، ج ٢، ص ٨٦٨.

٢- مصباح الفقيه، ج ٥، ص ٤٢٧.

الحديث على صحيح مسلم عن أبي الهياج الاسدي _ أنه قال: «الا أبعثك على ما بعثنى عليه رسول الله صلى الله عليه وآله أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته، ولا قبراً مشرفاً إلا سويته»(١).

بناءً على كون المراد من الاشراف هو التسنيم، كما ورد ذلك من طرفنا قريب منه، وهو روايه السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام بعثنى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى المدينة، فقال: لا تدع صورةً إلا محوتها، ولا قبراً إلا سويته، ولا كلباً إلا قتلته»(٢).

ولا- ينافيه ذكر الخروج عن الاسلام بفعله، لما تعارف في الزجر والترغيب في المكروهات والمندوبات ذكر مثل هذه التعابير تأكيداً لهما، أو يراد من ذلك صورته الاستدلال ونحوه مما يجعل ذلك بدعاً وحراماً لادائه إلى الكفر، فعليه يصح التعبير بذلك لصيرورته حراماً.

كما أن الأمر مثل ذلك لو أريد من التجديد ايجاد قبرٍ آخر لإنسان آخر، المستلزم لنبش القبر وهو حرام، هذا كما في «التهذيب» كما يحتمل أن يكون المراد النبش الحرام ما قد نسب إلى المفيد بالخاء والدالين، بكون المراد هو الشق في القبر بذلك، فيكون حراماً، ويناسب مع ذيله بخروجه عن الاسلام، بخلاف ما لو أريد منه الشق المقابل للحد الذي قد مضى بحثه، وقد ورد في الحديث النبوي: «اللحد لنا والشق لغيرنا»(٣) حيث لا يناسب مع ذيله إلا بالتقرير الذي ذكرناه.

٦. كما قد يؤيد التحريم أيضاً مع الجيم والدالين، بما نُقل عن الصدوق _ مضافاً إلى ما عرفت كونه بمعنى النبش الحرام _ أن يراد منه قتل المؤمن عدواناً، لأن من

١- صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٥٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٣- كترالعمال، ج ٨، ص ٨٨، الرقم ١٦٨١.

قتله فقد جدد قبرا فجدا بين القبور، وهو مستقل في هذا التجديد، فيجوز اسناده اليه، بخلاف ما لو قتل بحكم الشرع وهو المناسب للمبالغة بالخروج عن الاسلام.

٧. وقد يراد منه لاشارة إلى القبور والصور التي أرسله رسول الله صلى الله عليه وآله لهدمها وتسويتها واطمسها ومحوها، فتكون معنى الرواية: مَنْ جدد قبرا من تلك القبور أو مثل مثالا في التماثيل التي أمر رسول الله صلى الله عليه وآله بهدمها وطمسها، فقد خرج من الاسلام لمخالفته مع حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ، ولعله يدخل فيها حينئذ من صنع قبرا مثلها، وإن لم يكن القبر من تلك القبور، على عموم المجاز، بارادة القدر المشترك بينه وبين تجديد ما اذبه رسول الله وأماته من هذه الطريقة.

٨. أو يراد بتجديد القبور، البناء عليها بصورة القباب ونحوها، ويستثنى منها قبور الأنبياء والأئمة والعلماء كما ورد ذكر الاستثناء، في «جامع المقاصد» وغيره فيلزم حينئذ كون ذلك مكروها ابتداءً، مع امكان فرضه فيما لا يكره ابتداءً، كما في الأرض المملوكة لو قلنا به.

ولكن الصفار على ما حكي عنه ذهب إلى كون المراد من التجديد هو المعنى الأول، أي إنه المعنون في كلام المصنف والمطلوب هنا، حيث قال هو بالجيم لا غير، وعن محمد بن أحمد بن الوليد أنه قال: «لا يجوز تجديد القبر ولا تطيين جميعه بعد مرور الايام، وبعد ما طين في الأول، ولكن إذا مات ميت وطين قبره فجاؤ أن يرم سائر القبور من غير أن تجدد» (١).

ولكن يُبيده صاحب «الجواهر» ويقول بعد نقل كلامه: «الآن أنه لم يكن ذلك مستعملاً في ذلك الوقت حتى يبالغ هذه المبالغة في النهي عنه، على أن المراد بتجديدها بحسب الظاهر إنما هو ظاهرها، وليس لظاهرها حاله سابقه معتده بها

حتى ينهى من تجديدها لكراهه التخصيص والبناء عليها والتظليل، ونحو ذلك ابتداءً من دون تجديد، بل وكذا التطين بغير ترابها، بل وبترابها إلا على قول، فلا كراهه فيها، فلم يكن ثمّ حاله كان عليها ينهى عن تجديدها. قلنا: كون الأولى هو التشكيك في أصل الحديث بالاجمال فيه الذى يشكل الاعتماد اليه فى الحكم، مع كثره الاحتمالات والاختلافات فى أحكامها، لا بيان مثل تلك الامور التى كانت بالاستحسانات أشبهه، خصوصاً مع ملاحظه ما أتى به فى ذيله، بقوله: اللهم إلا أن يقال: إنّه لا ريب فى تفاوت القبر الجديد لغيره بارتفاعه عن الأرض مثلاً والعلامه والتطين بطينه ونحو ذلك ممّا يفيد الناظر اليه أنّه قبر جديد، ومرجعه الحقيقى العرف أيضاً، فلا ينبغى اطلاق الكراهه، إذ التجديد بهذا المعنى قد يكون محرماً، وهو ما إذا كان فى الأرض المسبله وقد اندرس الميّت فى قبره، مما يستلزم سقوط حقه منه وتعلق حقّ غيره به، فاللازم حينئذٍ تقييد الكراهته بما يحترز عن هذا وشبهه» انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: وكيف كان، فإنّه لا اشكال فى أن كلمه التجديد قابلٌ للتطبيق على تلك المحتملات، فتعيين أحدها يحتاج إلى قرنيه معينه، وآلا الاستدلال لاثبات واحد منها بالخصوص مشكّل، الآ أن يتمسك بالتسامح، وجعل الحديث تأييداً على احتمالٍ فله وجه.

وأما الاشكال فيه بضعف سنده بواسطة محمّد بن سنان وأبى الجارود _ كما عن «المعتبر» _ حيث قال: «فحينئذ الروايه ساقطه، فلا- ضروره إلى التشاغل بتحقيق نقلها» و تبعه صاحب «المدارك»، مندفعٌ بناءً على المبنى فى مثل ذلك من قابليه الانجبار بالاجماع أو الشهره المنقولين لو لم يكونا محصّلين، خاضه وأنّ

الحكم هو الكراهه، حيث تكون أخفّ مؤنه من غيرها، فلا- يقدر مثل ذلك فيها، خصوصاً مع ملاحظه أنّ جماعه من الافاضل والأعلام مثل الصّيفار وسعد بن عبدالله وأحمد بن أبي عبدالله البرقي، والصدوق والشيخين نقلوا الخبر وتحدثوا عن الاحتمالات المذكوره دون التعرّض لسنده ممّا يؤذن بثبوت الطريق، وأنّ البحث يقع في مدلوله كما يقع مثل ذلك في كثيرٍ من الأحاديث التي اشتهرت، وعلم موردها مع العلم بضعف اسنادها، هذا كلّ مع احتمال كون الروايه متعدده، كما أشار اليه صاحب «الوسائل»، ولعلّه لذلك يلاحظ قول الشهيد في «الدروس»: «ويكره تجديده بالجيم والحاء والخاء، لكن ينبغي ان يقيد الأخير بما لا يستلزم النبش المحرّم، وإلا كان حراماً لا مكروهاً».

تذنيب

استثنى صاحب «جامع المقاصد» و«المدارك» من كراهه التجديد والتجسيص، حكم قبور الأنبياء والأئمه عليهم السلام حيث قال: عند الاستدلال عليه: «لإتباع السلف والخلف على فعل ذلك بها».

وفي «الكافي»: «ولاستفاضته الروايات بالترغيب في ذلك»، بل ألحق الثاني بهما قبور العلماء والصلحاء أيضاً، استضعافاً لخبر المنع، والتفاقاً إلى تعظيم الشعائر وكثيرٍ من المصالح الدينيه:

أقول: الأمر كذلك، لأننا نفهم الاستثناء من عمل الأصحاب في حقهم عليهم السلام، لا لما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره بأن قبورهم لا تندرج في تلك الاطلاقات حتّى تحتاج إلى الاستثناء، لوضوح أنّه لو لا الاستثناء لكان اطلاق الدليل شاملاً لهم، سواءً كان في حكم التجسيص والتجديد والبناء على قبورهم أو غيرها من

الأُمور المكروهه، لأنَّ ظاهر أدله المنع هو المنع مطلقاً إلى أن يخرج ذلك بواسطة دليل من قولٍ أو عملٍ صادرٍ عمَّن كان شأنه الاتِّباع عنه في مثل تلك الأُمور، بل قد يستفاد الاستثناء بواسطة قيام المناسبه بين الحكم والموضوع وتنقيح المناط لغير المنصوص أيضاً، كما هو ثابت هنا، إذ الروايات وردت في خصوص الأئمه من الترغيب في تعمير قبورهم، إلا أنه يلحق بهم أولادهم كأبي الفضل العباس وعلي بن الحسين عليهما السلام، بل وأصحابهم الكرام كسلمان وأبي ذرّ وعلي بن مهزيار وغيرهم، بل هكذا العلماء الأعلام، والصلحاء الكرام، كل ذلك لأجل أن حتى يُعرفوا ويُزاروا ويتوسَّل الناس بهم إلى الله سبحانه وتعالى. وعليه فالتشكيك في الحاقهم كما عن صاحب «الجواهر» من التأمل فيه ممَّا لا ينبغي أن يُصغى إليه.

فإذا عرفت هذه المقدمة، يقتضى الاشارة إلى بعض الأخبار الواردة في الترغيب إلى عماره قبور الأئمه عليهم السلام، خصوصاً الأخبار التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وآله في حقهم، وهو مثل خبر عماره بن زيد، عن أبي عامر الكناني (واعظ أهل الحجاز) قال: «أتيت أبا عبد الله عليه السلام فقلت له: ما لمن زار قبره يعني أمير المؤمنين عليه السلام وعمّر تربته؟ فقال: يا أبا عمّار حدّثني أبي عن أبيه عن جدّه الحسين بن علي عن علي عن عليّ عليهم السلام، أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال له: واللّه لتقتلن بأرض العراق وتدفن بها قلت: يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما لمن زار قبورنا وعمّرها وتعاهدتها؟ قال لي: يا أبا الحسن إنّ الله قد جعل قبرك وقبر ولدك بقاع الجنه، وعرصه من عرصاتها، وأنّ الله جعل قلوب نجباء من خلقه وصفوه من عباده تحنّ اليكم، وتحتمل الأذى والمدلّه فيكم، فيعمرون قبوركم ويكثرون زيارتها تقرباً منهم إلى الله، ومودّه منهم لرسوله، اولئك يا عليّ المخصوصون بشفاعتي، والواردون عليّ حوضي، وهم زوّارى غدا في الجنه. يا عليّ من عمّر قبوركم وتعاهدتها فكأنما

ودفن ميتين في قبر واحد (١)

أعان سليمان بن داود على بناء بيت المقدس، ومن زار قبوركم عدل ذلك له سبعين حجّه بعد حجّه الاسلام، وخرج من ذنوبه حتى يرجع من زيارتكم كيوم ولدته أمّه، فابشر وبشّر أوليائك ومحبيك من النعيم وقره العين بما لا عين رأت وأذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، ولكن حثاله من الناس يعثرون زوار قبوركم بزيارتكم كما تُعير الزانية بزناها، اولئك شترار أمتي لا أنالهم الله بشفاعتي ولا يردون حوضي» (١).

والنتيجة أنّ استحباب التعمير لقبورهم لاستحباب زيارتهم والمقام عندهم، كاد أن يكون من ضروريات المذهب، إن لم يكن من الدين، بل منه لأنهم لم ينفصلوا عنه عند الله، لأنهم حقيقه الدين والاسلام، «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» والرجاء من الله أن يجعلنا من شيعتهم ومحبيهم، وأن نكون معهم في الدنيا ونحشر معهم في الآخرة، آمين رب العالمين.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا صححه الحاق قرور أولاد الأئمة عليهم السلام والعلماء والصلحاء بقبور الانبياء والأئمة عليهم السلام في ذلك، كما عليه السير المستمرّه مع ما فيه من كثير من المصالح الدنيويّه والأخرويّه، كما لا يخفى على المتفطن العارف بحقيقه أحكام الشريعه المقدسه.

(١) يعدّ هذا الحكم من جمله المكروهات، وهو: تارة: يقع في الابتداء كما هو المحتمل هنا وأخرى: الحاق ميت آخر في قبره بعده، أنّ الاطلاق يشمل كليهما، أمّا الأوّل فمما لا خلاف فيه عند من تعرّض له، كابن حمزه والفاضلين والشهيد

وغيرهم عدا ابن سعيد في «الجامع» حيث قد نهى عن ذلك، ولعله يريد الكراهه لا الحرمة للأصل ولضعف المرسل المنقول عن الشيخ في محكي «المبسوط» مرسلًا عنهم عليهم السلام: «لا يُدفن في قبر اثنان»^(١).

كما يحتمل ارادتهم اثبات غير الكراهه، وأنه لا وجه للحكم بالحرمة، كما لا وجه في التوقف عن الحكم بالكراهه مع امكان تأييده، فضلاً عن جريان المسامحة فيه بواسطة الاجماع الدال على أولويته كراهته عن كراهه جمع الميتين في جنازه واحده، المنصوص عليها في «الوسيله» و«المعتبر» و«المبسوط» و«النهايه» وغيرها، المستفاده من الجمله الوارده في مكاتبه محمّد بن الحسن الصفار، قال: «كتبْتُ إلى أبي محمّد عليه السلام: أيجوزُ أن يجعل الميتين على جنازه واحده في موضع الحاجه وقله الناس، وإن كان الميتان رجلاً وامراه يُحملان على سريرٍ واحد ويُصلّى عليهما؟ فوقع عليه السلام لا يُحمل الرجل مع المرأه على سريرٍ واحد»^(٢).

بناءً على أن يكون المنع لاجل الجمع بين ميتين في جنازه واحده، لا كون أحدهما رجلاً والآخر إمراه ويجمع بين الأول والثاني، فإنه لا خلاف في المنع عن ذلك خصوصاً اذا كانت المرأه أجنبيته كما هو الغالب، وعليه فاثبات الأولويه منه في غايه الاشكال، بل شمول منعه حتى للرجلين أو المرأتين لا يخلو عن تأمل، نعم يصح القول بكراهته أيضاً إن ثبتت الشهره على المنع من باب التسامح، هذا حكمه مع الاختيار

أما مع الضروره فلا ريب في ارتفاع الكراهه في الدفن في قبرٍ واحدٍ، بخلاف

١- المبسوط، ج، ص ١٥٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث ١.

الجنائز إذا كانتا مختلفين، للمنع عنه حتى مع الحاجة وقلة الناس، فلا بد فيه من وجود ضروره أشد من ذلك كما لا يخفى، والدليل على الارتفاع حينئذ ما روى عن فعل النبي صلى الله عليه وآله يوم أحد بجعل اثنين وثلاثة في قبر واحد وتقديم أكثرهم قرآنا(١).

بل وفي «المعتبر» و«التذكرة» و«الإحكام»: تقديم الأفضل، ولعله لأجل ما عرفت من تقديم أكثرهم قرآنا، وأنه ينبغي جعل حاجز بين كل اثنين ليشبها المنفردين.

وعن «المهذب» جعل الخثي خلف الرجل وأمام المرأة، وجعل تراب حاجزا بينهما وفي «الجواهر»: «لم أعثر على خبر يدل على هذه التفصيلات، فليس إلا مراعاة الجهات العامه كالابوه ونحوهما، والاستيناس بالاشباه والنظائر لكون الحكم استحبابيا»(٢) هذا كله تمام البحث ان كان الدفن بميتين في قبر واحد ابتداء.

وأما الثاني: وهو ما لو أريد حفر قبر فيه ميت مع العلم بدفنه فيه، ليدفن فيه ميت آخر، وهو يتصور على صورتين:

أحدهما: ما لا يلزم منه نبش لقبر الاوّل، والظاهر هذا هو المراد من الكراهه، وإن كان في صدق كون الميتين في قبر واحد مسامحه، إلا أن العرف يطلق عليه ذلك، كما عليه «المبسوط» و«النهايه»، بل «القواعد»، واطلاق العبارة، مع أنه قد صرح فيه أيضا مما يقتضى الحرمة كما اختاره جماعه، بل عن «الذكري» أن عليه اجماع المسلمين، حيث انه يمكن حمله بما إذا اقتضى نبش لقبر الاوّل حتى يدفن الثاني بجنبه، ففي هذه الصورة يكون حراما قطعاً، لأجل حرمة النبش، وهو أمر آخر، ولا ينافي مع كونه حراما مشتملاً على الكراهه، لأجل الجمع في قبر واحد.

١- كنز العمال، ج ٨، ص ١١٩، الرقم ٢٢١٤.

٢- الجواهر ج ٤، ص ٣٤٢.

وأن يُنقل من بلدٍ إلى الآخر، إلا إلى أحد المشاهد المشرفه (١)

كما يمكن أن يكون مقصودهم من الحرمة في أصل الدفن فيه، حتّى لو لم يستلزم النيش، بأن يكون مقصودهم من حرمة النيش لأجل أنّ القبر صار حقا للأوّل خاصّه، كما عساه يومى إليه ما دلّ على قطع يد السارق منه لكونه حرزاً له، وعدم جواز تحويله منه إلى غيره، ومن هنا حمل المصنّف في «المعتبر» الكراهه فيه على الحرمة.

أقول: قد عرفت أنّ حكم النيش حكمٌ مستقلٌّ وأمرٌ خارجٌ عمّا نحن بصددّه، كما أنّ دعوى أحقيّته به بحيث يمنع من مثل هذا التصرف، حتّى لو كان مالكا للأرض، ممنوعٌ. نعم يمكن أن يكون حكم الحرمة لأجل أنّ الميّت قد اشترى القبر لنفسه بخصوصه، فإنّه حينئذٍ لا يجوز دفن غيره الأّ مع اجازته ورثته، على تأمّل فيه، كما أنّ أخبار قطع اليد السارق لا تدل على المنع في المورد، خصوصا إذا كانت الارض مسبله. كما لا يرتبط ببحثنا عدم جواز تحويله لو سلّم، أى لا يوجب ذلك المنع عن التصرف لذلك. وعليه فالأقوى _ كما في «الجواهر»

هو الكراهه في صورتين، أى الابتدائي وغيره، كما لا- فرق في الكراهه بين الأزج أى القبر الذى يُبنى طولاً- وغيره وأن كان الأوّل قد لا يصدق عليه النيش، كما لا يخفى.

(١) أى من جمله المكروهات نقل الميّت من مات فيه إلى الآخر، هذا ممّا ادّعى عليه الاجماع كما في «الجواهر» بقوله: «بلا خلاف أجده فيه» بل في «المعتبر» و«التذكرة» و«الذكري» و«جامع المقاصد»، وعن «نهايه الأحكام» وغيرها الاجماع، وكفى بذلك حجه عليها.

هذا ولكن أولاً: الأصل يقتضى الجواز، لكونه شكاً فى التكليف الالزامى، والأصل هو البراءة

ثانياً: خصوصاً مع ما ورد من الأدلة المتضمنة للجواز المقابل للحرمة، خصوصاً بعد الاجماع على حمل الأوامر على التعجيل على الاستحباب، فتبقى أنه حينئذٍ لا معارض لها ثالثاً.

ورابعاً: فلما رواه الصدوق فى «الفقيه»، قال: «قال الصادق عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى أوحى إلى موسى بن عمران عليه السلام أن أخرج عظام يوسف من مصر ووعده طلوع القمر، فأبطأ طلوع القمر عليه، فسأل عمّن يعلم موضعه، فقيل له: هنا عجوزٌ تعلم، فبعث إليها فأتى بعجوزٍ مقعده عمياء، فقال: تعرفين قبر يوسف عليه السلام؟ قالت: نعم، قال: فأخبرينى بموضعه، قالت: لا أفعل حتى تعطينى خصالاً: تطلق رجلى، وتعيد اللى بصرى، وترد اللى شبابى، وتجعلنى معك فى الجنة، فكبر ذلك على موسى، فأوحى الله عز وجلّ إليه: إنما تعطى علىّ، فأعطها ما سألت، ففعل فدلته على قبر يوسف، فاستخرجه من شاطئ النيل فى صندوق مرمرٍ، فلما أخرجته طلع القمر، فحملة إلى الشام، فلذلك يحمل أهل الكتاب موتاهم إلى الشام(١).

وجه الدلالة: _ على ما فى «الحدائق» _ الظاهر من نقلهم شيعتهم وتقريرهم عليه جواز ذلك، كما وقع فى مواضع، أو كان وجه الدلالة من تجويز النقل بعد الدفن قبله يكون بطريق أولى

وعلى هذا المنوال ما ورد فى نقل نوح عظام آدم الى الغرى، وهو كما فى خبر مفضل بن عمر، عن الصادق عليه السلام _ على ما هو المنقول فى «مصباح الهدى» وفيه:

«إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَوْحَى إِلَى نُوحٍ وَهُوَ فِي السَّفِينَةِ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ أُسْبُوعًا، فَطَافَ كَمَا أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ، ثُمَّ نَزَلَ فِي الْمَاءِ إِلَى رَكْبَتَيْهِ، فَاسْتَخْرَجَ تَابُوتًا فِيهِ عِظَامُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَحَمَلَ التَّابُوتَ فِي جَوْفِ السَّفِينَةِ، حَتَّى طَافَ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَطُوفَ، ثُمَّ وَرَدَ إِلَى بَابِ الْكُوفَةِ فِي وَسْطِ مَسْجِدِهَا، فَفِيهَا قَالَ اللَّهُ لِلْأَرْضِ: أَبْلَعِي مَائِكَ فَبَلَعَتْ مَائَهَا مِنْ مَسْجِدِ الْكُوفَةِ كَمَا بَدَأَ الْمَاءُ مِنْ مَسْجِدِهَا، وَتَفَرَّقَ الْجَمْعُ الَّذِي كَانَ مَعَ نُوحٍ فِي السَّفِينَةِ، فَأَخَذَ نُوحُ التَّابُوتَ فِي الْغُرَى وَهُوَ قَطَعَهُ مِنَ الْجَبَلِ الَّذِي كَلَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ مُوسَى تَكْلِيمًا الْحَدِيثَ»^(١).

والظاهر من هاتين القصتين أنّ النقل كان بعد الدفن، ولأجل ذلك استشكل بعض في الاستدلال بهما للمقصود، بأنهما مشتملان على ما يكون فيه حراما، وهو نبش القبر، فلا وجه للحكم بالكراهة بهما، فضلا عن أنه لا مجال للاستدلال بهما في الماقتم لاختصاص ذلك بالشرائع السابقة، وليس لنا العمل بمثل ذلك.

نعم، يصح الاستدلال للمراد بحديث نقله صاحب «مجمع البيان» عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، في حديث قال: «لما مات يعقوب حمّله يوسف على نبينا وعلى آله وعليه السّلام في تابوتٍ إلى ارض الشام، فدفنه في بيت المقدس»^(٢). وحيث كان النقل فيه قبل الدفن، فأنه يدلّ على الجواز

نعم، بقى الاشكال أوّل وهو كونه للشرائع السابقة، فلا يدلّ على الجواز عندنا

وثانيا: امكان ان يكون الحكم مختصا بالانبياء فلا يشمل لغيرهم من سائر الناس

وثالثا: لعله كان النقل فيها إلى موضع أفضل من المشاهد المشرفة التي تشير إليه في كونه من المستثنى منه، فلا يفهم الجواز مطلقاً حتى لغير تلك المشاهد

١- مصباح الهدى للآملی، ج ٧، ص ١٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الدفن، الحديث ٩.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ العمل بالأحكام السابقة لو لم يرد فيها نسخٌ جائزٌ كما هو مقتضى الاستصحاب المقرّر في موضعه. نعم إذا صدر في الشريعة اللاحقه حكما خلافا له، فلا يجوز العمل حينئذ إلا باللاحق، كما أنّ احتمال اختصاص الحكم بالأنبياء بعيدٌ، لأنه لو كان الأمر كذلك لأشاروا اليه في نقلهم للقضيّه، مع عدم الاشاره اليه، فضلاً عن كون الجواز مطابقاً للاصل الأولى، فيفهم منه حكمه المطلق كما لا يخفى

وأما احتمال كون النقل إلى الأفضل، ففيه تأمل بالنسبه إلى بعض الأماكن، وإن كان لا يبعد في بعضه الآخر.

وكيف كان، لو لم تكن هذا الأخبار والقصص قابله للاستدلال بها، لكنها لا يخلو عن تأييد للمراد.

وأما وجه كون الجواز هنا بصوره الكراهه دون الحرمة، فإنّه مضافاً إلى ذلك والاجماع، يمكن الاستشهاد لذلك بالخبر المروى في «دعائم الاسلام» عن عليّ عليه السلام: «أنه رفع إليه أنّ رجلاً مات بالرستاق، فحملوه إلى الكوفه فأنهم عقوبه» (١)، وقال: ادفنوا الأجساد في مصارعها، ولا تفعلوا كفعل اليهود تنقل موتاهم إلى بيت المقدس. قال: إنّه لما كان يوم أحد أقبلت الأنصار لتحمل قتلاهم إلى دورها، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله منادياً ينادى: ادفنوا الأجساد في مصارعها» (٢).

فإنّه وإن كان بظاهره يدلّ على الحرمة، لدلاله الانهكاك عليها، إلا أنه مع كونه مخالفاً للاجماع والشهره، مخالفٌ لما نُقل من الأخبار الداله على النقل، فيحمل على الكراهه.

١- يقال نهكه السلطان كسحه ينهكه نهكا ونهوكه، من بالغ في عقوبته، والنهك المبالغه في كلّ شيء (مجمع البحرين).

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١٣ من أبواب الدفن، الحديث ١٥.

بل قد يستدل للكراهه بأنّ النقل منافٍ للأمر بالتعجيل في الدفن،

لكنه مندفع أولاً: بأنه لا يقتضى الكراهه، بل غايته ترك العمل بالاستحباب وثانيا: مع أنّه لا يقتضى الكراهه بما أنّه نقلٌ من حيث هو نقلٌ، بل كراهته من حيث المنع عن التعجيل، وهو خلاف للمطلوب

وثالثا: نمنع كليته، وربما يمكن عكس ذلك بأن يكون النقل خصوصا بالوسائل المستحدثه في هذا العصر أقرب بالتعجيل من تمهيد القبر في البلد.

والحاصل: أنّه لا اشكال في أصل الكراهه. لكن لا بدّ من رفع اليد عن الكراهه النقل إلى أحد المشاهد الشريفه، حيث لا كراهه فيه، بل مستحب بلا خلاف فيه، كما في «الجواهر»، بل في «المعتبر»: «أنّه مذهب علمائنا خاصه» بل فيه وفي «التذكره» و«الذكري» و«جامع المقاصد» وغيرها أنّ عليه عمل الاماميه من زمن الأئمّه عليهم السلام إلى الآن من غير تناكر، ولذلك قال في «الذكري»: «فكان اجماعا»، بل ربما يقوى ذلك فحوى دلالة بعض الأخبار عليه:

منها: خبر محمّد بن مسلم، عن الباقر عليه السلام الذى مر نصّه حيث كان النقل فيه إلى بيت المقدس، فإنّه لو لم يكن من أحد المشاهد المشرفه يكون بالفحوى في المقام، والآ كان مثله في الدلاله، كما يستفاد الجواز بالأولويه في نقل عظام يوسف حيث كان بعد الدفن، فقبله يكون بطريق أولى.

ومنها: ولعلّه أحسن من الجميع في الدلاله هو الخبر المضمّر الهروى على بن سليمان، قال: «كتبت إليه أسأله عن الميت يموت بعرفات، يدفن بعرفات أو ينقل إلى الحرم، فأيهما أفضل؟ فكتب: يُحمل إلى الحرم ويدفن فهو أفضل» (١).

ومنها: خبر سليمان مثله، إلا أنّه جاء فيه: «كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله

عن الميت يموت بمنى أو عرفات، الوهم منى» (١) ثم ذكر مثله.

ومنها: خبر اليماني الذي رواه الديلمي في «الارشاد»، والسيد عبدالكريم بن السيد أحمد ابن طوس في كتاب «فرحه الغرى» من حديث اليماني الذي قدم بأبيه على ناقيه إلى الغرى، قال في الخبر: إنه كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا أراد الخلوه بنفسه ذهب إلى طرف الغرى، فبينما هو ذات يوم هناك مشرف على النجف، فإذا رجلٌ قد أقبل من اليمن راكبا على ناقه قدامه جنازه، فحين رآه عليًا عليه السلام قصده حتى وصل إليه وسلم عليه، فزد عليه، وقال: «من أين؟ قال: من اليمن، قال: وما هذه الجنازه التي معك؟ قال: جنازه أبي لأدفنه في هذه الأرض، فقال له علي عليه السلام: لم لا دفنته في أرضكم؟ قال: أوصى بذلك وقال إنه يُدفن هناك رجلٌ يدخل في شفاعته مثل ربيعه ومضمر، فقال عليه السلام أتعرف ذلك الرجل؟ قال: لا، قال: أنا والله ذلك الرجل (ثلاثه) فادفن، فقام فدفنه» (٢).

بتقريب أن يقال: بأن الامام عليه السلام قرّر الميت على وصيته، ولم يعيب أباه بذلك، فيعلم من ذلك صحته ورجحانه، ونحن نقول ولعلّ السيره المستمرّه إلى الآن من نقل الأموات في أطراف الدنيا إلى وادي السلام في النجف نشأت من هذه الواقعة، فتصير السيره التي وقعت على المرأى والمسمع من العلماء الكرام والمراجع العظام في العصور المختلفه وعدم استنكارهم ومنعهم، تأييدا آخر لرجحان ذلك، وليس هذا لأجل الرجحان الواقع في تلك المشاهد المشرفه، وبذلك تندفع الكراهه الكائنه في أصل النقل.

ومنها: خبر هارون بن خارجه، عن الصادق عليه السلام ، قال: «من دفن في الحرم

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ١.

أمن الفزع الأكبر، فقلت له: من برّ الناس وفاجرهم؟ قال من برّ الناس وفاجرهم»(١).

ولعله لذلك أفتى صاحب «الجامع» بذلك، فقال: «لو مات في عرفه فالأفضل نقله إلى الحرم»

هذا مضافاً إلى المرسلات المنقولة في ذلك منها ما نقله صاحب «الذكري» نقلاً عن «المسائل الغريبه» في حديث يدلّ على رخصته في نقل الميِّت إلى بعض مشاهد آل الرسول عليه السلام إن أوصى الميِّت بذلك(٢).

ومنها؛ ما في «المصباح» لمحمّد بن الحسن، قال: «لا ينقل الميِّت من بلدٍ إلى بلدٍ فإنّ نقل إلى المشاهد كان فيه فضل، ما لم يدفن، وقد رويت بجواز نقله إلى بعض المشاهد روايه والأوّل أفضل»(٣).

ومنها؛ في «النهايه»: «فإن دفن في موضع، فلا يجوز تحويله من موضعه، وقد ورد روايه بجواز نقله إلى بعض مشاهد الأئمّه عليهم السلام، سمعناها مذاكره، والأصل ما قدّمناه»(٤).

ومنها؛ ما أرسل في «المبسوط» وعن «النهايه» من الروايه الداله على الرخصه في نقله بعد دفنه، بناء على العمل بها إذ ما نحن فيه أولى، هذا كما في الجواهر(٥).

وفيه ما لا يخفى، إذ ما في «النهايه» قبوله عدم الجواز، حيث قال: «والأصل ما

١- الارشاد: ٢٥٥، الحدائق: ١٤٩ / ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

٤- المصدر السابق، الحديث ٤.

٥- الجواهر، ج ٤، ص ٣٤٥.

قدّمناه» ولعلّه لذلك عقبه بقوله: بناءً على العمل بها.

وكيف كان، قد يؤيد جميع ما ذكر بما فيه من التمسّك بمن له أهليته الشفاعة، كما في خبر اليماني وهو حسن بين الأحياء توّصلاً إلى فوائد الدنيا، فالتوصل إلى فوائد الآخرة أولى.

والقول: بأنّه لا دليل على حصول ذلك بالقرب المكاني إلى قبر الامام عليه السلام، غير وجيه، مع أنّه ربما يمكن دعوى الاستغناء عن الدليل لكثرة وضوحه، أنّه لا اشكال في أنّ حرمتهم عليهم السلام امواتا كحرماتهم احياء، ولذلك قال المجلسي قدس سره في «البحار»: «وردت أخبار كثيرة في فضل الدفن في المشاهد المشرفه، لاسيّما الغرى والحائر».

قلت: والأمر بالشئء ندبا أمر بمقدمته كذلك، فيستحب النقل حينئذٍ، وحكى في كتاب المزار منه (١) عن «ارشاد القلوب» للديلمى أنّه قال: «من خواص ترابه الغرى اسقاط عذاب القبر، وترك محاسبه منكر ونكير للدفن هناك، كما وردت به الأخبار الصحيحه عن أهل البيت عليهم السلام» انتهى كلامه.

ثمّ في «الجواهر» بعد نقل كلام المجلسي قال: قلت: وفي بالي إنّي سمعت من بعض مشايخي ناقلاً له عن المقداد، أنّه قال: «قد تواترت الأخبار أنّ الدفن في سائر مشاهد الأئمّه عليهم السلام مسقط سؤال منكر ونكير» انتهى محل الحاجة (٢).

هذا كله مع قطع النظر عمّا ورد في الأرض من الفضل والبركه، فانظر الأخبار الوارده في كتاب المزار من الباب ١٦ و ٦٨ من «الوسائل» وفيهما الروايات الكثيره المتضمّنه لذلك البالغه حدّ الاستفاضه بل متواتره دالّه على فضيله أرض

١- البحار، ج ٢٢، ص ٣٧ من طبعه الكمباني.

٢- الجواهر، ج ٤، ص ٣٤٦.

مكة والمدينه والكوفه و كربلاء وطوس فان لذلك مدخلته في مسأله الدفن قطعاً. (١)

بل استشعر صاحب «الجواهر» التأييد لذلك عن بعض المراسيل وغيرها لوجود الفضيله في بعض الأراضى للدفن فيها: المرسل النبوى،

ومنها: قال صلى الله عليه و آله : «إن موسى عليه السلام لما حضرته الوفاه سأل وأن يدينه إلى الأرض المقدسه رميه حجراً، وقال صلى الله عليه و آله : لو كنتُ ثم لأريتكم قبره عند الكثيب الأحمر» (٢).

ومنها: قول أمير المؤمنين عليه السلام عند اراده دفنه للنبي صلى الله عليه و آله في بيته، قال: «قبض في أشرف البقاع فليدفن فيها» (٣).

ومنها: قول أمير المؤمنين أيضاً _ لما نظر إلى ظهر الكوفه قال: «ما أحسن منظر ك وأطيب قعر ك اللهم اجعله قبرى» (٤).

ومنها: اصرار أبي الحسن الرضا عليه السلام على دفن يونس بن يعقوب بالبقيع (٥).

ومنها: حكاية دفن الحسن عليه السلام مع جدّه صلى الله عليه و آله (٦).

ومنها: ما ورد في فضل الغزى مع قطع النظر عن دفن أمير المؤمنين عليه السلام ، معللاً: «بأنّ منه يُحشر سبعون ألفاً يدخلون الجنّه بغير حساب، يشفع كل واحد منهم كذا وكذا» (٧).

١- طبعه دار الكتب الاسلاميه بطهران.

٢- صحيح البخارى، ج ٢، ص ٩٨، المطبوعه بمصر، سنه ١٣١٣.

٣- البحار، ج ٦، ص ١٠٤٤، من الطبعه الجديده.

٤- البحار، ج ٢٢، ص ٣٧، من طبعه لكمباني.

٥- البحار، الجزء الاول من المجلد ١٥، ص ٢٩٢، من طبعه الكمباني.

٦- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الدفن، الحديث ٩، ٨ و ١٠.

٧- البحار، ج ٢٢، ص ٣٥، من طبعه الكمباني.

وكذلك شراء إبراهيم عليه السلام هذه الأرض معللاً بمثل ذلك^(١).

ومنها: شراء أمير المؤمنين عليه السلام أرض الكوفة، كما في روايه عقبه بن علقمه، وخيما سُئِلَ عن وجه شرائها، قال عليه السلام: «سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول كوفان كوفان يرد أولها على آخرها، يحشر من ظهرها سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب، فاشتبهت أن يحشروا من ملكي»

وصدر الحديث عن عقبه بن علقمه، قال: «اشترى أمير المؤمنين عليه السلام أرضا ما بين الخورنق إلى الحيره إلى الكوفة (وفى خبر آخر ما بين النجف إلى الحيره إلى الكوفة) من الدهاقين بأربعين ألف درهم، وأشهد على شرائه. قال: فقلت له: يا أمير المؤمنين تشتري هذا بهذا المال، وليس ينبت خطأ؟! فقال: سمعتُ... إلى آخره»^(٢).

وغير ذلك من الأخبار التي يمكن استفادته ذلك منها، والمفيدة والمؤثرة في اثبات الرجحان للدفن فيها، لا لخصوص الاحتياج إلى الأخبار الواردة في التمسك بها على رجاء النفع للميت، ودفع الضرر عنه بالدفن قرب من له أهليه الشفاعة لذلك، بل لأجل الأرض المباركة والمشرفة بدفنهم فيه أو بغيره، سيما مع ما كان بفضلها تعلق بالدفن ونحوه كمقبره بُرَاثا، لما في خبر أبي الحسن الحذاء، عن الصادق عليه السلام: «أنَّ إلى جانبكم لمقبره يُقال لها بُرَاثا يُحشر بها عشرون ومائة ألف شهيد كشهداء بدر»^(٣).

وفى «الجواهر» بعد نقل هذه الروايه، قال: «قلت: لكن كأنه يظهر من المجلسي في «البحار» أنه فهم منه مقبره الغزى حيث رواه عن سهل في هذا المضمار».

١- البحار، ج ٢٢، ص ٣٥، من طبعه الكمباني.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٣- البحار، ج ٢٢، ص ٣٦، من طبعه الكمباني.

وكيف كان، فلا- يبعد الحاق قبور العلماء والشهداء والصلحاء بقبورهم عليهم السلام في رجحان النقل إليها لنيل البركة منها، ولاجل ذلك نقل هذا اللاحق الشهيد تبعاً للشيخ في «المبسوط»، وتبعهما بعض من تأخر عنها، فانظر كلام الشيخ في «المبسوط» على ما هو المحكى في «الجواهر»، حيث قال: «ويستحب أن يدفن الميت في أشرف البقاع، فإن كان بمكة فمقبرتها، وكذلك المدينة والمسجد الأقصى، ومشاهد الأئمة عليهم السلام، وكذا كل مقبره تُذكر بخيرٍ من شهداء وصلحاء وغيرهم» انتهى (١).

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا رجحان نقل الميت من بلدٍ إلى بلدٍ آخر، إذا كان فيه وجه الفضيله والبركة بالأمر المذكور التي مرّت تفصيلها.

نعم، قد يستثنى من هذا الرجحان موردان أو أزيد

المورد الأول: الشهيد في المعركة والحرب، حيث أنه يدفن في أرض مصرعه ولا- ينقل: غيرها، لما قد عرفت في خبر «دعائم الاسلام» عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «لما كان يوم أحد أقبلت الأنصار تحمل قتلاهم إلى دورها، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله منادياً ينادى: ادفنوا الأجساد في مصارعها» (٢). وهذا ما نصّ عليه في «الذكرى»، بل في «الدروس» أنه المشهور، وهو واضح لا اشكال فيه

والمورد الثاني: ما إذا كان النقل مستلزماً لتغيير الميت وفساده فيما لو كان التغيير بحيث يكاد يستطيع أحد أن يتقرب أن اليه، وربما تقطعت أوصاله، وتفسيخت أطرافه، ونحو ذلك، ففي جواز النقل حينئذٍ أقوال ثلاثة: ١. قول بالجواز مطلقاً، وهو المنسوب إلى الشيخ الجعفر كاشف الغطاء تغمده الله برحمته،

١- الجواهر، ج ٤، ص ٣٤٨.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١٣ من أبواب الدفن، الحديث ١٥.

حيث قال: «ولو توقف نقله على تقطيعه إربا إربا جاز ولا هتك فيه للحرمة، إذا كان بعنوان النفع له، ودفع الضرر عنه كما يضع مثله في الحي»^(١)، حيث يظهر منه جواز التقطيع بأن يقوم أحدٌ بذلك حتى ينقل الميت إلى المشاهد المشرفه ولا هتك فيه، كما قد يتفق ذلك في الأحياء، هذا ولكن لم نسمع من وافقه في ذلك من علماء المتأخرين إن أراد ذلك مطلقاً.

٢. وقولٌ بالتفصيل بين كون التغيير حاصلًا لأجل طول المدّة، أو حراره الهواء، أو تبدله في البروده الى الحراره حين النقل فيجوز، كما قد يستدلّ لذلك بحديث اليماني حيث أنّه نقل جنازه أبيه من اليمن إلى الغزى، ولا شك في تغيير جسده لطول المسافه وحراره الهواء وعدم ما هو متوفر الآن من حفظ الجسد من التفسّخ.

وبين ما لو كان التقطيع بعمل عامل على وجه غير مشروع، كما إذا توقف نقله على شقّ بطنه واستخراج أمعائه مثلاً، أو تقطيع أعضائه لتسهيل النقل من جعله في كيسٍ يحمل بها وامثال ذلك فلا يجوز، وهذا هو الذى اختاره غير واحدٍ من المحققين، ومنهم المحقق الهمداني قدس سره في مصباحه مستدلاً له بالأصل لو لا دليل على المنع، والشك فيه، وعدم ما يوجب المنع، لعدم تماميه ما يستدلّ به للمنع، وهو صدق الهتك بذلك وهو حرام.

أقول: وجه عدم تماميته هو أنّ الأبقاء كان لا بعنوان الاهانته، بل لأجل التوصل إلى دفنه في المشاهد المشرفه، الذى لا يعدّ بنظر العرف هتكاً، بل هو من أعظم انحاء الشرف والرفعه.

لا يقال: إنّ الأصل في حكمه الدفن إنّما هو ستر جسد الميت عن مثل هذه الأمور مراعاة لحرمة وكرامته.

لانا نقول: كون ذلك حكمه لا يقتضى الإطراد كالعلة، حيث يدور الحكم مدارها، نظير ما يلاحظ مثله ما فى حكم عدّه المطلّقه المدخول بها، وبذلك يظهر الفرق بين المقام وبين ما يقيد اطلاقات التجهيز من الغسل والسّيدر والكافور وغيره بما إذا لم يؤد إلى ظهور فساد الميّت، حيث أوجبوا دفنه مع خوف ذلك، كما ترى حكمهم فى مثله فيمن مات فى السفينه بلزوم القائه فى البحر، ولم يحكموا بوجوب حفظه إلى حين الوصول الى الساحل ليدفن فى الأرض، وليس هذا إلاّ لاجل ما عرفت، وبالتالي يمكن الحكم بجوازه لمثل فى النقل إلى المشاهد المشرفه، حيث لا يعدّ ذلك عند العرف هتكاً.

ومن ذلك يظهر أنه لا- تلاحظ النسبه فى مثل مانحن فيه من المندوبات مع المحرّمات بما دلّ على حرمة الهتك، بأن يقال إنّها كانت على نحو العام والخاص من وجه، فيرجح جانب الحرمة من الهتك على الجانب الآخر فيما إذا لم يوص الميّت بنقله، لما قد عرفت من أن أدله الهتك مخصّصه بل هى خارجه تخصصاً حيث لا- يعدّ مثل ذلك هتكاً، لكونه لا يصلح النفع اليه ودفع الضرر عنه

كما قد يؤيد ذلك أنّه لو كان هذا يعدّ هتكاً وحراماً لما حكم بجواز الوصيه به، لأنّ الوصيه لا تجوز إلاّ فيما إذا كان جائزاً شرعاً، فيفهم من ذلك أن النقل الموجب لعروض ذلك لا يعدّ هتكاً، بل هو تكريم وتعظيم للميّت، ولعلّ لذلك يلاحظ قيام السيره من الفقهاء العظام على الوصيه بجواز النقل أجسادهم الأئمّه عليهم السلام والى عصرنا الحاضر، مثل نقل جثمان الشيخ المفيد قدس سره من أيام الامامين الكاظميين عليهما السلام بعد ما دفن فى داره، ومثل ما حكى جثمان من نقل السيّد بن الشريفين الرضى رحمه الله والمرضى رحمه الله بعد دفنهما فى بيتهما ببغداد إلى جوار مولانا الحسين عليه السلام، وكذلك حكى أيضاً فى حقّ الشيخ البهائى من نقل

وأن يستند إلى القبر أو يمشى عليه (١)

جنازته إلى مشهد الرضا عليه السلام بعد دفنه في اصفهان، ومن المعلوم أنّ وقوع مثل ذلك في تلك الأزمنة كان بمرئى من علماء زمانهم وتجويزهم لذلك.

وبالجملة: ممّا ذكرنا في الجواب عن وجه عدم الجواز بصورة الاعتراض والنقد عليه، ظهر دليل القائلين بعدم الجواز مطلقاً، كما هو مختار كثير من الفقهاء، ومنهم صاحب الجواهر والمحقق الآملي وهو القول الثالث: أمّا الأول فقد صرح: «بأنى لم أعر على من نصّ على جواز حمله» وأمّا الثانى فقد ردّ هذه السيره المدّعاة بقوله: «إنّ قيام مثل هذه التى لم يمضها الفقهاء فى عصرهم ولم يرتدعوا بردعهم لا أثر لها فى الجواز، كما لا يجوز الوصية بذلك، لمعلوميّه صدق الهتك عرفاً بذلك، ولا يحتاج تحقّق الهتك إلى القصد، حتّى يلاحظ عدم صدقه بقصد بعض الأمور المرجّحه، فإذا لم يجرز فى مثل ما يوجب التغيير مع طول المدّة وحراره الهواء، فعدم جوازه فى مثل النقل المستلزم للمثله والتمثيل من قطع الأعضاء واستخراج الأمعاء يكون بطريق اولى».

أقول: ولكن الحكم بالقطع اليقين على الحرمة فى صورته النقل، المستلزم للتغيير من دون عملٍ عاملٍ مطلقاً، فى غاية الاشكال، وإن كان لتركه خوفاً من وقوع تلك الأمور لا يخلو عن وجه وصيه، وعليه فالأحوط هو تركه وان كان القول بالحرمة لمن عمل أو أوصى بذلك مشكلاً جداً، ولا يخلو عن تأمل، والله العالم.

(١) أى من جملة المكروهات هو الاستناد إلى القبر والمشى عليه، وأضاف إليه فى «الجواهر» الجلوس عليه، ثم ذكر الدليل عليه بقوله: «عند علمائنا أجمع» وأكثر أهل العلم كما فى «التذكرة»، وقول العلماء كما فى «المعتبر» فى «المدارك»

نسب ما فى المتن إلى الأصحاب من دون علم بخلافٍ فيه، بل حُكى عن «الخلاف» الاجماع، وكفى بمثل ذلك الدليل على اثبات الكراهه مع التسامح، مضافا إلى أن فى ذلك من الاستهانه بالميت مع اتحاد حرمة المؤمن حيا وميتا، ولعله لذلك حكى المجلسى الأول قدس سره عن جماعه من الأصحاب، استحباب المشى حافيا فى المقابر لأجل احترام موتى المؤمنين، ولاجل التواضع والتذلل، ولا بأس به وإن لم يرد به دليل بالخصوص.

بل فى «الجواهر» قد استشعر أو استدلل لذلك بروايه الصّيدوق، قال: «قال الصادق عليه السلام: كلّ ما جعل على القبر من غير تراب القبر، فهو ثقل على الميت»^(١). من جهه أن المشى عليه أيضا ثقل على الميت، بل وهكذا الجلوس .

وفيه: مالا يخفى، لوضوح أنّه ليس المراد من الثقل عليه بأمثال ذلك، بل المقصود هو ما يجعل على قبره من الأحجار وغيرها من غير تراب القبر من نفس هذا القبر حتّى لا يبعد شموله لتراب آخر غير تراب هذا القبر، فشموله لمثل المقام بعيد غاية وعليه، فالأولى الاعراض عنه والرجوع إلى سواه.

نعم، قد يستدل لكراهه الجلوس بخبر على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام فى حديث قال: «لا يصلح البناء عليه، ولا الجلوس الحديث»^(٢).

وكذا خبر يونس بن ظبيان، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يُصلّى على قبرٍ أو يُقعد عليه أو يُبنى عليه»^(٣).

وإلى ما احتجّ به فى «الخلاف» بما روى عن النبى صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لأن يجلس

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٤ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

أحدكم على جمرٍ فتحترق ثيابه وتصل النار إلى بدنه أحبّ إليّ من أن يجلس على قبر»^(١)، ويكفي ذلك في اثبات الكراهه.

كما يكفي في اثبات الكراهه في المشى على القبر، _ مضافاً إلى ما عرفت من نقل الاجماع _ الروايه التي نقلها العلامة في «المنتهى» عن النبيّ صلى الله عليه و آله قال: ورد عن رسول الله صلى الله عليه و آله أنّه قال: «لأنّ أمشى على حمره أو سيفٍ أو أخصف نعلي برجلي أحبّ إليّ من أن أمشى على قبر مسلم»^(٢).

وفي «كشف اللثام» عنه صلى الله عليه و آله: «لأنّ أطأ على حمره أو سيفٍ أحبّ إليّ من أن أطأ على قبر مسلم»^(٣).

ولعلّ الحديثان متحدان، فضلاً عن أنّهما عاميان منقولان عن «كنز العمال»، وليس في أخبارنا ما يدلّ على كراهه المشى على القبور، ولذلك صرّح المجلسي الأول قدس سره في شرحه الفارسي على «الفقيه»: «بأنّي لم أرَ خبراً صريحاً من طرق أهل البيت عليهم السلام يدلّ على كراهته، نعم قد ورد بطرق العامه أنّه صلى الله عليه و آله نهى عن المشى على القبور، بل قد روى في «الفقيه» عن الكاظم عليه السلام أنّه قال: «إذا دخلت المقابر فطأ القبور، فمن كان مؤمناً استروح الى ذلك، ومن كان منافقاً وجد ألمه»^(٤).

حيث يظهر من كلامه عدم ميله الكراهه في المشى، وليس ببعيد فيما إذا كان المشى على قبوب المؤمنين، أو كان الزائر قاصداً لزيارتهم، أو لضروره كما هو

١- كنز العمال، ج ٨، ص ٩٩، الرقم ١٨٧١.

٢- كنز العمال، ج ٨، ص ٩٨، الرقم ١٨٦٩.

٣- كنز العمال، ج ٨، ص ٩٨، الرقم ١٨٦٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٦٢ من أبواب الدفن، الحديث ١.

المتعارف في زماننا هذا من المشى على القبور في طريق الوصول إلى زيارته الأئمة عليهم السلام وأولادهم حيث تكون الأموات مدفونه عادةً في اطرافهم ونواحيهم، ولا سبيل للزائر للوصول إلى الضريح إلا بالمشى عليها، و عليه فالالتزام بالكراهه مطلقا كما هو ظاهر بعضٍ مشكلاً جداً.

وأما الاتكاء والاستناد إليه: فإنه لم نجد فيه نصا لا من العامه ولا الخاصه، اللهم إلا ان يستفاد ذلك من النهى عن الجلوس، فيلحق به في الكراهه، خصوصا مع ملاحظه ما في «الجواهر» من استناد الكراهه فيه إلى علمائنا أجمع وأكثر أهل العلم (١)، فعليه يكفي ذلك في اثبات الكراهه.

ودعوى: اختصاصه بالقبور الظاهر، غير معلوم.

ثم في «الجواهر»: «ومنها _ أى من جمله المكروهات _ تزيين النعش، بوضع الثوب الأحمر والأصفر عليه» كما أشار إليه العلامة الطباطبائي في منظومه، هذا لما في «دعائم الاسلام» عن عليّ عليه السلام: «أنه نظر إلى نعشٍ ربطت عليه حُلَّتَانِ أَحْمَرِ أَصْفَرِ تَزَيَّنَ بِهِمَا، فَأَمَرَ بِهَا فَتَزَعَتْ، وَقَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَقُولُ: أَوَّلُ عَدَلِ الْآخِرَةِ الْقُبُورُ، لَا يُعْرَفُ فِيهَا غَنَىٌ مِنْ فَقِيرٍ» (٢).

فيظهر من التعليل تحسين تركه، فيستحب ترك التزيين، اللهم إلا أن يستفاد الكراهه من أمره عليه السلام بالتزاع، حيث أنه لو كان العمل هو مجرد ترك مستحبٍ لما فعل ذلك، فيدل على الكراهه، فله وجه جداً.

* * *

١- الجواهر، ج ٤، ص ٣٥١.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٧٩ من أبواب الدفن، الحديث ٦.

الخامس: فى اللّواحق (١)

وهو مسائل أربع:

الأولى: لا يجوز نبش القبور (٢)

(١) أى الفصل الخامس من الفصول الخمسه يكون البحث فيه عن اللّواحق.

(٢) وهو ممّا لا خلاف فيه، كما اعترف به بعضهم، وقال صاحب «الجواهر»: «بل هو مجمعٌ عليه بيننا كما فى «التذكرة»، وموضع من «الذكري» و«جامع المقاصد» و«مجمع البرهان» و«كشف الالتباس»، بل وبين المسلمين كما فى «المعتبر» و«نهاية الأحكام»، وموضع آخر من الذكري» ولعلّه يرجع إليه ما فى «السرائر» فى المسألة الآتية، وهى نقل الميت بعد دفنه أنّه بدعه فى شريعته الاسلام، فالاجماع الموجود هنا حجّه.

هذا، مع امكان تأييد الاجماع بالخبر الذى _ مرّ فى الفصل السابق وهو الخبر الذى رواه الصدوق والبرقى (١) الأصبغ: «من جدّد قبرا _ بالجيم المعجمه، أو خدّد بالخاء المعجمه الفوقيه بمعنى الشق، وكونه كناية عن النبش كما هو كذلك فى الجيم أيضا _ فقد خرّج عن الاسلام» فى دون ملاحظه لاحتمالات الموجوده فيها مع احتمال صحه الجميع وتعدد الروايه قال صاحب «الوسائل»: «بل وهكذا امكان استفاده حرمة النبش عمّا ورد فى الأخبار المستفيضه فى قطع يد التباش السارق، المذكوره فى باب الحدود» مثل روايه الجعفى المروى فى «الكافى»، قال: «كنت عند الباقر عليه السلام وجاءه كتابٌ من هشام بن عبدالمملك فى رجلٍ نبش قبر امرأه به فسلبها ثيابها ثم نكحها، فإنّ الناس قد اختلفوا علينا، طائفه قالوا

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث ١.

اقتلوه، وطائفه قالوا أحرقوه، فكتب اليه أبو جعفر عليه السلام: «إنَّ حرمة الميت كحرمة الحيّ، تقطع يده لنبشه وسلبه الثياب، ويقام عليه الحدّ في الزنا، إنْ أحصن رجم وإنْ لم يكن أحصن جُلد مائه»^(١). حكم نبش قبر

حيث يدلّ بالملازمه على حرمة نبشه، كما يستفيد منه حرمة سلبه

مائه لا يقال: نقل القطع كان لهما معا، فتكون الحرمة هكذا لا للنبش بخصوصه

لانا نقول: بإمكان أن يكون القطع للنبش، كما صرّح بذلك في خبر آخر لابراهيم بن هاشم، عن أبي جعفر عليه السلام حيث صرّح فيه بقوله: «يقطع يمينه للنبش»^(٢).

اللّهم إلّا- أن تكون هذه الاشاره إلى سرقة الثياب، والّا لا يصدق السرقة بمجرد النبش حتّى يقطع، فله وجه وكيف كان، لو لم يكن دليلاً لكان تأييدا عليه.

بل قد يؤيد الحرمة والاجماع ما في النبش من المثله بالميت وهتكه، والاطلاع على ما لا ينبغى الاطلاع عليه بما صنّع به في القبر.

ولا- يخفى ما فيه من الكليه، حيث ربما يمكن تحقّق النبش من دون تعرّض لجسد الميت، حتّى يصدق عليه المثله إنّ سلّمنا صدق الهتك عليه.

وعليه، فما قد يؤيد بالأدله الدالّه على وجوب الدفن، والمشمتمه على الأمر به الشامل بعمومه لسائر الأوقات التي منها زمن النبش، فمقتضاه حينئذٍ وجوب ابقاء دفنه وستره، كما أنّ مقتضى تلك الأدله وجوب ايجاد مقدمات دفنه قبل دفنه، فاذن يكفي هذه التأييدات والاجماع لاثبات حرمة نبش، كما عليه صاحب «الجواهر»، و«الفقيه» و«مصباح الهدى» وغيرهم.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب حد السرقة، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب حد السرقة، الحديث ٦.

الموارد المستثناة التي يجوز فيهما النباش

المورد الأوّل: ما لو بلى الميّت وصار رميما، كما نصّ عليه جماعه، بل لعلّه اتفانى كما صرّح به المحقق فى «جامع المقاصد»، ويقرب منه ما فى «كشف اللثام» من دعوى القطع به، ولعلّ الأمر كان كذلك، لأنّه لا يصدق عليه النباش، لأنّ ذلك فرع وجود الميّت فى القبر، فإذا أصر رميما فلا شىء فيه حتّى يصدق عليه النباش، وبأنّه فى الأراضى المسبله أو المباحه يلزم من منعه حينئذٍ تعطيل كثير من الأراضى، فلا دليل لنا على الحرمة، ومع الشكّ الأصل هو الجواز.

نعم، إن كان تحقّق الرميّميه مختلف باختلاف الأراضى والأماكن، فمع القطع بحصوله فالحكم واضح، ولكن مع الشكّ فيه، فقد قيل إنّ الظاهر الرجوع فيه إلى أهل الخبره، وحينئذٍ هل يكتفى بقولهم أم لا؟

إن حصل العلم واليقين به، فلا اشكال فى كفايته، والأففيه نظرٌ وتأمل، وإن كان لا يبعد القول بكفايه حصول الاطمينان لاعتباره عند العقلاء.

نعم، فى كفايه الظنّ منا من دون اخبارهم أو حتى مع اخبارهم اشكالٌ.

وعن بعض الأصحاب التصريح بالجواز، وأنّه إن وجد فيه شىء من الميّت طمّه، ولكنه لا يخلو عن تأمل، لأنّ مقتضى استصحاب عدم الاندراس بملا-حظه الأصل الموضوعى وحرمة النباش بالأصل الحكمى مع حكمه الأوّل على الثانى، هو الحرمة، كما هو الأقوى. والاكتفاء بقول أهل الخبره هنا فى الجواز لا يخلو عن ريب، لعدم دليل على اعتبار قولهم فى مثل ذلك، وبناء العقلاء على الرجوع فى مثل ذلك اليهم، والاعتماد فيه بهم، بحيث يعدّ دليلاً شرعياً قد أمضا الشارع، غير ثابت كما عليه صاحب «الجواهر» و«المصباح» للآملى.

نعم، قد يستثنى عن جواز النباش فى الميّت الذى يعلم، أنّه بلى عظامه وصار

رميما، قبور الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام ، بل لا يعبد الحاق قبور العلماء والصلحاء والشهداء بهم، وبل كل ما كان في نبشه مترتبا عليه ما يترتب على قبور من عرفت من كونه منافاةً للتعظيم اللازم فيه، وتحقق الهتك في ذلك، بل وعدم معلومته اندراسهم بأجسادهم، لو لم يكن الخلاف في بعضهم معلوما، كما قد يتفق في بعض موارد النباش قهرا وبلا- اختيار أو مع الاختيار، كما اشتهر وقوعه في مثل الحُرّ الشهيد أو الصدوق رحمه الله وغيرهما.

بل، وهكذا في أولاد الأنبياء والأئمة عليهم السلام ، خصوصا فيما إذا اتخذ الناس قبورهم مزارا وملاذا وأحاطوه بانواع التعظيم والتبجيل، وقضيت حاجات الناس من خلال التوسل بهم الى الله سبحانه وتعالى.

المورد الثاني: من الموارد المستثناة عن حرمة النباش، هو أن يدفن في أرضٍ مغصوبه، أو في أرضٍ مشتركة فدفن فيها بلا إذن شركائها، حيث يصير ذلك غصبا، كما صرح به جماعه من الأصحاب منهم الفاضلان والشهيد، بل في «الجواهر»: «لا اعرف فيه خلافا» بل قد يظهر من «كشف اللثام» وغيره أنه مقطوع به. وعليه فحكم المسألة في أصلها واضحة فيما إذا لم يترتب على اخراجه مالا- يناسب شأن الميت، لكون الدفن فيه قريبا يمكن اخراجه منها دون حصول ما يوجب هتكه، وعليه فلا- اشكال في جواز النباش، في هذه الحالة، بل وجوبه مع مطالبه المالك نبشه، واخراجه إن لم يرض ببقائه كما أنه لا- يجب على المالك قبول القيمة لو بذلت لهم.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث فيه، هو ما لو لم يمكن دفنه في أرضٍ أخرى، فهل يجب على المالك قبول ابقائه بالقيمة أم لا؟

قيل، نعم لأنه واجبٌ عليه ذلك، كما كان الأمر كذلك في الابتداء، لأنّ دفنه في

الأرض كان واجبا عليه وعلى غيره ابتداءً بنحو الكفايه، فيكون الابقاء كذلك. وقد قبله صاحب «الجواهر» فلا يبعد كون الحكم كذلك، لأنّه مع أخذ قيمه يتحقّق الجمع بين الحقيين: حقّ الميّت على الكلّ ومنهم المالك، وحقّ المالك فى أرضه بأخذ قيمه كما فى «الجواهر» أنّه الاقوى، ولا يخلو عن وجاهه.

وأما اذا كان الدفن فى غير هذه الأرض ممكنا، فمقتضى الأصل وتوقفّ التجاره عن التراضى، هو الاخراج أو الابقاء مع التراضى بأخذ قيمه، كما لا يخفى.

هذا، ولا فرق فى ذلك بين قلّه ضرر المالك أو كثرته، ولا بين الوارث والرحم وغيرهما.

فرع ١: اذا كان الاخراج مستلزما لتقطيع أجزاء الميّت، بنحو يوجب انطباق عنان هتك الحرمة عليه، فهل يجب حينئذٍ اخراجه مع مطالبه المالك أو لا يجوز تقديمه لحقّ الميّت على حقّ المالك، فيجب عليه الابقاء وأخذ قيمه حفظا لحقّ الميّت؟

ظاهر اطلاق كلمات الأصحاب بوجوب الاخراج وجواز النيش، يقتضى الحكم بالجواز فى المورد أيضا، خلافا للآخرين كما قد صرّح بذلك صاحب «الجواهر» حيث قال: «ولو لا ظهور اتفاق من تعرّض لذلك عليه إن لم يكن اتفاقا مطلقا، لأمكن المناقشه فى اطلاق هذا الحكم، من حيث عدم ذكر دليل له سوى أنه مراعاة حرمة النّحى، وحقّه الذى هو مبنى على الضيق.

وفيه: أنّه معارضٌ بحرمة الميّت التى هى كحرمته، وفعل الغاصب إنّما يسقط حرمة نفسه لا حرمة غيره التى يجب مراعاتها عليه وعلى المالك. فالمتجه حينئذٍ بعد مراعاة الميزان فى الحرمتين، وفرض التساوى فيهما، الجمع بين الحقيين ببذل قيمه ولو من تركه الميّت من ثلاثه أو بيت المال، ولا تتعين على الغاصب. وكيف كان فلا ريب أنّ الأولى بل الأفضل كما صرّح به غير واحدٍ _ قبول قيمه من

المالك، سيما إذا كان وارثا أو رحما» انتهى كلامه (١).

ولكن التحقيق أن يقال: إنَّ حكم المسألة أولاً مبنئ على أنَّ الدليل على حرمة النيش هل هو منحصر في الاجماع، ولا دليل عليه سواه، فمن الواضح أن الاجماع في المورد مفقود، ومع فقدانه يصير أصل النيش جائزا، فإذا صار أصل النيش جائزا فلا مزاحمه بين حقِّ والمالك حرمة النيش حتى يلاحظ بأنَّ أى الحرمتين أقوى واهمَّ ليقدم، بل اشكال حينئذٍ في أن عموم قاعده السلطنة الموجوده للمالك، وقاعده نفى الضرر المدافع عن حقِّ المالك يشمل المورد، إذ من الواضح أنَّ مع دفن الميت في الأرض ربما يوجب نقصان قيمه لأرض، أو عدم رغبة أحدٍ في شراء مثل هذه الأرض وأمثال ذلك، وعليه فمثل تلك القواعد تكون حاكمه على العمومات الأوليه من التكليف، ولا يزاحمها شيءٌ إلا دليل حرمة هتك الميت، المستفاد من الدليل الدال على أنَّ حرمة المسلم ميتا كحرمة حيا، أو ظهور مالا يحسن النظر إليه من تغييراته الكريهه، ومن الواضح أنَّ هذه الأحكام هي أحكام أوليه، لا قدره لها على المعارضه مع الأحكام الثانويه من نفى الضرر وغيره، بالتالى الأقوى رعايه حقِّ الحيِّ وهو المالك، ولزوم اخراجه وإن استلزم ذلك التمثيل به، وإن كان الأفضل والأحوط هو تقديم حقِّ الميت باعطاء قيمه من تركته أو ثلثه أو بيت المال، وتحصيل رضا المالك بأخذ قيمه رعايه للحيين، خصوصا إذا كان المالك وارثا أو رحما كما لا يخفى. فروع دفن الميت

وبعد الوقوف على حكم ملك العين في دفن الميت، فانه يمكن أن نلحق به حكم من كان مالكا لمنفعه الأرض، كما لو آجر المالك أرضه، فلا يجوز للمالك أن يدفن الميت في أرضه بدون إذن المستأجر، بل يجب اخراجه اذا طالبه ذلك

المنفعة، كما لا يجب على مالك المنفعة قبول قيمتها إذا بذلت. ولا فرق فيه بين ما يستلزم التقطيع والمثله أم لا، كما عرفت في السابق، وإن كان الأحوط والأفضل، هو ملاحظه الجمع بين الحقين، بل هنا أولى بالاحتياط من السابق، كما لا يخفى.

كما يقوى الإلحاق فيما إذا كان في ابتداء وضعه بحق شرعى دون الاستدامة، مثل من استأجر أرضاً في مدّه يدفن فيها ميتاً، ثم انقضت المدّة، فبرغم صحه تصرفه بدواً، لكن فيه اشكال استدامةً لأنّه تصرف في حق لمالك، فيجوز له المطالبة بالخراج، خصوصاً مع ملاحظه ما يترتب عليه من الضرر.

نعم، قد يحتمل العدم، لأنه وإن كان دفته بلا- اذن من صاحبه، ولكن كان ذلك مع الإذن الشرعى، وقلنا بأن الإذن الشرعى كالإذن المالكى، فلا- يكون حينئذٍ غاصباً حتى يحقّ للمالك مطالبته اخراجه، وعليه فلا بد حينئذٍ من الجمع بين الحقين بأخذ القيمة والرضا بالدفن.

ولكن الأوّل أقوى كما لا يخفى، ولذلك أمر صاحب «الجواهر» بعد نقل هذا الاحتمال بالتأمل، والله العالم.

فرع ٢: ثم إنّه كما يجوز للمالك اخراج الميت من ملكه، فله أن يطالب الدافن باخراجه، لأن وضعه كان بفعله، كما أنّه إذا طالبه وجب عليه اخراجه وأمّا أولياء الميت فأنّه لا يجب عليهم الاخراج إذا لم يكن الدفن من فعلهم ولا بأمرهم، وكذا لا يجب على المسلمين ذلك على نحو الواجب الكفائى، مثل أصل الدفن

اللهمّ الا أن يقال: بأنّ الدفن في المكان الغصبى لا يعدّ دفناً شرعيّاً حتى يسقط التكليف، فيجب عليهم ذلك عند ترك الدافن لـاخراج تحصيلاً للامثال والفراغ عن ماهو واجب على العموم كفائياً، فحينئذٍ له وجه، ولكن وجوبه لهم يكون في طول وجوبه للدافن لا في عرضه، أى الوجوب لهم يكون بعد عصيان الدافن عن الامثال.

وكيف كان، فلو فرض ثبوت مؤنه في الاخراج كما هو كذلك غالباً، فعلى الدافن لانه هو الضامن، لانه وقع بفعله.

المورد الثالث: من تلك الموارد مالو كفن بثوب مغصوب، فيجوز النيش لزرعه عنه، أو يجوز لمالكة اخرجه من غير خلافٍ أجده فيه، كما في «الجواهر»، بل قد يظهر من «كشف اللثام» كونه مقطوعاً به أيضاً، إلا عن العلامة في «المنتهى» حيث فرق بين المقام وبين السابق من تعدد التقويم في الأرض إلى بلى الميت بخلافه هنا، فلا يلزم الاخراج بل يقوم هنا. واعترض عليه صاحب «الجواهر» بأنه يمكن هنا تقويمها مده يقطع فيها بفناء الميت تبعاً للشهيد في «الذكرى»، والأمر كذلك، مضافاً إلى امكان تحصيل التراضي والتصالح حيث يجتمع مع مجهوليه القميه فضلاً عما اذا كانت معلومه.

كما لا- وجه في الفرق بين الموردین باشراف الثوب على التقطيع والزوال بالتكفين بخلاف الأرض، لأن المفروض أنه مع بقاء الثوب يحق لصاحبه المطالبه بأى وجه كان، حيث لا يوجب مثل ذلك الفرق في الحكم.

كما لا وجه للاحتمال الذى ذكره الشهيد في «الذكرى» وتبعه غيره من أنه إن أدى ذلك إلى هتك الميت بظهور ما ينفر منه لم ينيش، وإلا نيش، لما دلّ حديث فضل بن يونس الكاتب عن أبي الحسن موسى عليه السلام في حديث: «إن حرمة بدن المؤمن ميتاً كحرمة حياً» الحديث (١)، على تساوى حرمة.

وفى المعلوم امكان جريان مثل ذلك فى السابق أيضاً، وإن كان الغالب هنا هو هذا، لأن الكفن ربما يكون باقياً وساتراً فى السابق فيحصل به المطلوب دون المقام

وفى حكم كفن المغصوب، لو دفن مع الميت مال مغصوب أو دفن معه مال

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب التكفين، الحديث ١.

الميت نفسه بعد انتقاله إلى الوارث بموته، إذا لم يكن قد أوصى بدفنه معه، ولم يكن الدفن معه اسرافاً وبدلاً في غير ما يجوزُه العقلاء، كما أنه يشترط أن لا يكون زائداً عن ثلث ماله كما لا يخفى.

المورد الرابع: مالو وقع في القبر ماله قيمه من ماله أو مال غيره، فإنه يجوز أو قد يجب نبشه لاخذه، بلا خلافٍ أجده فيه أيضاً كما في «الجواهر»، وبه صرح في «المعتبر» و«التذكرة» و«الذكري» و«جامع المقاصد» وغيرها، من غير فرقٍ فيه بين القليل والكثير ولا بين ما إذا بذل قيمته أم لا، كما نصّ عليهما بعضهم.

قال في «الذكري»: «وروى أنّ المغيرة بن شعبه طرح خاتمه في قبر رسول الله صلى الله عليه وآله ثم طلبه ففتح موضع منه فأخذه، فكان يقول: أنا آخركم عهداً برسول الله صلى الله عليه وآله»

أقول: لا بأس فلا هنا بذكر ما ورود في كتاب العامه وغيره، فقد جاء في «المهذب» وفي «السيره الحلبيه»: وقيل آخر من طلع من قبره صلى الله عليه وآله المغيرة بن شعبه، لأنه ألقى خاتمه في القبر الشريف، وقال لعلي عليه السلام: يا أبا الحسن خاتمي، وإنما طرحته عمداً لامس رسول الله صلى الله عليه وآله وأكون آخر الناس عهداً به، قال: أنزل فخذ، وقيل ألقى الفأس في القبر ويقال إن علياً عليه السلام لما قال له المغيرة ذلك نزل وناوله الخاتم أو الفأس، أو أمر من نزل وناوله ذلك، وقال له إنما فعلت لتقول أنا آخر الناس برسول الله عهداً. واعترض بأن المغيرة لم يكن حاضراً للدفن (١).

وفيه: هذه الروايه مردوده من جهات:

أولاً: كونها عامية ولم ترو من طرقنا

وثانياً: كون الطرح عمدياً، وينبغي القطع بعدم الجواز في مثله لكونه المضيع لماله لو لم يخرج، مضافاً إلى أنه يستلزم تحقق النبش بذلك لو أريد الاخراج، وهو حرام آخر.

وثالثا: عدم سريان مثل هذا الحكم بالنسبه الى قبر النبى صلى الله عليه و آله ، وإن أطلق الاصحاب وقلنا لا يبعد صحه اطلاقه لعدم صدق الهتك عليه بذلك لو كان حدث بغير عمد

ورابعا: قال البحرانى فى «الحدائق»: «وقد ورد فى بعض الأخبار(١) التى لم يحضرنى الآن موضعها عن على عليه السلام تكذيبه فى دعواه ذلك»

وفى «الجواهر»: «قلت: وهو الصواب، فإن المغيره وأمثاله من المنافقين كانوا فى السقيفه يومئذٍ وأين هم من حضور دفنه صلى الله عليه و آله».

وخامسا: على فرض التسليم، وغمض البصر عن جميع ما ذكرناه، يمكن المناقشه فى أصله، حيث أن ظاهره كون ذلك قبل وضع اللحد عليه، لأنه قال: «نزل وناوله الخاتم، أو أمر من نزل وناوله» الظاهر فى كونه ممّا يمكن النزول فيه قبل اتمام الستر والوضع، والله العالم.

المورد الخامس: مالمو توقف اثبات حق من الحقوق على رؤيه جسده، كما لو توقف ثبوت الضمان على رؤيه جسده، أو لقسمه ميراثه واعتداد زوجته وغيرهما ممّا يتوقف ثبوتها على نبش القبر.

ولكن لا بد أن يُعلم أنّ جواز النبش فى مثل هذه الموارد منوط بالعلم بكون النبش محصل للمطلوب، والألو كان جسده متغيرا ولم يمكن التشخيص لتغير هيئته، فلا يجوز، بل قد يُدعى أنه منافٍ مع اطلاق الاجماع القائم على حرمة النبش فى «المعتبر» حيث ادعى رحمه الله قيامه فيما عدا أربعة صور، وليست منها هذه الصوره. ولكن المتأخرين تبعوا للشهيد فى «الذكرى» عدّوا هذا المورد من المستثنيات كما فى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» تبعوا للسيد

فى «العروه» مع جميع أصحاب التعليق عليها.

المورد السادس: هو ما ذكره الشيخ فى «المبسوط» من أنه: «لو دفن فى أرضٍ تُمَّ بيعت، فإنه يجوز للمشتري حينئذٍ قلعه»، وفى «الجواهر»: «ولعل وجهه أنه لم تسبق منه اذن، فكان كالمغصوبه بالنسبه إليه».

قلنا: لعله أراد صورته ما لو كانت الأرض أرضاً من شأنها أن تكون خاليه عن ذلك فاصبحت كما كانت كذلك، هذا لو لم نقل بكونها عيباً يجوز الفسخ به، والألا تكون هذه بمنزله المغصوبه، فإتيان الدليل بكونه بلا اذن منه ممّا لا وجه له.

وكيف كان، هذا الحكم ممّا لم يقبله جماعه من المتأخرين كالفاضلين والشهيد والمحقق الثانى وصاحب الجواهر وغيره، والأمر كذلك، لوضوح أنه لم ينتقل للمشتري الألسلطنه التى كانت ثابتة للبايع دون غيرها اذ هو فرعه، فكما لا يجوز للبايع اخراجه ونبشه، وإن كان على نحو العاريه إلى أن يبلى الميت لمكان اتبائها عليه، هكذا يكون للمشتري، لأنه تابع له فى ذلك. وعليه فما استدلوا له هنا بأن حرمة النبش منشأها الاجماع وهو مفقود فى المقام، فالأصل الجواز ممّا لا يمكن المساعده عليه، لأنه لا شك فى شمول ذلك حكم الحرمة إذا لو لم يزاحمه لاجماع، وهو أيضا ممّا لا يزاحمه حتى يقال بتلك المقاله. ولو سلّمنا ذلك فإنّ خروج الشيخ لا يقدح فى المحصّل منه فضلاً عن المنقول، كما لا يخفى على المتأمل.

المورد السابع: ما لو دفن بغير غسلٍ، فهل:

١. يجوز نبشه حينئذٍ مطلقاً كما عليه العلّامه فى «المنتهى»، حيث قال: «ولا يجوز مطلقاً كما عليه الشيخ فى «الخلافا»»

وتبعه المصنّف فى «المعتبر»، والعلّامه فى «التذكرة» وكذلك فى «الذكرى»

و«جامع المقاصد» وغيرها

٢. أو يفصل بين ما لو ترك الغسل لعذر شرعي حتى يدفن فلا يجوز، وبين غيره فيجوز وجهان وقولان:

وجه القول الأول: هو وجوب الحفظ للواجب الذي يمكن تداركه، ولا دليل على سقوطه بذلك، فاستصحابه محكم

أو أنه لا دليل على حرمة النباش في مثل المقام، فأصالة البراءة تكون محكمه مع امكان أن يقال: إن هذا الدفن بهذه الصورة لم يكن شرعياً ومحترماً، لكونه منهياً عنه من حيث تأخر الأمر به عن الغسل أو ما يقوم مقامه، فلا اعتبار به لانصراف حرمة النباش إلى الدفن الشرعي.

نعم، لا بد أن يقيّد بما إذا لم يخش فساد الميت بالتقطيع وشبهه، وصدق المثله مع عدم الفساد مشكل، فلا يكون مسقطاً للواجب.

ومن ذلك يظهر وجه القول الثاني، وهو صدق المثله، فيسقط الغسل معها؛ ولإطلاق الفتاوى بحرمة النباش من دون استثناء ذلك، بل لعل بعض معاهد الاجماع المحكميه يكون كذلك. وفي «الخلافة»: «يدلّ عليه عموم كلّ خبر يتضمن النهي عن نباش القبور»، وفي «الجواهر» قال: «ولعله وقف على ما لم نقف عليه كما هو مظهر ذلك».

وجه القول الثالث: وهو كون الاخلال بالغسل لأجل العذر الشرعي من فقد الماء ونحوه ثم زال بعد الدفن.

وفيه: لا يجوز ذلك، لأن أدلّه وجوب النباش منصرف عن هذه الصورة، بخلاف ما لو كان الاخلال لأجل العصيان والغفلة بترك الغسل أو ظهور بطلانه. فحينئذٍ يجب اخراجه، لانصراف أدلّه حرمة النباش عن مثل ذلك، بل لعل دفنه لا يعدّ

دفعنا. نعم كل ذلك مع عدم انتهاك الحرمه من جهه اخرى كالفساد الطارى ونحوه، والأوجب مراعاتها.

أقول: الأقوى عندنا هو الوجه الأول، إذ أن أدله حرمه النيش ليس إلا بالاجماع أو صدق هتك حرمه المؤمن، والحال أن أدله منصرفه عن مثل المقام

كما أن التفصيل أيضا لا وجه له، لأنه من الواضح أنه إذا تعدد الماء، فلا بد له من اتیان بدله، وهو التيمم، ثم بعد الاتيان بذلك يكون قد أفرغ ذمته من التكليف. وعليه فخرج ذلك يكون بالتخصيص لا- بالتخصيص: حتى يقال بالتفصيل. وعليه فالكلام منحصر فيما إذا كانت الوظيفة غسله أو تيممه فترك لأجل الغفله والعصيان، أو تبين الفساد بعد الدفن، فلا اشكال فى أن اخراجه ونبشه، يعد واجبا لا جائزا

وصدق المثلثه أو الهتك بذلك مالم يخش الفساد بتأخير المدّه لا يخلو عن وهن، لأن العرف والعقلاء يساعدون على جواز الاخراج لتحصيل التكليف الذى ثبت وجوبه عليهم قبل الدفن، ولأجل ذلك ترى اتفاق المتأخرين كالسيد فى «العروه» وجميع أصحاب التعليق على الحكم بالجواز، بل عن بعض كالمحقق الحائرى والكلبيگانى القول بالجوب، بل لعله لا ينافى مع الجواز الذى قاله بعض، لامكان أن يكون مقصودهم من الجواز هو عدم الحرمه الذى يجامع مع الوجوب أيضا، كما أن الأمر كذلك، والله العالم.

تنبيه: الظاهر كون حكم ترك الكفن أو ترك ما يجب فيه من الكفن، حكم ترك الغسل لو تبيته بعد الدفن فى جواز النيش المجامع مع وجوبه، لاتحاد طريق المسألتين فى الاستدلال.

واحتمال كفايه ستر القبر عن الستر الحاصل بالكفن كما قيل، وصرح به العلامة فى «المنتهى» و«المعتبر»، بل (لا أجد فيه خلافا) كما فى «الجواهر» فى

الكفن والصلاه في عدم جواز النيش لهما، الأ- عن الشهيد في «البيان» وكذلك في «المدارك» من جواز النيش للكفن كما اخترناه، غير وجيه، لا مكان كون الواجب هو تحصيل الكفن بنفسه لا لجهه الستريه فقط، حتى يقال بتلك المقاله، كما قد يؤيد ذلك وجوب الكفن بخصوصياته ولو حصل الستر بأقل منه، فشمول دليل حرمة النيش لمثل المقام مشكلاً لانصرافه عنه، خصوصاً إذا كان دليله الاجماع الذي هو دليل لثبي يكتفى بالقدر المتيقن، وهو غير فرضنا.

نعم، يصح القول بعدم جواز النيش للصلاه المتروكه المكشوفه فسادها بعد الدفن، لا مكان تحصيلها وتداركها من غير نيش، بأن يصلّى عليه فوق بقبره،

هذا، بخلاف ما لم يمكن تحصيله إلا بالنيش، وكان تحصيله واجبا، فإنه يجوز نيشه بل يجب تحصيلاً لفراغ الذمه، فمنه هو ترك الاستقبال

واحتمال دوران الأمر هنا بين الواجب والحرام والرجوع إلى المرجحات الخارجيه، وكون المرجح عند التساوى جانب الحرمة أو التخيير كما عن صاحب «الجواهر»

ليس على ما ينبغي، لأن الدوران متفرغ على أمرين:

١. تحقّق الاطلاق في دليل حرمة النيش، والمدعى أنه لا اطلاق له لمثل المورد لانصرافه عنه

٢. أو قيام الاجماع وهو غير شامل للمقام، لأنه دليل لثبي، فيكتفى فيه بالقدر المتيقن

وعليه، فالحكم في ترك توجيه الميت الى القبلة، وكذا في الكفن غير المشروع، مثل ما لو كُفّن في الحرير أو في جلد الميتة ونحوهما، هو النيش بلا اشكال، ولا يلاحظ فيه التخيير ولا جانب الحرمة، كما لا يخفى، سواء كان صدور هذه الأفعال عن عمدٍ أو عن سهو وعصيان وجهل.

وعليه، فما عن الشهيد والمحقق الثانی وغيرهما من حرمة النباش، أو فى «كشف اللثام» أنّ فيه وجهين: «من كونه كالمغصوب وكذى القيمه الواقع فى القبر فانه غير مشروع، ومن أنّ الحقّ فيه لله، وحقوق الأدميين أضيّق».

ليس على ما ينبغى، مع أنّ فى الحرير أيضا حقّ آدمى لعدم خروج الكفن عن ملكه مالكه بالتكفين، إلاّ- أنّ الكلام فى أنّ المالك بنفسه أقدم بذلك، فهو المتلف لماله. ولكن مع ذلك كلّه يجب النباش لتحصيل شرائط الكفن الذى يعدّ واجبا كما لا يخفى.

هنا فروع مهمّه ينبغى التعرّض لها:

فروع باب دفن الميّت

الفرع الأوّل: ما لو ابتلع الانسان ماله قيمه كجوهره ونحوها بالاختيار أو غيره، ثم مات ودفن، فهل يجوز النباش لاجراخ المال أم لا؟ أو يجب التفصيل بين كونه لنفسه فلا- وبين كونه للغير فنعم، وجوه وأقوال: والذى صرّح به الشيخ فى «الخلاص» العدم، واستدلّ له بأن حرمة ميّتا كحرمة حيّا، ولا يجوز شقها فى الحيّ لذلك فكذا الميّت. ولا فرق فيه بين كون المال له فانتقل إلى الورثه بموته، وبين كونه لغيره

وقد اختاره جماعه من الفقهاء، ولكن المحكّي عن «التذكرة» هو التفصيل بين كونه للغير فاستوجه الشقّ وفاقا للشافعى، لمافيه من دفع الضرر عن المالك بردّ ماله اليه، وعن الميّت بإبراء ذمّته، وعن الورثه بحفظ التركة لهم، وبين كونه لنفسه حيث لم يحكم بالشقّ.

وفى «الجواهر»: «إنّ ظاهره هو التوقف من كونه مالاّ له واستهلكه فى حياته فلم يثبت للورثه حقّ، ومن أنّها صارت ملكهم بموته فهى كالمغصوبه.

وقول بالتوقف مطلقاً، سواءً كان مآلاً لنفسه أو لغيره، وهو مختار صاحب «الجواهر»، بل هو ظاهر «المعتبر» وغيره، مستنداً بما قد ذكره الشيخ في «الخلافا».

واحتمال القول بأنه أسقط حرمة بابتلاعه، أو احتمال تقديم حقّ الآدمي الحيّ عليه كما مرّ نظيره، لا يفيد النفس اطمينانا تعذر به عند بارئها.

أقول: بل نضيف بأنّ الابتلاع ربما لا يكون عن عمدٍ حتّى يوجب الاسقاط، مع أنّ عمده بذلك لا يغيّر واجبنا، خصوصاً مع ملاحظه امكان الجمع بين الحقين باعطاء العوض بالمثل والقيمه، بل ربما ادائه على نحو بدل الحيلولة لو فرض امكان تحصيله بمرور مدّه يعلم ببلاء بدنه، وصيرورته رميماً، فيؤخذ المال إنّ فرض بقاء ماليته بعد تلك المده، لكن الفرض بعيد الوقوع، وعليه فالتبديل بالعوض وتحصيل الابراء بذلك يعدّ أولى، لأنّ حفظ حرمة المؤمن عند الشارع يعدّ أهمّ من حرمة المال

هذا إن صدق الهتك بالنبش والشق، والآمكن التشكيك في أصل صدق الشق والنبش في المورد. بل ولزوم حفظ المال عن الضياع ربما يوجب القول بالجواز، ولعلّه لذلك أمر بالتأمّل في «الجواهر» ولكن الالتزام بالجواز _ فأنّه مضافاً إلى أنّه مخالفٌ للاحتياط _ لم نجد من أفتى بالجواز صريحاً إلاّ العلامة في صورته كونه مال الغير، كما عرفت، ومن هنا ظهر أنّ حكم جواز النبش موقوفٌ على جواز الشقّ إنّ قلنا به فيجوز، والآ فلا.

الفرع الثاني: أنّه إذا لم ينبش لأجل ما عرفت، فيجب أخذ القيمه من تركته كما صرح به الشهيد في «الذكري»، لأنّه حينئذ يكون كما لو أتلّف ماله في حياته، إلاّ أنّ الفرق بينهما أنّه لو اتفق خروجه إمّا بأن يبلى جسده وتنتفى المثله بنبش قبره فنبش ووجد، أو بغير ذلك كما لو خرج بدنه بالسيل أو أخرجه السبع وقطع

اعضائه فأمكن أخذ المال، فحينئذٍ يجب اعاده المال، إلى صاحبه، فتكون قيمه حينئذٍ بدلاً للحيلولة قهراً، لأنّ المال لم يخرج عن ملك صاحبه بذلك، وكان العوض لأجل صدق التلف عرفاً عليه ظاهراً، فإذا ظهر الخلاف رجع إلى مالكه، كما لا يخفى، وتحقيق الكلام في ذلك بأزيد منه موكولٌ إلى محلّه في باب الغصب.

الفرع الثالث: مالو وجد أجزاء الميّت بعد دفنه، فهل يُنبش كالأوّل فيدفن الى جنبه، أو لم يُنبش بل دفنت في جانبه؟ فيه وجهان بل قولان: ففي «الذكري»: «أنّه لو أمكن ايصاله بفتح موضع من القبر بحيث لا يؤدّى إلى ظهور الميّت أمكن الجواز، لأنّ فيه جمعا بين أجزاءه وعدم هتكه» انتهى.

وقد علّل في قبول ذلك بأنّ في النباش من المثلث التي ليست في تفرق الأجزاء _ والظاهر أنّ المقصود من النباش الحرام هو ظهور جسد الميّت دون قبله، فلو نبش القبر إلى حدّ لا يصل إلى ظهور الجسد، لدفن ميّت آخر، أو لدفن بعض أجزائه يجوز

نعم، ظاهر كلمات الأصحاب هو وجوب الجمع بين وضع الأجزاء الى جنبه وبين عدم تحقّق النباش المحرّم الذي يظهر فيه جسد الميّت، ولأجل ذلك قلنا في تعليقتنا: الأحوط وجوبا اختيار ذلك، ولو بأن يحفر في جنبه إلى محاذات الجسد، ويضع الأجزاء في جنبه

ومن هذا يظهر حكم مسألتين:

الأولى: جواز نبش القبر لميّت آخر غير ما يصدق عليه الهتك كالقبور العلماء والصلحاء والأنبياء والائمة عليهم السلام وأولادهم

والثانية: جواز النباش لتمام القبر لميّت جعل جسده في تابوت مطبق عليه، حيث لا يصدق عليه النباش المحرّم، وهو الذي يظهر فيه الجسد.

قوله قدس سره : ولا يجوزُ نقل الموتى بعد دَفنهم (١)

(١) إنّ نقل الموتى بعد دفنهم يكون على قسمين: حكم نقل الميت

تاره: يكون النقل إلى غير المشاهد المشرّفه لغرضٍ آخر، كما قد يتفق بين الناس اللذين يريدون أن ينقلوا أمواتهم إلى بلادهم، ليدفنوا عند أهلهم، فهذا نقل للميت قبل دفنه، وقد عرفت كراهته.

وقد يكون النقل بعد الدفن الى بلدانهم، فصريح كلام المصنّف قدس سره عدم الجواز، والدليل عليه:

أولاً: هو الاجماع كما فى «المسالك» و«الرياض»، وفى «الجواهر» ولعله الصحيح، بملاحظه تحريم النيش فيكون هذا دليلاً آخر غير الاجماع إنّ ثبت حرمة من غير الاجماع أيضاً، ولعله أراد ذلك من قوله: «بالنظر إلى تحريم النيش» حيث قال بعد ذلك: «وإلى ما هنا من التتبع»،

أقول: لم نعتز على مخالفٍ عدا ما عساه يظهر من «الوسيله» حيث قال: «يكره تحويله من قبرٍ إلى آخر، ولا أحد حُكى عنه سوى ابن الجنيد حيث إنّهُ أطلق نفي البأس عن التحويل لصالحٍ يُراد بالميت» حيث أن ظاهر كلامه جواز النقل من غير كراهه. مع أنّه يمكن حمل عبارتهما على اراده النقل بعد وضع الميت فى القبر قبل تحقّق الدفن، أو اراده النقل لضروره، كما لا يبعد استفاده ذلك من كلام ابن الجنيد حيث قال: «لصالحٍ يُراد بالميت»، أو حمل كلامهما إلى مورد النقل للمشاهد المشرّفه ان أخزناه. مع أنّه على فرض مخالفتها فإنّه لا يقدر فى الاجماع، لكونهما معلومى النسب

وعليه، ففى صورته استلزامه النيش، لاشكال فى حرمة، وأما إذا ظهر الجسد

بسبب كالسيل أو السبع أو عصيانا أو كان بالغفلة والجهل والنسيان، أو غسله انسان غير مكلف، فإنه لا اشكال فى عدم حرمة، بل يصير حينئذٍ حكم نقل الميت فى القسم الأول وقبل الدفن من الكراهه لو انتقل إلى غير المشاهد المشرفه، وإلا لا كراهه فيه لو انتقل إليها، كما لا يخفى.

وأخرى: ما لو كان النقل بعد الدفن لأجل النقل الى المشاهد المشرفه، فيه قولان:

١. الحرمة وهو ظاهر اطلاق كلام المصنّف، بل هو المشهور كما فى «الروض» و«الحدائق» وعن «المسالک» و«الكفايه»، بل لعلها محصّيه، إذ هو خيرُه عددٌ كثير من الفقهاء من «السرائر» و«النافع» و«التذکره» و«القواعد» و«المنتهى» و«المختلف» و«الذکرى» و«البيان» و«كشف اللثام»، وعن «الغريه» و«نهايه الأحكام» و«الاصباح»، وظاهر «المسالک». بل فى «السرائر»: «أنه بدعه فى شريعته الاسلام» فهو أحد القولين فى المسأله، وقد اختاره صاحب «الجواهر» والسيد الأصفهاني بالاحتياط الواجب

٢. الجواز بالجواز ما لم يبلغ الميت حاله يلزم من نقله هتكه أو مثلته، بأن يصير متقطعا ونحوه، وقد حكم به جماعه كثيره أيضا كما هو ظاهر «الروض» و«المدارك»، والمحكى عن أبى العباس فى «الموجز» والمحقق الثانى فى «الجعفریه» و«جامع المقاصد». كما قيل إنَّ الجواز لا يخلو عن قوه كما عن «فوائد الشرايع» و«حاشيه الارشاد» و«شرح الجعفریه»، والقيد المذكور وقع فى كلام الثلاثه الأخيره. بل وفى «المبسوط» وعن «النهايه» و«مختصر المصباح»: «ورود رخصته بالجواز سمعناها مذاكره» إلا أنه قال فى الاول: «الأفضل العدم» كما أنه فى الثانى: «والأصل ما قدّمناه»، وفى الثالث: «الأحوط العدم» ولعله يستفاد منه _ فى غير «النهايه» _ الجواز.

وفى «الجامع»: «يحرم نبشه بعد الدفن، ورويت رخصته فى جواز نقله إلى بعض المشاهد، سمعت مذاكره»

وفى «المصباح»: «وإذا دفن فلا- ينبغى نقله، وقد رويت روايه بجواز نقله إلى بعض المشاهد، والأول هو الافضل، مع ما سمعت الجواز من ابن حمزه وابن الجنيد» كما اختاره صاحب «مصباح الفقه» و«مصباح الهدى» تبعاً للسيد فى «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق، وهذا هو الأقوى عندنا، وإن كان الأحوط تركه لو لم يوص الميت بذلك، والأشكال فى جوازه، بل هو الأحوط.

والتحقيق: تمسك المانعون _ مضافاً إلى الاجماع _ بأن الانتقال المستلزم للنبش حرام، لكونه مثله وهتكاً، وإن كان ظاهر كلام بعض موهبم لكون نفس النقل من دون النبش حراماً، كما هو ظاهر عبارته المصنف و«القواعد» حيث قد عطفاهما معاً، أى جعلاً الحرم أولاً- فى النبش والثانى فى نقل الموتى بعد دفنهم، حيث أن لازم هذا الكلام أن من ارتكب النقل بعد الدفن يكون قد ارتكب حرامين، والحال أنه ليس الأمر كذلك، إذ من الواضح أنه لو خرج البدن عن القبر بسبب آخر وصار مكشوفاً، وأراد النقل إلى المشاهد، فإنه ليس بحرام قطعاً، بل غايته الكراهه.

فإذا صار وجه الحرمه هو النبش، فيدور الأمر فى أن وجه الحرمه ليس الأ- صدق الهتك والمثله به، كما ورد ذكره فى كلام بعض، فإذا لم نسلّم ذلك _ أى صدق الهتك والمثله فى النبش _ فلا يبقى حينئذ وجه للحرمه إلا الاجماع، وهو:

أولاً: غير معلوم التحقق، لكثرة القائلين بالجواز

وثانياً: أنه لو سلّم، فهو دليل لئى فيكتفى فيه بالقدر المتيقن، وهو فيما إذا أحرز فيه الهتك والمثله، لا فيما لم يكن كذلك، كما هو مدعى المجوزين، وغايته الشك

فى صدقه واحتمال كون النقل من قبره بعد الدفن بنفسه يعدّ هتكا للحرمة ومثله به، بخلاف قبل الدفن، فلذا يحكم بالحرمة من دون نظرٍ إلى النيش

مدفوعٌ كما فى «الجواهر» بأنّه ممنوعٌ، بل هو مساوٍ لما قبل الدفن فى جميع أحكامه، وأنّه يلزم اختصاص الحرمة بما إذا كان النقل من نفس القبر، وأمّا لو كان من غيره كما لو اتفق أنّه نبشه نابشٌ فأخرجه عن قبره فلا، بل اللازم اختصاص الحرمة بالآن الذى أخرج منه، أمّا بعد خروجه واراده نقله فلا، مع أنّه لا اشكال فى جوازه.

وبالجملة: يظهر من جميع ذلك أنّ الحرمة لو كانت، كانت من جهه استلزامه النيش الحرام، فلو لم نسلم كونه هتكا ومثله، فلا يبقى وجه للحرمة.

وما ذهب إليه صاحب «الجواهر» من لحاظ: «اطلاق الاجماعات المنقوله، بل اطلاق أوامر الدفن وغير ذلك، ممّا لا يمكن المساعده عليه، لوضوح أنّ الحكم بالدفن استدامه لما بعد الدفن لا يمنع حكم التخصيص المستفاد من الأدلّه، أو من فقد وجه المنع فيه، كما لا يمنع تلك الأوامر للنقل قبل الدفن إذا أريد النقل إلى المشاهد، والألزم منه القول بالحرمة لما قبل الدفن أيضا تحصيلًا لأمتثال تلك الأوامر. كما لا منافاه بينها وبين جواز النقل للدفن فى المشاهد قبل الدفن، هكذا يكون فى عدم التنافى بينهما لما بعد الدفن أيضا، كما لا يخفى. هذا كلّ مع امكان التأييد للجواز بالأخبار الوارده، والمرسلات المنقوله الداله على جواز النقل قبل الدفن وبعده، وبها تقتيد المطلقات الداله على المنع لو سلّمنا شمول لمثل المقام، والألّا يكون خروجه تخصصا لا تخصيصا، حتى يقال إنّ لا يمكن القول بالتخصيص بمثل تلك المرسلات لتلك الاطلاقات، خصوصا مع عدم جابريته بشىء، بل الشهره هاهنا كائف قائمه على خلافها، وموهنه لتلك

المرسلات» هذا كما فى «الجواهر».

أقول: والمرسلات التى ورد ذكرها فى كلامه هى الأخبار التى قد نقلناها فى البحث السابق عن نقل بعض الموتى قبل الدفن مثل نقل نوح عظام آدم عليه السلام إلى الغرى، ونقل موسى لىوسف عليه السلام إلى الشام. وكون ذلك وقع بعد الدفن وكونه فعل الشرع السابق، قد عرفت دفعه، فضلاً عن أنه مورد للاستصحاب أيضاً لو لا قيام دليل على المنع

مع أنه ربما يكون لصالح الميت ونفعه فى الآخرة، ودفع الضرر عنه بمجاورته من هو أهل لذلك، بل قد عرفت التأييد بالأخبار المطلقة الدالة على استحباب الدفن فى تلك الأراضى، الذى يشمل حتى لما بعد الدفن، حيث لا تلاحظ النسبه حينئذ بين حرمة النيش وأدله الجواز وكونها عموماً من وجه فيرجح جانب الحرمة، كما أشار إليه صاحب «الجواهر» قدس سره، لأن كل ذلك يكون بعد الفراغ عن اطلاق ادله المنع حتى للمورد. وأما إذا قلنا بعدم اطلاقها وكون المقام خارجاً عنها بالتخصيص لا بالتخصيص لاجل عدم صدق الهتك، فلا وجه حينئذ لملاحظه النسبه بينهما، كما لا يخفى.

أقول: إذا بلغ الكلام إلى هنا، فلا وجه للرد على دعوى المنع من بعض المتقدمين بدفن شيخنا المفيد قدس سره فى داره ثم نقله إلى جوار الإمامين عليهما السلام، ودفن السيد المرتضى والرضى رحمهما الله فى دارهما، ثم النقل إلى جوار سيد الشهداء عليه السلام، ونقل جنازه شيخنا البهائى إلى مشهد الرضا عليه السلام بعد دفنه باصبهان، بما فى «الجواهر»: «بأن نقل أولئك العلماء مع عدم ثبوته لا يقضى بكون ذلك رأى فضلاء الوقت، بل يكفى فيه تقليد الولى لواحد، وإن كان الباقي على خلافه، على أن ذلك ليس من الحجج الشرعيه» انتهى كلامه.

لما قد عرفت من كون هذا العمل كان بمرأى العلماء الفقهاء العدول، والمتعصبين في دينهم أشدّ منا على ديننا، ولذلك نجد أنّ الشيخ محمّد تقي المجلسي قدس سره بعد نقله، الأخبار الداله على جواز النقل يقول: «إنّ النقل إلى المشاهد لم يكن مكروها فضلاً عن الحرمه، بل كان مستحباً لصلاح حال الميّت ونفعه بحسن جوار الأئمه عليهم السلام» حكم البكاء على الميّت

وعليه، فالقول بالجواز قويّ جدّاً، وإنّ كان الأحوط لو لم يكن فيه الوصيه تركه حذراً عن مخالفه كثيرٍ من الفقهاء العظام رضوان الله تعالى عليهم، وحشرنا معهم في جوارهم مع الائمه الأطهار عليهم السلام .

وليكن في ذكر منك أنّ الجواز أنّما يكون فيما إذا لم يستلزم النباش والنقل ايذاءً للمسلمين، وتقطيعاً لجسد الميّت بما يصدق عليه الهتك عرفاً أزيد ممّا يوجب بخصوص النباش إنّ سلّمناه، والأفلا يجوز لأجل ذلك، لا لحرمه خصوص النباش كما عليه فتوى الفقهاء، بل لعلّه مجمّع عليه، كما عرفت التقييد بذلك في كلام «جامع المقاصد» و«الروض» هنا، بل ربما يظهر من الأردبيلي كون ذلك مجمعا عليه بينهم، والله العالم.

حكم البكاء على الميّت

إنّ البكاء على الميّت جائزٌ قطعاً نصاً وفتوى، للأصل والأخبار التي لا تقصر عن التواتر المعنوي، ولعلّ أقوى الشواهد على ذلك ما دلّ على بكاء النبي صلى الله عليه وآله على حمزه، بل توبيخه لأهل المدينه وتألّمه لعدم وجود البواكي لحمزه كما رواه الصدوق، وقال: «لما انصرف رسول الله صلى الله عليه وآله من وقعه أحد إلى المدينه سمع من كلّ دارٍ قُتل من أهلها قتيل نوحاً وبكاء، ولم يسمع من دار حمزه عمّه، فقال صلى الله عليه وآله :

لكن حمزه لا- بواكى عليه، فآلى أهل المدينة أن لا ينوحوا على ميّت ولا يبكون حتى يبدؤوا بحمزه فينوحوا عليه ويبكوه، فهم إلى اليوم على ذلك»^(١).

وكذلك بكاء رسول الله صلى الله عليه وآله لابنه إبراهيم، كما فى روايه ابن القداح، عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث، قال: «لما مات إبراهيم ابن رسول الله صلى الله عليه وآله هملت عين رسول الله بالدموع، ثم قال رسول الله: «تدمع العين ويحزن القلب، ولا نقول ما يُسخط الرب، وإنا بك يا إبراهيم لمحزونون» الحديث^(٢).

وخبر أبى بصير، عن أحدهما عليه السلام قال: «لما ماتت رقيه بنت رسول الله صلى الله عليه وآله قال رسول الله صلى الله عليه وآله و آله : الحقى بسلفنا الصالح عثمان بن مظعون وأصحابه. قال: وفاطمه عليها السلام على شفير القبر تنحدر دموعها فى القبر»^(٣).

بل وكذا ما روى الشيخ زين الدين فى «مسكن الفؤاد» مرسلًا: «إن فاطمه عليها السلام ناحت على أبيها وأنه أمر بالنوح على حمزه»^(٤).

وكذا الأخبار الواردة فى بكاء فاطمه عليها السلام وعلى بن الحسين على أبيهما حتى عدوا من البكائين، وهو مثل خبر محمد بن سهل البحرانى يرفعه الى أبى عبد الله عليه السلام المروى عن خصال الصدوق، قال عليه السلام: «البكائون خمسة: آدم ويعقوب ويوسف وفاطمه بنت محمد صلى الله عليه وآله وعلى بن الحسين عليهما السلام» الحديث^(٥).

بل ربما يستفاد من بعض الأخبار استحبابه عند اشتداد الوجد لتحصيل السكينه:

منها: مرسل الصدوق، عن الصادق عليه السلام، قال: «من خاف على نفسه من وجدٍ

١- وسائل الشيعة: الباب ٨٨ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٤- المصدر السابق، الحديث ٧.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٧٠ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

بمصيبته فليخض من دموعه، فإنه يُسكن عنه»^(١).

ومنها: خبر محمد بن منصور الصيقل، عن أبيه، قال: «شكوتُ إلى أبي عبدالله عليه السلام وجد أوجدته على ابن لي هلك حتى خفتُ على عقلي. فقال: إذا أصابك من هذا شيء فافض من دموعك فإنه يسكن عنك»^(٢).

بل وملاحظه مطالبه إبراهيم عليه السلام من الله سبحانه وتعالى ذلك وهو كما في خبر محمد بن الحسن الواسطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن إبراهيم خليل الرحمن سأل ربه أن يرزقه ابنه تبكيه بعد موته»^(٣).

بل وكذا كثره بكاء رسول الله صلى الله عليه وآله على جعفر بن أبي طالب، المروي عن الصدوق، قال: «وقال الصادق: إن رسول الله صلى الله عليه وآله حين جائته وفاه جعفر بن أبي طالب وزيد بن حارثه كان إذا دخل بيته كثر بكائه عليهما جداً، ويقول: كانا يُحدّثاني ويؤنساني فذهبا جميعا»^(٤).

وغير ذلك من الأخبار التي تدلّ على جواز البكاء على الميت، وأنه الأمور المباحة لا المذمومة ولا الممدوحه. بل قد عرفت صيرورته في بعض المواقع _ كما عند الوجد _ ممدوحا، بل مأمورا به لو خاف على نفسه الهلاكه بالترك.

نعم، يبقى أن نبحت عن بعض الأخبار التي يفهم منها الذمّ، مثل الخبر المروي عن معاوية بن وهب، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «كلّ الجزع والبكاء مكروه ما سوى الجزع والبكاء تقتل الحسين عليه السلام»^(٥).

١- وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٧٠، من أبواب الدفن، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٨٧، من أبواب الدفن، الحديث ٦.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٩.

فحمولاً على ضربٍ من التأويل، من كون الجزع والبكاء على حِدِّ يوجب عدم الرضا بقضاء الله سبحانه، التوأم بالمقالات الموهمة لذلك، أو حمل الكراهه على ما لا أجر له ولا ثواب، كما قد يستشعر من استثنائه حيث كان فيه الأجر والثواب لمصيبه الحسين عليه السلام لا الكراهه بمعنى المذمة.

نعم، يبقى هنا ما رواه البخارى ومسلم فى خبر عبدالله بن عمران عن عائشه وحفصه أنّ النبى صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الميت يُعذّب ببكاء أهله»^(١).

وروى أنّ حفصه بكت على عمر، فقال: مهلاً- يا بئيه ألم تعلمى أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إنّ الميت يُعذّب ببكاء أهله»^(٢).

وقد تكفل للجواب عنه الشهيد رحمه الله فى «الذكرى» تفصيلاً ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع إليه

أقول أولاً: إنّهما روايتان عاميتان منقولتان عن مثل عايشه وحفصه وعبدالله بن عمر ولا اعتبار برواياتهم عندنا

وثانياً: قد كذبها عايشه ذلك بردها ذلك على ابن عمر، فقد روى مسلم عن هشام بن عروه، عن أبيه أنّه ذكر لعائشه قول ابن عمر إنّ الميت يُعذّب ببكاء أهله عليه، فقالت: رحم الله أبا عبد الرحمن، سمع شيئاً فلم يحفظ، إنّما مرّت على رسول الله صلى الله عليه وآله جنازه يهودى وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون وإنّه ليعذّب»^(٣)، ولا يخفى أنّ مورد هذا الخبر _ على فرض التسليم بوروده _ هم

١- فى البخارى، ج ١، ص ١٩٥ وفى صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٤٢-٣٤٤، كنز العمال، ج ٨، ص ٩٠، الرقم ١٧٢٥.

٢- صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٤١.

٣- صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٤٤.

اليهود، فلا يعمّ المسلمين.

وثالثا: إنّه لا يتفق مع العقل والنقل، كقوله تعالى: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» كما استشهد بها في «الذكري» و«الجواهر» رحمهما الله.

ورابعا: لا يقاوم مثل الأخبار التي مرّت ذكرها، هذا وهناك أخبار أخرى:

منها: ما يشتمل على النهي عن البكاء، مثل خبر ابن أبي ملكيه، عن عائشه، قالت: «لما مات إبراهيم بكى النبي صلى الله عليه و آله حتّى جرت دموعه على لحيته، فقيل: يا رسول الله صلى الله عليه و آله تنهى عن البكاء أنتِ وتبكي؟! فقال: ليس هذا البكاء، وإنّما هي رحمه، ومن لا يرحم لا يُرحم»^(١).

ومنها: رواه الصدوق مرسلًا، قال: «من الفاظ رسول الله صلى الله عليه و آله الموجهة التي لم يسبق إليها: النياحة من عمل الجاهلية»^(٢).

ونظائر ذلك، ولا يخفى أن المراد منها هو البكاء المشتمل على الحرام، من علوّ الصوت عند الأجنب، أو الشقّ واللطم والجزع الكاشف عن عدم الرضا لقضاء الله سبحانه وتعالى، والشاهد على ذلك ما ورد في وصيه رسول الله صلى الله عليه و آله لفاطمه عليها السلام حيث أمرها بأن لا تخذش وجهها ولا ترخي شعرها ولا تنادي بالعويل والصراخ لفقدتها أيّاه صلى الله عليه و آله كما ورد في خبر عمرو بن أبي المقدام^(٣).

ومن جميع ذلك يظهر جواز النوح والنياحة على الميت أيضا، لملازمته مع البكاء غالبا، بل الأخبار الواردة في ذلك ترقى إلى حدّ الاستفاضه المعمول بها على المشهور بين أصحابنا، بل في «المنتهى» الاجماع على جوازه إذا كان بحقّ

١- وسائل الشيعة: الباب ٨٧ من أبواب الدفن، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨٣ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٨٣ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

كالاجماع على حرمة إذا كان باطل، بل قد روى كما في «البحار» أنّ فاطمه عليها السلام ناحت على أبيها فقالت:

يا أبتاه مَنْ رَبِّه ما أدناه يا أبتاه إلى جبرئيل أنعاه

يا أبتاه أجاب ربّا دعاه(١).

كما روى عن عليّ عليه السلام أنّها أخذت قبضه من تراب قبر النبيّ صلى الله عليه وآله ، فوضعتها على عينها، ثم قالت:

ماذا على المشتّم تربه أحمد صلى الله عليه وآله أن لا يشمّ مدى الزمان غواليا

صبت عليّ مصائب لو أنّها صُبت على الأيام صرن لياليا(٢).

وروى أنّ أم سلمه نذبت لابن عمّها المغيرة، كما ورد في روايه الثمالى عن الباقر عليه السلام ، قال: «مات الوليد بن المغيرة، فقالت أم سلمه للنبيّ صلى الله عليه وآله إنّ آل المغيرة أقاموا مناحه فأذهب إليهم؟ فأذن لها، فلبست ثيابها وتهيأت، وكانت من حُسنها كأنّها كان جانّ، وكانت إذا قامت فأرخت شعرها جَلَل جسدّها، وعقدت بطرفيه خلخالها، فنذبت ابن عمّها بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله فقالت:

انعى الوليد بن الوليد أبا الوليد فتى العشيره

حامى الحقيقه ماجد يسمو إلى طلب الوتيره

قد كان غيثا فى السنين وجعفرًا عدقا وميره

فما عاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك ولا قال شيئا(٣).

بل قد يستفاد من بعض الأخبار حسن ذلك إذا كان المندوب ذا صفاتٍ

١- البحار، ج ٦، ص ١٠٤٢، الطبعة القديمة.

٢- المغنى لابن قدامة: ج ٢، ص ٥٤٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

يستحق الندب له، كما فى الصحيح لىونس بن يعقوب، عن الصادق عليه السلام: «أنه قال لى أبى: يا جعفر أوقف لى من مالى كذا وكذا النوادب تندبنى عشر سنين بمنى أيام منى» (١).

وقال الشهيد فى «الذكرى» بعد ذكر هذا الخبر: «إن المراد بذلك تنبيه الناس على فضائله وإظهارها لىتقدى بها، ويعلم ما كان عليه أهل هذا البيت لىقتضى آثارهم لزوال التقيه بعد الموت».

وقد سبق القول عن تألم رسول الله صلى الله عليه وآله لعدم النياحه على عمه حمزه رحمه الله، ولذلك قام أهل المدينه بالنياحه عليه أولاً- ثم لأمواتهم، وقد استمروا على ذلك زمناً طويلاً. وغير ذلك من الأخبار الداله على الترغيب بالنياحه ممّا لا أثم فيه، وإن كان هناك أخبار تدلّ على المذمه، وقد عمل الشيخ وابن حمزه على المحكى عنهما بمضمونها، وقالوا بعدم الجواز، وادّعوا عليه الاجماع.

لكن لابد من حمل ذلك على القسم المشتمل على الحرام من باب العمل نقاعده الاطلاق والتقييد، بل ياحتمل تنزيل كلامهما عليه، ويرشد إليه دعوى الاجماع منه لما عرفت وجود مظهره الاجماع لما قلنا لا لما ادعى كما هو ظاهر كلامهما.

حكم أخذ الأجره على النياحه

بعد ما ثبت جواز النياحه، يظهر حكم جواز أخذ الأجره عليها، كما ورد التصريح بذلك فى بعض الأخبار إذا كان محللاً،

منها: فى مرسله الصدوق، قال: «سئل الصادق عليه السلام عن أجر النائحه؟ فقال: لا بأس

١- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

به، قد نبح على رسول الله صلى الله عليه وآله [\(١\)](#) ولا يخفى أنّ هذا الحكم موافق للاصول والقواعد.

ومنها: ما رواه في «التهذيب» و«الفتاوى» في الصحيح عن أبي بصير، قال: أبو عبد الله عليه السلام: لا بأس بأجر النائحة التي تنوح على الميت [\(٢\)](#).

ومنها: ما ورد في ذيل مرسل الصدوق المتقدم، ثم قال: «وروى أنّه لا بأس بكسب النائحة إذا قالت صدقا» [\(٣\)](#). النياحة على الميت

ومنها: في خبر آخر تستحلّه بضرب إحدى يديها على الأخرى، كما في خبر ابن أبي عذافر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام من كسب النائحة؟ فقال: تستحلّه بضرب احداها على الأخرى» [\(٤\)](#) لاسيّما إذا لم تشارط على الأجر، وتقبل كلّ ما أعطيت لها، الوارد في حديث حنّان بن سدير، قال: «كانت امرأه معنا في الحيّ ولها جارية نائحة، فجاءت إلى أبي فقالت: يا عمّ أنت تعلم أنّ معشيتي من الله عزّوجلّ ثمّ من هذه الجارية النائحة، وقد أحببتُ أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام عن ذلك، فإن كان حلالاً والآبعتها وأكلتُ من ثمنها حتّى يأتي الله تعالى بالفرج

فقال له أبي والله إنى لأعظم أبا عبد الله عليه السلام أن أسأله عن هذه المسألة. قال: فلما قدّمنا عليه أخبرته أنا بذلك، فقال عليه السلام: أتشارط؟ قلت: والله ما أدري تُشارط أم لا؟ فقال: قل لها لا تشارط وتقبل كلّ ما أعطيت» [\(٥\)](#)

هذا وما ورد من النهي عنه يُحمل على ما اشتملت على الباطل والحرام فله وجه.

١- وسائل الشيعة: الباب ٧١ من أبواب الدفن، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٣- المصدر السابق، الحديث ٩.

٤- المصدر السابق، الحديث ٤.

٥- المصدر السابق، الحديث ٣.

أقول: ولكن يُكره النوح بالليل كما ورد في حديث خديجة بنت عمر بن علي بن الحسين بن أبي طالب عليهم السلام ، أنها قالت: «سمعتُ عمِّي محمَّد بن علي وهو يقول: إنَّما تحتاج المرأة في المأتم إلى النوح لتسيل دمعتها، ولا ينبغي لها أن تقول هجرا، فإذا جائها الليل فلا تؤذى الملائكة بالnoch»(١).

نعم، لا يجوز اللطم والخدش وجز الشعر اجماعا، كما حكاه الشيخ في «المبسوط» لما فيه من السخط القضاء الله تعالى، ولما ورد في الأخبار النهي عن ذلك، مثل روايه عمر بن أبي المقدام، قال: «سمعتُ أبا الحسن وأبا جعفر عليهما السلام يقول في قول الله عزَّوجل «ولا يعصنك في معروفٍ» قال: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لفاطمه عليها السلام إذا أنا متُّ فلا تخمشي عليَّ وجهها، ولا ترخي عليَّ شعرا، ولا تنادي بالويل، ولا تقمين عليَّ نائحه. قال: ثم قال: هذا المعروف الذي قال الله عزَّوجل في كتابه: «وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ»(٢).

ولكن إذا قامت النائح بفعل واحد من الأمور المذكورة، ففي بعضها مثل الخدش المدعى والجز للشعر كفاره دون اللطم كما ورد في حديث خالد بن سدير أخى حنَّان بن سدير، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شقَّ ثوبه إلى أن قال: فإذا خدشت المرأة وجهها أو جزت شعرها أو نتفتته، ففي جز الشعر عتق رقبه أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكينا، وفي الخدش إذا أدميت وفي النتف كفاره حنث يمين، ولا شيء في اللطم على الخدود سوى الاستغفار والتوبه، ولقد شققن الجيوب ولطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليه السلام ، وعلى مثله تُلطم الخدود وتُشق الجيوب»(٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ٧١ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨٣ من أبواب الدفن، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الكفارات، الحديث ١.

ولا شقَّ الثوب على غير الأب والأخ (١)

(١) عدم جواز شقِّ الثوب في غيرهما هو المشهور، كما عليه «الوسيله» و«المنتهى» و«الارشاد»، ونسبه في «المبسوط» إلى الروايه، بل وفي ظاهر «المدارك» نسبته إلى ظاهر الاصحاب، بل في «الجواهر»: «فلا أعرف خلافا معتدا به في حرمة بالنسبه للرجل في غير الأب والأخ»، بل في المحكى عن «مجمع البرهان» دعوى الاجماع عليه كظاهر غيره، سوى ما يحكى عن كفارات «الجامع» لصاحب «الشرايع» حيث قال: «لا بأس بشقِّ الانسان ثوبه لموت أخيه ووالديه وقريبه، والمرأه لموت زوجها» لكنه ضعيف وموهون بالاجماع بالنسبه إلى الرجل في غير الأب والأخ. حكم شق الثوب

نعم، ظاهر اطلاق كلام المصنّف عدم الفرق فيه بين الرجل والمرأه، لكن من الشيخين التصريح بالجواز للمرأه، بل على جميع الأقارب، أى بدون الاختصاص فيها للأب والأخ، كما قد يشعر ذلك اقتصار العلامه في «القواعد» على الرجل كما عن «النهايه» التصريح بذلك، ومال إليه صاحب «المدارك» وكذا «الذكري»، كما عن المحقّق الثاني في فوائد الكتاب. وقد يظهر من صاحب «الجواهر» استفاده منع الشق للرجال والنساء كما في المتن، والمؤيد بكونه اتلافا للمال وتضيعا له، ومنافيا للصبر والرضا بقضاء الله تعالى، وإن أنكر ذلك المحقق الهمداني قدس سره لو لا وجود النهي، لأنه مما يترتب عليه اقدام العقلاء في مقاصدهم العقلانيه على ارتكاب مثل هذه الأمور من دون أن يعدّ تبديرا واسرافا كى يكون محرّما. وامكان تحقّقه على وجه لا يكون ساخطا بقضاء الله جلّ جلاله.

وكلامه لا يخلو عن وجه، لأنه لو كان مثل هذه الأمور مانعا لما استثنى في

مثل الأب والأخ، مع صدق ذلك في مثله أيضا، فيعلم أنّ المانع ليس إلا المنع الوارد في الأخبار لحكمه كانت فيه،

ونحن لا نعلمه، والقول بالاستثناء عن تلك المحرّمات مع وجودها فيه لها لا يخلو عن تأمل وكيف كان، الوجه في المنع هو ما عرفت من قيام الاجماع المستفاد من أخبار الباب،

منها: روايه الخزّاز عن رجلٍ، عن الصادق عليه السلام: «في قول الله عزّوجلّ «ولا يعصينك في معروفٍ» قال: المعروف أن لا يشقن جيبا ولا يلطنن خدا (وجها) الحديث» (١).

ومنها: الخبر الصحيح المروى عن أبان

وغير ذلك (٢) ممّا يستفاد منه ذلك مثل ما ورد من الكفاره في شقّ الزوج ثوبه لزوجتها، أو الوالد لولده، كما سنشير إليه في خبر خالد بن سدير.

وعليه، فحرّمته على الرجل مسلّم، فالقول بالجواز مطلقا ضعيف.

ثمّ قد استدللّ بعضهم للجواز بالأصل عند الشك في جوازه، وفرض فقد الدليل على المنع، لكن قد عرفت وجوده فيقطع الأصل به، مضافا إلى الاستدلال له بحديث خالد بن سدير أخى حنّان حيث قد تقدّم تفصيل الحديث، وفيه وفي أوّله بعد أن سئل عن الصادق عليه السلام عن رجل شقّ ثوبه على أبيه أو على أمه أو على أخيه أو قريب له، قال: «لا بأس بشقّ الجيوب، قد شقّ موسى على أخيه هارون، الحديث» (٣)، حيث اجاز ذلك.

١- وسائل الشيعة: الباب ١١٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١، من أبواب الكفارات، الحديث ١.

لكنه مندفع بأنّه وإن أجاز عليه السلام في أوّله بصوره المطلق في الجملة، إلاّ أنّه يستفاد من المنع عن الوالد لولده وعن الزوج لمرأته ما ذكرنا من المنع فيتمسّك بعدم القول بالفصل بين الموردين وبين غيرهما، فيحكم بالحرمة لجميع الموارد إلاّ ما استثني من المرأه لزوجها والوالد لولده والأخ لاخيه، فلا يكون الحديث مخالفا لما عليه المشهور أو الاجماع، مضافا إلى الضعف في سنده، دون أن يوقم ما يجبره. بل يكون الاجماع أو الشهره مخالفا وموهنا له كما لا يخفى.

وأیضا: استدلّوا للجواز وأفتى به على كراهه صاحب «المدارك» في غر الأخ والأقارب أو مطلقا، بروايه الحسن الصيقل _ أو عن امرأه الحسن الصيقل كما في «الوسائل» _ عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «لا ينبغى الصياح على الميت، ولا شقّ الثياب [أو لا تشق الثياب كما في «الوسائل»(1)] بناءً على نسخه غير «الوسائل» يدلّ على الكراهه لظهور كلمه (لا ينبغى) فيه.

والظاهر أنّه لا- يكون مخالفا، لامكان اراده الحرمة من كلمه (لا ينبغى) في الأخبار، وقيل إنّها شايعه فيها، فلا أقلّ أنّه هنا يُحمل على الحرمة بقريته اقترانه مع الصياح الذي عُدّ حراما لما ورد في الأخبار من المنع عنه، لأنّ الصيحه عباره عن رفع الصوت والنداء بالويل والعيول فوق حدّ الاعتدال، وهو ممنوعٌ بقريته حرمة ذلك بفهم حرمة الشقّ أيضا، حذرا عن احتمال كلمه واحده وهى (لا- ينبغى) في المعنى المشترك بين الحرام والكراهه، أو عن الاستعمال في الحقيقه والمجاز معا، مضافا إلى أن ما ورد في نسخه «الوسائل» كان: «ولا تشقّ الثياب» فيكون نهيا مستقلاّ دالّا على الحرمة، كما عرفت الاختلاف في السند بين مرأه الحسن أو نفسه. مع أنّ في «الذكري» ذكر (الصغار) بدل (الصيقل).

مع أنه كيف يمكن الذهاب إلى كراهه شق الثوب، مع ورد النهي عنه في أخبار كثيرة أزيد بما عرفت:

ومنها: الرواية المحكيه عن «البحار» عن «دعائم الاسلام» عن جعفر بن محمد عليهما السلام: «أنه أوصى عند ما احتضر، فقال: لا يطمئن عليّ خَدٌ ولا يشقن عليّ جيبٌ، فما من إمراهٍ تشق جيبها إلا صدع لها في جهنم صدع كلما زادت زيدت»^(١).

ومنها: روايه «مسكن الفؤاد» عن ابن مسعود، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «ليس منّا من ضرب الحخدود وشق الجيوب»^(٢).

ومنها: روايه أبي أمامه: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله لعن الخامشه وجهها والشاقه جيبها والداعيه بالويل والثبور»^(٣).

فثبت من جميع ما بيناه أنه لا اشكال في حرمة الشق للرجل، لو لم نقل بالمطلق حتى يشمل المرأة، كما في المتن، لأجل ما ورد في حديث خالد بن سدير من تجويزه لها في موت زوجها، مع أن الأحوط الترك لها أيضا لقوه أدله المنع وكثرتها، وضعف ما يقابلها، وعدم جابريتها من الشهره لو لم ندع خلافها.

نعم، لا- اشكال في جواز الشق في الأيب والأخ، ففي المرأة بطريق أولى إن أجزناه في الرجل كما لا يعبد، بل جوازه في الرجل قوي، قضيه للأخبار المنقوله في ذلك.

وعليه، فما نقل عن الحلبي من الحكم بالحرمة مطلقا، حتى في الموردين، ضعفه ظاهر، لأنه محجوج بعده أخبار:

منها: خبر الصدوق، قال: «لما قبض علي بن محمد العسكري عليه السلام روى

١- البحار، ج ٨٢، ص ١٠١.

٢- البحار، ج ٢، ص ٩٣، ح ٤٥.

٣- البحار، ج ٨٢، ص ٩٣ ومسكن الفؤاد، ص ٩٩.

الحسن بن عليّ عليه السلام وقد خرج من الدار وقد شقّ قميصه عن خلف وقدام»^(١).

ومنها: خبر جماعه من بنى هاشم منهم الحسن بن الحسن الأفتس، أنّهم حضروا يوم توفى محمّد بن علي بن محمّد باب أبي الحسن يعزّونه، إلى أن قال: «إذ نظر إلى الحسن بن علي إذ جاء مشقوق الجيب حتّى قام عن يمينه»^(٢).

ومنها: روايه «كشف الغمّه» نقلًا من كتاب «الدلائل» لعبدالله بن جعفر الحميري، عن أبي هاشم الجعفرى، قال: «خرج أبو محمّد عليه السلام فى جنازه أبى الحسن عليه السلام وقميصه مشقوق، فكتب اليه ابن عون: مَنْ رأيت أو بلغك من الأئمه شقّ قميصه فى مثل هذا؟»

فكتب اليه أبو محمّد عليه السلام: يا أحمق وما يدريك ما هذا، قد شقّ موسى على هارون»^(٣).

ومنها: ما نقله الكشى إلاّ أنّه قال: «فكتب اليه أبو عون الأبرش...»^(٤)

ومثله فى روايه ابراهيم بن الخصب، قال: «كتب أبو عون الأبرش قرابه نجاح بن سمله إلى أبى محمّد عليه السلام: إنّ الناس قد استوهنوا من شقّك على أبى الحسن عليه السلام! فقال: «يا أحمق مالك وذاك قد شقّ موسى على هارون»^(٥).

ومنها: روايه الفضل بن الحارث، قال: «كنت بسرّ من رأى بعد خروج سيّدى أبى الحسن عليه السلام فرأينا أبا محمّد عليه السلام قد شقّ ثوبه»^(٦).

١- وسائل الشيعه: الباب ٨٤ من أبواب الدفن، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٨٤، من أبواب الدفن، الحديث ٥.

٤- المصدر السابق، الحديث ٦.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الدفن، الحديث ٧.

٦- المصدر السابق، الحديث ٨.

مضافاً إلى ما عرفت من روايه خالد بن سدیر، عن الصادق عليه السلام وقد مرّ ذكره وقد جاء فيه، فقال: «لا بأس بشقّ الجيوب، قد شقّ موسى بن عمران على أخيه هارون»^(١).

ولاجل كثره الأخبار وعمل الامام عليه السلام سيّد الابرار، قلنا بجواز ذلك في الموردين، بل في «الجواهر»: «لا يبعد القول حينئذٍ بالاستحباب للتأسي» فلا كراهه فيه لو لم نقل بالاستحباب فضلاً عن كونه حراماً، بل ويظهر من الروايه الأخيره وغيرها جواز التمسك بالأحكام الوارده في الأمم السابقه والشرائع السابقه ما لم يرد دليل على خلافها، كما اشار إليه صاحب «الحدائق» هنا.

وأما جواز ذلك في غير الموردين للرجال بل النساء مشكّل، حيث لا دليل على جوازه إلا الاصل، وهو منقطع ممّا عرفت.

وأما عمل الفاطميات الواقع في حديث خالد بن سدیر عن الصادق عليه السلام، وفيه: «ولقد شققتن الجيوب، ولطمن لخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلام»^(٢).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: أولاً بإمكان أن يكون ذلك فعل من كان ذات الأب والأخ لا غيره حتى يستفاد من تقرير الامام عليه السلام رضاه

وثانياً: على فرض كون العمل لعموم الفاطميات أعم ممّن ذات الأب والأخ وغيرهما، كما هو الظاهر من اطلاق الفاطميات، يمكن استثناء مثل الانبياء والأئمّه عليهم السلام خصوصاً مثل سيّد الشهداء سلام الله عليه، كما يوص اليه ما ورد في ذيله بقوله: «وعلى مثله تلطم الخدود وتشقّ الجيوب» خصوصاً بما عرفت في روايه معاويه بن وهب عن الصادق عليه السلام قال: «كُلّ الجزع والبكاء مكروه ما خلا

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الكفارات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الكفارات، الحديث ٢.

الثانية: الشهيد يُدفن بثيابه (١) احكام الشهيد

الجزع والبكاء لقتل الحسين عليه السلام» (١)، من استثناء ذلك في حق سيّد الشهداء في مثل الجزع المذموم في حق غيره، فهكذا يكون في مثل لطم الخدود وشقّ الجيوب كما أن شقّ المرأه الجيب لزوجها حيث قد ورد في روايه خالد المتقدم حيث قد أفتى به بعض بضم عدم القول بالفصل في حقّها لغير الزوج، فيكون جازيا لا يخلو عن تأمل، لكون الروايه مخالفه للمشهور، فضلاً عن ضعف سنده بما لا أنجبار فيه، لو لم يكن موهناً، فالأحوط هو ترك الشقّ للمرأه أيضا كما لا يخفى. والله العالم.

(١) دفن الشهيد بثيابه واجبٌ اجماعاً بقسميه وفضلاً عن النصوص. سواءً أصابه الدم أم لا، بل عن «المعتبر» حكاية اجماع المسلمين عليه، وكذا المحقق الثاني، واجماع العلماء كما في «التذكرة» و«المدارك»، إذ خلافاً بين علماء الاسلام إلاّ أنّه نُقل عن الشافعي وأحمد جواز التكفين بغيرها. وإنّ احتمال عدم ثبوت النقل المذكور، أو أرادوا العلماء بالاجماع في أصل الجواز لا الوجوب محتملاً، ينافي مخالفه الشافعي وأحمد للاجماع حينئذٍ في الوجوب.

ثمّ اعلم أنّ السراويل أيضا معدوده من الثياب فمحكوم بحكمها وفاقا للأكثر، خلافاً للمفيد وسلاّر وابن زُهره وأبى على بأنه تُنزع إنّ لم يصبها الدم، بل ظاهر ابن زُهره كون ذلك تحت اجماعهم بالنزع، ولعلّ هذا حجتهم، ولقول أمير المؤمنين عليه السلام في حديث الزيديه _ أى زيد بن على، عن آباءه عليهم السلام _ قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ينزع عن الشهيد الفرو والخف والقلنسوه والعمامة والمنطقه والسراويل، إلاّ أن يكون أصابه دم، فإنّ أصابه دم ترك، ولا يترك عليه

شئ معقود إلا حل» (١).

لكنه مندفع بعدم ثبوت دعوى الاجماع فى «الغنيه»، وعلى فرض الثبوت معارض مع دعوى الشيخ فى «الخلاف» بعدم النزاع عنه إلا- الجلود. والخبر المذكور مع ضعف سنده لا- يقدر على المقاومه مع النصوص الكثيره الداله على وجوب الدفن مع ثيابه الصادق على السراويل:

ومنها: خبرى أبان بن تغلب (٢) وزراره واسماعيل بن جابر، قالوا: كيف رأيت الشهيد يدفن بدمائه؟ قال: نعم فى ثيابه بدمائه الحديث» (٣).

كما أن الأمر كذلك فى القلنسوه والعمامه والمنطقه على فرض صدق الثياب عليها، وإن صرح على بن بابويه بالنزاع بقوله: «لا ينزع منه شيئاً إلا الخُفّ والمنطقه والقلنسوه والعمامه والسراويل، فإن أصاب شيئاً من ثيابه دمٌ لم ينزع عنه» كما نصّ على ذلك فى «المقنعه» و«الغنيه» و«المراسم» و«السراويل» فى القلنسوه.

هذا وقد صرح المفيد على أن العمامه ليست من الثياب، قيل ولم يدخلها الأصحاب فى الكسوه فى الكفاره، واختلفوا فيها فى الحبوّه، فيظهر من الجميع أن استثنائهم لتلك كان لأجل الشبهه فى كونها من الثياب.

ولكن الأقوى عندنا صدق الثياب على جميعها إلا فى بعض أفراد المنطقه، إذا كان من جنس الجلود، فحينئذٍ يُنزع كما وقع فى المستثنى اجماع «الخلاف»، بل قد يقال فى غير المنطقه الجلديه أنها يدفن مع الثياب، وإن لم يدخل تحت الثياب حقيقه بالتبع فى الأمر بالدفن مع الثياب كدخول طريق الدار فيها، ورسن الدابه بها فى البيع.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١٠.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

٣- المصدر السابق، الحديث ٨.

يُنزَعُ عَنْهُ الْخُفَّانِ وَالْفُرُؤُ، أَصَابَهُمَا الدَّمُّ أَوْ لَمْ يُصَبِّهَمَا عَلَى الْأَظْهَرِ (١)

(١) هو الأشهر، بل لا خلاف فيه إذا لم يُصَبِّهَمَا الدَّمُّ، بل الاجماع بقسميه عليه، بل وكذلك إن أصابهما الدَّمُّ على المشهور، بل في «الغنية» دعوى قيتك الاجماع عليه، كما يدخل في معقد اجماع «الخلايف» حيث قال: «إذا لم يكونا جلودا وهما جلود، خصوصا إذا لم يصدق عليه الثياب قطعاً، فيكون دفنه تضييعاً للمال».

واحتمال شمول الدليل الناطق بالدفن بدمائه لمثلها، حتى لو لم يصدق عليها الثياب ممنوع، حيث يمكن أن يكون المراد من الحكم بالدفن مع ثيابه اشاره على عدم وجوب الغسل والتغسيل، كما أن التمسك بقول أمير المؤمنين عليه السلام من الحكم بالترك مع إصابه الدم ضعيف، لما قد عرفت الاشكال فيه. مع احتمال كون قيد (إن أصابه دم) متعلقاً بالسراويل فقط لا بالجميع. وعليه فما في «الوسيله» و«السراير» و«المراسم» و«نهايه الأحكام» الدفن معه لو أصابهما الدم ضعيف.

أقول: ولعلّ الوجه في اختلافهم هو أنهم اختلفوا في صدق اسم الثوب على الفرو وعدمه، فخرج الفرو مع عدم صدق الثوب عليه ثابتاً، لاحتمال كون اسم الثوب صادقاً على خصوص ما يكون منسوجاً، والفرديس منسوجاً وعليه فلا يشمل الحكم، أو على أقلّ تقدير يكون شموله له مشكوكاً، وبالتالي فلا وجه حينئذٍ للحكم فيه إلا من جهة ما عرفت من امكان الاستعانه بعموم ما ورد من قوله عليه السلام: «يدفن بثيابه وبدمائه» بل وكما روى صاحب «مجمع البيان» قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله في شهداء أحد زملوهم بدمائهم وثيابهم» (١) حيث يشمل الأمر دفنه مع كل ما معه.

ولا فرق بين أن يُقتل بحديدٍ أو غيره (١)

الرابعة: إذا مات ولد الحامل قُطِع وأُخرج (٢)

وكيف كان، مع احتمال عدم اختصاص عنوان الثوب بالمنسوج فقط، سيّما في بعض أقسام الفرو، ينبغي التوقف شمول الحكم، مع أنّه قد لا يكون معه إلاّ الفرو. المجرّد فيكفن، وهو كما ترى، أو دعوى دفنه مجرّدا. هذا ولا يخفى أنّ الخفّ والفرو بحسب الحقيقة يعدّان من أفراد الجلود، فلا بد من نزعهما، سواء أصابهما الدم أم لا، كما هو واضح.

(١) وتقدم الكلام عنه في باب غُسل الميت، كما ذكرنا حكم المسألة اللاحقة فيما سبق عند قوله قدس سره «الثالثة: حكم الصبي والمجنون إذا قتلا شهيدا حكم البالغ العاقل» وعليه فلا حاجة للبحث عن حكمهما في المقام.

(٢) حكم وجوب قطع الولد وإخراجه من بطن الأمّ إذا مات في الرحم، ولم يمكن خروجه صحيحا أمرّ ثابت بين الفقهاء، بل (عليه الاجماع) كما في «الخلاف»، و(مذهب الأصحاب) كما في «المدارك»، بل يساعده الاعتبار لنجاة أمّه من التلف، وفرض عدم امكان خروجه بدون ذلك. هذا فضلا عن امكان استفادة هذا الحكم من الحديث المروى في «الكافي» باسناده عن وهب بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: إذا ماتت المرأة وفي بطنها ولد يتحرّك، يشقّ بطنها ويخرج الولد. وقال: في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوّف عليها؟ قال: لا بأس بأن يدخل الرجل يده فيقطعها ويخرجه» (١)

وجاء في روايه في موضع آخر مثله، إلاّ أنّه قال: «يتحرّك ويتخوّف عليه» وزاد في آخره: «إذا لم توفّق النساء».

وفى روايه أخرى رواها الحميرى فى «قرب الاسناد» عن السندي بن محمّد، عن أبى البخترى وهب بن وهب مثله، إلا أنّه ترك الحكم الأوّل.

لكن نوقش فى هذا الخبر _ كما عن «المعتبر» _ حيث قال بعد ذكر الخبر: «وهب هذا عامى ضعيف لا- يُعمل بما ينفرد به. فالوجه أنه إن أمكن التوصل إلى اسقاطه صحيحا بشىءٍ من العلاجات، والأوّ وتوصّل الى اخراجه بالأرفق فالأرفق، ويتولّى ذلك النساء، فإن تعدّرن فالرجال المحارم فإن تعدّر فغيرهم دفعا عن نفس الحيّ» انتهى كلامه رفع مقامه. حكم ولد الحامل الميت

إنّ ضعف الراوى منجبرٌ بالاجماع وعمل الأصحاب، والترتيب المذكور فى كلامه هو الذى يقتضيه بالأصول والقواعد، وعليه ولا تكون الروايه منافيه لها، خصوصا بعد ملاحظه وجود الدليل بقوله: «أن ترفق النساء» أو «لم تتفق له النساء» كما فى بعض النسخ.

لعلّه رأى التنافى بين المذكور فى الدليل مع صدر الحديث، حيث قال فى أوّله: «لا بأس بأنّ يدخل الرجل يده... الى آخره» حيث لا يجوز ذلك ابتداءً لكنّه يجب أن يقيد بالدليل وبالاصول والقواعد المسلّمه فى المقام.

وكيف كان، هناك تطابق بين مدلول هذا الحديث مع فتوى الأصحاب، كما يؤيد ذلك ما فى «فقه الرضا» بقوله: «وان مات الولد فى جوفها أدخل انسانٌ يده فى فرجها وقطع الولد بيده و اخرجه»^(١)

كما هو موافقٌ لكلام بعض الأصحاب فقل قول الشيخ فى «الخلايف»، حيث قال: «فإنّ مات الجنين ولم يخرج والأّم حيه، جاز للقباله ومن تقوم مقامها أن تدخل يدها فتقطع الجنين وتخرجه» انتهى.

وعليه، فحكم المسأله واضح لا كلام فيه. هذا كله إن مات الولد وأّمه حيه.

١- المستدرک، ج ١، الباب ٣٥ من أبواب الاحتضار، الحديث ١.

إن ماتت هي دونه، شقّ جوفها وانتزع وخيط الموضع (١)

(١) وإن ماتت الأمّ وعلمنا بحياه الجنين من خلال حركاته أو من خلال الأجهزه الحديثه، حيث يرون الولد ويشاهدون بنفسه وحركاته ونفسه. فإن لم يمكن اخراجه من دون شقّ البطن، وجب ذلك لنجاه الولد صحيحا حيا، (بلا خلافٍ أجده فيه عندنا) كما اعترف به الشيخ في «الخلاف»، بل بلا خلافٍ ظاهر فيه بين العلماء) وفي «التذكرة» نسبتته إلى علمائنا، بل يساعده الاعتبار، ويدل عليه الأخبار المستفيضه، بل فوق حدّ الاستفاضه كما في «الجواهر»:

ومنها: صدر الروايه المتقدمه لوهب بن وهب.

ومنها: مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في المرأه يموت ويتحرّك الولد في بطنها، أيشقّ بطنها ويخرج الولد؟ قال: فقال: نعم، ويخاط بطنها» (١).

ومثله خبر علي بن يقطين، (٢) وهكذا روايه علي بن أبي حمزه (٣) وتصّيها مثل نصّ الروايات السابقه في الدلاله على المطلوب، وروايه أخرى لعليّ بن يقطين. (٤)

ومنها: روايه الكّشي في كتاب «الرجال» باسناده من ابن بكير، عن محمّد بن مسلم أنّ امرأه سألته، فقالت: لى بنت عروس ضربها الطلق في فما زالت تطلق حتّى ماتت والولد يتحرّك في بطنها، ويذهب ويجيء، فما أصنع.

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٦ من أبواب الاحتضار، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٦.

قال: قلت: يا أمه الله سُئل محمّد بن علي الباقر عليه السلام عن مثل ذلك فقال: يُشَقُّ بطن الميت ويستخرج الولد» (١).

هذه جملة أخبار تدلّ على لزوم شقّ لبطن، ومعقد اجماع الخلاف موضع الشق من الجانبين أو وسط البطن، حيث أنّ مقتضى ظاهر الاطلاق جواز الشق لأى موضع من البطن، إلاّ أن التقيّد باليسر وقع فى كلام «الفقيه» و«المقنعه» و«المبسوط» و«الجامع» و«التذكرة» و«التحرير» و«جامع المقاصد»، وغيره من كتب الأصحاب من المتقدّمين والمتأخرين. بل فى «التذكرة» نسبته إلى علمائنا، ويشهد له ما فى «فقه الرضا» حيث كان التقيّد فيه باليسر (٢). لعلّه القدر المتيقن الموافق للاحتياط بحسب فتوى الفقهاء، وهى تؤيد ضعف فقه الرضا، وعليه الأقوى حينئذٍ ملاحظه شقّ الأيسر، كما وقع فى «العروه»، وهو مختارنا ومختار أكثر المحققين فى عصرنا.

وأما حكم خياطه الموضع: كما فى المتن فهو أيضا واجبٌ لوروده فى روايه «الكافى» عن ابن أبى عمير، قال: «يخرج الولد ويُخاط بطنها» كما جاء لزوم الخياطه فى روايه مرسله أخرى قال: «أيشقّ بطنها ويخرج الولد. قال: فقال: نعم، ويخاط بطنها».

وهو يكفى فى الحكم إذا ارسل فى مثل ابن أبى عمير غير قادح، لكونه من أصحاب الاجماع، أى ممّن اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه، وعليه، فلا مجال أن نتوقف فى الحكم كما أشار إليه المصنّف فى «النافع» بقوله بعد قوله: «يخيط الموضع» قال: «فى روايه» ثم قال فى «المعتبر»: «إنّما قلنا فى روايه لأنّها

١- المصدر السابق، الحديث ٨.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٣٧ من أبواب الاحتضار، الحديث ١.

روايه ابن ابي عمير عن ابن اذنيه، وهي موقوفه، فلا- تكون حجّه ولا- ضروره إليه _ أي الخياطه _ لأنّ مصيرها إلى البلاء» واستحسنه في «المدارك».

مع أنّك قد عرفت أن هنا خبر آخر رواه الكليني مرسلًا عن ابن ابي عمير في «الكافي»، وهو حجّه ينبغي العمل به. هذا فضلًا عمّا ورد من لزوم حفظ حرمة الميت وكرامته بالتغسيل والتكفين ولا يتم ذلك في مثل هذه المرأه الأبخياطه جانبها.

تنبيه: لا فرق عندنا في الشقّ المذكور: بين رجاء بقاء الولد بعد خروجه وعدمه، كما صرّح به بعض الأصحاب، ويقتضيه اطلاق الباقيين كأدلّه

ولا يبين وجود القوابل وعدمه كما عرفت، خلافاً للمحكّي عن الشافعي وأحمد من أنّ: «القوابل يُخرجنه من غير شقّ، فإنّ فقّدن تُرك حتّى يموت ثمّ تدفن الأمّ معه» بناءً على أنّ مثل هذا الولد لا يعيش عادةً فلا ينبغي هتك حرمة الأمّ لمثله لأمر موهوم، وهو كما ترى ممّا لا يقبله الذوق السليم، فضلًا عن الشرع المبين.

نعم، والشقّ واجب عند القطع بحياه الولد في بطنها بعد موت أمّها، وأمّا مع عدم القطع فالظاهر حرمة الشقّ محافظه لحرمة الميت، ولا يثمر استصحاب حياتها قبل موت أمّها. نعم، يجب الانتظار حتّى يقطع بموته لو كان حيًا لعدم التلازم بين الأمرين.

وأما لو كانا حيّين معاً وخشى الموت على كلّ منهما، فالظاهر الصبر إلى أن يقضى الله أمرا كان مفعولاً ولا ترجيح شرعا لتقديم أحدهما على الآخر، والأمور الاعتباريه المتداوله كثيرا في عصرنا، من غير وجود دليل شرعي عليها لا يلتفت إليها، والله العالم بحقائق الأمور.

هذا آخر ما توفّقت له بمشيئه الله عزّوجلّ من تسويد وجوه هذه الصفحات في بحث أحكام الأموات، وسيتلوه إن شاء الله بحث الأغسال المسنونه، ونستعين بالله عزّوجلّ نسأله التوفيق والأمن والصحّه والعافيه وحسن العاقبه تحت رعايه

مولانا الامام الحجة بقيته الله الأعظم روحى وأرواح من سواه فداه وعجل الله تعالى فرجه الشريف. وكان ختام البحث آخر تير جمادى الأولى سنة ١٤٢٧ من الهجره النبويه الشريفه الموافق ليوم الخامس من شهر يتر سنة ١٣٨٥ هجرية شمسيه. وأنا أقلّ العباد المحتاج إلى رحمه ربّه يوم التناد، الحاج السيّد محمّد على العلوى الحسينى الأسترآبادى المشهور بالكرگانى، ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد سجاد العلوى رحمه الله عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

قوله قدس سره : وأما الأغسال المسنونه، فالمشهور منها ثمانية وعشرون غُسلًا. (١)

بعد الفراغ عن بحث الأغسال الواجبه، يصل الدور الى البحث عن الأغسال المسنونه:

(١) لا- يخفى أنّ المرأه من المسنونه ما كانت كذلك بالأصل والذات، والأفقد تجب بالعارض النذر وأخويه، أو بأمر الوالد والحاكم، كما أنّ المراد بالواجبه فى السابق أيضا هو كذلك، وإلاّ فقد تكون مستحبه من جهه الغايه ونحوها. الأغسال المسنونه

ثمّ إن المعروف والمشهور أنّ عددها ثمانية وعشرون، والأفانّ الأقوال فى تعدادها متفاوتة، كما أشار الى ذلك صاحب «العروه» بقوله: «وهى كثيره، وعدّ بعضهم إلى سبع وأربعين، وبعضهم إلى خمسين، وبعضهم إلى أزيد من ستين وبعضهم إلى سبع وثمانين وبعضهم إلى مائه» انتهى.

ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» قدس سره : «ففى «النفليه» أنه يستحبّ الغسل لخمسين، بل فى «المصاييح» أنّ الأغسال المندوبه المذكوره هنا تقرب من مائه وإنّ قال أنّ الثابت من هذا الأغسال بالنصّ أو غيره أكثر من ثمانين» انتهى.

وفى «المستند»: «أنّ بعض الأجله عدّ منها تيفا وستين».

أمّا المصنف فقد التزم بقول المشهور وذهب الى أن الأغسال المسنونه لا تتجاوز ثمانية وعشرون غُسلًا.

غُسل الجمعة

قوله قدس سره : ستّه عشر للوقت، وهى: غُسل يوم الجمعة(١)

(١) استحبابه هو المشهور بين الأصحاب شهرةً كادت تكون اجماعاً، وأقرّ به صاحب «الجواهر» بقوله: «بل هى كذلك، لانقراض الخلاف فيه على تقديره، بل لم تعرف حكايته فيه بين من تقدّم من أصحابنا كالمفيد، بل ظاهره عدمه فى «المقنعه» حيث قال: وأمّا الأغسال المسنونه فغُسل يوم الجمعة سنّه للرجال والنساء، وغُسل الاحرام سنّه أيضا بلا اختلاف. وكذا ابن حمزه حيث قسّم الغُسل إلى: فرضٍ وواجبٍ ومختلفٍ فيه ومندوب، وصدّر المندوب بغُسل الجمعة. وعن «شرح الجمل» لابن البرّاج: غُسل الجمعة من السنن المؤكده عندنا، ونقل القول بالوجوب عن بعض العامّه. وظاهر كلمه (عندنا) هو الاجماع. بل وكذا فى «التهذيب» وصريح «الغنيه» وموضعين من «الخلاف» الاجماع عليه، بل فى أحدهما نسبه القول بالوجوب إلى أهل الظاهر داود وغيره. هذا بالنسبه إلى كلام المتقدمين. نعم، قد عرف ذلك من المصنّف والعلّامه ومن تأخر عنهما، فنسبوا القول بالوجوب إلى الصدوقين، والظاهر أنّ القائلين فى ظاهر كلامهم أو الميل إليه يكون عددهم إلى خمسه أو أزيد من الصدوقين والكلينى ووالده والشيخ البهائى فى «جبل المتين»، بل وكذا يظهر الميل إليه، وأيّده الشيخ سليمان بن عبدالله البحرانى كما فى «الحدائق». بل قد يظهر ذلك من العلّامه فى «المختلف» بعد التحقيق فى لفظ السنه والواجب، ثم قال فى آخر

كلامه: على المحكى في «الحدائق» قال: وبهذا يظهر أنّ قول الصدوقين غير بعيد عن الصواب» انتهى.

أقول: أراد صاحب «الجواهر» توجيه كلامهم حتى لا يكونوا مخالفين، فذهب الى أن مرادهم من السّنة هو الاستحباب المرسوم في زمانهم، وأمّا قيد الواجب المنصّمه إليها كان لأجل بيان التأكيد، أى أنّ غُسل الجمعة من الأغسال المندوبه المؤكده، ثمّ استشهد لكلامه وتوجيهه بما جاء في كلام الصدوق رحمه الله في أماليه، حيث قال إنّ استحباب غُسل الجمعة والقول به من الأحكام الثابته عند الاماميه، ثمّ قال: والكليني ووالده من أجلاء الاماميه، فكيف يمكن اخراجهما عن اتفاقهم؟! فيعلم أنّ الجميع قائلون بالاستحباب لا الوجوب.

هذا بالنظر إلى أقوال الفقهاء.

وأمّا بيان المختار في المسأله: فلا بد من ذكر الأخبار والأدله وملاحظه دلالتها، والجمع بينهما إنّ كانت متعارضه فنقول: نتعرض أولاً للأخبار المتضمّنه لبيان الوجوب أو ما يستفاد منها ذلك، وهى عدّه روايات بعضها صحيحٌ وبعضها الآخر حسنه، فلا بأس بذكرها، فنقول ومن الله الاستعانه:

فمنها: روايه الكليني باسناده عن عبدالله بن المغيره، عن أبى الحسن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الغُسل يوم الجمعة؟ فقال: واجب على كلّ ذكرٍ أو أنثى عبدٍ أو حرٍّ» (١).

ورواه الشيخ باسناده عن محمّد بن عبدالله بن المغيره، مثله.

ومنها: روايه زراره فى الصحيح، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: لا تدع الغُسل يوم

الجمعه... إلى أن قال: وقال: الغُسل واجبٌ يوم الجمعة»(١).

ومنها: روايه البنزطى، عن محمّد بن عبد الله (عبيد الله)، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن غسل يوم الجمعة؟ فقال: واجب على كلِّ ذكرٍ وأنثى من عبِدٍ أو حرٍّ»(٢).

ومنها: محمّد بن مسلم فى الصحيح، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «اغتسل يوم الجمعة إلا ان تكون مريضا أو تخاف على نفسك»(٣).

ولا يخفى أنّ ظاهر الأمر فى الوجوب، خصوصا مع ملاحظه مع ما فى المستثنى. ومنها: روايه أخرى لزراره المحكيه عن الصدوق باسناده إليه، عن أبى جعفر عليه السلام فى حديث الجمعة، قال: «والغُسل فيها واجب»(٤).

ومنها: الروايه المرفوعه لمحمّد بن أحمد بن يحيى، قال: «غُسل الجمعة واجب على الرجال والنساء فى السفر والحضر، إلا أنّه رُخص للنساء فى السفر لقله الماء»(٥).

ومنها: الروايه المرسله التى رواها المفيد فى «المقنعه» عن العبد الصالح عليه السلام، أنّه قال: «يجب غُسل الجمعة على كلِّ ذكرٍ وأنثى من حرٍّ أو عبِدٍ»(٦).

ومنها: روايه ابن عمر، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله من جاء إلى الجمعة فليغتسل»(٧) حيث أنّ ظاهر الأمر هو الوجوب.

١- المصدر السابق، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ١١.

٤- المصدر السابق، الحديث ١٣.

٥- المصدر السابق، الحديث ١٧.

٦- المصدر السابق، الحديث ٢٠.

٧- المصدر السابق، الحديث ٢١.

ومنها: روايه حريز عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لابد من الغسل يوم الجمعة في السفر الحضر، ومن نسي فليعد في الغد»^(١).

بل قد يستفاد الوجوب من روايه عمّار الساباطي، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صلى؟ قال: إذا كان في وقت فضيله يغتسل ويعيد الصلاه، وإن مضى الوقت فقد جازت صلاته»^(٢).

ومنها: روايه أبي بصير أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام: «عن الرجل يدع غسل يوم الجمعة ناسيا أو متعمدا؟ فقال: إذا كان ناسيا فقد تمت صلاته وإن كان متعمدا فليستغفر الله ولا يعد»^(٣).

هذه جملة أخبارٍ قد تمسك بها عن ذهب الى وجوب الغسل في يوم الجمعة.

وفي قبال هذه الأخبار عدّه نصوص تدلّ على كونه مندوبا وسنّه:

منها: روايه علي بن يقطين في الصحيح، قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الغسل في الجمعة والأضحى والظفره؟ قال: سُئِنَه وليس بفريضة»^(٤).

وهذا الخبر _ مضافا إلى التصريح فيه بالسنة وتعقيبه بقيد توضيحي تصريحى بأنه وليس بفريضة _ قد قرن غسل الجمعة بما هو مسنون قطعاً وهو غسل العيدين.

ومنها: روايه زراره في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن غسل يوم الجمعة؟ فقال: هو سنه في الحضر والسفر، إلا أن يخاف المسافر على نفسه القر»^(٥). يعني البرد، وهذا الخبر صريح في خلال لفظ (السنة) على أن الغسل مستحب.

- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.
- ٣- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.
- ٤- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٩.
- ٥- المصدر السابق، الحديث ١٠.

ومنها: روايه عليّ، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن غسل العيدين أ واجب هو؟ قال: هو سنه. قلت: فالجمعه قال هو سنّه» (١).

ومنها: الروايه المرسله للمفيد في «المقنعه»، قال: «وردت عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: غسل الجمعه والفطر سنّه في السفر والحضر» (٢)،

والأخبار الدالّه على ذلك بالكنيات والاشعارات أزيد من ذلك. والبحث المهمّ حيثُ هو عن كيفيّة الجمع بينهما مع وجود التعارض فيها:

أقول: من ذهب إلى الوجوب _ كالشيخ البهائي في «الحبل المتين» _ حمل الأخبار الدالّه على السنّه على ما ثبت وجوبه بالسنّه، في قبال ما هو واجب بالكتاب، وأنت خير بأنّ الجمع بينهما بحمل السنّه على ما ثبت وجوبه بالسنّه، والفريضة على ما ثبت وجوبه بالكتاب غير بعيد، بل وهو اصطلاح للصدوق في «الفييه» كما يشعر به قوله: «الغسل كلّ سنّه ماعدا غسل الجنابه» مما يعني أنّ غسل الجنابه هو الوحيد الذي ورد في القرآن في قوله تعالى «وان كنتم جنبا فاطهروا» أمّا سائر الأغسال: كالحيض والنفاس والاستحاضه والأموات ومسّ الميت واجبه أيضا إلاّ أنّها ثابتة بالنصوص والسنّه لا الكتاب، كما وردت الاشاره الى ذلك في روايات عديده مثل ما ورد في «التهذيب» عن الرضا عليه السلام بطرق عديده: عن الغسل من الجنابه فريضة وغسل الميت سنّه» (٣).

قال الشيخ: يريد أنّ فرضه عُرف من جهه السنّه، لأنّ القرآن لا يدلّ على فرض

١- المصدر السابق، الحديث ١٩، وفي «الحدائق» والظاهر أنّه ابن حمزه _ لو كان الأمر كذلك فضعفه واضح.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التميم، الحديث ٤ ومثله حديث ١ أيضا.

غُسل الميِّت، كما أشار إلى ذلك ما رواه عن سعد بن أبي خلف، قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغُسل في أربعه عشر موطنًا، واحد فريضه والباقي سنه»^(١).

وحملُ السنه على هذا المعنى ليس بأبعد من حمل الوجوب على المبالغه فى الاستحباب، كما يفعله القائلون بالندب.

واحتمال كون الوجوب حقيقه شرعيه فى المعنى المصطلح، أى الوجوب فى مقابل السنه والاستحباب، ليس بأقوى من جريان هذا الاحتمال مثله فى السنه، وعليه فكلا الاحتمالين متعارضين لا يمكن تقديم أحدهما على الآخر. وبالتالي فوجه التقديم ليس إلا ما عرفت.

أقول: وبما ذكرنا ظهر وجه القائلين بالاستحباب حيث اعتمدوا على الأخبار المشتمله على حكمه (السنه) وحملوها على المعنى المصطلح فيها وهو الندب، وحملوا الوجوب على المعنى اللغوى أى الثبوت، أو على الاستحباب المؤكّد، لعدم ثبوت كون الوجوب فى ابتداء الشرع حقيقه فى المعنى الاصطلاحى المتداول فى زماننا.

هذا هو الوجه لبيان القولين، فلا بد حينئذٍ من ملاحظه أنّ أيهما يقدم على الآخر ليكون هو المختار، فنقول:

الذى يقوى فى النظر ما هو عليه المشهور من الاستصحاب، لوجود قرائن كثيره دالّه على ذلك، فلا بأس بذكرها:

فمنها: اقتران غُسل الجمع مع ما هو مسلّم بين الفقهاء من كون غسله مندوبا، مثل غسل العيدين.

ومنها: أنّ احتمال كون (السنه) بمعنى ما هو الواجب بالسنه غير جارٍ فى مثل

روايه علي بن أبي حمزه بقوله: «أ واجب هو؟ قال: هو سنّه» فإنّ الواجب لا- يُطلق الآ- في مقابل السنّه بالمعنى الاصطلاحي، بخلاف الفريضة؛ فهذا دليل على أنّ المراد هو الاستحباب كما لا يخفى.

ومنها: ما وقع فيه الترخيص للنساء في السفر بقله الماء، حيث لا يناسب ذلك مع الوجوب، لوضوح أنّه لو كان الأمر كذلك فإنّه لا فرق في الحكم بين النساء والرجال، لأنّ قله الماء إن كان عذرا كان لهما، والآ فلا يكون لأحدهما أيضا، فبذلك يفهم كون المراد من ذلك هو الاستحباب المؤكد، فيفصل حينئذ بين الرجال والنساء بأن يكون الحكم في الرجال آكد من النساء.

ومنها: ما ورد في خبر الحسين بن خالد، قال: «سألت أبا الحسن الأوّل عليه السلام كيف صار غسل الجمعة واجبا؟ فقال: إنّ الله أتمّ صلاه الفريضة بصلاه النافله، وأتمّ صيام الفريضة بصيام النافله، وأتمّ وضوء النافله (الفريضة) بغسل يوم الجمعة، ما كان في ذلك من سهو أو تقصير أو نسيان أو نقصان» (١).

حيث يستفاد منها أنّ المتمم والمكمل يتحقّق بأمر استحبابي لا بأمر وجوبي، فيفهم أنّ استعمال الوجوب في السؤال أيضا يكون في غير معناه المصطلح، كما لا يخفى.

ومنها: استعمال لفظ (التطوّع) الذي مورد استعماله في الأخبار كثيرا ما يكون في المندوب، وهو كما في خبر أبي البختری، المروى عن «جمال الإِسْبوع» عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «يا عليّ على الناس في كلّ سبعة أيّام الغُسل، فاغتسل في كلّ جمعه، ولو أنّك تشتري الماء بقوت يومك وتطويه فأنّه ليس شيء من التطوّع بأعظم منه» (٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ٧.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٣ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ٩.

ومنها: ما هو المحكى في «الجواهر»: «عن خصال الصدوق، المروى عن جابر الجعفي، عن الباقر عليه السلام من التصريح بعدم وجوب الغسل يوم الجمعة للناس في السفر والحضر (١) فيتم بالاجماع المركب، أى ليس في المسأله قائل بالتفصيل في الوجوب في الرجال والندب في النساء، فيلحق الرجال بالنساء في عدم الوجوب».

ومنها: ما في بعض الأخبار من جعل غسل الجمعة في عداد المنذوبات في يوم الجمعة، وهو مثل ما ورد في «فقه الرضا»، قال: «وعليكم بالسنن يوم الجمعة وهي سبعة: اتيان النساء، وغسل الرأس واللحية بالخطمي، وأخذ الشارب، وتقليم الأظافر وتغيير الثياب، ومسّ الطيب، فمن أتى بواحدة من هذه السنن نابت عنهنّ وهي الغسل... إلى ان قال: وإنما سنّ الغسل يوم الجمعة تيمماً لما يلحق الطهور في سائر الأيام من نقصان» (٢).

أقول: هذه جملة من القرائن الدالّة على حمل الوجوب في الأخبار السالفة على غير المعنى الاصطلاحي في عرف المتشرّعه، لو لم نقل كونه كذلك في عرف الشرع في صدر الاسلام، كما يدعيه بعض منهم صاحب «الجواهر» قدس سره .

وعلى ذلك، لا- يبعد كون المراد من الوجوب المستند إلى الصدوق وغيره هو هذا المعنى المقصود في الأخبار، لأنهم كانوا معتمدين ومقيدين بتطبيق فتاواهم مع لسان الأخبار والسنة، كما يمكن ملاحظه ذلك في كلام والد الصدوق في كتابه المسمّى بالشرائع حيث طابق فتواه بما ورد في لسان الأخبار، وأيضا ممّا يؤيد ذلك ما عرفت آنفا من كلام الصدوق في «الأمالى» من اسناد الندب في غسل يوم الجمعة إلى الاماميه.

١- الجواهر، ج ٥، ص ٥؛ المستدرک، ج ١، الباب ٣ من أبواب الاغسال المنسونه، الحديث ٣.

٢- كتاب فقه الرضا، ص ١١ على ما هو المحكى في الحدائق، ج ٤، ص ٢٢٢ عنه.

وبالجمله: بملاحظه ما ذكرنا من الجمع بين الطائفتين من الأخبار، يرتفع التعارض بينهما، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الجمع بينهما عن طريق اتصاله الجهم، بحمل أخبار الوجوب على التقيه لذهاب أكثر الجمهور إلى الوجوب، كما عليه بعضُ على المحكى فى «الحداثق». نعم يصحّ هذا لو عجزنا عن على الجمع الذى قلناه وألحّ الخصم فى الاصرار على حفظ الوجوب على ظاهره وهو المعنى الاصطلاحى، والسّنه على ظاهرها وهو الندب بمعناه المتعارف الاصطلاحى، فيقع التعارض، ويجب حمل الوجوب حينئذٍ على التقيه فيترك ويؤخذ بخلافه لأنّ الرشد فى خلافهم كما فى الروايه.

هذا فضلاً عن أنّ المشهور قد أعرضوا عن الأخبار الداله الوجوب، لو سلّمنا ظهورها فيه، والاعراض كما أنّه موهنٌ لتلك الاخبار، مؤيد وجابر للأخبار الداله على الاستحباب لو كان فى سند بعضها ضعف، كما لا يخفى.

هذا مع أنّه لو أغمضنا عن جميع ما بيّناه، وسلّمنا التكافؤ بين الطائفتين، وصار المقام فى موارد اجمال النصّ، يسقط كلام الطرفين عن الاستدلال بهما، وبعد التساقط يجب الرجوع إلى الاصول العمليه وهو هنا البراءه الشرعيّه من (رُفع مالا- يعلمون) والبراءه العقليه من قُبْح العقاب بلا بيان، وإنّ كان الاحتياط هنا بعدم الترك قوياً، لأجل دلاله بعض الأخبار على الاتيان به استعجالاً فى يوم الخميس:

منها: خبر حسين بن موسى بن جعفر، عن أمّه وآمّ أحمد ابنه موسى بن جعفر عليهما السلام قالتا: «كنا مع أبى الحسن عليه السلام بالباديه ونحن نريد بغداد، فقال لنا يوم الخميس اغتسلا اليوم لغد يوم الجمعة، فإنّ الماء بها غدا قليل، فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة» (١).

ومنها: الروايه المرسله عن محمد بن الحسين، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال لأصحابه: إنكم تأتون غدا منزلاً ليس فيه ماء فاغتسلوا اليوم لغدٍ، فاغتسلنا يوم الخميس للجمعه».

ومنها: الأخبار الواردة في قضاء من فاته الغسل يوم الجمعة، وأيضا ما دلا على أنّ تاركه فاسقٌ كخبر جعفر بن أحمد القمي، عن الصادق عليه السلام: «لا يترك غسل يوم الجمعة الا فاسق، ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت»^(١).

فإنه يستفاد من مجموع هذه الأخبار على أقل تقدير الكراهه الشديده إذا له نقل بحرمة،

ومنها: الخبر الذي يدل على لزوم الاستغفار على تركه مثل خبر سهل، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يدع غسل الجمعة ناسيا وغير ذلك، قال: إن كان ناسيا فقد تمت صلاته، وإن كان متعمدا فالغسل أحبّ اليّ، فإن هو فعل فليستغفر الله ولا يعود»^(٢).

أقول: وإن لم يصرح الأصحاب في كتبهم الفقهيه بالكراهه كما في «الجواهر»، ولكن لا يبعد القول به كما اختاره «الجواهر»، كما يستفاد ذلك ممّا ورد في التويخ بكون الشخص أعجز من تارك الغسل، كما في خبر الأصمغ، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام إذا أراد أن يوبخ الرجل يقول: واللّه لأنت أعجز من تارك الغسل يوم الجمعة، فإنه لا يزال في طهر إلى الجمعة الأخرى»^(٣).

لوضوح أنّ التويخ بذلك لا ينساب مع تارك أمر واجب، فجميع ذلك يؤيد، الندب.

١- المستدرک، ج ١، الباب ٤ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الاغسال المنسونه، الحديث ٢.

قوله قدس سره : ووقته ما بين طلوع الفجر إلى الزوال (١)

هذا، مضافا إلى أنه لو أغمضنا النظر عن جميع ذلك، وسلمنا وجوبه، فالسؤال الذى يجب البحث عنه أنه واجب بأى وجوب، كان واجبا نفسيا أى لنفسه أو لغيره، وفى كليها اشكال. أما الأول فإنه مناف لحصر الواجبات فى الأخبار المتواتره فى غيره،

وعلى الثانى _ فمع أنه خلاف لقول المخالف وأدلته كما فى «المصاييح» _ ينافيه ضبط شرائط الصلاه وحصرها فى كلام الأصحاب والأخبار الصحيحه زواره: «لا تعاد الصلاه إلا من خمس» وغيرها فى غير غسل الجمعة، وليس هو من الطهور قطعاً، أى لا يعدّ رافعا للحدث عند الصدوقين ومن تبعها فى ذلك، حيث لم يذهبوا إلى كفايه هذا الغسل عن الوضوء، والأى يمكن دخوله فى الطهور الواقع فى الحديث، كما لا يخفى.

وأخيرا: الظاهر من الأدله أن هذا الغسل ليوم الجمعة فقط لا له وليلتها كما اختاره الحلبي فى «اشاره السبق» إذ لم نعرف له موافقا ومستندا سوى ما يحكى عن الاسكافى من اثبات الغسل لكلّ زمانٍ شريف، ولم يبين له دليلاً، فليتأمل.

(١) أول وقت القيام بغسل الجمعة هو طلوع الفجر الثانى والمسّمى بالفجر الصادق، وعليه الاجماع، فلا يجوز تقديمه عليه فى غير موارد الاستثناء، هذا كما فى الجواهر، حيث قال: «بلا خلافٍ أحده فيه» بل فى «الخلاف» و«التذكرة» التصريح بالاجماع، كما عن غيرها تصريحاً أو ظاهراً، بل قد يؤيد الاجماع توقيفيه العباده، أى أنّ العمل بالعباده موقوف على ما ورد عنهم عليهم السلام، وعليه فلا اشكال فى كفايه غُسل يوم الجمعة إذا وقع فى وقتٍ يصدق عليه اليوم ظرفاً

بالنسبة إلى قبل الزوال لما بعد طلوع الفجر، كما اعترف به في طهاره «الخلافة»، ولاجل ذلك قال صاحب «المصابيح»: «أما أن أول وقته من الفجر الثاني فهو موضع وفاق بين الأصحاب، كما أن تحقق اليوم بطلوع الفجر لغه وعرفا وشرعا ثابت فيقع الغسل فيه».

أقول: مضافا إلى جميع ذلك، فإنه يدلّ عليه الأخبار التي بعضها صحيح:

منها: خبر زراره والفضيل، قالوا: قلنا له: «أيجزى إذا اغتسلت بعد الفجر للجمعه؟ فقال: نعم» (١).

هذه الرواية وإن هي مضمرة ولكن شأن العَلَمين أجلّ من أن ينقلوا عن غير الامام، وقد نقل ابن ادريس مثله في آخر «السرائر» مسندا عن كتاب حريز بن عبدالله عن الفضيل وزراره عن أبي جعفر عليه السلام .

ومنها: روايه ابن بكير، عن أبيه، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام في حديث، قلت: فإن نام بعد الغسل؟ قال هو مثل غُسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر أجزاءك» (٢).

ومنها: روايه أخرى لابن بكير مثله إلا أن بدل أجزاءك: كفاك (٣).

ومنها: روايه أخرى لزراره، قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غُسلت ذلك للجنبه والجمعه وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءك عنها غُسل واحد، الحديث» (٤).

هذا بالنسبه الى أول الوقت وبدايته، وأما آخر وقت الغُسل فقد جاء في المتن

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

أنه الى الزوال، وهذا هو المشهور بين الأصحاب، بل فى «الجواهر»: «لا- أعرف فيه خلافا ولا حكى سوى ما عن على بن بابويه وولده ظهور الاجتزاء بالغسل للرواح أى للصلاه ولو بعد الزوال كالشيخ فى «الخلافا» فى باب الصلاه: «وقته ما بين طلوع الفجر الثانى الى أن تُصلى الجمعه، ثم نقل خلافا مالك أنه إن راح عقيب الاغتسال اجتزى به (أى إن صلى) والأفلا، وقال: دليلنا اجماع الفرقه» مع أن الشيخ قال فى باب الطهاره أيضا «يجوز غسل الجمعه من عند طلوع الفجر الى قبل الزوال، وكل ما قرب إليه كان أفضل...» الى أن قال: «بعد أن حكى خلافا الأوزاعى _ دليلنا اجماع الفرقه وهو مناف للاؤل إذا روعى المفهوم».

ثم جمع رحمه الله بينهما بقوله: «ويمكن ارجاع الجميع الى المشهور باراده الغالب من زمن الرواح، وهو قبل الزوال أو الزوال أو بعده بحيث يكون الغسل قبله، وبأؤل وقت الصلاه من الصلاه، وبالزمان الذى لا يمكن فيه الغسل بما قبل الزوال، فيجتمع الجميع على اراده التحديد بذلك».

وربما يرشد إليه ما فى «المعتبر» من اجماع الناس على التحديد بما قبل الزوال، مع أنه قبله بيسير ذكر التحديد بالصلاه عن الشيخ، فالظاهر أنه لم يفهم منه الخلافا انتهى ما فى «الجواهر»(١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، لأن هذه التعابير ليست الا ليصال المطلب بأن غايه الوقت هو الزوال، بعد ملاحظه لزوم مقدار من الوقت قبله لايقاع الفعل، حتى تتحقق الصلاه فى أول الوقت مع الغسل، بل قد يفهم من كلام المحقق بقوله: «اجماع الناس على التحديد بما قبل الزوال» كونه اجماعيا بين العامه والخاصه، والامر كذلك كما يترأى ذلك من «التذكره» حيث قال: «ووقته ما بين طلوع الفجر

الثانى إلى الزوال، وكلّ ما قَرَّبَ كان أفضل، قاله علمائنا وما فى «الذكرى»: «ويمتدّ إلى الزوال اجماعاً»، وما فى «المصايح»: «أنّ عليه الاجماع المعلوم بالنقل والفتوى والعمل».

نعم، هنا قول رابع وهو استمرار وقته إلى خروج اليوم، تمسكا بظاهر اطلاق كلمه (اليوم) حيث يصدق على تمام اليوم حتى الغروب، كما احتمله جماعه من متأخري المتأخرين. بل قيل إنّه يستفاد من اطلاق «المقنعه» و«الاقتصاد» و«الجمل والعقود» و«المراسم» و«الكافى» و«الوسيله» و«الغنيه» و«الارشاد» و«النفليه» لأنهم اقتصروا فيه على أصل الحكم وهو استحباب غسل الجمعه أو الغسل فى يومها، مع أنّه خلاف ظاهر الاجماع المتقدمه من المتقدمين والمتأخرين على عدم استمرار وقته إلى الغروب، بل إلى أحد الأقوال الثلاثه من أن غايته قبل الزوال أو حين الزوال أو بالصلاه.

والأقوى عندنا هو القول بالزوال، لأنّه _ مضافا إلى كونه مورد الاجماع المنقوله والمحصله كما فى المتن _ هو المقصود كما نصّ عليه صحيحه زراره بقوله: «وليكن فراغك قبل الزوال»^(١)، حيث يكون المراد بيان وقوع كل الغسل فى هذا الوقت المعين بحيث لم يتجاوز عن حدّه، لا بيان كون الوقت وغايته هو قبل الزوال، كما هو أحد الأقوال، وقد عرفت احتمال كون القائل بما قبل الزوال متحدا مع القائل بالزوال، بأن يراد من كلامه ما بيّناه فى روايه زراره، وعليه فيتحد القولان، فلا يكون هذا القول حينئذٍ مخالفا لما اخترناه.

وأما احتمال كون الغايه نفس صلاه الجمعه: فمندفع بعدم اختصاص خطاب الغسل لمن يصلّى صلاه الجمعه، بل يشمل لمثل العبيد والنساء أيضا، وتعليقه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٧ من أبواب صلاه الجمعه، الحديث ٣.

على فعل الغير يوجب التعليق على أمر غير منضبط لاختلاف الاشخاص في الاتيان بها، وإن كان الاختلاف في الجملة جزئياً، إلا أنه بعيد صدور مثل ذلك عن الشارع، اللهم إلا أن يرجع إلى عنوانٍ مشيرٍ إلى الزوال الذي هو أول وقت شروع الصلاة، فحينئذٍ له وجه، ويرجع إلى ما اخترناه.

ودعوى: مخالفته لروايه سماعه وابن بكير، حيث قال في الأول:

«في الرجل لا يغتسل يوم الجمعة في أول النهار؟ قال: يقضيه آخر النهار، الحديث» (١).

وجاء في الخبر الثاني: «عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة؟ قال: يغتسل ما بينه وبين الليل، الحديث» (٢) حيث قد اطلق الفوت والقضاء لمن لم يأت به أول النهار، فيفهم كون الوقت قبل الصلاة.

غير مقبولة: لأن الأخذ بأول النهار يوجب كون الاتيان حين الزوال فوتاً وقضاءً لعدم صدق أول النهار عليه هذا أولاً. وثانياً آخر النهار الذي يصدق عليه القضاء متأخراً عن وقت صلاه الجمعة كثيراً، فلا ينافي ذلك، مع أن الصلاة غايه للغسل كما لا يخفى.

وأما القول الرابع: وهو كون غاتيه إلى الغروب، فلا دليل لقائله إلا التمسك باطلاق الأمر بالغسل في يوم الجمعة، حيث لا ينافي ذلك مع اراده الأعم من القضاء والاداء فيها، إذا قام الدليل على ذلك. والدليل عليه الاجماع السابقه الداله على أن وقته الأدائيه هو قبل الزوال، كما عرفت نقل الاجماع في كلام المحقق في «المعتبر»، بل وما في «التذكرة» من نقل الاجماع عليه وجعل ما هو الأقرب إليه أفضل.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

مضافا إلى روايه سماعه بن مهران، عن الصادق عليه السلام ، حيث قال لمن لم يكن قد اغتسل يوم الجمعة في أول النهار: «يقضيه آخر النهار، فإن لم يجد فليقضه يوم السبت»^(١)، حيث اطلق عليه السلام حكم القضاء على من اغتسل آخر النهار.

واحتمال كون القضاء هنا بمعنى الاتيان، كما هو أحد معانيه لا القضاء الاصطلاحي، مندفع بكون المراد هنا هو الثاني بقرينه عدليه بقوله: «فليقضه يوم السبت» لوحده السياق، فيندفع بذلك احتمال عدم كونه مصطلحا في الزمن السابق، لاستلزامه عدم كونه كذلك في يوم السبت أيضا، وهو كما ترى، مع انجباره بفتاوى الأصحاب.

والمناقشه فيه: بعدم دلالته على المدعى، وهو كون وقته إلى الزوال، لأنه جعل تركه في أول النهار ملاكا للقضاء في آخره.

مدفوعه: _ مضافا إلى قيام الاجماع بعدم اختصاصه بأول النهار، بل قد عرفت تصريحهم بكون الأقرب إلى الزوال هو الأفضل _ أنه يمكن استفاده كفايته إلى الزوال من دليل آخر بعد تسليم كونه لخصوص أول النهار، وهو الخبر المروي عن عبدالله بن بكير: «فيمن فاته الغسل يوم الجمعة؟ قال: يغتسل ما بينه وبين الليل، فإن فاته اغتسل يوم السبت»^(٢).

بناء على أن المراد من (الفوت) فوته في الزمن المتعارف المعهود الذي يقع قبل الزوال، لا الفوت في جميع ساعات اليوم، بحيث يشمل العصر إلى الغروب، بقرينه جعل التدارك فيما بينه وبين الليل من قسم التدارك للفوت كيوم السبت، مع أنه لو سلمنا تساوى الاحتمالين، فالاجماع تكون مرجحةً لذلك الاحتمال، فيقدم، فينتج المطلوب.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

بل قد يؤيد كون غايه وقته إلى الزوال ما ورد في الخبر المرسل الذي رواه الصدوق في «الهدايه» عن الصادق عليه السلام: «لأن نسيت الغسل أو فاتك لعلّ فاعتسل بعد العصر أو يوم السبت»^(١).

وكذا المحكى عن «فقه الرضا»: «وإن نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر أو من الغد فاعتسل»^(٢).

وجه التأييد: لفظ ظهور النسيان والفوت في مضي الوقت. ولعل وجه عدم الدلاله امكان كون النسيان مستعملاً في الأعم من القضاء وانقضاء وقت الفضيله، فلا ينافى عدم صدق القضاء عليه لو أتى به في اليوم ولو في طرف العصر إلى الغروب.

بل قد يؤيد ذلك ملاحظه حكمه أصل التشريع المستفاده من مرسل الصدوق، قال: «وقال الصادق عليه السلام: في عله غُسل يوم الجمعة أن الأنصار كانت تعمل في نواضحها وأمورها، فإذا كان يوم الجمعة حضروا المسجد فتأذى الناس بأرواح آباطهم وأجسادهم، فأمرهم رسول الله بالغتسل فجرت بذلك السنه»^(٣).

حيث يفهم أن حكمه تشريع غُسل الجمعة هي لازاله أرواح الآباط والأجساد، حيث يفيد ضروره القيام بذلك قبل الزوال للاتيان بصلاه الجمعة، كما يستشعر ذلك من حديث الساباطي، قال:

«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل ينسى الغسل يوم الجمعة حتى صلى؟

قال: إن كان في وقت فعليه أن يغتسل فيعيد الصلاه، وإن كان مضي الوقت جازت صلاته»^(٤).

١- الهدايه، ص ٢٣، المطبوعه بطهران، سنه ١٣٧٧.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٦ من الاغسال المنسونه، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الاغسال المنسونه، الحديث ١٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الاغسال المنسونه، الحديث ١.

فإنَّ بقاء الوقت ومضيَّه لوحظا بلحاظ حال قبل الصلاه في اتیان الغُسل المنطبق على قبل الزوال.

نعم، قد يستفاد من هذا الحديث أنَّ غُسل الجمعة معلقٌ بالوقت أو بصلاه الجمعة، فلو أتى بها قبل الزوال أغناه عن الثاني، والأ يستمر وقته إلى فعل صلاه الجمعة ولو كان بعد الزوال، ولعلَّه لذلك ذهب بعضٌ إلى أنَّ وقته إلى الصلاه كما ذكره الشيخ وغيره، وهو أمر جيّد لو لم يجمع الاجماع على خلافه.

تكميلٌ جميلٌ: نعم روى الحميرى في «قرب الاسناد» عن البرنطى في الصحيح عن الرضا عليه السلام ، قال: «كان أبى يغتسل يوم الجمعة عند الرواح»^(١).

وفى «الجواهر»: «أنَّ المراد من الرواح فيه على الظاهر معناه المعهود وهو المضىّ إلى الصلاه دون الرواح بمعنى العشى أو ما بين الزوال إلى الليل، ثم استشهد لذلك بوجود لفظ (كان) الدال على الاستمرار، ومن المعلوم أنَّ ليس هذا الوقت راجحا حتى يستمر عليه الإمام ويدام به.

ثم قال: «ولعلَّ هذا الخبر هو مستند ما ذكره الصدوق فى «الفتية» حيث قال _ بعد أن ذكر أنه يجوز الغُسل من وقت طلوع الفجر إلى قرب الزوال _ (وأنَّ الأفضل ما قَرَّب إليه، ويجزى الغُسل للجمعه كما يكون للرواح».

وقوله: «يجزى ء» لبيان أنه لا يشترط فى حصول وتحقق الغسل أن يكون عند الرواح والذهاب إلى صلاه الجمعة، كما نُقل عن بعض العامه، بل كما يكون للرواح إلى الصلاه يكون لذات يوم الجمعة وفضيله هذا اليوم، وإن لم يقصد التوجه الى صلاه الجمعة بعد الغُسل، كما قيل.

ثم قال: «قلت: ولعلَّ حملها على ما ذكرناه سابقا من تعلُّق الغُسل بالوقت

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

والصلاة، وأنه يجزى عن الثاني عن الأول عند الصدوق، وإن كان بعد الزوال أولى فتأمل» انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره الصدوق في «الفتاوى» لا يناسب مع ما ذكره صاحب «الجواهر»، لأنّ في الرواية كان عند الرواح، فيمكن توجيهه بما ذكره، بخلاف ما في «الفتاوى» حيث قال: «كما يكون للرواح» من التشبه فحينئذٍ يجب ملاحظه والتدقيق في حال النسختين المنقولتين عن «الفتاوى»:

فبناءً على ما في «الجواهر» لا بدّ أن يُوجّه بأن المقصود بيان أجزاء غسل الجمعة لأميرين: ليوم الجمعة وكونه للصلاة، أي المراد من الرواح هو الصلاة للعشيّ أو بعد الزوال إلى الليل، فما ذكرناه ينطبق على ما اختاره صاحب «الجواهر» من كفايه الغسل للجمعة للرواح أيضاً، هذا بناء على هذه النسخة.

وأما بناءً على النسخة الأخرى وهو بالزاء والجيم المعجمتين، حيث لم ترد لفظه هذه النسخة في خبر الحميري، بل قد نقل في كلام الصدوق في «الفتاوى» واليك نصّ كلامه، قال: «ويجزى عن الغسل للجمعة بما يكون للرواح والوضوء فيه قبل الغسل».

فتاره: تلاحظ هذه الجمعه أو الوضوء... إلى آخره، متصله بما سبق، وأخرى: تلاحظ مستقلة.

فعلى الأول: كما فهمه المحقق خليفه سلطان في حواشيه على «الفتاوى» حيث قال: «كذا في أكثر النسخ» والظاهر أنّ المراد به أنّه يُجزى عن الغسل للجبهه بكيفيته غسل الجنابه، فالمراد بالزواج الجنابه، والغرض من التشبيه بيان كيفيته غسل الجمعة وأعماله، بأنّه مثل الجنابه، إلا أنّ فيه الوضوء قبل الغسل، وهذا هو الذي

اختاره صاحب «الحدائق»، والأمر كذلك، لأنه هو أوفق وأولى بسياق العبارة عن احتمالٍ آخر قد تُسبب إلى القيل، وهو أن يكون المراد أنه يُجزى نيه غسل الجنابه عن غسل الجمعة، ويترتب عليه اثره، إذ هو لا يناسب مع ذيله بلزوم الوضوء قبله، لأنه من المعلوم عندنا عدم جواز الاتيان بالوضوء قبل غسل الجنابه. نعم، لو لم يكن هذه الذيل لم يكن هذا الاحتمال ببعيد. هذا كله لو قلنا باتصال الذيل بما قبله.

وأما على الثانى: ما لو كانت جملة (والوضوء فيه) جملة مستقلة مستأنفه مع كون العبارة للزواج بالزاء والجيم المعجمتين.

ففى «الحدائق»: «كما قد يؤيد ما حكاه الشيخ سليمان بن عبدالله البحرانى، قال بعض الاعلام: سمعت الشيخ العالم الصالح الشيخ على بن سليمان البحرانى أنه كانت عند شيخنا العلامة البهائى قدس سره نسخه قديمه مصححه، وفيها (للزواج) بالزاي والجيم، وهو الذى ضبطه الفاضل المحدث الكاشانى فى «المحجّه البيضاء». ويؤيد ذلك أيضا ما ذكره المحقق العماد مير محمّدباقر الداماد فى تعليقاته على الكتاب، قال: «الصواب ضبط هذه اللفظه بالزاي قبل الواو، والجيم بعد الألف، وهو الذى سمعناه من الشيوخ ورأيناه فى النسخ» انتهى كلام ميرداماد. ثم قال صاحب «الحدائق» وظاهر هذا الكلام الظاهر ماعدا هذه النسخه) انتهى كلام صاحب «الحدائق» (١).

أقول: ثم على تقدير هذه النسخه مع كون الجملة مستقلة، قيل فى معناه: أن غسل الجمعة يُجزى عن غسل الجنابه، وهو الذى جزم به المحدث الكاشانى فى «المحجّه البيضاء» حيث قال: «أمّا قوله: «ويُجزى ء الغسل للجمعه كما يكون للزواج» فمعناه أنه يُجزى ء لهما غسل واحد، وهذا حقّ فإنّ الصحيح تداخل

بعضها بعضها إذا اجتمعت أسبابها كالوضوء، ويدلّ على ذلك الروايات الصحيحة عن أهل البيت عليهم السلام « انتهى كلامه على ما هو المحكى فى «الحدائق»(١).

وفيه: قد عرفت الاشكال فيه من جهة عدم كفايته عن الوضوء، اللهم الا أن يكون المقصود بيان أصل الاجزاء من دون نظرٍ إلى ذلك، فحينئذٍ له وجه. الا أنه لا يناسب مع تركه فيما كان المورد مقتضيا للتذكّر، لثلا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهذا بخلاف ما لو قيل بعكس ذلك، وهو أن غُسل الجنابه بأى وجه أتى به: من نيه رفع الحديث، أو الاستباحه، أو مطلقا يكفى عن غُسل الجمعة أيضا، وهو أمر مقبولٌ ويكفى عن الوضوء أيضا. أو يقال بالوجه الأول مع فرض كون جملة (والوضوء فيه) متصله بالصدر، فيكمل الحكم، أى يجزىء غُسل الجمعة عن الجنابه إذا انضم إليه الوضوء.

هذا كلّه إن أجزنا التداخل حتى بين الواجب والندب، كما هو أحد الأقوال فى المسألة، والأ يشكل أصل الحكم أو يجوز عكسه بأن يكفى الواجب _ وهو غُسل الجنابه _ عن الجمعة الذى هو مندوبٌ.

وكيف كان، فذكر هذه المطالب على هذه النسخه متينٌ وغير بعيدٌ من دون أن يقتضى التعجب، كما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره .

كيفية نيه الغسل بعد الزوال

بعد الوقوف على جميع الأقوال فى المسألة، ومعرفة المختار منها وهو كون وقته إلى الزوال كما عليه المشهور، مؤيدا بروايه صحيحه زراره بقوله: «وليكن فراغك من الغُسل قبل الزوال» يقع الكلام فى أنه هل فهل يوجب ذلك لزوم نيه القضاء لمن اغتسل بعد الزوال إلى الغروب أم لا؟

قوله قدس سره : وكلّ ما قرّب من الزوال كان أفضل (١)

قال صاحب «الجواهر»: «والذى يسهل الخطب فى ذلك عدم ايجاب التعرّض فى التّيه للأداء والقضاء، ومن هنا ذكر بعض متأخر عن المتأخّرين أنّه ينبغى الاقتصار على نيه القُربه فى الغسل بعد الزوال»: «:

قلنا لعلّ وجهه عدم الجزم بصدق القضاء عليه مع صدق اليوم عليه، واطلاق اليوم عليه فى بعض الأخبار.

واحتمال كون المراد من القبليه الواقع فى روايه زراره القبليه المطلقه، الشامله لما بين الطلوع والزوال، بعيدٌ حيث جعل الأمر على الفراغ قبله، الظاهر فى القبليه القريبه به، فيحتمل منه أن يريد المنع من التأخير والتعجيل عنه، حتّى يوجب صدق القضاء على التأخير عنه، وإنّ سلّمنا جوازالتعجيل عن الزوال بدليلٍ خارجي.

ولكن مع ذلك كلّه الأولى والأحوط اتيان الغسل فى الفتره ما بعد الزوال إلى الغروب بتيه القربه المطلقه، الجامعه مع الأداء والقضاء، والله العالم.

(١) كما نصّ عليه والمد الصدوق فى رسالته، والشيخان وأكثر الأصحاب، بل الظاهر دخوله فى معقد اجماع «الخلافا» و«التذكره»، سيّما «الكافى»، بل قد عرفت وجود النصّ عليه بعينه فى «فقه الرضا» (١). بل قد يناسبه الاعتبار بكون الغرض منه الطهاره والنظافه عند الزوال، فكلّ ما قرب منه كان أفضل، بل يكفى لاثباته التسامح فى أدلّه السنن.

نعم، قد يستشعر الفضيله عن ما فى خبر زراره بقوله: «وليكن فراغك قبل الزوال» وأما اثبات كونه أفضل مشكلاً جداً، لاسيّما إنّ أريد اثبات الأفضليه

١- المستدرک، ج، الباب ٧ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

للاقرب فالأقرب. نعم اثبات أصل المحبوبيته بالفراغ منه قبل الزوال وقريبه غير بعيد، خصوصاً مع ملاحظته بالأخبار الدالة على الاجزاء إن أتى به بعد طلوع الفجر، حيث لا تخلو هذه الكلمة من الاشعار بعدم كونه وقت الفضيله، بل يكون الأفضل غيره المستمر إلى الزوال، فيساعد مع القول بكون الأقرب والاقرب إليه أفضل. والله العالم.

أقول: الذي ينبغي أن يبحث فيه هو ملاحظته التنافي بين ما عرفت من أفضلية الغسل بالأقرب إلى الزوال، وبين ما ورد في الأخبار الكثيره ما يدلّ على استحباب التكبير للمسجد في يوم الجمعة مثل خبر جابر، قال: «كان أبو جعفر عليه السلام يكثر إلى المسجد يوم الجمعة حين تكون الشمس قيد رمح، فإذا كان شهر رمضان يكون قبل ذلك»^(١).

بناء على اعتبار تقديم الغسل في حصول وظيفه التكبير كما يفيد بعض الأخبار مثل ما جاء في الخبر المنقول في رساله «أعمال الجمعة» للشهيد الثاني عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «من غسل واغتسل ثم بكروا بتكر ولم يركب ودنا من الامام واستمع ولم يبلغ كان له، الحديث»^(٢).

ومثله روايه ابن أبي جمهور في «درر اللثالي» عن أوس الثقفي، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «من غسل واغتسل وغدا وابتكر ودنا ولم يبلغ كان له، الحديث»^(٣).

فكيف التوفيق في الجمع بين هاتين؟ فهنا أقوال:

القول الأول: قد يقال في الجمع بينهما باستحباب كلّ في موضعه من التكبير

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب صلاه الجمعة وآدابها، الحديث ٢.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٢١ من أبواب صلاه الجمعة وآدابها، الحديث ٧.

٣- المصدر السابق، الحديث ٨.

والايتان بالغسل مع التأخير إلى قريب الزوال.

أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: «فلا- جهه له بعدم تيسيره غالبا، ومافيه من التخطي لرقاب الناس، والتفرقه بينهم لأجل اتيان الغسل، ومن كلمه التبكير هو التجنب عنها أى التخطي والتفرقه كما لا جهه فى الجمع بينهما ما قد قيل فى الجمع بالغسل للتبكير ثم تكريره قرب الزوال، لأنه مضافا إلى استلزامه لما عرفت فى قبله أنه لا دليل على مشروعيه ذلك».

القول الثانى: قد يقال فى الجمع بينهما بتنزيل الأول أى أفضليه الأقرب على من لم يتسير له التبكير كما هو الغالب، والثانى على من تيسر له ذلك.

وقد أورد عليه: أنه تحكيّم لأدله التبكير على اطلاق معظم الأخبار لاستحباب التأخير من غير استثناء، منع ندره تيسر التبكير قد لا يفعله لكن ذلك لا يعنى عدم التيسر.

مع أنه ليس بأولى من العكس، بأن نخص استحباب البكور بعد الغسل بما إذا لم يتمكن منه فى آخر الوقت.

وفيه: هذا لا يناسب مع روايه جابر، حيث قال بلفظه كان (أبو جعفر عليه السلام) الدال على الاستمرار بالتبكير، فكيف يمكن أن يكون لمن لم يتمكن من الايتان به إلا مع التأخير دائما.

القول الثالث: قد يقال إنه لا تنافى بين استحباب نفس التبيكر وتأخير الغسل بحيث يحتاج إلى الجمع، بل ذلك من باب تعارض المستحبات على المكلف، فيتخير أو يرجح، والأ فالغسل باقٍ على مرجوحيته بالسنه إلى آخر الوقت، وإن رجح التبكير على غيره من أنواع المجىء، ولاغضاضه فى مشروعيه ذلك بحسب اختلاف الاشخاص والاوقات، ولعل كثيرا من المستحبات من هذا القبيل، فتأمل.

قوله قدس سره : ويجوز تعجيله يوم الخميس لمن خاف إعواز الماء (١)

أقول: برغم أنّ له وجه الآ أنّ الذي يبيّده كون الطائفتين من الأخبار واردتان في موضوع واحد وهو غسل يوم الجمعة في يومها ممّا يقتضى تنافيهما، وهذا يباين موضوع تعارض المستحبات بعضها مع بعض في بعض الموارد لبعض الأشخاص، حيث يمكن الجمع بينهما بالتخير أو الترجيح.

وبالجملة: أحسن الوجوه في الجمع عندنا، هو الذي ذهب إليه صاحب «المفاتيح» حيث خصّ استحباب تقديم الغسل بمريد البكور، واستحباب التأخير لغيره.

ومناقشه صاحب «الجواهر» بأنّ الاراره لا تقتضى الترجيح، ممّا لا ينبغي أن يُصغى إليه، لأنّه لا مانع منه اذا اقتضى لسان الدليل الجمع بينهما بمقتضى قاعده: الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، والله العالم.

(١) إنّ هذه المسأله مشتمله على أمور:

الأوّل: جواز تعجيل غسل الجمعة يوم الخميس في الجملة هو المشهور بين الأصحاب، بل في «الجواهر»: «لا أعرف فيه خلافا» كما اعترف به في «الحدائق»، بل في «كشف اللثام» نسبتة إلى الأصحاب، المشعر بالاجماع. وبالتالي فالدليل عليه _ مضافا إلى ما عرفت من الشهره والاجماع _ دلالة أخبار بعضها صحيحه:

منها: ما رواه المشايخ الثلاثة في الصحيح عن الحسين أو الحسن بن موسى بن جعفر عليهما السلام ، من أمّه وأمّ احمد ابن موسى، قالتا: «كنا مع أبي الحسن بن موسى بن جعفر عليهما السلام في البادية ونحن نريد بغداد، فقال لنا يوم الخميس: اغتسلوا اليوم لغد يوم الجمعة، فإنّ الماء بها غدا قليل. قالتا: فاغتسلنا يوم الخميس ليوم الجمعة»(١).

ومنها: ما رواه الشيخ في الصحيح عن محمد بن الحسين، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال لأصحابه: «إنكم تأتون غدا منزلاً ليس فيه ماء، فاغتسلوا اليوم لغدٍ، فاغتسلنا ليوم الجمعة» (١).

ومنها: يؤيده ما في «فقه الرضا» من قوله: «وإن كنت مسافراً تخوّفت عدم الماء يوم الجمعة فاغتسل يوم الخميس» (٢).

الأمر الثاني: في أنّ ظاهر المصنّف و«القواعد» _ كالمحكى من ظاهر جماعه من الأصحاب _ اقتصار الجواز في خصوص اعواز الماء، وقوفاً على مورد النصّ، كما عليه جماعه من المتأخّرين. ولكن عن آخرين من المتقدّمين والمتأخّرين كالنّهاية و«المبسوط» و«السرائر» و«التذكرة» و«الدروس» و«البيان» و«النفليّه» و«المعالم» و«الروض» و«المسالك» و«كشف اللثام» كون الملاك هو عدم التمكن من الغسل لمرضٍ أو بردٍ أو فقد الثمن، أو غير ذلك من العوارض. وذكر الإعواز إنّما هو من باب المثال لا الاختصاص والخصوصية كما قد قطع بذلك واختاره صاحب «المصابيح»، كما هو كذلك عندنا، إذ لا خصوصية فيه، كما أنّه يؤيد مثله في باب التيمّم أيضاً. وإن خالفنا في ذلك صاحب «الجواهر» وقال: «ولعلّ الأقوى الاكتفاء به» ولكن مع ذلك لو أتى بالغسل في غير مورد النصّ بقصد الاحتياط والرجاء في المطلوب لا التنظيف كان أولى، اقتصاراً في الحكم المخالف للأصل على موضع النصّ كما عليه الهمداني في «مصباح الفقيه» كما قد يؤيد الاطلاق السابق ما سنذكره في الفرع الآحق.

الأمر الثالث: هل الحكم بجواز التعجيل مخصوص بحال السفر دون الحضر،

١- المصدر السابق، المصدر ١.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٥ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ١.

أو أنّ الحكم لمطلق الخوف سواءً كان للسفر أو للحضر؟

ذهب المشهور إلى الثانى، مع أنّ النصّ ورد فى خصوص السفر كما ورد التصريح بذلك فى الخبر الأول والثالث، مع أنّه ظاهر فى الخبر الأوّل، ولكن المشهور فهموا منه المطلق، والغاء الخصوصية عن خصوص السفر، وذكره كان لأجل أنّ خوف الاعواز يحصل غالباً فى السفر دون الحضر، فمثل ذلك أيضاً يؤيد الغاء الخصوصية عن مثل خصوص الاعواز، كما اشرنا إليه سابقاً.

وعليه، فيصير مناط الجواز حينئذٍ هو تعذّر الغسل فى وقت ادائه كما لا يخفى.

الأمر الرابع: فى أنّ المشهور بل شهره عظيمه كادت أن تكون اجماعاً على كفايه مطلق الخوف فى الجواز، سواءً حصل له اليأس من التمكن منه أم لا، وسواءً حصل له الظن بعدمه أم لا، خلافاً لما فى «الخلاف» حيث قال: «لم يجز التقديم إلا إذا كان آيساً» بل وهكذا خلافاً للعلامة فى «المنتهى» حيث علق الحكم تارةً على غلبه الظن، وأخرى على خوف الاعواز.

أقول: الأقوى عندنا ما عليه المشهور، لظاهر الصحيح الأوّل، وصريح الرضوى المنجبر ضعفه بالشهره والاجماع، وعمل الأصحاب وكفايته فى الاثبات بانضمام التسامح فى ادلّه السنن، ولشهاده التتبع فى نظائره مثل التيمم وغيره، حيث علق الحكم فيه على مطلق الخوف فى سقوط الواجبات، والاكتفاء بالاتيان بالأبدال الاضطراريه ولتعذّر حصول العلم بعدم التمكن قبل مجيئى وقته غالباً، ولا ينافيه ما فى الصحيح الثانى من قوله: «إنكم تأتون غداً منزلاً ليس فيه ماء الظاهر فى القطع بعدمه، لأنّه لا يدلّ على نفى جواز التعجيل فيما عداه، لعدم المفهوم فيه بالنسبه إلى غير مورده، وعليه يكون المرجع فيه إلى الصحيح الاول الذى فيه: «فإنّ الماء بها غداً قليل» فإنّ قلّه الماء لا يوجب القطع بعدم التمكن بل هو أعمّ منه كما لا يخفى.

الأمر الخامس: في أنّ الظاهر المنساق في الذهن كون الحكم معلقاً على خوف الاعواز في خصوص وقت الاداء، أى يجوز له التعجيل بالاتيان حينئذٍ كما هو ظاهر من علق الحكم على الفوات، بأن يصير خوف الفوت قبل الزوال بالخصوص جَوْزاً للغسل لا مطلقاً حتّى يشمل لمثل القضاء في عصر يوم الجمعة إلى الغروب، حيث تظهر الثمره فيما لو علم تمكّنه من الماء لما بعد الزوال، حيث يجوز له التعجيل في الفرض دون عند من يعتبر الخوف لتمام اليوم، حيث لا يجوز له ذلك. كما لا عبره بالتمكّن من الماء في يوم السبت في جواز التعجيل في يوم الخميس، بل له التعجيل ولو مع العلم بالتمكّن في يوم السبت، كما صرّح بذلك في «البيان» و«روض الجنان» ونسبه بعض المحقّقين إلى الاكثر.

أقول: برغم أنّ الوارد في الأخبار هو يوم الجمعة، الشامل لجميع اليوم، إلاّ أنه ينصرف _ بواسطة تلك الأدلّه _ الى الوقت المعهود المتعارف وقوع الغدسل فيه، وهو وقت الاداء منه، فبذلك يرتفع الخلاف من البين من كلمه (اليوم) الواره في كلام «الفقيه» و«النهايه» و«المهذّب» و«المعتبر» و«الجامع» و«التلخيص» و«التحرير» و«المحرر» و«الدروس» والوارده في الأخبار.

ولكن الانصاف عدم اطمئنان بنفس بذلك، لا مكان أن يكون الملاك في جواز الاتيان قبل الوقت هو خوف الاعواز في جميع اليوم، لا- خصوص قبل الزوال، لاسيّما مع ما عرفت من عدم منقحيه كون بعد الزوال قضاء، ولذلك حكمنا أنّ عليه أن ينوى الاتيان بعد الزوال بالقربه المطلّقه لا بينه الأداء ولا القضاء، وهذا مؤيد بالأصل، أى مقضى الأصل عدم جواز الاتيان الآ بعد احراز صدق خوف الفوت، وهو لا يكون الآ بعد الخوف لتمام اليوم لا إلى الزوال فقط، وعليه فالأحوط أنّه لو أراد أن يعجّل الاتيان مع خوف الاعواز لخصوص قبل الزوال،

عليه أن يأتي به بقصد القربه ورجاء المطلوبيه لا بقصد الوظيفه الفعليه.

الأمر السادس: فى أنه إذا دار الأمر بين الاتيان أو اتيانه قضاءً متجلاً: فهل يحكم بتقديم الأوّل كما عليه صاحب «الجواهر»، حيث قال فى ذيل المسأله السابقه: «ومنه ينقدح أفضليه التعجيل على القضاء، لاطلاق الأمر به، الشامل لصوره التمكّن من وقت القضاء كما ذكرناه، وعموم المسارعه. واحتمال العكس كما فى صلاه الليل بالنسبه للشباب، ضعيفٌ لا دليل عليه. والقياس لا نقول به كالأمر الاعتباريه الخاليه عن المدارك الشرعيه، وإن استحسنها العقل؟ وفى مقابل ذلك القول بتقديم القضاء على التعجيل، كما أنّ الأمر كذلك فى صلاه الليل للشباب، حيث يكون القضاء عند بعض الفقهاء أفضل.

وفيه: هذا الرأى مخدوش حتى فى أصل صلاه الليل، حيث يحتمل أنّ التعجيل فيه أفضل، وقد يفهم ذلك من لسان الأخبار الوارده فى ذلك، حيث أجاز للشباب والمريض والذى يخاف فوتها اتيانها فى أول الليل، الشامل باطلاقه حتى لمن هو قادر على القضاء لما بعد الوقت، فلا يبعد أن يكون الحكم هناك أيضاً كذلك.

أقول: لا بدّ هنا من الحكم بتقديم التعجيل على القضاء لو أريد من القضاء مثل يوم السبت الممحصّ فى القضائيه، بخلاف الحكم فيما بعد الزوال يوم الجمعة، لما قد عرفت من امكان صدق الاداء عليه، وبالتالي فالحكم بتقديم التعجيل عليه قطعاً لا يخلو عن اشكال، كما يقال بذلك بالأولويه فيما لو كان بعد الزوال، لكن قريبه وتعقيب الصلاه عليه، فإنّ فى مثل ذلك يشكل الحكم جزماً بتقديم التعجيل. وعليه فالأحوط عندنا فى مثل ذلك الحكم بالتقديم برجاء المطلوبيه لا بقضاء الوظيفه الفعليه. وليس ذلك لأجل الشبهه فى أفضليه التقديم، بل لأجل

الشبهه فى أصل صدق القضاء لما بعد الزوال كما عرفت.

الأمر السابع: فى أنه هل يجوز التقديم لمن خاف إغواز الماء قبل يوم الخميس من ليلته، أو الايام والليالى قبله من الاسبوع؟

فيه احتمالان، بل قيل _ وإن لم يكن القائل معلوماً مذكورا فى الكتب المتداوله بايدينا _ هو الجواز:

أقول: مختار المعظم بل الكل فى الجملة عدم جواز لاقتصار فى النصوص بخصوص يوم الخميس، فالتقديم عليه حتى فى ليلته خارج عن الدليل، بل ادعى صاحب «المصايح» الاجماع على عدم الجواز.

فإن ثبت الاجماع على ذلك، فإتيانه قبله بقصد الرجاء أيضا يصير مشكلاً، لأن الاجماع يوجب كون المورد فى ذلك حراماً ومبغوضاً فلا معنى حينئذٍ لرجاء المطلوبيه.

اللهم إلا أن يكون المراد من الاجماع، عدم جواز اتيانه بكونه مطلوباً شرعياً جزماً، فلا ينافى حينئذٍ جواز اتيانه برجاء المطلوبيه لو كان كذلك فى الواقع، وهو غير بعيدٍ لكنه لا يناسب مع ذكر خصوص يوم الخميس فى النص كما لا يخفى.

أقول: الذى ينبغى أن يبحث فيه هو عن اتيانه ليله الجمعة: فهل هو جائزٌ كما عليه المعظم من الاصحاب، بل قد ادعى عليه الاجماع فى «المصايح» كما عن «مصباح الفقيه»، ولعل وجهه أن ذكر يوم الخميس ليس الألبان ابتداءً التحديد لا لخصوصيه فى اليوم، كما قد يؤيد ذلك ما فى «الموجز» حيث قال: «ويعجل من أول يوم الخميس لخائف العوز فى يوم الجمعة»، كما قد يؤيده ما عن «الخلاف» و«التذكرة» من قيام الاجماع على لحوقها بالخميس، بل قيل إنه أولى من اليوم لقربه من يوم الجمعة، بل هو مقتضى الاستصحاب، أى استصحاب الجواز الموجود فى اليوم إلى ليله الجمعة.

ولا يعارضه ما ورد من المنع عن الغُسل قبل طلوع الفجر، لأنه مخصص للمختار دون المضطر، تقديمًا للخاص على ظهور العام، كما يقال في تقديم النجاسة والحرمه على عمومات الطهاره والحليه، خصوصا مع ملاحظه التعليل الوارد في روايه موسى بن جعفر عليهما السلام بقوله: «فإنَّ الماء بها غدا قليل» والمفهوم في الروايه الأخرى بقوله: «إنَّكم تأتون غدا منزلاً ليس فيه ماء».

هذا ولكن مجرد عدم جريان ذلك في السابق على الخميس للدليل لا يمنع من التمسك به في اللاحق، سيّما مع ظهور الفرق بينهما.

واحتمال كون الجواز لخصوص يوم الخميس لا- مطلقا، حتى يشمل ليله الجمعة، ممّا لا- يقبله الذوق السليم، ولأجل ذلك وللتسامح في أدله السنن مع دعوى الاجماع، فقد أفتى صاحب «الجواهر» و«المصباح» للهمداني باللاحق.

نعم، الذى ينبغى أن يلاحظ في خصوصيه يوم الخميس، هو احتمال ملاحظه التماثل في جواز فعل الغُسل، أى بأن يكون واقعا في اليوم كيوم الجمعة لا مطلقا. وإن كان يُبعد ذلك، عدم قبول وقوعه في اليوم لما بعد زوال يوم الجمعة، مع صدق اسم (اليوم) عليه. و عليه فلا- يبقى في البين وجه للمنع، إلا- دعوى كون يوم الخميس واقعا في النصّ، فلا بدّ في التسريه إلى غيره من تنقيح المناط، ودعوى الأولويه ولو كان ظنّيّا لا- قطعياً ولأجل ذلك لا- يبعد القول باللاحق، إلا أنّ الأحوط والأولى اتيانه في ليله الجمعة بقصد رجاء المطلوبيه لا بقصد الوظيفه العمليه، لأنّ الاحتياط طريق النجاه.

الأمر الثامن: أنّه إذا اغتسل يوم الخميس عند خوفه الاعواز، ثمّ تمكّن من الماء يوم الجمعة قبل الزوال، فهل يستحب اعاده الغُسل أم لا؟

القول الاول: هو استحباب الاعاده، ذهب اليه كثير من الفقهاء بالتصريح أو

الظهور، مثل العلامه في «المتهى» و«القواعد»، والشهيد في «الذكرى» وفي «المدارك» و«كشف اللثام» و«الفقيه» و«التذكرة» و«التحرير» و«نهاية الأحكام» و«المعالم» و«الموجز» و«الذخيره» و«البحار» و«شرح الدروس»، بل هو مختار صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى».

وعلّلوا ذلك بسقوط حكم البدل بالتمكّن من المبدل منه، واطلاق الأدلّه الدالّه على استحباب غسل الجمعة الشامل للتمكين الابتدائي أو العارضى، بعد خوف الاعواز واتيانه بالبدل.

القول الثانى: عدم استحباب الاعاده، فقد ذهب اليه جماعه من الفقهاء احتمال الاكتفاء معلّين ذلك بأنّ البدل قد وقع صحيحا لوجود شرطه وهو خوف الاعواز، فلو حكمنا باستحباب الاتيان بالمبدل بعد التمكن، لزم الجمع بين البدل والمبدل مع أنّ الأمر ولو كان ندبا يقتضى الاجزاء بالنسبه إليه.

هذا فضلاً عن أنّ اطلاق الأوامر بالغسل يوم الجمعة لا يقتضى الاّ غسلاً واحداً على المكلف، وهو قد حصل بالمتقدّم، فالحكم باستحباب الاتيان ثانياً يتوقف على قيام دليل آخر يدلّ عليه، وهو مفقود.

بل ربما ظهر من بعضهم أنّه وقتٌ للاضطرارى منه فيكون اداءً.

وربما يشهد على ذلك أنّه لو قلنا باستحباب الاعاده هنا، لزم من ذلك القول بذلك أيضاً لصلاه الليل فيما لو قدّمها الشاب، وكذا الوقوف بالمشعر مع قدره عليه، ولم ينقل عنهم ذلك، بل قيل: «وقد روى تقديم الاغسال الليليه فى شهر رمضان على الغروب» مع أنّه لا مجال للقول بالاعاده فى مثله.

أقول: ملاحظه هذه النظائر والاشباه ربما يوجب اطمينان النفس على عدم استحباب الاعاده، إذ ليس الوجه فى الحكم بالاعاده إلاّ التمسك بأنّ شرط صحه

قوله قدس سره : وقضائه يوم السبت (١)

حكم البدل وكفايته عن الواقع، هو عدم كشف الخلاف، فيكون الإجزاء في البدل ماداميا لا داعيا.

كما يؤيد كون الأمر كذلك وقوع التعليل في الرواية من خوف الاعواز، حيث يفيد ذلك بأن محبوبه التقديم ليس إلا لأجل خوف ترك المطلوب لاعواز الماء، فإذا تمكّن العاجز من المبدل وكشف له الخلاف، فإن الالتزام بصحة كفايه البدل عن المبدل غير معلوم، إلا ما يشاهد في الدليل كفايته عنه مطلقا، ولعل الأمر كذلك في الأمثلة المتقدمة.

وبالجملة: الحكم باستحباب الاعاده لو لم يكن أقوى كان أحوط قطعاً، فلو أتى بقصد الرجاء والمطلوبيه _ كما عن «مصباح الفقيه» _ كان حسنا.

هذا بالنسبه الى استحباب الاعاده فيما لو وجد الماء قبل الزوال، وأما لو وجد الماء بعد الزوال، أى بعد صيروره الغسل قضاءً، خصوصاً عند من قطع بصيرورته قضاءً بعده، فإنه لا وجه حينئذٍ للحكم باستحباب الاعاده كما عليه المحقق البرجودي وبعض آخر، وإن كان القول بجواز الاتيان برجاء المطلوبيه في هذا الفرض أيضاً جيداً.

ومنه يظهر الحكم لقضاء في يوم السبت، حيث لا يستحب الاعاده لو وجد الماء يوم السبت، بعد ما كان مفقوداً يوم الجمعة، لما قد عرفت أنه كان بدلاً عن الغسل في وقت الاداء لا مطلقاً، وعليه فلا وجه للاستحباب بعد القضاء والله العالم.

(١) لا اشكال في جواز قضاء غسل الجمعة بعد زوال الجمعة وفي يوم السبت، ولا خلافٍ أجده فيه في أصل القضاء، بل حكى عليه الاجماع في «المصباح»

نصا وفي غيره ظاهرا، فالدليل عليه مضافا إلى الاجماع وجود أخبار مستفيضه عليه من غير اختصاص بخصوص يوم السبت كما يوهم ذلك عبارته المتن، إذا كان هذا الظاهر مرادا، والأ- يمكن أن يكون مقصوده بيان تحديد نهايه القضاء، أو ابلاغ جواز القضاء فيه، بأن لا يكون منحصرافى بخصوص بعد الزوال يوم الجمعة، أو لبيان أنّ القضاء لا يكن الآ فى يوم السبت من جهه الشبهه فى صدق القضاء على ما بعد الزوال، لاطلاق التزمنا بأنّ كلمه (اليوم) فى الأخبار الشامل لما بعد الزوال أيضا.

وكيف كان، لو أريد الظاهر منه فهو محجوج بما فى الأخبار التى وردت فيها الاشاره الى شمول القضاء لما بعد الزوال أيضا قضاء، والاحتياط فى يقتضى الاتيان بقصد الرجاء فيما بعد الزوال.

أما الأخبار: فهى عديده:

منها: خبر عبدالله بن جعفر القمى، المنقول من كتاب «العروس» عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «لا يترك غسل يوم الجمعة إلا فاسق، ومن فاته غسل الجمعة فليقضه يوم السبت» (١).

ومنها: خبر سماعة: «فى الرجل لا يغتسل يوم الجمعة أوّل النهار؟ قال: يقضيه آخر النهار، فان لم يجد فليقضه يوم السبت» (٢).

ومنها: موثقه ابن بكير، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل فاته الغسل يوم الجمعة؟ قال: يغتسل ما بينه وبين الليل، فإن فاته اغتسل يوم السبت» (٣).

ومنها: المرسل المحكى عن «الهدايه»، عن الصادق عليه السلام: «إن نسيّ الغسل

١- المستدرک، ج ١، الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

أو فاتك لعلّه فاغتسل بعد العصر أو يوم السبت»^(١).

ومنها: مرسله حريز، عن الباقر عليه السلام: «لابدّ من غسل يوم الجمعة في السفر والحضر، فمن نسي فليعد من الغد»^(٢).

ومنها: خبر «فقه الرضا»: «وإن نسيت الغسل ثم ذكرت وقت العصر أو من الغد فاغتسل»^(٣).

وعليه، فما في موثق ذريح عن الصادق عليه السلام: «في الرجل هل يقضى غسل الجمعة؟ قال لا»^(٤) مطرح أو محمول بما لا ينافي بما سبق باراده ما بعد السبت، خصوصا إذا أشير بالرجل إلى المعهود، أو على نفى الوجوب، أو على نفى ثبوت القضاء من غير تحديد، أو محمول على التقيّه فإنّ اثبات القضاء هنا ممّا اختص به أصحابنا الاماميه كما في «المصابيح»، أو حملة على النهي عن تركه في الوقت بنهي تنزيهي لا تحريمي، أي لا يترك في الاداء ولا يقضى بتركه في وقته، أو غير ذلك من الوجوه.

أقول: ثم الظاهر عدم اختصاص القضاء بخصوص يوم السبت كما هو ظاهر المتن كالتلخيص و«النفليه» من الاختصاص به، بل كاد أن يكون بالتصريح في «المهدّب»، ولعلّه لما سمعت في بعض الأخبار من ذكر القضاء ليوم السبت فقط، ولكن الأولى حملة على من فاتته غسل الجمعة بيومه اداءً وقضاء، فلا ينافي حينئذٍ مع صدق القضاء على ما بعد زوال يوم الجمعة، كما قد جمع بينهما في مثل

١- المصدر السابق، الحديث ١.

٢- الهدايه، ص ١٠٣؛ مصباح الفقيه، ج ٦، ص ٢١.

٣- فقه الرضا، ص ١٧٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٥.

روايه سماعه كما عليه أكثر العبارات، سيّما مع النصّ منهم على ثبوت القضاء في الوقتين، كما عن المصنّف في «المعتبر» والشهيد في غير «النقلية»، والعلامة في غير «التلخيص»، أو يراد في كلامهم تحديد الآخر.

كما أنّ الظاهر عدم اختصاص القضاء في يوم الجمعة بخصوص بعد عصره، بل يجوز الاتيان بالقضاء بعد الزوال، حتّى قبل العصر، وإن كان ظاهر الصدوقين هو الأوّل، ولعلّه للمرسل المتقدّم في كتاب «الهداية» عن الصادق عليه السلام: «إنّ نسيت الغسل أو فاتك لعلّه فاغتسل بعد العصر» أو ما في «فقه الرضا»: «وإنّ نسيت الغسل ثمّ ذكرت وقت العصر أو من الغد فاغتسل» وكذا في خبر سماعه بقوله: «يقضيه في آخر النهار».

ولكن الانصاف عدم اراده ظاهر كلامهما من التخصص والتقييد بخصوص ذلك، بل المقصود هو الاشارة إلى ما بعد الزوال إلى الليل، كما وقع في موثقه ابن بكير المتقدم بقوله يغتسل ما بينه وبين الليل».

مع أنّه لا داعى إلى ارتكاب التخصيص مع كون السابق عن العصر في القضاء أولى ممّا بعده، لأقربيته إلى الأداء المطلوب في مثل ذلك، مع كونه من المسارعة إلى الخير المطلوب عند الشرع.

ولا يخفى أنّ هذه المناسبات والاستحسانات إنّما نذكرها بعد مساعده الدليل عليه لا مطلقا كما يفعلهما العامّة.

وبالجملة: بعد الوقوف على حكم القضاء في الوقتين من يوم الجمعة وقضاء يوم السبت، يبقى الكلام في الاتيان بالقضاء في ليله السبت، وفي باقى الأيام من الاسبوع وليالها غير السبت، فهل يجوز ذلك أم لا؟

أمّا الأوّل منهما: فظاهر بعض الأصحاب كونها كيومها في الاستحباب، بل في

«البحار» نسبته إلى ظاهر الأكثر، وفي المجمع إلى الأصحاب، المُشعر بالاجماع كما عن الشيخ وابنى ادريس وسعيد والبراج، والعلامة في بعض كتبه كالشهيدي واختاره في «المصايح».

خلافًا لظاهر المصنّف وغيره ممّن اقتصر على ذكر يوم السبت، أو هو مع نهار يوم الجمعة، كما هو مقتضى الأصل وظاهر الاخبار من النص في القضاء بيوم السبت أو الغد. وعليه فما في خبري مرسل حريز وجعفر بن أحمد القمي _ من احتمال اراده السبت فيهما لما يشمل الليل _ كما ترى.

مع احتمال اعتبار التماثل، فينفى الأولويه المدعاه هنا في الليله.

والتمسك بالاستصحاب للقضاء الثابت في يوم الجمعة وسرايته إلى الليل، فمقطوع جريانه بظاهر تلك الاخبار، مع كون المثبت للقضاء هو النافي له في الليله.

والتمسك بالاجماع على ثبوته ممنوع، لأنّ من الأصحاب من خصّ الحكم بيوم السبت، كل ذلك مع اطلاق خبر ذريح المتقدم في نفى القضاء، فخرج نهار الجمعة والسبت يكون بالدليل والباقي يبقى تحت عمومه واطلاقه، وخروجهما كذلك غير قاذح بالاستدلال كما لا يخفى.

أقول: ولكن برغم جميع ذلك فإنّ الأقوى عندنا _ كما يساعد عليه كلام صاحب «الجواهر» وجماعه من المتأخرين _ هو الجواز، كما نسب ذلك الى الاصحاب أيضا المشعر بالاجماع، فمجرد احتمال اعتبار المماثلة لا يمنع عنه، هذا فضلاً عن أنّ مقتضى الاصل عدم اعتباره للبراءه عمّا لا نعلم وجوبه.

ودعوى ذكر (اليوم) في الاخبار هو الموجب للعلم بالحكم، موقوفه على احراز كونه لأجل اعتباره، وهو أوّل الكلام، لامكان أن يكون القيد واردا مورد الغالب، حيث أنّ الناس لا يدخلون الحمام ولا يغتسلون غالباً إلا في النهار _ أي

اليوم _ دون الليل، ولذلك يذكر، وعليه فليس لذكره مفهومٌ حتّى يتمسك به لنفى الحكم فى غيره.

هذا، فضلاً عن امكان التمسك باستحباب أصل القضاء، الثابت لما بعد اليوم من الجمعه.

وهنا احتمال آخر وهو امكان أن يكون ذكر يوم السبت لبيان أنه يعدّ آخر زمان التحديد للصحة إن قلنا به، ولعلّ اطلاق بعد العصر يشمل غسل الليله، لأنها أيضا تكون بعد العصر، وإن كان بعيدا.

هذا مع امكان التمسك بموثقه ابن بكير المتقدمه، بناءً على أن المراد بيوم الجمعه تمامه كما هو ظاهره، فيراد حينئذ من قوله: «ما بينه وبين الليل» إلى آخر الليل، فيدلّ على جواز القضاء ليله السبت،

وجعل اراده تمام الليل قرينه على اراده اليوم، هو الوقت المعهود والمتعارف، ليكون منتهى القضاء فى اليوم هو أوّل الليل، ليس باولى من عكسه، بأن يجعل (اليوم) أى تمام اليوم قرينه على أن المراد من الليل فى قوله: «ما بينه وبين الليل» من أوّل الليل إلى آخره، فيدلّ على المطلوب.

هذا كلّه، مع أنه لو سلّمنا رجحان الاحتمال الأوّل على الثانى، وقلنا بأنه يكفى فى ثبوت الاستحباب فى الليله من التمسك بأدله التسامح فى السنن بعد ما ثبت الاجماع أو الشهره، لا أقلّ على استحبابه، مع كونه موافقا للاحتياط العقلى، وإن كان الاتيان القيام به بقصد الرجاء والمطلوبته جازيا قطعاً وحسنا لعدم اثبات المنع من مضمون تلك الأدله أوّلاً، مع أنه او سلّمنا كونه كذلك، يكون المنع بلحاظ كونه مستحبا بالوظيفه تشريعاً لا- منعاً بحيث يشمل حتّى فيما لو أتى به بقصد الرجاء والمطلوبيه، كما لا يخفى.

نعم، لا يبعد القول باستحباب اتيانه يوم السبت قضاء ورجاءا مع امكانه، بعد ما أتى به في الليله تحصيلاً للمطلوب.

وأما الثاني: فالذى يظهر من صاحب «الجواهر» هو عدم الجواز، حيث قال: «نعم، قد يحصل _ أى الاشكال المذكور قبله _ في جواز القضاء في غيرهما من ليله السبت خاصه، والأفغيرهما من الليالي والايام، فلم أعرف أحدا نصّ على شىء منها، بل ظاهر الجميع كالأدلة العدم، إلا ما في فقه الرضا: «فإن فاتك الغسل يوم الجمعة قضيت يوم السبت أو بعده من ايام الجمعة» (١). وفي «البحار»: «إنى لم أر به قائلًا ولا رواية. قلت: فالأولى عدم العمل لظهور الاعراض عنه» انتهى محلّ الحاجه (٢).

أقول: لكن الأقوى عندنا، هو ما عليه السيد في «العروه»، والمحقق الآملى والمحقق الهمداني نقلاً عن «المصابيح» أنه احتمله بعض مشايخنا المعاصرين، من جواز الاتيان به إلى آخر الاسبوع، تسامحا في أدله السنن، بعد ما ثبت وروده في «فقه الرضا»، وإنّ اعترض عليه صاحب «المصابيح» بأنه ليس بجيّد، لأنّ ظاهر الأدله ينفي ذلك، وأدله التسامح لا تجرى مع ظهور المنع، فإنّه مخصوص بما يؤمن معه الضرر مع رجاء النفع. انتهى، هذا كما في «كتاب الطهاره» للشيخ الانصارى.

ولكنك خبير بأنّ الأدله المتقدمه لا تنفي ذلك إلا بنحو السكوت، وهى غير مفيده. والتمسك بما في الدليل من ذكر يوم السبت فقط، حيث أنه موجب،

لذلك مندفع بأنه لا دلالة فيه، بل غايته الاشعار لذلك، فلا مانع من الاتيان به برجاء المطلبويه، بل من الاتيان به بعنوان الاستحباب أيضا لكن من باب

١- فقه الرضا، المستدرک، ج ١، الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- الجواهر، ج ٥، ص ٢٠.

المسامحه، بعد ما ورد فيه روايه ضعيفه غير منجره بعمل الأصحاب والشهره.

بل قد عرفت منّا سابقا بأنّه لو سلّمنا دلالة الأدلّه على المنع، لكنها لا تمنع إلا عن اتيانه بقصد الورود الواجب الفعلى _ ومثل هذا الفرض يعدّ تشريعاً محرّماً _ ولا تمنع عن الاتيان بقصد الاحتياط والرجاء، لأجل ورود في روايه ضعيفه غير منجره. وعليه فما احتمله بعض المشايخ _ كما في «العروه» _ يكون في غايته الجورده والمتانه، والله العالم.

حكم ترك غسل الجمعة عمدا

ثبت من خلال ما ذكرناه إنّ استحباب القضاء غير منحصر بما إذا كان الترك لعذرٍ، بل هو ثابت حتى فيما لو ترك عمدا كما هو المشهور، كما في «الكفايه» و«الذخيره»، و«البحار». وفي «كشف اللثام» أنّه (ظاهر الأ-كثر) وهو الأقوى، كما عليه صاحبى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» لاطلاق موثقه ابن بكير وسماعه، وخبر عبدالله بن جعفر القمى، بل وسائر الاطلاقات، بل هو مقتضى التسامح فى أدلّه السنن، فليس فى البين ما يوجب الخلاف إلا وقوع التقييد والتخصيص فى مرسل «الهدايه» وحرّيز و«فقه الرضا» من التقييد بالنسيان فى الثلاث والعله فى الأوّل حيث لا يوجب تقييد المطلقات فى المثبتات، خصوصا فى باب المستحبات، مع عدم ظهورها فى التقييد، لامكان أن يكون ذكر ذلك من باب الغلبه لمن أراد الاتيان بالغسل نوعا. أو كون التخصيص فى مثله من باب ذكر الفرد الخفى من القضاء مع العذر من باب التنبيه بالأدنى على الاعلى، والأفان مقتضى وجود المصلحه وهو قابليه تدارك الغسل هو جواز الاتيان بل استحبابه عند التمكّن، ولو كان تركه عمدا. بل قد يستشعر محبويه مطلقا من التعليل

الوارد في بعض الأخبار:

منها: حيث قال في ذيله: «فإنه لا يزال في طهر إلى الجمعة الأخرى»^(١).

ومنها: رواه ابراهيم بن اسحاق مثله، إلا أنه قال: «فإنه لا يزال في هم إلى الجمعة الأخرى» حيث يستفاد منهما ومن اضراهما أن الغسل ولو بنحو القضاء مطلوب لرفع الهم أو تحصيل الطهر.

فبناء على ما ذكرنا لا يكون الصدوقان المفتيان بمرسل «الهداية» من المخالفين في المسألة، وبالتالي فلا خلاف فيها إلا عن «موجز أبي العباس» حيث قال: «ويقتضى لو ترك ضرورة إلى آخر السبت» مع امكان أن يكون مراده بيان حكم القضاء لمن تركه لضروره عند أهل الغسل والمتشرعه ممن يواظبه، لا بأن يكون قيذا احترازيا حتى يصير مخالفا في المسألة، كما توهمه عبارته.

وأیضا: لا فرق في استحباب القضاء بين كونه تاركا عمدا للغسل يوم الجمعة لما بعد الزوال، أو تاركة لتمام اليوم، فيقتضى في السبت، خلافا لما يستشعر من كلام العلامة في «التحرير» حيث قال: «لو ترك تهاونا ففي استحباب قضائه يوم السبت اشكال» لأن القضاء كما يستحب في تركه العمدي في نهار الجمعة، كذلك يستحب لتاركة في يوم الجمعة عمدا اتيانه يوم السبت، لاطلاق الأدلة.

وأیضا: لا فرق في استحبابه وصحة وقوعه في يوم السبت بين ممن كان قادرا على اتيانه يوم الجمعة وتركه، أو كان معذورا في اتيانه وتركه؛ وإن يوهم هذا التفصيل خبر سماعه حيث قال عليه السلام: «نهار الجمعة، وإن لم يجد يقضى يوم السبت»، بل قد أفتى بمضمونه صاحب «النهاية» لأنه من الواضح عند العرف أن ذكر هذا القيد ليس للتقييد وبيان شرط الصحة، لوجود اطلاقات كثيرة تدل على محبوبيته مطلقا.

١- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.

نعم، يمكن القول باستحباب التسريع في القضاء باتيانه في نهار الجمعة، لأن ذلك يعدّ مسارعه إلى الخير والقرب إلى الاداء، بل الحكم كذلك في يوم السبت تعجيله وتسريعه أحسن وأولى، حتّى لا يتأخر، إذ في التأخير احتمال وجود موانع تمنع عنه بالمرّه، ولأجل ذلك يمكن القول باستحباب التسريع في خصوص السبت، الآ من جهة رعايه قرب الزوال فيه مثل يوم الجمعة، بأن يكون تأخير الغسل يوم السبت قضاءً الى قريب الزوال أفضل، فكما قيل بذلك في حق الأداء، كذلك يقال في حقّ القضاء، فحينئذٍ لا معنى للحكم باستحباب التسريع في اتيانه أوّل النهار من يوم السبت، ولا يخفى على المتأمل وجاهه هذا الأمر.

بيان المراد من حكم الجواز

ثم إنّ المراد من الجواز في كلام الماتن من التعجيل والقضاء، ليس هو الاباحه، بل المراد هو الاستحباب قطعاً، إذ لا معنى للاباحه في باب العبادات، هذا بناءً على القول باستحباب غسل الجمعة، حيث لا يمكن تقدّم الفرع على الأصل، بأن يكون أصل الغسل اداءً مباحاً وقضائه مستحباً، فلا بدّ أن يكون المراد هو الاستحباب.

نعم، بناءً على القول بالوجوب يحتمل فيهما الاستحباب والوجوب كأصله، كما لعلّه الظاهر من الأمر به في عباره الصدوقين، وعن «الكافي» ما يشعر به أيضاً. اللهم إلاّ- أن يحمل الأمر فيه تأكيد الاستحباب كما مضى بحثه، ففي القضاء وعدمه أيضاً يكون كذلك، ولعلّه لذلك أمر بالتأمل في «الجواهر» بعد ذكره بقوله: «فتأمل» والأمر سهل.

وأما كيفيّة غسل الجمعة تكون على حسب كيفيه غسل الجنابه ونحوها من

الأغسال الواجبه بلا فرق بينهما، فيمكن أن يأتي به كسائر الاغسال المسنونه على نحو الترتيب والارتماس، وهكذا يشترك معها في سائر أحكامها كما لا يخفى.

ويستحب الدعاء عند غسل الجمعة بما هو المأثور، ومنه ما عن الصادق عليه السلام بأن يقول: «اللهم طهر قلبي من كل آفة تمحق بها ديني، وتبطل بها عملي، اللهم اجعلني من التوابين، واجعلني من المتطهرين». آمين رب العالمين.

الأغسال المستحب في شهر رمضان

الأغسال المستحب في شهر رمضان

قوله قدس سره: وستة في شهر رمضان أولها أول ليله منه (١)

(١) من الاغسال التي تستحب اتيانها للوقت، هي الاغسال الرمضانيه، وهي ستة عشر غسلاً:

الغسل الأول: غسل ليله من رمضان:

واستحبابه مسلم عند الاصحاب، كما في «المعتبر» و«الروض»، بل في الأخير و«الغنيه» دعوى القيام الاجماع عليه وهو الحجة، مضافا إلى دلالة بعض الاخبار عليه:

منها: خبر سماعه، عن الصادق عليه السلام: «وغسل أول ليله من شهر رمضان مستحب» (١).

ومنها: روايه فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام: «وأول ليله من شهر رمضان» (٢).

ومنها: في روايه «الاقبال» روى ابن أبي قرّه في كتاب «عمل شهر رمضان»، باسناده إلى الصادق عليه السلام: «يستحب الغسل في أول ليله من شهر رمضان وليله النصف منه» (٣).

ثم قال: إنني رأيت في كتاب اعتقد أنه تأليف أبي محمد جعفر بن أحمد القمي

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ١.

عن الصادق عليه السلام: «من اغتسل في أوّل ليله من شهر رمضان في نهر جار ويصبّ على رأسه ثلاثين كفا من الماء طهر إلى شهر رمضان من قابل»^(١).

ثمّ قال أيضا: ومن الكتاب المشار إليه عن الصادق عليه السلام أيضا: «من أحبّ أن لا تكون به الحكه فليغتسل أوّل ليله من شهر رمضان، فلا تكون به الحكه الى شهر رمضان من قابل»^(٢) انتهى ما في الاقبال.

فهذه الاخبار كما رأيت قد دلت على استحباب الغسل في أوّل الليله من رمضان.

بل قد يثبت استحبابه لاوّل لليوم الأول منه _ وان لم يذكره المصنّف قدس سره _ من بعض الأخبار أيضا، وهو مثل ما رواه السيد في «الاقبال» باسناده عن السكوني، عن جعفر بن محمّد، عن أبيه، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليهم السلام، قال: «من اغتسل أوّل يوم من السنه في ماء جارٍ، وصبّ على رأسه ثلاثين غرفه، كان دواء السنه، وإنّ أوّل كلّ سنه أوّل يوم من شهر رمضان»^(٣).

ولعلّ وجه ترك المصنّف له هو أنّ أوّل السنه عنده هو أوّل المحرم، كما ترى «البحار» حيث نقل هذه الروايه إلى قوله: «دواء السنه» ثمّ احتمل لذلك في أوّل السنه من المحرم ومن شهر رمضان، مع أنّه يرد عليه: أنّه ترك نقل تتمه الخبر، حيث صرح بأنّ أوّل السنه هو أوّل شهر رمضان، كما ورد التصريح كذلك في روايات عديده نقل السيد رحمه الله جملة منها في «الاقبال»، ثمّ قال: «واعلم أنّي وجدت الروايات في أنّ أوّل السنه محرم أو شهر رمضان، لكنني رأيت عمل من أدركته من علماء أصحابنا المعترين، وكثيرا من تصانيف علمائهم الماضين، أنّ

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٧.

أول السنة شهر رمضان على التعيين» انتهى ما فى «الاقبال»(١).

بل وفى «مصباح» الشيخ: «أن المشهور من روايات أصحابنا أن شهر رمضان أول السنة» ولذلك رتب كتابه عليه، ففى هذا كناية فى اثبات الاستحباب لليوم الأول من شهر رمضان، وإن جاز القيام به فى أول المحرم رجاءً أيضاً عملاً بالاحتمال المذكور فى الروايات المشتملة على الاطلاق بأول يوم السنة.

بل وكذا يستحب الغسل فى سائر ليالى فرادى شهر رمضان، وفاقا لجماعه من أساطين أصحابنا، منهم: الشيخ، قال _ على ما نقل عنه _ : «وإن اغتسل لىالى الأفراد كلها، وخاصة ليله النصف كان له فضل كثير» انتهى. ولعله قاله اعتماداً على ما رواه السيد فى «الاقبال»(٢).

وقال فى سياق أعمال الليله الثالثه من الشهر: «وفىها يستحب الغسل على مقتضى الروايه التى تضمنت أن كل ليله مفرده من جميع الشهر يستحب فيها الغسل».

ثم قال صاحب «الجواهر»: «وذلك كافٍ فى اثباته».

بل وكذا يستحب الغسل فى العشر الأواخر كلها شفعها ووترها، للمرسل المروى عن ابن أبى عمير، المنقول فى «الاقبال» نقلاً من كتاب على بن عبد الواحد النهدى، عن بعض أصحابنا: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل فى شهر رمضان فى العشر الأواخر فى كل ليله»(٣).

وأيضاً رواه فى «الاقبال» نقلاً عن أحمد بن عياش، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لما كان أول ليله من شهر رمضان قام رسول الله صلى الله عليه وآله فحمد الله

١- الاقبال، ص ٤.

٢- الاقبال، ص ١٢١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١٠.

واثنى عليه... إلى أن قال: حتّى إذا كان أوّل ليله من العشر، قام فحمد الله واثنى عليه، وقال مثل ذلك، ثمّ قام وشمّر وشدّ المئزر وبرز من بيته واعتكف وأحى الليل كلّهُ، وكان يغتسل كلّ ليله منه بين العشائين» انتهى ما فى «الاقبال» (١).

أقول: بناءً على رجوع الضمير فى منه إلى العشر، يصير المراد منه العشر الأواخر لا كلّ ليله من الشهر كما استظهره المجلسى فى «زاد المعاد» إذ على هذا التقدير يصير هذه الرواية دليلاً على استحباب الغسل فى كلّ ليله من الشهر بلا اختصاص بالعشر الأواخر.

ولكن فى «العروه» قال: «قيل باستحباب الغسل فى جميع لياليه، حتّى ليالى الأزواج، وعليه يصير اثنان وثلاثون، ولكن لا دليل عليه، لكن الاتيان لاحتمال المطلوبه فى ليالى الازواج من العشرين الأولين لا بأس به» انتهى كلامه.

مع أنّه بناءً على ما نُقل من رجوع الضمير فى منه فى خبر ابن عيَّاش إلى الشهر، يثبت استحبابه فى كلّ ليله كما فهمه المجلسى، فلا يكون حينئذٍ حكمه بلا دليل عليه.

ولكن قد يبيّده أنّه لو كان الأمر كذلك، فلا- وجه حينئذٍ لبيان استحباب الغسل فى كلّ ليله فرادى، أو ما يذكر من الليالى الخاصّه، إلا أن يراد به غسلًا خاصًا آخر وراء ذلك غيره، فحينئذٍ يلزم صيروره اعداد الغسل أكثر ممّا ذكره صاحب «العروه»!

هليخ، فالأولى ارجاع الضمير إلى العشر الأواخر كما فهم ذلك منه صاحب «الجواهر» وغيره، حيث قال: «الآ أنّه لم أعثر على ناصّ عليه إلا بما عن المحدث فى «الوسائل» حيث قال على ما نُقل بعد ذكره الروايه السابقه: إنّ الظاهر عود الضمير إلى الشهر فإنّه أقرب الوجوه» وكيف كان، فإنّه لا بأس باتيان الغسل فى

قوله قدس سره : وليله النصف (١)

كلّ ليله رجاءً، كما لا اشكال في استحباب الغُسل في كل ليله من العشر الأواخر على التقديرين.

هذا مضافاً إلى ما ورد في استحبابه في خصوص ليله القدر منه، فيحمل على التأكيد لما ورد غسله في كل ليله، فيصير هذا جواباً للمبغيد الذي ذكرناه، كما قد ورد الأمر بالخصوص عن الصادق عليه السلام على ما هو في «الاقبال» من الغُسل في ليله أربعه وعشرين نقلاً عن «كتاب الحسين بن سعيد» (١)، ونحوه في «الخصال» (٢)، بل وكذا في الخمس والعشرين، والسبع والعشرين، والتسع والعشرين (٣). مضافاً إلى أنّها تعدّ من ليالي الفرادى التي استحب فيها الغسل، بل عن «فلاح السائل» نقلاً عن كتاب ابن أبي قرّه في كتاب عمل شهر رمضان: «وغسل ليله أربع وعشرين منه» وروى في ذلك روايات، مع أنّه من المسلّم عند الفقهاء بأنّ المستحب يثبت بأدنى من ذلك، كما لا يخفى.

(١) الغُسل الثاني: من الأغسال الستة المستحبه، هو غُسل ليله النصف من رمضان، ولا خلاف في استحبابه، وإنّ كان ربما توقف فيه بعض متأخري المتأخرين، ولعلّه لم يجد مستنداً من النص، لكنّه محجوج:

١- مضافاً إلى نصّ بعض الأساطين على استحبابه، بل قد ادعى في «الغنيه» الاجماع عليه، وفي «الوسيله» من عدم الخلاف، وهو كافٍ فيه.

١- الاقبال، ص ٢١٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب الاغسال المسنون، الحديث ١٢_١٣.

٢_ مع أنّه يشملها ما ورد في استحباب الغُسل في كلّ ليله فرادى.

٣_ أنّه بالخصوص منصوصٌ عليه وهو كما في «الاقبال»: روى ابن أبي قره في كتاب عمل شهر رمضان، باسناده إلى الصادق عليه السلام: «يستحب الغسل في أوّل ليله من شهر رمضان وليه النصف منه»^(١).

وفي المرسل من «المقنعه» عن الصادق عليه السلام: «أنّه يستحبّ الغُسل في ليله النصف من شهر رمضان»^(٢). إلى غير ذلك: «فكانّ المصنّف في «المعتبر» لم يعثر على شيء ممّا ذكرنا، حيث استدلّ على ذلك _ بعد أن نسبه إلى الثلاثة _ بأنّه لعلّه لشرف تلك الليله فاقتراها بالطهر حسن، ولكن قد عرفت وجود الدليل الخاص.

وبالجملة: لا نحتاج لإثبات استحبابه بخصوصه الى هكذا استدلال، وإن كان ما ذكره من جهه كون الغُسل مستحباً في نفسه وإن لم يحصل شيء من موجباته وجيه، كما ذكره في غُسل التوبه، وغُسل شهر رجب وغيرهما كما عن العلامه مثله في غُسل التوبه في «المنتهى» بإمكان أنّ نظرهما الى ما ورد من: «أنّ الطهر على الطهر عشر حسنات»^(٣)، أو قوله عليه السلام: «أئى وضوءٍ أطهر من الغُسل»^(٤)، وما ورد في بعض الروايات من الأمر بالغُسل بماء الفرات من غير تعيين علّه أو غايه^(٥)، أو غير ذلك بما يستفاد منه ذلك.

ولكن الانصاف عدم دلالة شيء منها على ذلك، لأنّ التعليل مشيرٌ إلى ما فيه

١- وسائل الشيعه: ج ٦، الباب ١٤ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٥٩ من كتاب المزار، الحديث ١.

الطهر الثابت بدليل، وهو أوّل الكلام لكلّ غسل بلا- موجب، كما لا- يخفى. هذا فضلاً عن أنّ الأصل يقتضى خلافه، بل الاصحاب حصروه في غير هذا المورد.

نعم، اتيانه بذلك مع رجاء المطلوبيه غير بعيد في ما ثبت في الجملة وروده، ولو بنقل كلام العلماء، بمقتضى قاعده التسامح في أدلّه السنن، فاستجابته بهذا المعنى _ أى بالاحتياط العقلى _ أمر مقبول.

كما أنّ مشروعيه تجديد الأغسال المسنونه بذلك المعنى غير بعيد، لكن لا بالاستحباب المتعارف في سائر الاغسال، إذ الأقوى حينئذٍ عدمها كما عليه صاحب «الجواهر» وفاقاً للمنقول عن نصّ العلامة والشهيد، ونسبه بعض المحقّقين إلى ظاهر الأصحاب، بل إلى المعلوم من طريقه المسلمين للأصل وعدم وضوح دليل عليه، ولعلّه هو مراد العلامة في «المنتهى» في غسل الاستحاضه من مشروعيته بمقتضى دليل التسامح في أدله السنن، لما قد نقل عن «الكافي» من القول باستحباب الغسل في كلّ زمانٍ شريف ومكانٍ شريف.

وربما يشهد له فحوى كثير من الأخبار كالتعليل الوارد في غسل العيدين عن الرضا عليه السلام (١)، وكذا في غسل الجمعة (٢)، وأغسال ليالى القدر (٣) ونحوه، خصوصاً مع ملاحظه ما قلنا سابقاً بأنّ المستحب يثبت بأدنى شىءٍ من الدليل يوجب صحه اتيانه بنحو الرجاء والمطلوبيه، واراذه ذلك من المشروعيه أمر وجيه. واللّه العالم.

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث؟؟؟.

٢- المصدر السابق، الحديث؟؟؟.

٣- المستدرک، ج ١، الباب ٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

قوله قدس سره : وُغسل سبع عشرة (١)

قوله قدس سره : وتسع عشر، واحدى وعشرين، وثلاث وعشرين (٢)

(١) الغُسلُ الثالث: من الأُغسال المستحبه فى شهر رمضان، هو غسل ليله السابع عشره من شهر رمضان، وهو ثابت لاختلاف عليه كما ادعى عليه الاجماع فى «الغنيه» و«الروض» و«الوسيله» بعدم الخلاف فيه، وفى «المعتبر» نسبتته إلى الاصحاب، مضافاً إلى امكان الاستدلال عليه بما ورد من الغُسل فى كل ليله فرادى. هذا فضلاً عن دلالة النصوص المعتبره بالخصوص عليه:

ومنها: صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «الغسل فى سبعة عشر موطناً ليله سبع عشره من شهر رمضان، وهى ليله التقى الجمعان، الحديث» (١).

ومنها: الروايه الحسنه المرويّه عن الباقر عليه السلام مثله (٢).

ومنها: خبر الأعمش عن الصادق عليه السلام (٣). وأيضاً خبر فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام (٤) المرويّ فى العيون، وأيضاً مرسلتى «الفقيه» (٥) و«الاقبال» (٦).

(٢) الغُسل الرابع والخامس والسادس: من الأُغسال المستحبه، غُسل هذه الليالى الثلاثه. والدليل عليه:

مضافاً إلى الاجماع المحكى _ إن لم يكن محصلاً _ فى «الغنيه» و«الروض»

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

٣- المصدر السابق، الحديث ٨.

٤- المصدر السابق، الحديث ٦.

٥- المصدر السابق، الحديث ٤.

٦- الاقبال، ص ١٥٨.

و«المصاييح»، نصوص معتبره بالفه حدّ الاستفاضه على ذلك، بل فى بعضها ما يدلّ على النهى من الترك فى الأخير، مثل خبر سماعه فى حديثٍ طويل عن الصادق عليه السلام، قال: «وغسل ليله ثلاث وعشرين سنّه لا تتركها»^(١) حيث يحتمل أن يرجع ضمير (لا- تتركها) إلى السنّه، فيشمل ليله احدى وعشرين وثلاث وعشرين، ولذلك قال صاحب «الجواهر» فى الأخيرين: «أو يرجع إلى خصوص الأخير على ما احتملنا» ولكن الأولى غير الثانى، أى رجوعه إلى كليهما كما فى «الجواهر» والنهى محمول على الكراهه أو على تأكد الاستحباب.

ومن ذلك يظهر أنّ استحبابه أشدّ من استحبابه فى ليله التاسع عشره، كما قد يؤيده كونه من العشر الأواخر. كما يظهر من الأخبار أنّ غُسل ليله الثالث والعشرين أكد من غُسل ليله احدى وعشرين، مع أنّهما مشتركان فى كونهما من العشر الأواخر وكونهما من الفردى، ولكنه يمتاز بأنها محلاً لغُسلٍ آخر فى آخر الليل، لأنّه أرجى بكونه من ليله القدر، كما يؤمى اليه خبر الجهنى^(٢) وغيره، كما ثبت استحباب تكرير الغُسل فى آخر الليل بمقتضى روايه بُريد المضمرة، قال: «رأيتّه اغتسل فى ليله ثلاث وعشرين مرتين، مرّه من أول الليل ومرّه من آخر الليل»^(٣).

وروى السيّد فى «الاقبال» مثله، عن أبى عبدالله عليه السلام، ألاّ أنّه قال: «ليه ثلاث وعشرين من شهر رمضان».

وبذلك يرتفع اضمارته، لاحتمال الاتحاد، مع أنّ بريد بن معاويه وهو الفقيه الكبير أجلّ شأنًا أن ينقل مثل ذلك عن غير الامام عليه السلام .

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب احكام شهر رمضان، الحديث ١١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

كما أنه لو أتى بالغسل في الاثناء كان كافيا عن الغسل في الآخر، إذا كان قد أتى بالغسل في أول الليل إن أجزنا اتيان الغسل قبل وقته بالنسبة إلى آخر الليل، اقتصارا في مشروعيته على ما وصل اليه.

كما أنه لو أتى بالغسل في أول الليل اكتفى به بالغسل في آخر الليل دون الحاجة الى تكراره في الاثناء.

نعم له الاكتفاء بواحدٍ منهما كما أشرنا، ولذا كان ذلك في خصوص الاثناء ولو بقصد الرجاء لمن ترك الغسل في الأول ويعلم عدم قدرته على الاتيان في الآخر، ولعله لذلك أمر بالتأمل في «الجواهر» بل صرح بعد ذلك بجواز الاتيان بواحدٍ في أى جزءٍ من أجزاء الليل مخيرا إذا أضيف الغسل إلى الليل أو اليوم، من غير فرقٍ بين غسل ليالي القدر وغيرها.

بل قد يدل على الجواز كذلك، ما في ورد صحيح عيص بن القاسم، عن الصادق عليه السلام: قال: «سألته عن الليلة التي يُطلب فيها ما يطلب متى الغسل؟ فقال: من أول الليل وإن شئت حين تقوم من آخره، الحديث» (١).

هذا لو لم نقل بأن المقصود فيه هو الغسل الوارد في الليل على النحو المطلق، والألما يشمل ما ورد فيه بخصوص أوله أو آخره، ولاجل ذلك قلنا إن الاتيان في مثله بغير وقته بقصد الرجاء كان أولى. نعم في القسم الأول لا يبعد كون أول الليل فالأول أحب للمسارعة، وكونه في الاوقات الزائده بعده يكون مع الطهارة، وهو مطلوب شرعى، ولعله لذلك ورد: في صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «والغسل في أول الليل وهو يُجزى... إلى آخره» (٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

وكذا فى خبر ابن بكير: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الغسل فى رمضان، إلى أن قال: والغسل أوّل الليل. قلت: فإن نام بعد الغسل؟ قال: فقال: أليس هو مثل غسل يوم الجمعة إذا اغتسلت بعد الفجر كفاك» (١).

أقول: كما قد يشعر إلى ما ذكرنا من أنّ المسارعة إليه محبوبٌ وعن الانحصار به تشبيهه بغسل الجمعة لو أتى به بعد الفجر، هذا كما فى «الجواهر».

ولكن لا يخفى أن التشبيه المذكور كان فى نفس الأجزاء باتيانه فى أوّل الوقت وبأنّه لا يبطل بالنوم أو بسائر الأحداث كالغسل فى يوم الجمعة _ لكون الغسل فى ذلك من الأغسال الزمانيه، التى إذا تحققت يثبت إلى الجمعة الأخرى _ لا- فى كون المسارعة والتعجيل فيه أحسن، لما عرفت أن الحكم عكسه فى غسل الجمعة _ باعتبار أنّ التأخير إلى الزوال فيه أفضل.

بل قد استدللّ لذلك فى «الجواهر» بما ورد عن النبى صلى الله عليه وآله أنه كان يغتسل كلّ ليلة منه بين العشاءين، (٢) بضميمه روايه الأخرى مطلقه وهى روايه النهدى عن بعض أصحابنا، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله يغتسل فى شهر رمضان فى العشر الأواخر فى كلّ ليلة» (٣).

وفى روايه أخرى فى كتاب النهدى مثله (٤). الأغسال المستحبه فى شهر رمضان

وبالجملة: مقتضى الجمع بين الأدلّه هو ما ذكرنا من كفايه الغسل فى أى جزءٍ من اجزاء الليل. وعليه فما فى «المصباح» من التوقيت بخصوص ما بين

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من الاغسال المسنونه، الحديث ٦.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٤- المصدر السابق، الحديث ١٤.

العشائين للعشر الأواخر لا يخلو عن نظر».

ولكن نقول لا يبعد أن يكون الاتيان بالَغُسل في هذا الوقت الخاص سببا لزياده الأجر والثواب من الاتيان في سائر الاوقات.

أقول: ثم لا يخفى أن مقتضى ظاهر خبر ابن بكير عدم ناقضيه النوم للغسل المتعلق بالزمان، فيكون غسل شهر رمضان في أى وقتٍ منه كغُسل الجمعة في عدم نقضه بمثل النوم، فلا استحباب في اعادته كما هو مقتضى الاصول والقواعد، لأن مقتضاه ليس إلا الاتيان بالَغُسل على نحو صرف الوجود وقد حصل به الامتثال وسقط التكليف، لحصول الغرض، بل لازمه حصول ذلك حتى بالنسبه إلى سائر الأحداث من الصغيره والكبيره غير النوم أيضا، ولأجل ذلك ادعى الاجماع على عدم الاعاده بهذه الأحداث صاحب «المصاييح» حتى قال: «لو أعاد بواسطة الأحداث الصادره لكان مشرعا وحرام».

نعم لو أعاد لأجل احتمال تحقق الخلل فيه، أو من باب الاحتياط لكان راجحا، كما أن الأمر كذلك في غير المقام من سائر الموارد المشابهه لذلك.

توضيح ذلك: أقول إن ما ذكر بالنسبه إلى غُسل الزمان مما لا اشكال فيه ولا خلاف ظاهرا، الاختلاف في الأغسال المربوطه بالأفعال _ كغُسل الاحرام ودخول مكّه وغيرهما _ فقد نوقش في أنه لو نام بعد الغُسل وقبل الاتيان بالفعل الذى اغتسل لأجله هل يوجب النوم أو غيره من الأحداث نقض الغُسل لتستحب الاعاده أم لا؟

أقول: البحث وان لم يكن المقام محلّه، ولذلك تركه بعض الفقهاء هنا كصاحب «مصباح الفقيه» قدس سره، ولكن تعرّض له صاحب «الجواهر»، فالمناسب أن نبحت عنه، فنقول: جاء في بعض الأخبار وفيها الصحيح أنه: «لو نام بعد الغُسل قبل

الاتيان بالفعل اعاده» حيث يستفاد من ظاهره أنّ النوم ناقضٌ للغسل. وهذه الأخبار وإن وردت في خصوص النوم وسائر الأحداث بعد غسل الأحرام وغسل دخول مكة غير، ولكن ظاهر بعض الأخبار عدم الفرق بين هذين الغسلين وبين غيره من الأغسال المستحبه للأفعال، لوحده الملاك والمناط، حتّى أنه قد نسب بعض المحققين ذلك إلى الأصحاب المشعر بوجود الاجماع عليه، بل قد يستفد ذلك من التعليل الموجود في خبر عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألتُ أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة ثم ينام فيتوضأ قبل أن يدخل، أيجزئه ذلك أو يعيده؟ قال: لا يُجزئه لأنّه إنّما دخل بوضوء» (١). والمستفاد في ظاهر هذا الخبر كونه مشيراً إلى بيان ما هو العلة لا عادته، حيث يفيد أنّه لم يترتب على الغسل غايته المشروعه له، لأنّ نقضه كان قبل ترتيب الأثر عليه، مما يفيد أن ناقضيته تكن مثل نقض الوضوء بالنوم قبل الاتيان بالصلاه.

الآ- أنّه قد خالف فيه ابن ادريس، وجعل الغسل للأفعال كالغسل للزمان بكفايه مجرد حصول الامتثال بالاتيان ولولم يترتب عليه الفعل، خصوصاً مع تأييده بما ورد في الأخبار بأنّ الغسل في اول الليل أو أول اليوم يُجزى لآخرهما، بل في «الجواهر» أنّه موافق للأصل لولا الاجماع على خلافه، الآ أنّه ضعفه لأجل الأخبار الخاصه الوارده فيه من الحكم بالاعاده، هذا.

ولكن الانصاف أن يقال: إنّ مقتضى الأصل هنا ما دلّ عليه النصّ، لما قد بينا من الفرق بين الموردين، حيث أنّ المقصود من الأغسال في الزمان ليس إلاّ صرف تحقق الغسل، فإذا حصل وامتثل سقط الأمر فلا يبقى للنقض بالنوم وغيره موقع

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من مقدمات الطواف من كتاب الحج، الحديث ١.

ومحلّ، وهذا بخلاف الغُسل الفعلى حيث أنّ الغرض منه ليس مجرد تحقّقه، بل الغرض منه هو ترتّب ما يترتب على الغُسل، وهو لم يكن حاصلًا. إلّا- بعد ايجاد الناقض القابل للاتّصاف بالناقضيه قبل حصول الاثر وترتّبه عليه. فاذا دعوى حصول الامتثال وسقوط التكليف به، وكونه مطابقا للأصل هنا مجازفه، فالأولى ردّ قوله لكونه مخالفا للأصل والنصوص.

أقول: ومما ذكرنا بالنسبه الى النوم ظهر حكم سائر الاحداث غيره فى الموردین، من عدم الناقضيه فى الأغسال الزمانيه، والناقضيه فى الأغسال الافعالیه، لوحده الملاك والمناط فى الموردین، كما هو مورد وفاق المحكّی عن العلّامه والشهيد وأبو العباس، وإن اقتصرنا بالأخبار بالناقضيه لخصوص النوم.

هذا، وقد خالف فيما ذكرناه بعض آخرين بدعوى أنّ مقتضى الأصل ذلك وقد عرفت فساده، وتمسكا بالأخبار الدالّه على أجزاء غُسل أوّل الليل لأخره. مع أنّه مندفع بكونه مخصوصا للأغسال الزمانيه، وقد عرفت صحه ذلك دون الغُسل للأفعال.

كما ظهر بما ذكرنا عدم تماميه ما ادّعاه صاحب «الجواهر» من عدم تحقق نقض الغُسل بالنوم وغيره هنا، وإن كان اعاده الغسل مستحبه لأجل الجمع بين الأدلّتين، مع أنّك قد عرفت التفاوت بينهما، وعدم الحاجه إلى مثل هذا الجمع، مع أنّه قد اعترف بظهور خبر عبدالرحمن فى النقض، وحمله على النقض فى الكمال والفضل دون الإجزاء ليس على ما ينبغى كما لا يخفى.

نعم، نتیجه ما ذكره بملاحظه ورود الخبر الصحيح عن العيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينه ويلبس ثوبين، ثمّ ينام قبل أن يحرم؟ قال ليس عليه غسل»^(١)، الواقع مقابل خبر عبدالرحمن

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاحرام، الحديث ٣ من كتاب الحج.

وغيره، ممّا يدلّ على لزوم الاعاده إذا وقع النوم قبله، الظاهر في حصول الانتقاض، فلا- محيص الآ- من الحمل على استحباب الاعاده، والحكم بأنّ النقص بلحاظ كماله وليس أصله. ولعلّ هذا هو مقصود صاحب «الجواهر» هنا، وإن كان هذا الحمل مخالفٌ لظاهر ما صرّح قبله بكون عدم الاعاده مطابقاً للأصل فيما نحن فيه، وقد عرفت فساده.

يقع البحث والكلام في أنّه هل يكون القضاء في الأغسال المسنونه الزمانيه مشروعاً في ما عدا غسل الجمعة أم لا؟

ظاهر المصنّف وغيره من الأصحاب _ ممّن نصّ على مشروعيه القضاء في غسل الجمعة وتركه في غيره، _ هو عدم المشروعيه، كما هو كذلك للأصل، واحتياج القضاء بأمرٍ جديد وهو مفقود، بل لعلّه مورد الاجماع حيث قال صاحب «الجواهر»: «لم نعرف فيه خلافاً فيما نحن فيه في الأغسال الزمانيه، سوى ما يُحكى عن المفيد من قضاء غسل يوم عرفه» ثم احتمل صاحب «الجواهر» أنّ دليله هو الخبر المروى عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلت ذلك للجنابه والجمعه وعرفه والنحر والحلق والذبح والزيارة، الحديث» (١). حيث جمع بين غسل عرفه وأغسال يوم العيد، ولا يمكن تصوّر ذلك في الأداء ولذلك لا بدّ من حمله على القضاء.

ولكنّه أجاب عنه أولاً: بإمكان معارضته باحتمال جواز تقديم غسل العيد، أى جعل ذلك دليلاً على جواز التعجيل، والآرّد عليه بأنّ جوازه أيضاً أول الكلام لو لا ذلك.

وثانياً: أنّه واردٌ لبيان الإجزاء بالغسل الواحد للمتعدد، حيث تجتمع كما يُشعر به قوله عليه السلام بعده: «وكذلك المرأه يجزيها غسلٌ واحد لجنابتها واحرامها وجمعتها

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

وغسلها من حيضها وعيدها» ثم قال: فتأمل، ولعلّ الوجه فيه هو عدم التنافي بين كونه في صدد بيان كفايه غُسلٍ واحد للمتعدد مع كون بعض الأفراد منه للقضاء.

فالأولى في الجواب أن يقال: إنّ المراد من الرواية بيان الكفايه فيما يمكن الاجتماع، كما لو صادف الجمعه مع عرفه تارةً ومع العيد أخرى، ومع غيرهما ثالثاً، وعليه فلا- نظر فيه إلى الجمع بصوره الأداء والقضاء حتّى يستفاد منه ذلك، وبالتالي يسقط الحديث عن الاستدلال به.

وأيضاً: نُقل عن الشهيد رحمه الله من قضاء غُسل ليالى الافراد الثلاثة، مسندا ذلك في «الذكرى» و«الدروس» إلى روايه ابن بكير عن الصادق عليه السلام، وردّه في «الجواهر» بقوله: «لكنّا لم نعثر على غير الروايه السابقه لابن بكير ●●● (١) ولا- ريب في ظهورها باراده الاغتسال للجمعه بعد الفجر، فتأمل جيداً».

أقول: أمّا صدر الروايه فهو: «سألته عن الغُسل في شهر رمضان وأى الليالى اغتسل؟ قال: تسع عشره، واحدى وعشرين، وثلاث وعشرين».

وأما ذيل الروايه: والغُسل أوّل الليل. قلت: فإن نام بعد الغُسل؟ قال: هو مثل غُسل يوم الجمعه إذا اغتسلت بعد الفجر أجزاءً».

وليس في شىء من الصدر والذيل اشاره إلى قضاء غُسل الليالى الأفراد الثلاثة كما لا يخفى، إلا أن يكون عنده خبر لابن بكير غير هذه الروايه، تكون مشتمله على ذلك.

وكيف كان، فلعلّ الوجه في جواز القضاء في المستحبات وعدمه إذا كانت موقته، هو أنّه مبني على أنّ الموقّات في الواجب والمستحب هل يكون من قبيل

١- صدر الروايه في الوسائل، ج ٢، الباب ١ من الاغسال المسنونه، الحديث ١٥، وذيله في الباب ١١، الحديث ٤.

قوله قدس سره : وليله الفطر (١)

تعدد المطلوب أو لا؟ فعلى الأوّل يوجب جواز الاتيان بالمطلوب الأوّل لو تعدّر عن اتيان مطلوب الوقت، بخلاف الثانى حيث لا يجوز لأنّه لا يخلو إمّا امتثل أو عصى فى الوقت، وعلى كلا التقديرين يكون قد سقط تكليفه، فلا يبقى شىء حتّى يقوم به فى غير وقته، وحيث أنّ الأصل الاولى والقدر المتيقن هو الأوّل، فيحتاج اثبات الثانى الى دليل يدلّ عليه، ولذلك قيل إنّ الأصل عدم القضاء إلا ما ورد فى مورده دليل، وهو هنا مفقود. نعم يصحّ الاتيان بقصد الرجاء فيما إذا كان فى مورده الروايه المحتمل له لذلك كما ورد بالنسبه الى عرفه أو صدر بالنسبه له فتوى من فقيه كما بالنسبه ليالى الثلاثه الافراد فى شهر رمضان، والله العالم.

(١) أى من الاغسال المستحبّه غسل ليله الفطر، والدليل عليه: _ مضافا إلى الاجماع المدعى فى «الغنيه» _ خير الحسن بن راشد على ما نقله الكلينى فى «الكافى»، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: إنّ الناس يقولون إنّ المغفره تنزل على من صام شهر رمضان ليله القدر؟ فقال: يا حسن إنّ القاريجار إنّما يُعطى أجرته عند فراغه وذلك ليله العيد. قلت: جعلت فداك فما ينبغى لنا أن نعمل فيها؟ فقال: إذا عُرّبت الشمس فاغتسل، الحديث» (١).

وفى «الوسائل»: «أقول: القاريجار فارسى معرّب، معناه العامل والأجير، قاله بعض مشايخنا».

هذا، وقد جاء فى هامش طبعه «الوسائل» للربّانى قدس سره قوله: «أقول: فى «الكافى» الفاريجان، وفى بعض نسخه الناريجان وهو الصحيح، وما ذكره من التعريب لم يُسمع من العرب».

وكيف كان، فإنّ معنى هذه الكلمه بالفارسيه هو ما يقابل العامل وهو (كارگر) كما فى «مصباح الفقيه» للهمدانى، والظاهر من الروايه وكلام المصنّف عن معقد الاجماع أجزاء اتيانه بأى جزء من اللّيل إذا تحقّق ما ذكره من التوقيت بقوله: «إذا غربت الشمس» فهو بيان دخول وقته، يعنى إذا غربت الشمس يتحقّق اللّيل فيؤتى فيه فى أى جزء منه. وأمّا إذا قلنا بأنّ الغروب بيان لكون وقته فيه، فلازمه كون وقته أوّل اللّيل لا فى أىّ جزء منه، ولعلّ الاحتمال الأوّل هو المقبول عندهم بحسب اطلاق كلامهم.

نعم، لازم التوقيت عدم جواز الاتيان به قبل الغروب، كما هو مقتضى الأصل فى الموقت، إذا كان التقديم اختيارياً، ولكن روى صاحب «الوسائل» عن السيّد ابن طاووس فى اقباله _ فى آداب ليله الفطر _ أنّه روى: «أنّه يغتسل قبل الغروب من ليله إذا علم أنّها ليله العيد»(١).

لكن علّق عليه صاحب «الجواهر» بأنّه: «لا صراحه فيه، بل ولا ظهور فى اتحاد هذا الغسل مع الغسل اللّيلى، فلعلّه مستحبّ آخر، وعلى تقديره فلا بدّ من القول حينئذٍ بكون الوقت للغسل من قبل الغروب، وأنّ الاضافه فى النص والفتوى للجزء الأغلب ونحو ذلك».

ونحن نزيد على كلامه: بأنّه يمكن أن يكون الغسل متحداً مع ما فى اللّيل، بأن جعل قوله: «إذا غربت الشمس» ظرفاً لوقوع الغروب، بان يكون قبل الغروب جزءاً قريباً للغروب ولو بواسطه هذه الروايه المرسله المنقوله عن السيّد ابن طاووس فلا ينافى حينئذٍ القول بوحده الغسل، فبناءً عليه لا يبعد كفايه غُسلٍ واحد قبل الغروب برجاء المطلوبيه، كما يجوز الاتيان بالغُسلين أيضاً كذلك عملاً باحتمال كون المطلوب تعدد الغُسل.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.

قوله قدس سره : ويومى العيدين (١)

(١) من جمله الأغسال المستحبه غسل العيدين، وهو مستحب بالاجماع نقلاً وتحصيلاً، بل يدل عليه صراحة بعض الأخبار بأنَّ غسل يومى الفطر والأضحى مستحب وسنّه:

منها: ما فى خبر سماعه فى حديث عن الصادق عليه السلام : «وغسل يوم الفطر وغسل يوم الأضحى سنّه لا أحب تركها» (١).

ومنها: حديث على بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الغسل فى الجمعة والأضحى والفطر؟ قال: سنّه وليس بفريضة» (٢).

ومنها: مرسل المفيد، قال: «روى عن أبى عبدالله عليه السلام أنّه قال: غسل الجمعة والفطر سنّه فى السفر والحضر» (٣).

وغيرها من الأخبار المطلقة التى ذكر فيها أنّ غسل يومى العيد من الأغسال الظاهر فى الاستحباب بوحده سياقها، إلا ما خرج بالدليل. نعم، فى بعض الأخبار ورد بصورة الأمر بالغسل، المتوهم منه الوجوب، أو بصفه الجملة الاسميّه: (عليه الغسل):

منها: روايه محمّد الحلبي، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «اغتسل يوم الاضحى والفطر والجمعه، الحديث» (٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٩.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٩.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٩.

ومنها: رواه علي بن يقطين والذى ورد فيها الأمر بالغسل، ولكن تنصرف هذه الأخبار إلى الاستحباب بواسطة تلك الأخبار والاجماع، لاستعمال الأمر فى الاستحباب كثيرا، كما لا يخفى، وهذا ما قصده صاحب «الجواهر» بقوله: «وإن كان فى بعضها ما يقضى بالوجوب، وكيف كان استحبابه بما لا اشكال فيه ولا كلام».

أقول: الذى ينبغى أن يبحث فيه، هو عن وقته، وأنه هل: يمتد وقته بامتداد اليوم، كما هو مقتضى اطلاق النصّ والفتوى والاضافه فيهما، كما هو ظاهر معاهد الاجماع، بل وصريحها، وهو مختار جماعه منهم صاحب «الجواهر»، و«مصباح الفقيه»، بل هو الأقوى عندنا لعدم وجود ما يعتنى به ممّا يوجب الانصراف عنه، إلا بعض ما يتوهم منه التقييد إلى الصلاه أو إلى الزوال، كما هو مختار الحلّي، وأحد قولى العلامة بل للأوّل منهما، حيث صرح الثانى منهما فى «المنتهى» وقال: «الأقرب تضييقه عند الصلاه، لقول الصادق عليه السلام فى موثق عمّار الساباطى: «فى رجل ينسى أن يغتسل يوم العيد حتّى صلّى؟ قال: إن كان فى وقت فعليه أن يغتسل ويعيد الصلاه، وإن مضى الوقت فقد جازت صلاته» (١).

بل ربّما يظهر منه أنّ الغسل إنّما شرّع لأجل صلاه العيد، كالمروى عن «العلل» و«العيون» عن الرضا عليه السلام: «فى علّه غُسل الجمعة والعيد تعظيما لذلك اليوم، وتفصيلاً له على سائر الأيام، وزيادة فى النوافل والصلاه» (٢).

وفيه: لا- يخفى ما فى الاستدلال بهاتين الرواتين لما تمسّكا به، فانهما لا يقاومان الموثقه التى تفيد ظاهرها أنّ الغُسل شرّع لا لأجل، فهى بظاهرها تدلّ على اشتراط الصلاه بالغُسل ووجوب اعاتها عند الاخلال به مادام وقتها باقيا،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٦ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١٨.

ولازم ذلك وجوب تقديم الغُسل على الصلاة من باب المقدمه لها، وهو لا ينافى استحباب الغُسل لنفسه لمن لم يقصد الصلاة، فحينئذ لا تكون الصلاة تحديدا لوقتها، بل يمكن الجمع بينهما بالقول باستحباب الغُسل مطلقا، مع وجوب الغسل للصلاه وكونه شرطا لها، لو سلمنا دلالة الحديث في ذلك، ولم يخرج منه بواسطة الاجماع ونحوه عن عدم كونه شرطا لصحتها، فلا جرم تحمل الموثقه على استحباب الغُسل قبل الصلاه استخلاصا عن طرح الموثقه، كما لا يخفى. وعليه فما اختاره العلمان ممّا لا يمكن المساعده معه بالتحديد إلى الصلاه.

٢_ أو أن وقته يتمد إلى الزوال، وهو الذى مال اليه صاحب «الرياض» تشبيها للعيد بيوم الجمعة، لكثرة الأحكام المتشابه بينهما، ولدلاله خبر «فقه الرضا» حيث قال: «إذا طلع الفجر يوم العيد فاغتسل وهو أول أوقات الغُسل ثم إلى وقت الزوال» (١).

ولعله إلى ذلك أو سابقه يرجع كلام الشهيد فى «الذكرى» حيث قال: «الظاهر امتداد غُسل العيدين بامتداد اليوم، عملاً باطلاق اليوم، ويستخرج من تعليل الجمعة إلى الصلاه إلى الزوال الذى وقت صلاه العيد، وهو ظاهر الاصحاب» انتهى.

وفيه: دعواه ممنوعه لامكان أن يكون التخريج من باب بيان الحكمه لا العله، ولا ينافى كون حكمه الجعل هو ذاك، ولكن وقته يكون ممتدا إلى الغروب، كما ترى عدم منافاه وجود الاستحباب لمن لم يرد اتيان الصلاه لأجل العذر أو غيره كما لا ينافى حمل الأخبار المطلقه وخبر فقه الرضا على الأفضليته، أى أنه من الأفضل أن يكون الغُسل أقرب إلى الزوال كما فى غُسل صلاه الجمعة، وإن لم يكن وقته محدودا به.

١- المستدرک، ج ١، الباب ١١ من أبواب الاغتسال المسنوبه، الحديث ١.

قوله قدس سره : ويوم عرفه (١)

وعليه، فالأقوى عندنا هو امتداد وقته بامتداد اليوم كاغسال سائر الموارد المستنده إلى الليل أو اليوم، وهذا مختار جماعه من المتأخرين.

كما قد يؤيد الأفضليه إلى قبل الزوال، خبر عبدالله بن سنان، الذي رواه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الغسل من الجنابه ويوم الجمعة الفطر ويوم الأضحى ويوم عرفه عند زوال الشمس، الحديث» (١).

كما قد يُستشعر ويفهم منه ذلك من ذكر الجمعة مع ضميمة الأخبار المطلقه.

هذا، والأفضل اتيان الغسل على نحو تكون الصلاه مقترنه معه لأجل ارتباطها به، خصوصا مع ملاحظه أنّ الصلاه غالبا تؤدى أول الصبح، فلا وجه لذلك إلا أنّ أصل وقته ممتد بامتداد اليوم، وهو المطلوب.

(١) أى من جمله الأغسال المسنونه، غُسل يوم عرفه، واستجاباه مسلّم لا- خلاف فيه، لدلاله أخبارٍ مستفيضه عليه، مضافا إلى الاجماع المدعى عن «الغنيه» و«المدارك». واستجاباه غير مختص بالناسك بعرفات لاطلاق النصوص والفتوى الداله على كون الغسل لليوم لا- لكونه فى عرفات فى هذا اليوم، خصوصا أنّ روايه عبدالرحمن بن سيابه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن غُسل عرفه فى الأمصار؟ فقال: اغتسل أينما كنت» (٢) داله على ذلك بالصراحه، كما هو واضح.

كما أنّ الظاهر امتداد وقته بامتداد اليوم كما فى سابقه، للأصل واطلاق النصّ والفتوى، كما أنّ أول وقته الفجر من يوم عرفه كغسل الجمعة والعيدين، ويدلّ

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

عليه خبر زراره المروى فى «الكافى» و«التهذيب»: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غسلك الجنابه والجمعه وعرفه والنحر، الحديث»(١).

بل قد يدلّ عليه ما رواه الشيخ الكلينى فى «الكافى»، عن أحدهما عليهما السلام: «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزأ عنه ذلك الغسل من كلّ غسل يلزمه فى ذلك اليوم»(٢).

بناء على شمول قوله: «يلزمه فى ذلك اليوم» للغسل المندوب، فيكون أوّل وقته طلوع الفجر وآخر وقته الغروب، كما عرفت ذلك فى غسل سائر الأيام.

ولكن المحكى عن على بن بابويه أنّه قال: «واغتسل يوم عرفه قبل زوال الشمس» ولعلّه أفتى بذلك اعتماداً على الخبر الذى رواه عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام: «الغسل من الجنابه والجمعه ويوم الفطر ويوم الأضحى ويوم عرفه زوال الشمس»(٣).

ولكن لا بدّ من حمله الى أفضل أوقاته مع رجحان الاشتغال بعد الغسل بالاعمال المطلوبه والادعيه، لانه لولا ذلك لزم منه طرحه لأجل اعراض الأصحاب من هذا التحديد، فحمله على ما ذكرنا أولى كما لا يخفى.

وإذا عرفت ذلك فى أول الوقت وآخره فى يوم عرفه، فإنّه يجرى مثل ذلك بالنسبه الى غسل يوم الترويه، لدلاله النصوص عليه، وكون البحث فيه كما فى غيره، ويدلّ عليه أيضاً:

١- صححه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «الغسل فى سبعة عشر موطناً، وعدّ منها يوم الترويه ويوم عرفه»(٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١٠.

٤- المصدر السابق، الحديث ١١.

قوله قدس سره : وليله النصف من رجب (١) الأغسال المستحبه في شهر رمضان

٢_ وصحيحه معاويه بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام : «إذا كان يوم الترويه فاغتسل الحديث» (١).

كما قد صرّح به جملة من الأصحاب، وعليه فما عن النرافي في «المستند» ممنوع.

(١) واستحبابه فيها مشهور شهرةً كادت تكون اجماعاً بين الأصحاب، بل في «الوسيلة» عدّه من المندوب بلا خلاف، وعن العلامة في «النهاية»، والصيمري في «كشف الالتباس» نسبته إلى الرواية ومثل ذلك يكفي في اثبات الاستحباب استناداً إلى أدله التسامح، مضافاً إلى إمكان تأييده بما عن ابن الجنيد من استحباب الغسل لكلّ زمان شريف ومنه هذه الليلة، بل قد يؤيده ولو باطلاقه ما عن السيّد ابن طاوس في «الاقبال» حيث قال: «وجدت في كتب العبادات عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من أدرك شهر رجب فاغتسل في أوّله ووسطه وآخره خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمّه» (٢)، حيث أنّ الإدراك يطلق على درك ليلة، بل يُحتمل عدم اختصاص الاستحباب بخصوص الليل بل يمتدّ إلى آخر النهار، وذلك بملاحظه إلى اطلاق هذه الرواية، فيكون الاستحباب في غُسل واحد. بل في «مصباح الفقيه» و«الجواهر» وغيرهما احتمال الكثير في كلّ منهما على الأحوط، لصحة اطلاق الإدراك في كلّ منهما بخصوصه، من دون نظر إلى الآخر، مع إمكان كون الوجه هو دلالة الاجماع والشهرة على استحباب غسل واحد في

١- الوسائل، ج ٩، الباب ٥٣ من أبواب الاحرام، الحديث ١، هذا كما اثبتناه المصدر ولكن في النسخ الخطيّة والحجريّه زواره بدل معاويه بن عمّار.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

قوله قدس سره : ويوم السابع والعشرين منه (١)

اللَّيْلَه كما في المتن، وغسلاً آخر لليوم بملاحظه اطلاق الحديث بقوله: «من أدراك شهر رجب بأوله...» حيث يشمل أوّل اليوم ووسطه منه أيضاً، كما يصحّ اطلاقه على من اليوم أيضاً، فلا يبعد القول باستحبابه أيضاً، لاجءل هذا الحديث. وارساله غير قاده بملاحظه قاعده التسامح في السنن، وكون الشهره أو الاجماع جابران لضعفه، كما لا يخفى.

(١) وهو يوم المبعث، واستحبابه _ كما في «الجواهر» _ ممّا لا خلاف أجده فيه، بل في «الغنيه» الاجماع عليه، و«الوسيله» عدّه في المندوب بلا خلافٍ، والعلّامه والصميرى نسبا ذلك إلى الروايه، وإنّ اعترف بعض _ كما في «الذكرى» على ما حكى عنه الشيخ مرتضى الانصارى في «كتاب الطهاره» _ بعدم الوجدان، ولعلّه أراد من ذلك النصّ بالخصوص، والأّ يمكن ادخاله في ماورد في بعض الأخبار المرسله من استحباب الغُسل في كلّ عيدٍ، كالمرسل المرويّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال في جمعه من الجمع: «هذا اليوم جعله الله عيداً للمسلمين فاغتسلوا فيه» (١)، حيث فرّع صلى الله عليه وآله حكم الغُسل على كونه عيداً، ولاجل ذلك يستحبّ الغُسل ليوم المولود وهو اليوم السابع عشر من ربيع الأوّل على المشهور، أو الثاني عشر منه كما عن الكليني لروايه، والأوّل أقوى لأنّه عيد ويكفي في اثبات استحباب الجميع وجود هذا الخبر مع التسامح، مضافاً إلى ما عرفت من استحباب الغُسل لكلّ زمانٍ شريف على مذهب ابن الجنيد، بل ومنه يظهر امكان القول باستحباب الغسل ليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل لروايه رواها

قوله قدس سره : وليله النصف من شعبان (١)

المجلسي في «زاد المعاد» من قيام احمد بن اسحاق القمي بالغسل في يوم التاسع معللاً ذلك بأنه يوم عيد. (١) بل يظهر منه أنّ الغسل في كلّ عيدٍ من الاعياد يعدّ من الأمور المعهودة المسلّمه المفروغ عنها، بل لعلّه هو مراد ابن الجنيد من استحبابه في كلّ زمان شريف، وإن كان ما عليه يكون أوسع ممّا عليه الروايه، ولأجل ذلك نقل الشيخ في «الخلاص» قيام الاجماع على استحباب الغسل في الجمع والأعياد، بصيغه الجمع.

(١) ومن الأغسال المستحبّه غسل ليله النصف من شعبان، والدليل عليه: _ مضافاً إلى عدم الخلاف فيه ظاهراً، بل قد ادّعى الاجماع عليه ابن زهره في «الغنيه» وابن حمزه في «الوسيله» _ النصوص الوارد:

منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «صوموا شعبان واغتسلوا ليله النصف منه ذلك تخفيف من ربكم ورحمه» (٢).

ومنها: قول النبي صلى الله عليه و آله في خبر سالم مولى أبي حذيفه المروى عن «المصباح»: «من تطهر النصف من شعبان فأحسن التطهير، ولبس ثوبين نظيفين... إلى أن قال: قضى الله له ثلاث حوائج» (٣).

بناءً على أن يكون المراد من التطهير هو الغسل، مع كونها من الزمان الشريف، فيستحبّ فيه الغسل لو قلنا به في كلّ زمان كذلك، كما عليه ابن الجنيد.

١- كنز العمال، ج ٤، ص ١٥٢، الرقم ٢٣٦٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ٦.

قوله قدس سره : ويوم الغدير (١)

(١) وهو يومٌ أخذ فيه النبي صلى الله عليه وآله البيعه لأئمة المؤمنين عليه السلام في غدِيرِ حُجْمٍ، وكان ذلك يوم الثامن عشر من شهر ذى الحِجَّة من السنة العاشرة من الهجرة على المشهور بين الأصحاب، كما نسبه إليهم غير واحدٍ، بل في «التهذيب» و«الغنية» و«الروض» الاجتماع عليه، مضافاً إلى ما سمعت من استحباب الغسل في كلِّ عيدٍ من الأعياد، وهو منها، بل هو العيد الأكبر كما وردت الإشارة إليه في الأخبار. وعليه فاستحبابه فيه مسلمٌ.

ولكن مع ذلك كله، فقد ورد فيه من النصوص ما يصرّح به:

منها: خبر علي بن الحسين العبدى، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: صيام يوم غدِيرِ حُجْمٍ يعدل صيام عمر الدنيا... إلى أن قال: ومن صلّى فيه ركعتين يغتسل عند زوال الشمس من قبل أن تزول مقدار نصف ساعه، إلى أن قال: عَدَلت عند الله مأه ألف حجه ومأه ألف عمره، الحديث» (١).

ومنها: عن كتاب «الاقبال»، عن أبي الحسن الليثى، عن الصادق عليه السلام في حديثٍ ذكر فيه فضل يوم الغدير، قال: «فإذا كان صبيحه ذلك اليوم وجب الغُسل في صدر نهاره» (٢).

أقول: ولا يخفى أنّ ظاهر كلمات الأصحاب واطلاقاتها، أنّ وقته ممتد إلى آخر اليوم كما عرفت نظائره في ما سبق، حيث أنّه المستفاد من الغُسل ظاهر اسناده الغُسل إلى اليوم كما هو كذلك، وظاهر هذين الحديثين هو الاختلاف في

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- الاقبال، ص ٤٧٤.

قوله قدس سره : ويوم المباهله (١)

التوقيت من الزوال فى الأول و(صدر النهار) فى الثانى، فلا- يبعد القول حينئذٍ بالجمع مع كلمات الأصحاب على الحمل بالاستحباب والأفضلية على كونه قبل الزوال، كما لا يبعد القول بكون صدر النهار أفضل إلا من اراد الاتيان بالصلاه كان له قبل الزوال أفضل.

ومن ذلك يظهر ضعف قول ابن الجنيد من اختصاص وقته بطلوع الفجر إلى قبل صلاه العيد، لما عرفت أنه يلزم كون الاستحباب مختصا لمريد الصلاه دون غيره، مع أنه ليس كذلك، بل الاستحباب ثابت للجهتين من الصلاه واليوم كما عليه الاجماع السابقه، وعليه لا يلتفت إلى ما حكى عن الصدوق قدس سره فى «الفقيه» حيث قال: «فأما خبر صلاه الغدير والثواب المذكور فيه لمن صامه فإن شيخنا محمد بن الحسن كان لا يصححه، ويقول: إنه من طريق محمد بن موسى الهمداني، وكان غير ثقه، وكل ما لم يصححه هذا الشيخ ولم يحكم بصحته فهو عندنا متروك غير صحيح» انتهى.

لايُنَّ يلزم المخالفه مع ما عرفت من الاجماع، واقتضائه عدم العمل بالأخبار الضعاف فى الآداب والسنن، مع أنك قد عرفت جوازه فيها بملاحظه قاعده لأجل التسامح فى أدله السنن. كما أنه يمكن أن يكون المراد ابطال خصوص ما فى هذا الخبر من الثواب المخصوص، وإن وافق أصل الاستحباب ومطلقه والله العالم.

(١) وهو اليوم الذى بأهل فيه النبى صلى الله عليه و آله مع نصارى نجران، وقد وقع الخلاف فيه:

فقيل: هو الرابع والعشرين من ذى الحجه وهو المشهور، بل عن «الاقبال» نسبه إلى أصح الروايات وهو الأقوى عندنا،

وقيل: إنه الواحد والعشرين، وهناك قولٌ بأنه السابع والعشرين وقولٌ بأنه الخامس والعشرين لم يحكه السيد في «الاقبال» إلا أنّ المصنّف نقله في «المعتبر»، فتصير الأقوال فيه أربعة.

ثمّ لا اشكال في استحباب غسل هذا اليوم كما عليه الشهره، بل قريب الى الاجماع وهو الحجّه، مضافا إلى ما ورد في النصّ من الغسل فيه، إلاّ أنّه قد وقع الكلام في أنّ الغسل هل هو لليوم أو لفعل المباهله، فلا بأس بذكر الدليل على أصل استحباب الغسل، فإنّه مضافا إلى ما عرفت من الشهره أو الاجماع:

١- ما رواه السيد في «الاقبال» بسنده إلى ابن أبي قره، باسناده إلى علي بن محمّد القمي، رفعه، قال: «إذا أردت ذلك فابدأ بصوم ذلك اليوم شكرا، واغتسل والبس أنظف ثيابك» (١).

٢- وأيضا ما في «مصباح» الشيخ، عن محمّد بن صدقه النبري، عن أبي ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «يوم المباهله يوم الرابع والعشرين من ذي الحجّه، تصلّى في ذلك اليوم ما أردت. ثمّ قال: وتقول وأنت على غسل: الحمد لله رب العالمين... إلى آخره» (٢).

وضعف السند في الروايتين منجبر بالشهره القريبه الى الاجماع، بل في «الغنيه» الاجماع على غسل المباهله. والظاهر من المحدثين كون الغسل لليوم لا للفعل كما هو ظاهر كلام «الغنيه» لاستبعاد دعوى الاجماع على غسل الفعل، بل لعلّ هذا هو مراد ما في خبر سماعه قال: «وغسل المباهله واجب» (٣)، كما

١- الاقبال، ص ٥١٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٧ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

فهمه الأصحاب، وإن كان مقتضى أصله عدم تقدير اليوم هو كونه للفعل، وهو احتمالٌ وارد.

هذا ولكن في «الحدائق» ما يظهر منه دلالة الرواية على كونه للفعل، وإن احتاط باختيار فهم الأصحاب من كونه لليوم، فلا بأس بنقل كلامه، قال: «ورأيت في بعض الحواشي المنسوبة إلى الموالى محمّد تقي المجلسي مكتوبا على الحديث المشار إليه (أى حديث سماعه) ما صورته: ليس المراد بالمباهلة اليوم المشهور وهو الرابع والعشرون والخامس والعشرون من ذى الحجة، حيث باهل النبي صلى الله عليه وآله مع نصارى نجران، بل المراد به الاغتسال لايقاع المباهله مع الخصوم في كلّ حين كما في الاستخاره، وقد وردت به روايه صحيحه في «الكافي»، وكان ذلك مشتهرا بين القدماء على ما لا يخفى» انتهى.

ثم قال: «أقول: وما ذكره وإن كان خلاف ما هو المفهوم من كلام الأصحاب كما اشرنا اليه، إلا أنّ الخبر كما عرفت مجمل لا تخصيص فيه باليوم كما ذكره، بل ظاهره إنّما هو ما ذكره الفاضل المشار إليه» انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

٣_ وأيضا الرواية الصحيحه المنقوله في «أصول الكافي» باسناده الى أبي مسروق، عن الصادق عليه السلام، قال: «قلت إنا نتكلم مع الناس فنحتج عليهم بقول الله عزوجل: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» فيقولون: نزلت في امرأء السرايا، فنحتج بقول الله عزوجل: «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» فيقولون: نزلت في مودّه قربي المسلمين، فيحتج بقول الله عزوجل: «إِنَّمَا وَثِقْتُكُمْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» فيقولون: نزلت في المؤمنين، فلم أدع شيئا ممّا حضرني ذكره من هذا وشبهه إلا ذكرته! فقال لي: إذا كان ذلك فادعهم

إلى المباهله، قلت: فكيف أصنع؟ قال: أصلح نفسك ثلاثا واطنّه قال وضمّ واغتسل وأبرز أنت وهو إلى الجيّان، فشبتك أصابعك اليمنى فى أصابعهم، ثم الصفه وأبدأ بنفسك، وقل: «اللهم ربّ السموات وربّ الأرضين، عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم» إن كان أبو مسروق جحد حقا وادعى باطلاً، فأنزل عليه حسابنا من السماء، أو عذابا اليما ثم ردّ عليه فقل: وان كان فلاّن جحد حقا أو ادعى باطلاً، فأنزل عليه حسابنا من السماء أو عذابا اليما. ثم قال: فإنك لا تلبث إلا أن ترى ذلك. فوالله ما وجدت خلقا يجيبني إلى ذلك (١).

حيث يستفاد من هذه الروايه مشروعيه المباهله، واستحباب الغسل لها، ولكن هذا لا ينافى أن يكون هو غسلاً آخر غير غسل يوم المباهله لخصوص يوم الرابع والعشرين من ذى الحجه، كما هو الظاهر من الخبرين الأولين، خصوصا خبر «المصباح» من التصريح بذلك، فأنه ربّما يكون وقوع المباهله المتحققه المتجدده فى غير هذا اليوم. نعم، لو وقعت فيه يلزم على المختار تعدّد الغسل أو لم نقل بالتداخل حينئذٍ كما هو المحتمل، كما ترى فى مشابهه أيضا، والله العالم. وعليه فالأحوط هو الاتيان بالغسل فى ذلك اليوم برجاء المطلوبيه.

استدراك للأغسال الزمانيه

قد عرفت فى الأغسال الزمانيه ما هو مورد وفاق الأصحاب وما مذكورّ فى كتب أكثرهم، بل قد عرفت عدم وجود الخلاف فى بعضها، والآن نتعرض لبعض الأغسال الزمانيه الذى لم يذكره المصنّف، ولكنّه وارد على لسان بعض الأصحاب وكتبهم، وكان الأخرى ذكره حتى يطلع الفقيه عليه ويحكم له بما

يناسبه من الحكم الشرعى من اثبات الاستحباب وعدمه، فنقول ومن الله الاستعانه:

ومنها: غسل ليله الجمعة:

ذكره السيد فى «العروه»، بقوله: «الرابع عشر: كلّ ليله من ليالى الجمعة على ما قيل» وأشار بذلك إلى كلام الحلبي فى «إشاره السبق من اثبات غسل آخر ليله الجمعة عدا ما يستحبّ فى يومها، قال فى «الجواهر»: «لم نعرف له موافقا ولا مستندا» وكذا قال صاحب «مصباح الفقيه» بأنّه غير معلوم المستند، لكن لا بأس بالالتزام بهما من باب المسامحه فى أدله السنن.

ونضيف إليه امكان تأييده بما ورد فى استحباب الغسل لكلّ زمانٍ شريف، المنقول عن ابن الجنيد، إذ لا خلاف فى شرف هذه الليله، وأى شرفٍ أعظم من كون المنادى فيها ينادى من أولها إلى طلوع الفجر ويدعو العباد إلى الدعاء والاستغفار، ويبشّرهم بأنّ باب الرحمه والاجابه مفتوح إلى طلوع الفجر، فهل من تائب يتوب إلى الله... إلى آخره، مضافا إلى كونه من الاعياد، واستحباب الغسل ثابت لكلّ عيدٍ لو لم نقل اختصاصه بخصوص اليوم، والألا يشملهما هذا الدليل.

وكيف كان، اتيان الغسل من باب الرجاء لا الورود أمرٌ مطلوب قطعاً، ولا تجىء فيه شبهه التشريع، مع ما قيل فى اتيانه بقصد الورود احتمال ذلك، كما صرح بذلك المحقق الآملى فى «مصباح الهدى»، بقوله: «لكن الاتيان لا بقصد الورود ممّا لا بأس به حذرا من التشريع المحرّم، طهرنا الله تعالى من كلّ عيب خاصه من الجهل» انتهى (١).

ولكن الظاهر من صاحب «مصباح الفقيه» تجويزه بقصد الورود من باب التسامح فى أدله السنن.

البحث عن مدلول قاعده التسامح

بعد بلوغ الكلام إلى هذا المقام خطر ببالنا أن نبث عن مدلول قاعده التسامح في الأدله بحثاً مفصلاً كلى يظهر مقدار حجيتها، بل في أصل حجيتها كما يشاهد البحث والمناقشه عنها في بعض كلمات الأصحاب وحيث أنّ صاحب «الحدائق» قد ورد فيه بأحسن الوجه تفصيلاً جامعاً للنقض والابرام، فصمنا أن نكتفى بذكر كلامه تفصيلاً، ثم نبين ما هو مختارنا إن شاء الله تعالى.

قال رحمه الله: في ذيل البحث عن غسل المولود وغسل رؤيه المصلوب، حيث أثبت استحبابهما المحقق في «المعتبر» وصاحب «المدارك»، فردّ عليهما المحقق صاحب «الحدائق» بضعف الخبر، ثم قال: «والقول بأن أدله الاستحباب ممّا يتسامح فيها ضعيف، وبذلك صرح في «المدارك» أيضاً، حيث قال في أول الكتاب في شرح قول المنصف، بعد عدّ اسباب الوضوء الموجه له أو الندب ما عداه، فذكر في هذا المقام جملة الموضوعات المستحبه، المستفاده من الأخبار، وطعن في جملة منها بأن في كثير منها قصورا من حيث السند، قال: (وما قيل من أنّ أدله السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح في غيرها، فمنظورٌ فيه، لأنّ الاستحباب حكمٌ شرعى فيتوقف على الدليل الشرعى كسائر الأحكام» هذا كلامه.

وإن خالفه في جملة من المواضع كهذا الموضوع وغيره، وكُلّ ذلك ناشٍ من ضيق الخناق في هذا الاصطلاح الذى هو إلى الفساد أقرب منه إلى الصلاح.

ثم قال: أقول: لا يخفى أنّه قد وقع لنا تحقيق نفيس في هذه المسأله لا يحسن أن يخلو عنه كتابنا هذا، وهو أنّه قد صرح جملة من الأصحاب في الاعتذار عن جواز العمل بالأخبار الضعيفه في السنن، بأنّ العمل في الحقيقه ليس بذلك الخبر الضعيف إنّما هو بالأخبار الكثيره التى فيها الصحيح وغيره، الداله على أنّ: «من

بلغه شيءٌ من الثواب على عملٍ فعله ابتغاه ذلك الثواب، كان له وإن لم يكن كما بلغه»، ومن الأخبار الواردة بذلك ما رواه في «الكافي» في الصحيح أو الحسن بابراهيم بن هاشم، عن هشام بن سالم، عن الصادق عليه السلام، قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شيءٍ من العمل فصنعه، كان له وإن لم يكن على ما بلغه»^(١).

وفي بعضها: «من بلغه شيءٌ من الثواب على شيءٍ من الخير فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله»^(٢) إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة المذكورة في مظانها.

وقد اعترضهم في هذا المقام بعض فضلاء متأخرى المتأخرين، فقال بعد ذكر جملة من تلك الأخبار والاستدلال بها على جواز العمل بالخبر الضعيف ما صورته:

قد اعتمد هذا الاستدلال الشهيد الثاني وجماعه من المعاصرين، وعندى فيه نظر، لأحاديث المذكورة إنما تضمنت ترتب الثواب على العمل، وذلك لا يقتضى طلب الشارع له، لا وجوباً ولا استحباباً، ولو اقتضى ذلك لاستندوا في وجوب ما تضمن الحديث الضعيف وجوبه إلى الأخبار، كاستنادهم إليها في استحباب ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه، وإذا كان الحال كذلك، فلقائق أن يقول لابد من شرعية ذلك العمل وخيرته بطريق صحيح، ودليل مُسلم صريح، جمعا بين هذه الاخبار وبين ما دل على اشتراط العدالة في الراوى. وأيضا الآية الدالة على ردّ خبر الفاسق، وهى قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ بِبَيِّنَاتٍ فَبَيِّنُوا»^(٣)، أخص من هذه الأخبار، إذ الآية مقتضيه لردّ خبر الفاسق سواء كان بما يتعلق بالسنن أو

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب مقدمه العبادات، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

٣- سورة الحجرات، آيه ٦.

غيره، وهذه الأخبار تقتضى ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق عن المعصوم عليه السلام ، سواءً كان المخبر عدلاً أو غير عدل، طابق الواقع أم لا، ولا ريب أنّ الأوّل أخصّ من الثانى، فيجب تخصيص هذه الأخبار بالآيه جرياً على القاعده من العمل فى موردّه وبالعام فيما عدا مورد الخاص، فيجب العمل بمقتضى الآيه وهو ردّ خبر الفاسق، سواءً كان على عملٍ يتضمّن الثواب أو غيره، ويكون معنى قوله عليه السلام : «وإذ لم يكن كما بلغه» ونحوه اشاره إلى أنّ خبر العدل قد يكذب إذ الكذب والخطاء جائزان على غير المعصوم، والخبر الصحيح ليس بمعلوم الصدق) انتهى كلامه.

ثم قال: وأورد عليه بعض مشايخنا المعاصرين، حيث أورد أولاً جملة الأخبار الدالّة: «من بلغه شيء من الثواب على عملٍ فعله كان له ذلك، وإن لم يكن كما بلغه». ثم أورد اعتراض هذا الفاضل، ثم قال:

وأنت خير بما فيه، أمّا الأوّل: فقد ظهر بما صوّرناه ضعفه على أن الحكم بترتب الثواب على عملٍ يساوق رجحانه جزماً، إذ لا ثواب على غير الواجب والمستحبّ:

توضيح ذلك: تقتضى المقام أن توضّح المراد من هذا الرّد لكلام بعض المشايخ فى عصر صاحب «الحدائق»، فنقول:

إنّ ترتب الثواب أو العقاب على فعلٍ أو ترك الفعل يكون بنحوين:

تاره: يكون بحكم أولى كما هو الغالب، فليس هذا إلا المستحب والواجب الثابتين بالأخبار المعتمره أو الأدله المقبوله، وهو ممّا لا كلام فيه ولا اشكال.

وأخرى: يكون ذلك بعنوانٍ ثانوى كسائر العناوين الثانويه من الضرور الحرج وغيرهما.

والمقام من هذا القبيل، أى يكون الاستحباب الثابت فى ذلك العمل نتيجة عروض عنوان من بلغه، أى بهذا الاعتبار أجح مستحبا نظير الحرمة الثابتة على عمل لأجل انطباق عنوان الضرر عليه، أى يعاقب على فعله أو تركه فى الثانى كما يترتب عليه الثواب والاستحباب بعنوان ثانوى وهو البلاغ، حتى وإن لم يكن فى الواقع مستحبا، إذ حتى لو كان مكروها وظن أنه مستحب لأجل خبر ضعيف يفيد الثواب، فيستحق الثواب من المولى المجرّد هذا البلوغ، وإن كان الفعل أو الترك مكرها فى الواقع أو قلنا بالتهاتر أو غمض النظر عنه من حيث التفضّل من الله الكريم، وعليه فالاستحباب بهذا المعنى يصدق عليه الطلب من الشارع، أى يجوز له الاتيان بالفعل والتك بهذا المعنى لحصول الانقياد فى نفس المكلف وتحقق الرغبه عنها لتحصيل هذه الاعمال، ولو لا ذلك لوجب على المولى النهى عن الاتيان والتوعيد عليه ولم يفعل.

وأما نقض الفاضل بأن لازم الالتزام بذلك الحكم بوجوب من بلغه بخير ضعيف. فهو مندفع، للمنوعيته صغرويا وكبرويا.

أمّا الأولى فنحن نلتزم بذلك لو ورد من الشارع مثل ذلك فى الواجبات ولم يكن أمرا محالاً ولكنه لم يصدر عنه ذلك، ولذلك لم نقل به.

وأمّا الصغرى أى لم يثبت من الشارع مثله فى الواجبات، لأنه لم يرد فى نصّ معتبر وغير معتبر دليل على أنّ من ترك واجبا قد بلغه يعاقب على تركه، ولو لم يكن كما بلغه، والأ نلتزم به أيضا.

وعليه فالنقض غير وارد كما لا يخفى عند التأمل.

ثم وجه البحرانى كلام بعض المشايخ إلى النسبه الملحوظه بين أخبار من بلغ وآيه النبء، بكونها من العموم والخصوص المطلق، وقال فى ردّه: «والتحقيق أنّ بين تلك الروايات وبين ما دلّ على عدم العمل بقول الفاسق فى الآيه المذكوره

ونحوها عموماً من وجه كما اشرنا اليه، فلا ترجيح لتخصيص الثانى بالأول، بل ربما رجح العكس لقطعيه سنده، وتأيدته بالأصل، إذ الأصل عدم التكليف وبرائه الذمه كان أقرب إلى الاعتبار والاتجاه، مع ما فيه من النظر والكلام، أو يمكن أن يقال إن الآيه الكريمه إنما تدلّ على عدم العمل بقول الفاسق بدون التثبت والعمل به فيما نحن فيه، بعد ورود الروايات المعتره المستفيضه، ليس عملاً بلا تثبت كما ظنّه السائل، فلم تتخصص الآيه الكريمه بالأخبار، بل بسبب ورودها خرجت تلك الأخبار الضعيفه عن عنوان الحكم المثبت فى الآيه الكريمه ●●● فتأمل» انتهى كلام صاحب الحدائق(١).

قلنا: لا يخفى على المتأمل بين الدليلين أنّ النسبه لا تلاحظ هكذا، لوضوح أنّ الخبر الضعيف لو لوحظ بنفسه لولا أخبار من بلغ، فإنّه لا اشكال فى تقديم الآيه عليه وحكومتها عليها، ولأجل ذلك لم نحكم بمفاده. وأمّا مع ملاحظه أخبار من بلغ التى فيها الصحيحه والمعتبره فقد روعى فيها الآيه على الفرض.

فعلى كلّ حال، الحكم بتقديم الآيه أمرٌ ثابت، ومشروعته العمل إنّما ثبت بواسطة اخبار من بلغ لا بالأخبار الضعيفه، وليس نص المشروعته هنا إلاّ الترخيص من ناحيه الشارع فى الايقا بوجاء الثواب، بل الاتيان به كاشفٌ عن وجود حاله الانقياد فى العبد لما هو محبوب عندالله، والثواب المعطى له كان لذلك، ونحن لا نقصد من الاستحباب الآ محبوبيه عند الشارع ولو انقيادا بواسطة أخبار البلوغ، ولا نريد من المشروعيه هنا مزيد من ذلك.

نعم، إن أرادو كونه مطلقاً ومستحبا بالحكم الأولى فلا نُسلّمه، بل لا اظنّ أن يلتزم به أحد من القائلين بالتسامح فى أدلّه السنن.

وبالجملة: ثبت ممّا عدم تماميه كلام صاحب «الحدائق» الذى ذكر بعده تأييد الفاضل المعاصر له بنفى الاستحباب وما جاء فيه من الكلام الطويل تركنا ذكره روما للاختصار، وتركا للتكرار، وما توفيقى الآ بالله عليه توكلت وإليه انيب.

بقية الأغسال المستحبه

ومنها: غُسل يوم دَحْو الأرض، وهو يوم الخامس والعشرين من ذى القعدة. وقد نُسب استحبابه فى «الذكري» إلى الأصحاب، وقبل ذلك فى «الذكري» و«البيان» و«الدروس» وكذا «جامع البهائي» واثنى عشريته، بل عن «الفوائد العلية» و«الديقه» نسبة ذلك إلى المشهور، وهو يكفى فى اثبات استحبابه من باب المسامحة، مضافا إلى كونه يوم شريف ذو فضل وأن صومه تعدل صوم ستين شهرا، وفى خبر سبعين سنة، وأن الله سبحانه ينزل الرحمه فى هذا اليوم، وأن مولانا الحجّه ارواحنا فداه يظهر فيه إلى آخر ما فى الحديث، فلا يعتنى حينئذ بما فى «المصاييح» من قوله: «إننا لم نجد لذلك ذكرا فى غير ما ذكر، وكتب الفقه والأعمال خاليه منه بالمزه» وكان الشهيد رحمه الله وجده فى بعض كتب الأصحاب فعزاه إلى الأصحاب بقصد الجنس دون الاستغراق، ففهم منه الشهيد وغيره اراده الظاهر، فنسبوه الى المشهور، ونحن قد تتبعنا ما عندنا من مصنفات الأصحاب ككتب الصدوقين والشيخين وسلاّر وأبى الصلاح وابن البراج وابن ادريس وابن زُهره وابن أبى المجد، وابن سعيد، وكتب العلامه وابن فهد وابن طاوس فلم نجد له اثرا. وعليه فالشهره مقطوع بعدمها، إنّما الشأن فى من ذكره قبل الشهيد. انتهى على المحكى فى «الجواهر»(١).

ومنها: غُسل يوم النوروز.

وهو المشهور بين المتأخرين، بل لم نعثر على مخالفٍ فيه والدليل عليه _ مضافا إلى الشهره، _ دلاله خبر معلّى بن خنيس، عن الصادق عليه السلام، المروى في «المصباح» ومختصره، قال: «إذا كان يوم النيروز فاغتسل... الحديث» (١).

بل يمكن اثبات استحباب الغُسل فيه باعتبار أنه يومٌ شريف ذى فضل على حسب روايه المعلّى.

وأيضاً: عن الصادق عليه السلام المروى على لسان الشيخ الجليل الشيخ احمد بن فهد فى مهذبّه، حكاه فى «المصابيح» وفى «الوسائل»، قالاً: «حدّثنى السيد العلامة بهاء الدين على بن عبد الحميد، باسناده إلى المعلّى بن خنيس، عن الصادق عليه السلام: أنّ يوم النيروز هو اليوم الذى أخذ فيه النبى صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين العهود بغدير خمّ فأقروا له بالولاية فطوبى لمن ثبت عليها، والويل لمن نكثها _ وهو اليوم الذى وجّه فيه رسول الله صلى الله عليه وآله علينا إلى وادى الجنّ، وأخذ عليهم العهود والمواثيق، وهو اليوم الذى ظفر فيه بأهل النجران، وقتل ذى الشديّه، وهو اليوم الذى فيه يظهر قائمنا أهل البيت وولاه الأمر، ويظفره الله بالدجال فيصلبه على كُناسه الكوفه، وما من يوم نيروزٍ إلّا - ونحن نتوقّع فيه الفرج، لانه من أيّامنا حفظه الفرس وضيعتموه. ثمّ إنّ نبيا من أنبياء بنى إسرائيل سأل ربّه أن يُحيى القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فأماهم الله، فأوحى الله إليه أن صبّ عليهم الماء فى مضاجعهم، فصبّ عليهم الماء فى هذا اليوم فعاشوا وهم ثلاثون الفا، فصار صبّ الماء فى اليوم النيروز سنّه ماضيه، لا يعرف سببها إلّا الراسخون فى العلم، وهو أوّل يومٍ من سنه الفرس».

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ١.

قال المعلّى: وأملى عليّ ذلك، فكتبتُ من املانه (١).

أقول: بملاحظه وقوع هذه الأمور العظيمه فى مثل هذا اليوم، وقبول جماعه يعدّون من الاساطين، منهم الشيخ يحيى بن سعيد، والعلامة والشهيد وغيرهم يكفى فى ثبوت الاستحباب، وعليه فلا وجه للمناقشه فى السند أو غيره كما فى «الجواهر». كما لا وجه للقول بالمعارضه بما عن «المناقب» لابن شهر آشوب أنه قال: «حكى أنّ المنصور تقدم إلى موسى بن جعفر عليهما السلام إلى الجلوس لتهنئه فى يوم النيروز وقبض ما يحمل إليه. فقال: إنى قد فتشت الأخبار عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله فلم أجد لهذا العيد خيرا، وأنه سنّه الفرس ومحاهها للاسلام، ومعاذ الله أن نحى ما محاه الاسلام. فقال المنصور: إنّما نفعل هذا سياسه للجنّد، فسألتك بالله العظيم ألاّ جلست فجلس، الحديث» (٢).

فإنّ هذا الخبر يحتمل: للتقيّه، ولأجل الفرار عن عمّا كان يقصد الخلفاء ككسب الوجاهه لأنفسهم من الأئمه عليهم السلام، فكانوا يقومون بأفعال وتصرفات ثم ينسوها لهم اليهم عليهم السلام ويدعون رضاهم بذلك.

أو يحتمل أنّ اليوم المذكور فى الروايه غير ما هو المعهود المتعارف فى زماننا هذا للاختلاف الموجود فيه، وعليه فالأقوال فى المقام متعدده، فلا بأس بذكرها مزيدا للاطلاع:

١- القول المشهور المعروف فى زماننا هذا، أنّما هو يوم انتقال الشمس إلى بُرج الحَمَل، بل لا يعرف غيره كما عن المجلسيين النصّ عليه فى «الحديثه» و«زاد المعاد»، بل هو الأقوى عندنا كما عليه الشهيد الثانى فى «الروضه»

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ٢.

٢- المناقب لابن شهر آشوب، ج ٥، ص ٧٤، طبعه بمبئى.

و«الفوائد العلية»، بل كان على شهرته فى زمانه وزمان الشيخ أبى العباس ابن فهد، حيث نقل الروايه الوارده حول فضيله هذا اليوم مِمَّا يدلُّ على شهرته فى عصره. وقد يؤيِّد ذلك ما جاء فى خبر المعلّى من قوله: «إنَّه فيه الشمس، وهبت فيه الرياح اللّواقح، وُخلقت فيه زهره الأرض» حيث تصادف هذه الأمور مع اليوم الأوّل من أيّام الربيع، بل هو اليوم الذى أخذ فيه العهد لأمير المؤمنين عليه السلام فى غدیر خمّ، فإنّه على ما قيل يوافق وقوع تلك الوقعه فى يوم النوروز بحسب التقاويم الحاليه، ويتفق زمانه مع زمان نزول الشمس فى برج الحمل، وهو اليوم التاسع عشر من ذى الحِجّه بحسب التقويم، ولم يكن الهلال السابق قد شوهد ليله الثلاثين، فيصلير الزمان بناءً عليه موافقا مع يوم الثامن عشر على الرّؤيه، ويصادف كلّ ذلك إلى مع الاعتدال الربيعى، هذا هو القول الأوّل المؤيّد عندنا.

كما قد يؤيِّده ما جاء فى روايه أخرى لمعلّى بن الخنيس أيضا، قال:

«دخلت على أبى عبدالله عليه السلام فى صبيحه يوم النيروز، فقال يا معلّى أتعرف هذا اليوم؟ قلت: لا ولكنه يوم تعظّمه العجم وتبارك فيه.

قال: كلا والبيت العتيق الذى بطن مكّه، ما هذا اليوم إلّا. لأمرٍ قديمٍ أفسره لك حتّى تعلمه.

قلت: لعلمى بهذا من عندك أحبّ إلّى من أن تعيش اترابى ويهلك الله اعدائكم.

قال: يا معلّى يوم النيروز هو اليوم الذى أخذ الله فيه ميثاق العباد: لأن يعبدوه ولا يُشركوا به شيئا، وأن يدينوا لرسله وحججه وأوليائه، وهو أوّل يوم طلعت فيه الشمس.

إلى أن قال: وهو اليوم الذى كسر فيه ابراهيم أصنام قومه، وهو اليوم الذى حُمّل فيه رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلام على منكبه حتّى رضّ أصنام قرش من فوق البيت الحرام وهشمها، الحديث بطوله»(١).

٢_ بعد الغض عن هذا القول يكون القول الآخر وهو أول يوم فروردين عند قدامى الفرس والمسّمى بتقويم اليزدجرى، والمطابق فى هذه الاعصار مع التاسع من برج الأسد، والموافق مع التاسع من مرداد ماه أقوى، لأنه الاكثر استعمالاً فى زمن صدور الأخبار فى استحباب الغسل فيه.

٣_ وقيل إنه اليوم العاشر من أتيار الرومى، كما عن بعض المجلسيين، وعلماء الهيئه، وهو المطابق مع اليوم الثانى من برج الجوزاء، الموافق مع الثانى من أرديهشت.

٤_ وقيل إنه التاسع من شهر شباط، المطابق مع الثالث من برج الحوت، الموافق مع الثالث من شهر اسفند كما عن صاحب كتاب «الانوار».

٥_ وقيل إنه يوم نزول الشمس فى أول الجدى، وعن «المهذب البارع» أنه المشهور بين فقهاء العجم بخلاف أول الحمل، فإنهم لا يعرفونه بل ينكرون على من اعتقده.

٦_ وقيل إنه السابع عشر من كانون الأول، بعد نزول الشمس فى الجدى بيومين، وهو اليوم التاسع من برج الجدى الموافق مع التاسع من شهر ذى وهو صوم اليهود.

أقول: هذه الأقوال ضعيفه، بل ربما احتل فى القول الثانى كون الايار مصحف آذار، فوافق المشهور. وكيف كان قد عرفت ما هو المختار فلا نعيده:

ومنها: غُسل يوم التاسع من شهر ربيع الأول، فقد حكى أنه من فعل احمد بن اسحاق القمى معللاً له بأنه يوم عيد، لما روى أنه قد اتفق فيه من الأمر العظيم الذى يسر المؤمنين ويكيد المنافقين (١).

لكن قال فى «المصايح»: «إنّ المشهور بين علمائنا وعلماء الجمهور أنّ ذلك

واقَعَ في السادس والعشرين من ذى الحجة، وقيل إنَّه في السابع والعشرين منه».

وفي الجواهر: «قلت: لكن المعروف الآن بين الشيعة إنَّما هو يوم تاسع ربيع، وقد عثرتُ على خبرٍ مسندا إلى النبيّ صلى الله عليه و آله في فضل هذا اليوم وشرفه وبركته، وأنَّه يوم سرور لهم عليهم السلام ما يُحيى به الأرض، وهو طويلٌ وفيه تصريحٌ باتفاق ذلك الأمر فيه، فلعلنا نقول باستحباب الغُسل فيه، بناء على استحبابه لمثل هذه الأزمنة، وسيما مع كونه عيدا لنا ولأئمتنا عليهم السلام» انتهى ما في الجواهر.

والرواية المشار إليها مذكوره في البحار(١).

أقول: خصوصا مع كونه مصادفا مع أوّل يوم امامه ولي العصر عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجه الشريف، فيعدّ يوما مباركا شريفا من هذه الجهة أيضا، رزقنا اللهُ ظهوره وزيارته في ذلك اليوم بحقّ جد المصطفى صلى الله عليه و آله وعلى المرتضى عليه السلام وبحقّ أمّه فاطمه الزهراء عليها السلام وابنيهما الحسن والحسين سيد الشهداء صلوات الله عليهم أجمعين، ونغتسل لزيارته إن شاء الله تعالى، وأيّ عيدٍ لنا أفضل من ذلك.

هذا كله في الاغتسال المستحبّه للزمان.

١- البحار، ج ٨، ص ٣١٥ من طبعه الكمباني.

الأغسال المستحبه للأفعال

قوله قدس سره : وسبعه للفعل وهي: غُسل الاحرام (١)

(١) بعد فرغنا أن الأغسال الزمانيه، يصل الدور الى البحث عن الأغسال التي تستحب للفعل وقد ذكر المصنّف سبعة:

الأوّل: غُسل الاحرام: لا اشكال ولا خلاف في مشروعيتها في الجملة، بل الأخبار الدالّة عليه كادت تكون متواتره. نعم، قد وقع الخلاف في استحبابه، وإن ادّعى صاحب «الجواهر» قدس سره بأنّه «لا خلاف محقّق معتدّ به فيه، ولذا نفاه عنه في «المقنعه» و«حجّ الغنيه» وطهاره «الوسيله» و«المنتهى»، بل في طهاره «الغنيه» و«حجّ الغنيه» و«التذكره» الاجماع عليه، كما عن ظاهر «المجالس» نسبتته إلى دين الاماميه، وعن «التهذيب» (عندنا إنّه ليس بفرض)، كما عن حجّ «التحرير» (ليس بواجب اجماعاً)، وعن ابن المنذر (أجمع أهل العلم أنّ الاحرام جائز بغير اغتسال)، وفي «المصابيح» (أن عليه الاجماع المعلوم بالنقل المستفيض وفتوى المعظم واطباق المتأخرين) هذا كما في «الجواهر».

ولكن مع ذلك كلّ قد حُكي عن ابن أبي عقيل وابن الجنيد الوجوب، بل ربّما تُسب إلى ظاهر الصدوق وغيره، بل قوّاه صاحب «الحدائق»، وعليه فلا بأس أوّلاً بذكر أدلّه القائلين بالوجوب: فقد استدلوا:

١_ بروايه مرسله وهي عن يونس، عن بعض رجاله، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الغسل في سبعة عشر موطناً منها الفرض، ثلاثه... إلى أن قال: الجنابه

وَعُسِلَ مِنْ عُسْلٍ مَيْتًا وَالغُسْلَ لِلْأَحْرَامِ» (١).

٢- وبروايه «فقه الرضا» الذى تمسك به صاحب «الحدائق»، حيث قال: «والغسل ثلاثة وعشرون، ثم عدّها وقال: والفرض من ذلك عُسْلُ الْجَنَابَةِ، وَالْوَجِبُ عُسْلُ الْمَيْتِ، وَعُسْلُ الْأَحْرَامِ، وَالْبَاقِي سُنَّةٌ» (٢).

ثم قال صاحب «الحدائق»: «وهذان الخبران فى الوجوب كما ترى، والتأويل وإن أمكن ولو على بُعدٍ إلا أنه فرّج وجود المعارض، وليس إلا- الروايه المتقدمه [ويقصد بها روايه معاويه بن عمّار] وقد عرفت ما فيها. وأمّا ما فى موثقه سماعه من قوله: «وعُسْلُ الْمُخْرَمِ وَاجِبٌ»، فلا- دلالة فيه كما سيأتى تحقيقه فى عُسْلِ الْجَمْعَةِ. وبالجمله فالقول بالوجوب لا- يخلو عن قوّه، والاحتياط يقتضى المحافظه عليه» انتهى كلامه (٣).

أقول: ولكن التحقيق يقضى خلاف ما ذكره، لأنّ روايه يونس كما هو معلوم روايه مرسله، مضافا إلى ضعف محمد بن عيسى - على ما فى «المعتبر» عمّا يرويه عن يونس، حيث استثناه به ابن الوليد كما ذكره ابن بابويه، فلا بد فى العمل بالروايه من اعتبارها بذاتها أولاً، أو الانجبار بالشهره والاجماع، وكلاهما مفقودان مع أنّ الشهره أو الاجماع قائمان على خلافه. وعليه فالواجب أو الروايه العمل بالأخبار المعتمره دونما هى ضعيفه بعد ضعف هذه بنفسها كروايه يونس، فهى خارجة عن الاستدلال، أما روايه «فقه الرضا» حيث حكم بوجوب هذا العُسْلِ، لكن نصّ الروايه التى نقلها المجلسى وصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» هكذا: «العُسْلُ أَرْبَعَةٌ عَشْرَ وَجْهًا ثَلَاثٌ مِنْهَا عُسْلٌ وَاجِبٌ

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الجنابه، الحديث ٤.

٢- فقه الرضوى، ص ٤.

٣- الحدائق، ج ٤، ص ١٨٤.

مفروض متى نسبه ثم ذكره بعد الوقت اغتسل، وإذا لم يجد الماء يتيمم، ثم إن وجدت فعليك الاعاده. وأحد عشر غسلًا سُنَّه: العيدين والجمعه وغسل الاحرام، ويوم عرفه، الحديث «(١)».

وعليه فتصح الروايه حينئذٍ مضطربه لا يُدرى أى الظبطين هو الأصح، فيصير التمسك بها مشكلاً لكلا طرفى المسأله، فلم يبق هنا ما يدل على الواجب إلا موثقه سماعه بقوله: «وغسل المُحْرَم واجب» (٢).

هذا مضافاً إلى اشتمال روايه الوجوب على اغسالٍ كان استحبابها مقطوعاً به عند الأصحاب، مثل غسل يوم عرفه، وغسل الزياره، وغسل دخول الحرم، فيصير هذا قرينه على أن المراد من الوجوب فيه هو المتسحب المؤكد، مع امكان أن يكون المراد من (غسل المُحْرَم) هو الحاج الذى قد تلبس بالاحرام ثم مات، فإنه يُغسل غسل الميت ولا يسقط عنه هذا الغسل لكونه محرماً لا يصح استعمال الكافور فيهوع وعليه منه غسل المحرم إذا مات أى فلا يرتبط الخبر حينئذٍ بما نحن فى صدده، فإذا سقطت هذه الروايات عن الاستدلال، يجب الرجوع إلى ما يدل على الاستحباب دليلاً أو اشعاراً:

فمن الأول: روايه فضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام فيما كتبه إلى المأمون وغسل يوم الجمعه سنَّه، وغسل العيدين، وغسل دخول مكَّه والمدينه، وغسل الزياره، وغسل الاحرام. إلى أن قال: هذه الأغسال سنَّه، وغسل الجنابه فريضه، وغسل الحيض مثله «(٣)».

-
- ١- حكايه المجلسى فى البحار، ج ٨١، ص ١٣، ولكن فى فقه الرضا، ص ٣ ليس فيه غسل الاحرام، وعدّه من الواجب فى ص ٨٣.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٦.

قوله قدس سره : وغُسل زياره النبي صلى الله عليه و آله والأئمه عليهم السلام (١)

حيث صرّح باستجابته، مع دلالة ترادفه مع الاغسال المسنونه عليه أيضا كما لا يخفى.

ومن الثاني: صحيحه معاويه بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا انتهت إلى العقيق من قبل العراق، أو إلى وقت من هذه المواقيت وأنت تريد الاحرام إن شاء الله تعالى، فانثف ابطيك، وقلم أظفارك، وأطل عانتك، وخذ شاربك. إلى أن قال: استك واغتسل والبس ثوبيك» (١) حيث يشعر ترادفه مع المستحبات كون الغسل أيضا كذلك.

هذا كله مع أنه مقتضى الأصل، بل مطابق للسيره في المقام، إذ لو كان واجبا لكان شرطا في صحه الاحرام، لاستبعاد وجوبه النفسى، ومن المستبعد بل الممتنع أن يكون ذلك شرطا كما عرفت دعوى اجماع أهل العلم عن ابن المنذر على جواز الاحرام بغير غُسل، مع أنه لو كان واجبا لكان محفوظا عند العلماء ولتوفرت الدواعى على حفظه لتكرار الحج في كل عام، فلو كان لبان قطعاً، وعليه فالاقوى عندنا عدم الوجوب كما عليه معظم الأصحاب، والله العالم.

(١) الثاني: غُسل حرم المعصومين عليهم السلام .

واستجابته كذلك هو المشهور بين الأصحاب، بل في «كشف اللثام» و«المصابيح» نسبتته إلى قطع الأصحاب، المشعر بدعوى الاجماع عليه، بل في «الغنيه» دعواه صريحا كالوسيله حيث عدّه من المندوب بلا خلافٍ، وهو الحُجه. مضافا إلى الأخبار الكثيره المتواتره الوارده في موارد متعدده من الزيارات كما نشير ف إليه إن شاء الله

منها: خبر علاء بن سيّابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله عزّوجلّ: «خذوا زينتكم عند كلّ مسجد» قال: الغُسل عند لقاء كلّ امام» (١) فهذا الخبر دالّ على المطلوب بناء على ظهوره بقريته لفظ وقوعه تفسيراً للآية، الظاهره في تعدد المسجد في كلّ زمان، حيث يدلّ على تعدّد مشاهد الأئمه عليهم السلام في كلّ زمان، فيشمل الأموات والأحياء لا خصوص الأحياء أو بقاءً على دعوى عدم الفرق بين زيارتهم عليهم السلام حيّاً وميتاً، كما ورد في زيارتهم «إني أعتقد حرمه هذا المشهد الشريف في غيبته كما اعتقدها في حضرته واعلم أنّ رسولك وخلفائك أحياء عند ربّهم يُرزقون» كما يؤيّد بها بعض الشواهد النقلية والمناسبات العقلية.

ومنها: ما يمكن استفادته ذلك منه ما ورد في استحباب الغُسل لزيارته الجامعه التي يُزار بها كلّ امام عليه السلام .

ومنها: الاستدلال بما هو المرويّ عن «كامل الزيارات» لابن قولويه، عن سليمان بن عيسى، عن أبيه، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف أزورك إذا لم أقدر على ذلك؟ قال: قال لي: يا عيسى إذا لم تقدر على المجيء، فإذا كان يوم الجمعة فاغتسل وتوضّأ واصعد إلى سطحك، وصلّ ركعتين، وتوجّه نحويّ فأنّه من زارني في حياتي فقد زارني في مماتي، ومن زارني في مماتي فقد زارني في حياتي» (٢).

إذ من المعلوم أنّه إذا كان الغسل مندوباً لمن يزور عن بُعدٍ بدلاله هذا الحديث، فللقريب يكون بطريق أولى، كما أنّه لا فرق في ذلك بين الصادق عليه السلام وغيره من سائر الأئمه عليهم السلام .

بل كذلك يُستفاد استحباب ذلك من الأخبار الكثيره الواردة في خصوص

زياره النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين، وأبى عبد الله الحسين، وأبى الحسن على بن موسى الرضا عليهم السلام من الأمر بالاغتسال لزيارتهم بما هو غنى عن الذكر، بل روى ابن قولويه فى «كامل الزيارات» عن أبى الحسن عليه السلام: «إذا أردت زياره موسى بن جعفر ومحمد بن على عليهما السلام فاغتسل وتنظف والبس ثوبيك الطاهرين» (١).

وأيضاً: عن الكتاب المذكور، قال: «وروى عن بعضهم عليهم السلام: «إذا أردت زياره قبر أبى الحسين على بن محمد، وأبى محمد الحسن بن على تقول بعد الغسل إن وصلت إلى قبرهما، والأ- أو ماتت بالسلام من عند الباب الذى على الشارع، الحديث» (٢).

ثم أنه لم يرد فى نص غسلاً لزياره الأئمة الأربعة فى البقيع بالخصوص، وإن شملهم العناوين العامه غير المختصه لمام خاص، وقال صاحب «الجواهر»: «ولعل عدم ورود ذلك فى خصوص ائمه البقيع، للاكتفاء بغسل زياره النبي صلى الله عليه وآله للتداخل، وإن كان ذلك رخصه لا عزمه. نعم، قد تحتمل العزمه فى المجتمعين فى قبر واحد كالكاظم والجاد عليهما السلام، والهادى والعسكرى، كما يشعر به الخبر المذكور فتأمل» انتهى.

أقول: ولعل الوجه فيه أنه لا- يحتاج إلى كونه فى قبر واحد، بل يمكن التداخل على نحو القرب حيث يصدق عرفاً أن الغسل الواحد وقع لهم جميعاً، ففى مثل ذلك لا يحتاج كل واحد منهم إلى غسل مستقل عن غسل الآخر، لأن المناط هو اتيان الزياره لهم مع الغسل، وهو يحصل بغسل واحد، فلعل من هذه الجهه لم يذكر غسلاً للأئمة الأربعة غسلاً مستقلاً لأن زيارتهم غالباً تكون مع زياره النبي صلى الله عليه وآله لقرب قبرهم معه، والله العالم بحقايق الامور.

١- كامل الزيارات، ص ٣١٠ وعنه فى البحار، ٧١٠٢/١.

٢- كامل الزيارات، ص ٣١٣.

هذا، مضافاً إلى شمول ما دلّ على استحباب غسل الزيارة بصورة المطلق الشامل للنبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والمسجد الحرام كما ورد ذلك في صحيحى محمد بن مسلم (١) وعبدالله بن سنان، (٢) وموثقه سماعه، (٣) وفضل بن شاذان، (٤) أو في خصوص الأخير كما في صحيح معاوية بن عمّار (٥). وعليه فهذه الأدلة المتكثرة كلّها داله على المطلوب وكافية لاثبات الدعوى. وفي جهة أخرى يمكن أن ندعى أنه يمكن أن يكون المراد من يوم الزيارة الموجود في بعض الأخبار كناية عن الغسل لاثبات الزيارة في ذلك اليوم، حتّى يكون الغسل للفعل لا للزمان.

بل قد يستفاد من بعض الأخبار استحباب الغسل لرؤيه أحد الأئمة عليهم السلام والنبي صلى الله عليه وآله في المنام، فضلاً عن رؤياهم في حال اليقظة للزيارة، وهو كخبر أبي المعزى، عن موسى بن جعفر عليهما السلام، المروى عن كتاب «الاختصاص» للمفيد رحمه الله، قال: «من كانت له إلى الله حاجة، وأراد أن يرانا وأن يعرف موضعه، فليغتسل ثلاث ليال يناجى بنا فأنه يرانا ويغفر له بنا، الحديث» (٦).

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا استحباب الغسل لزيارة البيت العتيق كما وقع في روايه معاوية بن عمّار كما عن جماعه النص عليه، بل عن «الغنية» الاجماع عليه، وظاهر الخبر الاطلاق أى استحبابه لزيارة البيت، سواءً كان قبل منى أو بعد رجوعه منها. ولكن يظهر عن بعض — كما قد صرح به «الجواهر» — كون استحبابه

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسل المسنونه، الحديث ٥.
 - ٢- المصدر السابق، الحديث ٧.
 - ٣- المصدر السابق، الحديث ٣.
 - ٤- المصدر السابق، الحديث ٦.
 - ٥- المصدر السابق، الحديث ١.
 - ٦- المستدرک، الباب ٢٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

بعد الرجوع عن منى، والأقوى هو الأوّل. اللهم الآ- أن يكون عنوان زياره البيت عنوانا مشيرا إلى الرجوع عن منى فللاختصاص حينئذٍ وجه، ولكن ذلك فرع اثباته كذلك، وهو غير معلوم.

نعم، لا- يستفاد منه استحبابه لكلّ طواف بالبيت، وإن لم يُسمّ زيارةً كما عن جماعه. اللهم إلا أن يستفاد استحبابه للطواف من خبر علي بن أبي حمزة، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قال لى: إن اغتسلت بمكّه ثمّ نمت قبل أن تطوّف فاعد غُسلك» (١)، بأن تكون اعادته لاجل الطواف، كما نقل الاجماع عن الشيخ في «الخلافا» على الغُسل للطواف؛ وفي «الجواهر» اختيار حيث قال: «وليس ببعيد».

ولكن يمكن المناقشه فى الروايه: بأن تكون الاعاده لأجل أنّ الغُسل لزياره دخول البيت إنّما هو لكى يتعقّبه الطواف، فحيث نام قبل الطواف بطل الغُسل أو يستحبّ اعادته لدرك ثوابه، فحينئذٍ ليس الغُسل لنفس الطواف، فيصح حينئذٍ أن يقال بعده: إذا كان الأمر كذلك فلا- فرق حينئذٍ بين طواف الزياره وطواف العُمرة وطواف النساء أو طواف الوداع وغيرها، فالأحوط ايتانه لرجاء المطلوبيه لو لم نقل باستحبابه جزما للطواف.

وكذلك يستحبّ الغُسل للوقوف بعرفات، لأجل دعوى قيام الاجماع عليه عن الشيخ فى «الخلافا»، وابن زُهره فى «الغنيه» وتمسكا بخبر معاويه بن عمّار فى قوله فى حديث: «فإذا زالت الشمس يوم عرفه فاغتسل وصلّ الظهر والعصر بأذانٍ واحدٍ واقامتين، الحديث» (٢)، بناءً على أن يكون الغُسل للوقوف _ كما يحتمل ذلك وعليه صاحب «الجواهر» _ لا لنفس يوم عرفه حتّى يكون من الاغسال الزمانيه، كما احتمله المحقّق الآملى فى «مصباح الهدى».

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب احرام الحج والوقوف بعرفه، الحديث ١.

نعم، قد يستحسن الاستدلال بحديث عمر بن يزيد، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «إذا زاغت الشمس يوم عرفه فاقطع التلبيه واغتسل، الحديث»(١).

حيث أنّ الأمر بقطع التلبيه اشعار بأنّه فى مقام بيان وظائف الحاجّ يوم عرفه، فيفيد أن استحباب الغسل كان لأجل الوقوف بعرفات، ولكن مع ذلك كلّ لا- يمكن الجزم بذلك، لا مكان التفكيك بين الحكم بقطع التلبيه للوقوف أى بالغسل ليوم عرفه كما لا يخفى:

وأيضاً: كذلك يُستحبّ الغسل للوقوف بالمشعر ويدلّ عليه _ مضافاً إلى دعوى قيام الاجماع عليه عن «الخلافة» ما حكى الشهيد فى «الدروس» عن الصدوق الاستحباب تمسكاً بروايه معاويه بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «أصبح على طهر بعد ما تُصلّى الفجر، الحديث»(٢).

فان الغسل طهاره، بل «أئى طهاره أنقى من الغسل» كما ورد فى الخبر، هذا كما فى «مصباح الهدى».

أقول: يكفى فى ثبوت الاستحباب نقل الاجماع عن مثل الشيخ واختيار الصدوق من باب التسامح، واحتمال كون المراد من الطهاره هو الغسل ولو بكونه أحد الفردين، والأى يحتمل كون المراد هو تحصيل الطهاره بالوضوء لغلبه الاستعمال فيه فى المطلق منها. مضافاً إلى مكان التمسك لاستحبابه كون المعشر من الأمكنه الشريفه، فيستحبّ فيه ذلك لو قلنا بمقاله ابن الجنيد رحمه الله ، بل فى «الجواهر»: «بالمعشر لأولويته من سابقه»، ولعلّه يقصد لأشرفيه المشعر على العرفات لكونه من الحرم، وأنّه أعظم حرمة من عرفات.

وعليه، اذا ثبت استحبابه بعرفات ففى المشعر يكون بطريق أولى.

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب احرام الحج والوقوف بعرفات، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الوقوف بالمعشر، الحديث ١.

أقول: اثبات الأولويه لا توجب شرعيه الغُسل إلا على القول باستحباب الغُسل لكل مكانٍ الشريف، فيثبت حينئذٍ استحبابه فيه بالأولويه كما لا يخفى فاذا طريق الاحتياط هو اتيانه برجاء المطلوبيه كما هو واضح كان لمن كان له أدنى تأملٍ.

وأيضاً: يستحب الغُسل للنحر والذبح والحلق، لدلاله حسنه زراه، قال: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غُسلك ذلك للجنابه والحجامة وعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره، الحديث» (١). وهذه الروايه تفيد تداخل الاغسال لواضيع وعناوين متعدده.

وأما لرمي الجمار: فقد نقل عن المفيد استحبابه، لكن نفاه بصحيح الحلبي أو حسنه، بقوله: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الغُسل إذا رمى الجمار؟ فقال: فعلت فأما السنه فلا ولكن من الحرّ والعرق» (٢).

وأيضاً روايه أخرى مرويه عنه عليه السلام: «عن الغسل إذا أراد أن يرمى؟ فقال: ربما اغتسلت فأما السنه فلا» (٣) حيث ينفى الاستحباب، بل يؤكّد أنه فعله لاجل الحرّ والعرق لما بعد الرمي أو قبله، كما يدلّ على الثاني الروايه الثانيه. وعن «الخلاف» دعوى الاجماع على عدم الاستحباب، كما هو مقتضى أصل عدم المشروعيه.

ولعلّ وجه اختيار المفيد اعتماده على:

١- ما ورد في خبر محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجمار؟ فقال: لا ترم الجمار إلا وأنت على طهر» (٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢، من أبواب رمي جمره العقبه، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب رمي جمره العقبه، الحديث ١.

قوله قدس سره : وُغسل المفرّط فيصلاه الكسوف مع احتراق القرص، إذا أراد قضائها على الأظهر (١)

٢_ وروايه الواسطي، عن أبي الحسن عليه السلام : قال: «لا ترم الجمار إلا وأنت طاهر» (١).

٣_ وروايه معاوية بن عمّار (٢) بناء على أن تكون الطهاره هو الغسل، ولكن قد عرفت خلافه لأجل الغلبه في غيره، خصوصاً مع ملاحظه نفى كونه من السنه في الخبرين يحمل على الوضوء، كما لا يخفى.

(١) الثالث: غُسل المفرّط، والكلام فيه يقع في أمور:

الأمر الأوّل: في حكمه، وهل الغُسل فيه واجبٌ أو مستحبٌّ؟

فالمحكى عن غير واحدٍ من القدماء هو الوجوب، كالمفيد في «المقنعه»، والشيخ في غير واحدٍ من كتبه، بل عن «الخلاص» دعوى الاجماع عليه، ومال اليه في محكى «المنتهى» و«المدارك»، كما مال إليه بل قال: «لو لم يكن الوجوب أقوى كان أحوط» المحقق الآملى في «مصباح الهدى» تبعاً للمحقق الهمداني في مصباحه. ومن القدماء صاحب «المراسم» و«المهذب» و«الكافي» و«الوسيله» و«شرح الجمل» للقاضى والصدوقين نصّاً في بعضها وظهوراً في الباقي.

هذا، ولكن المشهور بين المتأخرين الندب، كما في «كتاب طهاره» شيخنا الأنصارى هو الاستحباب، بل عن «الغنيه» الاجماع عليه، إذ أكثر المتأخرين عليه كما في «الذخيره» و«البحار». بل في «المنتهى» أنه مذهب الاكثر، بل عن «كشف الالتباس» أنّ ذلك هو المشهور، بل عن «غايه المرام» نسبتة إلى

١- المصدر السابق، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

المتأخرين _ كالمصاييح _ أنَّ عليه اطباق المتأخرين من زمان ابن زهره وابن ادريس عدا النادر. وفيها أيضا: «أَنَّ أَكْثَرَ مَنْ قَالَ بِالْوَجُوبِ مِنَ الْقَدَمَاءِ كَالشَّيْخِينَ وَالْمُرْتَضَى وَسَلَّارَ وَابْنَ الْبِرَاجِ وَابْنَ حَمْزَةَ، فَقَدْ خَالَفَ نَفْسَهُ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ مِنْ كِتَابِهِ أَوْ كِتَابٍ آخَرَ لَهُ فَذَهَبَ إِلَى النَّدْبِ، أَوْ تَرَدَّدَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْوَجُوبِ، فَلَمْ يَتَمَخَّضْ لِلْقَوْلِ بِالْوَجُوبِ إِلَّا الصَّدُوقَ وَالْحَلْبِيَّ، بَلِ الْحَلْبِيُّ وَحْدَهُ لَعَدِمَ صِرَاحَهُ كَلَامٍ غَيْرِهِ فِيهِ» انتهى ما في «المصاييح».

ولأجل ذلك اختار صاحب «الجواهر» الندب. وعليه، فلا بأس حينئذٍ بنقل الأخبار الواردة في المقام، وملاحظه دلالتها، ومقتضى جمع بعضها مع بعض، وهي عدّه طوائف:

منها: خبر محمد بن مسلم، المروي في «الخصال»، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الغسل في سبعة عشر موطنًا، وعدّها إلى أن قال: وغسل الكسوف إذا احترق القرص كلّه، فاستيقظت ولم تصلّ فاغتسل وتقضى الصلاة، وغسل الجنابه فريضة، الحديث» (١).

ومنها: روايه «الفقيه» مرسلًا مثله (٢). الأغسال المستحبه في شهر رمضان

ومنها: صحيحه أخرى لمحمد بن مسلم المروي عن «التهذيب» عن أحدهما عليهما السلام، قال: «الغسل في سبعة عشر موطنًا إلى أن قال: وغسل الكسوف إذا احترق القرص كلّه فاغتسل» (٣).

ومنها: روايه مرسله عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا انكسف القمر فاستيقظ الرجل فكسّل أن يصلّي [ولم يصلّ]، فليغتسل من عدّ وليقض الصلاة، وإنّ لم

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ١١.

يستيقظ ولم يعلم بانكساف القمر، فليس عليه الآ القضاء بغير غسل»(١).

ومنها: ما عن «فقه الرضا»: «وإن انكسف الشمس أو القمر، ولم تعلم به، فعلك أن تصليها إذا علمت، فإن تركتها متعمدا حتى تصبح فاغتسل وصل وإن لم يحرق القرص فافضها ولا تغتسل»(٢).

أقول: ظاهر هذه الأخبار من الأمر بالغسل هو الوجوب، الآ أن يأتي بما يوجب الصرف عنه، وليس ذلك الآ الاصل الذي يقتضى البراءة عنه، وهو غير دافع للأخبار لكونه دليلاً عندما لم يكن في البين نص اجتهادي، ومع وجود النص لا يبقى للأصل مورد.

وحصر الأغسال الواجبه في جملة من الروايات في عداه أيضا صحيح لو لم يثبت الوجوب من تلك الأخبار، وإلا لحق هو أيضا لالواجبات.

وعده في الأخبار في عداد الأغسال المستحبه _ كما صرح بأن غسل الجنابه فريضه بعد ذكر غسل الكسوف _ تكون قرينه على ذلك، ولكن حيث أن قوله عليه السلام: «غسل الجنابه فريضه» ليس في الروايه المرويّه في «الخصال» وءأن نقلها صاحب «الوسائل» عنه. نعم هي موجوده في المرويّه عن «التهذيب» لزم منه الشك في قرينته ذلك.

لا يقال: إن دعوى قيام الاجماع على الاستحباب كما عن «الغنيه» كافٍ لاثبات ذلك.

لانا نقول: هو أيضا معارض مع نقل الاجماع عن «الخلاف» على الوجوب.

وعليه، فلا يبقى في البين ما يوجب الاطمينان على أحد الطرفين، خصوصا مع مشاهدته الاختلاف في نقل فقيه واحد في الموردين _ في صلاه الآيات وفي

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- فقه الرضا، ص ١٣٥.

كتاب الطهارة _ مما يوجب التردد، فلا يبعد القول بالاستحباب تبعا للمشهور، وإن كان الأحوط عدم تركه، كما قلنا بذلك في «تعليقنا على العروه» تبعا للسيد وكثير من أصحاب التعليق.

البحث عن المراد من الكسوف

الأمر الثاني: في المراد من الكسوف، وهل هو مختص بالشمس أو يعم القمر أيضا؟

الظاهر هو الثاني، كما صرح به بعض الاصحاب، بل نسب إلى كثير منهم، بل ظاهر بعضهم الاجماع عليه، بل في «المصابيح» أنه مورد وفاق.

بل قد يؤيده ما في «فقه الرضا» بقوله: «وإن انكسف الشمس أو القمر»، كما أن في مرسل حريز قد استعمل كلمه (الانكساف للقمر) خصوصا مع ذكر الاستيقاظ الدال على كونه في خسف القمر، فهي قرينه على توجيه ما ورد في خبر «الخصال» من ذكر الاستيقاظ من دون ذكر القمر بحمله على الخسوف ثبت حكم استحبابه في انكساف القمر لتارك صلاته عمدا، فيمكن حينئذ دعوى الأولويه في الشمس إذا ترك صلاته متعمدا، لأن لفظ (الانكساف) بصوره الاطلاق كثيرا ما يستعمل في الشمس، كما في خبر محمّد بن مسلم، خصوصا أن انكساف من القمر، والشمس أظهر في كونه آية من الآيات، الشاهد على ذلك أن النبي صلى الله عليه و آله دفع توهم وقوعه لموت ولده ابراهيم، وقال: إنه لا علاقه لكسوف الشمس بموته بل هو من الآيات الالهية.

شروط غسل كسوف الشمس

الأمر الثالث: في أن الغسل بناء على الوجوب أو الاستحباب هل هو مشروط بشرطين من: لزوم أن يكون الاحتراق مستوعبا. وكون ترك المكلف لصلاه الآيات عن عمد أم لا؟

الظاهر هو الأول، فمع تحقق الشرطين يلزم عليه الغسل، أى بذلك يصير الغسل مشروعاً قطعاً، بل لا نعرف فيه خلافاً نصاً وفتوى، بل الاجماع _ إن لم يكن محصياً _ المنقول كالمحصيل عليه. كما لا ينبغي التردد فى عدم مشروعيه الغسل مع انتفاء أحد الشرطين، فضلاً عن كليهما، للأصل أى البرائه عنه وجوباً أو ندباً، وظاهر الأخبار من تعليق الغسل على القيدىن، كروايه «الخصال» حيث قال: «وَعَسَل الكسوف إذا احترق القرص كله واستيقظت ولم تُصَلِّ فاغتسل واقتض الصلاة».

واحتمال أنه ترك الصلاة لأنه استيقظ بعد الانجلاء، فلم يكن قد تركها عمداً، مخالفٌ لظاهر الروايه _ حيث أن ظاهره ترتب ترك الصلاة على الاستيقاظ، المُشعر بكونه عامداً لتركها _ فضا عن أنه لم يقل به أحدٌ من الاصحاب من استحباب الغسل أو وجوبه للترك غير العمدى.

وبالجملة: ما يظهر عن بعض من تقيّد استحبابه بخصوص التعمّد _ كما عن «المقنعه» والسيد فى «المسائل الموصليّه» و«المصباح» ضعيفٌ كضعف ما اقتصر فى القيد بخصوص الاستيعاب، كالمحكى عن «الذكري»، وحكاه فى «كشف اللثام» عن الصدوق رحمه الله، وإن كان لسان بعض الأخبار التقيّد بواحدٍ منهما كما وردت الاشاره الى الأول. منهما فى خبر مرسل حريز من خلال اطلاقه، والى الثانى منهما باطلاق خبر ابن مسلم. ولكن لا بدّ من تقيّد كلّ منها بواسطه الأخبار الاخر الدالّه على لزوم القيدىن، نظير خبر «الخصال» وغيره، كما صرّح بعدم لزوم الغسل عند فقد أحد القيدىن فى خبر «فقه الرضا» بقوله: «وإن لم يحترق القرص فاقضها ولا تغتسل» حيث نفى الغسل، فحينئذٍ يجتمع مع عدم الاستيعاب، ومع وجوده كما لا يخفى.

هل غُسل صلاه الآيات نفسى أو غيرى

الأمر الرابع: يدور البحث فيه عن أنّ الأمر بالغُسل وجوبًا كان أو نديًا، هل هو نفسى أو غيرى؟

من حيث أن الظاهر من الأمر بالغُسل كونه عقوبه أو كفاره لتفريظه فى ترك الصلاه، نظير الغُسل لرؤيه المصلوب فىكون أمرا نفسيا، كما يظهر من اطلاق خبر محمّد بن مسلم، حيث أمر بالغُسل من دون الأمر بالقضاء.

ومن أنّ الظاهر من الأمر بالغُسل فى أخبار عديده _ مثل مرسل حريز بقوله فليغتسل وليقض الصلاه»، وكذا فى «فقه الرضا» من قوله: «فاغسل وصل»، وكذا فى خبر «الخصال» بقوله: «فعليك ان تغتسل وتقضى الصلاه» _ يفيد كون الأمر به لاجل الايتان بالقضاء.

فعلى القول بالوجوب يصير الغُسل حينئذٍ شرطاً لصحة القضاء، ويكون الأمر غيرياً، كما أنّه غيرى على القول بالندب أيضاً، وهذا هو الأظهر، لترتب القضاء على الغسل، فىكون كالصریح فى كون المطلوب هو الايتان بالقضاء مغتسلاً، من غير فصلٍ معتدّ بينهما، فىحمل اطلاق خبر ابن مسلم بحسب نقل الشيخ فى «التهذيب» على خبر ابن مسلم على حسب نقل الصدوق فى «الخصال»، بل عن صاحب «الحدائق» أنّه هو بعينه وإنّما ذكره الشيخ قدس سره فى «التهذيب» مختصراً، فالتنقض مسنوب اليه لا الى نفسى الخبر.

كما أنّ كون الغُسل عقوبه أو كفاره على تفريظ المكلف فى الاداء لا ينافى كونه شرطاً فى الصحة للقضاء على القول بالوجوب، وإنّ كان الأولى والأحوط ايتان الغُسل بقصد القربه، من غير نيّه كونه غايه للقضاء، كما أنّ الأحوط ايتان القضاء بعد الغُسل بلا فصلٍ بينهما بناقضٍ، كما هو شأن الأغسال الفعلية التى شرّعت لائتان الفعل بعدها.

قوله قدس سره : وُغسل التوبه سواءً كان عن فسقٍ أو كفرٍ (١)

وأخيراً: الظاهر من لسان الأخبار أن ثبوت هذا الغُسل إنما هو للقضاء لا مطلقاً حتّى يشمل حكم الغُسل للاداء إذا احترق القرص كلّهُ، ولكن يظهر من العلامه في «المختلف» استحبابه للأداء أيضاً، وربما مال اليه بعض من تأخّر عنه. ولعلّه لاطلاق خبر ابن مسلم المنقول في «التهذيب»، حيث علّق أمر الغسل على الاحتراق، الشامل باطلاقه لصلاه الأداء أيضاً.

وفيه: بناءً على قول صاحب «الحدائق» من دعوى العيّيّه بملاحظه الخبر المنقول في «الخصال» لا يبقى وجهٌ لقول العلامه، فضلاً عن أنّه بناء على سببيه الاحتراق لذلك، فلا يبقى حينئذٍ مجالٌ مدخليه صلاه القضاء، لأنّ ظهره دالٌّ على الوجوب، فلا صارف له الى الندب، إلاّ كونه للقضاء، مع أنّه لو كان للاداء فربما يجوز فعل الأداء قبل تحقّق الاحتراق، فحينئذٍ لم يبق وجهٌ للقول بوجوب الغُسل بعد الاحتراق، لعدم وجوب الصلاه حينئذٍ، فيجب التخصيص في الروايه بخصوص القضاء، فلا أقلّ من اتيان الغُسل للأداء برجاء المطلوبيه لا بقصد الوظيفه والورود، والله العالم.

(١) الرابع: غُسل التوبه: وهو الأغسال المسنونه، بلا فرق بين كونه ثابتٌ عن فسقٍ متحقّقٍ من الكبيره أو من الاصرار على الصغيره، كما لا- فرق في الكفر بين كونه أصلياً أو ارتدادياً. وفي «الجواهر»: «بلا- خلافٍ أجده فيهما»، بل في «المتهى» الاجماع على ذلك، بل وكذا في «الغنيه» و«المصاييح» وفي «المعتبر» نسبته إلى فتوى الأصحاب.

أقول: الدليل عليه: _ مضافاً إلى الاجماع أو الشهره _ خبر مسعده بن زيد الذي

نقله الكليني عن علي بن ابراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعده (وإن روى الطوسي هذا الخبر في «التهذيب» والصدوق في «الفقيه» مراسلاً) قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت وأمي إني أدخل كنيفاً ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربون العود؛ فربما أطلت الجلوس استماعاً مني لهن؟ فقال: لا تفعل.

فقال الرجل: والله ما أتيتهن إنما هو سماعٌ أسمع به بأذني.

فقال عليه السلام بالله أنت أما سمعت أنه يقول: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً»؟

فقال: بلى، والله كأتى لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربى ولا عجمى، لا جرم انى لا أعود إن شاء الله، وإني استغفر الله.

فقال له: قم فاغتسل وصل ما بدالك، فإنك كنت مقيماً على أمرٍ عظيم ما كان أسوأ حالك لو مِتَّ على ذلك، أحمداً لله وسيله التوبه من كل ما يكره، فإنه لا يكره إلا كل قبيح والقبيح دعه لأهله فإن لكل أهلاً (١).

وتضعفه بالارسال كما في «المعتبر»، وتبعه عليه صاحب «المدارك»، ليس بجيد، لما قد عرفت أن الارسال كان على نقل «التهذيب» و«الفقيه» بخلاف روايه «الكافي» حيث رواه مسنداً وجميم سلسله سنده من الثقات كما عن النجاشي وغيره. وعليه فالخبر صحيح في غايه المتان.

كما أن المناقشه فيه بأنه مخصوص لمورده كما عن «المعتبر»، غير مسموعٍ لأنه مشتمل على ما يستفاد منه العموم من التمسك بالآيه وذكر أنه: «قبيح وكل قبيح لا بد من أن يدع لاهله» فالروايه قابله للاستدلال بلا اشكال.

مع أنه لو سلمنا كونه مرسلاً، فهو مجبورٌ بالشهره المتحققه التي كادت أن تبلغ مرتبه الاجماع، بل لو لا- اجماع العلماء على الاستحباب لكان المحتمل هو وجوب الغُسل لظاهر الامر فيه. وعليه فاستحبابه مستفادٌ منه قطعاً وهو المدرك لفتوى الأصحاب، بل قيل باستفاده استحباب الغُسل للتوبه ولو عن الصغيره كما يقتضيه عباره من اطلق الغُسل لها، بل فى صريح «المنتهى» الاجماع عليه، بدعوى اشعار الاستدلال عليه بالآيه الشريفه كقوله عليه السلام فى آخره: «وأسأله التوبه عن كل ما يكره» هذا كما فى «الجواهر» ونعم ما قال.

وأيضاً: قد استدلوا لذلك بما ورد من أمر النبي صلى الله عليه وآله لقيس بن عاصم بالاعتسال لما أسلم،^(١) وكذا أمر لثمامه بن أثال _ بالثناء المثلثه _ وقصته المذكوره فى «المستدرک»^(٢) وخلاصتها: أن النبي صلى الله عليه وآله أرسل قبل نجدٍ سريه فأسروا واحدا اسمه ثمامه بن أبال الحنفى، سيد يمامه فأتوا به وشدوه إلى ساريه من سوارى المسجد، فمَرَّ به النبي صلى الله عليه وآله فقال: ما عندك يا ثمامه؟ فقال: خير، إن قتلت قتلت وارما، وإن مننت مننت على شاكِرٍ، وإن أدت مالاً قُلَّ تعطَّ ما شئت. فتركه ولم يقل شيئاً، فمَرَّ به اليوم الثانى فقال مثل ذلك، ثم مرَّ به اليوم الثالث فقال مثل ذلك ولم يقل النبي صلى الله عليه وآله شيئاً، قال: اطلقوا ثمامه. فاطلقوه، فمَرَّ واعتسل وجاء وأسلم، وكتب الى قومه فجاءوا مسلمين».

قلنا: الظاهر من هذه الروايه كون الاعتسال هنا بمعنى الغُسل بالفتح لا الغُسل بالضم، لأنَّ الغُسل لا بد أن يكون بعد الاسلام لا قبله، اذ لا أثر له قبله من جهه

١- البحار، ج ١٧، ص ٥٠ من طبعه الكمباني، ورواه أحمد فى المسند، ج ٥، ص ٦١، وابن حجر فى مجمع الزوائد، ج ٧، ص ٤٠٤.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٤.

كونه كافرا. وظاهر الخبر هو تقديم الغسل على الاسلام وعليه فما في «الجواهر» من: «أنه قد أمر بالغسل لما أسلم» لا يساعد مع ظاهر الخبر.

وكيف كان، لو كان المقصود هو الغسل بعد الاسلام يكون داخلاً في المبحث، واحتمال كون الغسل للجنازة مندفع بعدم اختصاص الجنازة بهما.

أقول: لا يبعد هذا الغسل للتوبه وما في ذمته من الجنازة أيضا، كما أن الأمر كذلك في غسل الميت إذا كان جُنبا أو عليه غُسل من الأغسال الواجبه، ولذلك ينوى الغاسل في ضمن غسله فراغ ذمته عن جميع ما عليه.

وأیضا: استدلوا على غسل التوبه بالحديث القدسی: «يا محمّد من كان كافرا وأراد التوبه والايمان فليطهره لى ثوبه وبدنه) بناءً على أن المراد بتطهر البدن هو تطهيره بالغسل لا- بظاهره كما يشعر بذلك ما في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (١) مع ما فيه من المناسبه بالتفأل للطهاره المعنويه بالطهاره الحسيه.

في حكم غسل التوبه من الكفر

أقول: بعد ما ثبت استحباب الغسل للتوبه عن الذنوب، يأتي الكلام عن الدليل على شمول الدليل للتوبه من الكفر:

فإن كان الدليل خصوص روايه مسعده فهو. وأما إن تمسكنا بالدليل الذي مرّ ذكره تبعا لصاحب «الجواهر» من الأمر بالغسل لمن عرفت، فحكم غسل التوبه من الكفر أيضا ثابت.

نعم، قد استدل بعض لغسل التوبه عن الكفر بالأولويه كما عن «المنتهى»، قال:

«بأنَّ الكفر أعظم من الفسق، وقد ثبت استحباب الغُسل للفاسق فالكافر أولى».

أجاب عنه صاحب «الحدائق»: «بكونه من القياس الممنوع».

أقول: هذا الجواب غير جيد لأنَّ استدلاله قائم على تنقيح المناط المفيد للأولوية، وهو ليس بقياس.

نعم، لو لا- الأدلة المذكورة فإن دعوى تحقق الأولوية القطعية في المورد مشكّل، ولكن نحن في غنى من ذلك بعد ما عرفت ورود في الأخبار بذلك، والافتاء به من الأصحاب فالعمل بها ولا يخفى لا أقلّ من باب المسامحة.

وأيضاً: استدلال بعض لُغسل التوبه بعدّه أخبار أخرى وفي دلالة بعضها اشكال، فنشير إليها:

منها: الخبر الذي رواه في «مستدرک الوسائل» عن معروف بن خربوز، عن الباقر عليه السلام، قال: «دخلت عليه فانشأت الحديث فذكرت باب القدر، فقال لا أراك إلا هناك أخرج عنى. قال: قلت: جعلت فداك، إني أتوب منه. فقال: لا والله حتى تخرج إلى بيتك وتغتسل وتتوب منه إلى الله كما يتوب النصراني من نصرانيته. فقال: فغفلت» (١).

فدلالة هذا الحديث لُغسل التوبه عمّا فعل واضح، فلو لم يكن عمله معصيةً لما بقى وجه للتوبه عنها. بل ربّما يحتمل كونه كفراً حيث قد شبه توبته بتوبه النصراني عن نصرانيته، فيكون الحديث من الأدلة الداله على ثبوت الغُسل عند التوبه من الكفر، ولكن اثبات الكفر بذلك مشكّل جدّاً، فيحتمل كون التشبيه لترغيبه على الغُسل.

ومنها: ما في «المستدرک» أيضاً، في اسلام أسيد بن خضير من الأوس،

١- المستدرک، ج ١، الباب ١٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

ودخوله على مصعب بن عمير، فقال: «كيف تضعون إذا دخلتم في هذا الأمر قال: نغتسل ونلبس ثوبين طاهرين، ونشهد الشهادتين، ونصلّي ركعتين؛ فرمى بنفسه مع ثيابه في البئر ثم خرج وعصر ثوبه» (١).

ودلالته هذا الخبر على غسل التوبه غير بعيد، إذ احتمال كون المرد من الغسل هو الغسل (بالفتح) وتطهير لبدن بعيداً، خصوصاً مع ملاحظه ما في سياته من الشهاده والصلاه.

ومنها: ما عن «الجعفریات» في حديث غريب مروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه: «فيما أنزل الله عليّ أنه ليس من عبد عمل ذنباً كائناً ما كان وبالغا ما بلغ، ثم تاب إلا تاب الله عليه، فقم الساعه واغتسل وخرّ لله ساجدا الحديث» (٢).

فدلالته على المطلوب واضح، إذ ليس المراد منه إلا غسل التوبه، فيدلّ على محبوبيته لكلّ ذنب ولو كانت صغيراً.

ومنها: ما في «مصباح الهدى» للأعملى، في حديث اسلام سعد بن معاذ: «أنه لما أراد أن يسلم بعث إلى منزله وأتى بثوبين طاهرين واغتسل وشهد الشهادتين» (٣).

لكن دلالة هذا الخبر على الغسل الشرعى مشكّل، لأن وقوعه قبل الشهادتين قرينه على كونه غسلًا (بالفتح) لا غسلًا بالضم، لعدم تحقق الغسل مع نجاسه البدن، وعدم تمشى قصد القربه منه قبل الاسلام والشهادتين، كما لا يخفى.

أقول: سيق أنّهم قد استدلّوا للتوبه عن الصغيره بروايه مسعده بن زياد، مع أنّ الشهيد في «الذكري» نقل عن الشيخ المفيد رحمه الله أنه قيده بالتوبه عن الكبائر، وقد

١- المستدرک، ج ١، الباب ١٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- مصابيح الهدى، ج ٧، ص ١١٢.

قبله صاحب «الحدائق» وقال: «ظاهر الخبر يساعده» ثم نقل قول المحقق الثاني في «شرح القواعد» بأن ظاهر الخبر يدفع التقييد بالكبيره، وقال: «قوله غير ظاهر، فإنّ ظاهر الخبر أنّ الرجل كان مصرّاً على الذنب، وإنّ كان صغيره ولا صغيره، مع الاصرار، ويشهد به قوله عليه السلام: «كنتّ مقيماً على أمرٍ عظيمٍ ما كان أسوأ حالك لو متّ على ذلك» هذا.

ولكن قد استظهر المحقق الهمداني رحمه الله في «مصباح الفقيه» بكون الاستماع إليه من الصغائر، واستشكل كون الاصرار به من الجاهل موجبا لكونه من الكبائر، إذ المفروض أنّ السائل كان جاهلاً بالحرمة.

وفي «المستند»: «أنّ ما في الخبر ليس الا صغيره، ولم يُعلم من السائل أنّه كان مصيّراً به، فإنّه عبّر بقوله: «فربّما أطلتّ الجلوس... الى آخره»، وظاهر كلمه (ربّ) للتعليل، فيدلّ الخبر على استحباب الغسل للتوبه عن الصغيره.

قلنا: ولنا في ذلك كلامٌ وتحقيق، وهو:

الاشكال تاره: يكون في كون نفس استماع الغناء عن الجوارى المغنّيات من الصغيره أو الكبيره محرّماً.

أخرى: في كون استماعه على أى تقدير مع سبق الاصرار كبيره مع جهله بالحرمة، ولو سلمنا كون الاستماع بنفسه صغيره.

وعليه، فدلاله الخبر على استحباب غُسل التوبه:

قد يكون لأجل نفس الاستماع، الموجب لكونه صغيره، ولازم ذلك هو استحباب غُسل التوبه.

وقد يكون أمر الامام بالتوبه لأجل اصراره على هذا العمل، حيث يكون الاصرار ولو على الصغيره من الكبيره، فعلى هذا التقدير يكون الخبر من الأدله الداله على استحباب غُسل التوبه على الكبيره.

هذا، ولكن قد يُنكر كون الاصرار مع كون السائل جاهلاً بالحرمة يعدّ كبيره كما قاله الهمداني.

وقد ينكر أصل الاصرار في هذا الخبر موضوعاً لا حكماً كما عن المستند لأجل قول السائل: «ربّما أطلت الجلوس» الظاهر في التقليل.

هذه هي الوجوه المحتملة في الرواية.

أقول: نجيب عن الأخير بأنّ فعل الرجل يعدّ اصراراً موضوعاً قطعاً، لأنّ تكرار العمل ولو لفترة قليلة يعدّ اصراراً أيضاً، لأنّ معنى الاصرار عرفاً ليس إلاّ تكرار العمل بأزيد من مرّة.

كما أنّ كلام الهمداني من المناقشة في صدق الكبيره عند الاصرار من الجاهل بالحرمة، ليس على ما ينبغي، لأنّ علم العامل بالمعصية وجهله غير دخيل في صدق الاصرار على المعصية، الموجب لصيرورتها كبيره.

وبعبارة أخرى: دخاله علم العامل في الاصرار المحقّق للكبيره غير معلوم، كما صرّح بذلك المحقّق الآملي في مصباحه، بل يمكن استفادته من الخبر أيضاً، حيث أن قوله عليه السلام: «كنتّ مقيماً على أمرٍ عظيمٍ» إمّا أن يكون المراد منه كون نفس الاستماع بذاته من الكبيره، أو أنّ اصراره عليه، فلا يمكن جمع بين كون الاستماع صغيره، مع عدم صدق الاصرار عليه كبيره، ومع ذلك كونه مقيماً على أمرٍ عظيمٍ؟!، فالأولى عندنا أن عدّ الاستماع _ خصوصاً عن مثل المغتبات _ من الصغيره غير معلوم، بل الأمر على خلافه كما يظهر ذلك بالتمسك بآيه السمع والبصر حيث نحتمل أنّ الامام عليه السلام أراد تنبيهه على كبر ذنبه، وأنّه من المعاصي الكبيره.

ثمّ لو سلّمنا كونه من الصغيره كما هو المحتمل أيضاً، فلا اشكال في صيرورته كبيره لأجل الاصرار. وعليه فالخبر الدال على حُسن غُسل التوبه إنّما يدلّ على

التوبه من الكبيره فى المورد، إمّا لأن الاستماع بنفسه كبيره، أو أنّ الاصرار عليه كذلك. فاذا فرض كون الوارد فى هذا الخبر من استحباب غُسل التوبه كان لأجل الصغيره، أمر غير محتمل وكذلك الأمر فى الجعفریات، لأنه حيث يكون الغُسل فى التوبه عن الكبيره على كلّ حال. وأمّا حُسن غُسل التوبه عن الصغيره فاله يفهم من الأدله العامه، ومن اجماع العلامه فى «المنتهى»، المؤيد بذهاب المشهور إلى استحبابه، كما لا يخفى.

والاشكال: بأنّ الصغيره لا تحتاج إلى التوبه، لأنها مكفّره بترك الكبيره.

مندفع: بأنّها مكفّره فى حال الغفله والنسيان، وأمّا مع التذكر فالتوبه واجبه لكلّ صغيره وكبيره، والصغيره مع ترك التوبه مع التكرار تصير كبيره، مع أنّ الكلام فى حُسن غُسل التوبه عن الصغيره، حيث يجمع مع استحباب التوبه عنها، حيث لا اشكال فى استحبابها ولو لم نقل بوجوب التوبه عن الصغيره، مع أنّ الصغيره المكفّره كان من تارك الكبيره، لا ممّن يرتكب الكبيره، كما تدلّ عليه الآيه: «إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ...».

ودعوى: أنّ التائب لا بدّ أن يبادر إلى التوبه من الكبائر، فإذا تاب منها تكون الصغائر مكفّره.

مدفوعه: بامكان أنّه لا يتمشى منه التوبه من الكبائر أحيانا لغلبه شهوه العبد، مع امكانه من التوبه من الصغيره. وعليه فالتبعيض فى التوبه بين الصغيره والكبيره ممكن، بلا اشكال لأجل تفاوت الذنوب بملاحظه شهوه العبد، أو لأجل عادته اليها كما لا يخفى على المتأمل،

فظهر من جميع ما ذكرنا استحباب الغُسل للتوبه مطلقا، أى بلا اختصاص لخصوص الكبيره أو الصغيره، والله العالم.

وهذا آخر الجزء السابع من أبحاث كتاب الطهاره، ويليه الجزء الثامن إن شاء الله تعالى، وكان تاريخ الفراغ من تحريره عصر يوم الاثنين الثامن من أيام شهر جمادى الأولى سنة ١٤٢٧ من الهجره النبويه الشريفه، الموافق ليوم الخامس عشر من شهر خرداد سنة ١٣٨٥ هجرية شمسيه. على يد أقلّ العباد، المحتاج إلى رحمه ربّه القادر المتعال، الحاج السيد محمد علي ابن المرحوم آيه الله السيد السجاد العلويّ الحسيني الأسترآبادي، عفى الله عنهما، وجعل الجنة مثاهما، وحشّرهما الله مع أجدادهم الطيّبين محمد وآله الأطهار. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين ، وصلى الله على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

ص: ٤٧٩

الفهرست

الفهرست

سُنن التكفين ●●● ٥

مكروهات الكفن ●●● ١٠٣

ثمره الفرق بين دليلى وجوب الكفن على الزوج ●●● ١٣١

حكم الكفن عند إفسار الزوج أو انقطاع الزوجه ●●● ١٣٢

فى تقدّم الكفن على سائر الحقوق وعدمه ●●● ١٤٤

حكم تعارض الكفن المندوب مع الحقوق الأخرى ●●● ١٤٨

أحكام دفن الميّت ●●● ١٦٢

حكم المشى أمام الجنازه ●●● ١٧٢

مكروهات تشييع الميّت ●●● ١٨٠

واجبات وفروض الدفن ●●● ٢١٨

مستحبات الدفن ●●● ٢٣٥

مكروهات الدفن ●●● ٢٨٧

تذنيب ●●● ٢٩٨

الموارد المستثناه التى يجوز فيهما النبش ●●● ٣٢٢

هنا فروع مهمه ينبغى التعرض لها: ●●● ٣٣٤

- حكم البكاء على الميت ●●● ٣٤٢
- حكم أخذ الأجره على النياحه ●●● ٣٤٨
- غُسل الجمعة ●●● ٣٦٧
- كيفية نيه الغُسل بعد الزوال ●●● ٣٨٧
- حكم ترك غُسل الجمعة عمدا ●●● ٤٠٦
- بيان المراد من حكم الجواز ●●● ٤٠٨
- الأغسال المستحبه فى شهر رمضان ●●● ٤١٠
- استدراك للأغسال الزمائيه ●●● ٤٤٠
- البحث عن مدلول قاعده التسامح ●●● ٤٤٢
- بقية الأغسال المستحبه ●●● ٤٤٧
- الأغسال المستحبه للأفعال ●●● ٤٥٣
- البحث عن المراد من الكسوف ●●● ٤٦٧
- شروط غُسل كسوف الشمس ●●● ٤٦٧
- هل غُسل صلاه الآيات نفسى أو غيرى ●●● ٤٦٩
- فى حكم غُسل التوبه من الكفر ●●● ٤٧٣

المجلد ٨

إشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء الثامن

بسم الله الرحمن الرحيم

بعض الأغسال المستحبه

وقوله قدس سره : وصلاه الحاجه وصلاه الاستخاره (١)

(١) الخامس: الغُسل لبعض الصلوات أى من جمله الأغسال المسنونَه الغُسل لهما، بلا خلافٍ أجده فيهما كما فى «الجواهر»، بل فى «الغنيه» الاجماع عليهما، وفى «الوسيله» من المنسوب بلا خلافٍ، وفى «المعتبر» مذهب الاصحاب، وفى «الروض» أنه عمل الاصحاب، وعن «التذكره» عند علمائنا. وفى هذه الأقوال كفايه لاثبات الاستحباب من باب المسامحه، ولو لم يكن فى البين خبرٌ، مع أنّ فى الأخبار الكثيره من الأمر بالغُسل مقدما على الصلاه عند طلب الحوائج. نعم، هذه الأخبار مشتمله على الغُسل قبل الصلاه لطلب الحاجه والاستخاره، إلاّ أنّها وردت بكيفيه خاصه لا مطلق صلاه يصلّيها الرجل لهما. ولا يبعد كون هذه الأخبار وارده فى الأداب المستحسنه من دون أن يتقيّد بها مطلوبيه صلاتها أو الغُسل لها، كما يؤيد ذلك خبرى عبدالرحيم القصير(١) ومقاتل(٢) المذكورين فى «الوسائل». كما ويؤيد ذلك اطلاق الاصحاب فى فتاويهم ومقعد اجماعهم، فإنّ ظاهرها استحباب الغُسل لمطلق صلاه الحاجه والاستخاره، وإنّ لم تكن بالكيفيه الوارده فى الأخبار الأمره بالغُسل. وعليه فالأشبه شرعيه الغُسل لمطلق صلاتهما. كما أنّ الأظهر شرعيه الصلاه لهما مطلقا، وإنّ لم تكن بالأداب المعينه المنصوصه عليها، بل قد يقال كون الأقوى شرعيه الغُسل لنفس طلب الحاجه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الاغسال المسنونَه، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

والاستخاره من دون صلاة، كما يستظهر ذلك من كلام العلامة في «التذكرة» ناسبا ذلك إلى علمائنا.

بل قد يؤيد ذلك ما ورد:

١_ في خبر سماعه، عن الصادق عليه السلام في حديث: «وَعُسِلَ الاستخاره به مستحب» (١).

٢_ المحكى عن «فقه الرضا»: «وَعُسِلَ الاستخاره وُعُسِلَ طلب الحوائج من الله تبارك وتعالى» (٢).

حيث لم يذكر في الحديثين الصلاة لهما، وإن كان لا يبعد شرعية الصلاة لهما من دون غسلٍ أو معه بواسطة الاجماع المؤيد بما عرفت، الذي ادّعه صاحب «الغنية» من باب التسامح.

والمورد الآخر الذي يستحب له الغسل هو الطلب من الله الخيره له في الأمر الذي يطلبه، ولعلّ بهذا المعنى هو المراد من الصحيح الذي رواه زراره عن أبي عبد الله عليه السلام: «في الأمر يطلبه الطالب من ربه؟ فقال يتصدق في يومه... إلى أن قال: فإذا كان الليل فاغتسل في ثلث الباقي... إلى أن قال: فإذا رفع رأسه من السجده الثانية استخار من الله، مأه مره يقول، وذكر الدعاء» (٣).

ورواه الصدوق باسناده عن مرازم عن العبد الصالح عليه السلام نحوه (٤).

والظاهر منهما مشروعيتي الغسل والصلاة للاستخاره بكلا معنييه؛ أمّا

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٤- المصدر السابق.

بالاجماع كما دُعي، أو بدلاله الأخبار كمشروعيه كل واحدٍ منهما مستقلاً أيضاً بلا ضميمه أحدهما الى الآخر، مع أنّ الاستخاره أيضاً داخله تحت طلب الحوائج بصوره المطلق لتشملها تلك الأدله العامه أيضاً، كما أنّها داخله تحت الأدله التي وردت وتتحدث عن الاستخاره بكيفيته خاصه من الصلاه مع سوره الاخلاص خمس عشره مره _ على نحو صلاه التسبيح _ وصيام ثلاثه أيام ونحو ذلك.

أقول: لا يبعد اندراج بعض الأغسال المسنونه التي اهمل المصنّف ذكرها في مدلول هذه الأخبار:

منها: الغُسل لصلاه الاستسقاء:

وقد حُكي الاجماع عليه في «الغنيه»، كما ورود ذكرها في موثقه سماعه: «وُغسل الاستسقاء واجبٌ» (١) وفي الواضح أنّ المراد من الوجوب هو الاستحباب المؤكّد باتفاق الأصحاب كما قيل، لكن لا صلاه فيها إلاّ أنّه يكفي في اثبات استحباب الصلاه له ما جاء في «الغنيه» من دعوى الاجماع عليه من باب التسامح.

نعم، ورد ذكر الصلاه في «فلاح السائل» نقلاً عن ابن بابويه في كتاب «مدينه العلم» عن الصادق عليه السلام: «أنّه روى حديثاً في الأغسال، ذكر فيها غُسل الاستخاره، وُغسل صلاه الاستسقاء، وُغسل الزياره» (٢). ثمّ قال: «رأيتُ في بعض الأخبار من غير كتاب «مدينه العلم» أنّ مولانا عليّاً عليه السلام كان يغتسل في الليالي الباردة طلباً للنشاط» (٣).

بل لا يبعد استفاده استحباب الغُسل للنشاط من هذه الروايه، ولعلّه لذلك ذكر

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.

٣- المستدرک، ج ٢، الاب ٢٢ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.

الأصحاب محبوبيه تيه ما فى الذمه فى الأغسال الواره فى الجمعه وغيرها، ومن خلالها يمكن أن ندرج غسل النشاط فى ضمن الأغسال المستحبه كما لا يخفى.

ومنها: الغسل لصلاه الظلامه، لما قد ورد عن «مكارم الأخلاق» عن الصادق عليه السلام ، قال: «إذا طلبت بمظلّمه فلا تدع على صاحبك فإنّ الرجل يكون مظلوما فلا يزال يدعو حتّى يكون ظالما، ولكن إذا ظلمت فاغتسل وصلّ ركعتين فى موضع لا يحجبك عن السماء، ثمّ قل: اللهمّ إنّ فلان بن فلان ظلّمنى، الحديث» (١).

ومنها: الغسل لصلاه الخوف من الظالم، وهو المحكى عن «مكارم الأخلاق»، قال: «اغتسل وصلّ ركعتين واكشف عن ركبتيك الحديث» (٢).

ومنها: الغسل لصلاه الشكر، مدّعيها فى «الغنيه» الاجماع عليه، وهو يكفى فى اثبات الاستحباب من باب التسامح. وأمّا دعوى كونه داخلاً فى الحوائج كما فى «الجواهر»، لقوله تعالى «لئن شكركم لأزيدنكم» (٣) لكون الشكر موجبا لمزيد النعمه التى هى من أعظم الحوائج المطلوبه، لا يخلو عن تعسف وتكلف، كما لا يخفى.

ومنها: أى ممّا يدخل أيضا فى طلب الحوائج ما ورد من الغسل لأخذ التربه الحسينيه، للمرسل عن ابن طاووس فى «مصباح الزائر» بقوله: «يروى فى أخذ التربه أنك إذا أردت أخذها، فقم آخر الليل واغتسل والبس أطهر ثباك وتطيّب بسعد، وأدخل وقف عند الرأس وصلّ أربع ركعات، الحديث» (٤).

ونحوه فى «البحار» عن «المزار الكبير» عن جابر الجعفى، عن الباقر عليه السلام (٥).

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ١.
 - ٢- المستدرک، ج ١، الباب ٢٧ من بقيه الصلوات المندوبه، الحديث ٢.
 - ٣- سوره ابراهيم، آيه ٧.
 - ٤- البحار، ج ٢٧، ص ١٤٧ من طبعه الكمباني.
 - ٥- المستدرک، ج ٢، الباب ٥٦ من أبواب المزار، الحديث ١، من كتاب الحج.

تمه الأغسال المستحبه للأفعال

١- منها: قتل الوزغ، حيث يستحبُّ الغُسل لقتله، لما ورد في عدّه أخبار من الفريقين على ترغيب الغُسل بل واستحباب الغُسل لقتله، ومنها ما جاء في الحديث النبوى صلى الله عليه و آله : «اقتلوا الوزغ ولو في جوف الكعبه» كما نقله السيّد في «العروه الوثقى».

وفي روايه أخرى: «من قتله فكأنما قتل شيطانا» كما نقله السيّد رحمه الله أيضا.

الدليل على استحباب الغسل: ما رواه الكليني في «الكافي» وأيضا في «بصائر الدرجات» و«الخرائج والجرائح» باسناده عن عبدالله بن طلحه، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام في الوزغ؟ فقال: هو رجسٌ وهو مسخ كله، فإذا قتلته فاغتسل» (١).

ومرسل الصدوق في «الهدايه»، قال: «روى أنّ من قتل وزغا فعليه الغُسل»

قال: وقال بعض مشايخنا: «العله في ذلك أنّه يخرج من ذنوبه فيغتسل منها» (٢).

وناقش المحقق في «المعتبر» في اثبات استحبابه بعدم حجيه الخبر الدال عليه، قال: «إنّ العله لا جدوى فيها، ولو صحّت لما اختصّ الحكم بقتل الوزغ، بل ينبغي القول باستحباب الغُسل عند الاتيان بكلّ مكفر للذنب».

وفيه: أولاً لا مانع من في حجيه الخبر فانه مروى في «الكافي»، ومنجبر بعمل الأصحاب، ولم يثبت إعراض الباقيين عنه، هذا فضلاً عن أنّه لا معارض له، وظاهر الأمر وإن كان هو الوجوب، إلا أنّه يحمل على الاستحباب لقيام الاجماع على استحبابه.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

وثانيا: العله المذكوره فى «الهدايه» ليست بعله حقيقته حتى يتعدى عن موردها، لأن العلل الشرعيه ليست كالعلل العقليه حتى تكون مطرّده؛ بل أنّها من قبيل الحكم ولا يلزم فيها الاطراد، كما لا حاجه الى الوجهين المذكورين فى «العروه» بقوله: «لأجل الشكر لله فى حصول التوفيق لقتله، أو لحصول القذاره من قتله» بل الوجه فى استحبابه هو روايه الكافى المنجبره بعمل الأصحاب.

قال صاحب «الجواهر»: «والظاهر أنّ سامّ ابرص والورك بعض افراده» (١).

وفى «مصباح الفقيه» عن «حياه الحيوان»: «إنّ سامّ أبرص (بتشديد الميم) قال: أهل اللغه: هو كبار الوزغ» انتهى ما فى المصباح.

أقول: لا يخفى أنّ روايه عبدالله بن طلحه المرويه فى روضه «الكافى» متقطعه من حدث طويل منقول فى ذكر أحوال بنى اميه، وجاء فى تتمه.

عن الصادق عليه السلام: «إنّ أبى كان قاعدا فى الحجر ومعه رجل يحدّثه، فاذا هو بوزغ يولول بلسانه. فقال أبى للرجل: أتدرى ما يقول هذا الوزغ؟ قال: لا علم لى بما يقول. قال: فإنّه يقول والله لئن ذكرتم عثمان بشتميه لاشتمنّ عليا عليه السلام حتى يقوم من هيهنا.

قال: وقال أبى: ليس يموت من بنى اميه ميتّ إلاّ مسّخ وزغا. قال: وقال: إنّ عبدالملك بن مروان لما نزل به الموت مسّخ وزغا، فذهب من بين يدى من كان عنده وكان عنده ولده؛ فلما أن فقدوه عظم ذلك عليهم، فلم يدروا كيف يصنعون. ثمّ اجتمع أمرهم على أن يأخذوا جذعا فيضعوه كهيهه الرجل. قال ففعلوا ذلك وألبسوا الجذع درع حديد ثمّ لفّوه فى الأكفان، فلم يطلع عليه أحد من الناس إلاّ أنا وولده». انتهى الخبر على ما هو المنقول فى «الحدائق» (٢).

١- الجواهر، ج ٥، ص ٥٨.

٢- الحدائق، ج ٤، ص ١٩٥.

ثم نقل بعده روايات ولا يخلو ذكرها من فائده، قال: وروى في «الكافي» عن عبدالله بن أبي عبدالله، قال: «سمعتُ أبا عبدالله عليه السلام يقول: خرج رسول الله صلى الله عليه وآله من حجرته ومروان وأبوه يستمعان الى حديثه، فقال له: الوزغ ابن الوزغ، قال أبو عبدالله عليه السلام: فمن يومئذ يرون أنّ الوزغ يستمع الحديث».

وروى فيه عن زرارته، قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: لما ولد مروان عرضوا به لرسول الله صلى الله عليه وآله أن يدعوا له، فإرسلوا به الى عائشه، فلما قربته منه، قالت: أخرجوا عنى الوزغ ابن الوزغ، قال زرارته ولا أعلم إلا أنه قال: ولعنه» (١).

ثم قال صاحب «الحدائق»: «أقول: نقل بعض مشايخنا رضوان الله عليهم ورود مثل هذه الأخبار من طرق العامه أيضا، كما في كتاب «حياه الحيوان» وفي «مستدرک الحاكم» (٢)، عن عبدالرحمن بن عوف، أنه قال: «كان لا يولد لأحدٍ مولودٌ إلا أتى به النبي صلى الله عليه وآله فيدعوا له، فأدخل عليه مروان بن الحكم، فقال: هو الوزغ بن الوزغ الملعون ابن الملعون».

انتهى ما فى «الحدائق» (٣).

٢_ ومنها: غُسل مسّ الميت بعد تغسيله.

وحكى القول باستجابته عن «جامع» البهائى و«المفتاح» وشرحه، و«الحديقه» تبعا للشيخ فى «الاستبصار»، والظاهر أنّهم استندوا فى ذلك على موثقه عمّار الساباطى المرويه فى «التهذيب» و«الاستبصار» عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «يغتسل الذى غُسل الميت وكلّ من مسّ ميتا فعليه الغُسل وإنّ كان الميت قد غُسل» (٤).

١- رواه فى الوافى، ج ٢، ص ٥٨.

٢- مستدرک الحاكم، ج ٣، ص ٤٧٩، ثم قال: (هذا حديث صحيح الاسناد ولم يخرجاه).

٣- الحدائق، ج ٤، ص ١٩٦.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٣.

وفى «الوسائل»: «قال: أقول: حَمَلَهُ الشَّيْخُ عَلَى الاسْتِحْبَابِ، وَيَحْتَمِلُ الْحَمْلَ عَلَى أَنَّهُ غُسِّلَ بِالسَّيِّدِ وَحْدَهُ أَوْ بِهِ وَبِالْكَافُورِ، وَلَمْ يُغَسَّلْ بِالْمَاءِ الْقِرَاحِ، أَوْ عَلَى أَنَّ الْمَيِّتَ غُسِّلَ بِدَنِّهِ مِنَ النِّجَاسِ وَالْوَسْخِ وَلَمْ يُغَسَّلْ غُسلَ الْمَوْتِ، أَوْ عَلَى أَنَّ غُسلَ الْمَسِّ الْوَاقِعَ قَبْلَ غُسلِ الْمَيِّتِ وَاجِبٌ، وَإِنْ كَانَ الْمَيِّتَ غُسلَ لَمْ يَسْقُطْ، وَيَحْتَمِلُ غَيْرَ ذَلِكَ».

مناقشه صاحب «الجواهر»: فقد استشكله رحمه الله فى الحديث، وقال بعد نقله: «وفيه بحثٌ» لكنه لم يبيِّن لم يبين وجهه ولعلَّ وجه الاشكال دلالة بعض الأخبار على عدم الغُسل.

مثل خبر محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «مس الميِّت عند موته وبعد غسله، والقُبلة ليس بها بأس»^(١).

وكذا خبر عبد الله بن سنان، عنه عليه السلام: «لابأس بأن يمسه بعد الغُسل ويقبله»^(٢).

مع أن ظاهر قوله عليه السلام: «فعلية الغُسل» وجوبه، وغيره من جماعه من الفقهاء. على استحبابه بمناسبة الجمع بين الدليلين، كما عليه المحقق الآملى، وعليه فلا نحتاج الى الحمل على بعض المتحملات المذكوره فى «الوسائل»، الا أن يقوم الاجماع على عدم الاستحباب، وهو غير معلوم، بل المعلوم عدمه وبالتالي فلا استحباب عندنا قوى كما عليه السيِّد فى «العروه» وأصحاب التعليق عليها.

٣- ومنها: الغُسل عند اراده غُسل الميت وتكفينه عن «الذكرى» و«النزهه»، وعن الأخير نسبته إلى الروايه، ولعلَّه أراد بها خبر محمد بن مسلم، عن أحدهما فى حديث: «وإذا غُسلت ميِّتاً أو كَفَّنْتَهُ أَوْ مَسَّسْتَهُ بَعْدَ مَا يَبْرُدُ، الْحَدِيثُ»^(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المسِّ، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١١.

ونحوه عن أبي جعفر عليه السلام (١)

وفى «الجواهر» قال بعده: «وهو غير ظاهرٍ فى ذلك، بل هو محتمل وجوها عديده، فتأمل جيدا يظهر لك بطلان ما عن الصدوق ووجهه فى «المجالس» و«الهدايه» من الفتوى بمضمون الخبر المتقدم مع التصريح بالوجوب».

قال المجلسى قدس سره فى توضيحه: «قيل المراد اراده التكفين، أى يستحب ايقاع غسل مسّ الميّت قبل التكفين، وقيل باستحباب الغسل لتغسيل الميّت وتكفينه قبلهما وإن لم يمّس، وظاهر الخبر لزوم الغسل بعد تكفين الميّت. ويمكن حمله على الاستحباب كما يظهر عن غيره أيضا استحباب الغسل للمسّ بعد الغسل، أو حمله على ما إذا مسّ ميّتا لم يُغسل وإن تيمّم، فإنّ الظاهر وجوب الغسل لمسّه... إلى أن قال: وذكر المسّ بعد ذلك تعميم بعد التخصيص، وحمله بعض الأصحاب على ما بعد الغسل استحبابا، وهو بعيدٌ جدّا» انتهى هذا على المحكى عنه فى «مصباح الهدى» للآملى قدس سره .

ثم قال بعد نقله: «ولا يخفى أنّه مع تكثّر هذه الاحتمالات لا يمكن استفاده استحباب الغسل لمن يريد يغتسل الميّت أو تكفينه، ولو لم يمّس الميّت، فالقول به ممّا لا دليل عليه».

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، حيث أنّ ظاهر الخبر وحكمه هو وقوع الغسل بعد التغسيل والتكفين لا قبلهما لمن يريد اتيانها، نعم، يمكن أن نلتزم باستحبابه لو كان قد غسل ثمّ بعد الغسل أراد ذلك كما فى التكفين، أو نلتزم بوجوبه اذا كان المسّ قبل اتمام الغسل، حيث يصير الغسل حينئذٍ عليه واجبا لتحقق المسّ قبل تماميه الغسل. ولعلّ مقصود الصدوق بالوجوب هو هذه الصوره، بأن كان الغسل

عليه واجبا لوقوع المسّ حين قيامه بغُسل الميّت وتكفينه حيث يجب عليه الغسل حينئذٍ كما لا يخفى.

٣_ ومنها: الغُسل للتوجه إلى السفر مطلقا، خصوصا السفر لزياره الحسين عليه السلام .

والدليل للاول: هو ما رواه السيّد ابن طاووس في «الأمان من أخطار الأسفار والأزمان» أنه روى: «أن الانسان يستحبّ له إذا اراد السفر أن يغتسل، ويقول عند غُسله: بسم الله وبالله ولا حول ولا قوه الا بالله»(١).

وللثاني: أى السفر لزياره الحسين عليه السلام ، هو ما رواه الشيخ في «التهذيب» عن أبى بصير، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا أردت الخروج الى أبى عبدالله عليه السلام فصم قبل أن تخرج ثلاثه أيّام: يوم الأربعاء ويوم الخميس ويوم الجمعة، فإذا أمسيت ليله الجمعة فصلّ صلاه اللّيل، ثم قم فانظر فى نواحي السماء فاغتسل تلك الليله قبل المغرب، ثم تنام على طهر، ثم إذا أرادت المشى اليه فاغتسل، ولا تطيب ولا تدهن ولا تكتحل حتى تأتي القبر»(٢).

٤_ ومنها: الغُسل لعمل الاستفتاح، المعروف بعمل أم داوود.

والدليل على ذلك ما رواه الشيخ والصدوق وابن طاووس بطرقٍ متعدده عن الصادق عليه السلام ، أنه قال فى حديثٍ طويل: «صُم فى رجب يوم ثلاثه عشر وأربعه عشر وخمسه عشر، فإذا كان يوم الخامس عشر فاغتسل عند الزوال»(٣).

وفى روايه أخرى: «قريبا من الزوال»(٤).

١- الأمان من أخطار الأسفار والأزمان، ص ٣٣.

٢- التهذيب، ج ٦، ص ٧٦، الحديث ١٥٠ و وسائل الشيعه: الباب ٧٧، الحديث ١.

٣- اقبال الاعمال، ص ٦٥٩.

٤- جواهر الكلام، ج ٥، ص ٥٩.

٥_ ومنها: غُسل من أهرق عليه ماءً غالب النجاسه، أى مذنون النجاسه كما عن المفيد فى «الاشراف»(١).

ولعل المراد به الغسل (بالفتح) بمعنى التطهير فاشبهوا فى نقله.

ولكن فى «الجواهر»: «ولعله للاحتياط، مع أنه يكن هناك وجه لو أريد الغسل (بالضم) لأن الغسل عباده تحتاج فى اثبات رجحانها إلى الدليل، نعم يصح الاحتياط لو أريد به الغسل (بالفتح) لتحصيل الطهاره باليقين، كما له وجه بملاحظه كونه مذنون النجاسه».

٦_ ومنها: الغسل لمن أفاق امن لجنون، كما عن العلامه فى «النهايه»، قال: «لما قيل إن من زال عقله أنزل) انتهى. لكن نفاه فى «المنتهى» لعدم الدليل.

أقول: وفيه ما لا يخفى، خصوصا أن الاستحباب فيه كلى عن الحنابله كما حكاها العلامه فى «المنتهى» وكذلك «المغنى» و«الشرح الكبير»(٢).

٧_ ومنها: الغسل لمن شرب مُسكرًا فنام.

والدليل على ذلك ما ورد فى الحديث عن النبى صلى الله عليه وآله ما مضمونه: «ما من أحدٍ نام على شئٍ كَرٍ إلا وصار عروسا للشيطان إلى الفجر، فعليه أن يغتسل غُسل الجنابه» كما عن السيد فى «العروه».

وأىضا ما ورد فى الخبر الذى ورد فى «جامع الأخبار» و«تفسير أبى الفتوح» عن النبى صلى الله عليه وآله: «ما من أحدٍ بيثُ سكرانا إلا كان للشيطان عروسا إلى الصباح، فاذا أصبح وجب عليه أن يغتسل كما يغتسل من الجنابه، فإن لم يغتسل لم يُقبل منه صرفٌ ولا عدل»(٣).

١- المنتهى، ج ١، ص ١٣٢.

٢- المغنى والشرح الكبير، ج ١، ص ٢٤٤.

٣- مصباح الهدى، ج ٧، ص ١٢٧.

أقول: لم أر من الفقهاء من أفتى بذلك إلاّ السيّد في «العروه» كما هو ظاهر كلامه بل صريحه، ووافقه المحقّق الآملي في مصباحه، ونحن نقول لا بأس به إذا دلّ عليه دليلٌ روائي، وظاهر الرواية وإنّ دلّ على وجوب الغُسل، لكنه يُحمل على الاستحباب للاجماع على عدم وجوبه.

٨_ ومنها: الغُسل لمن وجد المنى في الثوب المشترك للاحتياط.

٩_ ومنها: استحباب اعاده الغُسل لأولى الأعدار بعد زوال العُذر، عند من لم يُوجبها احتياطاً، خروجاً من شبهه وجوبه.

١٠_ ومنها: غُسل من بات جُنُباً قبل تغسيله، على ما عن بعضهم، لكن عن «المعتبر» الاجماع على عدم استحبابه، وقد تقدّم لنا كلام فيه في مظانّه كان وجهه ورود روايتين في ذلك:

الأولى: ما رواه عيص عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سأله عن رجلٍ مات وهو جُنُبٌ؟ قال: يُغسَلُ غَسَلَهُ واحدهً بماءٍ ثم يَغْتَسَلُ بعد ذلك» (١).

وروايه أخرى له أيضاً: عنه عليه السلام قال: قلت له: الرجل يموت وهو جُنُبٌ: قال يُغسَلُ من الجنابه ثم يُغسَلُ بعد غُسل الميت» (٢).

أقول: ذكر صاحب «الوسائل» أنّ المراد من (الغسل) هو التطهير من الجنابه، أى المنى لا الغُسل الشرعى بالضم. وكيف كان لو لم يثبت الاجماع على خلافه لا يبعد استحبابه استناداً الى هاتين الروايتين، ولكن مع ذلك مقتضى الاحتياط اتيانه بقصد الرجاء والمطلوبيته.

١١_ ومنها: الغُسل لمن أراد العود إلى الجماع، لما ورد في «الرساله الذهبية»

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الغسل الميت، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

التي كتبها الرضا عليه السلام للمؤمن، وجهاء فيها: «والجماع بعد الجماع من غير فصلٍ بينهما بغسلٍ يورث للولد الجنون»^(١).

أقول: في هذه الرواية احتمالات:

الأول: كون لفظ (الغسل) بالضم، وإرادته غسل الجنابه كما هو الظاهر، فيصير الحكم هو استحباب الاتيان بغسل الجنابه بينهما، لا غسلًا استحبابي لتكرار الجماع خاصة.

الثاني: هو بالضم أيضا لا- من جهة غسل الجنابه بل لاتيان جماع آخر بعد الجماع فيصير داخلا في بحثنا من أن يكون من الأغسال المسنونه، كما هو الظاهر من جماعه من الفقهاء ومنهم صاحب «الجواهر» وغيره.

الثالث: أن يكون (الغسل) بالفتح، ويكون المراد تطهير الآله من الدنس، وعليه فاستفاده استحباب الغسل بخصوص تكرار الجماع بخصوصه مشكّل، مع امكان أن يقال: إن ظاهر الخبر كراهه الجماع بعد الجماع ما لم يغسل، لا استحباب الغسل للجماع، فحينئذ يصير حكم هذه المسألة مثل حكم كراهه الجماع للمحتلم قبل الغسل، للمروى في «مجالس الصدوق» وخصاله بقوله: «وكره أن يغشى الرجل المرأة وقد احتلم حتى يغتسل من احتلامه الذي رأى، فإن فعل وخرج الولد مجنونا فلا يلومن الآ نفسه»^(٢).

هذا، وقد نفى المحقق كراهته في «المعتبر»، ونسب نفى الكراهه إلى جماعه من الأصحاب، قال: «ويدل عليه فيما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان يطوف على نسائه بغسل واحد»^(٣).

١- البحار، ج ١٤، ص ٥٥٨ من طبعه الكمباني.

٢- كما في مصباح الهدى، ج ٧، ص ١١٦.

٣- كما في مصباح الهدى، ج ٧، ص ١١٦.

أقول: يستبعد صدور فعل هذا التصرف عن النبي صلى الله عليه وآله ، خصوصا مع منافاته مع القسم بين أزواجه، حيث استفاد منه أنه كان يخصص كل ليلة لزوج واحد، وعليه فلا يبعد القول بالكراهة بلا فصل غسل استنادا الى ما في «الرساله الذهبية».

هذا، وقد بقي بعض الأغسال المسنونه التي لم يرد لها ذكر في «الجواهر» و«مصباح الفقيه» وإن ذكره بعض آخرين:

١٢_ منها: غسل المرأة اذا تطيبت لغير زوجها، حيث ذكره السيّد في «العروه»، والدليل عليه ما في «الكافي» عن سعد بن أبي عمرو الجلاب، قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «في حديثٍ أيما امرأة تطيبت لغير زوجها لم تُقبل منها صلاة حتى تغتسل من طيبها كغسلها من جنابتها» (١). وروى الصدوق عن السكوني مثل ذلك.

قال صاحب «الحقائق»: بعد نقل الحديث عن «الوسائل»: «الظاهر أنّ المراد من الاغتسال في الخبر إنّما هو غسل الطيب وازالته عن بدنها، بأن تُبالغ فيه كما تُبالغ في غسلها من جنابتها بايصال الماء الى جميع بدنها وشعرها».

قال في «مصباح الهدى»: «وما ذكره وإن كان هو الظاهر من قوله: «حتى تغتسل من طيبها» إلاّ أنّه لا يلائم مع «كغسلها من جنابتها» إذ الظاهر كون الغسل بالضم من الطيب كالغسل من الجنابه، وتقدير المبالغه في الغسل بعيداً جداً، مضافاً الى امكان القول بظهور قوله: «تغتسل» في الغسل بالضم، وإلاّ لكان الأليق أن يقال: حتى تغسل طيبها» انتهى محلّ الجاهه (٢).

أقول: هذا الوجه المذكور أخيراً وجيهٌ غاية الوجاهه، لاسيّما بعد تشبيهه بغسل الجنابه، حيث لا معنى للمبالغه في المشبه به. وعليه فالقول باستحباب

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- مصباح الهدى، ج ٧، ص ١٢٦.

قوله: وخمسه للمكان: وهى غُسل دخول الحرم (١)

الغُسل فى هذا الفعل لا يخلو عن قوه. نعم، ظاهر الروايه وجوب الغُسل، وكونه شرطاً لصحة صلاتها، وحيث لم يذهب اليه أحد من الأصحاب، فلا بد من حمله على اشتراط الغُسل لقبول الصلاه وكمالها لا فى أصل صحتها. ومن هنا ظهر وجه ترك ذكره فى كلمات الأصحاب حيث حكوا بأ المراد منه بمعنى الغسل عن الطيب وازالته لا الغُسل الشرعى، والله العالم.

هذا، ولا يخفى أنّ ما ذكر من غُسل الافعال، تاره ما يكون الفعل غايةً له فيكون الغسل مقداً عليه، وأخرى يكون سبباً له فيؤخر الغسل عنه نظير التطيب للمرأه، والمسأله واضحه لا تحتاج الى مزيد بيان.

* * *

رالأغسال المكائنه المستحبه

(١) قيل بأنّ الغُسل للمكان هو أيضاً غُسل للأفعال، لأنّ الدخول أيضاً يعدُّ فعلاً من الافعال، لكن قد نعرق بينهما بأنّ هناك بينهما تفاوتاً من جهه الحيثيه، أى يكون استحباب الغُسل لحيثيه شرف المكان، لا من جهه دخوله فيه حتى يصير فعلاً من الافعال.

ثم الدليل عليه: مضافاً الى دعوى الاجماع من «الغنيه»، المعتضد بنفى الخلاف فى «الوسيله» بكونه من المندوب، لكن فى «كشف اللثام» نقلاً عن الشيخ فى «الخلاف» الاجماع على عدم الاستحباب، ولكن مندفع بما فى «المصابيح» بقوله: «إبنى لم أجد ذلك فى «الخلاف»، بل الموجود خلافه»، وكيف كان لا يقاوم المنقول عن «الخلاف» مع ما عرفت من التصريح بالاجماع على

قوله: والمسجد الحرام (١)

الاستحباب، خصوصا مع تأييده بالأخبار العديده.

منها: خبر موثقه سماعه المروى فى «الفقيه» و«التهذيب» عن الصادق عليه السلام فى حديث: «وَعُسِلَ دُخُولُ الْحَرَمِ، وَيَسْتَحَبُّ أَنْ لَا يَدْخُلَهُ إِلَّا بِغَسَلٍ» (١).

ومنها: ما رواه فى «الفقيه»: «وَعُسِلَ دُخُولُ الْحَرَمِ وَاجِبٌ، وَيَسْتَحَبُّ أَنْ لَا يَدْخُلَ الرَّجُلُ إِلَّا بِغَسَلٍ» (٢).

(١) حيث يفهم من ذيله أنّ الوجوب فى الأخبار ليس منحصرًا بما هو المتعارف بين الفقهاء من اطلاقه على ما لا يجوز تركه، بل قد يستعمل للمستحب المؤكد، ولأجل ذلك صرح بأنه (يستحب أن لا يدخله إلا بغسل).

ومنها: صحيح المروى عن عبدالله بن سنان: «الْعُسْلُ فِي سَبْعَةِ عَشَرَ مَوْطِنًا... إِلَى أَنْ قَالَ: وَدُخُولُ الْمَدِينَةِ وَدُخُولُ الْحَرَمِ» (٣).

بناءً على أنّ المراد من الحرم بصوره الاطلاق فى الأخبار الثلاثه هو حرم مكّه المكرّمه، برغم أنّ هذه الكلمه بمعناها اللغوى الموضوع لها تشمل حرم المدينه أيضا ولا تختص بمكّه، كما ورد التصريح بذلك فى الخبر المرسل الذى رواه الصدوق فى «الفقيه» عن الباقر عليه السلام: «الْعُسْلُ فِي سَبْعَةِ عَشَرَ مَوْطِنًا... إِلَى أَنْ قَالَ: وَإِذَا دَخَلْتَ الْحَرَمِينَ» بناء على أنّ المراد منه حرم مكّه ومدينه، كما هو الظاهر، لأنّ اراده غيرهما بصوره الجنس لا يناسبه، لعدم امكان تعيينه بالتشبيه كما

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، ذيله.

٣- المصدر السابق، الحديث ٧.

قوله: والكعبه (١)

لا يخفى، مع أنّ الألف واللام للعهد الذهني، ومن هذا يظهر حكم استحباب الغُسل للدخول الى حرم المدينة ايضا.

(١) لاجماعي «الغنيه» و«الخلاف»، المعتضدين بما في «الوسيله» أيضا من المندوب بلا خلافٍ. وفي «الجواهر»: «وفحوى ما دلّ عليه لمسجد النبي صلى الله عليه و آله ، لأنه أفضل».

أقول: إحرار الأفضليه مشكل، إلا أن نستفيدها من أفضليه الصلاه فيه من الصلاه في مسجد النبي صلى الله عليه و آله ، لكن اثبات الملازمه بينهما لا- يخلو عن تأمير مع إنّنا لم نحتاج اليها مع وجود اجماع دالّ عليه، الذي يكفي في اثبات استحبابه من باب التسامح. كما لا- نحتاج الى التمسك بروايه على بن أبي حمزه، عن الكاظم عليه السلام: «إن اغتسلت بمكّه ثم نمت قل أن تطوف فاعد غُسلك» (١) لا- مكان القول فيه بكون الغسل للطواف لا لدخول المسجد الحرام. وعليه فالقول بالاستحباب لأجل قيام الاجماع المنقول قوى. وأمّا الوجوب الذي نُقل عن الجعفي فلا اعتبار به لأنه شاذ لا يلتفت إليه إذ لا دليل عليه.

(١) على هذا الغُسل المستحب هو: والدليل عليه:

١- ما جاء في خبر سماعه: «وغُسل دخول البيت واجب» (٢).

٢- صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «ويوم تدخل البيت» (٣).

٣- مع ما في «الغنيه» و«الخلاف» من الاجماع عليه، معتضدا بما سمعته من «الوسيله».

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب مقدمات الطواف ، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٧.

٤_ وخبر ابن عمّار، بقوله: «وحيث الكعبة، الحديث» (١).

أقول: إنّ المصنّف قدس سره لم يتعرّض لغُسل دخول مكّه مع وقوع التصريح به في كثيرٍ من الاخبار:

منها: ما رواه معاوية بن عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «سمعتَه يقول: الغُسل من الجنابه، الى أن قال: وحيث تحرم، وحيث تدخل مكّه والمدينه الحديث» (٢).

ومنها: ما رواه الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتاب كتبه إلى المؤمن: «وُغُسل دخول مكّه والمدينه، الحديث» (٣).

ومنها: خبر الاعمش: «وُغُسل دخول مكّه وغُسل دخول المدينه» (٤).

ومنها: خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «الغُسل من الجنابه، الى أن قال: وعند دخول مكّه والمدينه ودخول الكعبة» (٥).

ولعلّ وجه عدم تعرّضه لذلك كان لأحد الأمرين: إمّا أنّ قصد ذلك من دخول الحرم بلحاظ أنّ الدخول في الحرم مستلزم نوعاً لدخول البلد لمن أو أراد زياره البيت أو اراد ذلك من قوله باستحباب الغُسل لدخول كعبه، كما يؤيّد ذلك بأنّ الأخبار المُصرّحه بالغُسل لدخول مكّه خاليه عن ذكر الغُسل لدخول الحرم، وكذلك الأخبار المشتمله على غُسل دخول الحرم خاليه عن ذكر غُسل دخول مكّه. نعم قد اشتمل خبر «فقه الرضا» (٦) على الغُسل لهما أي لدخول الحرم

١- المصدر السابق، الحديث ١١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٦.

٤- المصدر السابق، الحديث ٨.

٥- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٦- المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

ومكّه، ولأجل ذلك كان الأظهر هو جعل كلّ واحد منهما غايهً مستقلةً للغُسل، كما هو ظاهر عبارات الأصحاب.

مضافا الى إمكان استفادة استحباب ذلك من فحوى ما دلّ عليه في دخول المدينة، كما في «الجواهر»، وقد عرفت منا سابقا الاشكال فيه بأنّ القطع بالأولويه في مثل هذه الأمور الشرعيه مشكّلٌ جدًّا، ولكن مع ذلك لا يخلو في مثله عن تأييدٍ كما هو واضح.

نعم، يمكن الاستدلال لاستحباب الغُسل لدخول مكّه بصحيح الحلبي، قال: «أمرنا أبو عبدالله عليه السلام أن نغتسل من فخ قبل أن ندخل مكّه»^(١).

بل وكذلك لا- يبعد أه المراد ما جاء في خبره الآخر الذي رواه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ الله عزّوجلّ يقول في كتابه وطهّرا بيتي للطائفين والعاكفين والركّع السجود، فينبغي للعبد أن لا- يدخل مكّه الاّ- وهو طاهرٌ قد غُسل عرقه والأذى وتطهّر»^(٢).

حيث يشمل عنوان (الطهاره) للغُسل، كما يشمل الوضوء، خصوصا ما ورد في ذيله من قوله: «تطهّر» حيث أنّ احتمال الغُسل منه غير بعيدٍ، ولو لأجل الاحتراز عن التكرار لذكر الطاهر فيما قبله.

وأما احتمال كون المراد من مكّه هو البيت، كما عن صاحب «الجواهر» قدس سره لا يخلو عن وهنٍ. وكيف كان فمع وجود هذه الأخبار الكثيره الداله عليه لا حاجه للتعرّض الى توجيهات أخرى موهونه.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

قوله: والمدينه (١)

(١) ومن جمله الأغسال المسنونه، الغسل لدخول المدينه، كما يدلّ عليه:

١_ ما عرفت ذكره من خبر معاويه بن عمّار: «وحيث تدخل مكة والمدينه» (١)،

٢_ وصحيح ابن سنان، بقوله: «وعند دخول مكّه والمدينه» (٢).

٣_ وروايه أخرى لمعاويه بن عمّار، عن الصادق عليه السلام: «إذا دخلت المدينه فاغتسل قبل أن تدخلها أو حين تدخلها» (٣).

٤_ وروايه الفضل بن شاذان وقد مرّت أنفا وجاء فيها: «وغسل دخول مكّه ومدينه الحديث» (٤).

٥_ وخبر الأعمش وفيه: «وغسل دخول مكّه وغسل دخول المدينه» (٥).

مضافا الى دعوى الاجماع فى «الغنيه» المعتضد بما سمعت من «الوسيله» ثم الظاهر أنّ اطلاق استحباب الغسل لدخول مكّه أو مدينه عدم الفرق بين كون الدخول لاداء فرض أو نفل أو غيرهما، و عليه فما عن المقنعه من دعوى اختصاصه بالأولين ممّا لا وجه له، إلاّ التمسّك بالمناسبات العرفيه من تناسب الغسل لمثل، أداء الفرض والنفل لا لمثل الدخول للتجاره ونحوها، ولكن الجزم بذلك مشكّل، خصوصا مع احتمال كون الغسل لشرافه المكان لا لمناسبه الأعمال، والله العالم.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من الاغسال المسنونه ، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب المزار، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٦.

٥- المصدر السابق، الحديث ٨.

قوله: ومسجد النبي صلى الله عليه وآله (١)

(١) ومن جملة الأغسال المسنونه، الغُسل لدخول مسجد الرسول صلى الله عليه وآله ، كما يدلّ عليه خبر ابن مسلم بقوله: «إذا أردت دخول مسجد الرسول صلى الله عليه وآله (١)» المؤيد باجماع «الغنيه» المعتضد بما سبق من «الوسيله» ايضاً.

غُسل زياره المشاهد المشرفه

ومنها: الغُسل لدخول المشاهد المشرفه غير الغُسل الوارد لزيارتهم، وقد ورد ذكره في «الموجز» (٢) وشرحه، (٣) و«نهايه الأحكام» (٤) حيث جعلوا هذا الغُسل من الأغسال المكانيه بعد أن ذكروا استحبابه للزياره، وجعلوه من أغسال الأفعال.

وفي «الجواهر» و«مصباح الفقيه»: (لم نعرف له شاهداً، سيما اذا أريد البلد إلا فحوى ثبوته للمدينه ومكّه ومسجديهما) انتهى (٥).

أقول: لا يمكن اقامه الدليل عليه إلا اعتماداً على القول باستحباب الغُسل لكل مكانٍ شريف أو زمانٍ شريف، كما حُكى ذلك عن أبي علي، بل وكذا لكل فعلٍ يتقرب به إلى الله، وليس على شيءٍ من ذلك دليل.

وفحوى ثبوت استحبابه للمدينه ومكّه ممنوعه، لما قد عرفت من عدم ثبوت

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١٢.

٢- الموجز ضمن الرسائل العشر، ص ٥٤.

٣- كشف الالتباس، ج ١، ص ٣٤١ و ٣٤٢.

٤- نهايه الاحكام، ج ١، ص ١٧٧ و ١٧٨.

٥- الجواهر، ج ٥، ص ٦٢.

الأولويه القطيعه، مع أنّ أصل الدعوى ربّما يكون هنا ممنوعاً، والقياس لا نقول به.

ولعلّ وجه القول باستحبابه للموارد الثلاثه المحكيه عن ابن الجنيد _ كما عن «الذكرى» _ كان لأجل حجّيه القياس عنده، كما في «الجواهر»، الذي نقله ثمّ أمر بالتأمّل.

ولعلّ الأمر بالتأمّل كان من جهه امكان ملاحظه ما صدر عن بعض من استحباب الغُسل مطلقاً، ولو من غير سبب كالوضوء، فضلاً عما كان له سبب فيكون الوجه في استحبابه كذلك هو كون الغُسل كالوضوء طهوراً، فيدلّ عليه ما في قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (١)، وقوله عليه السلام: الطهر على «الطهر عشرُ حسناتٍ» (٢) إلى غير ذلك.

وأما كون الغُسل طهوراً مطلقاً فربما يفهم ذلك من:

١_ بعض الروايات، مثل قوله عليه السلام: «أَيُّ وضوءٍ أظهر من الغُسل» (٣).

٢_ ومما ورد من استحباب الغُسل بماء الفرات على الاطلاق (٤).

ولكن الاستدلال بمثل هذه الأمور للمدعى لا يخلو عن تأمّلٍ، لامكان أن يكون مضمون الآيه مشيراً إلى ما ورد في الشريعة من الأغسال والوضوءات لا كلّ ما أراد الانسان اتيانه من عند نفسه من دون أمرٍ من الشرع، وكذلك يقال في الأطهريه والغُسل بماء الفرات أي فيما ورد فيه الأغسال. نعم، ايتانه بقصد الرجاء والمطلوبيّه لا بأس به.

١- سورة البقره، آيه ٢٢٢.

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

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الجابه، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أحكام المساجد، الحديث ٢٢.

قوله: مسائل أربع: الأولى: ما يُستحبُّ للفعل والمكان يقَدِّم عليهما (١)

واحتمال: التشريع المحرّم به مع الشك فيه، أو عدم امكان تمشّي قصد القربه به.

مندفع: بما قد حَقَّقناه في موضعه من أن التشريع لا يجرى في المورد، كما أن قصد القربه يتمشّي مع الشك أيضا، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محلّه.

(١) قلنا إنّه لا اشكال في أنّ تكون بعض أغسال الأفعال مقدما على الفعل، إذا كان الفعل غايةً له، كما قد نصّ بذلك في بعض الأخبار، مثل روايه محمد بن مسلم، قال: قال عليه السلام: «وإذا أردت دخول البيت الحرام، وإذا أردت دخول مسجد الرسول، الحديث» (١) وكالغسل لصلاته الحاجه الوارده في الخبر، حيث يكون الفعل في مثلهما غايةً له، بمعنى أنّ المقصود بالفعل هو التوصل إلى ايجاد ذلك الفعل متطهّرا، كما كان الأمر كذلك في الغسل للمكان.

هذا، لكن الاشكال في بعض الأغسال للأفعال إذا كان الفعل سببا له، كغسل قتل الوزغ والسعي إلى رؤيه المصلوب، حيث يكون وقت الغسل بعد تحقّق السبب لا قبله، من دون توقيت أو تضييق إلاّ عند من يقول بكون الأمر للفور العرفي، مع أنّه في حيّز المنع، و عليه فالأظهر حينئذٍ الحكم ببقاء مطلوبيته مطلقا مادام العمر باقيا إلى أن يتحقّق الامتثال، أو بما هو منزلته الموجب لسقوط الطلب.

فما في «الجواهر» من استفاده الفوريه من آيه المسارعه والأخبار، بل التوقيت عند التأمل ليس على ما ينبغي، ولأجل ذلك ترى بعض الفقهاء لم يرضوا بالاطلاق في تقديم الغسل على الفعل، بل استثنوا مثل غُسل التوبه أو غُسل قتل الوزغ أو غُسل السعي إلى رؤيه المصلوب، وبعض آخر منهم قسّموا الغُسل إلى

زمانى وغائى وسببى، وأدخلوا المكانى فى الغائى على خلاف تقسيم المشهور، حيث قسموا الغسل إلى الزمانى والفعلى والمكانى.

وبالنتيجة: بناءً على ما ذكرنا يظهر حكم كل واحدٍ منهما، وحيث أن المسألة واضحة عند الاصحاب، ولا أثر من الخلاف فيها كتسالمهم فى أصل الحكم، كان الإعراض عن البحث عنها فى هذه الجهة أولى.

أقول: نعم، قد يُناقش فيما يظهر من بعض النصوص من شرعية غسل المكان بعد الدخول أيضا لا قبله فقط، وهو:

١_ حسنه معاويه بن عمّار السابقه والذى جاء فيها قوله عليه السلام: «إذا دخلت المدينة فاغتسل قبل أن تدخلها أو حين تدخلها» (١) بناءً على أن يكون التردد من الامام عليه السلام لا من الراوى.

لكن قد يُحمل على أن المراد هو بيان التخيير بين التقديم بفصلٍ وغيره، كما عساه يشهد له ما فى خبره الآخر من قوله عليه السلام: «إذا انتهيت الى الحرم إن شاء الله فاغتسل حين تدخله، وإن تقدّمت فاغتسل من بئر ميمون أو فحّ أو من منزلك بمكّه، الخبر» (٢).

٢_ وكذا يناقش بأصعب ممّا سبق فى خبر ذريح، قال: «سألته عن الغسل فى الحرم قبل دخوله أو بعد دخوله؟ قال: لا يضرك أى ذلك فعلت، وإن اغتسلت فى بتيك حين تنزل بمكّه فلا بأس» (٣)، وهو صريحٌ بعدم التفاوت بين قبل الدخول وبعده، ولأجل ذلك حملوه على اراده غسل دخول الكعبه أو المسجد أو غير

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب المزار، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب مقدمات الطواف فى الحج، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ١.

ذلك، كما أنه نقل عن الشيخين والأكثر تنزيل هذه الأخبار على العذر والاضطرار.

وأما صاحب «الجواهر» فقال: «وفيه: إنه مبنى على جوازه عندهما ولو قضاءً، وهو محلّ بحثٍ، وإن ظهر من المحكى عن «الذكري» جوازه في سائر أغسال الأفعال، إلا أنه لا يخلو من نظرٍ، إذ لو جاز لاقتصر فيه على محلّ النصّ، فتأمل جيداً» انتهى.

قلنا: لا يخفى أنّ حمل مثل خبر ذريح على العذر والاضطرار خلاف لظاهره، حيث أنه صريح في أنه يجوز له العمل بأحدهما. وعليه فالأظهر أن يقال إنّ ما ورد في الحديث من التجويز خارج عن حكم ما سبق من كون الغسل مقدماً، بل الحكم في مثله منوط بوجود الطهاره بأحد الطريقتين إمّا قبله أو بعده من غير فصلٍ، كما أنّ الجواب بالبناء على جواز القضاء ممّا لا وجه له، لأنّه إذا فرض كونه مطلوباً لأجل الدخول في المكان، فلا وجه للحكم بتداركه بعد تحقّق ذي المقدمه، كما لا يخفى.

ما يتعلق بتقديم الغسل المكاني

بقي هنا بحثان آخران:

البحث الأول: في تحديد المقدار الذي يجوز فيه التقديم، بعد معلوميه جواز التقديم.

أقول: بناءً على القدر المتيقن الذي لا ينبغي التأمل فيه، مع قطع النظر عن الأدله الخارجيه من نصّ أو اجماعٍ، إنّما هو الفصل بين هذه الاغسال وغاياتها بما يقضى به العرف والعادة في امثال مثل هذه الأوامر كساعه أو ساعتين أو ما يقربهما، وعليه فالأولى أن يقال بأنّ المعبر هو أن يكون الفصل على وجه يصدق معه كون الغسل للدخول في ذلك الشيء عرفاً، وعلى هذا المعنى يُحمل ما كلام صاحب «الجواهر» بقوله: «إنّه يظهر من ملاحظه الأدله اراده الاتصال العرفي،

فلا- يعتبر التعجيل والمقارنه، كما لا يجتريء بمطلق التراخي»، بل لعلّ هذا المعنى هو مقصود الشيخ في «كتاب الطهاره» حيث حكم ببقاء الأثر المقصود من الغسل إلى زمان الدخول، وجعله حدًا عرفيا أي ما يرى العرف بقاءه بحسب فهمه، ففي مثله لا حاجة إلى الاحاطه بذلك الأثر حتّى يرد عليه بما في «مصباح الهدى» أنّه حيث لم يكن له الاحاطه بالأثر من حيث البقاء وعدمه، يكون من باب الاحاطه على المجهول، ثمّ مثل ذلك في ذيل كلامه بقوله: «نظير قول الأمر: تنظف لفعل كذا».

هذا كلّه بالنظر إلى ما عدا الأدله والنصوص الخارجيه الوارده في ذلك، وأمّا مع قطع النظر عن أدله نفس الأمر بالغسل للدخول والرجوع إلى النصوص، فالأخبار في ذلك مختلفه: فالذي يُستظهر من صحيح جميل، كفايه غُسل اليوم ليله وُغسل الليله ليومه، فأنّه قال: «رُوى عن الصادق عليه السلام أنّه قال: غُسل يومك يجزئك لليلتك وُغسل ليلتك يجزئك ليومك» (١).

ومقتضى اطلاقه بقاء أثر الغسل يوما وليله، كما قد أفتى به الصدوق في «المقنع»، بل وكذا روايه اسحاق التي رواها في «التهذيب»، قال: «سألته عن غُسل الزياره يغتسل بالنهار ويزور بالليل بغُسل واحدٍ؟ قال: يجزئه إن لم يحدث، فإنّ أحدث ما يوجب وضوءا فليعد غسله» (٢) حيث يدل على البقاء لليوم والليله.

مع أن المستظهر من طائفه أخرى من الأخبار كفايه غُسل في اليوم ليومه وفي الليل ليلته:

منها: صحيح عمر بن يزيد، عن الصادق عليه السلام: «يجزيك غُسل يومك ليومك وُغسل ليلتك ليلتك» (٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الاحرام، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب زياره البيت، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الاحرام، الحديث ٢.

ومنها: خبر أبي بصير، قال: «سأله رجل وأنا حاضر، فقال له: أغتسل بعض أصحابنا فعرضت له حاجه حتى أمسى؟ قال عليه السلام: يعيدُ الغُسل، يغتسل نهاراً ليومه ذلك وليلاً ليلته»^(١).

ومنها: خبر عثمان بن يزيد، قال: «من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غُسله إلى الليل في كلِّ موضعٍ يجب فيه الغُسل، ومن اغتسل ليلاً كفاه غُسله إلى طلوع الفجر»^(٢) وهذا هو مختار المشهور، وعليه فلا بد من الجمع بين الطائفتين.

فربّما يقال: في صحيح جميل يكون اللّام فيه بمعنى الی فيطابق مع الطائفة الثانية ويرتفع التخالف، أو اراده الاغتسال في الليل قبيل الفجر وكذا العكس، مع أنّ الظاهر من الحديث هو الاطلاق، بأن يكون الغُسل في أوّل الليل كافياً ليومه وكذا عكسه.

وأما روايه اسحاق فمتمنه مضطربٌ، لأنّ المنقول في «الكافي» الذي هو أضبط من «التهذيب»: «أنّ الرجل يغتسل بالليل» مكان بالنهار، وعليه فالأولى الرجوع إليها، فتنطبق حينئذٍ على ما عليه المشهور.

أقول: تصدّى بعض المحشدين (وهو المحقق القزويني كما في طهاره الشيخ الأعظم قدس سره) لتوجيهه بحمل الباء في (يغتسل بالنهار) على السببيه، أي بسبب انقضاء النهار يغتسل بغُسلٍ واحد في الليل لزيارته في الليل، فيوافق مع ما عليه المشهور.

أو يقال: في الجمع بين الطائفتين بحمل الأخبار الدالّة على كفايه الغُسل لليوم والليله على الإجزاء، كما قد يؤيد ذلك استخدام لفظ (الاجتراء) فيه المشير إلى ذلك، والأخبار الطائفة الثانية على مرتبه الفضيله، وأنّه يستحب الاعاده في اللّيل

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب الاحرام، الحديث ٤.

إذا اغتسل في النهار وبالعكس.

ولا يخفى حُسن هذا الجمع بالنسبة إلى ما سبق منه، والأ كان وجه الجمع الأوّل بجعل اللّام بمعنى الى أحسن من غيره، كما لا يخفى.

نعم، يبقى هنا ما هو مذکور في خبر عثمان بن يزيد من كفايه الغُسل بعد طلوع الفجر عن غُسل كلّ موضع يجب فيه الغسل إلى الليل، حيث أنّه يختلف عمّا نحن بصدده من كفايه غسل اليوم لليوم لا- عن كلّ غسل يجب عليه، وعليه فلا بدّ من تأويله عن ظاهره الى ما كنا بصدده، فيخرج عن المنافاه عند المعارضه كما لا يخفى على المتأمل.

وكيف كان، فالفصل بمقدار اليوم والليل أى في أربع وعشرين ساعه غير مضرّ في الإجزاء، لو لم يعرض عليه الانتفاض بالحدث ونحوه، وإن كان الأحسن الاكتفاء بما في الغسل في اليوم باليوم وفي الليل بالليل.

قال صاحب «الجواهر»: «قد ادّعى القطع بعدم الكفايه بالفصل بالزمان الطويل كاليومين والثلاث قطعاً، لظهور الأدله أو صراحتها لعدمه ككلام الأصحاب».

جواب المحقق الهمداني رحمه الله : قال: «وفيه: إنّه لا ظهور في الأدله فضلاً عن صراحتها في عدم الاجتزاء به مع الفصل».

أقول: لا يبعد استفاده ذلك من صحيح جميل ولو بالمفهوم، فدعوى عدم الظهور ممّا لا يمكن المساعده.

اللهم إلا أن يقال: بعدم حجّيه مثل هذا المفهوم، ولكن برغم ذلك نحتاج للحكم بالجواز الى الدليل وهو مفقود، إذ ليس لنا هنا دليل لاثبات البقاء إلا التمسك بالأصل في ابقاء ذلك الأثر إلى أن يعلم ارتفاعه، فيعمل بالاستصحاب عند الشك، مع أنّه أيضاً مندفع: بأنّ الاستصحاب في الشك ينفع إذا كان الشك مسبباً عن

الشك في حدوث المانع والمزيل ذاتا أو وصفا، حتّى يكون الاستصحاب حينئذٍ في الشك في الرفع، بخلاف الشك هنا حيث يكون منشأ الشك في مقدار القابليه، أى الشك الجارى هنا شكٌ في المقتضى، فلا يمكن التمسك به إلا عند من قال بحجيه الاستصحاب فيه، كحجّيته في الشك في الرفع، وهو اول الكلام، كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر من جميع ما بيناه حكم ما لو اغتسل آخر النهار للدخول في الليل، أو في آخر الليل للدخول في النهار من الإجتراء بالأولويه، لأننا قد أجزنا الفصل بتمام اليوم أو الليل ففي بعضهما يكون بطريق أولى، فيحمل حينئذٍ ما في خبر أبى بصير من الحكم بالاعاده «لمن عرضت له الحاجه بعد الغسل حتّى أمسى على صوره استحباب الاعاده».

البحث عن حكم الوقت التلفيقي

تفريع: لقد عرفت من تضاعيف البحث مختارنا بجواز الاكتفاء بغسل اليوم لليل وبالعكس، جمعا بين الأخبار، ولكن إن لم نقل بذلك وقلنا بلزوم الاقتصار اليوم لليوم وفي الليل بالليل، فحينئذٍ:

تارة: يقع الغسل في أوّل كلّ منها، فالكلام هو الذى عرفت.

وأخرى: يقع الغسل في الاثناء، فهنا وجوه:

١_ هل يعتبر التلفيق بمعنى التكميل بالليل إن ثلثا بالثلث وإن ربعا فربعا وهكذا،

٢_ أو يعتبر التقدير بمعنى تقدير زمان النهار مثلاً بساعات فيؤخذ بقدر ما يتم به النهار من الساعات من الليل، وإن لم يفِ فمن النهار الثانى وهكذا الليل.

٣_ أو المعتبر الانقضاء بالانقضاء، فلا تليق ولا تقدير.

وفي قال صاحب «الجواهر» قال: «أقواها أوسطها، لظهور كون عدم قادحيه

الفصل، وأضعفها آخرها، بل موثق سماعه وأبى بصير: «من اغتسل قبل طلوع الفجر قد استحتم قبل ذلك ثم أحرم من يومه أجزاءه غسله» صريح في بطلانه» (١) انتهى.

قلنا: إن أخذنا بظاهر الأخبار من تقييد لزوم الاعاده وعدمه) بقيد اليوم والليل، أى بأن يكون غسل اليوم ليومه والليل لليلته، كان الأخير هو الأقوى، وأما لو قلنا بأن الملاك المانع هو حصول الفصل المعتد به وعدمه، كان ما ذكره أقوى وأما الروايه المذكوره فإنه يمكن توجيهه فى كفايه الغسل فى آخر كل واحدٍ منهما للدخول فى الآخر، وهو لا يوجب كفايته حتى لو وقع الغسل فى أواسط النهار والليل كان كافيا.

ولكن الانصاف أن الخبر لا يخلو عن اشعارٍ فى افاده عدم دخاله خصوصيه اليوم والليل فى لزوم إعاده الغسل، فيؤيد الوجه الثانى كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره .

أقول: بعد الوقوف على أنّ الملاك فى الاعاده وعدمها هو الفصل المعتد به، يظهر عدم جواز التقديم على الفعل أزيد من ذلك الفصل، بلا- فرق فى ذلك بين كونه لأجل الاضطرار إلى ذلك التقديم المضرّ لأجل إعواز الماء فى ذلك الوقت أو غيره، لوحده الملاك فيهما.

وحمل المقام على مثل غسل الجمعة الذى أجزى فيه التقديم بقبل اليوم (٢).

يعدّ قياسا لا نقول به لعدم الدليل عليه.

وعليه، فالمتّجه حينئذٍ فى المقام سقوط التكليف بالغسل المتقدم كذلك.

ولكن نُقل عن الشهيد جواز التقديم للاعواز، ولعلّه لما روى من تقديمه عليه السلام الغسل بالمدينه مخافه اعواز الماء بذى الحليفه، ودفعه صاحب «الجواهر» قدس سره

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الاحرام، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الاحرام، الحديث ١.

بقوله: «إنه لا مسافه بينهما بحيث تزيد على مسير اليوم أو الليله حتى ينتقل منه الى جواز ذلك فتأمل».

ولكن نقول: ربّما تكون المسافه على الظاهر أزيد من مسيره يوم، نعم لا تزيد عن يومٍ وليله، فلعله يصير ذلك الخبر مؤيدا آخر لكفايه هذا الفصل أيضا كما قلنا.

مع أنه يمكن الجواب عنه ثانيا: باستثناء هذا المورد بواسطه هذا الخبر مثل غسل يوم الجمعة، فلا يكون حينئذ قياسا، ولعله لذلك أمر بالتأمل، والله العالم.

كيفية انتقاض هذه الأغسال

يدور البحث هنا عن انتقاض هذه الأغسال، وهل ذلك يحصل بالأحداث الناقضه للوضوء أم لا؟ فيه تفصيل:

١_ لأنّ الاغسال التي وقعت لنفس الزمان مثل غسل الجمعة ونحوه لا- تنتقض بها قطعاً، لأنّ المطلوب في مثلها ليس إلاّ نفس تحقّق الغسل الموجب للطهاره المتحققه منه بحدوثه وبقائه الى المدّه المعيّنه بالشرع من جمعه الى جمعه اخرى، فمثله لا ينقض لا بالحدث الأكبر ولا بالأصغر فيما بين الحدّين، كما لا يخفى.

٢_ كما لا- ينتقض الأغسال التي هي مستحبه للأفعال إذا كانت الأفعال سببا للأغسال لأنّ امتداده بامتداد العمر، لأنّ ذلك مقتضى ثبوته لوجود السبب من دون توقيت بالوقت؛ فبعد تحقّق الغسل لا ينتقض بالحدث قطعاً للأصل، وظواهر الأدله، ومحكى الاجماع، لأنّ المطلوب في مثل هذه الاغسال ليس الا- تحقّقها إمّا عقبه كرؤيه المصلوب، أو للمبادره الى عمل كالتوبه، أو للتفأل كالخروج من الذنوب لقتل الوزغ، أو كشيء يكره البقاء عليه كمسّ الميّت.

نعم، يجري البحث والكلام في الأغسال التي تقع للأفعال بما أنّها غايات لها،

مثل الغسل لدخول مكة والمدينه أو للاحرام ونظائرها، فهل ينتقض هذه الأغسال بالأحداث مطلقاً، أو فيه تفصيل بالنقض في بعض الأحداث كالنوم دون بعض كالبول وغيره؟

صرّح غير واحدٍ بانتقاض هذه الأغسال بالنوم، واستدل له بأخبار معتبره:

منها: صحيحه ابن الحجاج، قال: «سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل يغتسل لدخول مكة، ثم ينام فيتوضأ قبل أن يدخل أجزئه أو يعيد؟ قال: لا يجزيه إنما دخل بوضوء» (١).

ومنها: صحيحه نضر بن سويد، عن أبي الحسن عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل أن يُحرم؟ قال: عليه اعاده الغسل» (٢): «وغير ذلك مما ورد في باب الاحرام.

واختصاص هذه الأخبار بالاحرام، غير ضائرٍ، لما عن «المصباح» من أنّ الأصحاب لم يفرّقوا بينه وبين غيره.

أقول: وفي قبال هذه الأخبار أخبار تدلّ على خلافه:

منها: صحيحه العيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينه ويلبس ثوبين ثم ينام قبل أن يحرم؟ قال: ليس عليه غسل» (٣).

بل قد يؤيده ما في صحيحه جميل المتقدمه، حيث روى عن الصادق عليه السلام: «غسل يومك يجزئك لليلتك وغسل ليلتك، يجزئك ليومك» (٤) باعتبار غلبه

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب مقدمات الطواف، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الاحرام، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الاحرام، الحديث ١.

النوم فى هذه المده من اليوم خصوصا فى الليل.

وأجيب: عن صحيحه عيص بامكان أن يكون ذلك فى مقام دفع توهم السائل بوجوب اعاده الغسل بعد تحقق حدث النوم، فأجاب أنه ليس عليه غسل، أى لا يجب عليه، فلا ينافى ذلك مع استحباب اعادته المستفاد من تلك الأخبار. كما قد يؤيد ذلك سوق العبارة من تنكير لفظ (الغسل) فى الجواب، كما عن «التهذيب» حملها عليه، فلا تصلح لمعارضه ما تقدم، هذا كما فى «مصباح الفقيه».

ولكن يرد عليه: إن ذلك حسن لو كان غسل الاحرام فى الابتداء واجبا، والألّا فلا معنى لتوهم وجوبه بعد النوم، بعد ما كان مستحبا فى أول الامر، اذ لا يتوهم أحد بكون نفس النوم مسببا للوجوب بعد ما لم يكن فى الأول واجبا، فالحمل عليه لا يخلو عن بُعد، إلا أن يكون ذلك مقتضى الجمع بينه وبين غيره من باب كون الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فله وجه.

كما أن معارضه صحيحه جميل تلك الأخبار ضعيفه، لأجل أن صحيحه جميل ليست فى مقام بيان الاجزاء وعدمه بلحاظ النوم وغيره، بل فى صدد بيان أصل الكفايه ولو فرض فيما لم يعرضه النوم فى تلك المده.

وعليه فالعمل حينئذ يكون مع ما يدل على النقص بالنوم، وبذلك تقييد اطلاقات الأخبار الداله على كفايه غسل اليوم لليوم والليل لليل، مع أن اطلاق هذه الأخبار ليس فى حدود بيان كفايته حتى مع النوم، بل لا ناظر له، اذ المقصود منها بيان أصل الاجتزاء لغسل اليوم لليوم والليل لليل بلا نظر إلى ما يعرضه من الاحداث.

وعليه فما يظهر عن بعض _ مثل صاحب «المدارك» _ من الميل أو القول بعدم ناقضيه النوم واستحباب اعاده الغسل، جمعا بين الروايات، ليس على ما ينبغى.

هذا كله فى البحث عن ناقضيه النوم.

وأما ناقضيّه غير النوم من الأحداث الموجهه للوضوء:

مثل البول وغيره، فالمشهور بين الأصحاب عدم الناقضيّه، كما عن «الحدائق» للأصل: واطلاقات الأخبار المتقدمه التي يشكّل التقيّد في بعضها مثل الاطلاقات الموجود في روايه عثمان بن يزيد، قال: قال عليه السلام: «من اغتسل بعد طلوع الفجر كفاه غُسله الى الليل في كلّ موضع يجب فيه الغُسل، ومن اغتسل ليلاً كفاه غُسله الى طلوع الفجر» (١) حيث لا يناسب ذلك مع فرض عدم حدوث الحدث في هذه المدّه غالباً، فحمل الخبر مع كونه في بيان ما يقتضيه الغُسل من حيث هو مع قطع النظر عن الطواري بعيداً جداً.

خلافاً للمحكي عن الشهيدين، وظاهر «الموجز» وشرحه، وقوّاه غير واحدٍ من المتأخرين، بل قد علّله بعض (وهو الشيخ المرتضى الانصارى قدس سره) بفحوى لزوم الاعاده بالنوم.

وأجاب عند المحقق الهمداني، بقوله: «وفيه ما لا يخفى، حيث لم يعلم أنّ قدح النوم من حيث الحديثه حتّى يقال إنّ غيره أقوى في الحديثه على ما يظهر من أدلتها، فلا يبعد أن يكون المقصود بهذه الأغسال حصول النشاط والنظافه وارتفاع الكساله ونحوها بما ينافيها النوم أو الفصل الطويل أو نحو ذلك، دون البول ونحوه من أسباب الوضوء».

قلنا: ما ذكره المحقق المذكور في الجواب، ليس مما عنى عن جوع، لوضوح أنّ ناقضيه النهار لو كان كان لأجل حديثه لا لتلك الأمور التي قد أشار إليها، إلا أنّ المشهور الذين ذهبوا الى عدم ناقضيه غير النوم، لعلّه كان لأجل ملاحظه عدم ورود دليل يدلّ عليه ويؤخذ به، مع أنّ تلك الأخبار الداله على الناقضيه منحصره

قوله: وما يستحبّ للزمان يكون بعد دخوله (١)

فى خصوص النوم، وليس فى واحدٍ منها اشاره ولو بالاطلاق على كون الحدث ناقضا حتّى يستشهد به للمورد، فإذا لم يكن الدليل بالخصوص موجوداً؛ فبضميمه اختصاص تلك الأخبار فى الانتقاض بخصوص النوم، يفهم أنّ تلك الأحداث غير ناقضة. ولكن مع ذلك لا يبعد القول بجواز اعاده الغُسل برجاء المطلوبيه بعد حدوث الأحداث، والله العالم.

(١) أى الأغسال التى استحبت للزمان، فوقتها على الظاهر نفس ذلك الزمان الذى أمر بغسله، فلا يكون الغُسل مستحباً إلا بعد دخوله ويمتدّ الوقت بامتداد ذلك الزمان، لظهور الاضافه فى ذلك إنّ لم يكن أمراً بوقوعه فيه. وملاحظه الأدله تُغنى عن تكليف الاستدلال.

نعم، ظاهر التوقيت جواز اتيانه فى أى جزءٍ من ذلك الزمان، من دون تقييدٍ بجزءٍ خاصّ منه، سيّما إذا أمر به فى الوقت، بخلاف ما لو قيد بجزءٍ خاصّ من ذلك الزمان، كما أنّ الأمر كذلك فى بعض الأغسال، وقد مضى بحثه.

أقول: وكلّ غُسلٍ كان للزمان، لا يجوز تقديمه عليه، كما لا يجوز الاتيان بقضائه، إلاّ غُسل الجمعة للأصل وفقد النص، وبطلان القياس بغُسل الجمعة عند اعواز الماء فى التقديم أو القضاء عند تركه فى وقته، كما أنّ ظاهر الأصحاب هو الاقتصار على الجمعة فيهما.

نعم، قد نقل عن المفيد رحمه الله جواز قضاء غُسل يوم عرفه، تمسكاً لقول أبى جعفر عليه السلام فى خبر زراره: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزأك غُسلك ذلك للجنابه والجمعه وعرفه والنحر، الحديث» (١).

ولكن حكمه ممنوع لاستحاله الجمع بين غُسل يوم عرفه اداء مع غُسل يوم

النحر كذلك، فلا بدّ من حملة على القضاء في اتیان الغُسل يوم النحر.

لكنه ضعيفٌ، لوضوح أنّه ليس إلاّ في مقام بيان الاتيان بالغُسل في كلّ هذه الافراد مستقلاً، واجزائه بعد طلوع الفجر للجمع بينها. نعم، يفيد أجزاء غُسلٍ واحدٍ عن أسباب متعدده فيما أمكن اجتماعها وجمّع، مع أنّه لو كان المقصود هو الجمع معاً في تمام الأفراد، فربّما يمكن العكس بأن يأتي في يوم عرفه للنحر من باب التقديم، كما يجوز ذلك في غُسل الجمعة. هذا كما في «الجواهر».

ولكن يمكن أن يندفع: بأنّ الحكم في القضاء يكون أولى من الحكم في التقديم، لأنّه وقع بعد ما صار المطلوب فعلياً ثم قضى، بخلاف التقديم، ولعلّه لذلك أمر بالتأمل.

رأى الشهيد رحمه الله: ويظهر من الشهيد في «الذكرى» جواز التقديم والقضاء في سائر الأغسال الزمانية كغُسل الجمعة، ومثل قضاء غُسل ليالى القدر، تمسكا بخبر ابن بكير عن الصادق عليه السلام: «في أى الليالى أغتسل في شهر رمضان؟ قال: في ليله تسع عشره، وليله احدى وعشرين، وليله ثلاث وعشرين، والغُسل في أول الليل.

قلت: فإنّ نام بعد الغُسل؟ قال: هو مثل غُسل الجمعة إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك» (١).

ولعلّه اراد استفاده ذلك من التشبيه بكونه مثل غُسل الجمعة على جواز التقديم والقضاء، مع أنّه يمكن أن يكون المقصود هو عدم ناقضيه النوم للغُسل كما أنّ الأمر كذلك في غُسل الجمعة فيما إذا أتى به بعد طلوع الفجر حيث يكفيه ولو نام بعده. ولكن في «مصباح الفقيه» قال بعد نقل الروايه: «إنّه أراد أنّه مثل غُسل الجمعة لو لم يأت به في أول الوقت يأتيه في آخره».

مع أنه لا يناسب مع المشبه به، إذا الغُسل في يوم الجمعة بعد طلوع الفجر كان في أوّل الوقت أو قبله، لو كان أوّل اليوم هو طلوع الشمس.

وكيف كان، الاستدلال بهذا الخبر لاجراء هذا الحكم فيها لا يخلو عن تأمل.

بل وكذا جواز التقديم في غير الجمعة في مثل غُسل ليالى القدر أو غُسل ليله العيد لما روى في الصحيح عن زراره والفضيل، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الغُسل في شهر رمضان عند وجوب الشمس قبيله، ثمَّ يصلّى ويفطر»^(١).

بأن يكون المراد غُسل ليله العيد، جواز اتيانه قبل الغروب، نظير ما روى السيّد ابن طاووس في «الاقبال» مرسلًا: «أنه يغتسل قبل الغروب اذا علم أنها ليله العيد»^(٢).

وعلق عليه صاحب «الجواهر» بعد نقله: «إنه قد يُشكل بمنافاه التوقيت الثابت هنا إجماعا كما قيل، لاستحباب التقديم اختيارا. نعم لا- ينافيه التقديم مع العذر محافظةً على مصلحه أصل الفعل، بل لعله يكون حينئذٍ وقتا اضطراريا اذ أقصى مفاد التوقيت منع التقديم عليه».

ثمَّ تصدّى للجواب: بوجوه، بقوله: «وقد يدفع: إمّا بالتوسّع في زمان الغُسل، فيجعل الليل مع شىءٍ ممّا تقدمه، فالتوقيت بالليل في الأخبار وكلام الأصحاب تغليبا للاكثر، أو لكون الجزء المتقدم بمنزله الليل لاتصاله به، أو لأنّ الليل هنا من سقوط القرص المتقدم على الغروب الشرعى».

ثمَّ أجاب عنه بقوله: وفيه: إنّ ذلك كلّه إن أمكن في الأخبار، فغير ممكنٍ في كلام الاصحاب لعدم الشاهد له، بل هو على خلافه موجود، والقول إنّ المستحبّ يتسامح فيه، يدفعه أنّ ذلك ما لم يظهر إعراض الأصحاب) عنه انتهى محلّ محاجه^(٣).

قلنا: إنّ الجواب الأوّل أمرٌ يساعده الاعتبار، ولا ينافيه كلام الأصحاب، كما

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٢.

٣- الجواهر، ج ٥، ص ٦٨.

قوله: الثانية: إذا اجتمعت أغسال مندوبه، لا تكفى تيه القربة ما لم ينو السبب. وقيل: إذا انضم إليها غسل واجب كفاه تيته، والأول أولى. (١)

قوله: الثالثة والرابعة: قال بعض فقهاءنا بوجوب غسل من سعى الى مصلوب ليراه عامدا بعد ثلاثة أيام. (٢)

أشار اليه في كلامه، وقال: «إنه في لسان الأخبار وكلام الأصحاب هو التوسع في الليل في المورد، ولو بواسطه تلك الأخبار، أو حمله على مراتب الفضيله، بكون الأكل هو الاتيان في أصل الوقت، وإن كان إتيانه قبله أيضا له مرتبه أدنى من اىء تانه في الوقت» وإن كان هذا أيضا مخالف لظاهر الاخبار المتقدمه، لأن ظاهرها كون فضيله الاتيان قبل الوقت كفضيله الوقت كما لا يخفى؛ ولعله لأجل ذلك ترى ظاهر الصدوق والكليني وبعض المتأخرين العمل بذلك، وعن شارح «الدروس» حمله على الأفضل.

(١) لا يخفى أن هذه المسائل قد تم بحثها في باب الأغسال الواجبه، وقلنا إنَّ المعبر في اجتماع الأسباب في الأغسال المسنونه، هو نيه السبب في كل واحد، فمع النيه كذلك يكفيه غسل واحد عن الجميع، وأما بدون نيه السبب والاتيان بنيه القربه فقط بقصد امتثال الأمر، فلا يكفى. نعم، يكفيه ولو بصوره الاجمال كما في الذمه. كما يكفيه بصوره التفصيل. نعم، قد يكفى الغسل الواجب عن جميع الأغسال المسنونه كغسل الجنابه، ولكن مع ذلك لو قصد كل واحد منها مستقلاً كان أولى، من حيث اقتضائه مزيد الأجر، وكان أحوط.

وأمّا في غير غسل الجنابه من الأغسال الواجبه وكفايته عن الاغسال المندوبه بمجرد قصد الأمر الواجب فيه، خلاف كما مرّ تفصيله في محلّه.

(٢) قلنا ظاهر الصدوق وصريح أبي الصيلاح هو وجوب الغسل على من سعى إلى رؤيه المصلوب عامدا بعد ثلاثة أيام، حيث أنّ الأول منهما لم يزد على ذكر

المرسله التي هي مستند أصل الحكم، وهو الجزء الذي رواه الصدوق في «الفقيه»، قال: «وروى أنّ من قصد الى مصلوب فنظر اليه وجب عليه الغسل عقوبه»^(١).

لكنه بضميمه ما تعهده في أوّل كتابه يظهر منه العمل به، ولكن الثاني قد صرّح بذلك وقيد المصلوب بكونه من المسلمين، وذكر القصد بدل السعي، وترك التصريح بالعمد، حيث قال _ على ما حكى عنه _: «إنّ الأغسال المفروضه ثمانيه... الى أن قال: وغسل القاصد لرؤيه المصلوب من المسلمين بعد ثلاثه».

أقول: لم نجد قائلاً على ذلك غيرهما، وإنّ تردّد بعضهم ظاهراً في أصل الحكم، فضلاً عن وجوبه، لما قد عرفت منا سابقاً من احتمال كون الوجوب هنا مستعملاً للندب المؤكّد، لا المصطلح في زماننا، كما ذكرنا في روايه سماعه، حيث قد استعمل هذا اللفظ فيما هو مستحبّ قطعاً، لا سيّما مع ملاحظه حصر الواجبات من الأغسال في الأخبار وكلمات الأصحاب، الموجب لاثبات إعراض الأصحاب عن وجوب غُسلٍ مثل ذلك، خصوصاً مع ملاحظه نقل الاجماع عن «الغنيه» على استحبابه.

وعن ظاهر «السرائر» أيضاً عدم الخلاف فيه عند ذكره اختلاف الأصحاب في انواع الغُسل الواجب، خصوصاً مع ملاحظه التسامح في المستحبّ، يُحمل على الندب المؤكّد.

فروع غُسل رؤيته المصلوب

أقول: هاهنا فروع لا بأس بذكرها:

الفرع الأوّل: قد عرفت أنّ المرسله لم يذكر فيها قيد ثلاثه أيام، مع أنّه مذکور

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ٣.

في كلام غير واحدٍ من الأصحاب، بل نسبه في «المصابيح» اليهم عدا الصدوق والمفيد. كما أنه قيد به في معقد اجماع «الغنية» وهذا المقدار يكفي في الحاق هذا القيد في الرواية، مضافاً إلى ما قيل بأن الصلب شرعاً هدفه تفضيح المصلوب، ولا يتم ذلك إلا مع حضور الناس، وهما لا يحصلان إلا بالرؤية، وعليه فيكون النظر في المدة المضروبه لصلبه وهي ثلاثة أيام بالنص والاجماع جائزاً بل مطلوباً شرعاً، فلا يترتب عليه عقوبه، مع أنه قد صرح في النص المرسل بكون الغسل عقوبه على النظر إلى المصلوب، وعليه فلا بد من تخصيصه بالنظر الممنوع، وهو ما بعد ثلاثة أيام لا قبلها إذ النظر في الثلاثة جائز ولا عقوبه فيه.

الفرع الثاني: مما ذكرنا حكم الفرع الثاني، وهو اختصاص ذلك بالمصلوب بالحق دون الظلم، لعدم استحقاقه التفضيح، لحرمة صلبه ووجوب انزاله وتخليصه عن الخشيه، مع التمكن منه مطلقاً، سواءً كان في الثلاثة أو بعدها. وعليه فيصير النظر إليه غير جائز حتى في الثلاثة، فيصح الحكم بالغسل مطلقاً، مع أنه مضافٌ لاطلاق كلام الأصحاب من عموم الحكم للمصلوب، بل قد صرح بهذا التعميم عدد كثير من الأصحاب كما في «جامع المقاصد» و«الروضه» و«فوائد الشرايع» و«منهج السداد» و«الروض» و«المسالك» و«الفوائد العلية» وتعليق الارشاد، ولازم اطلاق الاصحاب لزوم الغسل لكليهما بعد ثلاثة أيام، وجعل القيد تقيداً لاطلاق الغسل، واراده أن الغسل مقيدٌ لما بعد الثلاثة، لا لبيان كون الغسل مطلقاً (أى في النوعين من المصلوب) لازمٌ، وهو كما ترى إذ لا يزم الاطلاق في المصلوب هو الاطلاق في حكمه لما بعد الثلاثة، مع أن الغسل في المصلوب بظلم كان في الثلاثة أيضاً، ولعله لذلك قد حكى عن الصميرى تخصيص المصلوب في كلامهم بالمصلوب بحق، بمعنى عدم ثبوت الغسل

بالسعى الى رؤيه المصلوب بظلم، مع أنه منافٍ للنصّ بحسب اطلاقه، كما أنه منافٍ للتعليل الوارد فيه بكونه عقوبه مع قيد الثلاثه للحق دون الظلم، كما أنه منافٍ لدعوى مساواته مع المصلوب بحقّ في عدم ثبوت الغُسل إلاّ بعد ثلاثه، لاطلاق النصّ في ثبوت الغُسل عقوبه حتّى يشمل في الثلاثه للمظلوم لو لم يقيد بالثلاثه، ومع التقييد يلزم كون العقوبه بعد الثلاثه في كلا الفردين وفي كلا-الموردين اشكالاً، اذ مع تخصيص المصلوب بالحقّ يقتضى سقوط الغُسل في المظلوم، مع ما عرفت الاشكال فيه، ومع تعميمه يقتضى تقييده بالثلاثه كالمستحقّ. وبما ذكرنا من الاشكال ثبت أنه لا يناسب كون العقوبه بعد الثلاثه في المظلوم.

أقول: لكن المتجه _ كما اختاره صاحب «الجواهر» _ اختصاصه بالمستحقّ، وتنزيل كلماتهم عليه. كما قد يدعى تبادره من الخطابات الشرعيه، مع ما عرفت مناسبتة بما قد أجاز الشرع بالثلاثه في المصلوب، وهو ليس إلاّ في المستحقّ لا في المظلوم، فيلحق به المظلوم، سواء كان في الثلاثه أو بعدها للتعليل بأنّه عقوبه، فيشمل لمظلوم حتّى في الثلاثه، فضلاً عن بعدها، بضميمه قاعده التسامح في أدله السنن، فيثبت بذلك حكم الغُسل للمصلوب في كليهما في الحقّ بعد الثلاثه، وفي المظلوم مطلقاً وإن لم يكن الأخير داخلياً في عبارات الأصحاب، ولعلّ هذا هو الظاهر من ذيل عبارته «كشف اللثام» والله العالم.

وأخيراً: الظاهر عدم الفرق في الحكم المذكور آنفاً بين كون الصلب بالشبهه الشرعيه أو غيرها، وإن كان الظاهر من الأدله هو الأوّل، إلاّ أنه يلحق به غيرها أيضاً كالحاق الصلب بالظلم أيضاً، لوحده الملاك، وهو صدق الصلب عليه عرفاً، وما يترتب عليه من الاعتبار، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: يدور البحث فيه عن أن الحكم المذكور آنفاً هل يشمل المقتول

بغير الصلب من السيف وغيره ولو كان بحق أم لا؟

فالظاهر هو الثاني تعبداً باللفظ الوارد في النص، كما لا يجزى هذا الحكم للمصلوب بعد انزاله من الخشبه، وزوال هيئته الصلب، لتبادر المصلوبيه حين الرؤيه، فلا يشمل لما بعدها.

كما أنّ الظاهر أنّ مبدأ الثلاثة من حين الصلب لا الموت، لأنّ الحكم معلّق على الصلب بعد الثلاثة، سواء مات شرعاً أم لم يمّت، خلافاً لبعضهم حيث قيدوا الثلاثة بما بعد الموت بالصّلب، وممّا يبيّد ذلك أنّ في بعض أقسام الصلب لا يموت المصلوب إلّا بعد مضيّ زمانٍ كثيرٍ لأجل الجوع وغيره، مثل الصلب بغير شدّ الحبل حول الحلقوم، كما كان ذلك معمولاً به في بعض الأزمان.

الفرع الرابع: الظاهر أنّ ما يُلزم الغُسل وجوباً أو ندباً، هو تحقّق شرطه تحقّق وهو النظر الى المصلوب كما وقع في الخبر: «ونظر اليه» كما عن جماعه التصريح به، بل هو مراد الباقيين الساكتين عن هذا القيد، ولعل تركهم كان لأجل غلبه تحقّقه في السعي اليه، كما أنّ من الشروط أن يكون السعي للنظر وإن ترك ذلك، كما هو المستفاد من الخبر أو من كلام الأكثر، ولكن ظاهر لفظ (القصد اليه) هو ذلك، كما هو كذلك في مقصد اجماع «الغُنيه».

والنتيجه: هي أنّه لو خلا النظر عن السعي، أو السعي عن النظر لم يثبت الغُسل، كما أنّه لو تحقّق النظر بلا قصدٍ، لم يوجب ذلك الغُسل، كل ذلك اعتماداً على ظاهر النص والفتوى، خصوصاً ما في عبارته المصنّف.

الفرع الخامس: أنّه قد عرفت لزوم الغُسل لو كان السعي بعد الثلاثة، والنظر لما بعدها أيضاً، والسؤال حينئذٍ هو أنّه هل يلزم الغُسل عليه لو كان السعي في الثلاثة والنظر بعدها؟ فيه قولان: قول لصاحب «الجواهر» من عدم الثبوت، للأصل وتبادر تعلق ظرف (بعد الثلاثة) بالسعي لا بالرؤيه، وإن قربت اليه، فحيث لم يكن

سعيه بعد الثلاثه، فلا يتعلّق عليه الغسل، مع أنّ الغالب اتحادهما في الزمان، بل لعلّه كاد يكون صريح بعضهم، حيث ذكره بعد فعل السعي.

وقول آخر للعلامه الطباطبائي في مصايحه: من اثبات الغسل عليه حاكيا عن ظاهر المعظم، من حيث ظهور كون الظرف متعلقا بالرؤية، سواءً كان سعيه بعدها أيضا أو في الثلاثه.

أقول: هذا القول عندنا أظهر، لأنّ تعلّق الظرف بالأقرب يمنع تعلقه بالأبعد، لأنّ الظاهر كون الملاك في اثبات الغسل هو الرؤية لا السعي، غايه الأمر كونها بعد السعي شرط فيه.

ومن ذلك يظهر وجوب الغسل أو ندبه في السعي بصوره الأعم، أي لينظر فيها أو بعد الثلاثه، فإنّه يجب أو يندب عليه الغسل على مسلكنا أيضا، ولا يثبت على مسلك صاحب «الجواهر» بطريق أولى كما لا يخفى.

الفرع السادس: إنّه لا فرق في رؤيه المصلوب بين كونه حيا أو ميتا، لاطلاق النص والفتوى، كما أنّ ظاهر جمله: (عقوبه له) يقتضى أن لا يكون النظر لغرض شرعي لا بد له من النظر اليه، كما لو كان للشهاده عليه بعينه ونحوها، حيث لا يثبت الغسل عليه حينئذ.

الفرع السابع: البحث فيه عن أنّه هل الغسل:

١_ نظر الى المصلوب المسلم، كما وقع التصريح به في كلام أبي الصلاح، فلا يثبت لو وقع على الكافر منه، لعدم الحرمة للكافر، اذ لا احترام له حتّى يكون النظر اليه مصلوبا حراما أو مكروها، وهو مختار صاحب «الجواهر»، وقال: «كما هو معقد اجماع الغنيه»، فلا عقوبه بالسعي الى النظر اليه».

٢_ أم أنّ مطلق النظر الى المصلوب مثبت للغسل، كما هو ظاهر الصدوق تبعاً للاطلاق في المرسله، بل واطلاق كلام الماتن أيضا، حيث لم يقيد بهذا القيد.

قوله: وكذلك في غسل المولود (١)

قوله: والأظهر الاستحباب (٢)

أقول: الأخير هو الأقوى، كما عليه المحقق الهمداني، لو لا مخالفه الاجماع، لأنه لم يظهر كون الغسل لأجل الذنب الذى صدر عنه، حتى يقع الغسل عقوبةً وكفارةً له، حتى يستظهر كونه لأجل حرمة النظر الذى كان للمسلم لأجل احترامه دون الكافر الذى لا- حرمة فى هتكه، بل يحتمل أن لا- يكون ذلك إلا- الكراهه، اذ لا امتناع فى أن يكون السعى لرؤيه المصلوب من حيث هو مكروها، يقتضى التكفير عنه بالغسل.

والنتيجة: الأشبه عدم الفرق بين كون المصلوب كافراً أو مسلماً، ولا أقل من الاتيان بالغسل فى الكافر بنحو الرجاء، لأنه احوط كما لا يخفى.

(١) أفتى بوجوبه بعض فقهاءنا كابن حمزه، استناداً لقول الصادق عليه السلام فى الخبر المروى عن سماعه فى تعداد الأغسال: «وغسل المولود واجب» (١)، بل قد يظهر ذلك من الصدوق أيضاً.

ولكن المشهور نقلاً وتحصيلاً ذهبوا الى الندب، بل نسبه فى «المصابيح» الى الأصحاب تارةً والى سائر المتأخرين أخرى. كما أنه حُكى عن ظاهر «السرائر» نفى الخلاف فيه، بل فى «الغنية» الاجماع على ذلك، ولعله كذلك اذ لم يبحث الخلاف فيه إلا ممن عرفت، مع أنه رُمى فى «المعتبر» هذا القول بالشذوذ، وفى «المنتهى» بالمتروكيه، ولذلك قال المصنّف بالندب فانظر.

(٢) وجهه ما عرفت منا سابقاً من استعمال لفظ (الوجوب) فى الأزمنة السابقه

فى المستحب المؤكّد، مع معارضه الموثقه بما دلّ على حصر الواجبات فى غير هذا من الأخبار، خصوصا على كون هذا الغسل فى الموثقه فى عداد أغسالٍ كانت مستحبه بلا خلاف، فىصير هذا قرينه صارفه عن الوجوب الاصطلاحى، فىحمل الخبر تأكّد الاستحباب أو مطلق الثبوت، ولا دليل عليه سوى موثقه سماعه.

نعم، قد يتوهّم التمسك بخبر الذى رواه أبو بصير عن الصادق عليه السلام، عن آبائه، عن على عليهم السلام، قال: «اغسلوا صبيانكم من العَمَر، فإنّ الشيطان يشمّ العَمَر فىفرع الصبى فى رقاده، ويتأذى به الكاتبان» (١).

والعَمَر على ما قيل بالتحريك، ريح اللحم وما تعلق باليدى من دَسَمِه؛ فالحديث على هذا لا يشمل الصبى المولود، بل ورد فى الصبى الذى يلصق يديه باللحم والدَسَم، ولو اشتمل للصبى المولود كان المراد من الغسل (بالفتح) تنظيف بدن الصبى عن الدَسَم ودم الرحم وغيره، فلا يرتبط بالغسل (بالضم) الذى هو مرادنا.

لا يقال: لعل المراد من الغسل فى خبر سماعه أيضا هو الغسل (بالفتح) لا الغسل بالضم.

لأننا نقول: على ما فى «الجواهر» _ إنّ ظاهر الموثقه كعبارات الأصحاب وأصالة العباده فى الأوامر، أنّه غُسل بالضم لا غُسل بفتحها، فىعتبر فيه حينئذٍ من التيه وغيرها كسائر الأغسال، ولا يقدر ذلك ما وقع فى بعض الأخبار، ويشعر كونه لازاله القذاره عنه ونحوه، لما ترى مثل ذلك فى ما يعلم أنّه عباده كغسل الجمعة ونحوها، اذ ورد فيها أنّه استحَبّ للنظافه وغيرها، لأنّ المراد من ذلك بيان الحكم المترتبه على فعله. وعليه فما عن بعضهم من احتمال كونه للتنظيف فقط وليس من العباده فى شىء، ليس على ما ينبغى.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

كما لا ينبغي القول بعدم لزوم رعايه الترتيب فى غُسل الأعضاء حتّى ولو كان عبادةً للاصل من غير معارضٍ له، ولعدم تناول ما دلّ على لزوم الترتيب لمثله.

لوضوح أنّه إذا أصبح غُسلًا كسائر الأغسال لا بدّ فيه ما لا بدّ فى غيره من الترتيب وغيره لتعارف الترتيب فى الغُسل ومعهوديته فيه، وأنّه كيفيّة ثابتة له، ومتى اطلق انصرف اليه، ومن هنا لا حاجة الى اقامه الدليل عليه فى كلّ غُسل.

مع أنّ اليقين بالامتنال لا يحصل الاّ مع رعايته وغيره ممّا يعتبر فى الغُسل دون ما لو لم يراع. هذا ولكن العمده ما عرفت من سابقه فى وجه الوجوب، والاّ لو لا- ذلك لأمكن الجواب عن الأخير بأنّه لا- وجه له بعد جريان أصل البراءه، لأنّه حجّه على تحقّق الامتنال من دون ترتيب.

وكيف كان، فقد يظهر الوجه بما ذكرناه من لزوم رعايه شرائط الغُسل وعدمه فى الوجهين من جريان الارتماس فيه إنّ كان غُسلًا، وعدمه مع عدمه، كما لا يخفى على الفطن العارف بالفقه.

وقت غُسل المولود: وقع البحث فى وقت هذا الغُسل، هل من حين الولاده كما هو ظاهر المحكى من عبارات الأصحاب، أو ما دام يصدق عليه ويتحقّق معه غُسل المولود كاليوم واليومين ونحوهما ممّا يُسمّى به مولودا عرفا، ولو الى يوم السابع، كما لعلّه يشعر به اطلاق النصّ ولم يستبعده فى «المعتبر»؟

فى «الجواهر»: «أحوطهما الثانى، إنّ لم يكن أقواها، لأنّه المعهود المتعارف، فينصرف الاطلاق اليه، فتأمل».

ولعلّ الأمر بالتأمل كان فى محله، لاستبعاد الانكار فى التعارف لمثل اليوم، لو لم نقل كذلك الى السابع، كما لا يخفى.

هذا آخر ما اردنا كتابته فى بحث الطهاره المائيه من الوضوء والغُسل، وقد وقع

الفراغ منها يوم الخميس العشرين من شهر شعبان المعظم سنة سبعة وعشرين وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبويّة، الموافق لليوم الثالث والعشرين في الشهر السادس من سنة ١٣٨٥ شمسيّه هجريّه. وأنا أقلّ العباد المحتاج الى رحمه ربّه الحاج السيّد محمد علي العلوي الحسيني، ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد سجاد العلوي الأسترآبادي الكُرْگاني طاب ثراه، وجعل الجنة مثواه. و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين والصلاه والسلام على محمدٍ وعلى آله الطيبين الطاهرين.

* * *

الركن الثالث

فى الطهاره التراييه (١)

الطهاره التراييه

(١) نشرع فى البحث عن هذا الركن الذى رتبته المصنّف ركنًا ثالثًا، وقد سبقه الركن الأوّل فى الوضوء، والثانى فى الغسل من الطهاره المائيه. وموضع الركن والثالث هو الطهاره المُسمّاه بالطهاره الاضطراريه، وهى طهاره مستفاده من آيه التيمم، الوارده فى موردين من القرآن:

الأولى: هى فى سوره النساء، وهى قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا» (١).

الثانيه: وهى فى سوره المائده، قال تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنْبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا

طَيِّبًا فَاَمْسِيْ حَوْأً بُوجِيْوِهِكُمْ وَاَيِّدِيْكُمْ مِنْهُ مَيَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِيْمَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ»(١).

أقول: قد أورد على الآية بأنه كيف جعلت الأمور الأربعة شرطا ورتب عليها جزاء واحد وهو الأمر بالتيّم، خصوصا مع جعل أداه (أو) في كلّ واحدٍ من الأربعة، مع أنّ عدم وجدان الماء الموجب لايجاب التيمّم لا يختصّ بخصوص المرضى و المسافرين، لأنّه يجب لغيرهما أيضا اذا لم يجدوا ماء كما لا يخفى؟

وقد أجيب عنه بأجوبه:

الجواب الأوّل: ما عن «الكشاف» على ما في «الجواهر» من أنّه سبحانه أراد أن يُرخص للمدين وجب عليهم التطهّر، وهم عادمون الماء في التيمم بالتراب، فخصّ أوّلاً من بينهم مرضاهم وسفرهم، لأنّهم المتقدمون في استحقاق بيان الرخصة لهم لكثرة السفر والمرضى، وغلبتهما على سائر الأسباب الموجبة للرخصة، ثمّ عمّم كلّ من وجب عليه التطهّر واعوزه الماء لخوف عدوّ، أو سُبُع، أو عدم آله الاستقاء أو ازهاق في مكانٍ لا ماء فيه، أو غير ذلك ممّا لا يكثر كثره المرض أو السفر(٢).

وفيه: لا- يخفى أنّ هذا التوجيه لم يتضمّن الجواب عن مادّة الاشكال، لوضوح أنّ الملا-ك في وجوب التيمّم ليس إلا- فقدان الماء، أو وجوده مع العذر عن استفادته، فلا وجه لذكر أداه (أو) فيمابين (سفر) وبين (جاء أحد منكم) إلا أن يجعل (أو) بمعنى الواو، فيلزم المجاز.

الجواب الثاني: عن البيضاوى، على المحكّي في «الجواهر» من أنّ وجه هذا التقسيم هو أنّ المترخص بالتيّم إمّا مُخِدِثٌ أو جُنُبٌ، والحال المقتضيه له غالبا

١- سورة المائدة، آيه ٦.

٢- الجواهر، ج ١٠، ص ٧٤.

إمّا مرضٌ أو سفر، والجُنبُ لَمَّا سبق ذكره اقتصر على بيان حاله، والحدث لَمَّا لم يجيء له ذكر، ذكر من أسبابه ما يحدثُ بالذات وما يحدث بالعرض، واستغنى عن تفصيل أحواله بتفصيل حال الجُنب وبيان العذر مجملًا، فكأنّه قال: وإن كنتم جُنبا أو مرضى أو على سفرٍ، أو محدثين جئتم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء (١).

وفيه: هذا الجواب أيضا غير وافٍ، لأنّ أصل الاشكال فى عدم وجه التردد بأداه (أو) فيما بين (السفر) وبين (جاء أحدٌ منكم) باقٍ بحاله، ولم يذكر له وجهٌ. فضلًا عن أنّه لا يناسب ولا يوافق ما هو ثابتٌ عندنا من أنّ المراد بالملامسه الجماع، كما لا يخفى.

الجواب الثالث: الصادر عن صاحب «الجواهر» ظاهرا عقيب الاشكالين، فإنّه بعد ذكر الاشكال قسّم الأربعة على أنّ سببيه الأولين لترخص التيمّم، والأخيرين لوجوب الطهارة، عاطفا لها ب(أو) المقتضيه لاستقلال كلّ واحدٍ منهما بترتب الجزاء.

وفيه: إن لم يجتمع أحد الأخيرين مع واحدٍ من الأولين مثلاً لا يحصل وجوب التيمّم الذى هو الجزاء من غير حاجه الى جعل أو فيها بمعنى واو.

هذا ويمكن أن يكون مراده بيان أصل الأشكال لا الجواب عنه، إذ بل جوابه ما قاله لاحقا بقوله: «إلا أن يُحمل على اراده جعل قيد عدم الوجدان للأخيرين خاصّه دون الأولين، للاستغناء عنه بالتعليق على المرض والسفر الغالب معهما عدم التمكن من الماء، استعمالاً أو وجوداً، كما أنّه يستغنى عن تقيدهما بالحدث لمكان العطف فيهما على ما سبقهما، فيكون المقصود حينئذٍ من الآيه بيان المحدثين من الأصغر أو الأكبر اذا كانوا مرضى أو مسافرين، وخصّهما (لغلبتهما

أو غيره _ بيانهما كذلك إذا لم يجدوا ماء أو إن لم يكن مرضى أو على سفر، فلا اشكال حينئذٍ من تلك الجهة، بل ولا من تكرير ذكر الجنابه، فلاحظ وتأمل»

انتهى كلامه (١).

قلنا: الظاهر رجوع قيد (إن لم تجدوا ماء) لجميع ما سبق حتى الأولين لا إلى خصوص الآخرين، كما صرح به صاحب «الجواهر» لكونه خلاف ظاهر القيد الراجع إلى الجميع، وحكم التيمم أمر مستقل يباين الوضوء والغسل، فلا وجه لجعل الحديث السابق قيда للمريض والمسافر، حيث قال إنهما يستغنيان عنه، بل الظاهر كون القيد _ وهو عدم الوجدان _ قيدا للجميع.

وعليه فيمكن دفع الاشكال بتقريب آخر وهو: أن يكون المراد بيان ما يجب فيه التيمم: تارة بالمرض مع الحدث، صغيرا كان أو كبيرا، وأخرى بالسفر، غايه الأمر في الأول تارة يكون بعدم الوجدان لأجل العذر عن الاستعمال، فلا يجد الماء أى لا يستطيع أن يستعمل الماء فى بدنه لكونه ممنوعا عن الاستعمال عقلاً أو شرعاً، أو لا يجد الماء لأجل فقدانه. وفى الثانى لا يكون وجوبه لفقدان الماء فقط، أو أنّ وجوب التيمم هو عدم وجود الماء مع وجود الحدث من الأصغر أو الأكبر، ولم يكن مريضاً ولا مسافراً فضلاً عن كونه مريضاً أو مسافراً، وعليه فهذه الآيه مشتمله على ثلاث حالات يجب فيها التيمم، وهى:

تارة: حاله المرض مع عدم وجدان الماء بكلا معنيه.

وأخرى: من السفر كذلك.

وثالث: يجد الماء ولو لم يكن مريضاً أو مسافراً.

وهكذا تدخل جميع الأقسام فى حكم وجوب التيمم، وتفيد أداه (أو) حينئذٍ

هذه الموارد، فلا يلزم المجاز، فتأمل.

بيان حول الآية: أن ذكر نفي الحرج في ذيل آية سورة المائدة بقوله تعالى بعد ذكر حكم التيمم «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَليُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ» الآية صادرٌ لأجل بيان التفضّل واللفظ من الله تعالى على عباده، من حيث أنه صادرٌ بلسان الاعتذار عن العباد من حيث ايجاب الطهارات الثلاث عليهم، بأنّه سبحانه تعالى أراد تطهيركم وتمام النعمه عليكم، لأجل اشتمال تلك الطهارات على قصد القربه والعباده المقربه اليه سبحانه، لا ايجاد الحرج والمشقه المتربه على ظاهر هذه الأعمال، وعلى هذا التقدير يكون هذا الذيل مرتبطا بجميع الثلاثه لا خصوص الطهاره الترابيه التي هي بدل اضطرارى للطهارتين المائيتين كما يستشعر ذلك، لو لم يكن ظاهره من كلام صاحب «مصباح الفقيه»، حيث قال: «ويحتمل أن يكون بيانا للحكمه المقتضيه لشرع التيمم وبدليته من الوضوء والغسل، فيفهم منه على هذا التقدير اختصاص الأمر بالوضوء والغسل بغير مورد الحرج الذى هو أعم من سائر الضرورات الموسوغه للتيمم، وكون المشروع فى مثل الفرض هو التيمم تسهيلاً للعباد ورأفه بهم، وتفضلاً عليهم، كى يسهل عليهم الطهاره فى جميع الأحوال».

وتظهر الثمره بين الموردین: ان الشىء الحرجى لم يكن مقصودا ومرادا للشرع حتى ولو كانت فى الطهاره الترابيه، هذا بخلاف ما ذكره المحقق المذكور حيث يدور الحكم مدار خصوص المبدل منهما لا البدل، لأنه حينئذٍ أصبحت حكمه التشريع هي بيان جعل الطهاره الترابيه فقط لا مطلق الطهاره.

أقول: وبما ذكرنا ظهر ضعف احتمال آخر ذكره المحقق المزبور، بقوله: «ويحتمل أن يكون قوله تعالى: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ» الى آخره مسوقا لدفع

والنظر في أطرافٍ أربعه: الأول: فيما يصحّ معه التيمّم، وهو ضروبُ (١)

توهم كون التكليف بالطهاره عند كلّ صلاهٍ حرجيًا، مع ما في التيمم من التذلل والخضوع الذي ربّما يشق على المؤمنين في بدء الاسلام تحمّل مثله تعبدًا» انتهى.

لما ثبت أنّ المكلف بعد تحصيل الطهاره بما هو وظيفته، فلا وجه لتوهم وجوب تحصيلها ثانيا لكلّ صلاهٍ حتّى يوجب ويستلزم عليه الحرج، فدفع سبحانه وتعالى التوهم بهذه الآيه. وأمّا ما ورد في الدليل: «الوضوء على الوضوء نورٌ على نور» إنّما هو للترغيب والحثّ عليه، وأنّ وجوده لا يوجب المنع عن التجديد في مثل الوضوء لا لتأييد ذلك التوهم، كما لا يخفى.

(١) الثبت في الشرع عدم صحّه التيمم مطلقا وفي جميع الحالات، بل يجوز ذلك في موارد معينه وجاهها ما ذكره «صاحب الجواهر» قدس سره بقوله: «مرجعها _ أي الضروب _ الى شيءٍ واحدٍ عند التحقيق، وهو العجز عن استعمال الماء عقلاً أو شرعا»، وعليه لا ينافي ذلك مع ما ذكره المصنّف هنا من حصر جواز التيمم بحالات ثلاثه وهى: عدم الماء، وعدم الوصله اليه، والخوف من استعجاله) كما لا ينافي ذلك مع تعابير أخرى مذكوره في كلمات الفقهاء:

منهم صاحب «المنتهى» حيث قال: «إنّ أسبابه ثمانية: فقده، والخوف من اللّص ونحوه، والاحتياج له للعطش والمرض والحرج وشبههما، وفقد الآله التي يتوصل بها اليه والضعف عن الحركة، وخوف الزحام يوم الجمع وعرفه وضيق الوقت».

ومنهم صاحب «الوسيله» حيث ذكر شرط التيمم: «فقد الماء أو ما في حكمه» ثم أدرج في الثاني اثني عشر موردا. فإنّ كل ذلك يدخل في الجامع الذي ذكر في الاوّل، اذ ربّما يمكن أن تكون الاسباب الموجهه للعجز أزيد ممّا ذكر. نعم، في ضيق الوقت الموجب له بحثٌ سيأتى في محلّه، ان شاء الله.

قوله: الأوّل: عدم الماء (١)

أسباب التيمّم

(١) السبب الأوّل: هو عدم الماء.

أقول: ويدلّ على سببته ذلك للتيمّم الكتاب والسنة والاجماع بكلا قسميه، كما فى «الخلاف» و«المنتهى» دعواه عليه بالخصوص، ولا فرق فى سببته له بين السفر والحضر، وفى الأوّل بين الطويل والقصير، كما ادّعى على ذلك الاجماع فى «المنتهى»، لكن فى بعض نسخ «المدارك»: «أنّه أجمع علمائنا كافه إلّا من شدّد على وجوب التيمّم للصلاه مع فقد الماء، سواءً فى ذلك الحاضر والمسافر»، حيث أنّ ظاهر أداه «نا» كون الشاذّ منّا أى من الاماميّه، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: «لم أعثر على الشاذّ الذى استثناه إلّا ما أرسله بعضهم هنا عن علم الهدى فى «شرح الرساله» أنّه: «أوجب الاعاده على الحاضر، وهو مع عدم كونه مخالفاً لأصل وجوب التيمّم، غايه الأمر أوجب الاعاده على الحاضر بعد ذلك» هذا فضلاً عن عدم ثبوت صحه هذا النقل عنه هنا.

بل لعلّ الصواب ما جاء فى كلام صاحب «المدارك» من أنّه: «أجمع العلماء إلّا من شدّد» ويرد به ما عن بعض العامّه حيث أنكر وجوب التيمّم والصلاه للحاضر، مستدلاً بظاهر الآيه، حيث علّق الحكم فى التيمّم على السفر، مع أنّ التعليق جارٍ مجرى الغالب، ففى مثله لا- يكون حجّه اجماعاً كما فى «الجواهر» نقلاً عن «المنتهى»، مع أنّه لا يجرى فى المريض الحاضر أيضاً؛ مع أنّك قد عرفت أنّ الظاهر من ذكرهم الأسباب الاربعه (من السفر والمرض واتيان الغائط ومسّ النساء) كلّ واحد منها يعدّ سبباً مستقلاً لأصل ايجاب التيمّم مع وجود شرطه.

قوله: ويجب عنده الطلب (١)

هذا، فضلاً عن أنّ الأخبار أيضاً دالّة على عدم الفرق بين السفر والحضر في وجوب التيمّم كما لا يخفى، كما لا فرق في حكم السفر بين كونه طاعه أو معصيه لأطلاق الأدله.

(١) أى تلك الأسباب أنّما توجب التيمّم إذا كان بعد طلب الماء ولم يوجد، فمتى تيمّم قبله مع حصول شرائط وجوبه من الرجاء وسعه الوقت وعدم الخوف ونحو ذلك، لم يصحّ ذلك لعدم تحقّق شرط التيمّم، اذ لا يصدق مع عدم الطلب عدم الوجدان، فالجوب في الطلب الذى ورد فى كلام المصنّف ليس بوجوب تعبدي خاصه، لوضوح أنّه إنّما عدّ واجبا لتحصيل شرطه، والآ ربما لا يجب التيمّم، فلا يجب الطلب حينئذٍ شرعا قطعاً، وإنّ وجب شرطاً.

بل فى «الخلافة» و«المنتهى»، وعن «المعتب» راجع على ما يقتضى الشرطيه، مضافاً الى دعوى الاجماع على أصل وجوب الطلب فى «الخلافة» و«الغنيه» و«المنتهى» و«جامع المقاصد»، وعن «التذكرة» و«التنقيح».

هذا كلّ مع ورود الأمر به فى الأخبار أيضاً:

منها: صحيح زراره، عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام فى الوقت، الحديث» (١).

قال صاحب «الجواهر» بعد نقل الروايه: «بناءً على احدى النسختين وأحد الوجهين».

ولعلّ مراده الاشاره الى ما فى «الحاشيه على المدارك» للمحقق البهبهانى من:

«أنّ هذه الروايه وردت باسناد آخر (فليمسك) بدل (فليطلب)» انتهى،^(١) فحينئذٍ لا تكون الروايه مرتبطه بطلب الماء، بل وارده فى مقام بيان عدم جواز البدار لأولى الأعذار.

ومنها: خبر السكونى، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن على عليهم السلام أنّه قال: «يُطلب الماء فى السفر إن كانت حزنه فغلوه، الحديث»^(٢).

مضافا الى امكان القول بوجود تحصيل شرط الواجب المطلق لأجل اطلاق وجوبه، ولا يكفيه عدم احراز قدرته عليه، بل الذى يسقطه هو العلم بالعجز فهكذا فى المقام، فإنّه لا يسقط وجوب تحصيل الماء وطلبه إلا بالعلم باليأس، كما هو الحال فى طلب لتراب فى الطهاره الترابيه كذلك، بل حتى يمكن القول بوجود التحصيل ولو بأزيد من التحديد المذكور فى روايه السكونى (من الغلوه فى الحزنه والغلوين فى السهله) بحسب ما تقتضيه القواعد والضوابط، خصوصا مع دلالة صحيحه زراه على التوسعه لوجوب الطلب ما دام الوقت باقيا، مع أنّ روايه السكونى _ على فرض قبول التحديد بذلك _ تكون دلالتها على أصل وجوب الطلب تامه، وعليه فالبحث عن التحديد بالحدين المذكورين أمر آخر كما لا يخفى.

هذا بحسب مقتضى الدليل من الكتاب بتعليق التيمم على عدم وجدان لماء الذى لا يتحقق عادة إلا بالعجز، ودلاله الأخبار على وجوبه، بل قد عرفت أنّ وجوبه موافق للقاعده والضابطه وعليه الاجماع.

أقول: بقى هنا ملاحظه حكم الأصل العملى الجارى فى المقام، وأنّه الاشتغال

١- الحاشيه على مدارك الاحكام، ج ٢، ص ٩٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

أو البراءة بعد ما عرفت حكم العقل بوجوب تحصيل موضوع وجوب التيمم، وهو فقدان الماء؛ فمع احتمال وجوده بالطلب اذا شك في تحقق الموضوع، فلا يصح ترتب الحكم عليه.

قد يقال: ان القدره على الطهاره المائيه شرط فى تعلّق الحكم بها، فما لم تُحرز القدره يبقى وجوبها من خلال أصاله البراءة، فيتعيّن على المكلف تحصيل الطهاره الترابيه.

لكنّه مندفع أولاً: إنّ أصل البراءة عن التكليف لا-يجرى لا-حراز العجز عن الطهاره المائيه الذى هو شرط فى صحه الطهاره الترابيه، فما لم يحرز الشرط لم يحرز الموضوع حتّى يترتب عليه الحكم.

وثانياً: إنّ القدره على امتثال التكليف تعدّ من الشرائط العقلية التى لا-ترجع عند الشك فيها الى البراءة لأنّ الشك فى تحقق القدره على الامتثال لا بدّ فيه من تحصيل القطع بالعجز أو اليقين بالفراغ بالامتثال، فلا يجوز فيه الرجوع الى البراءة، لأنّ قاعده الاشتغال قاضيه بوجوب تحصيل القطع بالخروج عن عهده التكليف بالصلاه مع الطهور، المتوقّف على احراز العجز عن الطهاره المائيه الذى هو شرط فى صحه الطهاره الترابيه. وعليه فالأدله الأربعة تامه فى الدلاله على لزوم طلب لماء عند الشك فى وجدانه، وهو المطلوب، كما ظهر لك أن مقتضى القاعده هو لزوم الفحص والطلب الى أن يحصل العلم باليأس، بلا فرق فيه بين الحضر والسفر، ولا-بين الأرض الحزنه والسهله، كما لا تقدير عقلاً بين مقدار غلوه سهم أو اكثر، كما لا فرق فى السفر بين القصير والطويل، هذا.

رأى الأردبيلى: نقل صاحب «الجواهر» عن المقدّس الأردبيلى قدس سره بأنّه يقول باستحباب الطلب، فلا بأس أن نلاحظ كلامه _ فى «مجمع الفائده»، قال: «ليس

عليه _ ليس على وجوب الفحص _ دليل، والأصل يقتضى العدم، والاجماع غير ظاهر، وما نقل فيه من الخبر ليس بصحيح ولا صريح، وهو خبر النوفلى عن السكونى، وهو معارض بما ورد فى روايه على بن سالم: «لا يطلب الماء يمينا وشمالاً» وهذه أوضح دلاله وسندا، وإن كان على بن سالم مجهولاً والاستحباب طريق الجمع» انتهى على ما هو المحكى فى «مصباح الهدى» للآملى (١).

وهذا الكلام كما ترى صريحٌ فى استحباب الطلب لا المقدار، وليس فى كلامه اشاره الى عدم وجوب هذا المقدار الذى ورد فى روايه السكونى، إلا أن يستشعر ذلك من استحباب أصل الطلب، المستلزم لاستحباب مقداره ايضا.

أقول: ولكن كلامه لا يخلو عن وهنٍ، إذ الأصل لا وجه له مع وجود الدليل الاجتهادى وهو الأخبار كما ستعرف إن شاء الله، كما أن وجود الاجماع هنا ظاهرٌ _ كما عرفت صدوره فى صدر البحث ونُقل عن جماعه _ ويفهم منه عدم ظهور الخلاف فيه بين فقهاءنا. بقى هنا ملاحظه الأخبار الدالّه على عدم وجوب الفحص:

منها: خبر على بن سالم، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: التيمم «الى أن قال» فقال له داود الرقى: أفأطلب الماء يمينا وشمالاً؟ فقال: لا تطلب الماء يمينا ولا شمالاً ولا فى بئرٍ، إن وجدته على الطريق فتوضّأ، وإن لم تجده فامض» (٢).

ومنها: روايه داوود الرقى، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: أكون فى السفر فتحضر الصلاة وليس معى ماء، ويقال إن الماء قريب منّا، فأطلب الماء وأنا فى وقت يمينا وشمالاً؟ قال: لا تطلب الماء، ولكن تيمم فإنى أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضلّ ويأكلك السبع» (٣).

١- مصباح الهدى، ج ٧، ص ١٤١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ١.

ومنها: رواه يعقوب بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ لا يكون معه ماءٌ، والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين أو نحو ذلك، قال: لا أمره أن يعزّر بنفسه فيعرض له لصٌّ أو سبع» (١).

حيث تدلّ على عدم وجوب الطلب إذا لم يكن عنده ماء، ولو كان الماء قريبا على يمين الطريق أو يساره، مضافا إلى اطلاق طهوريّه التراب وبدليته عن الماء، حيث يشمل حتّى للمفروض، كما لا يخفى.

ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأنّ الاطلاق قابلٌ التقييد بما قد ورد في الآيه من لزوم صدق عدم الوجدان عرفا، وهو لا يكون إلاّ- فيما إذا لم يكن الماء من قريب أو في حكمه من جهه وجود الخوف والخطر، المستلزم لصدق عدم الوجدان مع هذا الوصف، كما وقع هذا التوصيف في خبر على بن سالم، فهو دليل على خلاف مدعى الخصم من الاستحباب.

وثانيا: أنّها مشتمله على ما يدلّ على أنّ مورده وجود الخوف، كما ورد التصريح بذلك في خبر داود الرقي، بل يشير إليه في خبر يعقوب بن سالم من التغير والتعريض باللصّ والسبع، فلا- يشمل مالو علم عدم وجود شيء من ذلك، كما هو المقصود في المقام.

وثالثا: بضعف الاسناد، ففي الروايه الأولى على بن سالم مشتركٌ بين الضعيف والمجهول، مع اعتراف الخصم بمجهوليته. وفي الروايه الثانيه بالضعف جدّا كما في رجال النجاشي، بل قال فيه أيضا: «قال أحمد بن عبد الواحد: قلّ ما رأيتُ له حديثا سديدا»، وعن ابن الغضائري: «أنّه كان فاسد المذهب، ضعيف الروايه، لا يلتفت إليه»، كما أنّ الكشي: عدّه في أركان الغُلاه.

وفى الثالثه بما ورد فى معلّى بن محمد بكونه: «مضطرب الحديث والمذهب، وبأنّه يُعرف ويُنكر» هذا كما فى «الجواهر»(١).

ورابعا: موافقه هذا الحكم مع مذهب أبى حنيفه، مع كون الرشد فى خلافهم.

هذا كلّه، مع أنّه على فرض التسليم لما فى هذه الأخبار، فهى تعارض مع ما يدلّ على وجوب الفحص والطلب، مع كون بعض أخباره صحيحا ومورد قبول الأصحاب وفتواهم.

مع أنّه على فرض التسليم تكون النسبىه بينها وبين تلك الأخبار، هو الاطلاق والتقيد، فيقدّم الثانى على الأوّل كما لا يخفى. وقد أشار الى هذا القيد _ وهو الخوف _ فى روايه داوود البرقى، مع أنّه ليس فى هذه الأخبار اشاره الى الاستحباب الفحص الذى ادّعاه الأردبيلى غاية عدم وجوب الطلب لا استحبابه. مضافا الى أنّ القول بالجمع بينهما بالاطلاق فى نفي الفحص مطلقا في هذه الأخبار هو التقيد بعدم وجوبه بما فى خبر السكونى، أى فى الزائد عن الغلوه والغلوتين.

وعليه، فالعمل بهذه الأخبار موهونٌ بأموّرٍ قد عرفت، فثبت أنّ الواجب هو طلبه كما عليه المشهور.

فإذا لم يجد بنفسه وعجز عنه، عليه أن يستنيب وكيلاً إن امكن الاستناب فيه وقلنا باعتبارها كما سيأتى البحث عنها إن شاء الله، لأنّ وجوب الطلب حكم عامّ يشمل الجميع حتّى النائب لصدق الوجدان بالواسطه أيضا، وإن اطلق غير واحدٍ من الاصحاب بسقوط الوجوب اذا عجز بنفسه، فلا بدّ من حمل حكمهم على صوره العجز بنفسه ووكيله من الأخبار المسوقه للتيمم، مثل صحيحه الحلبي،

قال: «سألتُ الصادق عليه السلام عن الرجل يمرّ بالركيه وليس معه دلوٌّ؟ قال: ليس عليه أن يدخل الركيه، إنّ ربّ الماء هو ربّ الأرض فليتيّم» (١).

يدور الكلام في كيفية تحقّق عدم الوجدان، فلا اشكال في تحقّقه بالعلم واليقين بعدم الوجدان للأصل، وظهور دليل وجوب الطلب على وجود الرجاء في طلبه، إنّما السؤال عن أنّه هل يتحقّق ذلك بالظن، أي يسقط عند تكليف الطلب بالظنّ بعدم أم لا؟

عن العلامه في «المنتهى» و«التحرير» وغيرهما عدم السقوط، لاطلاق الأمر به. ولكن الانصاف عدم صحه اطلاق هذا القول، لأنّه ربّما يكون الظنّ حاصلًا من سبب شرعى كشهادة العدلين، بل العدل الواحد إن أوجب الوثوق له.

نعم، نتيجه عدم السقوط إذا لم يكن كذلك، لعموم ما دلّ على اعتبار العدلين أو العدل الشامل لما نحن فيه أيضا، بل لا يبعد القول بالسقوط إذا حصل الوثوق والاطمينان بالمخبر ولو لم يكن عادلاً، اذا علم أنّه صادق في مثل تلك الأخبار. وعليه فالاعتبار حينئذٍ لأجل حصول الوثوق، لا لما أنّه كان مخبراً كما لا يخفى ذلك في نظائره أيضا.

ودعوى: عدم تحقّق عدم الوجدان بذلك عرفاً، غير مسموعه، وعليه فما في «الموجز الحاوى» من الاطلاق بعدم الاجتزاء بخبر غير النائب _ كما عن «نهايه الأحكام» _ لعلّه كان لما ذكرناه ليس بجيّد، لأنّه يصدق عليه عدم الوجدان شرعاً. وأولى من ذلك ما لو كان بطريق النيابة ولو كان عن متعددين، ولذلك صرّح الشهيد في «الذكرى» والمحقّق في «جامع المقاصد» بجواز النيابة في الطلب لحصول الظنّ، غايه الأمر قد نصّ المحقق والشهيد في «المسالك» باشتراط العدالة، ولكن

قوله: ويضرب غلوه سهمين في كل جهه من الجهات الأربع، إن كانت الأرض سهله (١)

قد عرفت احتمال كفايه حصول الوثوق ولو من غير عدل، لأجل علمه بكونه أميناً، لأن فعله حينئذ فعل موكله.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا عدم تماميه كلام العلامه في «المنتهى» على عدم الاجتزاء بالنيابه، من غير فرق بين العدم وغيره، لأنه علل بأن الخطاب بالطلب للمتيمم، فلا يجوز أن يتولاه غيره، ومن الواضح أن مورد التخاطب (كونه بنفسه) لا- يوجب لزوم المباشره، فما تجوز فيه النيابه والوكاله ذاتا، دال على جوازهما في المقام، خصوصا مع وجود عموم دليل الوكاله الشامل للمقام أيضا.

وقياس المقام بنفس التيمم، قياس مع الفارق، بناء على ما قيل من أن مثله لا يمكن تحققه أولاً إلا بالمباشرة، نظير نفس الموضوع، فمع العجز يتولى غيره مع الدليل، فيشبه المورد بالتيمم غير وجيه، كما صرح بذلك أيضا صاحب «الجواهر» قدس سره .

(١) لا يخفى أن المراد من طلب الماء هو الفحص عنه في كل مكان يحتمل وجوده، سواء في رحله، أو عند رفقائه، أو بالضرب في الأرض، إذ من الواضح أن وجوب الطلب حتى بالمقدار المذكور ليس وجوبا تعديدا صرفا، يعني لا يكون الطلب واجبا حتى لو علم أو اطمئن بعدم وجود الماء، بل وجوبه طريقي لأجل تحصيل الماء، فيكون وجوبه وجوبا مقدميا لأجل وجوب ذيه، ولأجل ذلك يجب تحصيله وطلبه في كل جهه من الجهات الأربع مع وجود احتمال وجدان الماء في تلك الجهات، وإن كان النص خاليا عن قيد كل جهه من الجهات، وعليه المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل في «الغنيه» التصريح بالأربع مع ذكر

الاجماع عليه، وعن «التذكرة» نسبته الى علمائنا، كما أنه قد ينطبق عليه اجماع «ارشاد الجعفرية» على ما قيل، ولعل ذلك هو الحجة، مضافا الى حكم العقل بلزوم الطلب عند احتمال وجود الماء في جهة من الجهات، فلا تحصل البراءة إلا بالجميع.

والقول بعدم المرجح لبعضها على البعض ليتعين وجوب الجميع، ليس بجيد، لأنه لو لا ما قدمناه لأمكن القول بالتخيير.

مقدار وأما مقداره على حسب ما ورد في النصوص فهو غلوه سهمين في الأرض السهلة، أى مقدار رميه سهمين فيها، والغلوه بالفتح عبارة عن رميه سهم، وعن بعض أهل اللغة كصاحب «العين» و«الاساس»: «أن الفرسخ التام خمس وعشرون غلوه».

وعن «المغرب» عن جماعة: «أن الغلوه قدر ثلاثمأة ذراع الى أربع ذراع» وقد استقر به صاحب «مصباح الفقيه» وعن «الارتشاف»: «أنها مأه باع، والباع مدّ اليدين يمينا وشمالاً ما بينهما من البدن».

والميل عشر غلاء، والمعروف بين الفقهاء فى تفسيرها هو مقدار رميه سهم، وحيث أنها تخفف باختلاف قوة الرامى والقوس والسهم، وسكون الهواء ووجود الريح، فقد قرروا المناط فيها المعتدل من الرمى فى جميع ما ذكر من الأمور.

أقول: بعد ما ظهر وجوب الطلب فى جميع الجهات، ظهر عدم تماميه ما فى «الوسيلة» من الاقتصار على اليمين واليسار، مع أنه احتمال اراده الأربع، وكذلك المحكى عن المفيد والحلبى من زياده الأمام من دون ذكر الخلاف، إلا أنه علله فى «كشف اللثام» بكونه مفروغا عنه فى المسير، لكنه ضعيفٌ اذ لا ملازمه بين مسيره فى تلك الجهة وحصول الفحص، لا مكان غفلته عنه وقت مسيره، لأن التوجّح غالبا فى حال السير يكون الى الجهة الذى يسير فيه دون جوانبه، كما فى «الجواهر».

لكن يمكن أن يجاب: أنه إنما يصح لمن لم يكن فاحصاً الشيء كما في المقام كما لا يخفى.

وعليه ثبت أن الطلب للجميع، بأن يجعل مبدأ طلبه كمرکز دائره نصف قطرها المتحقق من مرور قطرين من تلك الدائره، بحيث يتلاقيان على المركز، وتحصل من تلاقيهما أربع زوايا قوائم، فيجب الطلب في كل نصف قطرٍ من القطرين المذكورين الى محيط الدائره، حتى يستوعب ما احتمال وجود الماء فيه من ذلك. والاجماع قائم على عدم وجوب الطلب عن الأزيد من ذلك، مع عدم احتمال وجود الماء فيه، بل وإن احتمل، حيث لأنه الواجب بحسب القاعده، لأن وجوبه لا يكون تعبدية كما عرفت، ولكن الروايه تدل على عدم وجوب الفحص في الزائد عن الغلوه والغلوتين، فلا بأس بذكر النصوص وملاحظه دلالتها:

منها: روايه السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليهم السلام، أنه قال: «يطلب الماء في السفر إن كانت الحزونه فغلوه، وإن كانت سهوله فغلوتين، لا يطلب أكثر من ذلك» (١).

أقول: الكلام في هذه الروايه من جهات:

الأولى: في معنى الحزونه بالفتح والسهله كذلك.

والأولى عباره عن الأرض التي فيها غلظ من الأحجار والأشجار، ومن العلوّ والهبوط أو نحوها، والجمع هو الحزونه، مفردا حزنه بفتح الحاء وسكون الزاء. والسهله تكون على خلافها كما قد عرفت معنى الغلوه فلا نعيد.

الثانيه: في سند الروايه حيث أنه ضعيفٌ. ولكن لا يلتفت اليه، لأنه قد عمل بها الأصحاب واستعانوا بكلماتها في فتاويهم، بل عليه المشهور، بل في «الغنيه»

و«الارشاد» و«الجعفرية» و«الفقيه» الاجماع على مضمونها، بل عن «التذكرة» نسبتها الى علمائنا، وعليه فضعف الخبر منجبر بذلك ولا يمنع عن العمل به.

الثالثة: فى روايتها حيث أنّ الروايه مطلقه من حيث المقدار المذكور فيه بالنظر الى الضرب الى الجهات الأربع التى قد ورد فى فتاوى الفقهاء، كما فى المتن، ولكنه غير ضائر، بل لعلّ الاطلاق مطلوبٌ لأجل شموله لكلّ ما يحتمل وجود الماء فيه من الجهات الأربع، إذ ليس المراد بالروايه الأمر بطلب الماء فى مثل الفرض فى جهه معينه، ولا مطلق الجهه أى جهه تكون، ضروره عدم كون الحكم تعديدا محضا كى يتطرق فيه لمثل هذه المحتملات، بل المقصود بيان لزوم السعى فى تحصيل الماء بالمقدار المنصوص عليه فى مواقع احتماله لا- أزيد، فإن لم يحتمل وجود الماء إلا- فى جهه أو جهتين مثلاً، يقتضى عليه الطلب فى خصوص تلك الجهه إن احتمل وجود الماء فضلاً عما لم يحتمل، حيث قد نصّ فيه بأنّه لا يطلب أكثر من ذلك، وحمله على خصوص عدم الاحتمال ممّا لا داعى له، لامكان أن تكون الوظيفه هو هذا المقدار دون أزيد منه.

وعليه، فإن لم يحتمل وجود الماء إلا- فى جهه أو جهتين مثلاً، يقتصر على الطلب عليهما، وإن احتمل فى أزيد فكذلك، ولا يوجب ذلك ارتكاب التجوز والاضمار فى الروايه، لأنّها مسوقه لبيان تحديد مقدار الطلب فى ما من شأنه أن يطلب الماء فيه، وهو يختلف باختلاف الموارد. وعليه فاحتمال وجوب الطلب مطلقاً ولو لم يحتمل وجود الماء فى تلك الناحيه أمر غير وجيه، ومخالفٌ لظاهر الفتاوى والروايه أيضاً إذ الروايه حينئذٍ وارده على القاعده الأولىه المقتضيه لوجوب الفحص مع الامكان، ما لم يحصل اليأس، أو يتحقّق عذرٌ آخر. فاذن الروايه برغم ضعف سندها لكنها معمول بها عند الأصحاب، ومعتضده بفتوى

المشهور بل الاجماع كما عرفت.

الجهة الرابعة: ملاحظتها مع معارضتها وهو الخبر الحسن _ بل الصحيح عند صاحب «الجواهر» وعندنا _ الذى رواه الكليني باسناده عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام فى الوقت، فإذا خاف أن يفوقته الوقت فليتمم وليصل، الحديث»(١).

بل قد عرفت منا سابقا _ كما اشار اليه صاحب «الجواهر» هنا _ من الاختلاف فى النسخه على ما حكاه الفيض فى «الوافى»، ومع ما فى «حاشيه المدارك» للمحقق البهبهاني قدس سره من أن بدل (فليطلب) فى النسخه قوله: «فليمسك مادام فى الوقت»، حيث أن ظاهر هذه الروايه لزوم الطلب مادام الوقت باقيا، فكيف الجمع بينهما، وقد أجيب عنه بأجوبه أو يمكن أن يجاب عنه:

أولاً: بإمكان أن يكون مورد روايه زراره هو ما يحتمل وجدان الماء فى الوقت بأزيد منه باحتمال مقبول عند العقلاء، كما قد يتفق ذلك فى بعض الأحيان، كما يساعد هذا الاحتمال وجود النسخه الأخرى وقد ورد فيها: (فليمسك) وعليه فلا ينافى حينئذٍ أن يكون مورد روايه التحديد غير ذلك، بأن يكفى فى تحصيل الماء وطلبه فى غير المورد السابق الى ذلك المقدار، وجواز البدار الى التيمم بعده، فلان ذلك هو العمل بالخبرين مع ملاحظه التقييد والاطلاق والجمع بينهما بما دلّ على جواز البدار بالتيمم فى سعه الوقت، لكن لا مطلقاً، بل فى المورد الذى عرفت.

وثانياً: بما فى «جامع المقاصد» وغيره، بأن يكون المراد من التحديد فى خبر زراره بيان تحديد زمان الطلب لا مقداره، لأن الطلب قبل الوقت لا يجزى لعدم توجه الخطاب اليه فعليه حينئذٍ لا يراد منه استيعاب الوقت بالطلب حتى يوجب

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب التيمم ، الحديث ١.

التعارض مع خبر السكوني، هذا.

ولكن فيه: إنَّ هذا الحمل وإن كان بذاته حسن، لكن لا يناسب مع ما في ذيله من الحكم بالتييم مع خوف الفوت، حيث يفهم منه كون المقصود من التحديد هو ترك التيمم الى ذلك الحدّ، لا- بيان وقت الطلب. نعم، لا- بأس بالحمل عليه مع الضروره بالجمع بين الخبرين، لأنَّ الجمع بحفظ الظاهر مهما أمكن ولو بارتكاب خلاف الظاهر أولى من الطرح.

وثالثا: ما نُسب الى القيل من أنَّ خبر زراره مسوقٌ لبيان وجوب الطلب في سعه الوقت لا مع الضيق، مع أنَّه أيضا بعيد، لوضوح أنَّ روايه زراره صريحه في اراده أنه يطلب الماء الى ان يتضيق الوقت ويخاف فوت الصلاه.

ورابعا: بما في «مصباح الفقيه» من حمل روايه زراره على وجوب الطلب مادام الوقت باقيا تخيرا منه وبين تحصيل الوثوق بعدم الماء في الجهات الأربع بمقدار النصاب، فلازم ذلك وجوب طلب الماء للمسافر في طريقه ولو بالسير في الجهه الموصله الى مقصده مادام الوقت باقيا، الا أن يحصل له الوثوق بفقدان الماء فيما حوله بمقدار النصاب، وبذلك يرفع التنافي بين الخبرين هذا.

وفيه: إنَّه يوجب رفع اليد عن اطلاق كلِّ من الخبرين، لأنَّ مقتضى اطلاق خبر زراره هو وجوب الطلب الى أن يتضيق، سواء كان في المكان النازل بالفحص في جوانبه الى أن يتضيق أو كان بالسير الى طرف مقصده طلبا للماء الى أن يتضيق، فلازم ذلك عدم جواز الاكتفاء بالنصاب الوارد في خبر السكوني، كما أنَّ مقتضى اطلاق خبر السكوني هو جواز الاكتفاء بالنصاب في الموردين، فحمل كلِّ واحدٍ منهما بخصوص مورد دون الآخر طردُّ لكلا الخبرين باطلاقها، فلا بد من شاهد لذلك الجمع، مع أنَّه مخالفٌ لاطلاق فتاوى الاصحاب، حيث قد عملوا بمضمون

خبر السكونى باطلاقه، وقيدوا اطلاقه بما إذا أوجب الفحص بالنصاب ضيق الوقت، حيث يسقط حينئذٍ حكم وجوب الفحص الى النصاب.

وخامسا: بما فى «المدارك» من الجمع من حمل الأمر بالطلب الى أن يتضيق الوقت فى خبر زراره على الاستحباب، ووافقه فى «الجواهر» وقال: لا بأس به.

وسادسا: بما فى «الحدائق» من حمل خبر زراره على صوره الظن بوجوب الماء فى الزائد على النصاب، فيجب الفحص فى الزائد اتباعا للظن، وخبر السكونى على صورته الاحتمال من غير ظن، فيكفى فيه النصاب، وهذا أيضا حمل بعيدٌ مما لا شاهد له، بل اطلاق الفتاوى على خلافه، مضافا الى أن حكم الظن له وجه مستقل سيأتى بحثه فى محله.

هذا كله فى بيان رفع التعارض بين الخبرين، مع أنه لا مقاومه لخبر زراره فى التعارض مع السكونى، مع اعتبار سند الأول دون الثانى لأن اعراض الأصحاب عن الأول موهن له، وعملهم بالثانى موجب لانجبار ضعفه فالأقوى عندنا هو ما عليه المشهور.

لا يقال: إنه لا يصدق عليه عدم الوجدان، مع وجود الظن بالماء، ولو بالأزيد من النصاب، خصوصا مع ملاحظه اطلاق متعلق (لم تجدوا) حيث لم يذكر فى متعلقه تقديراً، فلا يوجب الاطلاق الاجمال فيه، بل الحكم يدور مدار صدق العنوان وحصول شرطه حتى يجوز التيمم.

لأننا نقول: هذا كله حسن ما لم نقل ونفتى بما فى خبر السكونى، إذ الحكم على مضمونه يقتضى التقييد فى الاطلاق، وتعيين مصداق شرط عدم الوجدان فى هذا النصاب من الغلوه والغلوتين فى الضرب، فالطلب الى ذلك يكفى فى تجويز التيمم، ولو مع وجود الظن غير المتأخم الى العلم بوجود الماء فى الأزيد فى

مورد الضرب فى الأرض الذى كان مورد النصّ فى التقدير. نعم، لابدّ من مراعاة هذا الاطلاق فى لزوم الطلب فى غير مورد الضرب، احتمال وجود الماء عند القافله، أو عند الاشخاص حيث يجب الطلب الى حصول اليأس، فمع وجود الظن بل الاحتمال على وجود الماء يجب الطلب لتحصيل شرط جواز التيمم من صدق عدم وجدان الماء، عملاً بمقتضى عموم الآيه واطلاقها، من دون وجود دليل على تقييدها هنا كما لا يخفى.

حكم طلب الماء قبل الوقت

الكلام فى انه لا ثبت مما مضى أنه اشكال فى وجوب طلب الماء فى الوقت، وجواز التيمم بعد عدم الوجدان لتحقيق شرطه، ولكن الذى ينبغى أن يبحث فيه هو ما لو طلب قبل الوقت ولم يجد، فهل يكفى ذلك فى جواز الرجوع الى التيمم، مطلقاً أو لا يجوز إلاّ مع العلم بالفقد بعد دخول الوقت، أو لا يجوز حتى مع العلم بذلك بأن يكون وجوب الطلب وجواز الاكتفاء به كليهما فى الوقت؟ وجوه بل أقوال: صرح جماعه من الأصحاب، منهم المصنّف فى «المعتبر»، والعلامة فى «المنتهى» والشهيد فى «الذكري» بأنّه لو طلب الماء قبل الوقت فلم يجده لم يعتدّ به، ووجب اعادته، إلاّ أن يعلم استمرار الفقد الأول قبل الوقت.

وقد استدلّ عليه: _ كما فى «الجواهر» وغيره _ بأمور:

الأول: بالكتاب العزيز الدالّ على اشتراط عدم الوجدان فى التيمم، الظاهر فى كون ذلك عند اراده الصلاه، وفى زمان يصحّ فيه التيمم، وهو ليس إلاّ بعد دخول الوقت لا قبله.

وفيه: لا يخفى ما فى هذا الاستدلال، لوضوح أنّ وجوبه لا يكون إلاّ بعد

دخول الوقت، وهو لا- يوجب عدم جواز الطلب قبل الوقت، وعدم جواز الاكتفاء، لوضوح أنّ الطلب ليس مطلوبه الآ- طريقيًا للايصال الى الماء، وهو ربّما يمكن طلبه قبل السير وقبل دخول الوقت، فإذا لم يوجد فيه ربما يوجب ذلك اليأس عنده حتّى لما بعد دخول الوقت. وعليه فالآيه لا تدلّ الآعلى أنّ جواز الاكتفاء بالتميم لا يكون الآبعد الطلب فى الجملة، وعدم الوجدان لسببه سواءً كان طلبه قبله أو بعده.

الأمر الثانى: بحسنه أو صحيحه زواره المتقدمه، التى جاء فيها: «إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب مادام الوقت» الدال على وجوب الطلب عن الماء عند كلّ صلاه.

ولكن مخدوش أوّلاً: بامكان أن يكون المقصود بيان غايه وجوب الطلب فى الانتهاء لا مع الابتداء حتّى يستفاد لزوم كون الطلب جائز بعد دخول الوقت.

وثانيا: لو سلّمنا شموله للابتداء أيضا، فيمكن أن يكون المراد بيان اصل الوجوب الذى هو مورد التسالم بيننا وبين الخصم لا مطلقا حتّى من جهه جواز الاكتفاء.

وثالثا: قد عرفت معارضه خبر السكونى الدال على جوب الطلب بالحدّين، بلا تقييد بكونه فى الوقت.

ولا يقال: إنّ اطلاقه يقيّد بروايه زواره كما هو مقتضى الجمع بين المطلق والمقيّد.

لانا نقول: إنّ خبر زواره قد أعرض عنه الأصحاب، فيسقط عن الحجّيه، بخلاف خبر السكونى حيث إنّّه معتضدّ بعمل الاصحاب وفتواهم كما لا يخفى.

نعم، يمكن الجواب عن التعارض المذكور فى كلام المحقّق الآملى قدس سره فى «مصباح الهدى» بأنّ خبر السكونى لم يكن فى صدد بيان ذلك الحكم، أى بكون الطلب فى الوقت أو لا، بل الحكم المتكفل لبيانه فيه هو أنّ الواجب لزوم كون الطلب الى الحدّين فلا اطلاق له من حيث البيان حتى تقيّد بحسنه زواره. وعليه

فالأحسن الأولى فى الجواب هو ما قبله من الوجهين.

الأمر الثالث: اطلاق معاهد الاجماع على وجوب الطلب، والوجوب لا يتحقق إلا بعد الوقت، لكون وجوبه غيراً مقدّمياً لأجل الصلاة، وهو لا يتحقق إلا بعد تنجز وجوب الصلاة، وهو لا يكون إلا بعد الوقت.

وفيه ما لا يخفى أولاً: إن قيام الاجماع أو كلّ دليل على وجوب الفحص لا يوجب اثبات كون وجوب الطلب والفحص حكماً تعديدياً، بل المدار فى الفحص ليس إلا أحد الأمرين: من الظفر بالماء، أو حصول اليأس منه فى غير البريه، أو اليأس فى النصاب فى البريه، ولا فرق فى حصول هذا اليأس عنه بعد الفحص كونه بعد الوقت أو قبله، فالوجوب الطريقي بهذا المعنى لا يحتاج الى تنجيز ذى المقدمه، بل بعد حصول اليأس من فحصه السابق، ينتج عليه حكم التيمم، بتحقق موضوعه.

هذا، مضافاً الى ما عرفت من أنّ وجوب الطلب بعد الوقت يكون لازماً أعمّاً من جواز الاكتفاء، به لامكان وجود الثانى مع عدم وجود أصل الوجوب، لأجل تحقق الشرط فى جواز التيمم، كما لا يخفى.

الأمر الرابع: بأنّه لو اكتفى به قبل الوقت لصحّ الاكتفاء به مرّه واحده للأيام المتعدده، وهو معلوم البطلان.

والجواب عنه أولاً: نلتزم به لو فرض امكان وقوعه بالنسبه الى المسافر الذى تحتل بقاءه فى البريه لعدّه أيام وعدم حاجته الى ابطال التيمم.

وثانياً: أنّه ليس بنقض لمّدعانا، بل هو ممّياً يتفرع على هذا القول لو أمكن تصويره فى المسافر أو فى غيره ممّن يصدق عليه الطلب ولو فى غير البريه من القافله والأمكنه كما لا يخفى.

الأمر الخامس: قاعده الاشتغال، فإنّ الاكتفاء فى امتثال الأمر بالصلاه باتيانها مع الطهاره الترابيه إنّما ثبت يقينا، فيما إذا وقع بعد الفحص عن الماء عند كلّ صلاهٍ، ومع عدمه يكون الامتثال والفراغ عن عهده ما اشتملت به الذمّه به مشكوكا، والاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني.

أقول: ولا يخفى ما فيه، لأنّ قاعده الاشتغال إنّما تجرى فيما لو علمنا اشتغال الذمه بلزوم الطلب بعد الوقت، وعرض الشك بعد الفراغ عنه، هذا بخلاف ما لو شك فى أصل زياده وجوب الفحص، بأن يكون وجوبه منوطا بدخول الوقت مقيّدا، بحيث لو لم يحصل هذا القيد لم يكن الفحص فيه موجبا لتحقيق شرط جوار التيمم، ولا يكون مفيدا، ففى هذه الصوره يكون الشك فى أصل التكليف زائدا عن اصل وجوب الفحص، ومقتضى أصله البراءه فى هذه الحاله عدم مدخلية هذا القيد فى تحقّق الشرط ووجوده، مضافا الى أن الرجوع الى هذا الأصل يكون بعد فقدان دليل حاكمٍ عليها، وهو كالاتلاقات المستفاده من الدليل الشرعى وفتاوى الأصحاب.

مع أنّه ربّما يدعى محكوميه هذا الأصل بالنسبه الى الاستصحاب الذى يجرى فى مثل المقام، كما سنذكره إن شاء الله، ويقتضى الحكم بالصحه.

وبالجملة: الأقوى عندنا كفايته، وعدم وجوب الفحص بعد دخول الوقت، إلّا أنّ يحتمل احتمالا عقلانيا بتجدّد الماء بعد الفحص لا- مطلقا، كما لو احتتمل وجود الماء فيه حين الفحص السابق، ولكن غفل عنه أو اشتبه عليه. والدليل على الكفايه هو طريقه الفحص، وعدم كونه حكما تعبديا محضا، فدخول الوقت وعدمه لا يكون مؤثرا فى ذلك لو لا عروض عارضٍ يقتضى ذلك، فلا يبعد استفاده ذلك من اطلاق الكتاب العزيز، من تعليق حكم جواز التيمم على عدم

الوجدان من دون تقييد بوقتٍ خاص، وإن كان لا- ينافى ذلك كون وجوب الطلب والفحص موقوفاً على دخول الوقت لتنجز التكليف فيه حينئذٍ، كما لا يخفى، وهو كافٍ لإثبات الطلب، فلا نحتاج في اثباته الى الاستصحاب حتى يرد عليه ما قيل فيه وعليه فلا بأس بالإشارة اليه تفصيلاً كما ذكره المحقق الآملى في «مصباح الهدى»، قال رحمه الله: «ومنها الاستصحاب، ويقرّر بوجوه:

أحدها: استصحاب عدم حدوث الماء وتجده إذا كان الشك في ذلك.

الثاني: استصحاب كونه فاقداً للماء أو استصحاب عدم كونه واجداً له.

الثالث: استصحاب بقاء عجزه عن الماء مع الشك في التمكن منه.

ثم أورد عليه بأن موضوع وجوب التيمم هو العجز عن الماء، وهو لا يُحرز بالاستصحاب على الوجهين الأولين، وأما جريانه في نفس عنوان العجز، كما هو الوجه الثالث فغير صحيح، لأن العجز موضوع عرفي وجداني يعلم وجوده وعدمه بالوجدان، ولا يصح احرازه بالأصل التعبدى.

وأجاب عنه: بأن الشرط في وجوب التيمم هو عدم الماء من حيث هو أمرٌ عدمى لا شىء آخر، ولو سلم كون العجز عن الماء من حيث إنه أمر وجودى شرطاً فيه، فلأن عدم الوجدان من اسباب تحقق العجز، فيصح إجراء الأصل في السبب، ليرتب عليه تحقق المسبب، فالأصل وإن لم يجر في نفس عنوان العجز، لكونه من الحالات والصفات الوجدانيه، إلا أنه يجرى في سببه وهو عدم حدوث الماء وتجده، أو عدم وجدانه على أحد التقريرين.

أقول: إن المتعرض لاجراء الاستصحاب هو صاحب «الجواهر» قدس سره والمجيب عنه هو المحقق الهمداني رحمه الله، والمحقق الآملى قدس سره قد أيد كلام المعترض بقوله: «أقول: قد عرفت أن المستفاد من خبر السكونى هو وجوب الفحص في النصاب

المذكور فيه، حتى يحصل له اليأس من الماء، والاطمينان والوثوق بعدمه في الجوانب الأربع، بالمقدار المحدود، فحصول اليأس هو الموضوع والشرط لجواز التيمم للمسافر في البادية، ولا يخفى أنّ عناوين اليأس من الماء والاطمينان والوثوق بعدمه أمور وجدانية عارضه للنفس، لا يمكن تحقّق الشكّ فيها ولا يمكن اثباتها بالتعبد. واستصحاب عدم تجدد الماء وحدوثه لا يوجب للنفس حالة اليأس ولا الاطمينان والوثوق، فالحقّ عدم صحّحه التمسك بالاستصحاب هنا في الاكتفاء بالفحص قبل الوقت» انتهى محلّ محاجه (١).

أقول: ولكن الدقه والتأمل في القضييه يقتضى خلاف ذلك، لأنّه من الواضح أنّ الطهاره عن الحدث تعدّ من شروط لصلاه ولا بدّ من احرازها واليقين بها، لجواز الدخول في الصلاه مع الشرط، فكيف يستصحب ويحكم ببقاء الطهاره المحرزه السابقه للصلاه، مع أنّ الاطمينان واليقين يعدّان من الأمور الوجدانيه النفسيه، الاستصحاب هكذا أمور. وكذا استصحاب عدم خروج الحدث الموجب لحصول الاطمينان ببقاء الطهاره السابقه، لكن من جهه أخرى لا اشكال لدى الفقهاء شرطيه الطهاره المحرزه للصلاه، وعليه فالاحراز التعبدى أيضا يكون كالأحراز الوجدانى فى ترتّب الآثار عليه، وتحصيل الشرط به. فإذن لا اشكال هنا أيضا من احراز اليأس التعبدى من خلال الأصل باستصحاب عدم تجدد الماء وعدم وجدانه، وحصول شرط جواز التيمم، والصلاه معه حينئذٍ يكون من قبيل الأصل الجارى فى السبب ليرتب عليه المسبب، حيث يزول الشكّ عن المسبب بواسطه الأصل الجارى فى السبب، وإن كان الاحتياط فى مثل المقام بالفحص بعد دخول الوقت حسنا جدّا، حذرا عن المخالفه مع الأصحاب، والله العالم.

أقول: الذى اخترناه موافق لجماعه أخرى من أصحابنا كالشهيد فى «الذكرى» حيث قال بالاكْتفاء بالطلب مرّه فى الصلوات اذا ظنّ الفقد بالاول، مع اتحاد المكان، حيث يشمل اطلاق كلامه للصلوات ذوات الاوقات المختلفه كالمغرب بالنسبه الى الظهرين، حيث أنّ الطلب بالنسبه الى المغرب يكون قبل الوقت.

ومنهم المحقق الثانى فى «جامع المقاصد»، وأوضح منهما كلام العلامة فى «التحرير» حيث قال: «ولو دخل عليه وقت صلاهٍ أخرى، وقد طلب فى الأولى، ففى وجوب الطلب ثانيا اشكالٌ أقرب به عدم الوجوب، ولو انتقل عن ذلك المكان وجبّ اعاده الطلب» انتهى.

واحتمال الفرق بين كون الطلب فى وقت صلاهٍ بالاجتزاء وعدمه عدمه كما ذكره صاحب «الجواهر» ممّا لا وجه له، لوضوح عدم الخصوصيه فيه لما نحن بصدده، مع عدم وجود دليلٍ لذلك.

كما لا فرق على الاجتزاء بين كونه للصلاتين المشتركتين فى الوقت أو المفترقتين، مع اتحاد المكان، كما لا فرق فى وجوب الطلب فى الانتقال عن المكان بين كونه للصلاتين المشتركتين فى الوقت وغيرهما، كما لا فرق فى وجوب الطلب فى مدّه الانتقال وعدمه فى صورته عدم الانتقال، بين ما لو فرّق بين الصلاتين المشتركتين فى الوقت، وبين الصلاتين المتفرقتين فى الوقت، لوحده الملاك فى الاثبات والنفى، كما لا يخفى.

نعم، لا اشكال فى وجوب الطلب للصلاه الثانیه أو اعادته بعد دخول الوقت، لو احتمل احتمالاً عقلائياً معتداً به بتجديد الماء بعد الطلب الأول، بلا فرق فيه بين تمام الصور المذكوره آنفاً حتّى لو احتمل ذلك بعد الطلب ويتمم ثمّ فرّق بينه وبين الصلاه بمضى وقتٍ، جرى فيه هذا الاحتمال أيضاً، لاشتراك الجميع فى وحده الملاك على حسب ما عرفت حتى مع اتحاد المكان، فليتأمل.

قوله: ولو أخلَّ بالضرب حتَّى ضاق الوقت، أخطأ وصحَّ تيممه وصلاته على الأظهر (١)

(١) ما ذكره قدس سره مشتمل على فروع: الاخلال بشروط التيمم

منها: ما لو أخلَّ المكلف بالضرب، أى الطلب الذى كان واجبا عليه، وصلّى مع سعه الوقت، فلا يخلو حينئذ:

تاره: كان ما لو طلب وجد الماء.

وأخرى: ما لو طلبه لم يجده.

وقد يكون الاخلال عن علم وعمد تارةً وأخرى عن جهل ونسيان.

ثمّ فيما لم يجد لو طلب: تارةً يتمشى منه قصد القربة، وأخرى لا يتمشى. والذى لا اشكال فى بطلان الصلاة هو ما لو صلّى كذلك عامدا عالما بلا قصد القربة، مع وجودان الماء لو طلبه، وعليه الاجماع منقولاً إنّ لم يكن محصّياً، بل حصوله غير بعيد. ووجهه واضح، لأنّ مقتضى الشرطيّه توقف صحّتها على عدم وجدان الماء مع الطلب، فإذا لم يحصل الشرط فلا يكون التيمم مكفياً لصحّتها.

نعم، الذى ينبغى أن يُبحث فيه، ووقع فيه الخلاف، هو: ما لو صادف عدم الماء فى زمان الطلب لواجده، فإنّه لا اشكال أيضا فى بطلانه، لو لم يتمش منه قصد القربة، لكونه عامدا عالما فى تركه، لما عرفت من فقد الشرطيّه، هذا بخلاف ما لو تمشى منه قصد القربة إمّا لأجل أنّه أتى بها رجاءً، أو لأجل نسيانه عن حكم وجوب الطلب أو جهله بذلك وأتى بالصلاه مع التيمم، بل طلب وصادف الواقع، فحينئذٍ يدور البحث فى أنّ وجوب الفحص والطلب بنفسه:

هل يعدّ شرطا واقعيا لصحّ التيمم ليكون لازمه حينئذٍ بطلان الصلاة لأجل

فقدان شرط صحه التيمم؟

وجوبه لأجل لأجل أن الفحص طريق للوصول الى اليأس والاطمينان الى عدم وجدان الماء، والمفروض، أنه كان كذلك في الواقع، فمع فرض حصول قصد القربه ومصادفته الواقع، هل قع صحيحه أم لا؟

فيه وجهان بل قولان: ذهب الى الأول صاحب «الجواهر» حيث صرح بأنه لا فرق في البطلان بين وقوع نيه التقرب به إن تصور ذلك وعدمه، وواقفه عليه جماعه من الفقهاء مثل النائينى والبروجردى وغيرهم. وخالفهم في ذلك جماعه مثل العلامه في «التحرير» والسيد في «العروه»، وبعض أصحاب التعليق كالآملى والخمينى والحائرى وهو المختار.

فترتب على هذا الفرع صحه التيمم والصلاه لو نسي الطلب، وصلّى مع التيمم، ثم تبين عدم الماء، فإنه مع النسيان يتمشى منه قصد القربه، بل وهكذا بما يكون مع الجهل أيضا.

كما أنه لا اشكال في بطلان الصلاه مع النسيان في الطلب لو ظهر وجودان الماء لو كان قد طلبه، وإن تمشى منه قصد القربه، لفقد الشرط واقعا وحقيقه وإن لم يكن عالما به، والنسيان إنما أثر في تمشى قصد القربه منه بالخصوص لا في حصول الشرط، كما لا يخفى.

ومما ذكرنا يظهر حكم بقيه الفروع كما هو واضح للمتأمل.

ومنها: ما لو أخلّ بالطلب حتى ضاق الوقت _ كما فى المتن _ فتيمّم وصلّى، وهى مشتمله على جهات مختلفه:

تاره: يبحث فيها من حيث الحكم التكليفى من جهه الاخلال بالطلب، مع أنه لو طلب الماء لوجده، فيقع البحث عن أن الاخلال حينئذ حرام أم لا؟

أقول: الظاهر كون الحرمة من المسلّمات التي لم ينقل الخلاف فيها عن أحدٍ كما عن «مصباح الفقيه» الآء عن المحقق في «المعتبر»، والدليل عليه هو وجود الحكم التنجيزى على الطلب، كما ورد في حسنه زراره وصحيحه، بل وكذا في خبر السكونى فى النصاب. وعليه فبعد تماميه الملاءك وفعليه الخطاب، فإنّ الاخلال العمدى الموجب لسقوط التكليف وهو تحصيل الماء يستلزم الحرمة لأنّ الطهارة المائيه هى المطلوب الأولى الشرعى، وتفويته متعمّدا يوجب استحقاق العقوبة، فيكون حكمه حينئذٍ هو الحرمة، وتكون على نحو المقدمه وهذا حكم لا خلاف وإن كان أصل التكليف فيه للصلاه، ولكن وجوبه شرعى لا عقلى.

وأخرى: يقع البحث فيه من جهه الحكم الوضعى، وهو صحّه التيمم فى هذه الصوره والصلاه معه؟

ذهب جمع كثير من الفقهاء الى الصحه، ومنهم المصنّف، بل هو الأشهر بين الأصحاب، بل فى «المدارك» أنّه المشهور، وعن «الروض» نسبه الى فتوى الأصحاب، كما عليه صاحب «الجواهر» والسيد فى «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق منهم الآملى والمحقق الهمدانى وغيرهما، وهو المختار.

والدليل عليه: إنّ ضيق الوقت الموجب لانتفاء القدره على تحصيل الطهارة المائيه للصلاه بنفسه يعدّ من مسوغات التيمم، حتّى مع القطع بوجود الماء، فضلاً عن احتمالها، فلا يجب الطلب لعدم سعه الوقت لذلك، فحينئذٍ يدور الأمر: بين ترك الصلاه لأجل عدم القدره على تحصيل شرطها من الطهارة المائيه، وهو منافٍ لما ورد فى أخبار كثيره متواتره بأنّها: «لا تترك بحال».

وبين الاتيان بديلها وهو الطهارة الترابيه.

فعند الدوران يكون الثانى أولى وأوجب، خصوصاً مع وجود اطلاق ما دلّ

على بدليته التيمم، وكون (ربّ الماء هو ربّ الصعيد). وعليه فإطلاق الأمر بالصلاه يقتضى لاجزاء والصحة عقلاً، حتى ولو كان بحيث لو طلب الماء لظفر به وعثر عليه.

هذا مضافاً الى امكان استفادته الجواز والإجزاء من قول الصادق عليه السلام فى صحيح زراره أو حسنته، بقوله: «إذا خاف أن يفوته الوقت فليتمم وليصل» حيث يؤيد ما ادّعيناه من أن ضيق الوقت من مسوغات التيمم، وموجبات صحته والصلاه معه.

نعم، قد نسب الخلاف الى ظاهر «الخلاف» و«المبسوط» و«النهايه» حيث اطلق الشيخ رحمه الله عدم الصحة مع الاخلال، ولكن لا يبعد أن يكون مقصوده فى سعه الوقت، كما ادّعاه صاحب «الجواهر» وقال إنّه ظاهر الأوّل المذكور فى «الخلاف»، بل هو المحتمل فى الجميع.

هذا كلّه بالنسبه الى الصحة فى الوقت.

وثالثه: يقع البحث فى حكم وجوب القضاء خارج الوقت عند اخلاله بالفحص فى الوقت:

فيه قولان:

١_ قول بالوجوب كما نسب ذلك الى الشهيد فى «الذكري» والمحقق فى «جامع المقاصد» والشهيد الثانى فى «المسالك»، وللمصنّف فيما يأتى، والعلامة فى «القواعد»، ولكن قيدوا ذلك بما (اذا وجد الماء فى محلّ الطلب) كما فى الثلاث الأوّل، أو (فى رحله) أو (عند أصحابه) كما عن العلامة، أو (الرحل) فقط كما عن «المبسوط» و«الخلاف» و«الاصباح».

٢_ وقول بعدم الوجوب، لأجل ما عرفت من أنه قد عمل بوظيفته فى آخر

الوقت وإن هو آثمٌ في تأخيره وتضييق الوقت، لاقتضاء الأمر الاجزاء، ولا يصدق عليه عنوان الفوات حتى يشمله الأمر الجديد بالقضاء، أو يقضى بناءً على الأمر الأوّل من باب تعدّد المطلوب، لما قد عرفت أنّه لا يكون أسوأ حالاً ممّن يقطع بوجود الماء عنده، ومع ذلك يُهمل حتى يضيق عليه الوقت حتّى يخرج عن القدره عن تحصيل الطهاره المائيه، ويضطر لتحصيل الطهاره الترابيه، وعليه فالحكم بوجود القضاء مشكلاً.

نعم، قد استدّلوا للوجوب بما لا يخلو عن اشكال، وهو أنّه كان مكلفاً بالطهاره المائيه واقعا، اذ لو طلب لظفر بالماء، فهو قد فوّت على نفسه الصلاه مع الطهاره المائيه بسوء اختياره، فعليه قضائها، لعموم: «من فاتته فريضه فليقضها»، هذا فضلاً عن أنّ ما أتى به من الصلاه مع التيمم إنّما يسقط التكليف بالصلاه مع الطهاره الترابيه لا المائيه، فالصلاه مع الطهاره المائيه تكون قد فاتته، وعليه فيجب عليه قضائها.

أقول: لا- يخفى ما فيه، لأنّه من الواضح أنّه لو كان ملاك الأمر وصحّه الصلاه هو ذلك _ أى تحصيل الطهاره المائيه، وكونه شرطاً مطلقاً _ فلازمه وجوب القضاء أيضاً حتى مع الفحص والطلب، لو أفرط في تركه فضايق عليه الوقت، لأنّه قد فوّت الشرط عمداً، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل الملاك في الصحه أحد الأمرين: تحصيل الطهاره المائيه مع التمكين، والترابيه مع العجز حتّى ولو كان ذلك بسوء اختياره، لأنّه لا يؤثر إلّا في صحه العقوبه لا في الانتقال الى البدل، وحيث أنّ المورد يصدق عند سوء اختياره أنّه عاجزٌ عن تحصيل الطهاره المائيه، فلا بدّ له من تحصيل الطهاره الترابيه، وقد حصل وهو المطلوب، ويسقط بذلك الأمر المتعلق بالصلاه، لحصول الامتثال بذلك.

بل لا يبعد الاستدلال باطلاق صحيحه العيص، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي الماء وهو جُنُبٌ وقد صَلَّى؟ قال: يغتسل ولا يعيد الصلاة»(١).

حيث يشمل اطلاقه ما إذا كان وصل الى الماء خارج الوقت، وكان قد صَلَّى عند ضيق الوقت مع التيمم مع الاخلال بالطلب، متعمداً كان أو غيره، ما لم يقد دليل على تخصيصه بالثاني.

وكذا صحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب فيتمم بالصعيد وصَلَّى، ثم وجد الماء؟ قال: لا يعيد، إنَّ ربَّ الماء ربَّ الصعيد، فقد فعل أحد الطهورين»(٢). فيشمل اطلاقه للصوه المذكوره أيضا.

نعم، في «الحدائق» بعد ما نسب وجوب القضاء الى المشهور ذكر لكلامهم دليلاً وهو الاستدلال بخبر أبي بصير، قال: «سألته عن رجلٍ كان في سفرٍ وكان معه ماء فنسيه فيتمم وصَلَّى، ثم ذكر أنَّ معه ماء قبل أن يخرج الوقت؟ قال عليه أن يتوضأ ويعيد، الحديث»(٣).

أقول: ولكن فيه ما لا يخفى _ فإنه مضافا الى ضعف سنده بالاضمار، حيث لم يذكر المروي منه _ إنَّ مورده هو النسيان، وكون الصلاة في الوقت، فلم ينجز عليه الأمر بالطهاره الترابيه، بخلاف ما نحن فيه، فتكون الاعاده هنا في الوقت أو خارجه، مع فرض كون أنه قد تذكّر ذلك في آخر الوقت، فتكون الاعاده حينئذ بصوره القضاء. وعليه فالحكم بوجوب القضاء فيه لا- يوجب الحكم به فيما نحن فيه لتفاوت الملاك بينهما من تنجيز الأمر فيما نحن فيه المقتضى للإجزاء، دون

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم ، الحديث ١٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم ، الحديث ٥.

مورد الروايه كما لا يخفى، حيث يكون مثله مَثَلٌ من نسي أصل الطهاره، فيكون العمل صادرا عن الأمر الخيالي لا الأمر الواقعي، لكونه مقصّرا في نسيانه ولكونه واجدا للماء واقعا.

نعم، قد يأتي البحث في الفرع المذكور _ أى من نسي أصل الطلب _ عن أنه تارةً ينكشف وجود الماء لو طلبه، وأخرى ينكشف خلافه.

ذهب المرتضى رحمه الله الى عدم الطهاره للناسى مطلقا، فى الوقت وخارجة، طلب أو لم يطلب، مع اعتقاده عدم الماء.

وفى «الجواهر» قال: «وكأنه لرفع القلم، وعدم القدره على زواله، وصدق عدم الوجدان، لأنّ المراد به فى اعتقاده لا واقعا، ولذا لا يعيد مع الطلب وإن لم يصادف، وعدم شمول القضاء له، وهو لا يخلو عن وجه، سيما فى القضاء، وإن كان الأوجه الأول» انتهى محلّ المحاجه (١).

وفيه: لا يخفى على المتأمل أنّ ملاك وجوب الاعاده وعدمها فى الوقت أو فى خارجة، هو عدم سقوط الأمر بالاتيان كذلك، لأجل فقد شرطه، وهو عدم وجدان الماء، لكن ذلك بعد الاجتهاد والفحص ولو لم يصادف وأخطأ فى ذلك، لصدق اداءه وظيفته من الطلب، وأمّا من لم يأت بذلك ولو لاجل النسيان فى حكمه من وجوب الطلب، أو ظنّ أنه يكفى فيه اعتقاد عدم الوجدان فيتمم وصلّى، فلا يقال لمثله أنه قد وتحقّق له الشرط بكونه فاقد الماء، فلو تذكّر فى الوقت وأصبح قادرا على تحصيل شرطه من الطهاره المائيه، فيجب عليه اعاده الصلاه لبقاء الأمر بها، بل لا يبعد الحكم باعاده تحصيل الطهاره الترابيه واعاده الصلاه لو تذكّر فى الوقت المضيق الذى لا يقدر فيه على الطهاره المائيه، لكشف

عدم صحه تيممه فى ذلك الوقت. ففى هذه الصوره لو ترك الاعاده فى الوقت متعمداً أو جهلاً بالمسأله، وجب عليه القضاء لصدق الفوت عليه، بلا فرق بين كون القضاء بأمر جديد أو بالأمر السابق.

نعم، الذى ينبغى أن يتأمل فيه، هو مالو نسي الطلب واعتقد عدم الماء، وكان الأمر كذلك فى الواقع، أى لو طلبه لما وجدته، ففى ذلك يأتى البحث عن أنه هل يكفى مثل هذا الأمر مع كونه مطابقاً للواقع أم لا؟ حيث إنه قد قصير فى ترك طلبه، فإطلاق خبر أبى بصير من الحكم بالاعاده يشمل لمثله، حيث لم يرد فيه ذكر أنه لو طلبه وجدته أم لا؟ فيرجع الكلام فيه الى أن شرطيه عدم وجدان الماء فى صحه التيمم.

هل هو شرط واقعى أو اعتقادى؛ ليكون على الأول محكوماً بالبطلان مطلقاً، وعلى الثانى غير محكوم مطلقاً، أو يفصل بين ما لو انكشف الحال فى الوقت فيعد، وفى خارج الوقت فلا يعد؟

وجوه واحتمالات، فظاهر كثير من الفقهاء هو الأول عملاً بظاهر الحديث وإطلاقه وهو غير بعيد.

حكم فى انتقل تكليفه من الاختيارى الى الاضطرارى

ثم أضاف صاحب «الجواهر» هنا فرعاً آخر وهو: من انتقل تكليفه من الاختيارى الى الاضطرارى، فحنث هل يكفى العمل بما هو وظيفته فى ذاك الحال من التيمم أم لا، بل يجب عليه الاعاده فى الوقت والقضاء فى خارجه بعد وجدان الماء؟ فيه قولان أو اقوال:

قول: بعدم وجوب الاعاده مطلقاً، أى فى الوقت وغيره، بل لا عصيان له فى تبديله، هذا كما ما نسبه صاحب «الجواهر» رحمه الله الى المحقق فى «المعتبر» حيث

قال بجواز اراقه الماء فى الوقت، والصلاه مع التيمم، بل وصريح المحقق الثانى فى «جامع المقاصد» من تجويز اراقه الماء لمن ظن ادراك الماء فى الوقت.

مع أنّ صاحب «الجواهر» ادعى الاجماع على خلافه، كما عساه يشعر الى ذلك نسبة «الحدائق» ذلك الى الأصحاب، فلا بأس هنا من النظر الى ما استدلوا به لمختارهم، وهو أمران:

الأول: هو الأصل، ولعلّ مرداهم هو البراءة عن وجوب حفظ الماء بالنسبه الى الزمان الآتى، لأنّه مشكوك، فيرفع بحديث الرفع، وقبح العقاب بلا بيان،

هذا، ولكن صحته موقوف على عدم وجود دليل على خلافه، مع أنّ الدليل قد يدل أو يستشعر بما يدل على وجوب الطلب، المستفاد من حديث السكونى وصحيحه زراره من ايجاب الطلب فى الوقت، بل وهكذا من ما يدل على وجوب تحصيل الماء ولو بالشراء مع التمكن، مضافا الى امكان الاستشعار مما يدل على بدليته التيمم عن الوضوء والغسل، حيث أنّ البدل لا يكون إلا مع عدم التمكن من الايصال الى المبدل، فالواجب تحصيله أولاً هو المبدل، فإعدام المبدل للوصول الى البدل أمر غير مقبول عند الشرع والعقلاء.

الأمر الثانى: أنّ ما استفاد من أدلّه وجوب الصلاه هو وجوب كلى الصلاه فى أول الوقت، وكيفيّة أدائها يتبع حاله كونه وقت الأداء واجدا الماء أو فاقده، وذلك لا يقتضى ايجاب حفظ حاله الأولى والتي كانت مبدأً التكليف، ولذا كان له السفر بعد الوقت، ونقل تكليفه من الاتمام والقصر، بل تخيره فى أوقات الصلاه يقتضى عكسها، هذا كما فى «الجواهر».

أقول: هذا جيّد لو لم يقدّم الدليل على خلافه، كما فى القصر والاتمام فى السفر والحضر، حيث يكون حكم كلّ واحدٍ منهما تابعا لتحقّق موضوعه، فتغيير

الموضوع يكون باختيار المكلف فيقتضى حكمه أيضا، هذا بخلاف المقام لما قد عرفت من أن مقتضى البدليه والأدله هو وجوب تحصيل الطهاره المائيه أوّلاً فإن لم يتمكّن ولو لأجل سوء اختياره، ينتقل واجبه الى البدل، ولكنه ليس له أن يُخرج نفسه عمياً هو مقدمه للصلاه وجوباً، فقياس المقام بمثل السفر والحضر قياسٌ مع الفارق، من جهته جواز اباحه التغيير فيه دون الثانى، وإن كان تخيره فى الأوقات من حيث الواجديه والفاقيه على سواء، ولذلك تلاحظ عدم جود الاشكال فى السفر والحضر من حيث الانتقال من عنوان الى عنوان آخر، وإن ورد فيه نقاش من جهه اقدامه على تغيير حكمه من كونه مكلفاً فى أوّل الوقت بتكليفٍ الى غيره، وذلك بملاحظه عموم الأدله الداله على لزوم مراعاة ما كُلف به أوّلاً ولو من جهه دليل الاستصحاب. ولكنه غير مرتبط بما نحن بصدده.

مضافاً الى أنه لو سلّمنا عدم اقضاء نقل عنوان القواعد الحرمه، لكنه لا اشكال فى حرمة بعد ما عرفت الاجماع والأدله الداله على حرمة الانتقال كما لا يخفى، وهو لا ينافى كون الحكم بعد العصيان ونقل عنوان نفسه من الواجديه الى الفاقديه هو التيمم، لشمول الأدله له، لكونه حينئذٍ يعدّ فاقد الماء، فيدخل تحت عموم الآيه، فإذا أتى بما هو تكليفه لزم منه سقوطه، فلا وجه من الحكم بالاعاده بعد التمكين من الماء فى الوقت، وفاقاً للمصنّف فى «المعتبر»، والفاضل الهندى فى «كشف اللثام» وغيرهما، بل قد يستشعر عن عبارته «المعتبر» عدم الخلاف فيه، فإذا لم تجب الاعاده فى الوقت، فعدم وجوب القضاء فى خارج الوقت يكون بطريق أولى، لأنّه فرع صدق الفوت عليه وعدم انتقال الأمر، فمع امتثاله يسقط القضاء لو كان وجوبه بالأمر الأوّل، ومع عدم صدق الفوت يسقط وجوب القضاء لو كان وجوبه بأمرٍ جديدٍ، فيصير هذا العاصى بعد عصيانه كغير العاصى

فى صدق الامتثال، والالـجزاء فى اتيان الصلاه مع التيمم. وعليه فما فى «القواعد» وغيرها من الحكم بالاعاده عند التمكين، خصوصا اذا اراد الالـعم حتى يشمل القضاء أيضا ضعيفاً جداً، وإن كان الاحتياط بالاعاده مطلقا حسنا حذرا عن مخالفه من عرفت.

نعم، قد ذكر فى «الجواهر» احتمالاً لوجوب الاعاده تأييدا لهم، بأن يقال: إن أدله التيمم ومشروعيته منصرفه عن مثل من ينقل نفسه عن عمدٍ وعلمٍ، فيعاقب على الصلاه حينئذٍ، وإن لم يقع منه وذلك لسوء اختياره، فإذا وجد الماء أعاد أو قضى.

وفيه: لكنّه ليس بجيد، لأنه اذا لم يكن التيمم حينئذٍ مشروعاً، فلا وجه للحكم عليه بلزوم اتيان الصلاه مع التيمم، اذ دليل على أن «الصلاه لا تُترك بحال» لا يقتضى الحكم باتيان الصلاه مع التيمم، بل غايته ايجاب أصل الصلاه فاقده للطهاره، فيدخل تحت حكم من لم يكن عنده الطهاره، وكان فاقده لهما، وأن مثله هل يجب عليه الصلاه حينئذٍ ويسقط أم لا؟ ففيه خلاف. وأما وجوبه للفراغ اليقيني من باب الاحتياط، وتحصيل المقدمه العلميه _ كما فى «الجواهر» فهو فرع وجود الدليل فى أصل الوجوب والشك فى سقوطه، فاذا أثبتنا الالـجزاء بواسطه الأدله، وقلنا بشمول عموم أدله التيمم للمورد أيضا، فلا وجه حينئذٍ للحكم بوجوب ذلك من باب الاحتياط، بل غايته حسنه كما عرفت، وهو غير بعيد.

فرع: ثم على فرض التسليم بلزوم اعاده الصلاه التى أراق المكلف الماء فى وقتها، فهل هو مختص بالصلاه التى كانت بذلك الوصف، أو يشمل كل ما يمكن تأديته بذلك الماء، وإن لم يدخل وقتها.

مقتضى القاعده هو الأول، لأنه يكون مورد انصراف دليل التيمم عنه لا مطلقا مضافا، الى أنه مقتضى أصاله البراءه عن الوجوب عند الشك فيه، بل فى

«الجواهر»: «لا يبعد دعوى اختصاص الظهر لو أراقه في وقتها المختصّ به دون العصر، وإن احتمل بعضهم بناءً على دخوله بمجرد انتهاء وقت الظهر، لكن الأول هو مقتضى الأدلّة السابقة، فتأمل جيداً».

وفيه: لا يخفى قوه احتمال وجوب الاعاده للظهرين فى الفرض المزبور، لأنّ الوقت فى الدليل يفرض لهما معاً، فلا يبعد شمول دليل وجوب الاعاده لهما حتّى فى الوقت المختصّ بالعصر فضلاً عمّا قبله. ولكن قد عرفت الاشكال فى أصل وجوبها وقضائها.

هذا كلّه البحث عن اراقه الماء بعد دخول الوقت.

حكم اتلاف الماء قبل دخول الوقت

تحصل اراقه الماء قبل دخول الوقت: تاره مع العلم بعدم الوصول الى الماء بعده، واخرى مع احتمال.

ولا اشكال فى أنه اذا أراق الماء ودخل الوقت، ولم يجد الماء بعد الطلب، تيمّم وصلّى ولا يعيدها قطعاً، لما عرفت من عدم وجوب اعادتها فى الوقت، فقبله يكون بطريق أولى.

والكلام أنّما يكون فى أنّ الاراقه توجب الاثم عليه حتى تصصح الاراقه عليه حراماً أم لا؟

الذى يظهر من صاحب «الجواهر» أنّه لا اثم عليه، تمسكاً بالأصل، ولعلّه اراد بها البراءه، وبعدم وجوب مقدمه الواجب الموسع قبله، سيّما فيما له بدل شرعى.

خلافاً للاستاذ الأكبر فى «شرح المفاتيح» حيث أوجب حفظ أيضاً مع الاحتمال فضلاً عن غيره، معللاً باستصحاب البقاء الى وقت الصلاه الواجبه،

وكونها من الواجبات المطلقة اللازمة الصدور من المكلف على أى تقدير، وأنها أشد الفرائض. وكأنه قاس الواجب فى المقام بالواجب فى الحج، فكما أنه يجب فيه بعد حصول الاستطاعه من تحصيل مقدماته الوجوديه من الرفقه وغيرها قبل حصول وقته وموسمه، مع كون وقته متوسطا، فكذا الأمر فى المقام، فإن وجوب الصلاه بعد الوقت وإن كان موسعا، إلا أن مقدماته الوجوديه مثل الطهاره يجب تحصيلها قبل دخول الوقت، اذا علم انحصارها فيه، بحيث لو لم يحصل قبل الوقت لعجز عن تحصيلها بعده، كما يجب تحصيل الرفقه قبل موسم الحج اذا علم انحصاره فيه ولم يقدر من تحصيل رفقه أخرى.

ولكن ردّ عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «وهو كما ترى».

ومثله فى الضعف استدلاله بقوله: «يكون الواجب هنا واجبا مطلقا، أى يجب صدوره عن المكلف على أى تقدير».

أقول: الدقه والتأمل هنا يقتضى القول بأن مقتضى القاعده فى الواجبات المشروطه بالوقت كالصلاه، أن لا يكون تحصيل مقدماته واجبا إلا بعد تحقق أصل وجوب ذيّها، كما يستظهر ذلك من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» أى اذا أردتم القيام للصلاه، التى هى كناية عن وجوبها فاغسلوا وجوهكم، وإن لم تجدوا ماء فتميموا، فما دام لم يجب أصل ذيّها، وجه لوجوب مقدماته، إلا أن استفاد من دليل خارجى أهميه الواجب مع الشرط، حتى يستكشف أنه واجب التحصيل قبل الوقت لو علم عدم قدرته على تحصيله بعده، ولعلّ هذا هو مراد الاستاذ من قوله: «وإنها أشدّ الفرائض» بأنه استفاد ذلك من دليل آخر لامن أصل دليل ايجابه. وهذا وإن لم يكن خاليا عن الوجاهه، إلا أنه كذلك إن لم يكن للواجب بدل شرعى، لأنّ ظهور البدليه يكون بملاحظه ما بعد حصول الوجوب

ودخول الوقت، وعجزه عن تحصيل المبدل منه لا- مطلقاً، يعنى إذا عجز عن تحصيل الماء قبل الوقت، بحيث يفهم منه وجوب تحصيل المبدل قبل الوقت أيضاً، فمقتضى هذا التقرير تأييد كلام صاحب «الجواهر»، ولعلّ هذا هو الوجه الفارق بين وجوب الصلاة مع الطهاره، مع وجوب الحجّ بتحصيل الرفقه، إذ لا بدل شرعى للثانى بخلاف الاوّل، وعليه يترتب أنّه لا يجب عليه حفظ الماء إذا مرّ به قبل الوقت، مع احتمال عدمه فى ما بعد الوقت، كما لا يجب طلبه قبله مع احتمال عدم التيسّر له فيه، كما لا يجب عليه حفظ وضوئه وعدم ابطاله لو كان متوضّأً قبل دخول الوقت، وامثال ذلك.

هذا بخلاف ما لو التزمنا بمقاله الاستاذ الاكبر قدس سره حيث يستلزم وجوب جميع تلك الموارد، مع أنّ صاحب «الجواهر» يدعى القطع بعدم وجوبه، بل ادعى حكاية الاجماع على عدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت، كظاهر الأخبار المعلقه له عليه.

أقول: القاعده وإن تقتضى ذلك، إلا أن الاستشعار من الأخبار الوارده فى الصلاة فى الموارد المختلفه والداله على أهميته الصلاة مع الطهاره المائيه _ حتى أنّه ورد فى الأخبار النهى عن السفر إلى أرض لا ماء فيها، وأنّه هلاك الدين _ يفهم أن الشارع لم يرض فيها بالرجوع الى البدل فى صورته امكان تحصيل المبدل قبل الوقت بلا- تكلف، وأنّ غرضه، أوّلاً تحصيله مع الطهاره المائيه، وجعل البدل فى مورد الاضطرار حقيقه، أى عند عجزه حقيقه عن تحصيله قبل الوقت بسهوله، فينتج أنّ حكم البدليه لا يشمل الصوره المفروضه فى المسأله، ولعلّه لذلك حكم السيّد _ أو جماعه من أصحاب التعليق _ فى «العروه» بالاحتياط.

ولعلّ هذا الارتكاز هو الذى أوجب التزام «صاحب الجواهر» بمثل ذلك فيما

لو ترك المقدمه التي توجب فوت الصلاه بعد الوقت من تحصيلها قبل الوقت، كالطهورين، يعنى اذا علم أنه لو لم يحصل أحد الطهورين قبل الوقت سوف يعجز عن تحصيله بعده ويوجب فوت الصلاه حينئذاك.

كما قد يؤيد ذلك _ أى أهميته الصلاه عند الشرع _ ملاحظه تحريم النوم لمن علم فوت الفريضة به، وليس ذلك إلا لأهميته ذلك، وإن لم يكن كذلك فى كل واجب موقت، بخلاف مدعى استاذه حيث يمكن أن تكون دعواه ذلك فى كل واجب موقت.

هذا، ويحتمل القول بالتفصيل بين ما لو أراد المكلف الاحتيال لاسقاط الواجب وتركه مثل الصلاه ونحوها، فيجب عليه تحصيله قبل الوقت، وبين غيره فلا يجب، وجوه؛ فالأول هو الموافق للاحتياط فلا يترك.

حكم التيمم من واجد الماء عند ضيق الوقت

الكلام فى أنه هل يجب التيمم على واجد الماء الذى لا يتمكّن من استعماله خوفاً لفوات الوقت من الصلاه، حتى بإدراك ركعه منها، وإن كان ذلك بتقصيرٍ وتفريطٍ منه فضلاً عن غيره؟ كما عليه صاحب «الجواهر» وفاقاً للعلامه فى «المنتهى» و«التذكرة» و«المختلف»، والشهيد الثانى فى «الروضه» وغيرها.

خلافاً للمحقق فى المعتبر وصاحب «جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«المدارك» حيث ذهبوا الى وجوب تحصيل الطهاره المائيه، وإن استلزم ذلك قضاء الصلاه وخروجها عن الوقت؟

فيه وجهان بل قولان كما عرفت، وإن احتياط صاحب «الجواهر» فى آخره بالاتيان بها مع التيمم ثم الطهاره والقضاء، سيما مع التقصير والتفريط، حيث قال: «لا ينبغى تركه».

بل يظهر منه وجود قول ثالث هو: وجوب الاحتياط المذكور مقدمه للفراغ اليقيني.

أقول: لا بأس هنا بذكر أدلّة الطرفين حتّى يتضح الحق في البين إن شاء الله، فنقول: استدللّ للقبول الأول: _ مضافا الى كونه هو الأشهر كما في «الرياض» _ إن مقتضى عموم المنزله _ أي تنزيل الطهاره الترابيه منزله الطهاره المائيه _ يشمل لما نحن فيه أيضا، كما يشمله دليل أنه (أحد الطهورين) وإن (رب الارض هو رب الماء) خصوصا مع ملاحظه دليل (إن الصلاه لا تسقط بحال)، بل وظهور مساواه الخوف لذلك مع الخوف لتلف الوقت في السعى والطلب للماء أو اتمام السعى اليه، فإنه كما يجب التيمم في الثاني، كذلك يجب في الأول، مضافا الى أن حكمه مشروعيه التيمم كان للمحافظه على الصلاه في وقتها، لأهميته ملاحظه حال الوقت عن ملاحظه حال الطهاره المائيه كغيرها من سائر الشرايط من تحصيل الساتر وغيره، حيث أن جميعها تسقط عند ضيق الوقت، ولعلّه لذلك لم يعدّ ضيق الوقت من مسوّغات التيمم، أي لاجل سقوط سائر الشرايط مع المزاحمه بضيق الوقت لم يعدّ ذلك منها، وهذا هو العمده من الأدله، لأنّ هذا ممّا يظهر من ملاحظه الأدله في الموارد المختلفه، إذ غير هذا يمكن المناقشه فيها في الجمله، وإن كان التأيد بمثل تلك الصور لا يخلو عن وجه.

وأما الاستشعار لذلك بما ورد في الموثّق المروى عن سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنه سُئل عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفه، فأحدث، أو ذكر أنه على غير وضوءٍ، ولا يستطيع الخروج من كثرة الزحام؟ قال: يتيمّم ويصليّ معهم، ويعيد إذا هو انصرف» (١) ومثله خبر السكوني (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

فأنهما وإن كانا يدلّان على تحصيل التيمم والصلاه معهم، إلا أنّ حكمها بالاعاده اذا انصرف يضرّ بالاستدلال، إنّ كان وجه الاعاده لأجل التيمم فى الزحام وكونه من غير ضروره.

اللهم إلا أن يكون وجه الاعاده هو أنّ الصلاه مع العائمه تعدّ من انواع التقيّه المدارئيه، فلا بأس حينئذٍ بجعلها تأييدا للمدعى.

كما أنّ الاستدال لذلك: بظهور الاتفاق على مشروعيه التيمم لصلاه الجنازه، مع خوف فواتها، وعدم الفرق بينها وبين ما نحن فيه إلا بالوجوب والندب، وهو لا يصلح فارقا.

لا يخلو عن تأمل، لأنه أوّلاً: يمكن أن تكون صلاه الميت أيضا واجبه لاجل الأنحصار به، وعدم وجود شخص آخر يصلّى عليه، فلا افتراق من هذه الناحيه بين الموردين.

وثانيا: امكان دعوى الفرق بين الموردين من جهه أخرى، وهى أنّ صلاه الميت ليست بصلاه بل هو دعاء، حيث يجوز أن يقوم بها حتى الحائض والجنب، و عليه فلا بأس بالارفاق فيها بما لا يكون كذلك فى غيرها، فتجوز التيمم فيها لا يوجب تجويزه فى غيرها كما لا يخفى.

و خلاصه الكلام: الأقوى عندنا هو هذا القول، فلا يخلو ما استدلّ به الآخرون من عدم ايجاب التيمم بل وجوب تحصيل الطهاره المائيه والاتيان بالصلاه قضاءً عن ضعفٍ تمسكا منهم بعدم ثبوت مسوغيه ضيق الوقت للتيمم، ولأنّ وجوبه متعلّق على عدم الوجدان الذى لا يتحقق صدقه بذلك، لأنه واجدٌ للماء لغهً وعرفاً.

وبما ذكرنا يحصل الفارق بين ما نحن فيه وبين من أخلّ بالطلب حتّى ضاق الوقت، لأنه من الواضح أنّه ليس المراد من (عدم الوجدان) الحقيقى منه، والآ

يصدق الواجد على من يخاف استعماله لنفسه أو لعياله، أو من يخاف فوته من نفس محترمه، ومع ذلك يحكم بالتيّم، وإن كان ثبوت الحكم فى هذه بالدليل، إلا أنه يصير مبيّنًا لمعنى المراد من عدم الوجدان، فلماذا لا يكون المقام كذلك أيضا.

وأما الجواب عن عدم ثبوت المسوغية لضيق الوقت، فقد عرفته منا آنفا فلا نعيد.

كما أنّ القول بالاحتياط بالجمع بينهما بتقديم التيمّم على الطهارة والقضاء، مبنّى على الاحتياط العملى من احتمال بقاء التكليف عليه فى الواقع، لا الاحتياط فى الجمع بين الدليلين، لوضوح أنّه لو لا ترجيح دليل حكم التيمّم على الآخر، لما أمكن الجمع بينها إلا بالتخير، لعدم امكان تحصيل ما يوجب الفراغ مع احتمال العصيان فى الواقع بما لا يتمكّن من تحصيل الواجب فى البين برغم تماميه شرائطه كما لا يخفى على المتأمل.

ومن ذلك يظهر عدم تمامية القول بوجوب الاحتياط، كما هو القول الثالث، لما قد عرفت من أقوائيه دليل وجوب التيمّم على الآخر، الموجب لاقتضاء الأمر للاجزاء. وعليه فلا وجه حينئذٍ للحكم بوجوب الاحتياط مع ظهور دليل دالّ على المراد، وعدم قدره الآخر للمعارضه معه حتّى يوجب الحكم بوجوب العمل بكليهما. والله العالم.

تفسير معنى (ضيق الوقت)

يدور البحث عن أنّ إنّ ضيق الوقت المسوّغ للتيمّم:

هل هو عبارته عمّا لا يلزم تحصيل الطهارة المائيه خروج الصلاه عن الوقت حتّى فى جزء منها كالتسليم، فضلا عن اكثر منه، والأوجب التيمّم.

أو عبارته عمّا لا يلزم تحصيل الطهارة درك ركعه، والأ يتطهّر بالطهارة المائيه ولا يجوز التيمّم؟

قوله: ولا فرق بين عدم الماء أصلاً، ووجود ما لا يكفيه لطهارته (١)

فيه وجهان، بل قولان، بل ربّما قيل بالتفصيل: بين ماله بدلٌ شرعا كما نحن فيه، فلا يجوز الطهاره المائيه، ولو استلزم خروج جزءٍ، بل يجب فيه التيمم.

وبين ما ليس له بدلٌ كسائر الشرائط، فيجب تحصيل الطهاره إذا أمكنه درك ركعه فى الوقت فضلاً عن الزائد.

ثم أمر صاحب «الجواهر» بالتأمل أخيراً.

أقول: إنّ لتأمله وجه، لوضوح أنّ المقام معدود من باب دوران الأمر بين ترجيح الوقت على سائر الشرائط من الستر والاستقبال والطهاره، وبين عكسه. فالظاهر تقديم الوقت على غيره لأهميته الوقت، وكونه شرطاً لجميع أجزاء الصلاة حتى التسليم، فضلاً عن غيره، كما يظهر ويؤيد ذلك ملاحظه تكرار الصلاة فى أربع جهات لتحصيل القبلة، ما لم يستلزم تكرارها خروج الوقت، والأى يكتفى بما يسعه الوقت.

وعليه، فالأقوى عندنا كما عليه السيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليه، هو الاتيان بالتيمم، وإيقاع تمام الصلاة فى الوقت، والله العالم.

(١) إذا وجد الماء ولكن بمقدار لا يكفى للوضوء أو الغسل، فهل هو كعدم وجدان الماء فى وجوب التيمم، أو أنّه يجب عليه غسل ما يمكن غسله به من الاعضاء للغسل أو الوضوء؟ وجهان:

المحكى عن الشيخ فى بعض أقواله التبعض، وهو قولٌ بعض العامه على ما فى «الروض»، ولكن قال صاحب «الجواهر»: «أنا لم أجد فيما حضرني من كتبه كالمبسوط والخلاف، بل الموجود منهما خلافه، بل فى الأخير الاجماع على

التيمم للمُجَنَّبِ الذي كان عنده ما لا يكفيهِ لُغْسَلُهُ وكذا الوضوء».

وعن الشيخ البهائي، حيث قال: «وللبحث في المنع عن التبويض مجال».

نعم، قد حكى عن العلامة في «نهاية الأحكام» احتمالُ في الجُنْب، وهو صرف الماء إلى بعض أعضائه، معللاً ذلك باحتمال وجود ما يكمله، والمواالاه فيه ليست بشرط، هذا بخلاف المُخَيِّدِثِ حيث يجب عليه التيمم لو وجد الماء بما لا يكفيهِ لشرطيه المواالاه فيه.

وفي «الجواهر»: «الظاهر أنه ليس خلافاً لما نحن فيه من ايجاب التيمم، وعدم الاجتزاء بـُغْسَلِ البعض، والتلفيق من الماء والتراب، بل هو واجبٌ آخرٌ خارجٌ عن ذلك من حيث احتمالهِ لوجود ما يكمله، مع أنه ممنوع أيضاً، لعدم رجوعه إلى أصلٍ يعوّل عليه».

أقول: لا- يختص الاحتياط بالطريق الذي ذكره العلامة، لا مكان تحصيل الاحتياط بطريقٍ آخر، بأن يحتاط بحفظ الماء إلى أن يصل إلى ما يكمل به الغُسل فيغتسل بالمجموع، ويغسل جميع الأعضاء، وبهذا النحو من الاحتياط يمكن احداث الوضوء أيضاً، بل لعلهُ أولى من الطريق الأوّل، لا مكان تحصيل الجزم بالنيه فيه دون الأوّل، لأنه حين الاتيان بـُغْسَلِ بعض الأعضاء لا يتأتى له القصد إلى الغُسل إلا بـرجاء الاتمام إذا وجد الماء لباقي الأعضاء.

وأما بالنسبة إلى الدليل على عدم كفايه التبويض، وصدق عدم الوجدان لما لا يكفي لجميع العمل، فأمر:

الأوّل: عدم ورود دليل على مشروعيه التلفيق من الماء والتراب، لظهور دليل كل واحد منهما على ثبوت الحكم للجميع، فكفايه البعض عن الكل يحتاج إلى الدليل، وهو هنا مفقود، بل لعلّ الدليل يكون على خلافه، كما نشاهد في نظائر

هذا المورد مثلاً في الآيه الوارده في كفاره اليمين «فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصَةَ يَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ» أى لم يجد طعام عشره مساكين بالفعل، حيث لم يقل بكفايه اطعام البعض واتمام الباقي بالصيام يتحقق الامتثال التلفيقي.

الأمر الثاني: قيام أخبارٍ مستفيضه _ كما في «الجواهر» _ وفيها الصحيح تدلّ على وجوب التيمم للجنب، وإن كان عنده مالا يكفيه:

منها: خبر الحلبي: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء الوضوء للصلاه، أيتوضأ بالماء أو يتيمم؟ قال: لا بل يتمم. ألا ترى أنه إنما جعل نصف الوضوء»^(١).

ولعلّ المراد من (نصف الوضوء) هو اشتمال التيمم للمسحّتين دون الغسلتين وهما نصف الوضوء، فكأنّ الشارع قد خففّ عليه بالتيمم، فينافى ما ورد من كفايه ما كان من الماء ما يكفي لغسل بعض الاعضاء، وأنه يجب عليه الغسل للبعض، فيدلّ الحديث بالمفهوم ولو من جهه السكوت في مقام البيان عن حكم وجوب صرف هذا المقدار من الماء المكفي لغسل بعض الاعضاء، مع أن دلالتة على نفي ذلك تكون أعلى من المفهوم، لأنّ المنطوق الدال عليه بأداه (بل) يفهم منه النفي الصريح على عدم جواز صرف الماء الموجود في غسل بعض ما يكفيه، خصوصاً مع ملاحظه استعمال ما يعدّ شبه التعليل بقوله: ألا ترى.

وعليه، فالاستدراك الذي صدر عن المحقق الآملي في «مصباح الهدى» بقوله: «اللهمّ ألا أن يقال بمنع كونها في مقام البيان من هذه الجهه، وأنها في مقام نفي وجوب الوضوء، لا في مقام نفي وجوب غسل بعض الاعضاء»^(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- مصباح الهدى، ج ٧، ص ١٣٩.

ليس على ما ينبغي، لأنه من المعلوم أنه لا يجب على الجنب إلا أحد الطهورين، فإذا انتفى وجوب الوضوء عند فرض عدم تمكن الغسل بتمامه، انحصر الحكم بوجوب التيمم ونفى وجوب غسل بعض الأعضاء، كما لا يخفى.

ومنها: في الدلالة المختار بل أقوى خبر محمد بن حمران وجميل بن دراج: «أنهما سألا أبا عبد الله عليه السلام عن امام قوم أصابته جنابه في السفر، وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل أيتوضأ بعضهم ويصلي بهم؟ فقال: لا، ولكن يتيمم الجنب ويصلي بهم، فإن الله عز وجل جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً»^(١).

فهذا الخبر مشتمل على النفي الصريح بقوله عليه السلام: «لا ولكن يتيمم».

ومنها: روايتي حسين ابن أبي العلاء^(٢) ومحمد بن مسلم^(٣) وخبر الحلبي الآخر في هذا الباب فإن جميعها صريحه في ما ذكرناه. ومع وجود هذه الأخبار الصريحة أو كالصريحة على وجوب التيمم، لا يبقى اشكال في عدم صحة غسل بعض الاعضاء.

الأمر الثالث: قيام الاتفاق عند علمائنا عليه كما ادعاه المحقق الآملي، حيث قال: «وأما في باب الوضوء فالاجماع قائم على عدم التفكيك والتبعيض إلا الجبيرة على التفصيل فيها، بل وفي باب الغسل أيضاً، إذ ليس فيه مخالف معلوم منّا إلا ما تقدم من حكايته عن بعض كتب الشيخ، مع أنه ادعى الاجماع في «الخلاف» على عدم التبعيض، وأنه إذا كان عنده ما لا يكفيه لغسله أو وضوئه يتيمم اجماعاً» والآ عن «نهاية الأحكام» للعلامة، وقد عرفت جوابه، وأنه لا يعدّ خلافاً في المسألة كما هو واضح.

١- وسائل الشيعة: الباب من أبواب التيمم، الحديث .

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

هذا كله مضافا الى أنه مقتضى قاعده انتفاء الكل بانتفاء بعض الأجزاء، إلا أن يقوم الدليل على عدم الانتفاء، وهو هنا مفقود،

عدا وجود بعض ما يتوهم ذلك وهو مثل قاعده الميسور والادراك والاستطاعه،

أقول: جريان القاعده هنا محل اشكال:

أولاً: بما في «مصباح الهدى» بالنسبه الى قاعده الميسور، لأنها هي المتوقفه على تنقيح موضوعها بأن يعد عرفا ما يمكن اتيانه ميسورا، لما لا يمكن الكل، حيث إنه يتصور بثلاثه: تاره يكون الميسور متبينا مثل اتيان الصلاه جالسا للمتعذر عن القيام، وربما يكون عدمه مبينا كتعذر الصلاه كلها إلا السلام، فإنه بانفراد لا يعد عندهم ميسورا للصلاه، وقد يخفى عليهم وفي مثله يحتاج الى عمل الاصحاب، لا- لانجبار سند القاعده، فإنها من القواعد المسلّمه، بل لتشخيص موضوعها، فإنهم إن عملوا بها في مورد، يستكشف أنهم فهموا كون الباقي ميسورا للكل، وحيث أن المقام - أعني التبعض في الوضوء والغسل - مما لم يكن قد عمل به الفقهاء، وكان تشخيص موضوع القاعده فيه غير جلي، فالاعتماد على القاعده في الحكم في التبعض لا- مورد له) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولا يخفى للمتأمل الدقيق ما فيه، لوضوح أن تشخيص الموضوع وتنقيحه لا يكون موقفا على عمل الأصحاب الكاشف عن كونه مصداقه، لأنه من المعلوم أن تشخيص ذلك منوط على العرف العام لا- خصوص الفقهاء، حتى ينتج ما قال به، فالملاك في الصدق وعدمه، والانطباق وعدمه، هو العرف العام لا الخاص، فإذا صدق وانطبق جرى فيه القاعده، لو لا وجود محذور آخر فيه، كما هو الحال في المقام كما ستعرف ذلك عنقريب إن شاء الله، فعمل الأصحاب لا

يستلزم فهم تشخيصهم بذلك بل يعدّ عملهم مؤيداً لامكان العمل بتلك القاعده، إمّا لأجل مشاهدته التمسك بها فى بعض الموارد الذى أوجب تعديهم الى النظائر والأشبهاء، أو استفادوا ذلك من بناء العقلاء على ذلك، أو غيره من المحتملات.

وثانياً: إنّ مورد هذه القواعد هى فيما إذا تعلق الأمر بموضوع مركب ذى أجزاء كالصلاه والحج، كما يشهد لذلك ما رواه الفيض فى «تفسير الصافى» نقلاً عن «المجمع» عن أمير المؤمنين عليه السلام فى تفسير قوله تعالى من سوره المائده: «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدِّلْ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» (١)، أنه قال: «خَطَبَ رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: إِنْ الله كتب عليكم الحجّ. فقال عكاشه بن محصن _ ويروى سراقه بن مالك _ أفى كلّ عام يا رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فأعرض عنه حتّى عادته مرّتين أو ثلاثاً. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم كفرتم، فاتوكونى ما تركتم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عنه فاجتنبوه» (٢).

حيث أنّه ظاهر أو صريح فى أن القاعده تجرى فى المركب ذى الاجزاء لا مطلقاً، فلا تعمّ ما نحن فيه، لأنّ المأمور به فى الوضوء والغسل ليس الّ نفس الغسل والمسح حتّى يقال فيهما ما يقال فى مثل الصلاه والحج، بل المأمور به هو نفس الطهاره المسبب عن الغسلتين والمسحيتين فى الوضوء، وعن غسل جميع الأعضاء فى الثانى. وعليه، فحصول المسبب لا يتحقّق الّا بعد ضمّ غسل جميع الاعضاء فى الثانى أو الاتيان بجميع الغسلتين والمسحيتين فى الأوّل، أو الاتيان ببعضها بشرط تعقبه ببقية الأجزاء، كالوصف الجارى على نحو الشرط المتأخّر.

١- سوره المائده، آيه ١٠١.

٢- الجواهر، ج ٥، ص ٩٥، نقلاً عن تفسير الصافى ذيل الآيه.

فمثل ذلك لا- يمكن الاكتفاء فيه بإيتان الميسور فقط، لأنه يوجب انتفاء كلِّ المأمور به، لأنَّ امتثاله موقوف على إتيان جميع ما هو المحقَّق والمحصَّل للمسبَّب، فإذا أجزأ بعضها معسورا لزم منه فقد الجميع، وهو يطابق مع قاعده انتفاء الكلِّ بانتفاء أحد أجزائه، وهذا واضح للتأمل. ولعلَّه لهذا السبب لا يجرى الفقهاء قاعده التجاوز في الطهارات الثلاث عند الشكِّ في الأجزاء دون الصلاة.

ثالثا: إنَّ العمل بهذه القواعد إنَّما يصحَّ فيها إذا لم يرد الدليل والنصُّ على خلافها، والمقام من هذا القبيل، لما قد عرفت قيام نصوص مستفيضه على عدم جواز التبويض، ولزوم الرجوع الى التيمم، فلا نعيد.

أقول: عدم جواز التبويض والتلفيق في صورته قلَّه الماء، يظهر أنَّه لا فرق في عدم الجواز بين كون منشؤه غير قلَّه الماء، وهو مثل ما لو حصل لبعض الأجزاء والأعضاء مرضٌ لا يدخله تحت الجبيرة ولو أحقها، أو كان عليه نجاسه لا يستطيع غسلها لألم وكسرٍ ونحوه، لو حده الملاك في الجميع، كما صرح بذلك جماعه من الأصحاب، منهم الشيخ في مبسوطه وخلافه، والمصنَّف في «المعتبر»، والعلامة في «المنتهى» وغيرهم، فواجب المكلف في جميع هذه الموارد هو التيمم لا غير.

نعم، نقل عن الشيخ في «المبسوط» و«الخلاف» أن الأحوط غسل الأعضاء الصحيحة، ثم التيمم ليكون مؤديا صلاته بيقين، لكن علَّق عليه في «الجواهر»: «إنَّه لا يخلو عن تأملٍ» إن كان يقصد بتأمُّله الإشارة الى وجود مخالف فيه ممَّا.

نعم، إنَّ أراد من حيث احتمالاه في نفسه فلتأمُّله وجه وجيه، لما سبق القول بحُسن الاحتياط من حيث نفسه في مثل الصلاة التي تعدُّ من الأمور المهمَّة عند الشرع.

وأیضا: يظهر ممَّا ذكرنا من عدم جواز التبويض والتلفيق في الاكتفاء به، بين ما تكون الطهاره عن الحَدَث الأصغر أو الأكبر، كما لا فرق في الثاني أيضا بين

أنواعه الآ- في إيجاب الوضوء به، لو كان يكفيه في حَدَثٍ غير الجنابه كالحيض والمسّ، حيث أنّهما يوجبان الطهارتين، فتعدّر إحداهما لا يسقط الأخرى، بخلاف الجنابه حيث تكفى عن الأخرى، ولذلك ورد النصّ في الخبر المروى عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام على الأمر بالتيمّم والنهي عن الوضوء في المجنب في السفر، مع وجود الماء قدر ما يتوضأ معه، (١) كما هو ظاهر غيره.

حكم الماء المطلق الممزوج مع المضاف

لو تمكن المكلف من تحصيل الماء المطلق عن طريق مزجه مع الماء المضاف بما لا يوجب خروجه عن اسم الاطلاق، إلاّ أنّه مع مزجه يوجب كفايته للغسل أو الوضوء.

فهل يجب عليه ذلك، كما عليه بعض بالفتوى كالعلامة في «التحرير» و«المنتهى» و«نهاية الأحكام»، أو بالاحتياط كما عن الاصطهاناتى فى حاشيته على «العروه»؟

أو لا يجب عليه إلاّ التيمّم كما عليه المشهور؟ وجهان بل قلوان:

والظاهر أنّ الثانى، وإن كان حُسن الاحتياط بالجمع بينهما لا يخلو عن وجه حُسن.

وأما توجيه الوجهان: فلاّنه من حيث أنّه تمكّن من تحصيل الطهاره المائيه ولو عن طريق العلاج المذكور، فيدخل حينئذٍ تحت عموم أو اطلاق (من وجد الماء فعليه كذا) فلا يجوز له التيمّم.

ومن جهه عدم اعتناء العرف والعقلاء بمثل هذا العلاج فى حصول الوجدان، كما لا يعتنون بمثل مزج التراب فى الحنطه التى لا تبلغ حدّ النصاب بما لا يوجب الخروج عن اسم الحنطه حتّى يجب عليه الزكاه، للفرق عند العرف والعقلاء بين

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب التيمّم ، الحديث ٤.

قوله: الثاني: عدم الوصوله اليه (١)

صوره وجود التراب في الحنطه بطبعه بمقدارٍ يوجب بلوغه النصاب ومن ثمّ الحكم بوجوب الزكاه عليه، وبين صورته تحصيل المزج بذلك حتّى يبلغ، لأنّ دليل الدال على وجوب الزكاه لمن يبلغ حنطته مقدار النصاب منصرفٌ عمّا كان بلوغه عن طريق علاج خارجي من المزج بالتراب، لوضوح أنّه لا يصدق على من لا يبلغ حنطته بمقدار النصاب بطبعها أنّه مالك نصاب الحنطه. وعليه فالحكم بوجوب إخراج زكاه من يبلغ ماله النصاب بهذه الصوره يعدّ قبيحا لأنّه تكليف بما لا يطاق بمقتضى الطبع الأولى، وإن لم يكن كذلك مع المزج لكنه خارجٌ عن سيره العقلاء، بخلاف ما لو كان حنطته بطبعها الأولى المأخوذه من الحقل قد بلغت النصاب، وإن كان فيها شيءٌ من التراب بما لا يوجب خروجها عن اسم الحنطه المتعلقة بها الزكاه.

وكيف كان، فإنّه فرق في الاطلاق عند العرف والعقلاء بين ما لو كان المكلف واجدا للماء بطبيعته الأولى المعروفه فيجب عليه الغسل والوضوء، وبين ما لم يكن لذلك إلا بعلاج من المزج المزبور، فلا يجب، كما هو الحال كذلك في باب الحنطه والزكاه بالنسبه الى التراب. وعليه فالأقوى عندنا هو وجوب التيمّم وإن كان الاحتياط بالجمع بين الحكمين حسنا.

التيمّم عند عدم الوصول الى الماء

(١) السبب الثاني لوجوب التيمّم: هو عدم الوصول الى الماء، لاجءل أحد أمور سوف يذكره (ولا خلاف أجد في هذا الحكم) كما في «الجواهر»، و(أنّ عليه اجماع أهل العلم) حكاه فيه «المعتبر» أو (عند علمائنا أجمع) كما عن «التذكره» و«المنتهى».

وعله عدم الوصول الى الماء قد يكون بأحد أمورٍ: إمّا لتوقفه على ثمنٍ متعذرٍ عليه، أو لفقد الآله التي يتوصل بها الى الماء، كما إذا كان على شفير بئرٍ أو نهرٍ ولم يتمكن من الوصول الى الماء الآ- بمشقه، أو للتغريب في النفس على لصّ وسبع أو عدو، أو للعجز عن الحركة المحتاج الى تحصيله لكبيرٍ أو مرضٍ أو ضعف قوه، ولم يجد معاونا ولو بأجره مقدوره، أو يكون موجودا في محلّ يخاف من السعى اليه على نفسٍ أو طرفٍ أو مالٍ محترم، أو بضعٍ أو عرض، أو ذهاب عقل ولو بمجرد الجبن.

والدليل عليه: _ مضافا الى الاجماع الذي قد عرفت تفصيله _ وجود نصوص داله على الحكم:

منها: خبر الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يمرّ بالركيه، وليس معه دلو؟ قال: ليس عليه أن يدخل الركيه، لأنّ رب الماء هو رب الأرض فليتيّم» (١) ونحوه خبر الآخر.

ومنها: خبر عبد الله بن أبي يعفور وعنبسه بن مصعب، جميعا عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أتيت البئر وأنت جنب فلم تجد دلوا ولا شيئا تغرف به فتيّم بالصعيد، فإنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد، ولا تقع في البئر ولا تفسد على القوم ماءهم» (٢).

فانّ التعليل بأنّ (ربّ الماء هو ربّ الصعيد) يوصلنا بأنّ بناء أمر التيمم على التوسعه والتسهيل، وأنّه لا يتوقف على العجز العقلي المسقط للتكليف، بل يكفي فيه أدنى عذر كالمشقه والخوف من نزول الماء، أو من اختلاط ماء البئر بالطين والوحل بواسطة نزوله فيه، الموجب لتنفّر الطبايع عن شرب الماء الذي يغتسل فيه، كلّ ذلك شاهد على أن حكم الشارع مبني على السهوله في عدم الوجدان والوصول.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

ومنها: ما ورد في جواز التيمم عند ازدحام الناس كما في خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ عليهما السلام: «أنّه سُئِلَ عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة، أو يوم عرفه، لا يستطيع الخروج عن المسجد من كثرة الناس؟ قال: يتيمّم ويصلّي معهم ويعيد إذا انصرف»^(١).

والحكم بالاعادة أمّا استحبابي كما عن المحقق الهمداني رحمه الله، أو لأجل كونه للتقيه المداراتيه معهم، لكن بما أنّ هذا المكلف قد يتيمّم وهو في سعة الوقت الذي لا يكفي التيمّم عن الطهاره المائيه، فلا بدّ له من الاعاده وجوبا، وعليه، فدلالته على المطلوب لا تكون إلا في الجملة، كما لا يخفى.

كلّ هذا مضافا الى استلزام التكليف بالطهاره المائيه في بعض الموارد الى التكليف بما لا يطاق، وهو قبيح، مضافا الى دليل نفي العسر والحرج والضرر في الدين مع ملاحظه عموم بدليه التراب عن الماء.

ومنها: حديث داود الرقي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في السفر فتحضر الصلاه، وليس معي ماء، ويقال إنّ الماء قريب منا فأطلب الماء وأنا في وقتٍ يمينا وشمالاً؟ قال: لا تطلب الماء، ولكن تيمّم فأني أخاف عليك التخلف عن اصحابك فتضّل ويأكلك السبع»^(٢).

حيث يدلّ على أنّ وجود الخوف يكفي في جواز التبديل، وعليه يحمل أيضا ما في خبر علي بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: التيمّم... الى أن قال: فقال له داود الرقي: فأطلب الماء يمينا وشمالاً؟ فقال: لا تطلب الماء يمينا

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

قوله: فمن عَدَمُ الثمن، فهو كمن عَدَم الماء، وكذا إن وجدته بضمنٍ يَضْرَبُ به في الحال (١)

وشمالاً ولا في بئرٍ، إن وجدته على الطريق فتوضاً منه وإن لم تجده فامض» (١).

والخبر السابق شاهدٌ عليه.

ومنها: ما جاء في خبر يعقوب بن سالم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ لا يكون معه ماءٌ والماء عن يمين الطريق ويساره غلوتين أو نحو ذلك؟ قال: لا أمره أن يغرّر بنفسه فيعرض له لصٌّ أو سبع» (٢).

والحاصل: المستفاد من ظواهر هذه الأدلة هو شرعية التيمم عند تعذر الماء أو تعسره أو التضرر به، كما تقتضيه قاعده نفي الحرج والضرر الحاكمتان على العمومات المثبتة للتكاليف، فمن وجد الماء ولكن شقَّ عليه استعماله لبروده أو مرضٍ أو غير ذلك مما توجب عليه مشقه لا تُتحمَّل عادة، كان كمن لم يجده، فيتبدل الحكم الى التيمم.

ومما ذكرنا يظهر أنّ من جملة ما يوجب التبديل هو فقد المكلف المال اللازم لشراء الماء، أو وجوده إلا أنه يستلزم تضرره عليه في الحال أو في المال، وهذا ما تعرّض المصنّف قدس سره لذكره بقوله:

(١) كما هو فتوى فضلائنا على ما هو في «المعتبر»، والظاهر اتفاق الأصحاب عليه كما في «شرح المفاتيح»، وإن كان التعابير بين الفقهاء مختلفه: بعضهم قال: لو كان محتاجاً له لنفقته فإنه لم يجب عليه الشراء قولاً واحداً كما في «المنتهى».

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

وبعضهم قال: إذا استلزم الاجحاف بماله أى استيصاله أو كاستيصاله، واقتصر على كلمه الاجحاف فى «الغنيه» و«الوسيله»، وعن «الكافى»: «من غير تعرّض للضرر».

أقول: لكن الظاهر أنّ مراد جميعهم شيئاً واحداً وعليه معقد اجماعهم، وإن أطلق بعضهم بايجاب الشراء وإن كثر ثمنه، كما عن ابن سعيد فى «الجامع» والمرضى، ولكنهم أرادوا غير ما ذكرناه، خصوصاً إذا خاف التلف بصرف ثمنه فيه، كما يشعر بذلك جوازهم التيمّم مع خوف العطش، فبالثمن يكون بطريق أولى.

وعليه، فما يظهر منهم الجواز حتّى مع استلزامه الضرر بالشراء، كما يظهر من المصنّف فى «النافع» و«المعتبر» من بيان القولين هنا، بل قد أوجب صاحب «الحدائق» الشراء مطلقاً، إلا إذا خاف على نفسه العطب تمسكاً باطلاق ما دلّ على شرائه بالثمن وإن كثر من الأخبار الآتية.

ليس على ما ينبغي، لمنافاته مع أدله نفي الضرر والعسر والخرج فى الدين، خصوصاً إذا استلزم ذلته وسوآله، خصوصاً مع ملاحظه سهوله الملهّ وسماحتها، مضافاً الى ملاحظه الى عموم بدليته التراب عن الماء، وملاحظه الاستقراء فى امثال ذلك فى الواجبات الأصلية من رفع الحكم إذا استلزم الضرر، فضلاً عمّا هو مقدمه للواجب وكونها ذا بدلٍ شرعاً.

فجميع ذلك نرفع اليد عن الاطلاقات وتخصيص، بل تكون هذه الأدله حاكمه عليها كما ترى ذلك فى مشابهما فى سائر الموارد.

نعم، يمكن المناقشه فى أصل الموضوع بمنع كونه عسراً أو حرجاً أو كان جعل الحكم بذاته حرجياً لا يرفع حرجه القاعده مثل الحج فى بذل المال والجهد من بذل النفس، فهو أمر آخر.

أمّا احتمال كون المراد من نفي الضرر هو الضرر بالغير، بأن يكون النهى عن أن

يضِرُّ أحدُ أحدا لا مثل ما نحن فيه، فغير وجيه، لوضوح أنّ المراد منه هي المشقة التي لا تتحمّل عادة وأن كانت دون الطاقه.

نعم، مصاديق الضرر الموجب للشمول مختلفه، اذ ربّ موردٍ يقطع بكونه مصداقه ويتناوله الدليل ويحكم عليه، وربّ موردٍ يكون على خلافه، وموردٌ ثالث يشك فيه فاذن اجرائه فيه لا يخلو عن تأمل، ولذلك لم يعتبر المضرّ اليسيره في «المهذب» و«مجمع البرهان» على ما حُكي عنهما سببا لجريان القاعده.

نعم، قد لا- يلاحظ الشارع في بعض الموارد عند حكمه بتبديل الواجب الى التيمم الضرر والاجحاف فيه، وهو كما لو استلزم السعى الى طلب الماء لتعريض المال للتلف لأجل خوف أخذ اللّص. وقيل في وجه الفرق بين ما نحن فيه وبينه أنّه النصّ، فلذلك لم يؤخذ فيه ذلك القيد، لأنّ أخذ اللّص ونحوه الأموال لا يعدّ من مصاديق الاعواض التي لا تتحمّل عادة، بل قد يعدّ مثله اضاعه للمال المنهَى عنها، فلا تلاحظ في مثله ميزان الضرر والاجحاف.

بل ربّما قيل في التفاوت بين الموردین: أنّ العوض في ما نحن فيه هو تحصيل الثواب، بخلافه في اللّص.

ولكن ناقش فيه الشهيد في «الذكري»: «بأنّه خيال ضعيفٌ، لأنّه إذا ترك المال لابتغاء الماء، دخل في حيز الثواب».

ولا- يخفى ما فيه، اذا الثواب في تركه إنّما يعطى له اذا جاز له ذلك، ولم نقل بتبديل الطهاره بالوضوء الى التيمم، هذا بخلاف ما لو قلنا بجواز شراء الماء اذا لم يستلزم الضرر والاجحاف، فإنّه يترتب عليه العوض والثواب قطعا.

وعليه، فالأولى جعل الملاك في جواز التبديل، هو قيام التراب مقام الماء شرعا في مثل ذلك، بل والأقلّ من ذلك لأجل التسهيل والامتنان على الناس كما لا يخفى.

قوله: وان لم يكن مضرًا بالحال لزمه شرائه، ولو كان بأضعاف ثمنه المعتاد(١)

المراد من الضرر المسوّغ: ثم المراد من الضرر المسوّغ، هل هو في الزمان الحال فقط، أو أنه الأعمّ منه ومن الاستقبال؟

الظاهر من كلام عدّه هو الأعمّ، كما صرح به العلامة في «التذكرة»، والشهيد في «الذكرى» و«جامع المقاصد»، بل هو مختار صاحب «الجواهر» وغيره، كما هو الأقوى عندنا، كما يستفاد ذلك من عنوان (خوف العطش) أو (التلف) الصادق عرفا على الزمن المستقبل، كما يؤيد ذلك الاستقراء في الاشباه والظائر.

وإن كان ظاهر عبارته المصنّف هنا بقوله: «ثمن يضرّ به في الحال» هو زمان الحال لا حال المكلف الذي وجهه صاحب «الجواهر» واستدلّ عليه: بعدم العلم بالبقاء الى وقته، ولا مكان حصول مالٍ فيه على تقدير البقاء، ولانتفاء الضرر.

ولكن شيءٌ منها لا يسمن ولا يغنى عن جوع، لا مكان اجرائه في مثل خوف العطش وغيره أيضا كما لا يخفى.

نعم، لا بدّ أن يلاحظ الاستقبال الى زمانٍ لم يكن التوقع فيه الى مرتبه لا يُحترز عن مثله عادةً، والألم يكن معتبرا، لعدم عدّ مثله حينئذٍ من الضرر الذي يجب الاحتراز عنه، كما هو واضح.

(١) إنّ هذه الجملة قد تؤيد ما احتمله صاحب «الجواهر» وتصحح قرينه على أنّ مراده المصنّف ممّا ذكره في صدر كلامه هو حال المكلف، وهو غير بعيد.

ووجوب الاشتراء إنّ كان بقدر ثمن المثل اتفاقي محصّياً ونقلاً، لصدق الوجدان وكونه مقدّمه للواجب، كما أنه كذلك إذا كان بأضعاف ثمنه المعتاد

اجماعاً، كما فى «الخلايف»، وعلیه فتوى فقهائنا كما عن «المهذب البارع»، بل لعله مندرجٌ فى معقد اجماع «الغنىة» كما فى «الجواهر»، وهو الحجّة كما هو مقتضى القاعده عرفاً، لصدق الوجدان معه. هذا فضلاً عن دلالة النصوص عليه:

منها: صحيح صفوان، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل احتاج الى الوضوء للصلاه، وهو لا يقدر على الماء، فوجد بقدر ما يتوضأ به بماء درهم أو بألف درهم، وهو واجدٌ لها، يشتري ويتوضأ أو يتيمم؟ قال: لا بل يشتري، قد أصابنى مثل ذلك فاشترت وتوضأت وما يسرنى بذلك مال كثير» (١).

ورواه الصدوق مرسلًا عن أبى الحسن الرضا عليه السلام نحوه، الآ- أنه أسقط قوله: «وهو واجدٌ لها» و قال: «وما يسؤنى... الى آخره».

ومنها: خبر حسين بن أبى طلحه، قال: «سألت عبدا صالحا عن قول الله عزوجل «أَوْ لَمْ يَسْتِمْ نِسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» ما حد ذلك؟ قال: فإن لم تجدوا بشراءٍ وبغير شراء. قلت: إن وجد قدر وضوء بمائه ألفٍ أو بألفٍ وكم مبلغ؟ قال: ذلك على قدر جدته» (٢) أى ما يصدق عليه الواجديّه.

ومنها: ما عن فخرالاسلام فى «شرح الارشاد»: «أن الصادق عليه السلام اشترى وضوءه بمائه دينار» (٣) على حسب المحكى فى «الجواهر».

ومنها: ما عن «دعائم الاسلام» الى أن قال: «وقالوا عليهم السلام فى المسافر يجد الماء بثمان غالٍ أن يشتريه اذا كان واجدا لثمان فقد وجدته، إلا أن يكون فى دفعه الثمن ما يخاف منه على نفسه التلف إن عدم والعطب، فلا يشتري ويتيمم بالصعد ويصلى» (٤).

- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب التيمم، الحديث ١.
- ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب التيمم، الحديث ٢.
- ٣- الجواهر، ج ٥، ص ١٠٠.
- ٤- المستدرک، الباب ٢٠، من أبواب التيمم، الحديث ١.

ودلاله هذه النصوص على لزوم تحصيل الماء بالشراء ولو باضعاف قيمته واضحه لاخفاء فيها.

وعليه، فما عن ابن الجنيد من عدم ايجاب الشراء إذا كان غالياً، ولكن يجب الاعاده اذا وجد الماء.

ضعيفاً، لأنّه إن كان وظيفته حينئذٍ هو التيمم فلا وجه للحكم بالاعاده بعد كون ظهور الأمر في الاجزاء، وإن لم تكن الوظيفة، فلا- وجه لعدم الايجاب. ولعلّه توهم أنه ضررٌ في نفسه فيندرج تحت قوله صلى الله عليه وآله: لا- ضرر ولا- ضرار في الاسلام»(١)، بلحاظ أنه في حد ذاته ضرر بالنسبه الى غالب الناس، وملاحظه سقوط السعي عند الخوف على شىء من ماله.

ولكن ثبت أنه مخدوشٌ بواسطة قيام الاجماع، وصراحه النصوص على لزوم الشراء ولو بثمانٍ غالٍ، والاجتهاد في مقابل النص غير مقبول ومسموع كما لا يخفى، كما ثبت أن الفارق بين ما نحن فيه وبين الخوف على المال هو النصّ أيضاً وهو متبع.

بل قد لا نسمع الاشكال عند الاصحاب ولا خلافٍ _ كما نسب صاحب «الحدائق» الى ظاهر الاصحاب _ من وجوب القبول لو وهب له الماء واهب، ولعلّه لأجل أن الغالب في مثله على المسامحه عرفاً فلا منه ولا ضرر، لكن قال صاحب «الجواهر»: «لكنه لا يخلو من تأمل لاختلافه باختلاف الاشخاص رفعه وضعه والازمنه، والامكنه».

وكلامه جيد ولكنه نادرٌ جداً، والنادر كالمعدوم، وكلام الأصحاب ناظر الى

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الشفعه، الحديث ١.

الغالب، والآفللامتناع وجه كما لا يخفى.

وعلى الأول لو يتيمّم والحال هذه بطل مادام الماء المبذول قائماً، لصدق الوجدان عليه كما صرّح به غير واحدٍ من الأصحاب فيه وفي نظائره.

هذا فيما اذا وهب له الواهب الماء، وأمّا الهبه بالثمن ليشتري به الماء.

فهل يجب عليه القبول كما فى «المبسوط» و«المنتهى» و«المدارك» و«الحدائق» معاً بأنّه للمقدمه المعدوده شرعا وعقلاً، اذا لا حرمه عليه فى تحمّل المنّه.

خلافاً للمحقّق فى «المعتبر» والمحقّق الثانى فى «جامع المقاصد» حيث علّل الأخير هبه المال مما يمتن ذلك بقوله: «إنّ به فى العاده ويحصل به للنفس غضاظه واستهانته، وذلك من أشدّ أنواع الضرر على نفوس الأحرار، ولا اثر لقلته فى ذلك لعدم انضباط أحوال الناس، فربّما يعدّ القليل كثيراً، بل مناط الحكم كون الجنس ممّا يمتنّ به عادةً، كما لا نفرّق بين قلّه الماء وكثرته فى وجوب القبول اعتباراً بالجنس» انتهى كلامه.

أقول: الأقوى عندنا ملاحظه حال المورد والاشخاص، اذ لا يمكن اطلاق الحكم ايجاباً ومنعاً. نعم الغالب فى الأقوال حصول المنّه والضرر بحال الشخص الحرّ، وعليه فكلّ موردٍ كان كذلك فلا يجب القبول، بلا فرقٍ فى ذلك بين خصوصيه الجنس، اذ لا مدخله له فى ذلك، وما لم يكن كذلك فيجب بلا اشكال. وعليه فالحكم اثباتاً ونفياً منوط بتشخيص نفس المكلف، ولا فرق فيه بين كون الاعطاء بصوره البذل والاباحه أو الهبه، لاشتراك الملاك فيهما، كما لا فرق فيما ذكرنا من بيان الملاك فى الوجوب وعدمه على نحو الاستيهاب والاكتساب حيث يجب فيما لا منّه فيه ولا ضرر وإلا فلا.

قوله: وكذا القول في آله (١)

قوله: الثالث: الخوف (٢)

قوله: ولا فرق فيجواز التيمم بين أن يخاف لَصًا أو سُبْعًا أو يَخَاف ضياع مالٍ (٣)

(١) حكم الآله لحكم الثمن لا- لاشتراك الجميع في الملاك من الهبه وغيرها، بل في الاكتساب والاستيهاب. نعم، يظهر ممّا ذكرنا حكم ما لو بُدِّل له الماء أو الثمن الى أجلٍ يستطيع وفائه فيه، حيث يجب عليه القبول، كما صرّح به جماعه. بل قد يستشعر من كلام المحقّق في «المعتبر»، والعلامه في «المنتهى» من نسبه الخلاف فيه الى خصوص الشافعي، عدم الخلاف فيه بيننا على وجوب القبول ولعلّه منزّل عندهم بما لا يستلزم المنّه والضرر، كما هو كذلك غالباً. نعم قد حكى عن ابن فهد أنّه حكى عن بعض مشايخه القول بالعدم، وقد بين وجهه صاحب «الجواهر» بقوله: «ولعلّه لأنّ نفس شُغْل الذّمه مع احتمال عوارض عدم الوفاء ضرر» ثم قال: (وهو ضعيف).

ولكن الأولى أن يقال في وجهه: إنّه أراد ذلك فيما اذا استلزم المنّه والضرر لا مطلقاً كما هو الغالب، والله العالم.

(٢) السبب الثالث لوجوب التيمم: بلا فرق في متعلقه بين كونه على النفس لو أراد تحصيل الماء، أو على هو الخوف، المال من اللّص، كما أنّ الخوف على الأول قد يكون من جهه القتل أو الجرح أو الأذيّه التي لا تُتحمّل عادةً، من غير خلافٍ أجده كما في «الجواهر». بل حُكي عليه الاجماع على لسان جماعه مع اختلاف معقده بتعايير مختلفه، ذكرها تفصيلاً في «الجواهر»، فلا داعى لذكرها، وخلاصه ما في «المدارك» بأنّ هذا الحكم مجمّع عليه بين الأصحاب على ما نقله جماعه كما لا يخفى.

(٣) اذا عرفت قيام الاجماع في الجملة على الخوف في الأمور المذكوره

آنفاء، فلا- بأس هنا بذكر أمور مرتبطة بها لبيان موارد جواز التيمم فيها ممّا لا يجوز، على حسب اختلاف الأقوال بين الفقهاء، فنقول:

الأمر الأول: إنّ وجوب حفظ النفس المحترمه _ نفسه أو غيره _ سواءً كان الخوف من السبع أو من اللصّ فممّا لا اشكال فى وجوبه، كما لا خلاف فى أنّه موجب لتبديل الحكم الى التيمم.

والدليل عليه: مضافا الى الاجماع، دلالة الأخبار عليه:

منها: خبر يعقوب بن سالم: قال: «سألت الصادق عليه السلام عن الرجل لا- يكون معه ماء والماء عن يمين الطريق أو يساره غلوتين أو نحو ذلك؟ قال: لا آمن أن يُعزّر بنفسه فيعرض له لَصٌّ أو سَبْعٌ» (١).

وغير ذلك من الروايات السابقة التى جميعها تفيد تبدل الحكم.

الإمر الثانى: وهو الخوف من اللص على المال، فالمصرّح به عند الأصحاب عدم الفرق بينه وبين الخوف على النفس، بل هو اتفاقى عندهم، كما ترى كلام صاحب «المدارك» فى شرح عبارته المصنف، حيث قال: «أو ضياع مال» قال قدس سره: «هذا الحكم مجمع بين الأصحاب على ما نقله جماعه، بل قال فى «المنتهى» أنّه لا يُعرف خلافا بين أهل العلم».

ولكن صاحب «الحدائق» مع اعترافه باتفاق الاصحاب عليه، قد استشكل فى المال، وقال: «إنّ هذا ممّا لم يدلّ نصّ على الجواز فى خوف ذهاب المال، وخبر يعقوب بن سالم كان فى مورد الخوف على النفس لا المال، مضافا الى أنّ النسبه بين قاعدتى نفى العسر والجرح ونفى الضرر، وبين ما يدلّ على الظهاره المائيه بالعموم من وجه، فلا وجه لتقديم الأولين عليه، بل التقديم له عليهما لكونه

أوضح، فلتحكم عليها، غايته وجود النسبه المزبوره وعدم تقديم احدهما على الاخرى، اذ ليس يتحكم تلك بأولى من الآخر والعكس».

أجابه صاحب الجواهر قدس سره : «بعد وجود الاجماع بقسميه على خلافه، سيما فيما يتضرر بتلفه، ومنع ظهور خبر يعقوب في الخوف بالنفس، لوجود لفظ (اللص) الظاهر في الخوف منه على المال، كما يشهد له فهم الأصحاب من ذلك. ولا ينافيه لفظ (النفس) قبله، وظهور استقراء أخبار التيمم في سقوط المائيه بأقل من ذلك، بل وغيرها من الواجبات الأصلية فضلاً عنها، مع أنّ أصل مشروعيه التيمم ليسر _ أنّ أدلّه العسر والجرح غير قابله للتخصيص، لظهورها أنّ ليس في الدين ما فيه حرج، فليست هي من قبيل الأصل كما بين في محلّه، وبعد التسليم فهي أرجح من وجوه عديده لا يخفى» انتهى(١).

مناقشه الهمداني: فقد بحث في «مصباح الفقيه» عن دلاله الخبر الوارد فيه ذكر اللص للمال بقوله: «وفيه: إنّ الغالب عند عروض اللص في الطريق كون نفسه كماله في معرض الخطر، أمّا الجنايه عليها أو بأخذ أمواله المحتاج اليها في المعيشه، كما يشهد لذلك تفرّعه في الروايه على قوله: (يعزّر بنفسه) فلا يبقى حينئذ له ظهور في اللص اراده تلف المال»(٢).

أقول: لا يخفى ما في كلامه، لوضوح أنّ اللص يخاف منه أولاً على المال وثانياً على النفس كما قد يتفق كذلك ولذلك ترى عدم خوف من لا مال له كما هو شأن الفقراء، حيث لا يخافن في السفر، وعليه فشمول الحديث لخوف تلف الأموال ممّا لا كلام فيه. والتغريز يساعد مع خوف كلّ من النفس والمال ولا

١- الجواهر، ج ٥، ص ١٠٣.

٢- مصباح الفقيه، ج ٦، ص ١٣٠.

اختصاص له بالأولى فقط حتى يستظهر منه الخوف على النفس فقط.

وعليه، فيكون مضمون الخبر تجوير التيمم في الخوف في كالأ-الموردين، فيناسب مع دليل نفى الحرج والعسر والضرر فيقدم بنحو الحكومه على العمومات والاطلاقات الأوليه الداله على وجوب تحصيل الطهاره المائيه، وتقديمه عليها يكون بالحكومه لا التعارض حتى تلاحظ النسبه. مع أنه لو سلّمنا التعارض فإنّ النسبه هي الرجحان الدليل التيمم للاجماع وملاحظه الأشباه والنظائر المؤيّدته تقديم تلك الادله على العمومات والاطلاقات كما لا يخفى.

نعم، في شمول دليل نفى الحرج والعسر والضرر للمال القليل بالنسبه الى بعض الأفراد اشكالاً، إذ ربما لا يصدق عليه الضرر والحرج عرفاً، وإن كان الاطلاق في الاجماع وفي مضمون الحديث يشملها أيضاً، بل قد صرّح غير واحد من الأصحاب، بل نسب ذلك في لسان جماعه مشعرين بدعوى الاجماع عليه إن لم يكن تحصيلاً، بعدم الفرق بين القليل والكثير، وهو الفارق بينه وبين بذل المال وإن كثر في الشراء. مضافا الى ما في اغتصاب المال من الغضاذه التي لا تتحمّل عادة بخلاف البذل، حيث قد يوجد بعض الناس بنفسه فيه، ولكن مع ذلك في التأمل فيه مجالاً لامكان دعوى الانصراف في الروايه عمّا لا يستلزم الحرج والضرر، لوضوح أنّ سياق هذه الروايات عن الضرر والحرج بحسب النوع لا مطلقاً، كما يشير الى ذلك ملاحظه أنّ تنزيل الواجب الى بدله من التيمم كان لأجل اليسر دون العسر، كما يشعر لذلك لسان الأخبار التي تقول: «لا إنّ ربّ الماء هو ربّ التراب» و«التراب أحد الطهورين» ونحو ذلك، خصوصاً مع ملاحظه أنّ الله تعالى يريد بعباده اليسر دون العسر، ومن المعلوم عدم وجود العسر في تلف المال القليل لبعض الأفراد، كما لا يخفى، وعليه فلا وجه للقول بالتبديل.

الأمر الثالث: حكى عن «جامع المقاصد» وغيره من التصريح بأنه لا فرق في جواز التيمم بين الخوف على مال نفسه ومال غيره بصوره الاطلاق، مع أنه مشكّل جدّاً، لأنّه إنّما يتّجه اذا كان متعلقاً بنفسه بنحوٍ من التعلق، بحيث يوجب اهتمامه بحفظه، إمّا لتكليفه شرعاً بذلك كما اذا كان ولياً يجب عليه حفظه، أو امانه أو غير ذلك، بحيث كان التفريط في حفظه موجبا للضمان، أو كان مهماً لديه بحسب العرف والعادة بحيث يترتب عليه بواسطه تلفه الخجل والندامه التي يشقّ تحمّلها عادةً كالتقصير في حفظ أموال الاصدقاء الواثقين بحفظه عند سعيهم في حوائجهم.

والحاصل: كلّ موردٍ كان التكليف فيه تحصيل الطهاره المائيه وهو لا يتحقّق إلاّ من خلال التلف الذي يعدّ بالنسبه اليه تكليفاً حرجياً. هذا بخلاف الموارد التي لم تكن كذلك، بل كان الحفظ فيها لمجرد الاحسان اليه، فهو وإن كان حسناً، لكنّه لا يصلح أن يكون عذراً في رفع اليد عن التكليف الشرعي الواجب عليه، الذي لم يصرح الشارع فيه بجواز تركه.

أقول: بعد ما ثبت مال نفسه ومال غيره، نستطيع الوقوف على حكمه عند توجّه حكم الخطر الى عرضه أو عرض غيره من جواز التبديل في الأوّل فيما لا يتحمّل منه عادة، وفي الثاني من التفصيل المذكور في المال بالجواز في صورته دون أخرى. بل قد يقال بأنّ الخوف في العرض أولى من الخوف في المال كما هو كذلك عند الأحرار، وإن لم يرد ذلك في نصّ، لوضوح أنّ ما ذكر في النص كان للتمثيل لا للانحصار، اذ الملاك في الجميع هو صدق العسر والحرج والضرر، الموجب لدخولها في أدلّتها في رفع التكليف، فيدور الحكم مدارها.

الأمر الرابع: فيما إذا كان الخوف في النفس.

والظاهر أنه لا اشكال في جواز التبديل فيه، بين كونه على نفسه أو على نفس غيره إن كانت نفسا محترمه، مع الخوف عليها من السبع وشبهه، لاهتمام الشارع في حفظها في جميع الموارد، فلا تفصيل فيه.

الأمر الخامس: ومن الموارد التي يوجب الخوف جواز التبديل، هو ما لو استلزم استعمال الماء الحبس ظلما أو الحبس بحق، فيما اذا عجز عن تأديته، إمّا لعدم تمكنه من اثبات العجز، أو لغلبه الغريم، هذا بخلاف ما اذا خاف عن الحبس بحق لكنه قادر على اداءه حيث لا شبهه في وجوب اداءه واتيان الطهاره المائيه معه.

بل، عن «جامع المقاصد»: «إن من موارد جواز التبديل لو خاف القتل قصاصا مع رجاء العفو بالتأخير مجانا، أو بالصلح على الديه، لأنّ حفظ النفس مطلوبٌ. لكن قال في «الجواهر»: وفيه تأمل.

أقول: لكن لا يخفى ما فيه، اذ لا ينبغي التأمل في صحته، ضروره أنه يجوز التسوية في تأخير القتل مع عدم مطالبه ولي الدم للقصاص، ورجاء الجاني العفو مجانا أو مصالحه بالديه، بل حتّى مع مطالبه ولي الدم إذا لم ينته التأخير الى التهاون، ومع جوازه لا شبهه في اقتحامه الحرج، ويجوز معه التيمم قطعا.

نعم، مع مطالبه ولي الدم للقصاص واليأس عن العفو، فإنه لا اشكال في عدم تسوية التيمم بل يجب عليه الطهاره المائيه.

الأمر السادس: فيما لو نشأ الخوف من الجبن والتخيّل فهل هما يسوّغان للخائف التيمم كالخوف على النفس والمال والعرض، أم لا يكون ذلك مسوّغا؟ فيه احتمالان بل قولان:

قول بعدم التسوية، كما عن العلامة في «التحرير»، بل توقف فيه في «المنتهى».

وقول آخر بالتسوية وهو الأقوى، كما عليه المصنّف في «المعتبر»، والعلامة

قوله: وكذا لو خشى المرض الشديد (١)

فى غير الكتابين، والشهيدىن قدس الله اسرارهم، لوضوح أنّ الملاك فى التسويغ هو الخوف الشخصى لا النوعى، وهو يختلف باختلاف الاشخاص، ولذا لو تحقق سببه العادى ولم يحصل منه الخوف، كما فى بعض النفوس، كما اذا كان صيادا ماهرا مثلاً لا يخاف السبع، فإنه لا يسوغ له التيمم كما لا يخفى.

الأمر السابع: لا فرق فيما ذكرنا من الخوف المسوغ:

بين ما يحصل فى طريق الوصول الى الماء، أو عند تخلف الأموال والأهل حينما يذهب الى تحصيل الماء. كل ذلك لعموم دليله وهو الحرج الرافع لتكليف بالطهاره المائيه، والمسوغ للتيمم، والله العالم.

(١) السبب الرابع: خوف المرض الشديد.

اذا خاف المكلف من المرض اذا استعمل الماء للوضوء، خوفا يعتد به كالخوف من السبع واللص فإن ذلك مسوغ لجواز التيمم. والخوف فى ذلك قد يكون باستعمال الماء أو المضىّ اليه أو ترك شربه، كما أنّ خوفه بالاستعمال إما يكون بخوف حدوث المرض أو زيادته أو بطوء بُره أو صعوبه علاجه، أو نحو ذلك ممّا لا يطاق تحمله عادةً عند العقلاء.

والدليل عليه: _ على ما قيل بعد الاجماع الذى صرح به صاحب «الجواهر» بقوله: «بلا خلافٍ أجده فيه، خصوصاً مع خوف التلف معه، بل وغيره من الأصحاب _ هو الأدله العامه الداله على رفع التكليف عمّن لا يتحمّله عادةً، وهو نفى الحرج المستفاد من قوله تعالى:

١_ الآيات: مثل «وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (١) وكذا من قوله

تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ» (١) وأيضاً من قوله تعالى: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (٢) وأيضاً من قوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (٣).

٢_ ومن السنه: مثل قوله: «بعثت بالحنفيّه السمحه» (٤)، وقوله: «لا ضرر ولا ضرار» (٥)، وقولهم عليهم السلام: «انّ دين محمّد صلى الله عليه وآله أوسع ممّا بين السماء والأرض إنّ الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم، وإنّ الدين أوسع من ذلك» (٦).

٣_ الأدله الخاصه: الوارده فى باب الوضوء، مثل قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا» الآية (٧).

حيث يستفاد من تفرّيع عدم وجدان الماء على الأربع من: المرض، والسفر، ومجىء الغائط، ولمس النساء، أنّ المراد من (عدم الوجدان) هو الأعمّ من عدم وجود الماء، أو عدم التمكن من استعماله، سواءً كان لأجل الضعف والعجز عن تناول الماء، أو كان لأجل تضرّره به، ففي جميع هذه الصور يتيمّم، فالآيه تدلّ على جواز التيمّم فى صوره المرض، فضلاً عمّا يوجب شدّته.

بل يمكن استفاده ذلك ممّا جاء فى صحيح البنزطى، عن الرضا عليه السلام: «فى

١- سورة البقره، آيه ١٨٥.

٢- سورة البقره: آيه ٢٨٦.

٣- سورة البقره: آيه ١٩٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب مقدمات النكاح و آداب، الحديث ١.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب الخيار، الحديث ٣.

٦- وسائل الشيعه: الباب ٥٥ من أبواب المصلى، الحديث ١.

٧- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب التيمّم ، الحديث ٧.

الرجل تصيبه الجنابه وبه قروح أو جروح، أو يخاف على نفسه من البرد؟ فقال: لا- يغتسل ويتيمّم» (١). ومثله روايه داود بن سرحان (٢).

بل يستفاد من جميع الأخبار الواردة في ذى القروح والجروح والمجدور والمكسور والمبطون، بكثرتها مع صحه سند بعضها، جواز التيمم حتى لمن يخاف زياده المرض دون التلف، فضلاً عما يوجب التلف. بل قد يفهم جوازه بالفحوى والأولويه مما ورد جواز التيمم لو خاف الشين من استعمال الماء.

وظاهر المصنّف حيث صرّح ب(لو خشى المرض الشديد) رفع ما لو كان يسيراً، كما هو ظاهر «التحرير»، وصرّح «المعتبر» و«المبسوط» عدم اعتبارها، بل في الأخير نفى الخلاف عنه، بل هو المحكى عن «الخلاف» و«المنتهى»، وربّما يستظهر منهما الاجماع عليه، حيث قالوا: «المرض لا يخاف منه التلف ولا الزيادة فيه»، بل في الثانى: «إذا لا يخاف الضرر باستعمال الماء لا يجوز معه التيمم، والعلة هو صدق وجدان الماء مع ما لا يتضرر، وفاقا لمن عدا مالك أو بعض اصحابه، وداود تمسكا باطلاق «وإن كُنتُم مَرَضَى» واطلاقه لمثل ما نحن فيه لا يخلو عن تأمل».

بل قد استشكل هنا مثل الشهيد في «الذكرى»، والمحقق في «جامع المقاصد» مستدلاً بالخرج، وبقول النبى صلى الله عليه و آله : «لا ضرر ولا ضرار»، وبأنه أشد ضرراً من الشين الذى سوغوا التيمم له، وبعدم الوثوق بيسير المرض عن أن يصير شديداً.

قلنا: ظاهر استدلالهم يفيد أنهم أرادوا غير ما فرضناه فى صدر المسأله، لأن ما يستلزم الحرج أو الضرر أو الخوف بأن يصير شديداً بحيث يجوز معه التيمم هو

١- المصدر السابق، الحديث ٨.

٢- نفس المصدر، الحديث ٩.

مورد وفاق فقهاءنا، فلا- خلاف فيه بيننا في هذه المسأله، وعليه فيصير النزاع لفظيا. كما يؤيد ما ذكرنا ذكرهم غالبا قيد (ما لا تتحمّله العقلاء عاده). وعلى كلّ حال إذا فرض كون المرض يعدّ للمكلف حرجيا وضروريا في الجملة، فيجوز معه التيمم ولو فرض صدق اليسير عليه، لأنّه ربّما يكون بعض الأمراض اليسيره لبعض الأشخاص سببا للعسر والحرج، وحينئذٍ فلا اشكال في جواز الانتقال الى التيمم، كما هو الأمر كذلك في سائر الموارد من الواجبات الأصلية كالصوم والصلاه.

ولأجل ذلك نرى أنّ الامام عليه السلام قد أوكل تشخيص ذلك الى نفس المكلف كما هو المذكور في موثقه زراره، قال: «سألت الصادق عليه السلام ما حدّ المرض الذي يفطر به الرجل، ويدع الصلاه به من قيام؟ فقال: بل الانسان على نفسه بصيره، هو أعلم بما يطيقه».

فإنّ الملاك في الجواز هو صدق ما لا يطيق، وتشخيصه فيه مرتبط وموكل بنفس المكلف، فالمرض اليسير الذي ليس كذلك، لا يجوز فيه التبديل كما لا يخفى.

هذا، والخوف الذي يجوز فيه ذلك، لا فرق فيه بين كون الشخص صحيحا يخاف حدوث المرض باستعمال الماء أو طلبه، أو كونه مريضا كذلك فالحكم سواء في حالتي النفي والاثبات، إلا أن يصير المريض بانضمام ذلك اليه ذا مشقه عظيمه، فيجوز حينئذٍ قطعاً.

كما لا فرق في ملاحظه الحالتين من الجواز وعدمه بين كون الخوف في حصول المرض اليسير من جنس المرض الذي كان فيه، أو من غيره، لوحده الملاك في جميعها، ولذلك ترى حكاية الاجماع عنهم عليه عند الخوف من زياده المرض من دون تفصيل في كلماتهم.

بل لا- يبعد الحاق التألم بالمرض فى الصورتين، أى الجواز اذا كان ما لا يتحملة عادة وعدمه فى عدمه، كما هو المحكى عن الأ- كثر، بل عن ظاهر «الغنيه» الاجماع عليه، للحرج واطلاق: (وإن كُنتُم مرضى) الشامل للتألم الذى لا يتحملة عادة، لأجل شده بردٍ أو غير ذلك. بل يمكن استفادته من ترك الاستفصال فى الأخبار الواره فى الجروح والقروح بل وفحوى التيمم فى الشين، بل وكذا خبر من البزنطى وابن سرحان الواردين فىمن يخاف على نفسه البرد، الشامل للتألم ايضا. عليه فالجواز فيما لا يتحملة عادة أمرٌ ثابتٌ لا اشكال فيه، كما أنّ الحكم فى عدم الجواز فى اليسير الذى يتحملة عادة أيضا كذلك.

نعم، قد يظهر الخلاف من العلامه فى «القواعد»، والشهيد فى «الذكري» وعن غيرهما، من القول بعدم الجواز مع التألم والبرد، والظاهر أنّ مرادهم هو ما يتحمّل عادة، وعليه فلا خلاف حينئذ، والأ لا مستند لهم غير الأصل المخصّص بما ذكرناه، وعدم شمول النصوص لمثله ممنوعٌ فى مثل المريض وغيره.

وأما ما ورد من قوله عليه السلام: «أفضل الأعمال أحمرها» فإنّ المراد منه الأحمزيه فى نفس العمل لا بمثل المرض وغيره. نعم، قد ورد فى عدّه أخبار بعضها صحيح ما يؤيد عدم الجواز، فلا بأس بذكرها:

منها: صحيح ابن مسكان، عن عبدالله بن سليمان، جميعا عن أبى عبدالله عليه السلام: «أنّه سُئل عن رجلٍ كان فى أرضٍ بارده، يتخوّف إنّ هو اغتسل أن يصيبه عنقٌ من الغسل، كيف يصنع؟ قال: يغتسل وإنّ أصابه ما أصابه. قال: وذكر أنّه كان وجعا شديدا الوجع فأصابته جنابه وهو فى مكانٍ بارد، وكانت ليله شديده الريح بارده فدعوت الغلمه، فقلت لهم: احمولونى فاعسلونى، فقالوا: إنّنا نخافُ عليك. فقلت لهم: ليس بدّ، فحمولونى ووضعونى على خشباتٍ ثم صبّوا علىّ الماء فغسلونى» (١).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ تُصيبه الجنابه في أرضٍ بارده، ولا يجد الماء، وعسى أن يكون الماء جامدا؟ فقال: يغتسل على ما كان.

حدّثه رجلٌ أنّه فعّل ذلك، فمرض شهرا من البرد، فقال: اغتسل على ما كان، فإنّه لا بدّ من الغسل.

وذكر أبو عبد الله عليه السلام: أنّه اضطر اليه وهو مريضٌ، فأتوه مسخّنا فاغتسل، وقال: لا بدّ من الغسل»(١).

فان ظاهرهما يدلّ على وجوب الغُسل كيف ما كان، بل حتّى لو خاف على نفسه التلف، كما يؤمى اليه قوله: «حدّثه رجل... الى آخره»، لكن لا بدّ من الحمل أو التاويل حتّى يجمع مع ما سبق من الأخبار الداله على الجواز بأهون من ذلك، ومع القواعد المسلّمه بين الفقهاء من نفى العسر والحرج والضرر، ولأجل ذلك حملهما الشيخ في خلافه على صورته التعمّد، واختاره مدّعيه عليه اجماع الفرقه، وكذا اختاره المفيد في مقننته والصدوق في هدايته، للأصل وإدخاله الضرر على نفسه باجنبان نفسه مع علمه بحاله، مضافا الى الصحيحين، والأجماع المدّعى، هنا شاهدٌ جمع على هذا الحمل وهو:

١_ الروايه المرفوعه من على بن احمد رفعه الى أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن مجدورٍ أصابته جنابه؟ قال: إنّ كان أجنب هو فليغتسل، وإنّ كان احتلم فليتيّم»(٢).

٢_ مرفوعه ابراهيم بن هاشم، قال: «إنّ أجنب فعليه أن يغتسل على ما كان منه، وإنّ احتلم فليتيّم»(٣).

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، ح ٢.

وهو مختار صاحب «الوسائل» و«المستند» على ما هو المحكى عن الآملى فى مصباحه، فبهاتين الروايتين خصّصوا وقتيّدوا الصحيحين بصوره التعمد.

ولكنّ المشهور أعرضوا عن مثل الصحيحين، وحكموا بجواز التيمم حتىّ فى المتعمّد فضلاً عن غيره، والشهره عظيمه محصّياً لاً ونقلاً عليه وأدرجوا الحكم تحت اطلاق الاجماع السابقه على التيمم عند خوف التلف ونحوه، كما هو صريح كلام المصنّف وابن زُهره، والعلاّمه وغيرهم، بل ظاهر «المنتهى» الاجماع عليه بالخصوص، حيث قال: «لو اجنب مختاراً وخشى البرد يتيمم عندنا وهو الحجّه...» مضافاً الى إطلاق (وإن كنتم مرضى) الى آخر كلام صاحب «الجواهر» فى المقام من ذكر الاطلاقات والقواعد.

أقول: برغم أنّ مقتضى كلام الخصم هو القول بحرمة الاجتاب، لأنّ ما يستلزم تحقّق ما يوجب المرض وشدّته، بل ربما يوجب خوف التلف مع وجوب الغسل عليه والحال هذه، كان اللازم حينئذٍ هو الحكم بالحرمة، مع أنّ المحقق فى «المعتبر» قد ادعى الاجماع على الاباحه، كلّ ذلك بمقتضى الأصل والعمومات مثل قوله تعالى: «نَسَأُكُمْ حَزْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَزْثُكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» هذا كما فى «الجواهر».

ولكن الاستدلال بهذه الآيه على الحكم المذكور حتى لو تمت سائر الأدله على المنع، لا يخلو عن تأمّلٍ لأنها بصدد بيان طبيعه القضيه وأنّ مثل المرأه به مثل الحرث فى جواز الاتيان من دون نظرٍ الى عروض بعض العوارض المانع عن ذلك، فاثبات الاطلاق والعموم فيها من هذه الجهه لا يخلو عن اشكال.

كما أنّ قوله ربما: «يستلزم الحرج الشديد فى بعض الأحوال لو مُنع من الجماع» غير مسموع، لوضوح أنّه لا يستلزم الحكم بالجواز فيما لا يستلزم، بل غايته القول بالجواز فيما يستلزم ذلك، لا مطلقاً كما هو المدعى.

أقول: مع الغض عن اشتغال الصحيح الأول على ما لا يمكن الالتزام به، وهو فرض احتلام الصادق عليه السلام المستفاد من جملة: (فأصابته جنابه) الظاهره في كونه كذلك، مع قيام الأخبار الداله على أنهم عليهم السلام منزّهون عن الاحتلام _ وإن شئت الاطلاع عليها فارجع الى «اصول الكافي» باب مواليده الاثمه عليهم السلام من كتاب الحجّه الحديث ٨ وغيره _ . فإنّه قد وردت الأخبار الداله على جواز الاجناب متعمدا، مع العلم بعدم الماء.

منها: خبر السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن أبيذر رضي الله عنه : «أنه أتى النبي صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله هلكت، جامعت على غير ماءٍ. قال: فأمر النبي صلى الله عليه وآله بمحملٍ فاستترت به وبماءٍ فاغتسلت أنا وهي، ثم قال: يا أباذر يكفيك الصعيد عشر سنين»(١).

ومنها: خبر اسحاق بن عمّار، قال سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يكون مع أهله في السفر، فلا يجد الماء يأتي أهله؟ فقال: ما أحب أن يفعل ذلك، إلا أن يكون شيئاً أو يخاف على نفسه»(٢).

ورواه ابن ادريس في آخر «السرائر» نقلاً من كتاب محمد بن علي بن محبوب مثله، وزاد:

قلت: «يطلب بذلك اللذه؟ قال: هو له حلال. قلت: فإنه روى عن النبي صلى الله عليه وآله أن أباذر سأله عن هذا فقال: أيت أهلك تُوجر؟ فقال: يا رسول الله وأوجر؟ قال: نعم إنك إذا اتيت الحرام أزر، كذلك إذا اتيت الحلال أجزت. فقال: ألا ترى أنه إذا خاف على نفسه فأتى الحلال أجز»(٣).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمم ، الحديث ١٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب التيمم ، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

هذا، مضافا الى أنّ ملاحظه الأخبار الوارده فى المجدور من التويخ على ترك التيمم وتغسيه المستلزم لشده المرض أو تلفه، من دون استفعالٍ بأنّ جنابته كانت عن عمدٍ حتّى يكون شأنه هو الغسل، أو الاحتلام فالتيمم، فنفس ترك الاستفعال يكشف أنّه عليه التيمم حتّى ولو كان متعمدا فى جنابته، وإن لم يستلزم التلف كما قد يتفق.

فبعد ملاحظه هذه الأدله المجوّزه الداله التيمم بصوره الاطلاق، لا يمكن الذهاب الى التفصيل المزبور، وهو وجوب الغسل مع التعميد فى الجنابه، والتيمم عند الاحتلام، بل لابدّ من رفع اليد عن المرفوعتين لضعف سندهما، خصوصا مع كون الثانيه منهما مقطوعه، وفضلاً عن اعراض المشهور عنهما، بل ادعى الاجماع على خلافهما.

وأما الصحيحان وإن أمكن الجمع بينهما وبين سائر الأخبار بحمل الصحيحين على صوره خوف تلف النفس، وغيرهما على عدم ذلك، ولكن هذا الجمع غير محمود:

أولاً: لاشتمال الصحيحين صراحه بما لا يستلزم التلف أصلاً فكأنه يأبى عن التخصيص.

وثانياً: أنّهما لا يعمل بهما على حسب من يقول بكون الشهره جابره وكاسره، فهنا الصحيحان من القسم الثانى، حيث قد عرفت اعراض المشهور عن العمل بهما، مع امكان حملهما على صوره الاستحباب،

ومما يؤيد ذلك كلمه (العنت) الوارده فى الصحيح الأول، الظاهر أنّه كان فى موردٍ لا يخاف التلف، بل غايته هو المشقه التى تتحمّل عاده. وعليه فالحكم بالغسل فى ذلك ولو استحباباً غير بعيد، هذا بخلاف ما لو خاف التلف على نفسه، أو كان سبباً للمشقه التى لا تتحمّل عاده، فلا بدّ فيه من التيمم.

هذا، وقد يظهر من السيّد في «العروه» أولويه الجمع بين الغُسل والتيمم، ولعلّه كان لأجل الخروج عن مخالفه من أوجه الغسل، كما عرفت القائلين به من المتقدمين، والأشكال ذلك على القول بوجوب الغُسل، لأنّ أمره حينئذٍ يدور بين الوجوب والحرمه، فكيف يمكن الاحتياط في فعله، مع احتمال كونه حراماً.

نعم، يتيمم هذا فيما كان سقوط الغُسل على تقدير سقوطه رخصه لا عزمه، ولكن معه حينئذٍ لا حاجة الى التيمم.

وبالجملة: فالأقوى عندنا هو ما ذهب اليه المشهور من جواز التيمم، حتّى لمن تعيّد الجنابه، مع عمله بعدم الماء، فإنّ عمله وإن كان غير محبوبٍ كما أشار اليه الامام الكاظم عليه السلام في الروايه التي وردت عن المسافر الذي يأتي أهله فيجنب، بقوله: «ما أحبّ أن يفعل ذلك» التي هي أيضاً مؤيده لقول المشهور بعدم كون عمله حراماً، بل يجوز فيأتي بما هو وظيفته من التيمم بمقتضى القواعد التي قد عرفت تفصيلها، فلا نعيد.

كيفية الوقوف على تحقق الضرر

اعلم أنّ الضرر المسوّغ للتيمم هنا بل وفي غيره هو ثبوته ثبوت تحقّقه علماً وظناً، سواءً ثبت له من معرفه أو تجربه أو إخبار عارفٍ _ وإن كان فاسقاً أو صبيّاً _ بما يوجب قوله الظن أو العلم، بل ولو كان ذمياً بل وحربياً اذا لم يكونا متهمين في دينهما بعدم المبالاة، لوضوح أنّ الملاك هو حصول هذه الصفه في النفس، فربّما تحصل من أهل الخبره من الكافر الحربى اذا كانوا من أهل الخبره وغير متهمين. لعلّ ما عن العلّامه في «المنتهى» من عدم قبول قول الذمى كان لاجل التهمه وعدم حصول الظن من كلامه، والأفانّه يقبل من غيره فضلاً عن مثله، فلا

بأس حينئذٍ بدعوى عدم الخلاف في كفايه الظن في المسوّغيه، لقيام الاجماع على وجوب دفع الضرر المظنون.

مضافا الى امكان استفادته من تعليق الحكم على الخوف المتحقّق بالظن على الألسنه ومعاهد الاجماع، بل قد يقال _ وليس ببعيدٍ _ حصول الخوف المعلق على الشك والوهم الذى لا يستعبده العقلاء، فضلاً عن الظنّ، وإن كان ظاهر كلام بعض كالعلامه ومن تأخّر عنه كون التعليق المجوّز هو الظن دون غيره.

واذا ثبت هذا في الخوف على التلف أو المرض الشديد، يثبت كون الخوف في اللصّ والسبع المسوّغ كالخوف فيما نحن فيه من هذه الجبهه، أى يكفى في حصوله الظنّ والشك والوهم، كما لا يخفى على المتأمل.

كيفية تبديل حكم الوضوء الى التيمم

ثم اذا عرفت حكم التيمم فيما يستلزم الوضوء أو الغسل الضّرر، يقع البحث عن أنّ حكم ما يوجب ذلك من تبديل الحكم منهما الى التيمم هل يكون على نحو الرخصه أو العزيمه؟

فمقتضى ظاهر بعض الأخبار، مثل خبر محمد بن مسلم، المروى عن أبى جعفر عليه السلام: «في القروح والجروح للجنب؟ قال: لا- بأس بأن لا يغتسل ويتيمم» (١) هو الأوّل، إلاّ أنّه يرفع اليد عنه في ما اذا كان نفس العمل حراماً كالضرر على النفس، لانتقال فرضه، فلا أمر له حينئذٍ، بل هو منهيّ عنه، كما يشهد لذلك وجود النهى في بعض الأخبار:

منها: خبر أبى نصر البزنطى، عن الرضا عليه السلام: «في حقّ الجنب اذا كان له قرح

وجروح أو يكون يخاف على نفسه من البرد؟ قال: لا يغتسل ويتيمّم»(١).

ومثله خبر ابن سرحان(٢)، بل قد يؤيد ذلك ملاحظه الجمع بين كلمه (لا بأس) والنهي في خيرٍ آخر لمحمد بن مسلم، المروى عن أبي جعفر عليه السلام على حسب نقل الصدوق، حيث قال: «لا بأس بأن يتيمّم ولا يغتسل»(٣)، الظاهر في أنّ النهي قرينه لصرف ظهور كلمه (لا بأس) عن حكم الرخصه.

ودعوى عكسه بأن يكون الصدر قرينهً لصرف النهي عن التحريم الى الكراهه. ممنوعه _ فإنّه مضافا الى استبعاده بذاته _ مخالفٌ للاجماع حيث لم يظهر من أحدِ الفتوى بالكراهه، مع أنّ في صحه العمل العبادى مع الكراهه تأمل، لمنافاته مع كونه متقربا به الى الله كما لا- يخفى، فصحه الغسل أو الوضوء مع العلم بالضرر أو الظن به غير معلوم، بل الأقوى عدمه، كما عليه صاحب «الجواهر» وغيره.

نعم، فيما لو لم يكن أصل العمل حراما، بل الحرمة تعلقت بما يوصل اليها، كما لو كان في موردٍ يخاف اللص والسبع وبرغم ذلك ذهب وعزّر بنفسه ووصل الى الماء، فهل يجوز له التيمّم حينئذٍ، أو يجب عليه الغسل والوضوء؟

الظاهر هو الثانى، لأنّه حينئذٍ يصدق عليه أنّه واجد الماء، فيعود الفرض له، وإن كان قد فعل حراما فى أصل العمل. وكذلك مثله فيما لو اشترى الماء وهو يتضرّر بشراءه ضررا لا يتحمّله العقلاء، اذ من المعلوم أنّه وإن كان قد فعل حراما فى اصل المعامله، الّا أنّه لا يوجب فساد المعامله، وكذلك فيما يستلزم طلب الماء أو الاشتهاء تحمّل المهانه والذلّه فى طلبه أو طلب ثمنه، أو ارتكب لأجله

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب التيمّم ، الحديث ٧.

٢- المصدر السابق، الحديث ٨.

٣- المصدر السابق، الحديث ١١.

كسبا المهانه فى نفسه، وأمثال ذلك، خصوصا فيما اذا لم يكن فى بعض ذلك من الحرمة، لإمكان أن يكون فى بعضها موجبا لرفع وجوب الطلب وترخيص التيمم، ففى مثل ذلك لو حصل على الماء، فإنه لا اشكال فى تبديل فرضه وصحة عمله، ولا ينافى ذلك صدق الطهارة الاضطرارية، لامكان أن يكون ذلك من جهة الغلبة، أو لامكان جمعه مع اسقاط وجوب الطلب، اذا استلزم بعض تلك الأمور، إذ لا- ينافى الاضطرار مع كونه جائز شرعا، أى يجوز تحمله، فمن تحمّل وحصل فلا بأس بالقول بوجوب الوضوء والغسل عليه، بعد صدق الوجدان عليه، ورفع العسر والحرج بذلك، ففى جميع هذه الصور التى يجوز له التيمم لو خالف وتطهر، فلا يبعد القول بصحة عمله واجزائه، وإن استلزم ذلك ايلام نفسه فى الجملة، حيث لم تكن واجبه عليه الطهارة المائيه، لكنه لا يوجب البطلان لوجود الرجحان فى الطهارة فى حد ذاتها، وعدم المنافاه للنسب مع الحرج، ولعدم ظهور الأدله فى عدم مشروعيه الطهارة المائيه بهذه الكيفيه لمثله، كما لا يخفى.

وكيف كان، فإن حرمة بعض المقدمات لا تنافى تبديل الفرض والحكم بالصحة بعد حصول الماء، لانطباق ما هو الملاك فى تبدل الحكم، وهو وجدان الماء الموجب لايجاب الطهارة المائيه عليه، ويكون عمله حينئذ صحيحا، لأن حرمة المقدمات قد رفعت عنه حكم وجوب الطهارة المائيه، وصارت سببا لايجاد الرخصه عليه فى تبديل فرضه بالتيمم، لكن ما دام لم ينطبق عليه عنوان واجد الماء، والأوجب عليه الطهارة الأوليه ولا يكفى التيمم، كما لا يخفى.

حكم الوضوء عند ضيق الوقت المبيح للتيمم

ثبت سابقا أن ضيق الوقت مسوّغ للتيمم، فحينئذ يدور البحث فى أنه لو تخلف عن التيمم وأتى بالطهارة المائيه، فهل المفسد للوضوء والغسل يكون نفس

المخالفة مع قطع النظر عن حرمة الضدّ، بناءً على أنّ فساده مبنيّ على هو عدم وجوب الأمر بالوضوء والغسل حينئذٍ، وانتقال فرضه فيهما الى التيمم.

أو أنّ الفساد فيها مسبّب عن القول بكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده الخاص؟

قال صاحب «الجواهر»: (فيه وجهان، الأقوى فيهما هو الثاني، لأنّ سقوط الأمر لهما لهذه الصلاة لا يقتضى سقوط غير هذا الأمر من الأوامر الدالة على رجحانها في حدّ ذاتهما، أو الأمر لغير هذه الصلاة ممّا كان في وقته، إلا أن يكون وجه الضديه وحرمتها مستلزماً لبطلانها، فالحكم حينئذٍ مبنيّ على الضديه).

قلنا: لا اشكال في البطلان والفساد عند من يقول إنّ الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده، حيث يكون البطلان حينئذٍ مستنداً الى كونه منهيّاً عنه، والنهي في العبادات يوجب الفساد، وأمّا عند من لا يقول بذلك، كما هو مختار أكثر المحققين والأصوليين، فحينئذٍ لا- وجه للقول بالفساد بمجرد عدم وجود الأمر له حينئذٍ، إلاّ عند من يشترط في صحه العباد وجود الأمر حتّى بقصد امتثاله، فلا فرق عنده بين القول بحرمة الضدّ وعدمه، لأنّ ذلك فاسد قبل تعلّق النهي به، لفقد الأمر المتقدم رتباً عن تعلّق النهي بضدّ المأمور به.

وأمّا عند من لا- يشترط ذلك في صحه العباده، بل وجود ملاك الأمر ومحبوبيتها الذاتية والرجحان، فمع وجود المزاحم عن ظهور الأمر لا- يوجب فقدّه رجحانه، فالوضوء أو الغسل يعدّ صحيحاً إذا قصد غير هذا الأمر المتعلّق بالصلاه، أو اتى بهما بملاحظه ملاكهما من رجحانها الذاتية، ولو لأجل الكون على الطهاره أو غير ذلك ممّا يوجب صحه قصده. وعليه فلا وجه حينئذٍ للقول بالبطلان.

بل وهكذا يحكم بالصحه من يقول بوجود الأمر الترتيبي، أى وجوده عند العصيان عمّا هو وظيفته، لأن حكمه فى المورد كان التيمم، وعند عصيانه عنه يتحقّق الأمر بالوضوء والغسل فيقصدهما فيصير صحيحاً.

أقول: ومما ذكرنا يظهر حكم ما يماثله، وهو ما اذا كان واجدا الماء، لكن وجب عليه صرفه في غير الطهاره ممّا لا بدل له كإزاله النجاسه عن المسجد، حيث يمكن الحكم بالصحه بأحد الأمور السالفه، وما استدركه صاحب «الجواهر» بعده بقوله: «اللهم إلا أن يقال إنه بعد أمر الشارع بصرفه في غيرها كان بمنزله من لا ماء عنده، فلا خطاب بالطهاره حينئذٍ».

ليس على ما ينبغي، لانه حتى لو سلّمنا عدم وجود خطابٍ له بالطهاره، فهو لأجل وجود المزاحم الأهم، فلا ينافى وجوده مع الترتب، حيث عند فرض العصيان يوجد الأمر. كما لا ينافى وجود ملاك الأمر بالطهاره وهو المحبوبيته الذاتيه. وعليه فالأقوى عندنا هو الصحه وإن استحق العقوبه لأجل ترك ما هو الواجب عليه وهو التيمم.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أن الضابط في البطلان هو كون نفس العمل حراما إما بالنهي التحريمي المستقل، أو النهي لأجل القول باقتضاء الأمر النهي عن ضد الخاص، وأما المنهي عنه بالنهي الغيري لأجل كون مقدماته منهيّا عنها وفرض اتيانه، فإنه حينئذٍ يعود حكمه، فيجب عليه الطهاره لصيرورته واجدا الماء حينئذٍ ولعله الى ذلك أشار العلامة الطباطبائي في منظومته، وقال:

فالفرض في هذا ونحوه البدل والأصل لا يجرى اذا الفرض انتقل

لكن يعود إن تكلف السبب وارتفع العذر بما قد ارتكب

وضابط البطلان تحريم العمل لا النهي عمّا يقتضيه إذ حصل

حدود الضرر المبيح للتيمم

ثم بعد ما عرفت انتقال الفرض الى التيمم عند خوف الضرر على النفس، فإنه لا فرق فيه بين كون خوف الضرر على مجموع البدن أو بعضه، كما يظهر ذلك من الأخبار الواردة في الجروح والقروح، كما أنّ الأمر كذلك اذا كان خوف الضرر

على الرّمْد، حيث أنّ حكمه مع الخوف ينتقل الى التيمم، اذا فرض تضرّره بوضع الماء على وجهه، أو اذا كان الخوف حاصلًا من قرب الماء الى ظاهر أجفانه، كما هو الغالب كذلك، ولا يدخله مثل ذلك الى حكم الجبيره، ولا يشملها أدله الجبيره، لأنّ ظاهر تلك الأخبار أنّ حكم الجبيره ثابت في الجروح والقروح لا في مثل الرمّد في العين.

وعليه، فما في «الحدائق»: «من أنّ الأقرب إنّ كان لا يتضرّر بغسل ما عدا العين، فالواجب الوضوء أو الغسل، أو غسل ما حول العين ولو بنحو الدهن، لأصالة المائيه مع عدم ثبوت المخرج، وإلحاقها لها بحكم القروح والجروح، بل لعلّ الجواب في بعض أخبارها متناولٌ لذلك، وإنّ كان السؤال مشتملاً على خصوص الجرح والقرح، فإنّ العبره بعمومه».

لا- يخلو عن وهن وضعفٍ، لوضوح أنّ الرّمْد لا- يكون داخلاً- تحت عنوان الجرح والقرح، وكون الجواب شاملاً له لا يخلو عن تأمل، لأنّ الظاهر أنّ الجواب موافقٌ للسؤال، فحينئذٍ إن أراد ترك غسل الجفن ظاهراً حتّى فيما لم يتضرّر منه، فضعفه واضح، وإنّ أراد تركه ولو مع العلم بالضرر، فلا بدّ له من اتيان البديل مكانه، وهو ليس الآ التيمم، لأنّ الجبيره بديل في الجروح والقروح دون غيرهما، والحاق مثله اليها ممّا لا دليل عليه.

نعم، لو فرض كون الماء مضراً لنفس العين وباطنه، دون ظاهر الأجفان، وكان متمكناً من ايصال الماء الى الظاهر دون العين، كان الواجب عليه حينئذٍ الوضوء والغسل دون التيمم، ولكنه نادرٌ في مثل الرمّد، لأنّ الغالب هو وجود الخوف في مثل هذا العمل للرمّد، ولذا قال صاحب «الجواهر»: «إنّ المعمول عليه في زماننا عند من عاصرناه من المشايخ ومقلديهم التيمم عند حصول الرّمْد».

قوله: أو الشين باستعماله الماء جاز له التيمم (١)

نعم، لو فرض كون الضرر وصول الماء الى العين، وفرض امكان ايصال الماء الى الأطراف من الجفن وغيره فقط، ففي ذلك قد حكم بعضٌ بالاحتياط وجوبا، جمعا بين ذلك وبين المسح على الجبيره بوضع الخرقه عليها، وبين التيمم، هذا كما عن السيد في «العروه» في باب أحكام الجبائر لكن لا وجه للحكم بوجوبه، لأن العمل بهذا القسم من الاحتياط حسنٌ، لما قد عرفت من الحكم بالتيمم، غايته هو الجمع بينه وبين ايصال الماء بالطريق الذي ذكروا، وأما اجراء حكم الجبيره هنا ممّا لا وجه له كما لا يخفى.

(١) السبب الخامس المسوّغ للتيمم: الخوف من حصول الشين.

والمراد من الشين كما صرح به صاحب «المدارك» والسيد في «العروه» وغيرهما، هو ما اذا لزم من استعمال الماء أن يعلوا البشره من الخشونه المشوّهه للخلقه من البرد وغيره، بل قد يصل الى تشقق الجلد وخروج الدم منه، وهو على قسمين:

قسم يكون على حدّ ما لا يتحمّله عادة وموجبا للمشقه الخارجه عن التحمل، ففي مثله لا اشكال في تبديل الفرض الى التيمم.

والدليل عليه هو الاجماع، كما صرح به صاحب «الجواهر» بقوله: «فلا أعرف فيه خلافا بين الأصحاب» بل ظاهر المعبر كنسبته الى «المنتهى» الى علمائنا، و«جامع المقاصد» الى اطباقيهم، و«المدارك» وغيره الى قطع الأصحاب الاجماع عليه، اذ هو القدر المتيقن من معاهد الاجماع.

ولكن صرح بعض بعدم الفرق في التبديل بين هذه الصوره وبين الشين

قوله: وكذا لو كان معه ماء للشرب، وخاف العطش إن استعمله (١)

الضعيف وهو القسم الثاني كما هو مقتضى اطلاق بعضهم، ولكن الالتزام بهذا الاطلاق مشككٌ جداً، لأنه لم يرد فيه دليل بالخصوص حتى يُوخذ باطلاقه، بل الدليل عليه ليس إلا عمومات العسر والخرج، واحتمال دخوله في المرض، أو في اطلاق ما دلّ على التيمم عند خوف البرد، ومن المعلوم عدم وجود العسر في الشين الضعيف، بل لا يكاد ينفك عن غالب الناس في أوقات البرد، ولأجل ذلك قيد بعض الفقهاء _ كالعلاّمة في موضع من «المنتهى» الشين بالفاحش، واختاره جماعه من المتأخرين كالمحقق الثاني في جامعهم، والشهيد الثاني في «الروضه»، والفاضل الهندي في كشفه، بل هذا هو المراد من التقييد بما لا يتحمل عادةً في كلام العلامة البروجردى والآملى، بل لا يبعد كونه هو المراد من التعبير بكونه شاقاً كما ورد في كلام السيد في «العروه»، ولأجل ذلك نقل صاحب «الكفايه» عن بعضهم الاتفاق على أنّ الشين اذا لم يغيّر الخلقه وبشوّهها لم يجز التيمم، وهذا هو الأقوى عندنا.

(١) هذه المسألة مشتمله على صور عديده، فلا بأس بذكر كلّ واحدٍ منها مستقلة حتى نبحت عن حكمها.

الصورة الأولى: ما لو كان الخوف من استعمال الماء بالعطش على نفسه في الحال أو في المآل، أي يخاف اذا صرف الماء للطهاره المائيه على نفسه العطش الموجود في الحال، أو يخاف من حدوثه له في المآل، فحينئذٍ جاز له التيمم بلا خلافٍ، بل في «الجواهر»: «إجماعاً محصّلاً ومنقولاً عن علمائنا».

والدليل عليه: هي جميع العمومات الدالّة على أهميّة حفظ النفس عند

الشارع حتّى فى الواجبات التى لا- بدل لها، التى هى تعدّ عن الشارع مثل الصلاة، حيث يجوز قطعها عند خوف تلف النفس، فضلاً عن ماله بدل كالطهاره المائيه، بل قد رخص فى تركها فى أقلّ من ذلك بمراتب كثيره، كما ورد التصريح بذلك فى الأخبار الوارده فى النهى عن تغيير النفس للسبع واللص فى طلب الماء فى السفر، وما دلّ على النهى عن النزول فى البئر اذا لم يكن معه دلوّ أو حبل وغير ذلك.

هذا، فضلاً عن خاصّه داله على جواز التبديل:

منها: صحيح ابن سنان _ يعنى عبدالله _ عن أبى عبدالله عليه السلام ، أنّه قال: «فى رجل أصابته جنابه فى السفر، وليس معه الآ ماء قليل، ويخاف إنّ هو اغتسل أن يعطش؟ قال: إنّ خاف عطشاً فلا- يهريق منه قطره، ليتيمّم بالصعيد، فإنّ الصعيد أحبّ الّى» (١).

فان تكرار العطش فى الجواب، مع ذكر عدم اراقه قطره من الماء يفيدان شدّه القضيّه وأهمّيّتها عند الشارع، ممّا يوجب أن يكون المراد من جمله: «أحبّ الّى» أى المحبوب من الوجوب، يعنى إن شئت معرفه ما هو الأحبّ عندنا من الفردين الواجبين، كان هو الصعيد، ويدلّ ذلك بالمفهوم على المنع عن الآخر، لا كونه أرجح حتّى يجتمع مع كونه مندوباً ومخيّراً بينهما.

وبعباره أخرى: قوله: «فلا يهريق قطره منه» تكون نهى وقرينه صارفه عن ما يتوهّم من كلمه (أحبّ الّى) كما لا يخفى.

ثمّ حيث لم يُذكر متعلق (العطش) من أنه نفسه أو غيره، فلا- اشكال فى شموله للأوّل لانه القدر المتيقن، لانه إمّا هو مرادّ بالخصوص، أو يكون أعمّ منه، فى كلا الفرضين يتمّم المطلوب.

ومنها: رواه أخرى لمحمد الحلبي، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجنب يكون معه الماء القليل، فإن هو اغتسل به خاف العطش، أيعتسل به أو يتيمم؟ فقال: بل يتيمم، وكذلك إذا أراد الوضوء»^(١).

ومنها: موثقه سماعه، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر، فيخاف قلته؟ قال: يتيمم بالصعيد ويستبقى الماء فإن الله عز وجل جعلهما طهوراً: الماء والصعيد»^(٢).

فإن خوف القلّة يشمل بعموم كلمته حتى صوره العطش لنفسه بطريق أولى، كما عرفت فيما سبق فيكون الأمر كذلك من جهه عدم ذكر المتعلق أيضا فلا نعيد.

ومنها: حديث ابن أبي يعفور، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه من الماء قدر ما يكفيه لشربه، أيتيمم أو يتوضأ به؟ قال: يتيمم أفضل ألا ترى أنه إنما جعل عليه نصف الطهور»^(٣).

ومنها: حديث حسين ابن أبي العلاء، قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه من الماء بقدر ما يكفيه لوضوئه للصلاه، أيتوضأ بالماء أو يتيمم؟ قال: تيمم ألا ترى إنه جعل عليه نصف الطهور»^(٤).

فإنه وإن لم يذكر جهه مقابلته في استعمال الماء، ولكن باطلاقه يشمل موردنا، أي بان يكفى الماء للشرب مع الوضوء، وبرغم ذلك أمر بالتيمم رعايه لما يقابله.

والمراد بنصف الطهور في هذين الخبرين، هو مسح نصف اعضاء الوضوء، أي

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٥ من أبواب التيمم ، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب التيمم ، الحديث ٣.

بأثبات موضع المغسولين في التيمم وهما الوجه واليدين دون الممسوحين أعنى الرأس والرجلين، وهذا المعنى أحسن وأتقن ممّا قد وجّهه المحدث الكاشاني في «حاشيه الوافي» بإمكان أن يكون المراد منه كناية عن أحد المعادلين، قال قدس سره: «يعنى إنّ الله تعالى جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً وهما سيّان عديلان، لا فرق بينهما في الطهوريه كنصفى الشىء الواحد المتساويين، وإنّما عبّر عن كلّ منهما بالنصف لأنّهما معا كشيء واحد في الاحتياج إليها في الطهاره، لا يُغنى أحدهما في محلّه عنى الآخر» انتهى كلامه.

ثمّ إنّ رحمه الله عليه بعد نقل المعنيين، قال: «إنّ الثانى أقرب الى الصواب»، مع أنّ الأوّل هو اقرب كما اعترف به المحقّق الآملى فى مصباحه، والمجلسى فى «مرآه العقول»، ويؤيّد به بما قد ورد فى خبر الحلبي من التصريح بكونه نصف الوضوء، والخبر رواه الصدوق رحمه الله باسناده عن عبيدالله بن على الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء لصلاه أيتوضأ بالماء أو يتيمم؟ قال: لا بل يتيمم، ألا ترى أنّه إنّما جعل عليه نصف الطهور» (١).

وهذه الأخبار جملته تدلّ على لزوم التيمم عند خوف العطش، فإنّه وإن كان موردها ما يؤل الى العطش، ولكن لا اشكال فى التبديل فى فرض هذه الصوره بطريق اولى لأنها داخله فى مدلولها بالفحوى كما لا يخفى.

الصوره الثانيه: اذا خاف فى استعمال الماء عطش أولاده أو عياله أو بعض متعلقيه أو صديقه، أو من كان مصاحباً معه، أو من كان ممّن يجب عليه، بلا فرق بين كون خوف العطش حالاً أو مآلاً على النحو الذى تقدّم، فالحكم فى هذه الصوره أيضاً انتقال التكليف الى التيمم، بلا اشكال ولا خلاف، لعموم دليل نفى

الحرص والعسر، واهميه حفظ النفس المحترمه الذى تجب رعايتها. بل قد يشملها اطلاق بعض الأخبار السابقه مثل حديث محمد الحلبي، حيث أطلق فيه (خوف العطش) دون أن يبين متعلقه، وخبر ابن سنان المعبر فيه (بالعطش) منكرًا بقوله: «إن خاف عطشا» وعليه، فدعوى اختصاصه بعطش نفسه ممّا لا يمكن أن يصغى إليها، لوضوح شموله لعطش جميع الأفراد التى قد ذكرناها.

كما لا- فرق فى المصاحب والرفيق من انتقال الحكم فيهما بين ما لو كان خوف العطش لهما بالتلف أو الضعف الموجب للاضرار أم لا، لأنّ الملاك فى الانتقال هو أصل خوف العطش وهو موجود، فلا ينافى معه وجود عنوان مجوّز آخر لذلك.

الصورة الثالثه: ما لو كان الخوف على نفسٍ محترمه، وإن لم تكن معه ولا- مرتبطه به، كنفس مؤمنٍ أجنبي، فالحكم أيضا كما سبق، لأنّ حفظ النفس المحترمه من التلف أمر واجبٌ على كل مسلم، ولا اشكال فى أهميته هذا الواجب الذى لا بدل له فى مقابل ماله بدل وهو الطهاره المائيه.

نعم، قد يشكل الأمر اذا لم تكن النفس مّمن يجب حفظهما، وإن لم يجز اتلافها وقتلها كالدّمى المحتون دمه.

وجه الاشكال: هو عدم وجوب حفظه عن التلف من جهة حتّى يقابل مع الطهاره المائيه، ومن جهة أخرى يجب احترامه ولو لكونه محقون الدم، حيث لا يرضى الشارع بقتله عطشانا، بل لعلّ صرف الماء فى الوضوء الموجب لتلفه بالعطش موجبا لصدق الاتلاف الذى قد عرفت عدم جوازه، خصوصا مع ملاحظته أن الشارع قد اكتفى فى الانتقال بالأهون من ذلك مثل خوف الشين والبرد ونظائرها، ولما فى النفوس الطاهره الشريفه والرحميه من حصول الحرج والمشقه الشديده عند مشاهدته هلاك النفس عطشا، ولو كانت غير محترمه، فيشمله دليل نفى الحرج.

هذا فضلاً عما ورد من النهي عن قتل الكفار عطشا ومنع الماء عنهم في اثناء المعركة والحرب فضلاً عن غيره، فبملاحظه هذه الأمور ربما يقطع لفقيه بلزوم وجوب صرف الماء لرفع عطشهم، والحكم بالانتقال الى التيمم، سواء كان الشخص ذمياً أو غيره اذا كان محقونا كالمستأمن.

الصورة الرابعة: ما لو كان خوف العطش على نفس غير محترمه، كالمهدور دمه مثل المرتد، أو من يجب قتله، فهو يتصور بصورتين:

تاره: يحتاج الى السفر وكان يبحى لو لم يأخذ الماء خاف على نفسه التلف من العطش، فهنا ممّا لا اشكال فى الانتقال، لأنّ المورد حينئذٍ يعدّ من أفراد الخوف على النفس المحترمه، فيجوز بل يجب عليه التيمم، لو استلزم صرف الماء فى السفر هلاكه من يجب قتله.

وأخرى: لم يكن بحاجة الى الماء، ولكن كان صرف الماء موجبا لهلاكه من يجب قتله لأجل ارتداده أو كونه كافرا حربياً، أو كان مسلماً زانيا محصناً قد وجب قتله بالرجم، أو من وجب قتله قصاصاً، ففيه قد حكى تصريح «الذكري» على عدم مزاحمته مع وجوب صرف الماء فى الطهاره المائيه، كما يظهر ذلك من صاحب «الجواهر» أيضاً، حيث قال فى مورد التراحم: «أنه لا دليل عليه، بل هو على خلافه متحقق»، ولذلك أفتى السيد فى «العروه» جزماً بعدم المزاحمه فى هذه الأفراد، وهو مختارنا فى التعليقه على «العروه» وغيرها.

أقول: لكن المسأله ليست بصافيه، لما ترى من المناقشه عن بعض كالمحقق الآملى فى مصباحه، حيث قال: «ويمكن أن يقال بتسويغه التيمم، أيضاً لأنّ دليل وجوب قتله لا يدلّ على جواز قتله عطشاً، بل يمكن أن يقال بوجوب اشباعه من الجوع وابراد كبده من العطش مادام حيّاً لم يقتل، خصوصاً فى المسلم المحكوم

عليه بالقتل إذ لا يكون أقلّ حرمةً من الحيوانِ المحلّل لحمه الذى يجوز ذبحه، ولكن لا يجوز منعه من الماء حتّى يموت عطشاً. نعم، لو كان الجانى قد قتل نفساً بمنع الماء عنه فمات عطشاً، فالقصاص منه يكون بهذا النحو من القتل، فمطلق جواز القتل أو وجوبه لا- يدلّ على جواز القتل بحبس الماء عنه حتّى يموت من العطش، وعليه فيقوى تسويغ هذا القسم أيضاً للتيمّم» انتهى كلامه (١).

ثم قد يؤيّد كلامه فى ما ذكره بالخصوص فيما لو كان من يجب قتله رفيقاً له، حيث يدخل حينئذٍ فى كلام صاحب «الجواهر» من استدراكه فى المسألة بعد فتواه بعدم المزاحمة بقوله: «اللهمّ الآ- أن يقال إنّ للرفقة حقاً تبذل النفوس دونها، خصوصاً على أهل المروّات، بل قد يدعى حصول المشقة عليهم لو كلفوا بذلك، فلعلّه لذا اطلق الرفيق» انتهى محلّ حاجه (٢).

قلنا: لعلّ الوجه فى ذهاب الفقهاء فى مورد من يجب قتله الى الطهاره المائيه دون التيمّم، هو ملاحظه اهميّه وجوب حفظ الطهاره الى أن يزاحمه واجب أهمّ، فاثبات مثل ذلك فى حق من يجب قتله بوجوب حفظه، وباعطاء الماء له وصرفه فيه حتى يجوز التيمّم، فى غايه الاشكال، وإن استلزم عدم الاعطاء هلاكته وتلفه، ولعلّه لذلك أفتى جماعه كثيره، بل لم يعرف الخلاف فيه إلاّ عن بعضٍ بوجوب الطهاره المائيه، وعدم تسويغ التيمّم، كما هو مختارنا فى التعليق على «العروه».

الصوره الخامسه: اذا خاف العطش على دوّابه المملوكه له، فالمشهور على ما نسب اليهم وجوب التيمّم وحفظ الماء لدابّته.

لكن استشكل فيه صاحب «المدارك» بعد نقل تسويغ الخوف عليها للتيمّم من

١- مصباح الهدى، ج ٧، ص ١٩٤.

٢- الجواهر، ج ٥، ص ١١٥.

المحقق في «المعتبر» لكونه من قبيل الخوف على المال، قال: «إنّ مطلق ذهاب المال غير مسوّغ، ولهذا وجب صرف المال الكثير الذي لا يضرّ فوته في شراءه، ومنه الدواب لو توقف الشراء عليه، فيمكن القول بوجوب حفظ الدابه أو اتلافها واستعمال الماء، لأنّه واجدٌ له غير مضطر إليه، فلا يسوغ له التيمم» انتهى كلامه على ما في «مصباح الهدى»^(١).

أورد عليه الآملي: بدعوى الفرق بين صرف الدابه في ثمن الماء اذا توقف شراءه على ذلك، وبين اتلاف الدابه عطشا وصرف الماء للطهاره، لأنّ شراء الماء بأغلى الاثمان واجب بالنص كما تقدم، فلا يقاس عليه اتلاف الماء، خصوصا اتلاف الدابه عطشا، حيث إنّه غير مستحسن عند العقلاء وأهل المروّات، فيدل على تسويغ التيمم بخوف تلفها ما تقدّم بما دلّ على التسويغ في الخوف على المال، مضافا الى دليل نفي الضرر.

قلنا: مؤيدا لما ذكره من أنّه فرق بين أن يكون صرف الماء للطهاره متوقفا على ذبح الحيوان حتّى لا يحتاج الى الماء ولا يوجب تلفها، وبين كون صرف الماء موجبا لهلاكته بالعطش. فإنّه لا اشكال في الثاني من عدم الجواز، لأنّ الحيوان ممّن تجب نفقته، ومنها السقى بالماء، فيكون حكمه حكم الانسان، إذ ورد في غير واحدٍ من الأخبار المعتبره وأنّ للدابه على صاحبها حقوقا منها أن يبدأ بعلفها إذا نزل ويعرض عليها الماء اذا مرّ به^(٢)، فحينئذٍ يجوز بل يجب عليه التيمم وحفظ الماء للدابه.

نعم، على الفرض الأول يتوقف ذلك على أن لا يكون ذبح الحيوان له ضررا،

١- مصباح الهدى، ج ٧، ص ١٩٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب اطعام الدواب، الحديث ١.

يعنى كان مَمَّن يقدر على ذبح الحيوان لحاجته الى صرف لحمه ومع ذلك يوجب صرف الماء للطهاره، فحينئذ يمكن القول بوجود الطهاره وعدم شمول دليل نفي الضرر له، فيكون هذا القسم من قبيل توقف استعمال الماء على شراء الماء بأعلى الاثمان حيث يجب ذلك، اذ لا فرق فى التوقف بين الموردين اذا لم يستلزم الضرر على صاحبه، حتى يدخل تحت دليل نفي الضرر.

ومع هذا التقدير الذى ذكرناه، لا فرق فى عدم الجواز فى الثانى بين كون الدابه مملوكه له أو لا، لأن اطلاق (خوف العطش) الذى ورد فى الدليل يشمل مثل هذا الحيوان أيضا، فلا بد له من صرف الماء فيه، والانتقال الى التيمم، وإن جاز له الرجوع الى صاحبه بضمن الماء، إن كان الأمر كذلك، كما تؤمى اليه كلمات الاصحاب فى باب النفقات.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ الحكم ينتقل الى التيمم عند الخوف على الدواب مطلقا، سواء كانت مملوكه له أو لم تكن، وسواءً تضرّر بتلفها أم لا.

نعم، والذى ينبغى البحث فيه هو ما اذا كان الحيوان ممّا يجب أو يجوز قتله، كالكلب العقور بأنّه المؤذيه وغيرها من السباع الضاربه.

ربما يقال هنا لا اشكال فى عدم مسوغه الخوف عليه للتيمم، اذ لا احترام لهذه الطبعه من الحيوانات. لهذا الحيوان ولكن ناقش فى جواز ذلك فى «الذكرى»، ولعلّه للتأمل فى جواز قتله بالعطش، وإن جاز قتله بأنواع أخرى، ولذلك استظهر صاحب «العروه» جواز التيمم فيه لا وجوبه، ولعلّه للاعتراف بعدم جواز القتل بالعطش، ولكن تحريم قتله بهذا النحو ليس من الأهميه بمثابه تكون مانعه من حكم الطهاره المائيه الواجبه عليه، فتكون نتيجة التراحم هو الجواز.

هذا اذا لم يكن قتله واجبا بل كان جائزا، كما صرح به السيد، والألا اشكال

فى عدم تسويغ التيمم، لانه حينئذ لا يكون أهم من الانسان الذى يجب قتله، حيث ثبت عدم جواز التيمم فيه، ففى الحيوان الذى يجب قتله يكون الأمر بطريق أولى كما لا يخفى على التأمل.

حكم مزاحمه الطهاره المائيه مع الأهم

وحيث قد بلغ البحث الى هنا، لا بأس بتوسعه الكلام والنقض والابرام فيما يشابه المقام، وهو حكم المزاحمه بين وجوب الطهاره المائيه بما هو أهم، وهو مثل ما لو زاحمت الطهاره المائيه مع وجوب ازاله النجاسه من البدن والساتر الذى ليس له غيره، فإنه حينئذ يكون أيضا من باب تعارض الواجبين، إلا أنه فيه رجحان لأحدهما وهو الذى لا بدل له وهو كنجاسه البدن فى قبال الطهاره المائيه التى لها بدل وهو التيمم، حيث أن الشارع يحكم بترجيح الواجب الذى لا بدل له. ولعل وجهه أن هذا التعارض يكون من قبل تعارض الواجب المشروط مع الواجب المطلق، لأن الواجب الذى له بدل يكون وجوبه مشروطا بعدم وجود مانع عقلا أو شرعا، أى اذا كان مقدورا عقلا وشرعا يجب والأ ينتقل الى بدله، هذا بخلاف الواجب المطلق حيث يكون واجبا بلا شرط فيه، فمع التعارض يقدم الثانى على الاول.

هذا مضافا الى أن العمل بالواجب المطلق وهو تطهير البدن عن الخبث والتيمم للصلاه يكون عملا بكلا الواجبين، بخلاف ما لو قدم الواجب المشروط حيث يقتضى ذلك طرد الواجب المطلق، فالعمل بهما أولى من العمل بواحد منهما.

نعم، هذا إنما يصح فى ازاله النجاسه عن البدن حيث لا بدل له، وأما فى الساتر النجس الذى جاء فى كلام صاحب «الجواهر» وغيره إنما يصح لو قلنا بعدم لزوم

الصلاه حينئذٍ عريانا كما عليه السيّد في «العروه». وأمّا بناء على لزوم الصلاه عريانا اذا لم يضطر اليه، أو كان مأمونا عن الناظر المحترم، فحينئذٍ يصير الساتر النجس من الواجب الذي له بدل، فلا وجه حينئذٍ للقول بصرف الماء لازاله النجس عن الساتر، ففي مثله يمكن القول بوجوب صرف الماء للطهاره عن الحدث، واتيان الصلاه عريانا، فيصير وجوب حفظ الماء أهمّ من الآخر. وعليه فما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره من ذكر الساتر في رديف البدن يكون مبنائيا لا مطلقا.

وكيف كان، اذا فرض التزام بين الواجب المشروط والمطلق، كان الثاني معه المقتضى على القواعد، بل وهكذا بالنظر الى الاجماع على تقديم الازاله على الطهاره، كما في جاء في «حاشيه الارشاد» حسب نقل صاحب «الجواهر» حيث قال: «أظنّ أنّها لولد المحقّق الثاني» وكما عن «التذكرة» على تقديمها على الوضوء صريحا وعلى الغسل ظاهرا. وفي «المعتبر» دعوى نفى الخلاف في التقديم بين أهل العلم.

بل قد يشهد لذلك في مثل الازاله عن البدن فقط _ مضافا الى ما عرفت _ ما جاء في حديث أبي عبيده، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض ترى الطهر وهي في السفر، وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها، وقد حضرت الصلاه؟ قال: اذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله، ثم تتيّم وتصلّي، الحديث» (١).

حيث استدل به صاحب «الجواهر» باعتبار أنّه يدلّ على تقديم ازاله النجاسه فيه على الوضوء بوجوبه عليها لولاها، هذا.

أقول: التأمل في الروايه يوصلنا الى أنّ الأمر بالتيّم إمّا للغسل فقط حيث قد

فرض السائل عدم كفايته للغسل، فكأنَّ الامام أجاب بأنَّه حينئذٍ يتيمَّم للغسل فالخبر سالتُّ عن حكم الوضوء قهراً:

إمَّا لأجل القول بكفايه التيمم عن الغسل وعن الوضوء أيضاً بناء على القول بكفايه غُسل الحيض عن الوضوء.

أو لأجل أنَّ التيمم هنا عن الوضوء مفروغا عنه، بعد فرض كون الماء لا يكفي للغسل، إلاَّ أنَّه محلُّ تأمُّل، لكن حيث أنَّ الوضوء هنا مع كون ذمَّتها مشغولة بالحِدَث الأَكْبَر غير مفيد لخروجها من الحدث وطهارتها، فلا جرم عليها التيمم للوضوء أيضاً وهو المطلوب.

اللَّهِمَّ إلاَّ أن يفرض عدم كفايه الماء للوضوء أيضاً لو لا صرفه للازالة، فحينئذٍ لا يكون الحديث دليلاً على تقديم الازاله على الوضوء، لأنَّه قد فرض فيه عدم كفافه له.

ولكنَّه غير وجيه، لأنَّ الماء الذى يكفي للوضوء ولو بمثل التدهين، يكون أقلَّ بمراتب عن الماء الذى يصرف فى الازاله، فهذا الاحتمال الذى ذكره المحقِّق الآملى بعيدٌ جدًّا، أو كان أمراً بالتيمم فى كلا الظهورين.

وكيف كان، فإنَّ هذه الروايه تدلُّ على لزوم التيمم، وتقديم الازاله على الطهاره المائيه لرفع الحدث فى الأكبر فقط، أو مع الأصغر، وهو المطلوب.

حكم مخالفه الأهم فى صرف الماء

ثمَّ يأتى البحث فى أنَّه لو خالف هذا الحكم ولم يصرف الماء فى الازاله، بل صرفه فى الواجب المهمَّ فاغتسل وتوضَّأ وصلَّى:

فهل تجزى صلاته مطلقاً، أو تجزى مطلقاً لا تجزى مطلقاً أو يفصل بين ما

يجوز وجود المزيل له الى آخر الوقت في العاده فلا تجزى، وإلا تجزى؟ وجوه وأقوال:

القول الأوّل: هو المحكى عن «النهايه» و«الموجز الحاوى» وتنظر فيه العلامة في «القواعد» هنا فسادا ولعل وجه كلامهم إما من جهه عدم اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضدّ، أو من جهه عدم اقتضاء النهى هنا فسادا لكونه نهيا غيريا بالملازمه، ولو قلنا باقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد، لكنه ليس نهيا ذاتيا تحريما يوجب الفساد.

القول الثانى: لمحكى عن «جامع المقاصد» و«مجمع البرهان»، والسيد في «العروه» وكثير من أهل الحواشى، حيث ذهبوا الى البطالين وعدم الاجزاء، ولعله — كما فى «الجواهر» — كان لأجل أنه كان الواجب عليه صرف الماء فى ازاله النجاسه، فهو غير واجد الماء، فلا خطاب بالوضوء متوجه اليه ولو ندبا، فهو مكلف بالتيمم حينئذ.

والقول الثالث: هو المحكى عن «التذكره» و«كشف الالتباس» من التفصيل من الصحه فى صوره عدم وجود المزيل الى آخر الوقت، وعدمها مع وجوده، ولعل وجهه ملاحظه كفايه الرجحان الذاتى والمحبوبيه فى المتعلق للحكم بالصحه، وإن لم يكن مأمورا به، مع القول بعدم اقتضاء الأمر بالشىء لنهى عن الضدّ أيضا، وهذا هو مختار صاحب «الجواهر» لا القول الثانى كما قيل، وإن ذكر أنه هو الأقوى، إلا أنه ذكر التفصيل فى ذيل كلامه.

أقول: الأقوى عندنا — كما فى التعليقه على «العروه» و«التحرير» — هو القول الثانى، وذلك لأننا وإن صححنا العباده المأتى بها عند مزاحمتها مع واجب أهم بملاك الخطاب والرجحان الذاتى لها فى تلك الحاله، بل وهكذا على القول

بالترتب، حيث يفرض وجود وتوجه الخطاب حينئذٍ فيكون عمله مأموراً به، ولكن المقام ليس من مصاديق الموردين، لما ثبت أنّ الدوران هنا دائرٌ بين مالا بدل له، وبين ماله البدل، وقد عرفت أنّ التكلف بالذى له بدل يعدّ تكليفاً طويلاً بالنظر إلى ما ليس له البدل، لما ثبت أنّ التكليف بماله بدل مشروط بالشرط الشرعي وهو فرض وجود قدره، وحيث زاحمه الواجب المطلق، فشرط وجوب الواجب المشروط غير موجود، فيسقط الخطاب المشروط بانتفاء شرطه وسقوط موضوعه، إذ من الواضح دخل قدره شرعاً في موضوع الخطاب، من جهة دخله في تحقق الملاك في المتعلق، فمع انتفاء الشرط ينتفى الملاك، ومع انتفاء ينتفى الخطاب، فحينئذٍ لا يكون المتعلق ذا محبوبه وراجحةً ذاتاً حتى ينويه، ويوجب الصحة والاجزاء.

وبالجملة: ثبت أنّ الطهارة المائيّة هنا ليس لها ملاك حتى يقصدها المصلّي ويوجب الاجزاء كما لا يخفى.

من أفراد تراحم الواجب الأهم مع المهمّ

ثمّ من جملة أفراد تراحم الواجب المشروط الذى له بدل، مع واجبٍ أهمّ لا- بدل له، هو ما لو كان عنده ماء ان طاهر ونجس، وكان محتاجاً إلى شربه مع لزوم تحصيل الطهارة للصلاة، فهنا صورتان:

تاره: يفرض حاجته إلى شربه لنفسه في الحال أو في الاستقبال، أو احتياجه إلى سقى الغير من الطفل أو الرفيق أو المدابّه وهو جاهلٌ بالنجاسه.

وأخرى: يحتاج إلى جميع الموارد المذكوره، لكنه عالم بالنجاسه.

هذه وجوه المسأله ولا بأس بذكرها تفصيلاً لما يترتب عليها من الفائده.

الصورة الأولى: وهي شربه في الحال، فلا اشكال في الانتقال الى التيمم، لإهميته حرمة شرب النجس الذي لا بدل لها، ولم يكن حكمه مطلقاً بالنسبة الى الطهارة المائية التي لها بدل وواجب مشروط، فتقديمه عليه واضح كما عرفت فلا نعيد.

الصورة الثانية: وهي ما لو احتاج الى شربه في المستقبل، فالمحكي عن المحقق وغيره جواز حفظه للشرب، والاكتفاء بالتيمم، واستجوده في «المدارك» مبتنياً على ثبوت حرمة شرب الماء النجس مطلقاً.

وقد أورد عليه صاحبي «الحدائق» و«الجواهر» بثبوت الحرمة بالاجماع المنقول والمحصل، وبدلاله الأخبار التي قريبه الى التواتر، فلا وقع للتأمل فيه بقوله: «إن ثبت الحرمة مطلقاً».

أقول: لكن اعترض عليهما المحقق الآملي في مصباحه، وقال: «ظاهر عبارته «المدارك» هو التأمل في كون حرمة شربه بمرتبته من الأهميته بحيث توجب المزاحمة مع وجوب الطهارة المائية، لا التأمل في أصل الحرمة. وكيف كان، فالمقام من قبيل دوران الأمر بين مخالفته حكم الزامى في الحال ممّا له البدل، ومخالفته حكم الزامى في الاستقبال ممّا لا- بدل له، والأقوى في مثله عدم مزاحمة الحكم الاستقبالي مع الحكم الالزامى في الحال، لأنّ منشأ التراحم هو استتباع كلّ حكم من المولى لحكم العقل بوجوب صرف العبد قدرته في امثاله، المستلزم لصرفه قدرته عن غيره في مورد المزاحمة، وهذا في الحكمين المتقاربين بحسب الزمان ظاهر، وأمّا في المختلفين في الزمان ففيه تأمّل بل منع، اذ لا- موجب للالزام بترك الواجب في الحال، وحفظ القدره لامثال الحكم المتأخر عنه زماناً، الواقع في الاستقبال، فالمقتضى لاتيان المتقدم وهو الخطاب المنجز به موجود، والمانع عنه وهو حكم العقل بلزوم ابقاء قدرته لصرفها في

امتنال المتأخر مفقود، فيجبُ الاتيان بالمتقدم، وتفصيل ذلك بأزيد ممّا ذكرنا موكولٌ الى مراجعه ما كتبناه فى الأصول فى باب التراحم» انتهى كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنه اذا كان عالما بأنه يحتاج الى شرب هذا الماء فى المستقبل، فلا اشكال فى الانتقال، اذ لا فرق فى أهميته وجوب حفظ الماء الظاهر للشرب بين كونه فى الحال أو الاستقبال، كما ترى مثله فى الخوف من العطش فى الاستقبال، حيث يُحكم بالانتقال لبقاء حكم وجوب حفظ الماء بالنسبة الى الاستقبال أيضا، كما ورد ذلك فى النص، مع أنه لو ذلك ما ذكره من التقرير، فإنه لا بدّ من الحكم بعدم الانتقال فى مثل خوف العطش، فحيث كان الانتقال الى البدل ثابتا فى مثل خوف العطش، فيفهم الحكم فى أقرانه أيضا.

وعليه، فالحقّ يكون مع المحقق وغيره كالسيد فى «العروه» حيث حكموا بالانتقال مطلقا. نعم، قد لا يكون عالما بذلك ولا ظانا، بل يحتمل احتمالا فى الجملة باحتياجه، فلا يبعد الالتزام بما ذكره لأجل عدم احراز التعارض حينئذٍ حتى يحكم بالتقديم فى الأهم.

الصورة الثالثة: مالو استلزم استعماله فى الطهارة توقّف سقى الطفل لماء النجس فى الحال أو فى الاستقبال، فهل ينتقل الواجب حينئذٍ الى التيمم أم لا؟ فيه خلاف: ذهب الى الانتقال العلامة البروجردى فى «تعليقه على العروه» من دون تفصيل بين الحال والاستقبال، لو لم نقل ظهور اطلاقه الى الحال، خلافا للسيد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق من الذهاب الى عدم الانتقال، ولعله لعدم احراز أهميته حرمة سقيه فى مثل المقام، ولو سلّمنا ذلك فى غير باب التراحم، خصوصا اذا لم يكن الطفل ممّن عليه مؤونته ولأجل ذلك قال المحقق

الآملی قدس سره : «وَأَمَّا اشْرَابُهُ ففیه اشْکَالٌ، خصوصاً إذا كان وليه ومن يجب نفقه الطفل عليه».

أقول: الاظهر عندنا ما عليه المشهور من عدم الانتقال، وأما إذا كان الدوران بين الطهاره المائيه وشربه النجس بنفسه لا الاشراب، فلا اشكال في عدم الانتقال، سواءً كان في الحال أو الاستقبال، لأجل عدم قيام الدليل على وجوب منع الاطفال عن شرب الماء المتنجس، كما لا يخفى.

الصورة الرابعه: فرض الدوران بين الطهاره المائيه واشراب الرفيق الماء المتنجس، فهو أيضا ممّا لا- اشكال في الانتقال، لأنّ اشراب المتنجس للمكلف الآخر سواءً كان ممّن عليه مؤونته أو لا، وسواءً كان في الحال أو الاستقبال حرامّ مثل نفس المكلف.

نعم، إذا كان الدوران بينها وبين شربه بنفسه الماء المتنجس للاضطرار اليه، فلا وجه للانتقال، لعدم الدليل على وجوب رفع الاضطرار عن شربه عنه، سواءً كان الرفيق عالماً بنجاسته أو جاهلاً، خصوصاً إذا لم يكن ممّن تجب مؤنته عليه.

أقول: القاعده في كلّ مورد كان الواجب عليه الانتقال، أنّه لو خالف وصرف الماء النجس في الشرب أو الاشراب، فلا اشكال حينئذٍ في عدم الانتقال ووجوب تحصيل الطهاره المائيه بالماء الطاهر، لارتفاع التراحم حينئذٍ، وصدق عنوان الواجد عليه، وإنّ فعل حراماً، لكن فيما كان المورد ممّا يجب عليه شربه واشرابه وخالف فيه.

الصورة الخامسه: ما لو كان الدوران بينها وبين الدابه باشرابها المتنجس، فإنّه لا اشكال في عدم الانتقال، ووجوب صرف الماء في الغسل أو الوضوء، وحفظ ماء النجس لسقى الدابه، اذا لا اشكال في جواز سقى الدابه الماء النجس، ولا دليل على حرمة فضلاً عن شربها بنفسه.

الطرف الثاني: فيما يجوز التيمم به.

وهو كُلُّ ما يقع عليه اسم الأرض (١)

والحاصل: ثبت ممّا ذكرنا أنّ حكم المسأله من الانتقال وعدمه، يدور مدار اثبات التزاحم بين الواجبين، واحراز اهمّيّه واجب المزاحم للواجب الذى له بدلٌ وهو التوضوء والغسل، لما قد عرفت من أنّ التعارض حينئذٍ يقع بين الواجب المشروط والواجب المطلق، والقاعده تقتضى الحكم بتقديم الثانى على الاوّل، لطوليه تكليف الأوّل بالنسبه الى الثانى، والله العالم.

البحث فيما يجوز التيمم به

(١) اعلم أنّه لا اشكال فى جواز التيمم بكلّ ما يصحّ اطلاق اسم الأرض عليه كالتراب؛ فإنّه ممّا يصح عند الكلّ، وهو مقطوع به بين الأصحاب، بل بين الفريقين، والذى وقع البحث عنه هو غير التراب من الافراد كالحجر والحصى والرخام والمدر والرمل التى يطلق عليها اسم الأرض، فهل يصحّ التيمم بها ويجوز _ كما عليه المصنّف وغيره كما ستعرف _ أم لا يجوز الا بالتراب.

أمّا ما لا يقع عليه اسم الأرض، وإن خرج منها كالمعادن والنباتات، فإنّه لا اشكال فى عدم جواز التيمم بها، للأصل والسنّه والاجماع المحكى فى «كشف اللثام»، وفى موضع من «المنتهى»: «قاله علمائنا» وفى آخر بزياده (أجمع) بعده وفى «مجمع البرهان»: «عدم الجواز بغير الارض اختيارا لما لانزاع فيه عندنا»، وفى «السرائر»: «أنّ الاجماع منعقد على أنّ التيمم لا يكون الا بالارض، أو ما يطلق عليه اسمها، خلافا للمحكى عن أبى حنيفه فجوز بالكحل ونحوه، ومالك فجوزه بالثلج.

نعم، عند بعض فقهاءنا جواز التيمم بالثلج عند الاضطرار، وهو كما فى «الجواهر» حكاية عن «مصباح» السيد، و«الاصباح» و«المراسم» و«البيان» و«الموجز الحاوى»، وظاهر الكاتب، و«القواعد»، وفى «التحرير» على رأى، وعليه فتصبح أقوال هؤلاء مخالفه لما سبق من عدم الجواز المطلق.

اللهم إلا أن يريدوا بالتيمم به مسح اعضاء الوضوء بالمجاز، فلا خلاف حينئذٍ، أو أنه لا يضر مخالفتهم للاجماع، لكونهم معروفين، أو أن مراد المجمعين بعدم الجواز هو خصوص حال الاختيار، فيبقى الاجماع على قوته، وعليه فتفصيل البحث فيه واختياره فى محله.

أقول: لا بأس هنا بذكر حكم كل من الحجر وغيره من غير التراب من الجواز وعدمه فى حال الاختيار، حكم الجواز فى حال الاضطرار وفقد التراب مورد قبول كثير منهم، وإن كان يظهر من بعض فى الجملة عدم الجواز مطلقا. وعليه فما فى المتن من جواز التيمم بكل ما يطلق عليه اسم الأرض الشامل للحجر الصلد كالرخام، وإن لم يكن عليه غبار هو المنسوب الى المشهور تحصيلاً ونقلاً، كما فى «الكفايه» و«الحدائق»، بل عن ظاهر «التذكره» الاجماع عليه، وإن ناقش صاحب «الجواهر» فى دلاله كلامهما على ذلك. بل فى «كنز العرفان» و«مجمع البيان» نسبه الجواز بما يشمل الحجر الى أصحابنا، كما عن الأردبيلي: «أن الحجر ينبغى أن يكون لا نزاع فيه»، وعليه صاحب «الجواهر»، بل هو مختار جماعه كثيره فى حال الاختيار، واليك اسماء كتبهم: «المبسوط» و«الخلاص» و«المعتبره» و«التذكره»، وسائر كتب العلامه، والشهيد الأول، و«الموجز الحاوى» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«الروضه» و«المدارك»، وهو المنقول عن ابن الجنيد، والحسن بن عيسى، و«مصباح» السيد و«جمل» الشيخ

و«مصباحه» و«مختصر المصباح» و«المهذب البارع» و«التنقيح» و«كشف الالتباس» و«ارشاد الجعفرية» و«شروحها» و«المقاصد العلية» و«مجمع البرهان» و«آيات الأحكام» لأردبيلي، ورساله صاحب المعالم و«الذخيره» و«المفاتيح» وظاهر «الرساله الفخريه» أو صريحها، وقوّاه في «الكفايه» بشرط وجود غبارٍ عليه محافظهً على العلق بأن يَلصَقَ باليد وينقُصَ.

ودليلهم على ذلك: ليس إلاّ ما وقع في كلام المصنّف من صحّحه اطلاق اسم الأرض عليه، وعدم اختصاص ذلك بخصوص التراب كما ذهب اليه صاحب «الغنيه» بالظاهر أو الصراحه، والمحكّي عن السيّد في «شرح الرساله» والكاتب وغيره حيث قالوا بأنّه يجوز بغير التراب وإن كان أرضاً، بل ظاهرهم الاطلاق، أى سواءً تمكّن من التراب أم لا، فيصدق عليه فاقد الطهورين، وإن كان غيره موجوداً وتمكّناً.

ولكن العلامه في «المختلف»، والشهيد الثاني في «الروض» و«الروضه» ادّعوا الاجماع على بطلان ذلك، أى عدم الجواز بالحجر مطلقاً، ولعلّ هذا تصبح قرينه على أن مرادهم من عدم الجواز هو حال الاختيار لا مطلقاً، فيصير كلامهم موافقاً لما ذهب اليه المفيد في «المقنعه»، وابن حمزه في «الوسيله» وصاحب «المراسم» و«السرائر» و«الجامع» من اشتراط فقد التراب في جواز التيمم بالحجر، بل في «حاشيه المدارك» للاستاذ الاعظم ما يظهر منه: «دعوى اتفاق الأصحاب على ذلك إلا من شدّ منهم»، بل في «الجامع» اشتراطه بفقد الغبار أيضاً، هذا مجموع الأقوال في المسأله.

أقول: لا بدّ أن يُعلم أن منشأ هذا الاختلاف يرجع الى الاختلاف في معنى كلمه (الصعيد) الوارده في الآيتين من سوره النساء والمائده، فقد اختلف في معناها.

١_ فذهب عدّه منهم الى أنّ المراد منه هو التراب خاصه، كما عن «الصحاح» و«الجمل» و«المفصل» و«معجم مقاييس اللغه» و«الديوان» و«شمس العلوم» وكتاب أبي حاتم، بل ربّما يستظهر من «القاموس» و«الكنز»، وما حكى عن الأصمى وعن أبي عبيده لكن زياده وصفه بالخالص الذى لا يخالطه سبّخ ورمّل وبنى الاعرابى وعباس والفارس، بل عن المرتضى رحمه الله نقله عن أهل اللغه.

٢_ وفى قبال ذلك ما قيل من أنّ معناه هو وجه الأرض، القابل للانطباق على الحجر وغيره، فيجوزى به التيمم، وهو كما حُكى فى «الجواهر» عن «العين» و«المحيط» و«الأساس» و«المفردات» الراغب، و«السامى» و«الخلاص» و«المُغرب» و«المصباح المنير»، وعن تغلب وابن الأعرابى والخليل، بل عن «المُغرب» و«تهذيب اللغه» و«معجم المقاييس اللغه» و«مجمع البيان» عن الزجاج: «أنّه لا يعلم فيه اختلافًا بين أهل اللغه».

ثمّ قال: وحكاه فى «المعتبر» عن فضلاء أهل اللغه. قال: ذكر ذلك الخليل وتغلب عن ابن الأعرابى.

وفى «المنتهى» وعن «نهاية الأحكام»: عن أهل اللغه.

وفى «البحار»: «أنّ الصعيد يتناول الحجر كما صرّح به ائمه اللغه والتفسير» انتهى.

وفى «الوسيله»: «بل قد فسّر كثيرٌ من علماء اللغه الصعيد بوجه الارض، وادّعى بعضهم الاجماع على ذلك، وأنّه لا يختصّ بالتراب، وكذا جماعه من المفسرين والفقهاء» انتهى.

وبه فسّره أكثر أصحابنا فى الكتب الفقهيّه نصًا وظاهرًا، وحكى عن أبي حنيفة وأصحابه. انتهى ما فى الجواهر(١).

ثم ذكر لكل من التفسيرين مؤيدات:

مؤيدات القول الأول: وهي عديده:

المؤيد الأول: قول الصادق عليه السلام في حديث زراره: «عمّن دخل الأجمه ليس فيها ماءً وفيها طين ما يصنع؟ قال: يتيمّم فإنّه الصعيد، الحديث» (١).

وفي روايه أخرى: «صعيدٌ طيب وماء طهور» (٢).

المؤيد الثاني: ما جاء في صحيحه زراره: «ثم أهوى يديه الى الأرض فوضعهما على الصعيد، الحديث» (٣).

المؤيد الثالث: ظهور قوله تعالى في الآية التاسعه من سوره المائده (٤) في اراده المسح ببعض الصعيد الذي تعلق باليد، سيما بعد تفسيره بما في صحيح زراره، عن الباقر عليه السلام في حديث، قال: «فلما أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحا لأنه قال: «بوجوهكم» ثم وصل بها (وأيديكم منه) أي من ذلك التيمم، لأنه علم أنّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه، لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف، ولا يعلق ببعضها، الحديث» (٥).

أقول: ولا يخفى عدم ظهور شيء من الوجوه الثلاثة المذكوره على انحصار التيمم بالتراب، لأنّ صدق الصعيد على الطين لا يوجب ولا يستلزم عدم صدقه على الحجر، لإمكان كونه من باب بيان حدّ افراده.

١- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب التيمّم ، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٨.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب التيمّم ، الحديث ٨.

٤- سوره المائده، آيه ٩.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب التيمّم، الحديث ٣.

لا- يقال: أنّ وجه الشّبّهه فيه لزوم أن يلصق العلق باليد فى التيمم، وهو مفقودٌ فى الطين، فبالملازمه يفهم كون المقصود هو التراب الذى ملازم معه العلق.

لأننا نقول: مع ملاحظه بالجواب يفيد أنّ العلق غير لازم، وإلا- لما صحّ فى الطين، فإذا لم يكن ذلك لازماً، فلا فرق بين أن يكون ما يتيمّم به يكون طينا كذلك أو حجرا اذا قبلنا صدق الصعيد عليه، كما ستعرف إن شاء الله.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن صحيحه زواره فإنّ انحصار وضع اليدين على الصعيد الذى أو ما اليه يديه، بالتراب، موقوف على اثبات كون الصعيد هو خصوص التراب، وهو أوّل الكلام، فهو أشبه شىء بالمصدره على المطلوب.

وامّا الجواب عن المؤيّد الثالث: فالظاهر أنّ المراد من كلمه (منه) هو نفس التيمّم، كما صرّح به الامام عليه السلام، أى أراد بذلك بيان ما يجب فيه التيمم من حيث المجموع، وهو الوجه واليدين، لا غيرهما من سائر الاعضاء كظهر القدمين فى الوضوء، أو جميع البدن فى الغسل لا الميتمّم به كما قاله الخصم المستدلّ به.

لا- يقال: إنّ ذيله من بيان العلق من الصعيد ببعض الكف، ولا يعلّق ببعضها، قرينه على أنّ المراد من الصعيد هو التراب دون غيره.

لأننا نقول: إنّّه محمولٌ على الغالب من لزوم العلق باليد بضرب اليدين على الصعيد، بمعنى المطلق الشامل للحجر أيضا، فضلا عن التراب، لاشتغالهما على الغبار فى مثل الحجر أو الطين الجاف، أو نفس التراب، ولو لا ذلك لما أمكن الوقوف على مقدار معيّن من العلق لاختلافه قلّه وكثره، بل وجودا وعدما، فقد يكون الطين الجاف فاقدا للعلق مع أنّه يصحّ التيمم به، والحجر واجدا له فلا يصحّ، وعليه فالحكم باشتراط وجود العلق فى كلا الموردين يكون من باب الغالب، لا من جهه الخصوصيه فيه.

أقول: ومن ذلك يظهر الجواب عن الأخبار المشتملة على النفض الذي قد تُمسك بها في الواج الرابع، وهو مثل حديث زراره الذي شرح فعل الامام عليه السلام عن التيمم، بقوله: «فَضْرَبَ بِيَدِهِ عَلَى الْأَرْضِ ثُمَّ رَفَعَهَا فَنَفَضَهَا ثُمَّ مَسَحَ بِهَا، الْحَدِيثُ» (١)، وكذا في روايته الاخرى (٢)، بإمكان أن يكون موردها ما فيه العلوق سواءً كان حجراً فيه الغبار أو طينا جافاً أو تراباً، مع أنه لو سلمنا دلالة مثل ذلك على لزوم العلوق، وجب تقييد التيمم بكون الميتم به شيئاً فيه العلوق سواءً كان تراباً أو غيره لا انحصار جواز التيمم بخصوص التراب كما عليه الخصم.

الوجه الخامس: الاستدلال بالأخبار المشتملة على لفظ (التراب) مثل الحديث النبوي صلى الله عليه وآله: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً وَتَرَابُهَا طَهُوراً» (٣). سيّم بملاحظه أنّ الحديث وارد في مقام بيان اليُسْر والتوسعة والامتنان المقتضى والمناسب للتعميم الى غير التراب أيضاً لو كان التطهر به صحيحاً، بعد العدول من الأرض اليه، وحيث لم ترد في الخبر اشاره الى ذلك، يستفاد منه عدم الجواز في غير التراب.

ومثله صحيح جميل، عن الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُوراً كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُوراً» (٤).

وحديث رفاعه (٥)، ومثله عبدالله بن المغيرة: «إِذَا كَانَتِ الْأَرْضُ مَبْتَلَةً لَيْسَ

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب التيمم ، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- المستدرک، الطبعة الحجرية، ج ١، الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٣، من أبواب التيمم الحديث ١.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب التيمم ، الحديث ٤.

فيها تراب ولا ماء، فانظر الى أجف موضع تجده فتيّم»^(١).

الى غير ذلك بمن الأخبار المشتمله على لفظ (التراب).

بل ربّما يظهر من بعض الاستدلال لمّدّاه _ وهو لفظ (التراب) الوارد في الأخبار _ بانحاء مختلفه:

منها: ما يدلّ على طهوريه التراب كما في صحيحه ابن حمران وجميل المتقدّمه: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ جَعَلَ التَّرَابَ طَهُورًا كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُورًا»^(٢) بتقريب أنّ ذكر (التراب) في مقابل (الماء) دليلٌ على انحصار الطهور به، ويصير هذا قرينه على أنّ مراده من (الصعيد) أو (الأرض) المذكورتين في الأخبار الآخر هو التراب لا غير.

ومنها: ما يدلّ على الارفاق بهذه الأمه في جعل التراب لهم طهورا، كما في الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق في «الخصال»: «قال الله عزّوجلّ: جُعِلَتْ لَكَ وَلِأُمَّتِكَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَتَرَابُهَا طَهُورًا»^(٣).

وأیضا: ما روى عن أميرالمؤمنين عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: «أَعْطَيْتُ مَا لَمْ يُعْطِ نَبِيٌّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ جُعِلَ لِي التَّرَابُ طَهُورًا»^(٤) بتقريب أنّ ذكر (التراب) مع جعل مطلق الأرض طهورا يعدّ اقترانا لغوا، لا من جهه مفهوم اللقب لكى يرد عليه كما في «المعتبر» بأنّه: «تَمَسَّكَ بِدَلَالِهِ بِخَطَابِ الْمَتْرُوكَةِ فِي مَعْرُضِ النَّصِّ اجْمَاعًا»، بل من جهه كونه في مقام الامتتان والارفاق، حيث إنّ تخصيص التراب بالذكر مع

١- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب التيمّم، الحديث ٢.

٤- المصدر السابق، الحديث ٣.

كونه فى مقام الامتنان يناسب مطهره التراب بالخصوص، اذ لو كان غير التراب من اجزاء الارض طهورا لكان ذكره ادخل فى الامتنان.

ومنها: خبر رفاعه عن الصادق عليه السلام: «اذا كان الأرض مبتلةً ليس فيها ترابٌ ولا ماءٌ فانظر أجف موضع تجده فتيّم فيه»^(١).

وكذا المحكى عن «دعائم الاسلام» وفيه عنهم عليهم السلام: «إنه يتيّم على الغبار اذا لم يجد ترابا»^(٢). بتقريب أنه مع عدم التراب لا ينتهى الأمر الى الغبار، اذا كان غير التراب ممّا على وجه الأرض موجودا مثل الحجر ونحوه، فيستكشف انحصار الطهور بالتراب، وعدم التيمم بما على وجه الأرض.

انتهى كلام البعض وهو المحقق الآملى فى مصباحه^(٣).

أقول: ولا يخفى أنّ جميع ما ذكره المحقق المذكور يمكن المناقشه فيه:

أولاً: إنّ مجرد ذكر (التراب) من جهه المطهره لا ينافى مطهره وجه الأرض، ولعلّ السبب فى اختصاص ذكره بالخصوص لأجل الغلبه، حيث يكون الغالب على وجه الأرض هو التراب ولو كان على نحو الغبار، مع أنّه لو كان غير التراب غير جائز فلا بد من الحكم بعدم الجواز حتّى مع فقد التراب، مع أنّه لا اشكال فى جوازه حينئذٍ، فيستكشف كونه من المطهّرات ولو طولاً، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ ذكر (التراب) بعد الأرض فى هذه الأخبار كان فى عداد جملة من الأخبار التى عرفت، مع أنّ المنقول فى «الوسائل» أربع روايات أخرى مروية من «الكافى» و«الفاقيه» و«الخصال» ولم ترد فيها ذكر (التراب)، ومضمون هذه

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

٢- المستدرک، ج ١، الاب ٦ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

٣- مصباح الهدى، ج ٧، ص ٢٣٥.

الأخبار: «جُعِلت لى الأرض مسجدا وطهورا».

مع امكان أن يكون ذكر (التراب) من الأرض فى الطهوريه، لأجل كونه أحسن بملاحظه امكان تحقّق النفض فيه، المحبوب فى التيمم، لا لكونه أمرٌ لازم جزما.

وعليه، فوجود هذا اللفظ فى بعض الأخبار لا- ينافى مع كون الأرض مطهرا، خصوصا إذا ورد فى النصّ كون مطلق الأرض طهورا، فهما معا يجتمعان ولا يتعارضان.

ومنه يظهر أنّ انتهاء الأمر الى الغبار بعد فقد التراب، كان لأجل تحصيل ما هو الأحسن من وجود النفض فيه.

وثالثا: ما ورد فى حديث رفاعه وغيره من الأمر بتحصيل موضع جافٍ للتيمم، يكون على خلاف مدعى الخصم أدلّ، لامكان أن يكون الموضع الجاف حجرا، لأنّ مراده عليه السلام بيان موضع جافٍ من مطلق الأرض التى كانت مبتلة، أى سواء كان ترابا مبتلة أو حجرا كذلك، فهذا الاطلاق يشمل موضع الجاف أيضا، مضافا الى ما قد عرفت من أنّ الالتزام بمضمون الحديث يلزم منه القول بعدم الجواز حتى مع فقد التراب أيضا، وهو باطل قطعاً.

الوجه السادس: الاستدلال بتوقيفيه عباده الصلاه وعدم حصول اليقين بالبرائه الا بالتراب، مع التمكن منه.

يجاب عنه: بأنّ الشك هنا كان فى اعتبار خصوصيه التراب، والمرجع هو البراءه.

وفيه: الجواب غير وافٍ، لأنّ الشك هنا يرجع الى الشك فى الشرطيه، والمرجع فى مثله يكون هو الاشتغال، لأنّ الشغل اليقيني بالصلاه يقتضى البراءه اليقينه منها، فمع التيمم بغير التراب نشكّ فى حصول الطهاره، لأنّ شرط الصلاه ليس أفعال التيمم حتى يوجب الشك فيها جريان البراءه فيها، بل الشرط هو تحقّق الطهاره، ومع الشك فى بعض الأفعال نشكّ فى حصول الطهاره، لكونه من

قبيل الشك في المحصّل والمحصّل، والشك في مثله يوجب الاشتغال، هذا في صورته التمكن من التراب.

وأيّاماً مع عدمه، فمرجع الشك في لزوم التيمم بغير التراب الى الشك في أصل الشغل، لأنّ المكلف بعد تعذّر الطهاره الترابيه، يشك في أنّه هل تجب وتتجزّ عليه الصلاه مع الطهاره بغير التراب أم لا؟ ومع الشك فيه يكون المرجع البراءه لكونه شكاً في أصل التكليف لا المكلف به، بلا فرق فيه بين القول بسقوط الصلاه لفاقد الطهورين أم لا، هذا.

أقول: لكن الجواب الصحيح عنه هو: إنّ لا- نشك في جواز التيمم بغير التراب، سواءً كان مع التمكن منه أم لا، حتى نحتاج للرجوع الى الأصول والالتزام بما ذكر، لأنّ الأدله الداله على الجواز مطلقاً - أى بالاختيار وعدمه - تفيد الصحه، والأدله هي: الدليل على جواز التيمم بمطلق الأرض وهو - مضافاً الى ما عرفت في صدر المسأله من كلمات الأصحاب على الجواز مطلقاً - أنّ (الصعيد) هو مطلق وجه الأرض لا خصوص التراب، وهذا اللفظ قد ورد ذكره في القرآن في موضعٍ آخر - سوى آيه التيمم - وهو:

١- قوله تعالى «فَتَضَيَّبِحْ صَعِيداً زَلَقاً»^(١)، أى أرضاً ملساً يزلق فيه رجل الانسان لاستئصال شجرها ونباتها، على ما فسّرها بذلك غير واحدٍ.

٢- قوله تعالى «وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيداً جُرُزاً»^(٢).

وكذا ورد في السنه:

منها: قول النبي صلى الله عليه و آله: «يُحْشِرُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَفَاهُ غُرَاهُ عَلَى صَعِيدٍ

١- سورة الكهف، آيه ٤٠.

٢- سورة الكهف، آيه ٨.

واحد* (١) أى أرض واحده، واراده التراب منها كما ترى.

ومنها: المروى فى «معانى الأخبار» عن الصادق عليه السلام: «الصعيد الموضع المرتفع عن الأرض، والطيب الموضوع الذى ينحدر عنه الماء» (٢).

ومنها: المذكور فى «فقه الرضا» (٣) وفسّره به فى «الهدايه»، وقال: إن المراد منه _ كما فى «الجواهر» _ إمّا مطلق الارتفاع المتحقّق بالحجر ونحوه من الأشياء التى على الأرض، أو خصوص المرتفع ارتفاعا يعتقد به كرؤوس الأكم والجبال، بل الأرجح لو لم نقل أقوى كون الأوّل منهما مقصودا لا الثانى، حيث لم يفت أحد بلزوم كون الصعيد بالمعنى الثانى التيمم، خصوصا مع ملاحظه ذكر وصف الطيب بعده يُغنينا عن معنى الثانى، فيصير المراد من هذا اللفظ هو مطلق الارتفاع عن وجه الأرض من الحجر وغيره، خصوصا مع ملاحظه كلام المفيد فى «المقنعه» من: «إنه إنّما سُمى التراب صعيدا، لأنّه يصعد من الأرض».

فعلّ الظاهر من ذلك، ومن الخبرين ملاحظه المعنى الوضعى فى الصعيد، فيصير هذا مؤيدا آخر لكلام المشهور.

وأىضا: ممّا يدلّ على ذلك قيام الاجماع عليه الذى يظهر من كلام العلامة فى «المنتهى»، حيث نسب قول: «إن لم يكن عليها تراب» الى الأصحاب، المشعر بالاجماع، بل لم ينقل فيه خلافا إلا عن بعض الجمهور، مستدلاً عليه بآيه الصعيد، وهو شاهد على عدم اختصاصه بالتراب، فيتّم حينئذٍ بالاجماع المركب _ أى عدم القول بالفصل لأنّ كلّ من يجوز يجوز مطلقا، ومن لم يجوز فهو كذلك، أى سواء كان التراب موجودا أم لا.

١- معالم الزلفى، ص ٤٥، باب ٢٢ نقلاً عن الباقر عليه السلام .

٢- تفسير الصافى، سوره النساء، آيه ٤٦.

٣- المستدرک، ج ١، الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

بل يمكن التأييد بما في «المتهى» من النسبه الى الأصحاب بكراهه التيمم بالرمل الذى لا يصدق عليه التراب، بل فى «المعتبر» و«التذكرة» دعوى الاجماع على ذلك، ونحوه الكلام فى الأرض السبخه، وبما عن «التذكرة» وغيرها من ظهور الاتفاق على جواز التيمم بالأرض النديه، بل قد يؤيد ذلك بما يظهر من الأصحاب فى تعليل عدم جواز التيمم بالمعدن والنبات والرّماد وغيرها بعدم صدق اسم الأرض عليها، لقيام الاجماع على دوران الحكم مدارها.

وكذا يمكن التأييد بالأخبار الواردة على جواز التيمم بأرض النوره والجصّ قبل الاحراق، مع عدم كونهما عن التراب، بل فى «كشف اللثام»: «إنّ أرض النوره ليست غير الحَجْر على ما نعرف»، مع أنّه لم ينقل فيها خلاف إلاّ من الشيخ فى «النهايه» حيث اشترط فى جواز التيمم بهما على فقد التراب.

وأيضاً: يمكن التأييد للمدعى، بما عن الراوندى بسنده عن علىّ عليه السلام، قال:

«يجوز التيمم بالجصّ والنوره، ولا يجوز بالرّماد، لأنّه لم يخرج عن الأرض.

ف قيل له: التيمم بالصفاء الغالبه على وجه الأرض؟ قال: نعم»(١).

فإنّه مضافا الى اشتماله على (الجصّ والنوره) معلّل بالتعليل الذى كاد أن يكون صريحا على المدعى.

وأيضاً: خبر السكونى(٢) حيث يكون مثله من دون ذكر (الصفاء) فيه.

بل قد يؤيد بما فى موثق سماعه مرسلًا، قال: «عن رجلٍ مرّت به جنازه وهو على غير وضوء، كيف يصنع؟ قال: يضرب بيديه على حائط اللبن فليتيمم»(٣).

١- المستدرک، ج ١، الباب ٦ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ٥.

وهو المسمّى بالمَدْر، بل في «كشف اللثام»: «أنّه لا نعرف فيه خلافا، وإن لم يذكره الأكثر».

وعن «مجمع البرهان»: «إنّه ينبغي أن يكون لانزاع فيه، مع أنّه لا يصدق عليه التراب».

وأیضا: يمكن أن نستشعر التأييد للمدعى بالأخبار الكثيره الوارده في التيمم بالأرض بصوره الاطلاق، الشامل للتراب وغيره، خصوصا مع ملاحظه غلبه الرمل والحصى والحجر والسبخ على أرض المدينه ونحوها.

أقول: بقى هنا ما دلّ على لزوم التيمم بما (العلوق) الوارد في الروايه _ أو الآيه الوارده في سوره النساء، بناءً على أن يستظهر منها كون (من) للتبعيض، حيث قد يستظهر كون المتيمّم به هو التراب _.

والجواب: قد عرفت في تضاعيف أجوبتنا جواب ذلك، فنذكره تتيما للمراد، فنقول:

أولاً: من الخبر أن المراد من ذكر (العلوق) التنبه على أنّه في مقام كونه لبيان الفرد الأفضل الشائع لا بيان ما هو اللازم في التيمم، حتّى يدلّ على خلاف المدعى.

وثانيا: أنّه غير مستلزم لكونه ترابا، لا مكان أن يكون (العلوق) من سحق الحجر أو من الرمل، فإذا جاز فيهما شمل الحجر أيضا لعدم القول بالفصل بينهما وبين الحجر.

وثالثا: هو مبنيّ على اثبات كون (من) للتبعيض، مع أنّه يمكن أن يكون للسببيه أو البدليه أو الابتدائيه، فلا يثبت منه شرطيه وجود العلوق.

وعليه، فإذا جاء الاحتمال بطل استدلال.

وأیضا مبنيّ على كون المراد من مرجع الضمير هو المتيمّم به، مع أنّه يحتمل

أن يكون المرجع أصل التيمم ومجموعه، كما عرفت منا سابقا.

ورابعا: على فرض التسليم لجميع ما ذكر، لكن مع ذلك نقول إن الاستدلال بمثله مبنى على كون (النفص) و(العلق) شرطا في التيمم، مع أنه ليس كذلك لقيام الاجماع على عدم وجوب مسح الوجه واليدين بما يعلّق من التراب ولا استحبابه، للاجماع المحكى _ إن لم يكن محضاً _ على استحباب نفص اليدين، ومن المعلوم أنه بعد النفص لا يبقى شئ من التراب حتى يمسح به.

هذا كله مع امكان أن يكون مرجع الضمير الى بعض أفراد الصعيد الذى هو التراب، لغلبته وشيوعه، وهو لا يوجب كون المراد من الصعيد مطلقا هو التراب، سيما على القول بعدم تخصيص ضمير العام الى خصوص العام.

هذا كله مع أننا لو سلّمنا جميع ذلك فى الآيه، وسلّمنا دلالتها على خصوص التراب من الصعيد بتلك القرائن، مع ذلك نقول لا ينافى ثبوت الجواز فى الحجر ونحوه من الأدله الخارجيه من الاخبار والاجماع.

حكم التيمم على الحجر

الرجوع الى كلمات القوم يوجب القطع للفقهاء إنهم لم يحصروا الصعيد بخصوص التراب، وهو ظاهر كلام «الوسيله» و«المقنعه» و«السرائر» وغيرها، حيث قيّدوا جواز التيمم بالحجر بفقد التراب، مع أنه لو لم يكن الحجر مصداقا للصعيد لما جاز التيمم به، حتى مع فقد التراب، بل فى «الجواهر»: «لعله لدليل لم نعثر عليه»، بل فى «كشف اللثام» احتمال ارادتهم الاحتياط فى الاجتناب منه، لوقوع الخلاف فى معنى الصعيد عند أهل اللغه.

وبالجملة: لم يبق من الفقهاء المصرّحين بعدم الجواز على الحجر مطلقا، الآ

السيد وابن زهره، ومخالفتهما غير مضرّ بالاجماع، مع أنّ السيد _ على ما هو المحكى عنه في «المصباح» _ وافق المشهور في المطبوخ من الحجر.

وأما احتمال كون مقصود المخالف من الحجر هو المطبوخ منه كالحرف المصنوع من التراب _ كما عن «الجواهر» بعيد غايته.

بل قد يقال: في الاستدلال جواز التيمم بالحجر _ كما عن العلامة في جملة من كتبه _ بأنه: «تراب اكتسب رطوبه لوجه، وعملت حراره الشمس فيه حتى تحجر، فحقيقه التراب فيه باقيه، وإنما حدثت زياده وصف، بل لو شك فيه فباستصحاب جواز التيمم به قبل تماسك اجزائه يتم المطلوب فيه وفي الخرف. ودعوى القطع بخروجهما عن اسم الارض بذلك كما ترى».

خلاصه الكلام: ظهر من جميع ما ذكرنا _ تبعا للقوم _ جواز التيمم على وجه الأرض بما يصدق عليه اسم الأرض، سواء كان ترابا أو حجرا أو غيرهما من الرمل وغيره، وما ذكره أهل اللغه في معنى الصعيد من التراب بخصوصه، أو هو مع غيره ليس من باب بيان كونه حقيقه، بل غايه بيانهم هو بيان موارد الاستعمالات، سواء كان بصوره الحقيقه أو المجاز أو الاشتراك، وتعيين كل واحد منها منوط على ما هو طريقه تحصيلها من الطرق المتعارفه، فمع الشك يرجع الى ما هو مقتضى الأصل، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: «إنّ تعارض كلام أهل اللغه في ذلك مبنيّ على استعمال (الصعيد) في التراب وغيره، كما أنّه كذلك في نفس الأمر، وأصالة عدم الاشتراك والمجاز تقضى بكونه حقيقه في القدر المشترك، سيّما بعد استعماله فيه بنفسه، مع أنّه لو أغفينا عن ذلك كلّ، لكان المتّجه الأخذ بجميع كلماتهم، فينبغي الحكم حينئذٍ باشتراك لفظ الصعيد بين الخاص والعام» انتهى محل الحاجه (١).

وعليه، فالجواز مطلقاً قوياً عندنا، كما عليه المشهور بشهره عظيمه بين المتقدمين، لا سيما عند المتأخرين والمعاصرين.

بل قد ظهر ممّا بيناه هو جواز التيمّم على الحجر حتّى فى حال الاختيار، فضلاً عن الاضطرار، اذ لا وجه للقول التفصيل بينهما بعد ما عرفت من صدق اسم الأرض عليه حقيقةً.

وعليه، فما يقال فى الاستدلال على دخوله بأنّ ذلك لأجل الاجماع على الجواز فى حال الاضطرار، وإنّ لم يكن داخلياً تحت اسم الارض.

فمّمّا لا- يمكن قبول ذلك عنهم، لوضوح أنّه لو لم يكن داخلياً- تحت اسم الأرض، لكان حكم الحجر مثل حكم ما لا يجوز كالنبات والمعادن حيث لا يجوز حتّى فى حال الاضطرار، مع أنّه باطل قطعاً، لما ترى من ذهاب الفقهاء الى الجواز فيه دون غيره من النباتات والمعادن.

هذا، مع أنّ قيام وتحقق الاجماع فيه غير معلوم، بل معلوم العدم، لأنّه عند الخصم القائل بالجواز بعد شمول الصعيد له فحيث لا يقبل ذلك وخصّه بالتراب، يظهر أنّه لم يقل بجواز التيمّم به فى حال الاضطرار لأجل الاجماع على أنّه حجر فيجوز، بل قد يشاهد الحكم _ على المحكّي عن ابن الجنيد، كما هو المتّجه بناء على اختصاص (الصعيد) بالتراب _ بسقوط الصلاه لفواته، لأنّه يصير حينئذٍ من أفرد فاقد الطهورين، وهذا يفيد عدم وجود الاجماع عليه، كما لا يخفى.

وأخيراً: برغم كلّ ما قلناه، لكن الأولى هو العمل بالاحتياط، من مراعاة الترتيب فى ذلك، بتقديم التراب أولاً، ومع فقدّه أو العسر فى تحصيله يُرجع الى الحجر، وذلك اجابته لدعوه القائلين بالاختصاص فى الجملة، وإنّ كان الأقوى هو صحه التيمّم بالحجر ونحوه ممّا يُسمّى أرضاً اختياراً بالنظر الى الظن الاجتهادى، والله العالم.

حكم التيمّم بالجِصّ والنوره

بقى الفحص عن حكم التيمّم بالجِصّ والنوره قبل الاحراق.

فقول: اشكال حينئذٍ من أنّهما داخلين في حكم الحجر المذكور في السابق، فإن قلنا بالجواز فيه، كذلك يجوز فيهما لصدق اسم الارض عليهما، ومن ذهب الى المنع هناك يقول به فيهما أيضا.

وأما بعد الاحراق، فيكون حكمهما حكم الخزف والآجر، فقد ذهب الى المنع عدّه من الفقهاء في جميعها، ومنهم السيّد في «العروه» وعدّه من أصحاب التعليق عليها تبعا للمحقّق في «المعتبر»، والعلامة في «المنتهى»، وإن توقّف فيه الشهيد في «الدروس»، خلافا للآخرين مثل العلامة في «التذكرة»، والشهيد في «الذكري» والمحقّق الثاني في «جامع المقاصد» والآمل في «المصباح». واختاره صاحب «الجواهر» مستدلاً على المنع بما ورد في روايه الراوندى والسكونى _ المذكورين سابقا _ من التعليل على خروج الرماد عن جواز التيمّم لكونه خارجا من عنوان الشجر والأرض، بخلاف الخزف والآجر والحجر بعد الاحراق حيث لا تخرج بسبب الاحراق عن اسم الأرض، ولذلك يجوز السجود عليها.

مضافا الى امكان التمسك للجواز باستصحاب حكم الجواز الذي كان لهما قبل الاحراق، وحكموا بتقديم هذا الاستصحاب على قاعده الاشتغال المتوقف على اليقين بالبرائه، وحيث لا يمكن الجزم بصدق اسم الأرض عليها كان الاحتياط في الاجتناب منها، مع امكان غيرها كما في تعليقتنا على «العروه»، ولا فرق في الجواز وعدمه بين المسحوق منها أو غيره، لأنّه اذ سلّمنا خروج أصل الخزف والآجر عن اسم الارض، فلا يوجب المسحوق منهما دخولها فيها، فتوهّم كونها منها لأجل شباهتها بالتراب غير وجيه.

قوله: نعم لا يجوز التيمم بالمعادن (١)

حكم التيمم بالمعادن

(١) عدم الجواز فيها كان للخروج عن اسم الأرض قطعاً، كالكحل والزرنيخ والملح وغيرها، وعليه الاجماع كما حُكي في «الغنية» وصريح «المنتهى» وظاهره، بل عن «الخلاف»: «إن لم يكن محصياً لآل حصه سلب اسم الأرض عنها، واطلاقه عليها أحياناً حال انطباعها في الأرض توسع ومجاز»

أقول: المسألة مما لا خلاف ينقل عن أحد في حكمها إلا عن ابن عقيل رحمه الله حيث قال: «أنه يجوز التيمم بالأرض وبكل ما كان من جنسها كالكحل والزرنيخ، لأنه يخرج من الأرض» (١).

وفيه: ما المراد من كونه من جنسها؟

١_ إن أريد أنه كان من أجزاء الأرض، وإن كان بعد الانفصال عنها لم يصدق عليه اسم الأرض كالتراب والحجر المتخذين من الأرض، حيث لا يصدق عليهما اسم الأرض، إلا أنهما من اجزائها،

فهو حق، ولكن هذا لا يناسب مع مثاله بالكحل والزرنيخ ونحوهما من المعادن، لأنهما ليست كذلك، لعدم كونهما من أجزاء الأرض، بل هي متولمده منها كالنباتات، ولا- يطلق عليها اسم الأرض عرفاً إلا بنحوٍ من المسامحة حين انطباعها، وأدله الباب منصرفه عنها جزماً.

٢_ وإن أريد التعميم حتى يشمل مثل الجمادات المتكوّنه في الأرض، الخارجه عن مسماها.

ففيه: إنَّ العنوان الذى يدور مداره الحكم _ على ما يظهر من الأدله السابقه _ إنما هو ما يطلق عليه اسم الارض، لا خروجها ولو لم يطلق عليها الاسم . والدليل عليه _ مضافا الى الاجماع الذى عرفت استفاضته على عدم الجواز فيهما _ امكان استفادته من مفهوم التعليل الورد فى خبرى الراوندى والسكونى حيث ذكرا فى التعليل على عدم جواز التيمم على رماد، أنه لم يخرج من الأرض بل خرج عن الشجر، حيث يدل بالمفهوم على الجواز إنَّ خَرَجَ من الارض، ولكن لا بد من تقييده بكونه ممَّا يصدق عليه اسم الارض أيضا، والأى إن أخذ باطلاقه ربّما يكون مؤيِّدا لابن أبى عقيل، لأنَّ اطلاقه يشمل ما لو كان خارجا منها ولو لم يطلق عليه اسمها، فلازمه هو جواز التيمم بمثل الكحل والزرنىخ، بل لعلّ دليله أيضا كان هذين الخبرين، ولأجلهما أفتى بذلك، بل لازم مفهومهما جواز التيمم بالرماد الذى يخرج عن الأرض، عن طريق الشجر كما سيأتى ان شاء الله، ولكن لا بد من تقييدهما بما لا يخرج عن اسم الارض، والأى يجب ردّ مضمون الخبرين اعراض الأصحاب عنها وعدم جابريتهما لضعف سندهما، فمع التقييد يتم الاستدلال بمفهوم التعليل فيهما للمقام.

لا يقال: لعلّ وجه المنع فى المعادن هو صدق المعدنيّه عليه، وإن لم يخرج عن اسم الارض.

لأننا نقول: إنَّ ظاهر كلام الاصحاب واستدلالاتهم كون مدار الحكم فى الجواز وعدمه على صدق اسم الأرض عليه حقيقة، لا كونه معدنا ولو اطلق عليه اسم الأرض، وعليه فإنّه جائز قطعاً لصدق اسم الارض عليه حقيقة كحجر الرّص وبعض أنحاء الطين، لو سلّم أنّهما من مصاديق الأرض.

بالجمله: المعيار فى الجواز هو كونه بما يصدق عليه اسم الارض، فكل ما صدق عليه ذلك جاز التيمم به ولو صدق عليه اسم المعدنيّه كما لا يخفى.

قوله: ولا يجوز بالرماد (١)

حكم التيمم بالرماد

(١) الظاهر من كلامه هو الأخذ بالاطلاق، أى سواءً كان الرماد متولداً من الشجر أو متولداً من الأرض، اللهم إلا أن يدعى الانصراف إلى الأوّل، ولكن معقد اجماع العلامة في «المنتهى» هو الاطلاق، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر» رحمه الله، بخلاف ما في الخبرين المنقولين: الأول منهما من الراوندى المروى عن علي عليه السلام، قال: «يجوز التيمم بالحصّ والنوره، ولا يجوز بالرماد لأنه لم يخرج عن الأرض» (١).

والثاني: خبر السكوني، عن جعفر عن أبيه، عن علي عليه السلام: «أنه سئل عن التيمم بالحصّ؟ فقال: نعم. فيقل: النوره؟ فقال: نعم. فقل: بالرماد؟ فقال: لا إنه لا يخرج من الأرض، إنما يخرج من الشجر» (٢).

حيث يدلان على المنع بالرماد الخارج من غير الأرض، ولعله لذلك أو لدعوى عدم الخروج عن اسم الأرض، جوز التيمم بالرماد الخارج عن الأرض في «الحاوي» كما عن «نهاية الأحكام»، وأوجب الشك حكمه هذا لبعض كالعلاّمه في «التذكرة» من التعليق بعدم الجواز على الخروج، وقربه صاحب «الرياض»، وقال صاحب «الجواهر»: «هو جيد لكن لا حكم فيه بالخروج وعدمه وهو الممشر، اللهم إلا- أن يكون المراد أنه يخرج تارةً ولا- يخرج أخرى، إلا- أن الأقوى الخروج متى صدق عليه الرماد، كما هو الفرض، فتأمل جيداً انتهى» (٣).

١- المستدرک، ج ١، الباب ٦ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٣- الجواهر، ج ٥، ص ١٣٢.

قوله: ولا بالنبات المنسحق كالأشنان والدقيق (١)

خلافًا لصاحبي «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» حيث مالا إلى هذا القول.

أقول: الأتقى عندنا عدم الجواز مطلقاً إن صدق عليه اسم الرماد عرفاً، كما عليه معقد الاجماع، لعدم صدق اسم الأرض حينئذٍ عليه، وقد عرفت أنّ المعيار في الجواز وعدمه هو هذا. والله العام.

(١) وجه خروجهما وما أشبهه عن الجواز، هو عدم صدق اسم الأرض ولا التراب عليهما اجماعاً محضاً ومنقولاً مستفيضاً، بل في الاجماع الذي ذكرناه سابقاً على عدم الجواز كفايه.

وقد يتوهم دلالة خبر عبيد بن زراره على الجواز، بدعوى كون المراد من التوضي هو التيمم، حيث روى عن الصادق عليه السلام بعد أن سأله عن الدقيق يتوضأ به؟ فقال عليه السلام: «لا بأس بأن يتوضأ به وينتفع به» (١).

لكنه مندفع أولاً: لو سلّمنا الدعوى، فإنه لا يمكن مقاومه مع ما عرفت من الأدلة الدالة على اعتبار صدق اسم الأرض عليه، وهو مفقود.

وثانياً: أنه يمكن أن يكون المراد من التوضي هو النظافه والتطهر من الدرن، فيحمل عليه، كما عن الشيخ في «التهذيب»، وقد يؤيد ذلك بما جاء في صحيح ابن الحجاج، قال: «سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يطلى بالنوره فيجعل الدقيق بالزيت يلته به يتمسح به بعد النوره ليقطع ريحها؟ قال: لا بأس» (٢).

وعليه فحكم المسأله واضحه والله الحمد.

١- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب آداب الحمام، الحديث ١.

قوله: ويجوز التيمم بأرض التُّورهِ والجِصِّ (١)

(١) فى حال الاختيار المستلزم جوازه فى الاضطرار أيضاً، كما عليه المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل عن «مجمع البرهان» أنه: «ينبغى أن يكون لا نزاع فيه» بل فى «الجواهر»: «لم أجد فيه خلافاً إلا عن الشيخ فى «النهاية» حيث اشترط فى جوازه فقد التراب»، وفى «السرائر» المنع عنه للمعدنيّه، مع أن صاحب «الجواهر» قال: «إئى لم أجد فيها بل الموجود فى «السرائر» لا يجوز التيمم بجميع المعادن، وتعدادها يطول، وقد أجاز قوم من أصحابنا التيمم بالنوره، والصحيح الأول». وهو كما ترى لم يذكر أرض الجِصِّ، مع احتمال كون مقصوده هو التُّورهِ بعد الاحراق لا أرضها، ولذلك حكى الشهيد فى «الذكري» التُّورهِ عنه.

نعم، قد يقال إن مقتضى تفسير (الصعيد) بالتراب، ففيهما، خصوصاً بعد ملاحظه ما فى «كشف اللثام» من قوله: «إن أرض النوره ليست غير الحجر على ما تعرف» وقد عرفت الكلام فيه، بل عن «المقنعه» _ مع تفسيره الصعيد بالتراب _ تصريحه بالجواز فيهما بدون التقييد بفقد التراب.

والدليل على جوازه أولاً: ما عرفت من صدق اسم الأرض عليه قبل الاحراق، والمنع عن صدق المعدنيّه.

وثانياً: لو صدق لا يكون مانعاً بذاته بعد قبول صدق اسم الأرض عليها.

نعم، من فسّر الصعيد بخصوص التراب، وجعله ملاكاً للجواز، لا يتجه عليه ذلك، بلا فرق حينئذٍ بين حال الاختيار والاضطرار، كما عرفت تفصيله فيما سبق فلا نعيد.

أقول: وقد يستدلّ للجواز بالخبرين المتقدمين المنقولين عن الراوندى

والسكونى، وإن أمكن الخدشه بكون المراد منهما هو نفس النوره والجِصّ لا- أرضهما، وكون المراد من النوره والجِصّ أرضهما ممّا يُشكل اقامه الشاهد عليه.

نعم، يثبت الجواز بهما بالأوليه لو سلّمنا دلالة الحديث على الجواز فى أنفسهما، أى يجوز التيمم بهما بعد الاحراق، فقبله يكون الجواز ثابتا بالأولويه، وهى ممّا لا يبعد تأييدها بالتعليل الوارد فيهما، حيث يفيد أنّ كل ما يكون ناشئا من الأرض يجوز، فهما كذلك بطريق أولى فيرجع مضمون الرواتين الى أنّ جوازهما فى الأرض لأجل صدق الارض عليهما.

كما أنّ عبارته المصنّف من التصريح بأرض النوره والجِصّ مشعره بالمنع عنهما بعد الاحراق، وفافا للأكثر فى الجِصّ، وجماعه فى الأول، لخروجهما بعد الاحراق عن اسم الأرض، ولا أقلّ من الشك فى الجواز.

وأما استصحاب الجواز لما بعد الاحراق _ بعد تسليم عن جريانه اجزائه لاحتمال تغيير موضوع المستصحب بالاحراق _ معارض مع أصاله الاشتغال، والمرجع بعد سقوط الى الأوامر الأوليه المقتضيه لوجوب تحصيل فراغ الذمه بالامتثال، وهو لا يكون إلاّ باتيان ما يوجب الفراغ قطعاً، والخبرين غير جابرين، خصوصاً لو أريد منهما بعد الاحراق لا أرضهما.

هذا، وقد التزم جماعه أخرى بجواز التيمم تمسكا بالاستصحاب المذكور، وباعتبار أنه حاكم على أصاله الاشتغال، لتقدّم رتبه الاستصحاب، لأنه يجرى فى الموضوع، ومع احراز جريانه يصير مقدما على قاعده الاشتغال، لأنه يرفع الشك عنه، إلاّ أنّ المهمّ عدم امكان القطع بصدق اسم الأرض عليهما بعد الاحراق، ولأجل ذلك قلنا فى تعليقتنا على «العروه» و«التحرير»: إنّ الأحوط فى حال الاختيار عدم التيمم بالجِصّ، بل وهكذا بالنوره، نعم، عند الاضطرار لا يبعد

قوله: وبتراب القبر (١)

قوله: وبالتراب المستعمل في التيمم (٢)

جوازه، لأنه مع عدم القطع بخروجه عنها، لا يبعد جواز الاكتفاء بهما، وكونهما أولى من ادراجه في فاقد الطهورين إذا فرض انحصار المحلّ بهما، كما لا يخفى.

وعليه، فما في «الجواهر» من دعوى قيام الاجماع المحكّي على عدم جواز التيمم بغيرها ولو مضطرا، صحيحه في صورته الحكم بكونهما غير الأرض، لا مع الشك كما هو المفروض، والله العام.

(١) الظاهر أنّ التيمم به جائز بلا اشكال، إذ لا خصوصية فيه بالمنع، إلا من جهة العلم بنجاسته، لكونه من الميّت النجس، إذا لم يتحقق الاستحالة، وكذلك لو كان من الدم أو الصديد المصاحب للدم أو غير ذلك، بل ولو فرض نبش القبر تكرّرا إذ لا أثر فيه إلا مع حصول العلم بالنجاسة. ومن ذلك يعلم جواز التيمم بالتراب المستحيل عن اللحم والعظم من الميّت، سواء كان الميّت طاهرا بالغسل أو نجسا، إذ لا أثر لنجاسته بعد الاستحالة. اللهم إلا أن يناقش فيه من جهة الامتزاج مع نفس العظم المسحوق في التراب فهو بحث آخر يأتي في محله إن شاء الله.

واحتمال عدم صدق الطيب على مثل هذا التراب، غير مسموع، لوضوح أنّه بعد الاستحالة وصدق الصعيد، يصدق عليه صفه الطيب أيضا كما لا يخفى.

(٢) بلا خلافٍ فيه، بل في «التذكرة» و«الذكري» و«جامع المقاصد» وغيرها دعوى الاجماع عليه صريحا، وفي «كشف اللثام» دعواه ظاهرا لأنّه: «مقتضى الحكم الأولى، لو لا ورود الدليل على المنع، كما ورد في المستعمل في الحدث الأكبر، وللأصل، ولصدق اسم الأرض عليه، ولم يُحك المنع فيه إلا عن الشافعي في أصحّ قوليه، قياسا على الماء المستعمل في رفع الحدث، وهو مع بطلانه في

قوله: ولا يصح التيمم بالتراب المغصوب (١)

نفسه أولاً، وفي المقيس عليه عند بعض كصاحب «الجواهر»، فهو يعدّ قياساً مع الفارق، لتحقق رفع الحدث بالماء بخلاف التيمم من احتمال كونه مبيحاً لا رفعاً للحدث.

وكيف كان، فجوازه ممّا لا اشكال فيه.

كما لا اشكال في صدق المستعمل على الملتصق بأعضاء التيمم اجماعاً كما في «التذكرة»، بل وكذا على المتساقط من الأعضاء، إذ هو كالمقطر من الماء المغسول به، لتحقق ماهيته الاستعمال فيهما، خصوصاً في الثاني، لأنّه المنساق الى الذهن قبل الأوّل. فما في «التذكرة» من احتمال العدم فيه، ضعيفٌ لعدم الوجه في ذلك الاحتمال مع كونه المتبادر فيه.

نعم، الذى ينبغى أن يناقش فيه من جهة صدق الاستعمال، هو المنفوض والمتساقط من اليدين بعد الضرب قبل المسح، وإن صرح به بعضهم، بل في «الذكري» و«جامع المقاصد» أنّه فسّر به وبالمسوح به من غير نقل خلاف فيه أو اشكال، هذا، لكهن لأجل ذلك _ أى لأجل دعوى قيام الاجماع منهما فيهما من جهة، ومن عدم صدق الاستعمال قبل المسح به من جهة أخرى قد تأتي المناقشه، اللهم إلا أن يجعل الضرب بقصد التيمم من التيمم كما هو غير بعيد.

نعم، والذى لا اشكال في الخروج، بل نقل عليه الاجماع في «المبسوط» هو المضروب، لأنه حينئذ يكون كالاناء المغترف منه، واحتمال كونه داخلياً في التيمم بعيداً غايته، كما هو واضح.

(١) لا يخفى أنّ مورد المسألة ذات شقوقٍ ثلاثه:

الأوّل: أن يكون نفس ما يتيمم من التراب والحجر وغيرهما مغصوباً. وهذا ممّا لا اشكال في بطلانه، بل الاجماع محكياً عن «التذكرة» و«المنتهى» لو لم يكن

محضاً كما قاله صاحب «الجواهر» قائم عليه. ولا فرق في بطلانه في هذه الصورة بين ما علق باليدين ووجهه شيءٌ أو لا، للنهي المقتضى للفساد عقلاً وشرعاً، بلا فرق في بطلانه بين كون الضرب جزءاً للتيّم أو شرطاً، مع القول بلزوم النيه فيه، كما هو الأصل في كلّ ما يكون مأموراً به.

نعم، لو لم يكن جزءاً ولا شرطاً، بل كان من باب المقدمة الخارجيه عن التيمم، أو كان شرطاً توصلياً لا تعبدياً، اتّجه عدم الفساد، لعدم اقتضاء النهي حينئذٍ الفساد عقلاً، فيكون التيمم صحيحاً ولو كان الضرب محرّماً، لو لم يتعلّق شيءٌ من التراب على وجهه ويديه ولا اشكال فيه.

وأما بالنسبة الى العلق: ففي «الجواهر»: «على اشكالٍ، اللهم أن يستفاد الفساد حينئذٍ من ظاهر الادله».

ولعل وجه اشكاله عدم صدق التصرف باستفاده ذلك من العلق الواقع على الجبهه واليدين، لكن الظاهر عدم الاشكال في بطلانه، لكونه تصرفاً بالمغصوب عرفاً، فما ليس فيه الاشكال هو ما لو لم يكن معها شيءٌ، وكان التيمم حاصلًا بخصوص الضرب، في صورته اعتباره غير معدود لا غير جزء ولا شرطاً، أو كان شرطاً توصلياً كما عرفت.

وفيه: الظاهر أنّ الضرب من اجزاء التيمم بحسب مفاد الأدله، كما قرّر في محلّه، وعليه فهذه الصورة يعدّ باطلاً مطلقاً، سواء علق بهما شيءٌ أم لا إنّ كان ذلك مع العلم والعمد غير المعذور فيه، والآ فلا فساد لأجل فقد النهي في الجاهل القاصر أو الناسي اذا لم يكن بنفسه غاصباً، أو مطلقاً على قيل بذلك في الجهل مطلقاً.

وكيف كان، في المعذور يكون التيمم صحيحاً ولذلك صرّح في «جامع المقاصد» وغيره بجواز التيمم للمحبوس في المكان المغصوب، لأنّ الاكراه يخرج عن النهي فتصير الأكوان مباحه، لامتناع التكليف بما لا يطاق، لكن

استثنى منه موردا بقوله: «الآ ما يلزم ضررا زائدا على أصل الكون»، والظاهر أنه لا بد أن يريد منه فيما يقدر أن يتمم بغيره، والآ إن انحصر فيه، وقلنا بوجوب الصلاه عليه، وأنها لا تترك بحال، وكان اللازم عليه التيمم، فلا اشكال في تيممه في المكان حينئذ، اذ لا نهى متعلق بفعله مع الاضطرار حتى يوجب الفساد.

لا يقال: إن نفس التيمم يعدّ تصرفا زائدا على أصل الكون.

لأننا نقول: الزامه بكون خاص موجب للتعسير أو التعذر، بل هو ترجيح من غير مرجح، وعليه لو فرض اباحه، أصل الكون لأجل الاكراه، فلا فرق في اختلاف كَيْفِيَّتِهِ، ولذلك يجوز له أن يصلّي وينام ويقوم، حتى لو استلزم اتلاف مال الغير، وإن عليه تداركه بدفع الاجره إن حصل بفعله لا بواسطة أصل الاكراه، والآ يكون الحابس هو الضامن دون المحبوس.

هذا تمام الكلام في الشق الاول.

وأما الشق الثاني: وهو ما إذا كان التراب أو غيره مملوكا ومباحا، لكن كان في مكانٍ غصبى: ففي «المدارك»: «أنّ الأصحّ الصحة، لأنّ الكون ليس من أفعال التيمم، بل هو من ضروريات الجسم».

أما صاحب «الجواهر» فقال: «وفيه: إنّ الضرب والمسح حركه وسكون وهما كونان سيّما الأولى، فلا ريب في حصول التصرف في مال الغير بذلك، على أنّ التيمم فعل وعمل ملك الغير، وهو هوائه، ولذا كان الأقوى الفساد».

أقول: ولقد أجاد في ما أفاد، لأن أصل الاعتماد في مثل الضرب والحركه في الفضا المغصوب يكون تصرفا في المغصوب ومتحدا مع التيمم، وهما زائدان على أصل الكون، ولذلك يشترط أن يكون مكان ما يتيمم به المكلف، والفضاء الذي يقع فيه التيمم مباحا، كما أنّ يقع الأمر في الوضوء أيضا كذلك بالنسبه الى الفضاء، لو لم نقل بذلك في الحال الواقع في الاناء المغصوب، باحتمال كون النهى

قوله: ولا بالتراب النجس (١)

قد تعلق بالاغتلاف، وهو فعلٌ خارجٌ عن حقيقه الوضوء، فلا- يوجب الفساد، مع أنه مخدوش أيضا كما قرّر في محلّه، ولأجل ذلك أمر صاحب «الجواهر» بالتأمل بعد تقريره.

الشق الثالث: وهو ما اذا كان مكان الشخص المتيمم غصبيا لا التراب ولا مكانه، فهل يوجب ذلك البطلان كما عليه السيّد في «العروه»، حيث صرح به بالخصوص أو لا؟

يظهر من المحقّق الآملي حمل كلام صاحب «المدارك» على هذه الصورة، حيث نقل كلامه السابق هنا، مع أنّ الظاهر من كلامه _ كما عن «الجواهر» _ أنّ مقصوده الشق الثاني.

وكيف كان، إنّ أمكن فرض ذلك بأن يكون مكان الشخص مغصوبا دون التراب ومكانه وفضاءه، بأن يوقع الضرب والمسح خارج الغضب لكن يقف المتيمم في الغضب، فحينئذ القول بالبطلان لا- يخلو عن اشكالٍ، لأنّ جلوسه في الغضب الموجب للتصرف فيه، لا يوجب سرايه النهى الى فعل التيمم المقارن مع الجلوس، ولذلك قال المحقّق الآملي رحمه الله: «والأقوى صحّه التيمم في هذا الفرض». ونحن وإن لم نقل بمالقاته، لكن نقول الأحوط رعايته حذرا عن مخالفه بعض الاعلام، ولأنّه طريق النجاه.

(١) هذه المسألة مشتمله على شقوق، لا بدّ من البحث فيها:

الشق الأول: في أصل المسألة، وهو أنّه لا يجوز التيمم بالتراب النجس، فإن يتيمّم به كان باطلاً. والدليل عليه:

مضافا الى الاجماع، حيث صرح صاحب «الجواهر» قدس سره بقوله: «بلا خلافٍ

أجده فيه»، بل في «المدارك» وغيرها نسبته الى الأصحاب، المشعر بالاجماع، كما عن «جامع المقاصد» اشتراط الطهاره فيه اجماعا، وكذا في «كشف اللثام»، وظاهر «الغنيه» ومحملها، وعن «التذكره» و«شرح الجعفريه»، وفي «المنتهى»: «ولا نعرف فيه مخالفا».

الكتاب العزيز، في قوله تعالى: «صعيدا طيبا» بأن يكون المراد من الطيب هو الطاهر لا الحلال، ولا ما الذى ينبت كما قيل، تمسكا بآيه: «وَالْبَعْدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ» حيث لا يناسب المقام إلا بأحد المعنيين: من الطهاره فى قبال النجاسه، والحلال فى قبال الغصب، لا ما يكن حلالاً فى قبال مطلق الحرام كما فى المال، اذ ربّما يكون الشىء حراما لا لاجل الغصب كالخمر والمايح النجس وأمثال ذلك، فالمناسب مع التيمم هو الطهاره، كما نسب ذلك صاحب «جامع المقاصد» الى المفتيرين، بل قد يؤيده ما عن فقه الرضا(١) من تفسير الطيب بالمكان الذى ينحدر عنه الماء، المناسب مع الطهاره، وكذا فى «معانى الأخبار»(٢). هذا هو الدليل الاوّل.

الدليل الثانى: الأخبار الواردة منها المستفيضه النبويه، قال صلى الله عليه وآله: «جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا»(٣) بناء على أنّ الطهور يكون من صيغه المبالغه بمعنى الطاهر المطهر كما مضى بحثه فى محلّه، بل ولو كانت طهارتها من جهه أصلها، إذ الأرض بحسب ذاتها طاهره، بل لعلّه من الأدلّه الداله على لزوم أن يكون التراب طيبا، اذ الأحكام صادره بالنظر الى حال الاشياء بطبعها الأوّلى لا بما تعرضها من النجاسه والغصبيه.

١- فقه الرضا، ص ٩٠.

٢- معانى الاخبار، ص ٢٨٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٢_٤.

فبناء على هذا لا- يرد عليه بما في «الجواهر» بأنه: «قد يناقش بأنه لا دلالة فيها على اعتبار الطاهريه» حال المطهريه لما قد عرفت من أنّ الأحكام معوّله في تلك الحاله، فتجوزها في غيرها يحتاج الى دليل آخر يدلّ عليه.

الدليل الثالث: اثبات الملازمه بين الطاهريه والمطهريه حين المطهريه، حيث قد استدل به على المحكى عن «جامع المقاصد» حيث يقول: «ولا- يعقل كون النجس مطهرا» وقد اعترف به صاحب «الجواهر» وقال: «هو أصل ثابت خصوصا بمعنى عدم سبق النجاسه» ومراده من عدم سبق النجاسه هو طهارته حين الورود على النجس، وإنّ تنجس بايراده عليه كالغُساله والماء القليل الوارد على النجس في الاستنجاء، وحجر الاستنجاء، مضافا الى خروجها بالدليل، والأّ كان الأصل هو ما عرفت.

وهكذا في خلال هذه الأدله ثبت حكم هذا الشق.

الشق الثاني: مالو اشتبه التراب النجس مع غيره في المحصور، هل يجتنب عنهما كالماء المشتبه أم لا؟

قد يقال بأنه لا يشرع الاحتياط بالتكرير بناءً على الحرمة الذاتيه فيه كالماء، كما صرّح به الشيخ في «كشف الغطاء»، أو عند من يعتبر الجزم في النيه في العبادات.

هذا، ولكن القول بالحرمة الذاتيه هنا لو لم نعتبر الجزم في التيه في العبادات غير مقبول، لوضوح أنّ الاتيان بهما تحصيلاً للاحتياط أمر مطلوب شرعا، وليس بحرامٍ تشريعا اذ الاتيان بالرجاء والاحتياط لا- يكون تشريعا حراما. وقياس التيمم بالتراب المشتبه بالماء المشتبه:

أولاً: قياسٌ مع الفارق لأجل وجود النص في الماء بالاراقه دون التيمم بالتراب.

وثانيا: لأنّ الوضوء له البدل وهو التيمم، فلو اشتبه يمكن منعه، والأمر

بالرجوع الى البدل، بخلاف التيمم حيث لا بدل له.

وثالثا: إنّ باب الوضوء بالماء المشتبه يوجب القطع بالنجاسه فى البدن فيصعب عليه الصلاه لو لم يكن له ماءً آخر، ولو كان فلا حازه الى ذلك الاحتياط حينئذٍ، هذا بخلاف التيمم حيث أنه لا يستلزم له حكما آخر، فله الاحتياط بالتيمم بهما لأجل حصول اليقين بتحصيل الطهاره، خاصه وإنه ولم يكن الجزم بالنيه فى العباده شرطا واجبا كما لا يخفى.

وعليه، فالأقوى هنا هو الحكم التيمم بالترايين ولا يجرى فى حقّه حكم فاقد الطهورين.

الشق الثالث: فى أنه لا- فرق فى عدم جواز التيمم بالتراب النجس، بين قلته وكثرته إن كان واقعا فى محلّ الضرب عليه، كما صرح به فى «المنتهى»، لفساد بعض ما يتعلّق به الضرب، والذى يوجب فساد جميعه، ولاقتضاء الشرطيه السابقه طهارته قبل وقوع الضرب عليه.

ولا يعقل الاستهلاك هنا إلا على القول بعدم لزوم وشرطيه استيعاب الضرب لما يتيمم به، أو أنه قليل لا يقدر بالاستيعاب عرفا، وقال صاحب «الجواهر» معلقا على هذا الحكم: «إنه لا يخلو عن وجه».

أقول: لكن الأقوى عندنا شرطيه طهاره كلّ ما يقع به الضرب الذى يعدّ جزءا من التيمم، اذ لا فرق فى الشرطيه بين القله والكثره كما لا يخفى.

نعم، لا يضّر نجاسه ما كان خارجا عن محلّ الضرب والمضروب، وإن اتصل بالمضروب كأحد جانبي الحجر أو طرفيه، لعدم ارتباطه بما يقع به الضرب حتى يقال بشرطيه الطهاره فيه.

الشق الرابع: لا فرق فى شرطيه الطهاره وبطلانه بالنجاسه بين وقوعه عن علم

قوله: ولا يجوز بالوَحَل مع وجود التراب (١)

قوله: وان فرج التراب بشيء من المعادن فان استهلكه التراب جاز والألم يجر (٢)

أو جهل أو عمد أو نسيان، كما لا- فرق في الجهل بين كونه في التكليف أو في الموضوع، أو فيهما معاً، وذلك لأن شرطيه الطهاره واقعيه لا يتفاوت فيها الأحوال، ولم يقد دليل على معذوريّه الجاهل أو الناسي في هذا المورد، لا بالنسبه الى الموضوع ولا بالحكم، ومقتضى الأصل في الشرطيه هو هذا، كما هو واضح.

(١) وحيث أنّ هذا البحث سيأتى لاحقاً عن المصنّف كما أشار إليه صاحب «الجواهر» فنتركه تبعاً له.

(٢) أقول: هذه المسأله مشتمله على صورتين بل أزيد:

تاره: يكون المزج بصوره الاستهلاك، وأخرى بعدمه.

فأمّا الأولى: وهى بأن يمتزج التراب بالكحل أو الزرنيخ أو الدقيق أو سحق الأشنان وغيرها:

فالمشهور بين الأصحاب هو جواز التيمم به، للأصل، ولعلّ البراءه عن وجوب الاحتراز عنه في التيمم.

لكنه غير وجيه، لأنّ المورد يعدّ من مصاديق اشتغال الذمه، لأنّه عند التيمم بالممزوج المذكور يشك في صحه التيمم به، وافتراغ ذمته عند الصلاه بهكذا يتيمّم، وقاعده الاشتغال تقتضى عدم الفراغ.

أللهمّ إلا أن يراد من الأصل أصاله عدم خروج الممزوج عن اسم التراب بالمزج بالأمر المذكوره، فيترتب عليه جواز التيمم به. وتكون النتيجة الحاصله

من جريان هذا الأصل تحقّق الامتثال بالتيّم به.

ودعوى: أنّ ذلك يعدّ من المسامحات العرفيه، حيث يتسامح العرف في مثل هذا المقدار من الخليط، ولا يرون في ذلك ضررا على ما يعتبر في التيمم من التراب ووجه الأرض، لكن هذا القبول لا يعنى الصحه شرعا.

مدفوعه أوّلاً: بعدم قيام دليلٍ صالحٍ لاثبات المنع عن مثل ذلك.

وثانياً: أنّه لو اعتبر الخلوّص في مثله ربّما أوجب ذلك التعسّر أو التعدّر غالباً، خصوصاً لو اعتبر العلم بالخلوّص، ولذلك لا بدّ على من يشترط الخلوّص من حلّ هذا الاشكال، الآ أن يعتمد في ذلك على المسامحات العرفيه في العلم بذلك، فله وجه.

وفي مقابل المشهور من ذهب الى عدم الجواز، وهو المستفاد من ظاهر «الغنيه»، وصريح المحكى عن «الخلاّف» حيث منعا التيمم مع الخليط، وإنّ استهلك، وإنّ قال صاحب «الجواهر»: «إنّي لم أجد ذلك في «الخلاّف»».

ويمكن توجيه منع صاحب «الغنيه» على صوه عدم الاستهلاك، خصوصاً بقرينه دعوى الاجماع عليه، حيث تدلّ على العكس أو الاجماع قائم على الجواز في المستهلك كما لا يخفى على المتتبع الدقيق، ولو لا ذلك لا اشكال في ضعف قولهما، لأنّ مع الاستهلاك يصدق الضرب على التراب والأرض، وهو يكفى في صدق الامتثال.

وأما الصوره الثانيه: وهى فيما إذا لم يستهلك، فهو أيضا يتصور على صورتين:

تاره: يكون الخليط غير مستهلكٍ ولكن غير متمايزٍ، غايه الأمر قد يكون الخليط مزيلاً للتراب وقد لا يكون كذلك، ولكنه أيضا لم يكن مستهلكا.

أقول: في هاتين الصورتين لا يجوز التيمم قطعاً، والدليل على ذلك _ مضافاً

الى قيام الاجماع بقسميه عليه كما فى «الجواهر» _ مقتضى أصاله الاشتغال، لكونه شكاً فى تحقق الشرط وهو الطهاره بالتيمم بمثله، والشغل اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني، وهو معه غير حاصل مع عدم صدق الامتثال بالضرب على الصعيد والأرض، فضلاً عن صحه سلب اسم التراب عن مثل هذا الخليط المتمزج بالتراب، وإن فرض عدم انطباق اسم الخليط عليه، لأنّ المعتبر فى التيمم احراز اطلاق اسم التراب عليه، لا عدم انطباق اسم الخليط حتى يقال بكفايته، بل وإن صدق عليه اسم كليهما، ولكن أطلق عليه باعتبار أنه متمزج ومخلوط لا مستقل، فلو اطلق عليه اسم التراب والكحل معاً، كان لاجل وجودهما فيه بالامتزاج لا مستقلاً حتى يصحّ التيمم بترابه، اذ المعتبر فى التيمم هو الثانى لا الاول، هذا أولاً.

وثانياً: لو سلّمنا صدق اسم التراب عليه مستقلاً، كصدق اسم الكحل عليه مستقلاً، وقلنا بصدق الضرب على التراب مع صدقه على الكحل أيضاً، لكنه غير كافٍ فى صحه التيمم، لأنّ المعتبر فيه هو مماسه تمام باطن الكف للتراب حال الضرب، كما صرح به الفاضل الهندى فى «كشف اللثام»، بل هو ظاهر غيره أو صريحه كصاحب «المدارك»، ولا ريب فى عدم صدق ذلك فى محلّ الفروض، وعليه فما فى «مستند الشيعه» ردّاً على صاحب «المدارك» من: «عدم الدليل على اعتبار ذلك، بل يكفى صدق ذلك ولو مع وجود بعض الخليط» ليس على ما ينبغى، لأنّ ظهور الأدله المشتمله على ضرب يديه أو كفيه على التراب و الأرض هو لزوم تماس تمام الكف وملاصقته بالتراب والأرض، فوجود المانع عن اللصوق يمنع عن تحقّق العنوان، بل فى مثل غير المستهلك يصدق ملاصقه كفه بالتراب مع غيره، وعليه فما و معتبرٌ فى التيمم لم يكن متحققاً حينئذٍ، ومع عدمه يبطل التيمم.

أخرى: مالمو كان الخليط أمرا ممتازا عن التراب، وهو كما لو وجد في التراب شعرة أو شعرات حيث لا يصدق عليه الامتزاج، بل يكون وجود كل واحد وجودا مستقلا ومتمايزا عن الآخر، ففي مثل ذلك وإن أمكن صدق الضرب على التراب بضرب الكف على التراب المشتمل عليه، إلا أن الاشكال ربما يتحقق من جهة أخرى، وهو شرطيه استيعاب الكف للتراب، حيث ربما يمنع عن تحقق ذلك في بعض الخليط.

نعم، ربما يكون الخليط في غايه القله، بحيث كان وجوده في مثل التراب كالعدم، مثل الشعرة الواحد في مجموع التراب، فإن العرف في مثل ذلك ربما يتسامح ويحكم بعدم الوجود، لأن الغالب في التراب والأرض وجود مثل ذلك فيه مما يتسامح عادة، فربما يمكن أن يقال إنه حينئذ غير قادم لأن اعتبار فقد مثل ذلك _ خصوصا مع ضم اعتبار العلم به _ ربما يوجب التعسير أو التعذر خارجا.

وأما إن لم يكن كذلك، أي كان وجوده مما لا يتسامح فيه عادة، فلا اشكال في كونه مما يمنع عن تحقق شرطيه الاستيعاب المستفاد من أدله الضرب كما عرفت.

وعليه، فما في «كشف اللثام» وغيره من أنه بالاعتماد على التراب عند ضرب كفه عليه، يتحقق المماسه بينه وبين التراب برغم وجود المانع المذكور، غير كافٍ لإثبات فراغ الذمه عما وجب عليه، مع وجود أصاله الاشتغال.

اللهم أن يحصل له الاطمينان بحصول الاستيعاب العرفي بذلك فله وجه، لوضوح أن بناء الأحكام ليس على التدقيقات العقلية، بل هي مترتبة على الموضوعات مع المسامحات العرفية، كما ترى الحكم بالطهاره مع بقاء لون الدم على الثوب، والثابت بالدليل العقلي استحاله انتقال العرض عن المعروض بدون وجود نفسه كما في المقام حيث يحكم والعقل بأنه دم، ولكن العرف يرى أنه لون دم لا نفس الدم.

قوله: ويكره بالسَّبْحِ والرَّمْلِ (١)

وعليه، فالأقوى أنه يكفي احراز الاستيعاب العرفي للكف على التراب، وتحصيله في بعض الأقسام التي لا يكون الخليط فيه مشهودا غير بعيد، إلا أن الأحوط مع الامكان تحصيل التراب الخالص.

والحاصل: أن الشرط في التيمم هو صدق الضرب على التراب أو الارض أولاً- وتحقق الاستيعاب للكف مع التراب أو الارض ثانيا، ولو بالصدق العرفي للاستيعاب، فوجود بعض الأجزاء الصغيره الأجنبيه عن التراب، غير المحسوسه مثل، من التبن أو الدقيق، اذا لم يكن فاحشا غير قادح في الصحه كما لا يخفى، والله العالم.

(١) والحكم بكراهه التيمم بهما مشهورٌ ومعروف بين الأصحاب نقلاً- وتحصيلاً. بل في «المعتبر» الاجماع عليه سوى عن ابن الجنيد، حيث منع من السبخه فقط، بل عن العلامه في كتابيه نقل الاجماع من غير نقل الخلاف إلا عن بعض الجمهور. كما نسب الجواز مع الكراهه في الرمل الى نصّ الأصحاب و«جامع المقاصد»، بل ظاهر العلامه في «التذكره» والسيد في «المدارك» أو صريحه كغيره عدم الخلاف عندنا في جواز التيمم بالرمل، الظاهر كون مرادهم جوازه اختيارا برغم وجود التراب لا جوازه عند فقده أو الاضطرار كما في «اشاره السبق» للحلبى، والاستاذ في «كشف الغطاء».

والدليل على الجواز: صدق الأرض والصعيد عليها، وإن اكتسبت السبخه تشتتا وتغيّرا بسب الحرارة، ولكنه لا يوجب خروجها عن اسمها، فعليه يظهر ضعف القول بالجواز في خصوص الاضطرار، لما قد عرفت من صدق الأرض والصعيد عليها، إذ لو لم يصدق عليها ذلك، فلا دليل على جوازه في حال

قوله: ويستحب ان يكون من ربا الارض وعواليها(١)

الاضطرار ما لم يدخل تحت الموضوعات المذكوره.

هذا، ولعلّ منع ابن الجنيد عن ذلك _ فضلاً عمّا مرَّ _ ما ورد من كلمه السبخه فى:

١_ الخبر الذى رواه الشيخ الكلينى عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين: «أنّ بعض أصحابنا كتب الى أبى الحسن الماضى عليه السلام يسأله عن الصلاه على الزجاج. قال: فلما نفذ كتابى اليه تفكرت وقلت هو ممّا أنبتت الأرض، وما كان لى أن أسأله عنه. قال نكتب إلى: لا- تصلّ على الزجاج، وإن حدّتك نفسك أنّه ممّا أنبتت الأرض، ولكنه من الملح والرمل وهما ممسوخان».

٢_ والخبر الذى رواه على بن عيسى فى «كشف الغمّه» نقلاً من كتاب «الدلائل» لعبدالله بن جعفر الحميرى فى دلائل على بن محمد العسكري عليه السلام قال: «وكتب اليه محمد بن الحسن بن مصعب يسأله مثله، إلاّ أنّه قال: فإنّه من الرمل واللح سيخ».

ولعلّ منعه لأجل ورود كلمه (السبخ) فى خبر صاحب «كشف الغمّه». وعليه فما فى «الجواهر» ردا عليه بقوله: «وفيه: إنّ لا تعرّض فيه للسبخه ولا كلام فى المنع من الملح» ممّا لا وجه له.

نعم، غايه ذلك هى الكراهه، كما ورد فى القرآن فى قوله تعالى: «وَالَّذِي خَبَثَ لَآيَحْرُجَ إِلَّا نَكِدًا» اطلاق صفه الخبث على مثل هذه الأراضى حيث يؤيد (١) الكراهه فى التيمّم ولا يوجب المنع لعدم خروجها عن صدق الأرض والصعيد. نعم، لا يصحّ التيمّم بالملح كما لا- يصحّ السجود على الرمل بدلاله هذه الروايه، فمن يرى الملازمه بينه وبين التيمّم، فلازمه عدم الجواز، ولكن الاجماع على خلافه فى التيمّم حتى من الحلبي فى اشارته لتجويزه به حال الضروره.

قوله: ومع فقد التراب يتيمم بغبار ثوبه أو سرجه أو عرف دابته (١)

ولعل المراد من الممسوخ هو مسخ الزجاج، حيث بصيروره الملح والرمل زجاجا يصير ممسوخا فيؤيد الكراهه أيضا كما لا يخفى.

وما عن الجمهوره _ على ما فى «الجواهر» _ نقلاً عن أبى عبيده: (أن الصعيد هو التراب الذى لا يخالطه سخ ولا رمل)، ممّا لا يمكن المساعده معه بشهاده العرف عليه. نعم يثبت الكراهه فيهما بما عرفت، خصوصاً مع ملاحظه التسامح فى الأدله تكفيها فى الحكم بها.

(١) ربا الارض أى ما ارتفع من الأرض، من الرّبو كما فى «الصحاح»، وعلى استحبابه الاجماع، كما أنه يكره من المهابط، وكلاهما بالاجماع المدعى فى «الخلاف»، وفى «المعتبر» ظاهراً أو صريحاً كظاهر «التذكره» من جهه نسبتته إلى علمائنا، وصريح اجماع «جامع المقاصد»:

ويؤيد مضافاً إلى الاعتبار من بُعد العوالى عن النجاسه، وزوالها عنها غالباً بواسطة البول والرياح، ووصول المطر إليه، اذ هى ابلغ فى وصف الطيب من المهابط.

ما ورد فى تفسير (الصعيد) من أنه الموضع المرتفع، كما فى «فقه الرضا»، قال «الصعيد الموضع المرتفع عن الأرض، والطيب الذى ينحدر عنه الماء» (١).

بل قد يمكن الاستظهار لكراهه المهابط عمّا ورد النهى عن التيمم من تراب الطريق، فى خبر غياث بن ابراهيم، عن أبى عبدالله عليه السلام قال: «نهى

أمير المؤمنين عليه السلام أن يتيمم الرجل بترابٍ من أثر الطريق»(١).

وفى خبره الآخر، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام لا وضوء من موطأ»(٢).

وعن النوفلى: يعنى ما تطأ عليه رجلك، فإنّ النهى عن مثله ليس الآ- لأجل كثره احتمال كونه قذره، خلافا للجمهور حيث لم يفرقوا بين المكانين، ولا يخفى أن الرشد فى خلافهم، بل لا يبعد دعوى التفاوت فى مراتب الاستحباب والكراهه شدة وضعفا بتفاوت الأمكنه من القرب التراب والبعد عن احتمال النجاسه ونحوها، كما فى «الجواهر» وهو جيد جدا.

أقول: لا- يخفى، أنّ ظاهر كلام المصنّف كون حكم الغبار معلقا على فقد التراب فقط دون غيره، مع أنّ الامر فى الواقع ليس كذلك، لمساواه الحجر مع التراب فى التقديم على الغبار، ولم يخالف فيه الآ النادر من الفقهاء كسلار ويحيى بن سعيد، حيث قدّماه على الحجر، خلافا للمشهور.

اللهم الآ- أن يراد المثال بذكر التراب، أى هو وكل ما هو معه فى التقديم، وهو غير بعيد، فيوافق حينئذٍ مع ما قد عبّر فى بعض الكلمات من التعليق بفقد الصعيد، الشامل للتراب والحجر، هذا كما فى «النافع» و«الذكرى» و«المعتبر» و«التذكرة»، بل هو مقصد اجماع الأخيرين، حيث نسا ذلك الى علمائنا.

وأىضا ورد التصريح بتأخير الغبار عن الحجر فى «النهايه» و«الوسيله» و«السرائر» و«التحرير»، ويقرب منه ما فى «جامع المقاصد» و«الروض» و«المدارك».

والدليل على جواز التيمم بالغبار وقرينه: بعد فقد التراب، هو النصوص التى نشير اليها، والاجماع المحكى فى «المعتبر» و«التذكرة» إن لم يكن محصّلاً كما

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب التيمم ، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

فى «الجواهر». كما لا- خلاف، بل ظاهر «المعتبر» و«البحار» و«كشف اللثام» و«التذكرة» قيام الاجتماع على وجوب التيمم بالتراب مع عدم فقده، الأ- ممّا يظهر من «جمل» المرتضى حيث ساواه مع التراب فى الجواز، مع أنّه ليس فى الظهور بتلك المكانه، لاحتمال كون مراده هو الغبار الذى اذا نفّض كان ترابا كافيا، كما احتمال ذلك سلّار فى كلامه أيضا على ما فى «الجواهر»، ولو لا ذلك فإنّه لا ريب فى ضعفه بعد وجود أخبار داله عليه:

منها: صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «ان كان أصابه الثلج فليُنظر لبد سرجه فليتمم من غباره أو من شىء معه، الحديث»(١).

حيث أن الظاهر كون المراد من الثلج هو بيان حكم كيفيّة الطهاره عند عدم وجود الماء والتراب، كما ورد مثله فى صحيح رفاعه عن أبى جعفر عليه السلام، قال «إذا كانت الأرض مبتلّه ليس فيها تراب ولا ماء فانظر أجفّ موضع تجده فيتمم منه، فان ذلك توسيع من الله عزّوجلّ. قال: فان كان فى ثلج فليُنظر سرجه فليتمم من غباره أو شىء منه، الحديث»(٢).

وفى خبر آخر لزراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: «أرأيت المواقف(٣) إن لم يكن على وضوء، كيف يصنع ولا يقدر على النزول؟ قال: يتيمم من لبدّه أو سرجه أو معرفه ابته فإنّ فيها غبارا ويصلّى»(٤).

حيث يفهم من سياق الكلام أنّه بيان حكم من لا يقدر على التيمم بالتراب

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المواقف فى ميدان القتال لا يستطيع النزول عن مركبه.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ١.

والصعيد لاجل عدم قدره على النزول حتّى يتيمّم، وكذلك خبر ثالث منه مثله (١).

كما يظهر ذلك من خبر أبي بصير _ يعنى المرادى _ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كنت في حال لا تقدر الآ على الطين فتيمّم به، فإنّ الله أولى بالعدر، اذا لم يكن معك ثوبٌ جافٌّ أو لبد تقدر أن تنفضه وتيمّم به» (٢).

وهناك خبر آخر مثل خبر رفاعه وهو مقطوعه عبد الله بن المغيرة (٣) بل يحتمل اتحادهما، لأنّ عبد الله بن المغيرة نقل عنه مثل هذه العبارة المنقولة عن رفاعه، ويستبعد أنّ كلّ واحدٍ منهما سأل في مجلس مستقل حتّى تعد الروايه، والله العالم.

واحتمال كون الغبار أيضا من التراب حتّى ولو استخرج من غير الأرض لكونه مجاورا لها، فإذا نفذ عاد الى أصله وصار ترابا مطلقاً، فهو جيّد لكنّه خارج عن الفرض اذا كان كذلك، ومشتماً على جميع شرائط التراب، من الاستيعاب وغيره، لأنّ المفروض غير ذلك، والآ في الواقع هو نفس التراب ولا يصدق عليه الغبار بعد واجديته للشرايط، بل ربّما قدم هذا الغبار المبدّل الى التراب والمشتمل على الاستيعاب على التراب القليل غير المستوعب، ولأجل ذلك لا يبعد القول حينئذٍ بتقديم ما هو أكثر وأشدّ مباشره لليد وإن صدق عليه الغبار.

لكن قال صاحب «المنتهى» و«المدارك» بعدم صحه تسميه الغبار صعيدا، قال في «المنتهى»: «لأنّ الصعيد هو التراب الساكن الثابت».

ولكنّه ليس على ما ينبغي، لشهاده العرف على خلافه.

١- المصدر السابق، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٠.

ومثله فى الضعف مناقشه صاحب «المدارك» فى تقديم مثل هذا الغبار على الوحل مع التمكن منه، خصوصا بعد تسليمه أنّ الأصحاب قاطعون بذلك، وأن ظاهرهم الاجماع، ونسبته فى «المنتهى» إلى علمائنا كظاهر غيره أيضا.

وجه الضعف: شهاده العرف والتبع بذلك، بل لم يحك عن أحدٍ خلافا فى ذلك إلا عن «المهذب»، حيث اشترطه بفقد الوحل وضعفه ظاهر، كما لا يخفى.

خصوصا بعد ما ورود فى النص على التقديم، وهو فى خبر أبى بصير، حيث قد عرفت أنه قد أجاز التيمم بالطين بعد ما: «إذا لم يكن معك ثوبٌ جافٌ أو لبد تقدر أن تنفضه وتيّم به»^(١).

وانجبار ضعف سنده بما عرفت من عدم الخلاف فيه، بل قد يؤيد ذلك تقديم التيمم بالغبار على التيمم بالطين فى خبرى زاراه^(٢) ورفاعيه^(٣).

وتوهم كونهما واردين فى خصوص الثلج المانع عن الوصول الى الأرض لا مطلقا.

مدفوع بأن الاستدلال بذيل الحديثين، حيث قال: «وإن كان فى حالٍ لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم به» مع أنه لو كان الغبار ممكناً: «بعد الوحل والطين لما صحّ لنى والاثبات فى حق الطين، فيظهر منه أن الطين يكون بعد فقد الغبار.

مضافا الى مساعدته مع الاعتبار لأقربيته بصدق التراب، بل هو هو مع الدقه، إلا أنه حيث لا يكون جامعا للشرايط منها الاستيعاب، لذلك صار متأخرا عن التراب كما لا يخفى.

كما قد يؤيد هذا التقديم ما فى بعض الأخبار من ذكر خصوص الغبار،

١- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ٧.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

فى صوره عدم الثلج، سواءً كان بالاقتنصار عليه مثل خبر زراره، عن الباقر عليه السلام، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: رأيت المواقف إن لم يكن على وضوء كيف يصنع ولا يقدر على النزول؟ قال: يتيمم من لبدته أو سرجه أو معرفه دابته، فإن فيها غبارا ويصلّى» (١).

كما وقع فى حديث عبدالله بن المغيرة ذكر الغبار قبل الطين من دون ذكر الثلج، المتوهم كونه مانعا عن الوصول الى الأرض، قال: «إن كانت الأرض مبتلةً وليس فيها تراب ولا ماء، فانظر أجفّ موضع تجده فتيمم من غباره أو شىء مغتبر، وإن كان لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم» (٢).

فان هذا الحديث برغم أنه مضمرة، ولكن يمكن تأييده بموافقته مع تلك الأخبار المعتبرة هذا فضلاً عن أن ابن المغيرة من الاجلاء، وأجلّ من أن يُحدّث عن نفسه من دون صدوره عن المعصوم عليه السلام.

نعم، والذى ينبغى أن يتوهم للمعارضه بما سبق، هو خبر آخر لزراره عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت: رجل دخل الأجمه ليس فيها ماء وفيها طين ما يصنع؟ قال: يتيمم فأنه الصعيد. «قلت: فإنه راكبٌ ولا يمكنه النزول من خوفٍ، وليس هو على وضوء؟ قال: إن خاف على نفسه من سبُعٍ أو غيره، وخاف فوات الوقت، فليتيمم يضرب بيده على اللبد أو البرذعه ويتيمم ويصلّى» (٣).

حيث يدلّ على تقديم الطين على الغبار، خصوصاً مع ملاحظه التعليل بكونه صعيداً.

وفيه أولاً: ضعف سنده من جهة احمد بن هلال العبرتائى، فقد كان غالباً وروايته غير مقبولة عند الأصحاب كما فى «جامع الرواه».

١- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

وثانيا: امكان الاشكال فى دلالتة بكون المراد من الطين هو الجاف منه، كما يؤمى الى ذلك قوله: «ليس فيها» خصوصا مع ملاحظه أنّ دخول الرجل الى الأجمه يكون غالبا فى حال الجفاف، فحينئذٍ يصحّ التعليل بكونه صعيدا. ولعلّ منه الخبر المرسل المروى عن عن عليّ بن مطر عن بعض أصحابنا، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب أيتيمم بالطين؟ قال: نعم صعيداً طيب وماء طهور» (١).

ولا يخفى أن التعليل فيه بلحاظ الحاله السابقه، فيجوز لدى الضروره.

وكيف كان، لا- يمكن رفع اليد عن تلك الأخبار بواسطة هذه الروايه المرويّه عن زراره، خصوصا مع كون أنّ الراوى لحكم تقديم الغبار على الطين أيضا هو نفس زراره.

فروع باب التيمم بالغبار

الفرع الأوّل: الظاهر عدم لزوم مراعاة الترتيب فى الغبار بين كونه من عُرف الدابه والسرج وبين الثوب، بل يجوز تقديم الثوب على غيره، كما ورد ذلك فى عباره المصنّف والمشهور، بل فى «الجواهر»: «لم أجد خلافا فى نفي الترتيب الآ من الشيخ فى «النهايه» فرتب بين عرف الدابه ولبد سرجها وبين الثوب، مع أنّه أيضا محلّ تأمل». ولعلّ التأمل لأجل ذكر لزوم أخذ الغبار عن مثل هذه الأمور، فرتب بصوره المثال كما فعل عكسه المصنّف وابن ادريس هنا.

أو أنّ ذكر الترتيب بلحاظ كثره وجود الغبار فى العُرف أكثر ممّا فى مثل الثوب كما وجّهه العلامه فى «المنتهى».

والترتيب غير معتبر كما يشير إليه ذكر (المغبر) أو (شىء مغبر) فى الروايات مع الاختلاف فى الترتيب، بتقديم العرف فى خبرى زراره ورفاعه، وعكسه فى خبر أبى بصير.

وعليه فالأقوى ملاحظه ما هو الأكثر فى الغبار ولو من غير الثلاثه، وذكرها بالخصوص لكونها مظنه ذلك كثيرا، والقول بملاحظه الأكثر _ كما عن جماعه ايجابه وقواه صاحب «الجواهر» _ أقرب الى الاحتياط، كما لا يخفى على المتأمل.

الفرع الثانى: الظاهر من عباره المصنّف وغيره لزوم كون الغبار من التراب ونحوه ممّا يجوز التيمم به، لا غبار الأشنان والدقيق ونحوهما، لما قد عرفت من الاجماعات القائمه والنصوص الداله على عدم جواز التيمم بغير الأرض، ومن الواضح عدم صدق الأرض على الغبار الخارج عن الأشنان والدقيق، بل وهكذا لا يجوز من الممتزج منه اذا لم يغلب عليه اسم الأرض، نعم، اذا غلب عليه الصدق، واستهلك غيره فيه فلا بأس بالتيمم، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: فى أنه هل يجب ينفذ الثوب والسرج واللبد حتى يخرج منها الغبار فيتيمم به كما هو المذكور فى «المقنعه» و«النهايه» و«المبسوط» و«المنتهى»، والمحكى عن سلالر أنه (ينفذ ثوبه وسرجه ورحله فإن خرج منه تراب تيمم به) أو لا يجب ذلك بل يكفى ضرب اليدين على الموارد المشتمله على الغبار وإن لم ينفذ حتى يخرج منه ذلك؟

ظاهر كلام المصنّف عدم الوجوب، حيث لم يشر الى النفض، وكذلك فى القواعد، بل حكى عن الأ-كث، وذكر صاحب «الجواهر» وجهه، وهو تيسر انفصال الغبار عنها غالبا، خصوصا مع ملاحظه حال المسؤل عنها فى الأخبار كما ورد

فى خبر زرارته من التصريح بما لا يقدر بذلك، بقوله: «إن خاف على نفسه من سَبَعٍ أو غيره، وخاف فوت الوقت فليتيّم، يضرب يده على اللبد أو البرذغه ويتيمم ويصلى»(١).

ومن المعلوم أن من يعتبر النفض ويرى وجوبه لا- يريد منه الأ- تحصيل الغبار من ظاهر الثوب والسرج حتّى يقع التيمم بضرب اليدين على الغبار الذى يعدّ بمنزله التراب. نعم، لو لم يخرج التراب إلى السطح بل كان موجودا فى خُلل وأراد الاقتصار بالضرب عليه الثوب، فلا يبعد أن يقال - بحسب تناسب الحكم والموضوع - إن الحكم باعتبار النفض إن كان ميسورا ولم يكن المقام مقام ضروره لا يقدر عليه، أو لم يكن المورد ممّا لا يمكن تحصيله لعدم تيسر انفصاله، كما هو الغالب، لأنّ الغبار الظاهر على الثوب هو الموجب لضرب اليدين عليه كضربه على التراب، فتحصله بلا كلفه يكون معتبرا. ولعلّ اطلاق كثير من الأخبار فى عدم ذكره كان لاجل ما ذكرناه من عدم تيسر تحصيله غالبا لوجود أحد الموانع: من عدم الفرصه لذلك، أو لعدم كون المورد معدّا له كما فى خبر زرارته، أو لعدم تحصيله بما هو المطلوب من النفض ونظائر ذلك. وعليه فالأقوى هو القول بالوجوب فيما كان ميسورا، كما يستفاد ذلك من خبر أبى بصير، حيث: «قال اذا كنت فى حالٍ لا تقدر الأ على الطين فيتيمم به، فإنّ الله أولى بالعدر اذا لم يكن معك ثوب جافٍ أو لبدٍ تقدّر أن تنفضه وتتيّم به»(٢)، حيث جعل القدره دخيليه فى حكم وجوب النفض وعدمه لعدمها. وبذلك يقيد سائر الاطلاقات وتحمل على صورته العجز وعدم القدره كما هو الغالب.

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب التيمم ، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب التيمم ، الحديث ٧.

قوله: ومع فقد ذلك يتيمم بالوَحْل (١)

ولعلّ منه ما ورد في صحيح زراره: «في المواقف إن لم يكن على وضوء كيف يصنع ولا يقدر على النزول؟ قال: يتيمم من لبد سرجه أو عُرف دابته فإنّ فيها غبارا» (١).

وعليه فإنّ لم يكن مسورا عرفا يكفي الضرب على الثوب بلا نفضٍ، لأن فيه الغبار كما وقع هذا التعليل في خبر زراره.

(١) يعنى مع فقد الغبار حقيقةً أو حكما يتيمم بالطين المُعْبَر عنه في المتن وغيره بالوَحْل، هذا الحكم ممّا لا خلاف فيه فتوى بل ونصًا، ويدلّ عليه أخبار مستفيضه قد تقدم جملة منها:

منها: صحيحه رفاعه حيث صرّح بالترتيب بقوله: «فإن كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو شىء مغبر، وإن كان في حال لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم منه» (٢).

ومنها: خبر عبدالله بن المغيرة في حديث قال: «فانظر أجف موضع تجده فيتيمم من غباره أو شىء مغبر، وإن كان في حال لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم به» (٣).

ومنها: خبر زراره في الموثق في حديث بعد ذكر وجود الثلج، قال: «فلينظر لبد سرجه فليتيمم من غباره أو من شىء معه، وإن كان في حال لا يجد إلا الطين فلا بأس أن يتيمم به» (٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- المصدر السابق، الحديث ٧.

ومنها: خبر أبي بصير في حديث، قال: «إذا كنت في حال لا- تقدر الآ على الطين فتيمّم به، فإنّ الله أولى بالعُذر، إذا لم يكن معك ثوب جاف أو لبد تقدر أن تنفضّه وتيمّم به»^(١).

حيث تدلّ هذه الأخبار أنّ كون مرتبه التيمم بالطين بعد الغبار، وأصرح في الدلالة على ذلك خبر أبي بصير حيث علق الحكم به على النفي والاثبات، فلا يبقى معه حينئذٍ شكٌ للفقهاء.

وممّا ذكرنا، يظهر ضعف ما استشكله صاحب «المدارك» في تقديم الغبار عليه وردّه لما قيل من كون لو لم يكن المسأله اجماعيه، مدعيًا أنّه ليس الدليل على تقديم الغبار الآ- خبر أبي بصير وهو ضعيف عنده، وقد عرفت وجود أخبار كثيره منها صحيحه وموثقه داله عليه، فضلاً عن أنّه لا عبره بضعف السند هنا بعد انجباره بشهره الأصحاب واجماعهم.

كما لا يعتنى بما استشكله صاحب «الحدائق» فيه، لتوهم معارضه هذه الأخبار مع روايه زراره عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «قلت: رجلٌ دخل الأ-جمه ليس فيها ماءٌ وفيها طين ما يصنع؟ قال: يتيمم فأنّه الصعيد، قلت: فإنّه راكب ولا يمكنه النزول من خوفٍ، وليس هو على وضوء؟ قال: إن خاف على نفسه من سَـجٍ أو غيره، وخاف فوات الوقت فليتيمم، يضرب بيده على اللبد أو البرذعه ويتيمم ويصلّى»^(٢).

مع أنّه يمكن أن يجاب عنه: بإمكان أن يكون المراد من الطين هو الذى فيه الرطوبه لا- مثل الوحل الرقيق المختلط بالماء على نحو تتلخخ اليد بالضرب أو الوضع عليه فضلاً عن الضرب، كما يؤيد ما ذكرنا جواب الامام عليه السلام بقوله: «فأنّه

١- المصدر السابق، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب التيمم ، الحديث ٥.

الصعيد» حيث أن اطلاق هذا اللفظ لا يكون إلا في مثل ما يُشابه التراب.

وإن أُبَيِّت عنه بدعوى أنه مخالفٌ للظاهر، كان الجواب أنه نحمل عليه دفعا لمعارضه وجمعا بينه وبين تلك الأخبار باعتبار أن الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، إذ لا يمكن رفع اليد عن مثل تلك الأخبار الكثيره بواسطته، كما نقيده بواسطه هذه الأخبار ما ورد من الاطلاق في الخبر المرسل على بن مطر، قال: «سألت الرضا عليه السلام عن الرجل لا يصيب الماء ولا التراب يتيمم بالطين؟ قال: نعم صعيد طيب وماء طهور»(١).

لامكان أن يكون المراد من التراب هو الاعم من التراب الخالص والغبار.

كما يؤيد ذلك عدّه الطين صعيدا طيبا وماء طهورا، أي كون المراد من الطين هو التراب ذو الماء في قبال ما ليس كذلك، الداخل في عنوان التراب، فيحمل اطلاقه على صورته فقد الغبار الداخل في حكم التراب.

بل لعل المراد من الطين في سائر الأخبار أيضا هو الوحل المشتمل على الماء في الجملة، الموجب لتلطخ اليد بوضعها عليه، إذ من المعلوم أن التراب اذا لم يبلغ هذه المرتبه كان مقدما على الغبار، لأنه يعدّ من التراب حينئذ في الجملة.

مع امكان أن يكون الامام في مقام بيان حكم آخر غير ما نحن فيه، لأنه قد فرض كونه راكبا لا يمكنه النزول لاجل الخوف، فلا يستطيع التطهير والوضوء لذلك، فيمكن أن تكون هذه المسأله مسأله مستقله لا علاقه لها بما نبحت عن حكمه.

وكيف كان، لا يمكن المساعده مع هذه الروايه لمعارضتها مع تلك الأخبار لكونها مورد اعراض الاصحاب عنها، وعليه فلا مجال للتشكيك في الحكم.

حكم التيمم بالطين بدل التراب

يقع الكلام في أن التيمم بالطين هل يجوز مطلقاً أو بعد العجز عن التجفيف ولو لأجل ضيق الوقت، أو كونه مستلزماً للعسر والحرج؟ فيه وجهان: ذهب صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى» والسيد في «العروة» تبعاً للعلامة ومن تأخر عنه إلى الثاني، بل في «الرياض» أنه ليس محل خلافٍ. وفي «المدارك» قطعاً وهو من مثله يعدّ كالاجماع،

أقول: وهذا هو الأقوى، لوضوح أن الوظيفة الأولى في التيمم هو وجوب استعمال التراب، فإذا قدر على تجفيف الطين ولو بشكلاً ما وانتظار إرجاعه إلى الصعيد الظاهر في التراب كان أولى قطعاً، إذ لا يصدق عليه حينئذٍ صفه الاضطراب وعدم الامكان، مع أنه قد وقع في روايه رفاعه بأنه «الذي كان في حالٍ لا يجد إلا الطين» حيث لا يصدق لمن يقدر على تجفيف الطين، بل أصرح منه ما ورد في حديث أبي بصير بقوله: «إذا كنت في حالٍ لا تقدر إلا على الطين»، فلا يشمل من كان قادراً على التجفيف بواسطة النار والحراره وغيرهما في الجملة وصيرورته تراباً، ولا يصدق إنّه اضطرّ إلى الطين ولا يقدر على التيمم إلا به كما لا يخفى.

مضافاً إلى أن التيمم بالتراب يعدّ مقدمه للواجب فيجب تحصيله مهما أمكن، والأنتقل حكمه إلى ما بعده.

وعلى ما ذكرنا يوجب القول بالانصراف إلى ذلك في اطلاقات بعض الأخبار، ولعلّ وضوح ذلك بحسب الارتكاز أو دلالة الأخبار أوجب ترك الاستفصال في الروايات، خصوصاً مع ملاحظه أنّ الغالب في تلك الموارد عدم الامكان لأجل ضيق الوقت أو لعدم وجود ما يسهل له ذلك، مثل وقوعه في الأجمه أو محلّ الخوف وعدم الوقت، وعليه يشكل فرض تحقّق الاطلاق في هذه الأخبار كما هو واضح لمن تأمل.

البحث عن كيفية التيمم بالوَحْل

يقع البحث عن كيفية التيمم بالوَحْل، وأنه هل كالتيمم بالأرض من ضرب اليدين على الوحل، ثم ضرب إحدى اليدين بالأخرى، ثم المسح بهما على الوجه واليدين، كما ذهب إليه عدّه من الفقهاء، أم لا؟

ظاهر كلام المصنّف وصریح «السراثر» وغيرها هو الأول، بل هو الذى يقتضيه اطلاق الأخبار، سيّما مع تركه لذلك مع كونه فى مقام البيان والحاجه، الموجب لأخذ الاطلاق.

نعم، ينبغى ازالته عن اليد كالنفض فى التراب، ثم المسح بهما على ما يمسح.

هذا ولكن قد وقع فى عبارات بعض الفقهاء ما يتوهم خلاف ذلك، وهو مثل ما فى «المقنعه» للمفيد رحمه الله حيث قال: «يضع يديه ثم يرفعهما فيمسح إحداهما بالأخرى، حتّى لا يبقى فيهما نداوه، ثم يمسح بهما وجهه».

فإنّ جملة: «لا- يبقى فيهما نداوه» لا- يتوهم منها لزوم الصبر حتّى يجفّ المستلزم لفوات الموالاه إن كان الصبر فى الاثناء، وإن أراد خصوص بيان النفض اللازم فى التراب هنا بمسح احداهما بالأخرى، حيث يوجب حصول زوال النداهه فى الجملة الغير المنافى للموالاه، فله وجه، حيث يناسب مع ما هو المشهور، وهو غير بعيد، فيوافق ذلك مع ما فى المتن.

وعليه يُحمل ما فى كلام الشيخ فى «المبسوط» و«الخلاف» و«النهايه» حيث قال: «يضع يديه فى الطين ثم يفركه ويتيمم به» بأن يكون المراد من الفك هو النفض من التراب.

نعم، لا يناسب ذلك مع ما ورد فى كلام ابن حمزه فى «الوسيله» حيث قال: «قد أطلق الشيوخ رحمهم الله ذلك، والذى تحقّق لى أنّه يلزم أن يضرب يديه على

الوَحْل قليلاً ويتركه عليها حتَّى ييبس ثمَّ ينفضه عن اليد ويتيمَّم به».

فإنَّ الصبر بعد الضرب وقبل المسح حتَّى يجفَّ خلاف لظاهر الأدله، ومناف للموالاه اللازمه الرعايه فى المسح بين الاعضاء بعد الضرب.

اللَّهِمَّ الآ- أن يراد حصول اليبوسته فى الجملة بعد الضرب، من دون حاجه الى التأميل المنافى للموالاه حتَّى يخالف مع لسان الأخبار وكلمات الأصحاب فله وجه، لكنّه لا يخلو عن كونه خلافا لظاهر العبارة، والله العالم.

والمراد من الوحل فى المتن، هو ما يصدق عليه الطين عرفاء، المتوسط بين الرقيق والتراب النديه، أى لا يطلق على التراب ذى الندى أنّه طين، كما أنّه ليس المراد من الوحل ما يكون رقيقا ذا ماء، وان كان المعبر تقديم ملاحظه ما يصدق عليه التراب ولو كان ذى الندى على الطين الذى يعدّ أعلى مرتبه منه، حيث قد يستفاد هذه المراتب من حديث رفاعه، كما هو مقتضى القاعده فى ظهور لفظ (الصعيد) ودلالته عليه، وذلك أمر عرفى يجب حمل الأحكام فى الأخبار على تلك المصاديق.

حكم طهاره فاقد الوحل

واعلم أنّ ظاهر المصنّف وغيره، بل صريح جماعه انحصار ما يتيمم به بما ذكره من المراتب ولو اضطررا وهو التراب ثم الغبار ثمّ الطين، فمع عدم شىء منها يعدّ المكلف فاقد الطهورين، فيعمل بوظيفته من غير فرقٍ فيه بين أن يجد الثلج والماء الجامد الذى لا يستطيع الغسل به أم لا، بل قيل إنّ عليه فتوى الأكثر.

وحيث بلغ البحث الى هذا المقام، فأنّه لا- بأس بذكره تفصيلاً ثمّ النظر الى ما هو الأصحّ فى كلّ قسم من الاقسام إنّ كان له شقوق والآ فهو المختار، والمسأله

ذات شقوق ووجوه:

الوجه الأول: فرض تمكّن المكلف وقدرته على اذابه الثلج والماء الجامد واستعمالهما في الغُسل أو الوضوء، مع عدم تمكنه من حصول ماء آخر، فإنه حينئذٍ لا اشكال من تعيّن الوضوء والغُسل لصدق وجدان الماء عليه، ولو بالاذابه وتحصيل الطهاره المائيه، لأنه حينئذٍ متمكّن من الاستعمال ولا يصدق عليه العجز حتّى يتبدّل حكمه الى التيمم، خصوصا اذا لم يكن مع المشقه والخرج، وهو واضح لا كلام فيه.

الوجه الثانى: إذا عجز عن اذابتهما، الأ- أنه يتمكن من مسحها على اعضائه على وجه يجرى الماء على الاعضاء بنفس المسح، ولو من جهه تأثير حراره البدن فيه بحيث يوجب ذلك جريان الماء عليها ولو بواسطه حراره اليد، فهل يجب ذلك أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١- المحكى عن «المقنعه» هو عدم الوجوب وأنه ينتقل حكمه الى التيمم، وإن حصل بذلك مسمى الغُسل، مستدلاً بأن المتبادر من اطلاق الآيات والروايات الأمر باستعمال الماء، استعمال ما هو ماءً حال الاستعمال لا ما يصير ماءً بالاستعمال.

بل فى «كشف اللثام» نسبه ذلك الى صريح «المقنعه» و«النهايه» ومحتمل «المبسوط» و«الوسيله».

٢- والقول الآخر هو الوجوب، كما عليه ابن ادريس فى «السرائر»، والمحقق فى «المعتبر»، والمحقق الثانى فى «جامع المقاصد»، وصاحب «الجواهر»، وصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، وهو الأقوى عندنا. والدليل عليه هو منع التبادر المذكور، لأن الملاك فى صحه الغُسل والوضوء هو صدق مسّ

الماء للأعضاء وجريه عليه وبالمسح عليه، بحيث يقال إنّه قد غَسَلَ وتوضّىء، حتّى ولو كان الجريان حاصلًا بالمسح على البدن، والحاصل من حراره البدن، مضافا الى ما ورد فى بعض الأخبار من وجوب استعماله بالمسح: مثل: خبر معاوية بن شريح، قال «سأل رجلُ أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده، فقال: يصيبنا الدمق والثلج ونريد أن نتوضّأ ولا نجد إلا ماء جامدا، فكيف أتوضّأ أدلك به جلدى؟

قال: نعم» (١). (٢)

ومثل خبر على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال «سألته عن الرجل الجُنْب أو على غير وضوء لا يكون معه ماء، وهو يصيب ثلجاً وصعيداً أيهما أفضل التيمم أم يمسخ بالثلج وجهه؟ قال: الثلج اذا بلّ رأسه وجسده أفضل، فإن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم» (٣).

ودلالته على تقديم المسح بالثلج اذا كان بحيث يصدق عليه الغسل عند صدق مسمى الجرى واضحه.

وتوهّم: دلالة لفظ الأفضل على الاستحباب لا الوجوب.

مندفع: إنّه وإن قد وقع فى كلام السائل والامام عليه السلام معا، إلا أنّه قد وقع فى كلامه عليه السلام ما يدلّ على خلافه، وهو قوله: «إن لم يقدر على أن يغتسل به فليتيمم» حيث علق حكم التيمم على عدم قدره على ذلك العمل، الموجب لفهام تقدمه على التيمم وجوبا، فيندفع بذلك توهّم كون الغسل بذلك أفضل من التيمم، الظاهر فى الافضليه الاستحبابيه. بل لعلّ الافضليه لأجل سقوط وجوب الغسل بذلك،

١- وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- الدمق بالتحريك ریح وثلج وهو معرّب دمه كما فى الوافى، وكذا ورد فى مجمع البحرين.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

لأجل وجود المشقه والحرّج في الجملة، أو الخوف من حصول المرض بالبرد، ومع ذلك لو لم يكن خارجاً من الطاعه كان الافضل اتيانه، والأ يتبدل الى التيمم.

وحمله على ما ذكرناه غير بعيدٍ، خصوصاً لو قلنا بأن التبدل الى التيمم رخصه لا عزيمه.

ومثل: خبر محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب في السفر لا يجد إلا الثلج؟ قال: يغتسل بالثلج أو ماء النهر» (١).

ومن المعلوم أنّ جواب الامام بالغسل بالثلج لا يتحقّق إلا بكونه بصوره المسح، وذكر ماء النهر معه كان لأجل.

واحتمال كونه جامداً أيضاً مثل الثلج، حتّى يكون غسله منه مثل غسله بالثلج، بعيداً غايته:

أولاً: لا يناسب مع ذكر لفظ الماء فيه.

وثانياً: استبعاده خارجاً لندره وقوعه وإن كان قد يتفق في منطقته شديده البروده.

وعليه فالأولى حمله على ما احتمله صاحب «الوافي» و«الوسائل» من أنّ ذكره لأجل بيان تساوى المسح بالثلج مع الغسل بماء النهر في كونه غسلًا صحيحاً، فيدلّ على المطلوب.

ولولا- هذين الاحتمالين لم يبق وجه لذكر الثلج مع وجود ماء النهر، خصوصاً اذا أريد من الثلج هو التيمم لا المسح للغسل والوضوء، لأنّ الانتقال الى التيمم لا يكون إلا بعد فقد الماء لا مطلقاً، كما لا يخفى.

واعتماداً على هذه الأخبار يجب دفع دعوى انصراف المطلقات الأخرى الواردة في استعمال الماء الى الماء قبل الاستعمال، مع ما في تلك الاطلاقات ما

يدلّ على كفايه مسّ الجلد بالماء: مثل: صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام: «فى الوضوء؟ قال: إذا مسّ جلدك الماء فحسبك»^(١).

فمع وجود هذه الأخبار الداله على كفايه المسّ بالماء فى صحه الوضوء والغسل، فإنّ الصحه فى ما يجرى فيه الماء تكون بطريق أولى.

الوجه الثالث: ما اذا فقد ما يتيمم به من التراب وغيره، ولم يجد الأ- الثلج، ويتمكن من امراره على جسده، لكن لا على وجه يجرى، فهل يجب المسح به هكذا على اعضاء الوضوء والغسل وان لم يحصل به مسّى العّشل (بالفتح) أو لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١- قول بالوجوب، وهو كما عن الشيخين وابنى حمزه وسعيد و«التذكره» و«الحدائق» وكاشف اللثام، بل قد يظهر قبول ذلك عن صاحب «مصباح الفقيه» خصوصا فى حال الضروره، بل وهكذا عن صاحب «الجواهر» أيضا إن كان على نحو يصدق به أقلّ ما يجرى فى الغسل والوضوء، وقد استدللّ من ذكرنا اسمائهم بأمر: من وجوب الاحتياط، وقاعده الاشتغال، واستصحاب التكليف، وبما دلّ على عدم سقوط الصلاه بحالٍ، وما دلّ على الاكتفاء بمثل الدهن، وما ورد فى حديث هارون ابن حمزه، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «يجزيك من الغسل والاستنجاء ما ملئت يمينك»^(٢).

وروايه زراره المتقدمه عن الباقر عليه السلام من أنه: «إذا مسّ جلدك الماء فحسبك».

ولأينّ الواجب على المكلف أمران: امسا س جسده الماء واجرائه عليه، ولا يسقط الاوّل بتعدّر الثانى بمقتضى دليل الميسور لا يسقط بالمعسور، وما لا يدرك كله لا يترك كله.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٢.

٢_ وقولُ بعدم الوجوب، وقد نصَّ عليه عليه بالصراحه المحقق الآملى فى مصباحه بدعوى عدم الدليل على الوجوب، لضعف كلِّ ما استدلّوا: أمّا الاحتياط والاشتغال: فمندفعٌ بكون المورد من موارد جريان البراءه لكونه شكّا فى التكلف بلزوم المسح بالثلج عند عدم التمكن من اذابته، مضافا الى استصحاب عدم مشروعيه المسح بالثلج.

ولكنّه لا يخلو عن تأمّل فيما اذا حصل مسمى الغسل بذلك، ولو لم مع عدم جريان الماء، حيث يصدق عليه البله والنداوه، فهى مثل ذلك، ولا يكون الدليل دالّا على عدم المشروعيه حتى يستصحب.

نعم، إذا كان الفضاء باردا جدا بحيث لا يتبدّل الثلج عن جماده بالمسح، ولا يصدق عليه الماء فضلاً عن جريانه، فالقول بعدم وجوبه للاستصحاب المذكور وجيه، لأنّ: التكليف المستصحب إن كان هو وجوب أصل الصلاه.

ففيه: أنّه لا يثبت به وجوب المسح بالثلج.

وإن كان وجوب الطهاره المائيه، فالمفروض سقوطها بالعجز.

مضافا الى استصحاب عدم التكليف فى بعض الصور، مثل ما لو لم يتمكّن من الماء والتراب من أوّل الوقت، فيشكّ بعد دخول الوقت ووجود الثلج المذكور أنّه هل عليه التكليف بالمسح به أو لا؟ فالاستصحاب يقتضى العدم.

كما أن دليل (الصلاه لا تسقط بحال) لم يوجب ذلك، لأنّ غايته ايجاب الصلاه لفاقد الطهورين بلا طهاره فى الوقت، لو لم نقل بدلاله (لا صلاه الا بطهور) على نفى الوجوب والماهييه حقيقه لفاقد الطهاره، والا لا وجه لاتيان ما لا يصدق عليه الصلاه شرعا فى الوقت، كما عليه بعض الفقهاء.

وأما الدليل الدالّ على الاكتفاء بمثل الدهن وبلّ اليمين أو مسّ الجلد بالماء:

فلضعف دلالتها على وجوب المسح بالثلج اذا لم يحصل به مسمى الجرى، كما هو المفروض، لاحتمال اراده كفايه مثل الدهن فى خصوص ما إذا صدق عليه أقل الغسل، كما دلت عليه الأخبار المتقدمه من خبر معاويه بن شريح، وعلی بن جعفر عليه السلام، ومحمد بن مسلم، خصوصاً مع ما يدعى من غلبه حصول مسماه بامرار الثلج على الجسد لمكان حرارته الغزيريه.

وفيه ما لا يخفى: فإنّ التعبير بمسّ الجلد بالماء أو التدهين المذكور فى حديث اسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه: «أنّ علينا عليه السلام كان يقول: الغسل من الجنابه والوضوء يُجزى منه ما أجزى من الدهن الذى يتل الجسد» (١). لا يدل على ضروره جريان الماء على البدن، كما لا يكون حال التدهين كذلك، بل المقصود هو حصول الماء بالمسح حتّى يطلق عليه عرفاً أن الماء قد بلّ جسده ولو لم يجر. نعم، إن حصل بذلك الجرى لأجل الاساس فنعم المطلوب.

كما إذا لم يتبدل الى الماء أصلاً لأجل البروده الشديده، فلا يكفى قطعاً لعدم صدق الغسل بالماء حينئذٍ، كما لا يخفى.

قال صاحب «مصباح الهدى» نقضاً عليه: إنّه على تقدير تسليم دلالتها، فاللازم تقديمه على التيمم بالتراب ونحوه، مع أن القائلين بالوجوب لا يقولون به إلاّ عند فقد ما يتيمم به من التراب وغيره حتّى الغبار، عدا صاحب «الحدائق» حيث أن المستظهر منه تقديم إسساس نداوه الثلج وان لم يحصل مسمى الغسل به على التيمم بالتراب.

أقول أولاً: إن ما ادّعينا من كفايه صدق مسمى الغسل بالماء بواسطة المسح بالثلج ولو لم يجر الماء بسببه، فلا يمنعنا من الدعوى بتقديمه على التيمم

بالتراب، لانه حينئذ يدخل تحت عموم (من وجد الماء) فيجب عليه الغسل والوضوء، وان لم يصل الى هذا الحد فلا اشكال حينئذ في عدم كفايته، فلا بد له حينئذ من التيمم إن وجد، وإلا دخل تحت حكم فاقد الطهورين.

وثانيا: على فرض تسليم ما ذكرتم من كون القائلين بالوجوب يحكمون بتقديم التيمم بالتراب حتى الغبار عليه، قلنا لعلهم أرادوا بيان وجوب ذلك عند فقد الماء والتراب بحسب المتعارف وجوبه عند الضروره، أى لا يجوز الاكتفاء بهذا المقدار من الماء مع الاختيار، حيث يتبدل الحكم الى التيمم، الأجاز الاكتفاء به عند الضروره كما هو مقتضى الاحتياط فى العمل، اذ هو أولى من ترك ذلك، المستلزم ربما من ترك الصلاه فى الوقت وتبديله الى القضاء.

وعليه فالأولى هو الحكم بالاثبات كذلك والصلاه معه فى الوقت، وإن كان الأحوط منه هو اتيان الصلاه قضاءً مع الطهاره أيضا، فيوافق رأينا مع رأى صاحب «مصباح الفقيه» فى آخر تحقيقه.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا يكفيننا فى هذا الحكم الاعتماد على الاستظهار المذكور، فلا نحتاج إلى الاستناد على قاعده الميسور والادراك حتى يستشكل عليه كما فى «مصباح الهدى» حيث قال إن القاعده المذكوره جاريه فى المركبات الخارجيه الواجبه بالوجوب النفسى لا-الاجزاء العقلية التحصيلية ولا-الواجبات الغيره المقدميه، لوضوح أن وجوب الامساس واجب مقدمى لوجوب الغسل بالماء، فإذا انتفى الغسل لانتفاء الماء، فلا وجه لوجوب مقدمته وهو الامساس، كما لا تجرى القاعده لاثبات وجوب الجنس عند تعذر فصله، لأن الجنس ليس ميسورا من المركب منه ومن الفصل عرفا بل عقلاً، ضروره أن الوجود منه مع فصل آخر حصه مغايره مع الموجود مع ما تعذر، وهذا بخلاف

الجزء الخارجى، فالمركب هنا هو المسّ بالماء وجريانه على الجسد، والجزء من هذا المركب هو المسّ بالماء لا الثلج، حيث لا يصدق عليه الماء عرفاً، فهذا المسّ لم يكن جزءاً من الواجب قط حتّى لا يسقط بتعدّره.

الوجه الرابع: ما اذا فرضنا فقدان الطهورين حتّى بالوجه المذكور فى الثلج والماء الجامد لأجل شدّه البروده، إمّا لعدم امكان تبديل الماء أو لأجل خوف الضرر من ذلك، فهل يجب عليه حينئذٍ التيمم بالثلج والماء الجامد كما هو المحكى عن «مصباح» السيد و«الاصباح» و«المراسم» وظاهر الكاتب، وحكى اختياره عن «القواعد» و«البيان» و«الموجز الحاوى» أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الاوّل: هو القول المخالف للمشهور بل الأكثر من عدم الوجوب، كما وافقهم فيه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» والسيد فى «العروه» إلاّ أنّه قد احتياط فيه بكونه موافقاً للاحتياط وهو حسن، لأنّ ما استدلوا به على الوجوب ليس ممّا يمكن للفقيه أن يعتمد عليه فى الفتوى، وهى أمور: من الاحتياط، وقاعده الشغل، واستصحابه، به وأنّ الصلاة لا تسقط بحال، وبروايه صحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألت الصادق عليه السلام عن رجل أجنب فى سفره ولم يجد إلاّ الثلج أو ماءً جامداً؟ فقال: هو بمنزله الضروره يتيمم، ولا أرى أن يعود الى هذه الأرض التى توبق دينه» (١).

حيث أمر عليه السلام بالتيمم بالثلج أو الماء الجامد، بقرينه سؤال السائل حيث فرض عدم وجدان شىء إلاّ هما.

وفيه: قد عرفت الجواب عن جميع ما ذكر فى ما سبق إلاّ الروايه، فإنّها أيضاً لا صراحه فيما بل لا ظهور فى الانحصار كذلك، لاحتمال كون الحكم هو الانتقال

الى التيمم بالتراب ونحوه كالغبار الذى يمكن تحصيله غالبا ولو بنفض ثوبه أو عُرف دابه وسرجه، خصوصا استبعاد فقده بالمزّه فى تلك الأعصار.

لا يقال: إنّه لو كان الأمر كذلك من الانتقال الى التيمم بالتراب ونحوه لما كان ذلك سببا فى هلاكه فى الدين حتّى ينهى عن العود اليه، هذا بخلاف فرضنا من عدم وجود شىء من الماء والصعيد، لوضوح أنّ التيمم يكون أحد الطهورين وأنّه يكفيك عشر سنين، وأنّه ممّا امتنّ به صلى الله عليه وآله على هذه الأئمة، فبهذه القرينه يوجب الانصراف الى ما احتملناه.

لأننا نقول أوّلاً: بأنّه لو كان الحكم فقد فقدان الطهورين هو هذا، فلا وجه لكونه من هلاك الدين، إذ هو أيضا ممّا من الله به على العباد فى موارد الضروره فيكون حاله حال التيمم بالتراب ونحوه.

وثانيا: إنّه يمكن أن يكون فى مقام بيان حصول نقصان للصلاه مع التيمم بالنسبه الى الصلاه مع الطهاره المائيه، فيكون المراد من الهلاكه هو النقص الذى هو نوع ضرر للمؤمن، ولأجل ذلك جعل التيمم بدلاً اضطراريا والآ كان اللازم هو الحكم بالتخير بين الطهاره المائيه والترابيه من أوّل الأمر، كما قد يؤيد ذلك ما يشابه مثل هذه الروايه من النهى عن الاقامه والتجاره فى المواقع التى لا يمكن فيها المكلف من القيام بالوظائف الدينيه، وهو حديث ابن أبى العلاء، عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنّ رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فقال: أصلحك الله إنّنا نتجر الى هذه الجبال فنأتى منها على أمكنه لا نقدر أنّ نصلّى الآ على الثلج؟ فقال: أفلا ترضى أن تكون مثل فلان يرضى بالدون، ثم قال: لا تطلب التجاره فى أرضٍ لا تستطيع أن تصلّى الآ على الثلج» (١).

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٨ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ١.

الطرف الثالث: فى كىفئته التيمم

قوله: فلا يصح التيمم قبل دخول الوقت (١)

وقال الفيض رحمه الله فى «الوافى»: «إنه ربّما يستنبط من هذه الأخبار وجوب الهجره عن البلاد التى لا- يمكن مع الاقامه فيها القيام بتمام وظائف الطاعات واعطاء العبادات حقها» انتهى كلامه. كىفئته التيمم

فالمراد من الهلاكه هنا يعدّ اضافيا، أى موجبا للنقصان فى الصلاه من حيث الطهاره.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: عدم وجوب التيمم بالثلج، بل يكون المكلف حينئذٍ من مصاديق فاقد الطهورين، فلا بدّ له من الاتيان بوظائفه وإن كان الأ-حوط هو التيمم بالثلج والاتيان بالصلاه فى الوقت، وقضاءه فى خارجه مع الطهاره المائيه، وهذا الاحتياط حسن جدّا.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ مراتب التيمم عندنا أربعة: أولها وجه الأرض من التراب، وثانيها الحَجَر، وثالثها الغبار، ورابعها الطين. وليس الثلج والماء الجامد من المراتب الأعلى نحو الاحتياط وهو المطلوب، والله العالم.

(١) ولا بدّ قبل الدخول فى بيان كىفئته التيمم، ذكر ما لو أتى به قبل دخول الوقت، نعم يبقى السؤال عن أنّ تعبيره من الكىفئته صحيح أم لا؟

نقول: إنّ أخذ الوقت ظرفا للتيمم ولحاظه كذلك ممنوع إذ لا يعدّ زمان الفعل ومكانه من كىفئته، فلا يناسب ذكره هنا، وأما إذا أخذ قيدا فيه ليكون الزمان أو المكان المعين من كىفئته الفعل المقيّد بكونه كذلك، فيناسب ذكره هنا.

وكيف كان، فقد ذهب المصنّف إلى أنّه لا يصح اتيان التيمم قبل دخول الوقت، وفى «الجواهر»: «دعوى الاجماع عليه محصّيًّا لا ومنقولاً فى ظاهر «المعتبر» أو

صريحه، وصريح «التذكرة» و«المنتهى» والقواعد و«التحرير» و«الذكرى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«المدارك» و«المفاتيح» وغيرها بل لعلّه متواتر».

والظاهر من هذه العبارة كون عدم الجواز أمراً مسلماً عند الفقهاء، أنّه غاية لا بدّ من مطالبتهم ببيان مورد التيمم والدليل على ذلك، فاذا بلغ البحث هنا فلا بأس بذكر أقسامه، وما يقتضى الدليل فى موردّه، فنقول ومن الاستعانة: والمقدم على التيمم قبل الوقت:

تارةً يأتي به لأجل الواجب الموقّت، أى لذات الوقت كالواجبات الموقّته من الظهر والعصر وغيرها.

وأخرى: يأتيه لأجل غايه أخرى غيرها، كالكون على الطهاره، أو للاتيان بالنافله وتلاوه القرآن، أو يأتي به للتأهب للفريضة الموقّته.

وعلى جميع هذه التقادير:

تارةً: يفرض أنّه يعلم لو لم يأت بالتيمم قبل الوقت لأمكن اتيانه بعد دخول الوقت.

وأخرى: يعلم أنّه لو لا ذلك لم يقدر على اتيانه بعده أو يظن بذلك.

فهذه فروض المسأله، ولا بدّ أن نبحت عن كلّ واحد منها بمفرده.

الصورة الأولى: ما لو أتى به بقصد الفريضة الموقّته قبل وقتها، مع العلم من تمكّنه عليه بعده، وهذا هو القدر المتيقن من معقد الاجماع المبدعى فى المقام من عدم الجواز، غايه الأمر أنّه قد يفرض جواز تحصيل الطهاره المائيه قبل الوقت لقيام الدليل على الجواز فيه، وهو الخبر المرسل المروى فى «الذكرى»: «ما وقّر الصلاه من آخر الطهاره لها حتّى يدخل وقتها» (١). بناءً على أنّ المراد من تحصيل

الطهاره لأجل نفس الصلاه لا للتأهب لها، وبناءً على أن المراد من الطهاره خصوص المائيه منها لا مطلقاً حتى يشمل التيمم، لأنّ المفروض في الموردین هو القدر المتیقن من الطهاره لها، فيلزم على ذلك كون عدم الجواز في التيمم في اتیانه قبل الوقت من قبيل تخصيص عموم المنزله، لوضوح أن مقتضى دليل التنزيل المستفاد من قوله: «التراب أحد الطهورين» أو «يكفيك عشر سنين» أو قوله: «رَبِّ الصَّعِيدِ هُوَ رَبُّ الْمَاءِ» كون التنزيل في جميع الخصوصيات إلا ما خرج بالدليل، فيكون المورد منه، وعليه يصحّ ما يظهر من «المعتبر» و«المنتهى» أو صريحهما أنّ ذلك من خواصّ التيمم، وبه يفترق بين المائيه والترابيه من الجواز وعدمه.

أمّا لو لم نسلم الجواز في المائيه، وقلنا إنّهُ أيضاً مثل التيمم في عدم الجواز، أو انكرنا اقتضاء دليل التنزيل ذلك العموم، وأنّ غايه قبول التنزيل في القدر المتیقن منه، وهو اتیانه لما بعد دخول الوقت، فالالتزام في عدم الجواز فيه لا يوجب التخصيص في عموم المنزله، إمّا لانتفاء أصل الموضوع وهو وجود العموم فيه، أو لانتفاء الحكم في المائيه أيضاً ممّا يفيد أنّهُ لا يجوز التقديم فيها كالتييمم، فلا وجه حينئذٍ لدعوى الافتراق بين المائيه والترابيه.

هذا لو فرضنا كون الاتيان بالطهاره قبل الوقت لأجل قصد خصوص ذات الوقت في كلا الموردین.

الصوره الثانيه: وهى مالو أتى بالطهاره المائيه قبل دخول الوقت لا بقصد نفس واجب الوقت، بل لأجل غايه أخرى، وهو الكون على الطهاره أو للتأهب:

فتارة: يُدعى أنّ عنوان نيه الكون على الطهاره لا يعدّ عنواناً مستقلاً ومغايراً مع تحصيل الطهاره قبل الوقت لصاحب الوقت أو للتأهب، للفرق بينهما، بل تلك

العناوين الثلاثة كلها عنوان واحد كما صرح بذلك صاحب «كشف اللثام»، فلازم هذه الدعوى أنّ الاجماع المدعى بعدم جواز التيمم قبل دخول الوقت، ليس موجبا لتخصيص عموم المنزله، لأنّ الغسل والوضوء عند الخصم لا يكون حكمهما قبل الوقت مع قصد الكون على الطهاره كحكم تحصيل الوضوء والغسل قبل الوقت لصاحب الوقت أو للتأهب في عدم الجواز في التيمم التيمم، أيضا ولكنه خلاف التحقيق.

وأخرى يُدعى أنّه عنوان مستقل ومغاير عن مع العناوين الآخريين لوضوح الفرق بين العناوين الثلاثة ومغايرتها، فحينئذٍ يمكن دعوى الفرق في الجواز والعدم بين تلك العناوين، كما يمكن دعوى الفرق بين التيمم وغيره من الغسل والوضوء، لأنّ القدر المتيقن من معقد الاجماع على عدم الجواز كان في التيمم إذا قصد به الاتيان قبل الوقت لصاحب الوقت، وحينئذٍ لا اشكال أنّه لا يجوز بالاجماع.

وأما الاتيان بالتيمم استعدادا لأداء الفرض:

فان قلنا بعدم الجواز في المائيه بدعوى أنّ المراد ممّا ورد في المرسل المذكور _ من عدم توقيير الصلاه لمن أّخر الطهاره لما بعد دخول الوقت، الموجب لجواز تقديم للطهاره المائيه _ إنّما هو اذا قصد نفس الواجب الموقّت الظاهر من كلمه الصلاه في المرسل لا التأهب لها، ففي مثل التراب الذى قام عليه الاجماع في عدم الجواز يكون بطريق أولى، لعدم وجود المقتضى له وهو عموم المنزله، لأنّ وجود العموم في المنزل فرع وجود العموم في المنزل عليه وهو الطهاره المائيه، والمفروض انتفاءه فيه في المقام، ففي الفرع يكون منتفيا بطريق أولى وذلك لأجل عدم الاقتضاء لا لوجود المانع وهو الاجماع حتّى يُدعى أنّه دليل لئبى لا يقتضى الشمول بل يقتضى فى المورد على قدر المتيقن، وهو صورته من

قصد الطهاره قبل الوقت لأجل صاحب الوقت لا للتأهب.

نعم، إن قلنا فى المائيه بجواز التقديم اذا كان قصده التأهب، ولو لأجل دعوى وجود الاطلاق فى المرسل بصدق التوقير فى الطهاره قبل الوقت للصلاه، فحينئذ يأتى الكلام فى التيمم فى أنه هل يجوز ذلك فيه أو يمنع عنه فيه الاجماع، بعد القطع بمانعيته لصوره قصد نفس الواجب قبل دخول وقته، فيه وجهان:

فقد يظهر من صاحب «مصباح الهدى» عدم الجواز، بدعوى انصراف الخبر المرسل فى الجواز بالتقديم لخصوص المائيه فلا يشمل التراييه بقصد التأهب، كما لا يشمل التراييه إذا أتى بها قبل الوقت لصاحب الوقت، ولازم ذلك دعوى شمول اطلاق معقد الاجماع فى المنع لصورتين من التيمم، وهما: صورته قصد ذات الوقت، وصورته قصد التأهب.

أقول: قد يمكن دعوى الاطلاق فى المرسل من لفظ (الطهاره) الشامل لكلا قسمين، خصوصا بعد قبول استفاده عموم المنزله فى جميع الجهات من الدليل كما عليه بعض الفقهاء، لا سيما مع ملاحظه أن الاجماع المدعى يعدّ دليلاً لئبى لا اطلاق له حتى يشمل صورته التأهب، بل القدر المتيقن منه هو صورته قصد نفس الواجب قبل دخول وقته فلازمه جواز التيمم قبل الوقت للتأهب كالغسل والوضوء وهو غير بعيد.

ومنه يظهر الحكم فى صورته ما لو قصد الكون على الطهاره، حيث إنه يجوز الاتيان بهذا القصد فى كلا القسمين من المائيه والتراييه، لما دلّ الدليل على أن التراب أحد الطهورين، ولازمه جواز الوضوء والغسل والتيمم بهذا القصد والغايه كسائر الغايات من القراءه وغيرها حتى قبل دخول وقت الواجب، فيبقى على الطهاره حتى يدخل الوقت ويصلّى معها، ولازم جواز ذلك امكان القول

بالافتراق بين المائيه والترابيه فى الصورتين السابقتين من جواز الاتيان بالغسل والوضوء قبل الوقت مع قصد نفس الواجب أو قصد التاهب له، بخلاف التيمم حيث لا يجوز فيهما كما عليه صاحب «مصباح الهدى»، بخلاف ما لو قصد الكون على الطهاره حيث يجوز ذلك فيه مطلقاً، أى فى المائيه والترابيه قبل الوقت أيضاً، فيبقى كذلك حتى يدخل الوقت ويصلى معها، هذا اذا قلنا بالافتراق بين القصد للتاهب والقصد للكون على الطهاره كما هو الأقوى.

بخلاف ما قلنا بالوحده وأنهما معا عنوان لشيء واحد كما عليه صاحب «كشف اللثام» فلازمه حينئذٍ عدم الجواز فى التيمم فى الصورتين: صورته قصد الكون على الطهاره اذا أتى به قبل الوقت، وصورته التاهب وذلك لأنه معقد الاجتماعات القائم على عدم الجواز، وإن كان الاحتياط يقتضى عدم جواز الاتيان بالتيمم قبل الوقت، حتى فى صورته ما لو كون قصده الكون على الطهاره، لعدم استبعاد شمول اطلاق الاجتماعات لهذه الصوره أيضاً كما توّه بذلك المحقق الآملى فى مصباحه، ولا يخلو عن وجه، والله العالم.

هذا كله البحث فيما إذا تمكّن المكلف من تحصيل الطهاره الترابيه بعد دخول الوقت، وكان عالماً بذلك قبله.

حكم العاجز عن التيمم بعد دخول الوقت

وأما اذا علم بأنه لم يتمكن من التيمم بعد الوقت، فربّما يحتمل جواز تقديمه على الوقت، ولو بتيّه صاحب الوقت أو للتاهب، بل قد يستظهر وجوبه عن بعض الفقهاء كصاحب «كشف الغطاء» فى «شرح المفاتيح» و«حاشيه المدارك» مستدلاً: بكونه مقدمه للواجب، وعليه فلا مانع من وجوبه قبل الوقت هنا كما أنّ

الأمر كذلك في مقدمات الحجّ ونحوها من مقدمه الواجب المشروط قبل وقته.

ولعموم المنزله، وشده اهتمام الشارع بأمر الصلاة، وعدّ العبد عاصيا بتركه عرفا.

لا يقال: إنه معارض مع اطلاق الإجماع على المنع منه قبل الوقت.

لأنا نقول: بمنع شموله لمثل الفرض لكونه من الافراد النادره، وكونه دليلاً لثبوتها، فيقتصر على موضع اليقين وهو غير هذه الصوره، هذا.

أقول: ولكنه لا يخلو عن النقاش.

أولاً: كيف يمكن فرض وجوب المقدمه لواجب مشروط قبل تحقق شرط وجوبه، لأنّ وجوب المقدمه فرع وجوب ذبيها، ولا يمكن وجوبها قبل وجوب ذبيها.

نعم، إذا علم أنه لو لم يأت بالمقدمه قبل الوقت لزم منه ترك الواجب في الوقت غالباً بحسب العاده كمقدمات الحجّ ونحوها، مع العلم بأنّ ترك الواجب منافٍ مع تشريعه وغرضه، فحينئذٍ يستكشف وجوب المقدمه بحكم العقل بخطاب نفسى أصلي، ينتج بنتيجته الخطاب المقدمى.

وثانياً: ليس المورد من هذا القبيل كما سنشير اليه قريباً.

وأما حديث عموم المنزله فلائنه:

أولاً: غير ثابت جريانه في جميع الجهات حتّى يثبت به المورد.

وثانياً: على فرض التسليم، يجرى هذا الاشكال في أصل المنزّل عليه وهو الغسل والوضوء قبل الوقت، فضلاً عن التيمم.

أفا الى دلالته مفهوم قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ» (١) وقوله: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» (٢) المترتبة عليهما قوله تعالى:

١- سورة المائدة، آيه ٦.

٢- سورة المائدة، آيه ٦.

«فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) المترتب عليه بعد فقد الماء على كون الوجوب في الثلاثة بعد دخول الوقت لا قبله.

كما يدلّ عليه أيضا مفهوم صحيح زراره عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «إذا دخل الوقت وجوب الطهور والصلاه ولا صلاه الآ بطهور» (٢) حيث أنّ مقتضى مفهوم الشرط هو عدم الوجوب قبل دخول الوقت، وبإطلاقه يشمل حتى صورته العلم بعدم التمكن بعده أو الظنّ به من الاختيارى من التيمم كالتراب والحجر، أو الاضطرارى منه كالغبار والطين.

وعليه، فاثبات الوجوب لما قبل الوقت مع العلم بعدم التمكن لما بعده مشكّل.

اللهمّ الآ- أن يستظهر من نفس بعض الأخبار أنّ أهميّة الصلاه وعظمتها عند الشارع تكون على حدّ لا يرضى الشارع بتركها كذلك، أى اتيانها بلا طهاره، خصوصا مع ملاحظه نفى الماهية عنها بلا طهور كما ورد التصريح بذلك فى ذيل روايه زراره، كما لا- يبعد استفاده ذلك من الأخبار الوارده فى «أن الصلاه لا تترك بحالٍ» منضّما الى روايه زراره حيث لا يبعد أنّ مختار صاحب «كشف الغطاء» كان لأجل ذلك.

ولكن مع جميع ذلك لا- يمكن الجزم فيه بالفتوى، لأنّ المورد ليس على حدّ يوجب قبول ذلك، لعدم الانحصار فى تحصيل الصلاه بالطهاره بخصوص ايجابها قبل الوقت لذات الوقت، لامكان تحصيل غرض الشارع باتيان الطهارات الثلاث لغايه اخرى واجبه أو مندوبه كصلاه القضاء الواجه عليه أو للنافله، واستمرارها الى حين دخول الوقت والاكتفاء بها للصلاه، بل وهكذا للكون على الطهاره إن

١- سورة النساء: آيه ٤٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

ويصحُّ مع تضييقه (١)

أجزائها في الغسل والوضوء، بل وهكذا في التيمم إن قلنا به.

نعم، صحَّ ما ادَّعاه عند من لا يجوّز الاتيان بالصلاه مع الطهاره الحاصله لغايه اخرى واجبه أو مندوبه، حيث ينجز ترك تحصيل الطهاره قبل الوقت إلى تركه الصلاه لو لم نقل بكفايتها مع فقد الطهورين، والأى يكفى كذلك وإن وجب عليه القضاء بعد فوت الوقت بما قد ذكر وجهه تفصيلاً في محلّه.

وبالجملة: ممّا ذكرنا يظهر وجه القول بالجواز في تحصيلها قبل الوقت في الفرض المذكور، إن لم نقبل بالوجوب، اذ العقل حينئذٍ حاكم بذلك فيما يعلم المحذور لما بعد دخول الوقت، والامتناع بذلك غير بعيد، وإن كان الأحوط حتّى لا يتوهم المخالفه مع الاجماع المنقول القائم على جواز الاتيان بالطهاره قبل الوقت لغايه اخرى غير غايه ذات الوقت، والله العالم.

(١) بعد الوقت على حكم التيمم قبل الوقت بماله من الوجه، تصل النوبه الى التيمم بعد دخول الوقت وتضييقه، فإنه يصحّ التيمم فيه قطعاً بالاجماع بقسيمه من المحصّل والمنقول كما في «التحرير» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«المدارك» و«كشف اللثام» وغيرها، بل الحكم فيه يعدّ من ضروريات الدين، لذلك لا يحتاج الى التمسك بالاجماع بعد ثبوت مشروعته في الوقت، لأنّ انكاره مساوق للخروج عن الدين كما لا يخفى.

نعم، يصحّ دعوى الانكار في جهه تعيين مصداق ذلك من جهه عنوان ضيق الوقت، حيث أنه لا يرجع مثل هذا الانكار الى انكار أصله، وعليه فلا بأس حينئذٍ بالبحث عن أنّ مصداقه:

هل هو التأخير الى أن يبقى ركعه من الصلاه في الوقت، من جهه أنّ دليل (من)

أدرك ركعه) يجعلها بمثل الموسع في الوقت، فلا يتبدل الى التيمم.

أو الى أن يدرك مقدار الواجب من الصلاة مع التيمم، ووقوع تمام ركعاتها في الوقت مقتصرًا في الاتيان بالواجبات فقط.

أو مع ادراك الاتيان بمستحباتها المتعارفه، أو مطلق مستحباتها، أو مع الاتيان ببعض المقدمات القريبه وعلى ما عزم عليه من فعلها من الطويل والقصير والمتوسط بأن يجعل المدار على الصلاة المتعارفه على حسب اختلاف الاشخاص بطوءا وسرعة؟ وجوه واحتمالات: أقواها الأخير لانصراف الاطلاقات الى ما هو المتعارف عند العرف، كما هو المناط في سائر المقامات والتحديدات، وبذلك يظهر بطلان سائر الاحتمالات خصوصا الأول منها حيث يكون في غايته الضعف، لوضوح أن دليل (من أدرك) حكم ثابت لمن عجز الى ذلك الوقت لا لمن يجوز له ذلك التأخير الى أن لا يدرك من الوقت الأ ركعه، كما لا يخفى.

البحث عن ملاك الضيق

يدور البحث عن أن الملاك في اعتبار معرفه الضيق هل هو العلم، أو هو مع الظن، أو يكفي فيه مجرد خوف الفوت وإن لم يصل الى درجه الظن؟

وجوه:

والأقوى هو الأخير كما وردت الاشاره الى هذا العنوان في الروايه الصحيحه التي زراره عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فيطلب مادام في الوقت فإذا خاف أن يفوته الوقت، فليتمم وليصل، الحديث» (١).

وعليه العمل والفتوى، اذ يفهم منه التوسعه من الشارع في مثله، حيث أجاز

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب التيمم، الحديث ١.

ورخص التبديل مع الخوف، حتى ولو لم يبلغ خوفه مرتبه العلم أو الظن القوي، مع ما في التكليف بهما من التغرير بفوت الواجب، بل قد يتعدّر أو يتعسر حصولهما لبعض الأشخاص أو كثير منهم في كثير من الاوقات.

كما يستفاد من الصحيحه من جهه الأمر بالتيمم المقتضى للاجزاء، عدم وجوب الاعاده عليه لو انكشف بعد ذلك فساد ظنه، حتى لو وجد الماء وكان في سعه الوقت، كما صرح به بعضهم، بل في «الجواهر»: «لا أجد لأحد فيه خلافاً إلا ما يحكى عن الشيخ في كتابي الأخبار، وما نقل عن ابن الجنيد وابن أبي عقيل من القول بالصحة في هذا الحال ولزم الاعاده عليه، ولكن الاجماع سابق عليهما ومنعقد بعدهما على خلافهما».

أقول: لو لا الاجماع ودلاله الأخبار المستفيضه الآتيه على عدم وجوب الاعاده بعد كشف الخلاف، وكون الدليل منحصرافى خصوص صحيحه زراره، لأمكن المناقشه فيه بأن يقال بأن ظاهر الأمر وان كان يقتضى الاجزاء، إلا أنه مادام لم ينكشف الخلاف، لامكان كون خوف الفوت طريقياً الى الحكم بالاتيان ومجزياً عن الامر الواقعي، بواسطه الامتثال فى الأمر الظاهرى وأما بعد كشف الخلاف يكون الأمر الواقعي منجزاً عليه. اللهم إلا أن يكون الحكم المتعلق بالاعتقاد وخوف الفوت موضوعاً، بمعنى أن الشارع جعل فى هذه المورد خوف الفوت موضوعاً للحكم بالاتيان، فاذا امتثل الأمر سقط وأمر بعده حتى يجب عليه الاعاده فى الوقت، واستظهار ذلك لا- يكون إلا- من خلال الأخبار الدالّه على عدم وجوب الاعاده مع كشف الخلاف، ولعل وجود هذه الأخبار هو السبب لتحقق ذلك الاجماع المدعى على عدم الاعاده.

وعليه، فلا بأس حينئذٍ بذكر هذه الأخبار التى هى المستفيضه:

منها: خبر زراره فى الصحيح، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: فإن أصاب الماء

وقد صَلَّى بَتِيمٍ وهو في وقتٍ؟ قال: تمت صلاته ولا اعاده عليه»(١).

ومنها: رواه أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تيمم وصلّى ثم بلغ الماء قبل أن يخرج الوقت؟ فقال: ليس عليه اعاده الصلاة»(٢).

ومنها: رواه معاوية بن ميسره، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل في السفر لا يجد الماء تيمم فصلّى ثم أتى الماء وعليه شيء من الوقت، أيمضي على صلاته أم يتوضأ ويعيد الصلاة؟ قال: يمضي على صلاته فإن رب الماء هو رب الصعيد»(٣).

ومنها: رواه الصدوق باسناده عن معاوية بن ميسره مثله، إلا أنه قال: «فيتيمم ويصلّى ثم يأتي الماء».

ومنها: رواه يعقوب بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل تيمم وصلّى ثم أصاب الماء وهو في وقتٍ؟ قال: قد مضت صلاته ويتطهر»(٤).

ومنها: رواه محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أجنب فتيمم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء؟ قال: لا يعيد إن رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين»(٥).

ومنها: رواه صفوان عن البعض، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي الماء وهو جنب وقد وصلّى؟ قال: يغتسل ولا يعيد الصلاة»(٦).

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٩.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١١.
 - ٣- المصدر السابق، الحديث ١٣.
 - ٤- المصدر السابق، الحديث ١٤.
 - ٥- المصدر السابق، لاحديث ١٥.
 - ٦- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٦.

ولا يخفى أن اطلاقها كما يشمل الوقت كذلك يشمل خارجه.

ومنها: رواه علي بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: اتيمّم وأصلّي ثمّ أجد الماء وقد بقي عليّ وقت؟ فقال: لا تعد الصلاة، فإنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد، الحديث»(١).

أقول: إنّ بعض هذه الأخبار مشتمل على التعليل بأنّه فعل أحد الطهورين، أو باتحاد ربّهما، حيث يشمل اطلاق هذه الأخبار لمن فعل التيمّم والصلاة بظنّ التضيق وخوفه ثمّ انكشف له الخطأ كما هو الغالب في الخارج، بل قد يتعيّن حملها على ذلك لو اعتبرنا التضيق في التيمّم، وعليه، فالحكم بوجوب الاعاده كما عن العَلَمين وعن الشيخ في كتابي الأخبار ممّا لا يمكن المساعدة معه.

ولعلّ وجه كلامهم بذلك لأجل مدلول الخبر الذي رواه منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل تيمّم فصلّى ثمّ أصاب الماء؟ فقال: أمّا أنا فكنتُ فاعلاً، إنّي كنتُ أتوضّأ وإعيد»(٢).

أقول: يمكن حمله على غير فرضنا بأن يكون المورد فيما اذا كان في سعه الوقت لا في ضيقه، أو يحمل عليه جمعا لو لم نقل بكون مورده هكذا، أو يحمل على الاستحباب كما هو غير بعيد، بقرينه قوله عليه السلام: «أمّا أنا فكنتُ فاعلاً إنّي كنتُ أتوضّأ وأعيد»، مع أنّ الحكم لو كان الزاميا لما صحّ اسناده عليه السلام الى نفسه، فيصير ذلك قرينه على ذلك الحمل، أو يحمل على التقيه كما عليه صاحب «مصباح الهدى» حيث أنّه مذهب جماعه من فقهاء العامّة كطاووس وعطا وقاسم بن محمد ومكحول وابن سيرين والزهرى وربيعه حيث ذهبوا إلى وجوب الاعاده

١- المصدر السابق، الحديث ١٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١٠.

قوله: وهل يصح التيمم مع سעתه، فيه تردّد والأحوط المنع (١)

فى الوقت دون خارجه الأ- عن طاووس فأنه أوجب القضاء فى خارج الوقت أيضا، لكن صدور مثل هذا الخبر على ذلك لا يقتضى الحكم بذلك، خصوصا بعد ما عرفت من إعراض الأصحاب عنه، وقيام الاجماع على خلافه،

وبذلك يُرفع اليد عمّا ورد فى خبر يعقوب بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمم فصلّى فأصاب بعد صلاته ماءً أيتوضأ ويعيد الصلاة أم تجوز صلاته؟ قال: إذا وجد الماء قبل أن يمضى الوقت توضأ وأعاد، فإن مضى الوقت فلا إعاده عليه» (١).

من التفصيل بين كشف الخطأ فى الوقت بالاعاده وفى خارجه بالعدم، بحمله على ما عرفت من المحتملات بكونه فى مورد سعه الوقت دون الضيق، أو الحمل على الاستحباب دون الوجوب كما هو الأقرب، أو على التقيه، فلا- يمكن العمل والفتوى به إلا بصوره الاستصحاب، مع أن قضيه المفهوم فيه هو عدم وجوب الاعاده إن لم يجد الماء فى الوقت، وهو أيضا بعض الدعوى كما سنشير إليه لاحقا إن شاء الله. و عليه فالأقوى ما عليه المشهور كما فى «العروه» وجُل أصحاب التعلق عليها.

(١) لا- يخفى أن وجه تردّد المصنّف هو اختلاف لسان النصوص والفتاوى، وعليه فلا بأس بذكر الأقوال والأخبار حتى يتضح حقيقه الحال، لنختار ما هو الأقرب والأقوى عندنا، فنقول:

والأقول فى المسأله ثلاثه:

١- قول بالجواز مطلقا، أى يجوز التيمم مع سعه الوقت وفقد الماء، حتى مع

الرجاء بزوال العذر في آخر الوقت، وهو خيره «المنتهى» و«التحرير» و«البيان» و«مجمع البرهان» و«المفاتيح» و«الكفايه» و«منظومه» الطباطبائي، ومحتمل «الارشاد»، والمحكي عن الصدوق، وظاهر الجعفي والبزنطي، وفي «المدارك» و«الرياض»: «أنه لا يخلو من قوه»، وعن «حاشيه الارشاد»: «إنه قوى يتعين»، كما عن «كشف المرموز» (إنّ النظر يؤيد)، وعن «المهذب البارع»: «إنه قول مشهور»، كما هو مختار صاحب «الجواهر» والسيد في «العروه» وكثير من أصحاب التعليق.

والدليل عليه: فقد استدّلوا عليه بأمور:

الأول: اطلاق قوله تعالى: «إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» (١) الظاهر في قيام التيمم مقام الوضوء والغسل عند اراده الصلاه ولو في أول الوقت، بناءً على كونه عطفًا على جواب الشرط وهو (فاغسلوا) فإنه جواب ل(إذا قمتم) فاطلاق الآية في شمولها للتوسعه مما لا يكاد ينكر، إلا أن يقوم دليل من الأخبار على تقييده، ولأجل ذلك قال السيد المرتضى رحمه الله بأن الاستدلال بها متوقف على اثبات جواز اراده الصلاه في أول الوقت.

وفيه: ليس الأمر كما قاله رحمه الله بل لعله أراد أن الأخذ بالاطلاق متوقف على ورود المنع عنه بسبب الأخبار، وأما اطلاق الآية بالشمول للمورد ثابت جدًا ولا نقاش فيه، إن لو لم نقل بأن الآية وردت لبيان أصل التشريع لم تكن لا في مقام بيان كيفية قيام التيمم مقام الوضوء والغسل.

الدليل الثاني: ما ورد في استحباب الاتيان بالصلاه في أول الوقت، والحث

على المحافظه عليه، المقتضى لتمكن المكلف على الامتثال وليس ذلك بالنسبه إلى الفاقد الأ بالتيمم.

أقول: الانصاف عدم تماميه هذا الاستدلال، لأنّ الدليل الوارد فيه منصرف عمّا ذكر، لأنّه بصدد بيان أصل استحباب ذلك من حيث نفسه وغير ناظر إلى مورده وأنه في أيّ موضع كان حتّى يرغّب الى ذلك حتّى ولو كان فاقدًا للماء، لامكان أن يكون ذلك مرتبًا بملاحظه الدليل الخاص الوارد في مورده.

نعم، إن ثبت جوازه بالدليل، فلا يبعد حينئذ اثبات استحبابه بذلك، كما لا يبعد استحباب ذلك حتّى لفاقد الطهورين إذا قلنا بوجود الاتيان في الوقت، ولو في حال الفقدان، كما لا يبعد دعوى ذلك أيضا في اطلاق الآيه حيث أنّها باطلاقها ليس بصدد بيان ذلك الأمر يستحب للمكلف الصلاه في أوّل الوقت ولو بتحصيل التيمم عند فقد الماء.

نعم بعد ورود الدليل على الجواز لا يبعد دعوى شمول اطلاق الآيه كما قلنا في سابقه، والله العالم.

الدليل الثالث: عموم المنزله وأنه أحد الطهورين، وأنّ ربّ الماء هو ربّ التراب و امثال ذلك من الأخبار التي تولّت التيمم للفاقد منزله الماء.

أقول: الاستدلال بمثل هذه الأخبار منوط على عدم ورود الدليل على أنّ التيمم في طول الوضوء والغسل، والأ يوجب ذلك أن يكون عموم التنزيل متعلقًا بظرفٍ معيّنٍ وهو عند في هذا صدق الاضطرار عليه، وكونه عاجزا عن الوصول إلى الماء عرفًا، فإذا لم يكن السبب صادقًا عليه لأجل امكان حصول الماء في آخر الوقت، فاجراء عموم المنزله واثبات الحكم بالجواز لا يخلو حينئذٍ عن تأمل، لأن الدليل لا يكون حينئذٍ بصدد بيان حكم الفاقد مطلقًا وأنّ وظيفته التيمم واتيان الصلاه هنا في أوّل الوقت كما لا يخفى.

الدليل الرابع: الأخبار المستفيضة _ وهي العمده _ الداله على جواز تيمم الفاقد في أول الوقت مطلقا:

منها: النبوى المشهور المروى فى «الخصال» عن أبى امامه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «فضلت بأربع: جعلت لى الأرض مسجدا وطهورا، وأيما رجل من أمتى أراد الصلاه فلم يجد ماءً ووجد الأرض، فقد جعلت له مسجدا وطهورا» الحديث(١).

حيث أن ظاهره جواز الاتيان بالتيمم متى أراد الصلاه، إذا لم يجد ماءً، سوائى كان فى أول الوقت وإن يتوفر له الماء لو صبر إلى آخر الوقت، فلو كان الحكم مختصا بعدم الوجدان إلى آخر الوقت لما صحّ تجويز ذلك باطلاق قوله: «متى أراد الصلاه»، وعليه فدلالته على التوسعه واضحه.

ومنها: روايه نبويه أخرى رواها «عوالى اللئالى» عن فخر المحققين، عن النبى صلى الله عليه وآله : قال: «جعلت لى الأرض مسجدا وترابها طهورا، أينما أدركتنى الصلاه تيممت وصليت»(٢).

فان جملة «أينما أدركتنى الصلاه» داله على التوسعه. وعدم لزوم الانتظار إلى آخر الوقت، وحمل (الادراك) على آخر الوقت حتى يطابق مع دعوى الخصم بعيداً غايته.

نعم، ليس مثل هذين الحديثين ما ورد فى صحيحه زواره عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «إذا دخل الوقت وجبت الطهور والصلاه ولا صلاه إلا بطهور»(٣) لأنه بصدد

١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

٢- المستدرک ج ١، الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ٨.

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

بيان أصل وجوب الطهارة بدخول الوقت، دون بيان أن الواجب هو الوضوء ولو بالصبر إلى آخر الوقت لجهه العجز أو يتبدل إلى بدله بواسطة العجز في أوّل الوقت تحصيلًا للطهارة، وإن كان اشعاره بذلك لا يخلو عن وجه وجيه.

بل وكذلك لا يصح استدلال «الجواهر» للمقام بروايه السكوني وسماعه _ وهما متحدثان من _ عن جعفر عن أبيه عن علي عليهم السلام: «أنه سُئِلَ عن رجل يكون في وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفه، لا يستطيع الخروج عن المسجد من كثرة الناس؟ قال: يتيمّم ويصلّى معهم ويعيد إذا انصرف» (١).

فإنّ هذين الخبرين وإن كان ظاهرهما جواز التيمم حتى في سعه الوقت، إلا أن الحكم بالاعاده بعد الانصراف ربّما يمكن أن يكون لأجل عدم كفايه التيمم في مثله عن الواجب من الطهارة، فيكون التجويز في ذلك تحصيلًا لكمال الصلاه مع الجماعة، وإن لم يكن عن أصل الواجب. اللهمّ إلا أن يُحمل على استحباب الاعاده كما عن صاحب «الوسائل» فيصير ذلك حينئذٍ دليلًا للتوسعه.

ومنها: خبر داود الرقي، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: «أكون في السفر فتحضر الصلاه وليس معي ماء، ويقال إنّ الماء قريب منّا فأطلب الماء وأنا في وقتٍ يمينا وشمالاً؟ قال: لا تطلب الماء ولكن تيمّم فإنّي أخاف عليك التخلف عن أصحابك فتضلّ ويأكلك السبع» (٢).

قيل إنّ ظهوره في الجواز في سعه الوقت باعتبار قول الراوى: «تحضر الصلاه» وقوله: «وأنا في وقتٍ» وجواب الامام عليه السلام بقوله: «ولا تطلب ولكن تيمّم» غير قابل الانكار، بل قيل إنه نصّ في صحه التيمم عند سعه الوقت.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

أقول: أضف إلى ذلك أنّ ظهوره فيه لعلّه لأجل عدم تعرّض الامام لسعه الوقت وصبره ببلوغه بما لا- يوجب ذلك، فعدم التفصيل فيه يوجب ظهوره في التوسعه، ولو لأجل الخوف في الجملة.

وحمله على ما يعلم عدم بلوغه بما لا- يوجب ذلك، وكونه في وقتٍ غير واسع، بعيداً غايته ولا يناسب مع اطلاق جواب الامام عليه السلام كما لا يخفى.

ومنها: مثله في الدلالة خبر أبي عبيده، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المرأة الحائض ترى الطهر وهي في السفر، وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاة؟ قال: إذا كان معها بقدر ما تغسل به فرجها فتغسله ثمّ تتيّم وتصلّي، الحديث» (١).

لأنّ فيه جملة: «وقد حضرت الصلاة» وهي وارده في كلام السائل في أوّل الوقت، وبرغم ذلك أجاز الامام لها بالتيمم والصلاة معه في أوّل الوقت من دون الحكم بلزوم الانتظار إلى آخر الوقت.

ومنها: خبر محمّد بن حمران، وجميل به درّاج في الصحيح، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: امام قوم أصابته جنابه في السفر، وليس معه من الماء ما يكفيه للغسل، أيتوضأ بعضهم ويصلّي بهم؟ قال: لا ولكن يتيمم الجنب ويصلّي بهم، فإنّ الله جعل التراب طهوراً» ورواه الصدوق والكليني (٢).

وجه الدلالة: أن الغالب وقوع الجماعة في أوّل الوقت وسعته، ولا أقل من الاطلاق في ذلك، وحمله على تأخير المأمومين إلى آخر الوقت لدرك فضيله الجماعة مع خصوص هذا الامام، مع امكان إدراكها امام آخرٍ متطهّر بالطهاره

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب الحيض، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب الجماعة، الحديث ١.

المائيه، بعيداً جداً، خصوصاً مع ملاحظه أن المقام كان يقتضى التنبه الى ذلك لو كان الواجب عليهم التأخير إلى آخر الوقت لدرك الصلاه مع الجماعه الصحيحه، لاسيما أنّ السائل استفسر الامام من جواز أن يتوضأ بعضهم غير الامام ويصلّى بهم، وقد نهاه الامام عليه السلام عنه بقوله: «لا- بل يتيمم ويصلّى معهم» ممّا يدلّ على شدّه الظهور فى التجويز فى سعه الوقت كما لا يخفى، مضافاً إلى اشعار التعليل بقوله: «إنّ الله قد جعل...» إلى التوسعه وهو واضح.

ومنها: الأخبار المستفيضه الوارده فى عدم الاعاده لمن صلّى تيمماً، ثم وجد الماء، حيث إنّ بعضها بالاطلاق يعمّ واجد الماء فى الوقت فضلاً عن خارجه، بل بعضها صريح فى الوجدان فى الوقت، فلا بأس بذكر بعضها:

ومنها: صحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل إذا أجنب ولم يجد الماء؟ قال: يتيمم بالصعيد، فإذا وجد الماء فليغتسل ولا يعيد الصلاه»(١).

فإنّه باطلاقه يشمل كون الوجدان فى الوقت بعد الصلاه، فلو كان التأخير واجبا لما صحّ تيمّمه وصلاته فى ما قبله.

ومنها: التصريح بالاجزاء للصلاه فى خبره الآخر، حيث قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول إذا لم يجد الرجل طهوراً وكان جنباً فليتمسح من الأرض وليصلّ، فإذا وجد ماءً فليغتسل وقد أجزاه صلاته التى صلّى»(٢).

ومنها: التصريح فى بعضها بجواز الاتيان بالصلاه مع التيمم حتّى ولو أصاب الماء فى الوقت ولا اعاده عليه مثل صحيحه زراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: فإن أصاب الماء وقد صلّى بتيمم وهو فى وقتٍ؟ قال: تمت صلاته ولا اعاد عليه»(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٩.

ولعلَّ صلَّاته معه كان لأجل العلم بعد الوجدان، وإن كان الاطلاق يشمل حتَّى صوره عدم العلم أيضا، بل لو لا قيام الدليل على عدم الجواز مع العلم بالوجدان فى الوقت، لكان اطلاق مثل ذلك كافٍ فى الحكم بالجواز كما لا يخفى.

ومنها: خبر على بن سالم، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: أتيمم وأصلّى ثم أجد الماء وقد بقى علىّ وقت؟ فقال: لا تعد الصلاه فإنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيده، الحديث» (١).

ومنها: الروايات الواردة فى كفايه تيمم واحد لصلاه الليل والنهار، مثل صحيحه زراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: يصلّى الرجل بتيمم واحدٍ صلاه الليل والنهار كلّها؟ فقال: نعم ما لم يحدث أو يصب ماءً الحديث» (٢).

ومثله روايه السكونى (٣) فأنهما باطلاقهما تشملان ما لو أتى بصلاه الليل بعد النهار ولو فى أوّل الوقت، ولم ينتظر إلى آخره.

أقول: ولكن قد يناقش فى مدلولها بأنّها ليست بصدد بيان الاطلاق فيه، بل المقصود بيان اصل كفايه التيمم لصلواتٍ متعدده ولو فى الوقتين، ما لم يحدث أو يصب الماء، ولا يوجب الخروج عن وقت تحصيل التيمم نقضه.

وحمل الأخبار السابقه الداله على التوسع، والمصرّح بذلك، على صوره الاتيان بالتيمم مع رجاء زوال العذر، أو على العلم بعدم الزوال، أو الظنّ بذلك، أو صوره الظنّ بضيق الوقت، حملٌ لا يناسب مع الاطلاق وبعيد جدّا، مع أنّ المقام موضع محتاج للبيان، كما أن حمل شيخ الطائفة لصحيحه زراره المصرّحه

١- المصدر السابق، الحديث ١٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

بجوازها فى السعه، على اراده الصلاه مع التيمم فى الوقت لا اصابه الماء فى الوقت بجعل قوله: «وهو فى وقتٍ» قيذا لقوله: «وقد صلى بتييمم» لا لقوله: «فإن اصاب الماء» بعيد غايته أولاً: ولو سلمنا ذلك فيه، فإنه لا يجرى ذلك فى روايه على بن سالم.

والحاصل: أنه لا يكاد يشكُّ الفقيه فى ظهور هذه الأخبار فى عدم وجوب الاعاده فى الوقت على التوسعه، نعم يمكن القول بتقييدها لبعض الفروض بمقتضى الجمع مع أخبار آخر كما سنذكره إن شاء الله.

أقول: ذكر فى «الجواهر» مضافا إلى هذه الأخبار المذكوره، وجوها آخر داله على التوسعه تأييدا لها، فلا بأس بذكرها والنظر اليها.

منها: «أن الحكم بلزوم التأخير والتكليف به ربما يوجب العسر والمشقه فى كثير من الاوقات لكثير من الناس، خصوصا النساء والاعوام، خصوصا المرضى ونحوهم، وسيما بالنسبه إلى العشائين بناءً على تعميم المسأله لجميع اسباب التيمم، للاجماع فى «الروض» على عدم الفرق فى ذلك، خصوصا منافاته مع سهوله المله وسماحتها، وسيما أصل مشروعيه التيمم لذلك واراده اليسر بالعباد، وما فيه من التقرير بترك الصلاه بل العبث فيما لو علم عدم حصول الماء تمام الوقت، بل فيه فوات مصلحه أول الوقت من الاستحباب المؤكد، وناقله العصر بناءً على مشروعيتها إلا بعد صلاه الظهر بل والزوال، بناءً على أنها نافله للفرض ولا تشرع إلا بعد حصول الخطاب به، ولا خطاب، إذ هو يؤول إلى الوجوب المشروط على مذهب الخصم، لتوقفه على الطهور الذى لا يحصل ولا يصح إلا عند الضيق، ومع ذلك كله لو كان كذلك لشاع وذاع لتوفر الدواعى إلى نقله، وغلبه وقوعه، إلى غير ذلك من المبعّدات الكثيره التى لا يمكن أن تستقصى

وستسمع بعضها في آخر البحث» انتهى كلامه (١).

والتحقيق: إن هذه المؤيّدات وإن لم يخلو بعضها عن النقاش، إلا أنّها مناسبات ذكرها بعد قيام الدليل وتمايمته في الدلالة على جواز البدار في أوّل الوقت، وعليه فالعمده في الحكم المذكور هي دلالة الأخبار عليه، وملاحظه ما تعارضها من الأخبار، ولذلك نتعرض الآن أدلّه المانعين، وهي وجوه قد ادّعى دلالتها على المنع مطلقاً، وإن كان أكثرها لا تخلو عن المناقشه.

أدلّه المانعين عن كفايه التيمم مطلقاً

الدليل الأوّل: هو الأصل العملي الجاري في المقام مثل استصحاب بقاء التكليف بالطهاره المائيه حتّى يتحقّق العجز عنها، المتحقق بالضيق.

وفيه: من الواضح أنّ الرجوع إلى الأصل أنّما يصحّ بعد عدم وجدان دليل اجتهادي على التوسعه، أو الجمع الذي سنذكره من كون مقتضاه هو التفصيل في الجواز بين وجود رجاء الزوال فلا يجوز، والأّ يجوز.

الدليل الثاني: ممّا ذكرنا في جواب الدليل الأّل يظهر الجواب عن التمسك بقاعده الاشتغال الجاربه في الطهارات الثلاث، بناءً على أنّ الشك فيها من قبيل الشك في المحصّل والمحصّل الذي مقتضاه هو الاحتياط وعدم جواز الاتيان بالتيمم في سعه الوقت، كما لا يخفى.

الدليل الثالث: التمسك بأن التيمم طهاره اضطراريه متوقفه على تحقق الاضطرار عن الطهاره المائيه والعجز عنها، وحيث أنّ المراد هو طبيعه الطهاره المائيه الجامعه لجميع أفرادها في الزمان من أوّل الوقت إلى آخره، فيكون

الاضطرار موقوفا على الاضطرار فى جميع أفرادها الطوليه فى الزمان، وهو لا يتحقق إلا بتأخير الصلاه إلى آخر الوقت بمقدارٍ لا يتمكن إلا من الصلاه مع الطهاره الترابيه.

والجواب عنه: يكون الأمر كذلك إذا لم يَقم دليلٌ على أنّ المراد من الاضطرار هنا هو الاضطرار فى أوّل الوقت من الواجب، أى بأن يصدق عليه عدم الوجدان حين وجوب الصلاه عليه بدخول الوقت، والألا لا يحتاج فى التبديل الأصدق هذا العنوان، أى يقال له بأنه قد وجب عليك الصلاه ولم تجد الماء فعليك التيمم بعد صدق الاضطرار عليه فى خصوص هذه الفتره من الزمان.

الدليل الرابع: وهو العمده، التمسك بالأخبار الآمره بالاعاده فى الوقت عند وجدان الماء:

منها: صحيحه يعقوب بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمّم فصلّى فاصاب بعد صلاته ماءً أيتوضأ ويعيد الصلاه أم تجوز صلاته؟ قال: إذا وجد الماء قبل أن يمضى الوقت توضأ وأعاد، فإن مضى الوقت فلا إعاده عليه» (١). حيث حكم بوجوب الاعاده بعد وجدان الماء فى الوقت، فيفهم منه عدم كفايه الصلاه مع التيمم عن ما فى ذمته هو المطلوب.

ولكن يمكن أن يجاب عنه أوّلاً: إنّ الخبر على التوسعه والجواز والاجزاء عند عدم الوجدان أدلّ، لأنّه علّق حكم الاعاده على الوجدان فى الوقت، فيكون معناه أنّه على فرض عدم الوجدان تكون الصلاه المأتى بها مع التيمم مُجرية، وأين هذا من القول بوجوب التأخير إلى آخر الوقت؟!

وثانياً: إنّهُ يمكن أن يُحمل هذا الخبر مع ملاحظه الأخبار السابقه الدالّه على

الجواز على الاستحباب بالتصرف في الهيئه، جمعا بينه وبين تلك الأخبار خصوصا مع وجود القرينه على هذا الحمل في الخبر الآتي الذي تمسكوا به على المنع، وهو خبر منصور بن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل تيمم فصلّى ثم أصاب الماء؟ فقال: أمّا أنا فكنت فاعلاً إني كنت أتوضأ وأعيد»^(١).

فان الحكم في المسأله لو كان هو وجوب الاعاده على كل مكلف لوجب أن يصرح به، لا أن يسنده إلى نفسه، فيفهم من الاسناد أن الاعاده في ظرف الوجدان أرجح وأولى، مضافا إلى ما عرفت _ على فرض التسليم في الدلاله على وجوب الاعاده _ من أنه لا يفيد المستدل الذي استدل به لوجوب التأخير إلى آخر الوقت، لأن غايه دلالته كون الاجزاء بعد الاتيان مراعى بعدم كشف الخلاف، نظير الطهاره الثابته بالاستصحاب _ على القول بعدم الاجزاء في الاوامر الظاهريه بعد الكشف _ من دون أن يعمّ الدليل على الاجزاء واستحباب الاعاده كما في المقام، حيث قد عرفت دلاله الخبر الثاني عليه، بل يفهم كون الأمر بالاعاده فيما نحن لأجل الارشاد إلى ادراك مصلحه الصلاه مع الطهاره المائيه.

وأیضا مثل خبر منصور في الدلاله على الاستصحاب، خبر محمد بن حمران، عن أبي عبدالله عليه السلام،: «قال: قلت له: رجلٌ تيمم ثم دخل في الصلاه وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه، ثم يؤتى بالماء حين تدخل في الصلاه؟ قال: يمضى في الصلاه، واعلم أنه ليس ينبغي لاحد أن يتيمم الآ في آخر الوقت»^(٢).

لوضوح أن جمله (ليس ينبغي) داله على الكراهه في الاستعمال، أو توييخ لترك الاستحباب بعدم التأخير، مع أنه قد حكم بالمضى في الصلاه وهذا ما يجب البحث عنه مستقلاً في محلّه.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

ومثله في الدلالة: خبر «دعائم الاسلام» المحكى في «البحار» عن الصادق عليه السلام ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام : «لا ينبغي أن يتيمم من لا يجد الماء الا في آخر الوقت»^(١) حيث يؤيد ما ذكرنا من رجحان التأخير لا الوجوب كما عليه المستدل.

وعليه يُحمل الخبر المروى في «فقه الرضا» وهو: «ليس للمتيمم ان يتيمم الا في آخر الوقت، أو إلى أن يتخوف خروج وقت الصلاة»^(٢)، مضافا إلى ما في سنده حيث لا يستطيع المعارضه مع تلك الأخبار كما لا يخفى.

نعم، العمده في ما يمكن أن يفيد مدعى الخصم طائفه من الأخبار الصحيحه وغيرها:

ومنها: صحيحه محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «سمعته يقول إذا لم تجد ماءً أو أردت التيمم فأخر إلى آخر الوقت، فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض»^(٣).

ومنها: خبر ابن أذينة عن زراره _ في الصحيح كما هو المختار، أو الحسن _ عن أحدهما عليهما السلام : «قال: إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام في الوقت، فإذا خاف أن يفوته الوقت فليتيمم وليصل في آخر الوقت، وإذا وجد الماء لا قضاء عليه وليتوضأ لما يستقبل»^(٤).

ومنها: روايه أخرى عن ابن بكير، عن زراره مثله، الا أنه جاء فيه بدل: «فليطلب مادام في الوقت قوله: «فليمسك مادام في الوقت» ولذلك جعلها في «المنتهى» روايه ثانيه كما فهم كذلك المحقق البهبهاني في حاشيته على «المدارك» حيث قال: «إن هذه الروايه وردت بإسناد آخر فليمسك بدل

١- المستدرک، ج ١، الباب ١٧ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

٣- فقه الرضا، ص ٨٨؛ وسائل الشيعة: الباب ٢٢، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

فليطلب» وعليه تكون دلالتها على مطلب الخصم أوضح.

ومنها: موثقه ابن بكير، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: رجل أمّ قوما وهو جنبٌ وقد تيمّم وهو على طهور؟ قال: لا بأس، فإذا تيمّم الرجل فليكن ذلك في آخر الوقت، فإن فاته الماء فلن تفته الأرض»^(١).

ومنها: موثقه الأخرى المرويّه في «قرب الاسناد» قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب فلم يجد ماءً يتيمّم ويصلّي؟ قال: لا حتّى آخر الوقت، إن فاته الماء لم تفته الأرض»^(٢).

ومنها: خبر محمد بن حمران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «واعلم أنّه ليس ينبغي لأحدٍ أن يتيمّم إلا في آخر الوقت»^(٣).

وصدره وتماهه في بابٍ آخر، وهو هكذا: «قال: قلت: رجلٌ تيمّم ثم دخل في الصلاة، وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه، ثم يؤتى بالماء حين تدخل في الصلاة؟ قال: يمضى في الصلاة واعلم أنّه...»^(٤).

أقول: هذه جملة ما استدلووا بها على المنع عن البدار والحكم بوجوب الانتظار إلى آخر الوقت، ولكن التأميل والدقه فيها، خصوصا مع ضم بعضها الى بعض يوجب حصول الظن على أنّ الحكم بالتأخير إنّما هو لرجاء زوال العذر، فإن الأمر بالطلب في صحيحه محمد بن مسلم وزراره على أحد النقلين، بل وكذا قوله: «وإن فاته الماء لم تفته الأرض» تكون دلالتها على ما ذكرنا أبلغ.

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب التيمّم، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ٣.

قوله: كما قد يؤيد ذلك صدر حديث محمد بن حمران عن طلب الماء ولم يقدر ودخل في صلاته ثم وجد الماء، حيث أنه مؤيد لما قال في ذيله بقوله: «واعلم أنه لا ينبغي لأحد أن يتيمم إلا في آخر الوقت» حيث أنه يناسب مع استحباب التأخير لرجاء الوجدان.

نعم، بقى هنا في الدلالة على المنع ما ورد في خبر زراره بناء على أن الكلمة الواردة هي (فليمسك) بدل (فليطلب) حيث يكون مؤيدا للمنع.

ولكن التردد في كونهما روايه واحده أو اثنتين كما قيل، ثم على الأول فهل أن الكلمة الواردة هي هو (فليطلب) أو (فليمسك) يوجب الاضطراب في الاستدلال كما لا يخفى.

مضافا إلى ما قد يقال _ ونعم ما قيل _ أنه لا معنى للأمر بالطلب مع العلم بالعدم، بل قد يقال باستحاله طلب ما يعلم بعدم الوصول اليه عرفا، بل لو كان لفظ الخبر (فليمسك) بدل (فليطلب) لكان فيه أيضا تلويح إلى أن الامسك كان لمكان رجاء الوصول إلى الماء، إذ من المسبعد جدا أن يأمر بالتأخير تعبدا مع القطع باتيان الصلاه في آخر الوقت تيمما.

والحاصل: إن مقتضى الجمع بين الطائفتين من الأخبار المطلقة الواردة، كما في أخبار التوسع، حيث كانت مطلقه بالنسبه إلى رجاء زوال العذر وليست صريحه فيها، والأخبار المانعه الظاهره _ كما عرفت _ في حصول العذر المرجو للزوال، هو تقييد في الأخبار المجوزه، وتكون النتيجة التوسع في صوره عدم رجاء الزوال، ولازم ذلك هو القول بأن التفصيل في المورد وهو وجوب التأخير مع رجاء الزوال أجود، سواء كان عالما بذلك أو ظانا به أو احتمله بالاحتمال المساوي بل الموهوم فيما إذا كان الاحتمال احتمالا عقلايا. نعم يجوز البدار مع العلم بعدم الزوال أو الاطمينان.

وعليه، فاذا استظهرنا ذلك من الأخبار _ كما عليه عدّه من المحققين _ يكون الدليل على وجوب التأخير دليلاً اجتهادياً على عدم جواز البدار لذوى الأعذار، إلا إذا حصل له العلم أو الاطمينان بعدم الزوال، فلا يجوز الرجوع بتجوز البدار مع العذر إلى استصحاب بقاء العذر إلى آخر الوقت، لانه دليل فهاهى وأصل عملى. ومع وجود الدليل الاجتهادى الموجب لرفع الشك لا مجال للرجوع إلى الأصل العملى.

هذا، مضافاً إلى ما فى الأصل العملى المستدلّ به للأمر الاستقبالى من الشكال، من جهة وجود الشك فى الاستقبال واليقين فى الحال، حيث يستلزم الحكم ببقاء اليقين إلى حين الاستقبال، وهو ممنوعٌ، للشك فى شمول دليل الاستصحاب لمثله، لأن مورد جريانه هو اليقين السابق على الشك الموجود فى الحال لا- عكسه، لأنه قد يدعى انصراف الأخبار عنه، وتفصيل الكلام فيه موكول إلى محلّه. هذا فضلاً عن أنه قد ادعى الانصراف فى الأخبار عن الاستصحاب الفهقراى، فلاحظ موضع مظانه.

حكم التيمّم بالنسبه إلى الصلوات اللاحقه

إنّ البحث فى جواز البدار لذوى الأعذار والاتيان بالتيمم فى سعه الوقت وعدمه، ثابتٌ فى غير مورد التيمّم كما صرّح بذلك جماعه، ويظهر من آخرين، وقد حكى عن الشيخ فى «المبسوط»: «أنّ من كان متيمماً لصلاه قد ضاق وقتها، أو لنافله أو لغايه ثم حضر وقت صلاه أخرى، أو كان حاضراً جاز له الصلاه» من دون أن يلزمه رعايه التضييق، تمسكا بظهور الأدله الداله على أنّ لزوم رعايته مختصّ بغير التيمم، ولما ورد من الدليل على كفايه تيمم واحدٍ لصلوات متعدده،

مضافا إلى وجود المقتضى من التطهير وسببهِ الوقت للوجوب وارتفاع المانع.

ثم يتفرّع عليه: أنه يجوز للمكفّف التيمم في سعه الوقت لغايهِ أخرى غير الحاضرهِ، ثم يُصلّى به قبل الضيق، بل لو أراد الاتيان بالصلاه مع تيمم واجب، جاز له أن ينذر نافلهً وتيمم لها ثم يدخل بها. وهذا هو أحد القولين في المسأله، وهو مختار صاحب «الجواهر» قدس سره .

والقول الآخر: هو عدم الجواز، وهو عن الشهيد في «البيان»، والسيد في «المصباح» بل وجمله من المتأخرين، منهم المحقق الآملي، بل هو اختيار كلّ من قال بالمضايقه مطلقا.

وجه الاستدلال: أنّ مورد الأخبار والأدله وإن كان بظاهرها في غير التيمم، إلاّ أنّه قد ذكر في بعضها العله التي تشمل لغير المورد، أي الحكم فيها صدر معللاً بعله معّمه شامله لغير المورد، وهو ذكر رجاء وجدان الماء وزوال العذر الجارى في التيمم أيضا.

وأما صدور الأخبار بكفايه تيمم واحدٍ لصلواتٍ متعدده، لا يقتضى ولا يستلزم الحكم بجواز ايقاع الصلاه في أوّل أوقاتها. نعم إذ أتى بالتيمم عند تحقق تمام شرائطه، فإنّه يكفي مثله لصلوات متعدده بلا خلاف.

كما أنّ دعوى انتفاء المانع لشموله للمورد ممنوعه، بدعوى وجود المانع هنا، وهو الرجاء بزوال العذر، وهو يكفي في الحكم بالتأخير ولو بالاحتياط، كما قلناه في تعليقتنا، كما أنّ الأمر كذلك عند من ذهب إلى المضايقه مطلقا.

نعم، الأدله الداله على كفايه تيمم واحدٍ للصلوات المتعدده تدلّ على كفايه هذا التيمم للصلاه إذا ضاق وقتها، ولا يحتاج مثل هذا المكفّف الى تيمم جديد، بل لم يعرف من أصحابنا من حكم بوجوب التجديد في المسأله، وإنّ حكي عن

«الايضاح» أنه ذكره وجهاً أو قولاً، ولكنّه ضعيف قطعاً، لقيام تلك الأدلة والعمومات في مقابله. نعم حُكي عن بعض العامّة القول بوجود التجديد وهو محجوج كما لا يخفى.

الأخبار الداله على كفايه تيمّم واحد

الأخبار الداله على الكفايه كثيره:

منها: حديث زراره عن الباقر عليه السلام، قال: «قلت له: يُصلّى الرجل بتيمّم واحد صلاه الليل والنهار كلّها؟ فقال: نعم، ما لم يُحدث أو يصب الماء»^(١).

ومنها: خبره الآخر عن الصادق عليه السلام: «في رجل تيمّم؟ قال عليه السلام: يجزيه ذلك إلى أن يجد الماء»^(٢).

ومنها: خبر حماد بن عثمان، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يجد الماء يتيمّم لكلّ صلاه؟ فقال: لا هو بمنزله الماء»^(٣).

ومنها: خبر السكوني، عن الصادق، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: «قال: لا بأس بأن تصلّى صلاه الليل والنهار بتيمّم واحد ما لم تُحدث أو تصب الماء»^(٤).

هذا كلّه إنّما كان للفرائض حيث لا تقتضى الأدله وجوب تأخير التيمّم إلى آخر الوقت إلا للموقت منها كما عرفت في الأدله المذكوره في ابتداء البحث دون غير الموقته.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

٤- المصدر السابق، الحديث ٥.

حكم جواز أداء القضاء والنوافل بالتيمة

يدور البحث عن حكم القضاء والنوافل، وأنه هل يجوز الاتيان بهما مع التيمم في كل وقت ولو علم زوال العذر وبقاء الوقت أو لا بدّ فيهما أيضا من رعايه هذين الأمرين في جواز الاتيان بهما مع التيمم لذوى الاعذار؟ فيه وجهان بل قولان، فلا بأس بأن نبحت عن حكم كل واحد من القضاء والنوافل مستقلاً حتى يتضح المطلوب، فنقول:

وأما قضاء الفرائض: في «الجواهر» قال: «فمن أراد قضاء فائته ولو قلنا بالتوسعه في القضاء، أو نافله راتبه مع سعه وقتها أو مبدأه في الأوقات المكروهه أو غيرها أو نحو ذلك، جاز له التيمم والفعل للقاعده إن قلنا باقتضاءها ذلك أو عموم المنزله ونحوه. خلافا للمصنّف في «المعتبر» فممنع منه للنافله في خصوص الوقت المكروه ولا نعرف له وجهاً، نعم يشترط تحقّق الخطاب الشرعى بما أريد التيمم له من الأفعال المندوبه لا قبله، من غير فرق في ذلك بين صلاه الخسوف والجنازه والنافله وغيرها فتأمل جيّداً» انتهى (١).

أقول: وما ذكره واختاره موافق لفتوى جماعه من الفقهاء منهم السيّد في «العروه» _ في المسأله ٦ من أحكام التيمم _ وفاقاً لكثير من أصحاب التعليق، وصاحب «مستند الشيعه»، خلافاً للشهيد في «البيان» وكذلك السيّد في المسأله ٣٤، حيث احتاط في القضاء بالتأخير إلى خوف الفوت بالموت، أو مع العلم بعدم زوال العذر، وهذا هو الأوجه عندنا كما عليه العلامة البروجردى والآملى صاحب «مصباح الهدى»، ولعلّ أحسن من أقام الدليل على الجواز هو صاحب «مستند الشيعه» فينبغى التعرض لكلامه ثم مناقشته، قال: فيجاب عنه.

«يتيمم للفائت فريضه كانت أو نافله في كل وقتٍ تذكّر وأراد فعلها، وأمّا على القول بالمضايقه في القضاء فظاهر، وأمّا على التوسعه فلعومات جواز فعلها متى ذكرها، واطلاق الآيتين، وأخبار التيمم مع أصاله عدم الوقت لها بوقت، خلافا للبيان فقال لا يتيمم للفائت، لأنّ وقتها العمر فيشملها أخبار التأخير إلى آخر الوقت. وفيه: إنّ هذا التحديد غير مستفاد من التوقيت، بل هو من مقتضيات عدم الفوريه، ومثل ذلك ليس وقتا، بل يجوز التيمم في كل وقتٍ لمن عليه فائته ولو لم يرد فعلها، لأنّ وجوبها عليه مستلزم لوجوب مقدمتها التي هي التيمم مع العذر، فلا مناص من القول إمّا بعدم وجوب الفائته حين العذر أو بوجوب مقدمتها أيضا. والأول ظاهر الفساد بالاجماع والعمومات، فتعين الثاني. ثم ذكر حكم غير الموقته من سائر الصلوات من النوافل والنذر المطلق وذهب الى أنّ حكمها كالقضاء في جواز البدار بها مع التيمم حتّى النوافل المبتدئه في أوقات كراحتها. إلى أن قال: وأمّا ماله وقت كالنذر الموقت، والنوافل اليوميّه والآيات والعيدين، فمقتضى اطلاق أخبار المضايقه في التيمم عدم صحّتها إلا في آخر أوقاتها. ودعوى ظهورها في الفرائض اليوميّه، غير مسموعه، ولكن قيل الظاهر عدم الخلاف في جواز التيمم لكلّ منها في حال ايقاعها، فإن ثبت الاجماع فهو، والآ فالوقوف على الأخبار» انتهى (١).

أقول: لا- يخفى أنّ ظاهر استدلاله على جواز البدار هو العمومات واطلاقات أخبار التيمم بضميمه أصاله عدم التوقيت، وكفايه أصل وجوب الفائته في جواز الاتيان بمقدمتها وهو التيمم، بل عدّه واجبا، ولكن الاشكال هو أنّ المستفاد من الأخبار أن جواز البدار مع رجاء الزوال غير ثابت، خاصه إذا كان وقت الفريضه موسعه إلى آخر العمر حيث لا يصدق عليه عدم الوجدان المجوّز لاتيانه، إلا فيما

لم يكن له فرد مشتمل على الطهارة المائيه، وهذا العنوان قد ينطبق على الموقّات وهو واضح، وقد ينطبق على الموسّع فيما إذا كان له فرد واحدٌ بالطهارة المائيه، ولا يوجب ذلك كون الفائته من الموقّات لعدم كون الزمان حينئذٍ دخيلاً في المصلحه بل المصلحه، قائمه على أصل الفعل في أى وقت قام بأدائه، إلا أن شرطيه الطهاره بالماء محفوظه إلى أن يضطر اليه، ولو مع العلم والاطمينان ببقاء العذر، لأنّ دليل البدليه لا يقتضى عموم ذلك حتّى لمن يرجى الزوال، بل مقتضاه أصل البدليه عند فقد الأصل. وعليه فمقتضى مفاد اطلاقات الصلوات الاختياريه هو لزوم تحصيل شرطها وعدم جواز البدار في فعل القضاء مع العذر، إلا عند خوف الفوت بمفاجأه الموت أو مع اليأس من البرء وزوال العذر، بل الدقه في دليل القضاء بقوله: «اقض ما فات كما فات» يفيد لزوم حفظ كلّ ما يعتبر فيه في قضائه إلا ما قام الدليل على خلافه، وهو غير موجود، لأنّ التوقيت لم يكن داخلاً في ملاك شرطيه حتّى يزول بزوال الشرطيه، كما قد يتوهم ذلك من كلام صاحب «المستند» في جواب الشهيد في «البيان».

وعليه فالأقرب عندنا أنّ حكم القضاء كحكم الاصل في عدم جواز البدار مع رجاء زوال العذر.

في الفرائض الفائته

هذا تمام الكلام في الفوائض الفائته.

وأما حكم النوافل: وهى على قسمين الموقّات وغيرها:

وأما الأولى: فحكمها حكم الفرائض الموقّته، فلا يجوز التيمم مع سعه الوقت مع رجاء الزوال، فيجوز مع اليأس الاتيان في أوّل الوقت كالاتيان بصلاه الليل في أوّل الثلث الأخير من الليل، أو أوّل النصف الثانى من الليل مع اليأس عن

زوال العذر، والأ- لا- يجوز الا في آخر الوقت، لأنّ الدليل اثبات ذلك ليس إلا العمومات الواردة في الموقّات الشامله باطلاقها للفريضة والنافله.

ودعوى انصرافها إلى خصوص الفرائض غير مسموعه، لاشتمالها من خلال التعليل وبيان الملاك الشامل بعمومه للنوافل الموقّته أيضا، فلا يجوز البدار الا مع خوف الفوت أو مع الاطمينان بعدم الزوال.

وأما الثانيه: النوافل غير الموقّته، سواء كانت من ذوى الاسباب أو المبتدئه، فيقع البحث فيها عن أنه هل يعتبر فيها رجاء الزوال أو لا؟

فمقتضى الاطلاقات الوارده في التيمم بأنه (أحد الطهورين) وأنه (يكفيك عشر سنين) و(أنّ ربّ التراب هو ربّ الماء) وأمثال ذلك عدم اعتباره و جواز البدار حتّى مع رجاء الزوال كما عليه الفتوى بل الاجماع، حيث لم نجد من صرح بالخلاف، بل ظاهر كلمات الأصحاب كون الجواز من المسلّمات، لأنّهم ذكروا في البحث عن الجواز وعدمه في الموقّات من النوافل، ففقط، ممّا يفيد أنّ الجواز في غيرها من المسلّمات، فإن كان في المسأله اجماع فهو الحجّه ويكفى في اثبات الحكم، والاّ يمكن المطالبه بالدليل مع ملاحظه عموميه الدليل الدالّ على لزوم رعايه شرطيه الطهاره المائيه من الاطلاقات الأوّليه.

ودعوى أنّ جواز البدار مع عدم رجاء الزوال مختصّ بالموقّات ممنوعه، لأنّه يوجب الاشكال في مثل قضاء الفوائت على التوسع، حيث أنّها لم تكن من الموقّات وبرغم ذلك حكم فيه بعدم الجواز مع رجاء الزوال.

نعم، يمكن استفاده التسهيل في النوافل، ولا اقلّ في غير الموقّته منها من ملاحظه عموم بدليه التراب للماء فيما يمكن تحصيل الماء بسهولة مثل التيمم في صلاه الجنازه، والتيمم بدل الوضوء للنوم، وبدليته في موارد الزحام وغيره، حيث

يجوز بدليته عن الوضوء في النوافل ولو مع العلم بزوال العذر بعد ذلك، وإن كان الاحتياط بالتأخير في غير خوف الفوت أو اليأس عن زوال المانع يعدّ حسناً جداً.

وعليه، فإذا قلنا بالجواز في غير الموقته من النوافل المبتدئه، فحينئذٍ لا فرق فيه بين اتيانها في الأوقات المكروهه أو غيرها كما عليه للمشهور، خلافاً للمحكي عن «المعتبر» و«المنتهى» و«التذكره» حيث لم يجوّزه في المبتدئه الواقعه في الأوقات المكروهه. وفي «الجواهر» وغيره أنّه لم يعلم للمنع عنه وجه، وفي «مصباح الهدى»: «ولعلّ نظرهم إلى مرجوحه الصلاه في أوقاتها المكروهه، فذهبوا إلى عدم شمول أدله مشروعيه التيمم لها».

هذا، ولكن مرجوحيتها لا تنافي رجحانها الذي به يتم كونها عباده، فلا مانع عن شمول أدله التيمم لها،

أقول: لكن التأويل فيه ربما يفيد أنّ الوجه عندهم هو قيام الاجماع على جواز البدار في التيمم في غير الموقته، فيقتصر فيه على موضع اليقين، وهو في غير المبتدئه المأني بها في الأوقات المكروهه، نعم، قد يقع اللكام في أصل قيام مثل هذا الاجماع المقتضى لذلك، مع ما عرفت من أنّ الدليل على الحكم هو الاستظهار من النصوص، وعليه فالأوجه ما عليه المشهور، والله العالم.

وبالجملة: ممّا ذكرنا ظهر الخلل في كلام صاحب «الجواهر» حيث حكم بالجواز حتّى في قضاء الفرائض والنوافل الموقته من ذوات الأسباب وغيرها، حتّى مع العلم بزوال العذر فضلاً عن الرجاء به.

نعم، لا بدّ في جواز البدار فيما يجوز تحقّق الخطاب الشرعي بما أريد التيمم له من الأفعال المندوبه لا قبله، حتّى تلاحظ فيه مشروعيه التيمم بدل الوضوء والغسل، وهو لا يحصل إلا بعد تحقّق الخطاب الشرعي.

قوله: والواجب في التيمم التيه واستدامه حكمها (١)

فرع: هل يجب التأخير في التيمم الذي كان سببه غير فقد الماء، بل كان خوف المرض أو وقوع التلف وأمثال ذلك، فهل يجوز البدار مع العلم بزوال العذر أو لا يجوز حتى مع رجاء الزوال، فضلاً عن العلم بعدمه؟ فيه وجهان بل قولان:

١_ قولٌ بعدم الجواز كالمسألة السابقة، وهو المنقول عن الشهيد في «روض الجنان»، بل قد حكى الاجماع على عدم الفرق بين المورد وبين السابق خلافاً.

٢_ وقول بالجواز وهو لصاحب «الجواهر» حيث أجاز البدار في سعة الوقت، حتى على القول بالتضييق تمسكاً بقضيه القاعده وعموم البدليه.

وفيه: سبق القول بأن الملا-ك والتعليل الوارد في أخبار فقدان الماء يشمل سائر الأسباب أيضاً حيث أنه مع رجاء رفع العذر وحصول البرء في الوقت وإتيان الصلاه مع الطهاره المائيه، يُشكل الاكتفاء بالبدل في ابتداء الوقت، وعموم البدليه لا يوجب رفع اليد عن الشرطيه المستفاده من اطلاقات الأدله الأوليه في الصلاه كما لا يخفى على المتأمل.

(١) لا اشكال في أنّ التيمم يعدّ من العبادات، فيحتاج إلى النيه كسائر العبادات اجماعاً محصلاً ومنقولاً مستفيضاً حدّ الاستفاضه، إنّ لم يكن متواتراً عندنا وعند جميع علماء الاسلام إلا من شدّ.

الدليل على هذا الحكم هو الكتاب آيه التيه، والسنته مع توقف صدق الامتثال والطاعه عليها، وقد عرفت تفصيلها في باب الوضوء، وأنّ تحقّقها منوط باتصاف العباده بكونها منويّه منبعثه عن البعث والاراده المتقدمه المتعلقة بالفعل سواءً كانت مقارنّه لأوّل جزء منه أو مفصوله عنه ولو قبل ايجاد مقدماته بالاراده

التفصيله الاخطاريه، أو بالاراده الاجماليه الارتكازيه التي تُسمّى عند المتأخرين بالداعى، ويكفى فى صحه العباده وجودها مع استمرارها واستدامتها إلى آخر الفعل، فلا تحتاج صحه العباده إلى الاراده التفصيله الاخطاريه كما قد حُقق تفصيلها فى باب الوضوء، فلا حاجه إلى تكرارها هنا.

أقول: البحث هنا يقع فى أمور:

الأمر الأول: البحث عن محتوى التيه هنا، وهل هو رفع الحدث أو قصد الاستباحه أو لا رافع للحدث ولا مبيح؟ وجوه: والبحث عن ذلك يقع فى مقامين:

المقام الأول: البحث عن أنه هل يعتبر فى صحه أنه التيمم رافع للحدث أو محصّل للاستباحه أو لا يعتبر شىء منهما؟

والمختار عند المحققين كونه رافعا للحدث، وعند آخرين كونه مبيحا لا رافعا للحدث، وقد ادعى عليه الاجماع، و بانتقاض التيمم بوجدان الماء مع أنه ليس بحدث قطعاً.

أقول: تحقيق الكلام فيه موقوف على بيان كيفيه التقابل الموجود بين الطهاره والحدث، وهل هو على نحو التضاد أو بتقابل الوجود والعدم، وعلى الثانى فهل الأمر الوجودى هو الطهاره أو الحدث، أو أنّهما متخالفان يمكن اجتماعهما فى محلّ واحد؟ وجوه، والم احتملات فيه أربعة:

الاحتمال الأول: أن يكون التقابل بينها بالتضاد، بأن يكونا أمرين وجودين لا يجتمعان فى محلّ واحد، وأن الطهاره صفه خاصه نفسانيه تحصل للنفس حاله نورانيه عند تحقق اسبابها من الوضوء والغسل، ويعتبر عنه بالنور، كما ورد فى الحديث بأن «الوضوء على الوضوء نور على نور»، والحدث صفه نفسانيه تعرض على النفس من القذاره المعنويه عند تحقق أسبابها وموجبات الغسل

والوضوء، فتكون الطهاره والحدث على هذا الفرض كالسواد والبياض من الضدين اللذين لها ثالث، فلازم هذا الفرض أنه لو خُلق انسان مكلف دفعه واحده فهو لا متطهرٌ ولا محدث إذا لم يصدر منه بعد حدثٌ، فيجب عليه تحصيل الطهاره لما يشترط فيه ذلك، فلازمه كون كل واحد منهما موجبا لرفع الآخر، لعدم امكان اجتماع الضدين في محل واحد.

الاحتمال الثاني: أن تكون الطهاره أمرا وجوديا والحدث أمرا عدميا، ويكون التقابل بينهما على نحو تقابل العدم والملكه، فيكون الحدث هو عدم الطهاره عمّن من شأنه أن يكون متطهرا، ويترتب على هذا أن يكون من خُلق دفعه مكلفا كونه محدثا بهذا المعنى، أى عدم الطهاره له ما لم يحصل منه سبب الطهاره، فيجب عليه تحصيلها لما يشترط فيه ذلك، وهما أيضا مثل سابقه لا يجتمعان، فوجود الطهاره يوجب رفع الحدث ولا يمكن اجتماعهما في المكلف.

الاحتمال الثالث: هو عكس ذلك، فالحدث أمر وجودى وهو قذاره معنويه تحصل باسبابها، والوضوء والغسل رافعان لهذه القذاره، ويترتب عليه أن الانسان المزبور يكون متطهرا حين الخلق ما لم يصدر منه موجب من موجبات الحدث، فلا يجب عليه قبل حصول أسباب الحدث تحصيل الوضوء والغسل لكونه متطهرا حينئذ.

الاحتمال الرابع: كون التقابل بينهما على نحو تقابل المتخالفين كالسواد والحلاوه، فيكون حينئذ كل منهما أمرا وجوديان، فيمكن اجتماعهما في محل واحد، كما هو كذلك فى وضوء المسلوس والمبطون، وكذا الأعمال الواجبه على المستحاضه الوجبه لتحقيق الطهاره لها حقيقه، مع أنها محدث.

أقول: أضعف الاحتمالات هو الأخير، ولو فرض صحته كان ذلك بالنسبه إلى

الحدث المقارن لا السابق، اذ لا وجه لاحتمال بقائه بعد حصول الطهاره بعده، وأوجه الاحتمالات وأحسنها هو الاوّل كما يظهر ذلك من نفس الأخبار بكون الطهاره صفة نورانيه والحدث قذاره معنويه.

ثمّ على فرض كون الطهاره أمراً وجودياً، سواءً كان الحدث مثله أيضاً كلاحتمال الأوّل أو أمراً عدمياً كلاحتمال الثاني، قد يقتضى سببها حدوثها على الاطلاق بحيث لا يخرج عنها إلاّ بحدوث سببٍ من أسباب الحدث، وقد يقتضى لذلك في حالٍ دون حال، وعليه فيتصور أن يكون التيمم موجبا للطهاره في حال عدم التمكن من استعمال الماء لفقده أو للمرض دون حال التمكن منه، فلازمه كون التمكن من الماء مزيلاً للطهاره وتلك الحاله، وهذا أمر ممكن ويصدّقه الدليل، فلا يكون حينئذٍ وجدان الماء ناقضا لها حتى يقال بقيام الاجماع على عدم كونه من النواقض، كما يظهر دعوى ذلك من كلام صاحب «الجواهر» قدس سره .

أقول: العمده حينئذٍ الاستدلال على رافعيه التيمم للحدث وأنه سبب للطهاره، وهذا المعنى يثبت ممّا ورد من أنّ (التراب أحد الطهورين) ومن قول النبي صلى الله عليه و آله «جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً» حيث يدل على أنّ التيمم طهاره، فما يدلّ من الدليل على أنّ وجدان الماء يعدّ رافعا للطهاره، يدلّ على أنّ بقائها مقيد ببقاء صفة العجز، كما أنّ قوله تعالى: «لم تجدوا ماء فيتميموا» يدلّ على أنّ حدوثها بالتيمم مقيدٌ بها.

فان قلت: ظاهر بعض الأخبار أنّ الحدث بعد التيمم باق، ويظهر ذلك ما جاء فى قول النبي صلى الله عليه و آله لابن العاص بعد أن صلّى بأصحابه متيماً: «صلّيت بأصحابك وأنت جنب»^(١).

وفى خبر ابن بكير، قال: «قلت للصادق عليه السلام: رجلٌ أمٌّ قوماً وهو جُئِبٌ وقد تيمّمَ وهم على طهور» (١).

بل الثانى صريحٌ فى عدم كون التيمم طهوراً، حيث قد جعل التيمم فى مقابل الطهور الموجود عند المأمومين، مضافاً إلى ما ورد من كراهه الايتمام بالمتيمم، اذ لولا بقاء الحدث وعدم ارتفاعه به، لما كان وجه لكراهه الايتمام به، وهو الذى تمسك به القائلون بعدم كونه رافعاً للحدث.

قلت: يمكن أن يجاب عنه بإمكان أن تكون الطهاره ذات مراتب، ويكون التيمم محصياً لمرتبه منها لا مطلقاً، بل مع العجز عن الماء. ويؤيده ما ورد فى استحباب التيمم لمن أراد النوم مع الجنابه، وهو قادر على الغسل حيث أنه يوجب تحصيل مرتبه من الطهاره التى تزيل كراهه النوم وشرب الماء والأكل بعده، فهكذا يكون الحال فى المقام، فعليه يصح القول بكراهه الايتمام خلف المتيمم، ويصح مقابله مع من كان متطهراً حقيقه.

أقول: هذا التوجيه وان كان خلاف الظاهر من الخبرين، إلا أنه لا محيص عنه بعد ملاحظه ما ورد من طهوريه التراب كالماء.

والمحصّل من الجميع: كون التيمم رافعاً للحدث رافعاً مقيداً ببقاء العجز عن استعمال الماء، فاذا ارتفع يرتفع، هذا كما عليه السيد المرتضى رحمه الله والشهيد فى «القواعد» والشهيد الثانى فى «شرح الألفيه» وصاحب «المدارك» والمحقق الهمدانى، والمحقق الآملى وغيرهم من الاساطين وهو وجيه عندنا، والله العالم.

كيفية نية التيمم

المقام الثانى: ويدور البحث فيه عن أنه هل يجب فى التيمم نيه رفع الحدث،

أو كونه مبيحا لما يشترط فيه الطهاره، أو لا يعتبر شىء منهما؟ وجوه: المحكى عن جماعه من المحققين والأصحاب اعتبار قصد أحدهما، خصوصا رفع الحدث الذى كان عليه الأكثر، مدعىا ومستدلا بأن اللازم هو امتثال الأمر والاطاعه، وهما لا يتحققان إلا أن يكون المأمور فى مقام الامتثال قصد ما هو «المعتبر» فى المأمور به فى الواقع من الوجوه والأوصاف، حتى يطاق متعلق الاراده الفاعليه لما يتعلق به الاراده الأمرية وتحصل الطاعه، وهو لا يكون إلا مع قصد ما هو «المعتبر» فيه من رفع الحدث عند من يعتبره، أو قصد الاستباحه لمن يعتبر فيه ذلك، ولأجل ذلك فزع عليه صاحب «الجواهر» بفساده لو نوى بالتييم رفع الحدث على نحو ما يفع فى الماء، وكذا يتجه الفساد ما لم يكن المنوى الرفع مادام مضطرا بناء على اعتبار الاستباحه فيه، وكذا يقوى الفساد لو نوى الاستباحه لرجوع جميع ذلك إلى عدم نيه ما هو الواجب عليه فى التيمم، فى التطابق بين الأمر الواقعى وبين المأتى به فى مقام الامتثال، بخلاف ما لو نوى مطلق الاستباحه أو الاستباحه مادام مضطرا، أو رفع الحدث مادام مضطرا، بلا فرق بين جعل الرفع متعلق القصد بدون العليه كما لو نوى رفع الحدث بالتييم مثلاً للمشروط به، وبين جعله عله للتييم كأن يقول أتييم لرفع الحدث.

نعم، حيث كان مختاره عدم اعتبار نيه رفع الحدث أو الاستباحه فى التيمم كالوضوء، فلا يوجب نيه رفع الحدث بصوره المطلق أو الاستباحه كذلك، أو نيه رفع المنع مادام مضطرا، أو رفعه كالطهاره المائيه جهلا أو نسيانا أو غير ذلك مبطلا، لصدق الامتثال، وإن لغى بتيه لأمر خارج عن حقيقه التيمم فى الثانى.

أقول: والأقوى عندنا _ كما عليه المحقق الآملى، والسيد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق _ عدم اعتبار قصد رفع الحدث ولا الاستباحه فيه، لأن

«المعتبر» في الامتثال لا- يكون أزيد من اعتبار التطابق بين المأمور به والمأتي به، فيما يعتبر في متعلق الأمر، وهو ليس إلا الاتيان بأصل العمل مع قصد القربه، من دون دخاله دعويه قصد الرفع أو الاستباحه وغيرهما من الأوصاف في متعلق الأمر، كما لا يكون قصد الوجه من الوجوب والندب داخلاً فيه، فإذا أتى المكلف بالتيمم الذي أمر به متقرباً إلى الله تعالى، يترتب عليه رفع الحدث أو الإباحه لما يشترط فيه ذلك، من دون لزوم قصد ذلك في مقام الاتيان، فإذا لم يكن قصد أحدهما معتبراً، فلا يكون قصد الخلاف بصوره السهو أو الجهل أو غيره - ما لم يصل إلى حدّ التشريع - مفسداً، لأن الآثار مترتبة قهراً على ما هو عليه في الواقع، إذا أراد الامتثال والاتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي كما لا يخفى.

الأمر الثاني: أي من جمله ما يقع البحث فيه في محتوى التيمم، هو أنه:

هل يلزم اعتبار تيمم البدليه في التيمم مطلقاً؟

أو لا يعتبر فيه ذلك مطلقاً، أو يفصل تارة: بين ما لو اتحد مع ما في الذمه فلا يعتبر، أو يتعدد فيعتبر.

وأخرى: يفصل بين المتعدد أيضاً بأنه إذا لم يكن الاختلاف في الكيفيه فلا يعتبر، وإلا يعتبر؟

الأقوال فيه ثلاثة بل أربعة:

١- قولٌ بعدم الاعتبار مطلقاً، وهو المحكى عن جماعه من المحققين كصاحبى «المدارك» والذخيره وصاحب «كشف اللثام»، بل قد نسب إلى أكثر المتأخرين ومنهم المحقق الآملى قدس سره في «مصباح الهدى».

٢- وقولٌ بالاعتبار مطلقاً، وهو كما عن اطلاق «الوسيله» و«الجامع» و«اللمعه» و«جامع المقاصد»، وظاهر «الروضه» و«الخلاف»، وكثير من كتب

الأصحاب، حيث صرّحوا أو استفاد من ظاهر كلامهم اعتبار نيه البدليه فى صحّح التيمم، كما عليه السيّد الاصفهاني رحمه الله حتى فى صورته الاتّحاد.

٣_ قولُ ثالث بالتفصيل بين صورته اتحاد ما فى الذمّه فلا يعتبر، وبين صورته التعدد فيعتبر، وهو كما يظهر من كلام السيّد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق ومنهم العلّامه البروجردى والسيّد عبدالهادى الشيرازى رحمه الله وغيرهما، تبعاً لصاحب «الروض» و«الرياض».

٤_ وقول رابع وهو التفصيل بين الاختلاف فى الكيفيه فيعتبر، والأفلا، وهو كما عن «الذكرى» وظاهر «المعتبر» و«المنتهى»، كما هو المنقول فى «الجواهر» عنهم.

الدليل على اعتبار نيه البدليه إذا اتّحد ما فى الذمّه: هو أنّ عنوان البدليه غير مأخوذ فى ماهيه التيمم، ولا يكون من مقوماته وأجزائه، وليس أمراً قصدياً كالقيام للتعظيم، بل أمر انتزاعى ينتزع عن عمل الفاعل له مكان الوضوء أو الغسل، وانتزاعه قهري، سواءً قصده الفاعل أم لا فتقييده بلزوم القصد ونيه البدليه يتوقف على قيام دليل هو مفقود، بل لو شك فى اعتباره فمقتضى الأصل عدمه، مضافاً إلى اطلاق ظواهر الآيات والروايات. مع أنّه لو كان أمراً لازماً فى التيمم لكان الحرى أن يرد له ذكر فى حديثٍ ولو بالإشاره، مع أنّه يصدق الامتثال إذا أتى به بقصد ما فى ذمّته، وعلى حسب وظيفته من دون حاجه إلى قصد البدليه، هذا فى صورته اتحاد ما فى الذمّه ظاهر.

وأما لو تعدد: فلنتعيّنه وجهٌ حتّى يكون ممثلاً ما تعلق بدمته، وهو لا يتحقق إلاّ بالتعيين ولو بالاجمال، كما لو كان فى ذمّته تيممين أحدهما للحدث الأصغر وهو الوضوء، والآخر للاكبر مثل الحيض والنفاس، فيكفى قصدهما بما أنّه رافع للحدث الأصغر والأكبر، فنفس هذا القصد مشتمل على البدليه، فلا يحتاج إلى

أزيد من ذلك، وان اريد من البدليه هذا المقدار فله وجه، والأ تنكره لعدم دليل لنا إلى أزيد من ذلك، ولا فرق فيه بين كون كفيته بدل الوضوء متحد مع بدل الغسل بكفايه ضربه واحده أم مختلفه، مع أن نفس هذا الاختلاف يكفي لتحصل التميز.

وعليه فالتعيين في الجملة لازم إما بصوره القصد ببعض الخصوصيات من كونه رافع الأصغر والأكبر، أو من طريق الاختلاف في الكيفيه، أو غيرهما من التقدم والتأخر إن اعتبر فيهما ولو بالاستحباب، وعليه فلزوم قصد البدليه بالخصوص، مضافا إلى ما عرفت من الخصوصيات غير مستفاد من الأدله كما لا يخفى، ولعل هذا هو مراد ما وقع في كلام السيد من أنه تجب لتعيينه ولو بالاجمال.

كما أن الظاهر من كلامه _ من تعيين المبدل منه، في صورته تعدد ما في ذمته دون اتحاده _ هو تعيين قصد البدليه، اذ لا ينفك قصد المبدل منه تعيينا عن تعيين قصد البدليه.

وعليه، فما استشكله المحقق الآملي عليه بأنه كيف فكك بين قصد البدليه وقصد المبدل منه في التعيين؟

غير وارد، لأنه لم يتعرض في المتن إلا لصورته تعيين المبدل منه حيث يكون معناه لتعيين قصد البدليه كما يظهر بالتأمل.

أقول: فعلى ما قدرناه من كفايه تعيين المصداق في المتعدد ولو بأي شيء كان، يظهر كفايه قصد ما جعله الشارع له في ذلك من التعيين، فيلزم حينئذ كفايه ذلك حتى في مثل التيمم للجنازه والنوم أو التيمم لخروج الجنب والحائض من المسجدين، خلافا لصاحب «جامع المقاصد» حيث صرح بعدم قصد البدليه في الموردين، لأن في الأول مشروعيتها مع وجود الماء فلا بدل له، وفي الثاني بعدم شرعيه الماء لو تمكن منه.

لامكان أن يقال بوجود البدليه اختياريا، ولذلك يجوز له الوضوء أو الغسل فى الاولين وفى الثانى بلحاظ أصل الجعل، حيث أنه يكون بدلاً ولو لم يقتضى المورد ذلك لعارضٍ، نظير من بلغ وأراد الصلاه ولم يتمكن من الماء، فإنه يجب عليه التيمم لأنه بدل عن الماء ذاتا، ولو لم يكن كذلك فى المورد لعارضٍ.

وعليه، فالأقوى كفايه تعيين ما يجب عليه عند الشرع من نيه البدليه، وتعيين المبدل منه، ولو ببعض الخصوصيات المتشخصه للمصدق.

زمان وقوع النيه

الأمر الثالث: لا اشكال عند الفقهاء على لزوم وقوع النيه مقارنه لأوّل جزء من أجزاء التيمم، وهذا ممّا اتفق عليه الكلّ ولا خلاف فيه، وإنما النزاع والخلاف واقع فى تحديد أوّل الأجزاء، وأنه الضرب على التراب، أو المسح على الجبهه.

ثم على الثانى: فهل الضرب شرط متقدم على الأجزاء وتعبدى، أو أن الضرب أمر خارج عن حقيقه التيمم مطلقا _ جزءا وشرطا _ كالاغتراف بالماء للوضوء بعد اتفاقهم على وجوبه؟ وجوه وأقوال:

والمشهور هو الأوّل كما صرح به جماعه منهم الفاضل والشهيدان والمحقق الثانى وغيرهم، معللين بأن الضرب هو أوّل أفعال التيمم كما هو ظاهر الفتاوى والنصوص، حيث أنه سئل عن التيمم فأجاب عليه السلام: «أنه ضربه للوجه وضربه للكف» حيث جعل الضرب محمولاً على التيمم، فيدلّ على كونه جزءا له هذا فضلاً عن أن الأخبار بذلك مستفيضه لو لم تكن متواتره، بل هو المشهور بين المتأخرين، كالسيد فى «العروه» وجميع أصحاب التعليق، خلافاً للنهائيه كما عن «الفخريه» و«الجامع» و«المفاتيح» بأنه خارج عن حقيقه التيمم، متقدّم عليه، ويجب اتيانه ولم نشاهد من صرح بكونه شرطا للأجزاء، إلا أنه ذكر فى مقام

الاستدلال والنقض والابرام احتمالاً، اللهم إلا أن تكون شرطته حينئذٍ قطعياً.

استدلّ القائلون بالخروج:

١_ بظاهر الآية المباركة في قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ» (١) من جهة تفريع المسح على الجبهة والوجه على قوله (فتيمموا) مما يفيد كونه أوّل جزء منه، والأوّل لو كان الضرب هو الأوّل لكان ينبغي الابتداء والتبته عليه.

٢_ وبدلاله خبر زراره، عن أحدهما عليهما السلام: «من خاف على نفسه من سَبِغٍ أو غيره، وخاف فوات الوقت، فليتمم يضرب يده على اللبد أو البرذعة ويتيمم ويصلّى» (٢).

فان جعل كلمه (يتمم ويصلّى) بعد جملة (يضرب) يفيد أنه خارج عن التيمم، بل هو يكون من مسح الوجه.

٣_ هذا مضافاً إلى ما حُكي من قيام الاجماع على عدم كون التراب المضروب عليه مستعملاً عندهم، خصوصاً بعد تعليل غير واحد من الأصحاب هناك بأن الضرب في التيمم يكون كالإغتراف من الماء في الوضوء، فكما أنّ الثاني خارج عن حقيقة الوضوء، فهكذا يكون في الضرب.

أقول: ولكن شيء من الثلاثة لا يوجب ما ذكره:

أمّا الآية: فلوضوح أن المراد من التيمم في قوله: «فَتَيَمَّمُوا» هو القصد، فيكون هذا كناية عن القصد بالصعيد وهو الضرب عليه، فدلالته على الدخول تكون أوضح من دلالتها على الخروج، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلمنا كون قوله: «فامسحوا» بيان التيمم، فلا مانع من صرف بيان

١- سورة المائدة، آية ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

الآية بواسطة الأخبار المبيّنة الى أنّ التيمم من الضرب على الوجه لا من مسحه.

أمّا الرواية: فلأنّ دلالتها على خلاف مدعى الخصم أوضح، لأنّه جعل الضرب على اللبد بعد قوله: «فليتيمم»، حيث يدل على كونه بيانا لشروع التيمم به، فيحتمل كون ذكر التيمم في ما بعده بيانا لاتمام التيمم، كما يؤيد ذلك ذكر الصلاه بعده بقوله: «ويصلّى».

أمّا كلام الأصحاب بعدم كون التراب المضروب عليه مستعملاً، ويكون هو مثل الاعتراف: فهو أولاً: مخدوش، لأنّ الملاك في كونه مستعملاً لا يتحقق إلا بشرط المتأخر، أى لا يصدق عليه أنّه مستعمل في التيمم إلا بعد اتمام العمل، وهو لا يوجب أن لا يكون الضرب منه، لأنّه يكون كذلك حتى بعد مسح الوجه قبل الفراغ، مع أنّه لا اشكال في كونه جزءا من التيمم.

وثانيا: لو سلّمنا كونه غير مستعمل، كان ذلك من جهه ملاحظته خارجا عن التيمم كالاغتراف في الوضوء، وهذا لا يوجب رفع اليد عن الأخبار المستفيضه الظاهره أو الصريحه في كون الضرب جزءا بمجرد تعليل الأصحاب بذلك، لأنّ الاعتبار بالدليل لا بفهم الأصحاب وتعليلهم خصوصا، بملاحظه ما ذكرنا من الاحتمال غير المنافى لكونه جزءا كما لا يخفى.

أقول: بعد الوقوف على قوه كلام المشهور من كون الضرب جزءا، فقد رتبوا على ذلك ثمرتين:

الأولى: من جهه محلّ التيه حيث حكموا بوجوب تقارنها مع الضرب لو كان جزءا، بخلاف صوره مسح الوجه والتقارن الذى يجب فيه.

ولكن أورد عليه: بأنّه لو قيل بكون الضرب شرطا لا جزءا، فإنّه يكون شرطا تعبديا كشرطيه الطهارات الثلاث للصلاه، فيعتبر في تحقّقه قصد الغايه، بأن يكون اتيانه بداعى المسح، لأنّه المتبادر من الأمر بضربه للوجه وضربه للكفين كما في

والترتيب أن يضع يديه على الأرض، ثم يمسح الجبهه بهما من قصاص الشعر إلى طرف أنفه، ثم يمسح ظاهر الكفين (١)

خبر الكندي، ولازم ذلك عدم تماميه التيمم لو نسي إليه إلى حين مسح الوجه، مع أنه صرح صاحب «النهايه» و«الفخرية» على تجويز تأخيرها إلى حين المسح على الوجه، فيفهم من كلامهم فرض كونه خارجا عنه خروجا حقيقيا حتى من عنوان الشرطيه، فلا وجه للاعتراض حينئذ. ترتيب أفعال التيمم

مضافا إلى أن اعتبار الشرط في حكم الجزء في التعبد يكون على القول بوجوب المقدمه مع التوصل إلى ديها، وهو أول الكلام.

الثمره الثانيه: تظهر في تحقق الحدث بعد الضرب وقبل المسح، حيث على المشهور يجب اعادته لوقوع الحدث في اثناء التيمم، بخلاف القول الآخر لعدم الدليل على بطلانه.

ولكن قد يجاب: إن الظاهر من الآيه والروايه أن بدلوه الضرب للتيمم يتحقق بعد الحدث ولو لم نقل بكونه جزءا، إذ هو المنسب إليه منهما، بل لعل نفس هذا الانسباق يوجب تقويه كونه جزءا له لا شرطا كما لا يخفى.

وعليه، فالأقوى عندنا هو ما عليه المشهور، فلا بد من التقارن بين التيه والضرب على القول بلزوم الاخطار في النيه والله العالم.

(١) إن الترتيب الذي يقع البحث فيه على قسمين:

تاره: الترتيب الواقع بين ضرب اليدين على الأرض ومسح الجبهه بتقديم الأول على الثاني، ثم بين مسح الوجه ومسح ظاهر الكفين بمثل ما تقدم.

وأخرى: الترتيب بين مسح ظاهر الكفين بتقديم اليمنى على اليسرى.

القسم الأول: منها لا اشكال ولا خلاف فيه، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر»،

والدليل عليه: اجماع الأصحاب المستفاد من نسبه غير واحدٍ من الأصحاب ذلك إلى الأصحاب، المشعر بالاجماع،

هذا فضلاً عن تصريح بعض كالمفاتيح وارشاد الجعفريه، بل في «التذكرة» نسبته إلى علماء أهل البيت، وفي «المنتهى» إلى علمائنا أجمع، وإن حُكي في «كشف اللثام» خلّو بعض كتب الأصحاب عن الترتيب مطلقاً _ أي لموردنا _ كالمصباح ومختصره و«الجمال» و«العقود» و«الهدايه» ولكنّه لا يحتسب خلافاً في المسأله.

مضافاً إلى دعوى الاجماع، والقول بعدم الفصل بين التيمم والوضوء في وجوب الترتيب، حتّى أنه صرّح السيّد المرتضى بذلك، وقال: «كلّ من أوجب الترتيب في الوضوء أوجبه فيه، فمن فرّق بينهما خرق الاجماع» انتهى.

القسم الثاني: وهو الترتيب بين مسح ظاهر الكفين بتقديم اليمنى على اليسرى، حيث إنه لم يرد ذكر بخصوصه في كتبهم، وإن ذكروا الأوّل منهما وهو كالمقنع و«جمل العلم والعمل» و«السرائر» و«المراسم»، والمصنّف في المتن.

لكن قد يقال: بأنّ ظاهر «السرائر» أو صريحه هو الترتيب في نفس الكفين، وإن كان العطف بينهما بالواو، ولكن ادّعى المحقّق في «جامع المقاصد» قيام الاجماع على الترتيب بالنسبه إلى تقديم اليمنى على اليسرى.

فظهر من جميع ما ذكرنا امكان جعل الدليل في كلا القسمين هو الاجماع، لكنه في الأوّل أشدّ وأقوى وهو الحجّه، اذ لم يصرّح أحد بالخلاف فيهما.

الدليل الثاني: الآيتان في سورتي النساء والمائده من قوله تعالى: «فَامْسِيْ حَوْأً بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ» (١) حيث يفهم منهما لزوم الترتيب بين مسح الوجه ومسح

الأيدي، وان كان العطف بينهما بالواو، بل وهكذا الترتيب بين ضرب اليد ومسح الوجه المستفاد من قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا» من كون المراد هو القصد إلى الصعيد بالضرب عليه للمسح، ثم فَرَعَ عليه بالمسح على الوجه، خصوصا مع انضمام الحديث المبيّن لذلك في الوضوء، مع فرض اشتراك التيمم مع الوضوء في ذلك، لكونه بدله ما لم يأت الدليل على خلافه، وهو كما في خبري زراره في قوله: «ابدا بما بدأ الله عزّوجلّ به»^(١) أو «يبدأ بما بدأ الله به وليعد ما كان»^(٢).

أقول: لكن استفادته الترتيب بين اليدين من الآيتين من دون الرواية مشكّل، اللهم أن يلحق به من حيث البدليه ونقول بلزوم تقديم اليمنى على اليسرى في الوضوء، فهكذا يكون في التيمم.

ولكنه مندفع: بأنّه في الوضوء أيضا يكون بثوت الترتيب بواسطه دلالة الأخبار، فربما هو موجود فيما نحن فيه. نعم لو لم يكن كذلك بالخصوص هنا صحّ اللاحق بما عرفت.

الدليل الثالث: هو الأخبار الواردة هنا:

منها: صحيح الكاهلي المضمّر، قال: «سألته عن التيمم؟ قال: فَضْرَبَ يَدَهُ عَلَى الْبَسَاطِ فَمَسَحَ بِهِمَا وَجْهَهُ ثُمَّ مَسَحَ كَفَّيْهِمَا عَلَى ظَهْرِ الْأُخْرَى»^(٣).

ومثله رواه أبو أيوب الخزاز عن الصادق عليه السلام^(٤).

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٤_٣٥، من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٤- المصدر السابق، الحديث ٢.

ومنها: صحيح زراره، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن التيمم؟ فَضْرَبَ يده على الأرض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينه وكفيه مرّه واحده»^(١).

ومنها: خبره الآخر المنقول عن الشيخ عن أبي جعفر عليه السلام: «فى التيمم، قال: تضرب بكفيك الأرض ثم تنفضها وتمسح بهما وجهك ويديك»^(٢).

ومثله ما رواه الصدوق عن زراره^(٣).

ولا يخفى أنّ جميع هذه الأخبار تتعرض لبيان الترتيب فى جميعها عدا الكفين، وإن كان العطف فى جميعها بالواو، ولكن رعايه الترتيب بما ورد من القول والعمل لازم كما وردت الاشار اليه فى الحديث السابق بالأمر بالبدأ بما بدوأ، إلا أنّ لزوم رعايته فى الكفين بتقديم اليمنى على اليسرى غير مذكور فى هذه الأخبار.

نعم ما يشتمل على ذلك أيضا هو خبر زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، المنقول فى آخر «السرائر» نقلاً من «كتاب نوادر» احمد بن محمد بن أبى نصر، عن عبدالله بن بكير، عن زراره، قال: «أتى عمّار بن ياسر رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله، إنى أجنبُ الليله، فلم يكن معى ماء؟ قال: كيف صنعت؟ قال: طرحت ثيابى وقمتُ على الصعيد فتمعكت فيه، فقال: هكذا يصنع الحمار، إنّما قال الله عزّوجلّ «فتميموا صعيدا طيباً» فضرب بيديه على الأرض، ثم ضرب احدهما على الأخرى، ثم مسح بجبينه ثم مسح كفيه كل واحده على الأخرى، فمسح اليسرى على اليمنى واليمنى على اليسرى»^(٤).

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

٣- المصدر السابق، الحديث ٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٩.

فإن هذه الرواية تدلّ على لزوم الترتيب في كلا الموردين، وسندها صحيح، كما أنّ دلالتها على الترتيب أيضا تامّة، فلا يجوز التخطي عنه عند احتمال مدخلية الترتيب في صحة العمل، خصوصا بعد معلوميه اعتباره في غير الكفين كما لا يخفى.

واحتمال أنّ الترتيب فيه جرى مجرى العاده والاتفاق، أو كونه مستحبا.

مما لا يلتفت إليه ما لم يثبت كونه كذلك، لأنّ وقوعه ووروده في موضع البيان بمنزله ما لو قال يتيمّموا بهذه الكيفيّة، فلا يجوز اهمال شيء من الخصوصيات التي يحتمل دخلها في المأمور به.

ومنها: خبر «فقه الرضا» قال: «صفه التيمم أن تضرب يديك على الأرض ضربه ثمّ تمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر إلى طرف الأنف، ثمّ تضرب بهما أخرى فتمسح بهما إلى حدّ الزند.

وروى: «من أصول الأصابع تمسح باليسرى اليمنى وباليمنى اليسرى على هذه».

وروى: «إذا أردت التيمم اضرب كفيك على الأرض ضربه واحده، ثمّ تضع إحدى يديك على الأخرى، ثمّ تمسح باطراف أصابعك وجهك من فوق حاجبيك وبقي ما بقي، ثمّ تضع أصابعك اليسرى على أصابعك اليمنى من أصل الأصابع من فوق الكف، ثمّ تمرّها على مقدمها على ظهر الكفّ، ثمّ تضع أصابعك اليمنى على أصابعك اليسرى، فتضع بيدك اليمنى ما وضعت بيدك اليسرى على اليمنى مرّه واحده»^(١).

فان هذه الرواية من حيث السند وان كانت ضعيفه، وحجّيتها غير واضحه مضافا إلى أنّها مرسله، لكنّه لا ينافى جواز التمسك بها للتأييد، خصوصا بعد كونها معتضده بالاجماع أو الشهره العظيمه بين الأصحاب، فضلا عن قيام أخبار

١- المستدرک، ج ١، الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ١.

تامّة الدلالة والسند، حيث يفيد امكان الأخذ ببعض الروايه وطرح ما يخالف فتوى الأصحاب من قوله: «فتمسح إلى حدّ الزند» الظاهر في كون الزند آخر محلّ المسح لا أوله.

بل ومن ذلك يظهر امكان التمسك بخبرٍ آخر مشتمل على ما هو غير المعمول به، مثل ما ورد في صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب بكفيه الأرض ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحده على ظهرها وواحدة على بطنها، ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه، ثم قال: هذا التيمم على ما كان فيه الغسل في الوضوء الوجه واليدين إلى المرفقين، وألقى ما كان عليه مسح الرأس والقدمين، فلا يؤمّم بالصعيد» (١).

حيث حمل ما في ذيله أو ما يخالف على التقية.

وعليه، فالمسألة من جهة الدليل على لزوم الترتيب تامّة ولا كلام فيها.

أمور متعلقه بالترتيب

الأمر الأوّل: في أنّه إذا عرفت وجوب الترتيب في التيمم من الأدله السابقه، يظهر منها أنّه لو أخلّ بالترتيب وجب عليه الاعاده _ كما في «الجواهر» _ على ما يحصلّ به الترتيب ما لم يخلّ بالموالاه، والآ يجب استدراكه من أصله بناء على وجوب الموالاه فيه، حيث يفهم من كلامه شرطيه الترتيب في صحه التيمّم.

والأمر كذلك، لأنّ وجوب رعايه الترتيب لا يعدّ أمراً تعبدياً فقط بل هو شرطى، ولذلك ترى الحكم ببطلان التيمّم لمن أخلّ به جهلاً أو نسياناً، كما صرّح

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التيمّم، الحديث ٥.

بذلك السيد في «العروه» في المسألة الخامسة من شرائط التيمم، لأن ظاهر أدله الشرطية كونه شرطاً واقعياً للتيمم لا ذكرياً كما هو الأصل في الشرطية، اذ الثاني محتاج إلى دليل، فلازم واقعيته بطلانه عند فقدة ولو نسياناً فضلاً عن الجهل بكلا قسميه.

الأمر الثاني: مما تجب مراعاته في التيمم هو الموالاته، والكلام فيها يقع في جهات عديدة:

الجبهه الأولى:

تارة: في أصل وجوبها وبيان الدليل على وجوبها.

وأخرى: في بيان أصل معنى الموالاته:

وثالثه: البحث عن أنه على فرض ثبوت وجوبها، هل الوجوب فيها تعديدي نفسى أو شرطى بحيث لو اخل بها يوجب البطلان لا الاثم فقط؟

١_ فلنقدم هنا أصل معنى الموالاته، لكونها موضوعاً للحكمين الذين يترتبان عليها، فنقول ومن الله الاستعانه:

هناك خلاف بين الفقهاء في معنى الموالاته:

القول الأول: قيل إن المراد منها هو الموالاته «المعتبر»ه في الوضوء، وهو الجفاف التقديرى، أى لو كان ماءً لكان ذلك الفعل مخللاً بها، كما هو الحال في المبدل منه وهو الوضوء، كما هو مقتضى بدليته عنه، وهذا المعنى نقله صاحب «الجواهر» عن صاحب «الدروس» قدس سره .

ولكن أورد عليه صاحب «الجواهر»: بأنه _ مضافاً إلى أنه يوجب ذهاب صورته التيمم كالتقدير الزمانى الذى ذكره فى باب الوضوء _ لا دليل عليه هنا، وأضف إليه أن التنزيل والبدليه لا يقتضيان المشاركة فى جميع هذه الخصوصات، كما ترى أنه ولا يقتضى ذلك فى بدليته عن الغسل جواز الاخلال بها من باب جواز

ذلك في الغسل الذي هو مبدل منه، حيث لا وجوب ولا شرطيه للموالاه فيه، مع أن لازم كونه مقتضى البدليه هو القول بالتفصيل بين كونه بدلاً عن الوضوء فتجب فيه الموالاه، وبين كونه بدلاً عن الغسل فلا تجب، كما قال صاحب «الجواهر» أنه احتمله صاحب «نهاية الأحكام»، وجزم به الشهيد في «الدروس».

أقول: لا اشكال في أن هذا القول ضعيف كما سيظهر لك بالادله من وجوب الموالاه في كلا الموردين في التيمم.

القول الثاني: هو القول بأن المراد من الموالاه هو عدم التفريق بين اجزائه وأفعاله بحيث تزول وتمحو صورته وهيئته. وهذا هو مختار صاحب «الجواهر» الذي ربما يظهر من كلامه أنه لا يضره لو تركت الموالاه والمتابعه العرفيه، هذا.

ولكن قد أورد عليه: بأن تفريق الأجزاء بما يوجب إمحاء الصورة والاسم غير مختص بالتيمم بل هو مبطل في جميع العبادات، وهو شيء آخر غير الاخلال بالموالاه، لأنه مبطل قطعاً ولا نحتاج في اثباته إلى الآيه والتيممات البيانيه، فحيث استدلوا لاثباتها بمثل هذه الأمور، فإن ذلك دليل وكاشف عن أن مرادهم من الموالاه غير ما ذكره صاحب «الجواهر».

القول الثالث: وهو أن المراد من الموالاه هو المتابعه العرفيه، بحث يعد عرفاً أنه متشاغل به غير مفرقٍ لاجزائه، وهذا هو المحكى عن «جامع المقاصد» و«الروض»، بل لعله هو المراد من كلام السيد رحمه الله بقوله: «عدم الفصل المخل بهيئته عرفاً بحث تمحو صورته» بكون المراد هو المحو عند العرف لا ما ذكره صاحب «الجواهر» كما نسب إليه ذلك المحقق الآملي في مصباحه، إذ مرجعيه العرف في تشخيص المفاهيم أمر معهود عنه المتشرع، لأن تشخيص هذه العناوين فيما لم يتصدى الشرع بيانه يكون موكولاً إلى العرف كما ترى مثله في النظائر والأشباه، وهذا القول هو الأقوى عندنا.

الجهة الثانية: في بيان حكمها فأمّا في البدل عن الوضوء، فالظاهر عدم الخلاف في اعتبارها فيه.

الدليل على اعتبار الموالاه

الدليل الأوّل: هو أنّ نقل الاجماع عليه مستفيضٌ لو لم يكن متواتراً، والناقلين له عبارته صاحب «المنتهى» و«التذكرة» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«المدارك» و«الحدائق» و«مجمع البرهان»، الأ- الأخير حيث قال صاحب «الجواهر»: «إنّه قد يظهر منه التوقف فيه» واحتمله غيره، على أن يراد بها حينئذٍ الوجوب التعبدي، بل لعلّه لاحتمال ذلك في موالاه الوضوء أيضاً، وضعفه ظاهر.

نعم، نقل عن صاحب «نهاية الأحكام» احتمال عدم وجوبها أصلاً، إذا كان بدلاً عن الغسل، بل نقل الجزم به عن «الدروس» فكانّه أرادوا عدم وجوبها في المبدل منه، فكذلك يكون في البدل قضيه للبدليه.

وفيه: وهو ضعيف، لأنّ - مضافاً إلى كونه مخالفاً للاجماع المحصّل والمنقول في الوجوب - البدليه والتنزيل وكون التراب بمنزلة الماء، أنّما تكون في تحصيل ما يشترط فيه الطهاره لا في جميع الخصوصيات، حتّى يشمل مثل الترتيب الذي يعدّ من الكيفيات.

وعليه الاجماع بكلا قسميه هو الدليل الأوّل على الوجوب.

الدليل الثاني: من الأدله التي تمسك بها هو كونه مقتضى البدليه عن الوضوء الذي يجب فيه التوالى بين الأجزاء قطعاً، فهكذا يكون في بدله، فيتعدّى منه الى التيمم بدل الغسل بالاجماع المركّب، وعدم القول بالفصل بينه وبين التيمم بدل الغسل، فيجب التوالى فيهما.

والجواب عنه: قد عرفت أوّلاً ضعفه في أصل الاقتضاء، فضلاً عن اللاحق.

وثانيا: يمكن قلب الدليل لمن لا يقول بالتوالى فى البدل عن الغسل، فىضم اليه البدل عن الوضوء، بالاجماع المركب هذا كما عن صاحب «مصباح الهدى».

أقول: لكنه ليس على ما ينبغى، لعدم وجود شهره فضلاً عن الاجماع على عدم وجوب التوالى فى البدل عن الغسل حتى يتعدى منه إلى البدل عن الوضوء بالاجماع المركب، بخلاف عكسه.

الدليل الثالث: ظهور كلمه الفاء فى قوله تعالى: «فَتَيَمَّمُوا صِعِيدًا طَيِّبًا» على التوالى، أى ان حرف الفاء للتعقيب كما قال ابن مالك فى ألفيته: «الفاء للتعقب فى اتصال» والمراد بالتعقيب فى الآيه هو تعقيب التيمم لاراده القيام إلى الصلاه بلا- مهله، ولا يمكن تحصيل ذلك إلا بالموالاه والتوالى.

وضعّفه صاحب «المدارك»: بأن المراد من التيمم فى الآيه هو القصد لا التيمم المصطلح.

وأجاب عنه صاحب «الجواهر»: بالقطع بكون المراد عدم الدخول فى الصلاه بدون الطهاره بل.

نقول: قام الاجماع على عدم وجوبه عند اراده القيام إلى الصلاه، بل تجب الطهاره عند الدخول فى تكبيره الاحرام، فضلاً عن امكان المنع عن افاده الفاء هنا للتعقيب، بل هى للنتيجه والتفريع، أى إذا لم تجد الماء فيتوجه التكليف إلى تحصيل التيمم، بل الأولى هو التمسك لذلك بالفاء فى قوله تعالى: «فَأَمْسِئُوا بِرُءُوسِكُمْ» حيث يحكم بتعقيب مسح الوجه بعد ضرب اليد على الأرض، فاذا وجب التوالى هنا فيلحق التوالى فى سائر الاجزاء بعدم القول بالفصل بينه وبين سائر الافعال.

الدليل الرابع: على الزم الموالاه فى التيمم، هو الأخبار البيانيه حيث أنّهم عليهم السلام

أجابوا عند السؤال عن كيفية التيمّم بأجزائه مترتبا متواليا، الظاهره فى الوجوب، ولا يخفى أنّ تعليم الأمر المركب فى العبادات يوجب الظهور فى ذلك، لو لم نقل به فى جميع المركبات الخارجيه. وعليه، فمقتضى الحكم الأولى فى التعبديات التوقيفيه هو حفظ صورته التعليم فى جميع الجهات كالترتيب، وهكذا فى الموالاه، ما لم يدلّ الدليل على خلافه.

المناقشه: فيه بإمكان أن يكون البيان للتيمّم المجمل دون ملاحظه التوالى المعتبر فيه، بعيداً فى التعبديات، وإن كان الأمر كذلك فى الأمور الخارجيه المركبه.

هذا كلّ مضافا إلى أنّ رعايه للتوالى مستلزمٌ للقطع بالبراءه عند الشك فى اعتباره، خصوصا إذا قلنا فى الطهارات كونها _ بصوره المحصّل والمحصّل _ شرطا للصلاه، حيث أنّه مع الشك فى حصولها لأجل الاخلال بالموالات، تكون القاعده حينئذٍ هو الاشتغال دون البراءه.

الجهه الثالثه: إذا وجبت الموالاه هل وجوبها تعبدى أو شرطى؟

لا يعبد القول بالثانى لو أخلّ التيمّم بالمتابعه العرفيه بعد القطع بعدم وجوب المتابعه الحقيقيه لتعذّرها أو تعسيرها، كما أنّ الأمر كذلك فى نظائره وأشباهه من التعبديات.

كما لا اشكال فى أنّ الاخلال بالموالاه على نحو يوجب محو الاسم والهيئه للتيمّم موجب للفساد قطعا، مع أنّك قد عرفت لزوم رعايتها حتّى مع الشك فى إفساده، لأجل كون الشك حينئذٍ شكاً فى المحصّل، والقاعده فيه هو الاشتغال لا البراءه.

أقول: لا يخفى أن البحث فى وجوب الموالاه وعدمه غير مرتبط بالموالاه الواجبه بضيق وقت الصلاه، فإنّ وجوبها حينئذٍ عارضى لا ذاتى، لأنّها تجب فى الغسل أيضا عند ضيق وقته، مع عدم كونها واجبه فيه بالذات، فالبحث هنا فى

وجوبها وعدمه يكون مع قطع النظر عن الوجوب العارضى كما لا يخفى.

اشتراط المباشرة فى التيمم

الأمر الثالث: يدور البحث فيه عن وجوب المباشرة فى التيمم، بأن يتولّى المكلف عمليه التيمم بنفسه بحيث يسند الفعل اليه لا إلى غيره مستقلاً ولا مشاركاً، واعتبارها شرط ثابت بين الفقهاء كما هو ظاهر عباره المحقق، بل عن «كشف اللثام» الاجماع عليه، وفى «المدارك» نفى الريب عنه، وصرّح فى «المنتهى» بنفى الخلاف عندنا المشعر بالاجماع، فلو يّمه غيره مع قدره لم يُجز كما فى الوضوء، بل مقتضى القاعده والأصل فى كل تكليفٍ متوجهٍ الى المكلف هو اتيانه بالمباشرة وخروجه عن عهده بنفسه فى الواجبات التعبدية والتوصلية، إلا أن يدلّ دليل على تجويز الاستنابه والتسيب فيه كما هو الحال فى التوصليات، حيث قام الدليل فى التوصليات كون الغرض حصول المطلوب ومتعلّق التكليف كيف اتفق، حتّى ولو حصل مميّن غير مكلفٍ به، وكحصول الطهاره للشىء النجس بوقوعه فى الكر، حيث نعلم أن المقصود تطهيره به ولو كان ذلك بايقاع الريح فى الكر فضلاً عن الانسان أو المكلف بالأمر، هذا بخلاف باب التعدييات كالوضوء والغسل والتيمم، فإن الواجب فيها تحققها من المأمور بنفسه مع قدره لا بالاستنابه والتسبب.

والتعدي قد يطلق ويراد منه كل عمل قربى، وقد يطلق ويراد منه ما يعتبر اتيانه بنفسه، وعدم سقوط المأمور به بفعل غير المكلف، والأصل عند الشك فى التعبدى بالمعنى الثانى هو التعبدية حتّى يثبت عدمها.

والمراد من الأصل هنا: تارة القاعده والدليل الاجتهادى، والأصل العملى

أخرى. والمراد منه في الدليل الاجتهادى هو ما عرفت من أنّ ظهور كلّ دليل هو لزوم اتیان متعلقه بنفسه لا الاعمّ منه ومن غيره. وعليه فاطلاق الدليل يقتضى ذلك لأنّ العبارة المقتضيه والحاكميه عن الاعمّ هي أن يقال افعل أنت أو غيرك، وإلا فباطلاقه يحمل على الأوّل، كما أنّ مقتضى الاطلاق هو كون وجوب المباشره مطلقاً، أى غير مشروط بعدم اتیان الغير، بل هو مطلوب وواجب سواءً أتى به غيره أم لا، إلا أن يقيده بأنه واجب عليك لو لم يأت به الغير. فاذا لم يذكر بل اطلق حُمل على الأول هذا في معنى الاصل بحسب الدليل الاجتهادى.

وأمّا الأصل بمعنى الأصل العملى: فلأنّ الشك في اعتبار المباشره يرجع إلى الشك في سقوط الواجب بفعل الغير، بعد القطع بثبوته على عهده المكلف، فالمرجع حينئذٍ يكون إما الاستصحاب بالبقاء على عهده، وإما الاشتغال لكونه شكاً في المحضّل والمحضّل، هذا في حال الاختيار والقدرة.

وأمّا لو عجز ولم يقدر على اتيانه مستقلاً بنفسه، بل يقدر على ذلك مع المشاركه أو لا يقدر أصلاً بالاستتبابه والتسيب، فحينئذٍ يجوز على الأوّل ثمّ الثانى، كما هو الحال كذلك في المبدل منه أيضاً.

والدليل عليه: _ مضافاً إلى الاجماع _ دلالة الأخبار على الثانى، حيث يظهر منها عدم امكان الأوّل:

منها: خبر محمّد بن مسكين وغيره، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قيل له: إنّ فلاناً أصابته جنابه وهو مجدور فغسّلو فمات؟ فقال: قتلوه ألا سألوا ألا ييمّموه؟! إن شاء العيّ السؤال» (١).

ومثله مرسل ابن أبي عمير (١).

ومنها: بهذا الاسناد عن ابن أبي عمير، عن الصادق عليه السلام، قال: «يؤمهم المجدور والكسير إذا أصبتها الجنابه» (٢).

ومرسل الصدوق، قال: «وقال الصادق عليه السلام: المبطون والكسير يؤممان ولا يُغسلان» (٣).

حيث أن ظاهر هذه الأخبار عدم تمكّنه بالمباشره بالكل، وإلا لا يجوز إلا فيما هو عاجز عنه، وهو في غير النيه من سائر الواجبات من الأجزاء. وأما غيرها فتجب أن يتولّاهما العليل كالوضوء، لما قد عرفت من لزوم المباشره في كلّ الأجزاء إلا فيما عجز عنه. بل قد يظهر من صاحب «المدارك» دعوى قيام الاجماع على توليه نفسه للثبته.

نعم، عن المحقق في «جامع المقاصد» قال: «لو نويّا كان أولى».

وفي «الجواهر»: «قلت: أي أحوط لظهور انتساب الفعل للعامل والاحتياط حسن على كل حال، ولكن نيه النائب مع امكان صدوره عن المنوب عنه لا وجه له، إلا بتوهم كون صدور الفعل المنتسب اليه عن نيه نفسه المحقق لذلك الفعل والأى يكون فعله صادرا عن نيته المنوب عنه له أيضا، بجهه كونه جزءا من عمله والله العالم».

وكيف كان، الاحتياط يقتضى نيتهما جمعا بين النيابة والاستعانه.

وبالجملة: بعد الوقوف على وجوب تحصيل المباشره فيما أمكن من الأفعال،

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ١٢.

يظهر لزوم أن يكون التيمم بيد العليل مع الامكان لا بيد النائب، فيضرب بيده على الأرض فيمسح بهما وجهه، كما هو ظاهر «الذكرى» و«جامع المقاصد» و«المدارك» أو صريحها، كما هو مقتضى دليل وجوب المباشرة، مضافاً إلى قاعده (الميسور لا يسقط بالمعسور)، بل الاجماع قائم عليه، إذ لم يُسمع من القائل بضرب يد النائب على الأرض فقط على امكان صدوره عن العليل بيده ولو بمعونه النائب.

نعم، نقل عن الكاتب: أنه قال: «يضرب الصحيح بيده ثم يضرب بيدي العليل، ولم نقف على مأخذه».

أقول: هنا صور ثلاثه:

تاره: يقدر بكل واحدٍ من الضرب باليد على الأرض والمسح بها بالمعاونه.

وأخرى: يقدر بالأول دون الثانى.

وثالثه: بالعكس.

أمّا الأولى: فمع القدره بهما يُقدم على ضرب النائب بيده والمسح بها كما عرفت، و هو ظاهر كثير من الفقهاء لو لا الاجماع لقاعده الميسور، حيث أنّ جواز التوليه كان للاعانه لا النياه حتى يتوهم تكلفه لجميع أفعاله، كما أنّ شمول قاعده الميسور مبنى على كون الاتيان بهما بيد العليل مع اعانه الغير ميسورا للمتيمم بلا اعانه، والأمر كذلك عرفاً، لأنّ الواجب أولاً هو المباشرة فى جميع الخصوصيات، فإذا عجز سقط عنه، وانتقل إلى ما هو الميسور له وهو الاستعانه بالغير لاتيان العمل بالمباشرة، وهذا حكم مبنى على دليل اجتهادى، ومعلوم أنّه متقدم على البراءة التى تمسك بها عند الشك فى وجوب ذلك بيد العليل، لأنّه أصل عملى فقاهتى لا يرجع اليه مع وجود دليل اجتهادى، وهو قاعده الميسور،

وعليه فحكم المسأله فى هذه الصوره واضحه والقول بمقاله الكاتب بالضرب بيد النائب أولاً، وبالعليل ثانيا لا وجه له الاً بشبهه كون الأمر بين المتباينين من ضرب يد النائب له والعليل، فمقتضى الاحتياط فيه هو الجمع بينهما، ولكن قد عرفت حكمه آنفاً فلا نعيد.

الصوره الثانيه: ما لو فرض عدم تمكن الضرب بيد العليل دون المسح القادر عليه. ففى الحاله يقع الضرب بيد النائب: فهل يجب أن يقع المسح بسببه حتى يتحقق المسح ممن صدر منه الضرب؟

أو أنه يجب أن يقع بيد العليل لتحصيل المباشره فيما يمكن، فلا يتحقق حينئذ المسح بما ضرب، فيدور الأمر بين الاتيان بالضرب دون المسح، أو الاتيان بالمسح دون الضرب.

أو يقال بوجوب الجمع بين الكيفيتين أى الضرب بيد النائب والمسح بها، وبين المسح بيد العليل أيضاً تحصيلاً للبراءه اليقينيّه، خصوصاً فى مثل المورد الذى كان الشك فيه شكاً فى المحضّل، فالجمع ترتفع شبهه عدم صدق المسح بضرب اليد على الأرض لو اكتفى بخصوص يد العليل، كما ترتفع شبهه البراءه عن تلك الكيفيه بايقاعها بيد النائب فقط أو بيد العليل فقط، لما عرفت فى الثانى من عدم مقاومه تعارض الأصل العملى لقاعده الميسور، وفى الأول لأجل ظهور أدله التوليّه، حيث تقتضى لزوم أن يكون العمل بمباشره المتولى.

ومن كون المسح بيد العليل بالنسبه إلى عمل العامل كالمسح باله أجنييه، حيث لا ضرب ليده حتى يمسح بها، بل قد يندفع بذلك الجمع شبهه أنه كيف لم يقولوا بهذا التفصيل فى الطهاره المائيه، لأنه بالجمع بين الكيفيتين يرتفع التفصيل.

مع أنه يمكن القول فى وجه التفصيل: أن الضرب باليد على الأرض هنا جزء

من التيمم، بخلاف الاغتراف في الوضوء أو الغسل.

هذا، مضافاً إلى إمكان استظهار لزوم الجمع بين العملين على نحو المعاونه من الخبر المروى عن فضاله عن عدّه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «وذكر أنه كان وجعا شديدا لوجع، فأصابته جنابه وهو في مكان بارد وكانت ليله شديده الريح بارده، فدعوتُ الغلمه فقلت لهم: أحملوني فاغسلوني، فقالوا: إنا نخاف عليك. فقلت لهم: ليس بُيداً، فحملوني ووضعوني على خشبات ثم صبوا علىّ الماء فغسلوني» (١).

وبالجملة: كيف كان فيّنه لا- اشكال في أنّ الأ-حوط هو الجمع بين الكيفيتين لو لم نقل بتعينه، لتوقف البراءه عليه، كما عن صاحب «الجواهر».

أقول: ومن ذلك يظهر امكان القول بذلك في الصوره الثالثه، وهي ما لو يتمكّن من الضرب بيد العليل دون المسح، فايقاع المسح بيد النائب لا بدّ أن يكون مع الضرب على الأرض، فتحصيل هذين العنوانين.

وعليه بالمشاركه والمعاونه يقتضى ما قلناه من الجمع بين الكيفيتين عملاً بقاعده الميسور وتحصيلاً للبراءه اليقينيّه، وإن كان القول بكفايه عمل النائب بصوره الكامل عن العليل في الموردین لا يخلو عن وجه في الجملة، والله العالم.

بيان مراتب أفعال التيمم

الأمر الرابع: ويدور البحث فيه عن بيان ما يجب اتيانه مرتبا من الأجزاء، وهي:

الأوّل: جعل اليدين على الأرض بقصد التيمم:

فهل يجب هذا الجعل بالوضع، على الأرض، أو بالضرب، أو يكفي تحقق

وجود التراب على اليد لحصول المسح ولو لم يكن بالوضع، أو بالضرب بل حصل وقوع التراب على اليدين بهبوب الريح بأن حمل التراب ووضعه على اليدين؟

فيه وجهان بل قولان:

القول الثانى: هو المحكى عن «نهايه الأحكام» للعلامه حيث قال بكفايه الصاق التراب على اليدين فى حال الاختيار، حتى يقع المسح بالتراب، بحمل الأخبار الداله على الوضع أو الضرب على الغالب المتعارف فى الخارج، والأ فيجزى حتى لو استقبل العواصف بهما ومسح.

خلافًا لمعظم الأصحاب حيث يعتبرون الوضع أو الضرب، بل عن «المقاصد العليه» نقل الاتفاق على عدم صحه التيمم لو تعرّض لمهبّ الريح، كما هو مقتضى ظاهر الأخبار بل وصريحها، خصوصاً بعد اعتضاها باجماع الأصحاب. كما نقله صاحب «الجواهر»، بل هو فى ظاهر «الذكرى» وصريح «جامع المقاصد» و«المدارك».

نعم، لا يكتفى بذلك مع الاختيار، وأما مع الاضطرار لا يبعد كفايته، بل فى «الجواهر»: «لعله يقدم على بعض أفراد الغبار».

قلت: وفى تقديمه عليه فى بعض أفراده تأمّل، لشبهه عدم كفايته مطلقاً حتى مع الاضطرار، إذا فرض امكان تحصيل التيمم بالغبار، لعدم قيام اجماع منقول على عدم الكفايه فى الغبار بخلافه هنا، وإن كان نقله فى خصوص حال الاختيار، وعليه فالأقوى ما عليه المشهور بل الاجماع من القول الأوّل.

الأمر الخامس: بعد ما ثبت من وجوب جعل اليدين على الأرض:

فهل يكفى كونه بصوره الوضع كما وقع بهذا التعبير فيكلام المصنّف هنا، و«المبسوط» والجامع و«القواعد»، وصريح «الذكرى» و«جامع المقاصد» و«الدروس»؟

أو لابد من الضرب، أى الوضع مع الاعتماد، كما هو ظاهر «الهدايه» و«المقنع» و«جمل» المرتضى، والشيخ، و«الغنيه» و«الوسيله» و«اشاره السبق» و«السرائر» و«الجامع»، وصریح «الروضه» و«الروض» و«الرياض» و«كشف اللثام»، بل فى «الذكرى» نسبته إلى معظم عبارات الأصحاب. وفى «كشف اللثام» إلى المشهور، بل هو معقد بعض الاجماعات؟ فيه وجهان وعليه القولان كما عرفت:

أقول: الأقوى هو الثانى كما عليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، والسيد فى «العروه» وأكثر أصحاب التعليق بل كلهم.

أقول: منشأ الاختلاف هو اختلاف لسان الأخبار، حيث وردت بتعبير (الضرب) فى عدة أخبار تبلغ إلى عشره، وفى بعضها ورد تعبیر (الوضع) وتبلغ إلى الأربع أو الخمس، فلا- محيص من الجمع بين الطائفتين، وهو لا- يتحقق إلا بعد تعيين ملاحظه النسب بينهما.

فقد يقال: إن النسبه بينهما هو التباين، لأنّ (الوضع) عباره عن اللصاق بلا دفع، والضرب هو ذلك مع الدفع والاعتماد، فالنسبه بينهما تكون التباين فيتعارضان ويحكم بينهما بالتخير، هذا.

ولكنه غير وجيه، أولاً: بأن الظاهر كون النسبه هو العموم والخصوص المطلق لا التباين، لوضوح أنّ (الوضع) صفه مطلقه تشمل اللصاق بلا دفع ومع الدفع، وهو تعبیر يوجد مثله فى اللغه الفارسيه فيقال (نهادن) أو (گذاشتن) وهو عامٌ مثل وضع الثوب فى الصدوق، الشامل لكونه فيه طرحاً ودفعاً وغيرهما، وكذلك يشمل وضع اليد على الأرض بنحو ما يصدق عليه الضرب، فلا يشترط فى صدق الوضع عدم الضرب والدفع كما لا يخفى.

وثانيا: لو تنزلنا عمّا قلنا من العموم المطلق، فنقول إنّ النسبه بينهما هو العموم من وجه، إذ ربما يصدق الوضع بلا ضربٍ فيه أصلاً وهو الالتصاق بلا-رفع بسرعه ولا-دفع فيه، وقد يصدق الضرب بلا وضع وهو الالتصاق والرفع بسرعه، مع أنّ الوضع مع الدفع يسمّى الضرب عرفاً دون الوضع، وقد يصدق عليه العنوانين فيما اذا جعل الالتصاق مع الدفع والاعتماد دون ايقاع اليد بسرعه، فإنّه يصدق عليه الوضع والضرب، فيتعارض والمرجع فيه إلى المرجّحات لا إلى التخيير.

أقول: من الواضح أنّه عند التعارض يقدّم الضرب على الوضع لوجوه:

أولاً: لكون أخباره أقوى ظهوراً من أخبار الوضع.

وثانيا: أكثره أخبار الضرب عن الوضع.

وثالثاً: أنّ أخبار الضرب موافق للاحتياط وموجب للقطع بفراغ الذمه، لأنّه المتيقن من الكيفيه الملقاه من الشارع.

ورابعاً: كونها معتضده بشهره الأصحاب واجماعهم والعمل عليه، بخلاف أخبار الوضع حيث أنّ أكثرهم قد أعرضوا عن العمل بها حتّى مثل المصنّف، و«الجامع» و«القواعد» الذين عبّروا هنا بالوضع، ولكنّهم ذكروا فى مقام بيان بدليته عن الوضوء بالضرب بقولهم: «ويجزيه فى الوضوء ضربه واحده، ولا بدّ فيما هو بدل الغسل من ضربتين، وقيل فى الكلّ ضربتان، وقيل ضربه واحده، والتفصيل أظهر» انتهى.

وهذا أقوى شاهد على أنّهم أرادوا بالوضع هنا هو الضرب، فينحصر المخالف فى التجويز فى الوضع بالشهيد فى «الدروس» والمحقق وصاحب «نهايه الأحكام» وضعف كلامهم يظهر بما عرفت.

هذا فى حال الاختيار، خصوصاً مع ملاحظه احتمال كون أخبار الوضع

حكايه فعل النبي صلى الله عليه و آله لا بيان حكم في المسأله، والله العالم.

وأما في حال الاضطراب فسيأتي حكمه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرناه لا- ينافي ما ورد في خبر الخزاز في قصه عمّار بعد السؤال عن النبي صلى الله عليه و آله ، قال: «فقلت له: كيف التيمم؟ فوضع يده على المِشْح (بالكسر) ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلاً»^(١).

ومثله حديث داود بن النعمان في حديث عن الصادق عليه السلام: «فقلنا له: فكيف التيمم؟ فوضع يده على الأرض ثم رفعها فمسح وجهه ويديه وفوق الكف قليلاً»^(٢).

وكذلك حكايه فعل الباقر عليه السلام في حديث زراره، حيث قال: «فوضع أبو جعفر عليه السلام كفيه على الأرض ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء»^(٣).

ومن ذكر (الوضع) حيث أنّ الظاهر أنّهم أرادوا بالوضع هو الضرب، لأنّ ذكر هذا اللفظ لفهام أصل لزوم كون الوضع على الأرض، غير المنافي مع الضرب في قبال ما قام به عمّار حيث تمعك على الأرض كما تتمعك الدابه، فلا ينافي مع ما ورد بكون الوضع لا بدّ أن يكون مع الاعتماد.

كما يؤيد هذا الحمل والتقيد ما نقله زراره من فعل النبي صلى الله عليه و آله وتعليمه لعمّار بالضرب، وأيضاً عن أبي جعفر عليه السلام الذي نقل عنه الوضع في الحديث المنقول عن «مستطرفات السرائر» حيث جاء فيه: «فضرب بيديه على الأرض، ثم ضرب احدهما على الأخرى، ثم مسح بجنبه ثم مسح كفيه الحديث»^(٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٩.

فثبت من جميع ما ذكرنا قوّه قول المشهور من اعتبار كون الوضع بالضرب والاعتماد لا مطلقا. هذا كله في حال الاختيار.

وأما في حال الاضطرار: فيما لو كان المتيّم عاجزا عن الضرب، لكنه متمكن من الوضع، فهل يجب عليه ذلك، أو يسقط التيمم من رأس، أو يسقط خصوص لزوم مباشره باطن الكفّ للأرض؟ وجوه: قد يتوهم الثاني باعتبار أنّ المركب ينتفى بانتفاء أحد اجزائه إذا كان الضرب جزءا للتيمّم الذي يقدم فرض تعدّره.

كما يتوهم انتفاء المشروط بانتفاء شرطه لو جعلنا الضرب شرطا لا جزءا.

كما قيل إنّ تقديم الثالث هو مقتضى قاعده الميسور بعدم سقوطه مع تعدّره المعسور، خصوصا مع فقد الدليل على جعل البدل في المتعذر.

أقول: شىء من الوجهين لا- يمكن جعله وجها لتقديمهما، لأنّ (الوضع) كما عرفت قد ورد مطلقا في بعض الأخبار مكان الضرب، على نحو يكون الثاني تقييدا مع التمكن والاختيار، فلا- ينافى ذلك جواز الاكتفاء بأصل الوضع دون الاعتماد في الاضطرار، لأنّه ميسورٌ بالنسبه إلى الوضع مع الاعتماد، وعليه فلا وجه لرفع اليد عنه، إذ في صورته كونه جزءا فوجهه واضح، وأما بناءً على الشرطيه فهو أيضا كذلك إن قلنا بجريان قاعده الميسور في الشرائط كجريانها في الأجزاء، إلا فمع ذلك نقول بتقديم (الوضع) على الحكم بسقوط التيمم برأسه، أو سقوط خصوص مباشره باطن الكف، لما قد عرفت ورود (الضرب) في بعض الأخبار، بل لعلّه المنساق من الآيه إذا فسّرت قوله تعالى (فتيمّموا) أى اقصدوا الصعيد، حيث ان المتبادر والمنساق منه إلى الذهن أوّلاً _ لو لا الأخبار المقيده _ هو الوضع، و عليه فالقول بالسقوط في كلتا صورتين غير وجيه كما لا يخفى.

الأمر السادس: أنّه لا بد أن يكون الوضع أو الضرب بكلتا يديه مع التمكن،

اجماعاً محصياًً ومنقولاً ونصوصاً كما في «الجواهر»، لما ورد في جميع الأخبار في مقام التعليم والبيان بجمله: (اضرب بكفيك) أو (بيديك) أو (بيدك) الظاهر في الجنس، الشامل لكليهما، الظاهر في كون الضرب أو الوضع بهما، فلو فعل ذلك باحدى يديه فقط لا- يُجزىء. وعليه فيجب أن يكون الضرب مضافاً إلى كونه بهما بأن يكون دفعهً ومعا، كما صرح به في «جامع المقاصد» وغيره، بل وفي «الحدائق» نسبه إلى ظهور الأخبار والأصحاب، بل قال في «المدارك»: «الواجب الثالث وضع اليدين معا على الأرض، وقد أجمع الأصحاب على وجوبه وشرطيته في التيمم.»

واحتمل في «الجواهر» استفادته اعتبار الدفعه من عباره «المدارك» هذه، وقال: «بل قد يستفاد المعنيه من معقد اجماع «المدارك» وإن احتمل المناقشه في استفادته، وقال: «يمكن المناقشه فيه باحتمال اراده عدم الاجتزاء بالواحد، بأن يكون المقصود من دعوى الاجماع لخصوص كونه باليدين لا مع كونه معاً ودفعه».

وكيف كان، احتمال الوجوب فيه وفي المعنيه قوياً في معقد الاجماع، لامكان كونه مستفاداً من ظاهر الأخبار من جمله: (اضرب بكفيك) و(بيديك) أو (فوضعهما على الصعيد) في مقام بيان الفعل وحكايته، بل لا يبعد دعوى شرطيه كلا الأمرين من كونهما باليدين لا باحدهما، ودعوى كون الضرب أو الوضع دفعهً لا متعاقبا هو المستفاد من ظاهر تلك الأخبار، وكون ظهور الجمله في الأظهرية لا- الشرطيّه، والأ- فالصدق حاصل بالتعاقب - كما في الجواهر - من الانسباق إلى الذهن مردوده لا يمكن الاعتماد والاطمينان اليها لأنّ الجواب كان بعد السؤال عن الكيفيّة في العبادات التوقيفيّه التي لا بد لنا من أخذها من لسان الشرع والدليل، والعمل على كيفيته ما يرد بها الأمر الشرعي والأخذ بظاهره المتلقى منه، خصوصاً المؤيده بما ورد في توضيح الفرق بين بدل الوضوء

والغسل بأنه ضربه للوجه واليدين في الأول، وضربتان للوجه واليدين في الثاني، حيث ينطبق مع كونهما معا لا متعاقبا، فان جميع ذلك يوجب الاطمينان للفقهاء من أنّ المعية والدفعه مثل لزوم الضرب باليدين تعدّان شرطا في الصحه فضلا عن أنّهما واجبتان.

مضافا إلى امكان أن يقال بمقاله صاحب «مصباح الفقيه»، وهى أنه لو لم نقل بدلاله كل دليل مستقلا برأسه على ذلك، ولكن لا يكاد يُنكر استفاده اعتبار ذلك من ضميمه بعضها مع بعض، وتأيدته بالمجموع من حيث المجموع، حيث ينصرف ذهن الفقيه عن كون ذكر هذه الخصوصيات من جهه العاده والاتفاق، خصوصا مع ملاحظه تكرر ذلك في مقام التعليم وبيان الكيفيه، لاسيما مع ملاحظه كون العمل بذلك الظاهر ورعايته ممّا يوافق الاحتياط، بل ومساعدته مع قاعده الاشتغال والاحتياط في خصوص الطهارات الثلاث، حيث يكون الشك فيها شكا في المحصل والحصل المقتضى للاحتياط، ولأجل ذلك ذهبنا في تعليقنا على «العروه» الى الوجوب والشرطيه وفاقا للسيد وجل أصحاب التعليق، والله العالم.

الأمر السابع: يدور البحث فيه عن أنه هل يعتبر فيما يتيمم به من التراب وغيره اتصاله بالأرض وكونها من اجزائها بالفعل، وكونه موضوعا عليها، أم لا- يعتبر الاتصال، بل يكفى كونه من الأرض ولو كان التراب منفصلا عنها بحيث لم يصدق عليه حال الانفصال اسم الأرض؟

الأقوى هو الثانى بلا خلافٍ فيه على الظاهر، بل عليه السيره القعطيه من المتشرعه، بل يمكن استفادته من جمله من الأخبار مثل خبر السكونى(١)،

والخبر المروى عن الراوندى (١) الدالين على جواز التيمم بالجص والنوره، والمنع من الرماد، معللاً بأنه لم يخرج من الأرض، بل قد يستفاد ممّا دلّ على أن التراب من حيث هو ظهوراً إن لم يكن متصلاً بالأرض كصحيحه جميل (٢)، بل قد يؤيد ذلك تجويز التيمم بالغبار الحاصل من نفض الثوب أو بما على عُرف اللدابه ولبد سرجها ونحوهما.

أقول: وأمّا في التيمّات البيانيه ونحوها من ضرب الأرض، فمحمولٌ على المثال والعهاده المتعارفه ابتداءً، فلازمه جواز التيمّم بالتراب في أى موضع كان، سواءً كان على بدنه أو بدن غيره، بل وفي الأوّل حتّى ولو كان على وجهه تراب صالح فأنّه لو ضرب عليه ومسح كان مجزياً كما صرّح به الشهيد في «الذكري» وتبعه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، لصدق الامتثال بذلك، وعدم ما يصلح للمعارضه، وزاد في «المصباح»: «بأنّه حسن بشرط عدم حيلولة التراب حين المسح بين الماسح والممسوح، إذ لا مدخله لرفع اليد وانفصالها عن التراب بعد الضرب عليه في صحه التيمم ولو بحكم أصل البراءه».

وعليه، فما عن «المدارك» ومال اليه في شرح المفاتيح من عدم الاجتزاء في هذه الصوره لتوقيفيه العباده، مع تبادل غيره من الأدله.

ممّا لا يمكن المساعده معهما، لأنّه لا فرق في التبادر والتوقيفيه بين كون التراب في بدن الغير أو بدن نفسه أو على وجهه، من حيث الملاك، مع أنّهما صرّحا أو أظهرها جوازه مع كون التراب على بدن الغير أو بدنه سوى وجهه.

نعم، لو فرض وجود التراب على الوجه ومرّر يده عليه من دون المسح

١- المستدرک ج، الباب ٦ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

مقتصرًا عليه في المسح لم يكن ذلك مجريًا قطعًا، لعدم تحقّق ماهية التيمّم القائم بالمسح، وإن احتمل العلامه في «المنتهى» كفايته، ولكنه ضعيفٌ، لما عرفت من قيام الاجماع وغيره على اعتبار الضرب أو الوضع ثمّ المسح به.

اشتراط الضرب والمسح بباطن الكف

الأمر الثامن: في أن الضرب والمسح لا بدّ أن يكون بباطن الكف على ظهر الأخرى، ولا يجتزى بظهره وإن استوعب مع التمكن عن البطن، لأنّه المنقول والمعهود والمتبادر، وعليه السيره القطعيه، بل هو المقطوع به ممّا ورد في بيان كفيته التيمّم من النصوص والفتوى، بل صرّح بذلك السيّد المرتضى والمفيد وابن ادريس وغيرهم، كما ترى وروده في النصوص بقوله: «واضرب كفيك على الأرض» حيث أنّ المراد منه بطن الكف، كما يظهر ذلك في حديث آخر بقوله: «ثمّ مسح كفيّ كل واحد على ظهر الأخرى» فإنّ المسح يقع ببطن الكف المضروب على ظهر الأخرى، والضرب بظهر الكف خارج عن مصداق الامتثال.

ودعوى: أنّه انصرافٌ بدوى منشؤه أنس الذهن لأجل غلبته في الوجود.

غير مسموعه: لوضوح أنّه كان في مقام البيان وتعيين الوظيفته في كفيته التيمّم، فلا بدّ من الأخذ بما أمره الأمر حتّى يصدق الامتثال، وهذا الحال المتمكّن أمره واضح لا بحث فيه.

نعم، والذي ينبغي أن يبحث فيه صوره عدم التمكن من الباطن، وأنّه بعد العجز هل ينتقل الحكم من الباطن الى حكم الضرب على الظهر أم لا؟

الذى يظهر من فتاوى الأصحاب وعملهم هو الانتقال، كما صرّح بذلك المحقق في «جامع المقاصد» والشهيد في «الذكرى»، وصاحب ارشاد الجعفرية

و«المقاصد العلية»، بل اختاره صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» والمحقق الآملي، بل السيد في «العروة» مع أصحاب التعليق، فكأنه هو المعمول به عند الأصحاب، غاية الأمر يقع الكلام في بيان مستنده

تاره: يقال كما عن المحقق والشهيد وغيرهم _ بلزوم التمسك باطلاق الآيه من كون (الضرب) أو (لوضع اليدين) صادقان على الباطن والظاهر، خصوصا مع عدم ورود نص في الأخبار على وجوبه بباطن الكف بل وكذا في الفتاوى، إلا من جهة التبادر وانصراف الذهن إلى هذه الصورة، بكون اليد آله لذلك، كالأمر بضرب الأرض حيث ينتقل الذهن إلى كونه بالباطن، وهذا التبادر والانسباق إنما يكون مع الاختيار دون الاضطرار، أو في حال الضروره فيجوز بظهر الكف أيضا، لأن الكف يطلق على الباطن وعلى الظاهر كما ترى هذا الاطلاق في حديث ابن أبي المقدام. لكن كون الباطن هو المتبادر أولاً منه لا يوجب الانحصار فيه، وكون الظهور مقصودا، فلذلك أفتوا بالانتقال إلى الظهر على فرض تعذر الباطن، هذا.

ولكن قد يناقش فيه: إن اطلاق اليد الشامل للظاهر يوجب القول بجواز ذلك حتى في حال الاختيار، بل لو لا ذكر التبادر والأخذ به يلزم جواز الضرب والمسح بغير الظهر من أجزاء البدن أيضا، وقرب الظهر إلى الباطن لا يصلح كونه معينا كما أشار إليه في «الجواهر».

وعليه، فالأحسن التمسك لجواز الظهر بعد معذوريه الباطن بقاعده الميسور، بأن يقال إنه في حال الاختيار كان اللازم وقوع التيمم بباطن اليدين فعند التعذر عن الباطن عليه التيمم بما هو ميسور عرفا للمعسور، وهو التيمم بظهر اليد، لأنه يطلق عليه الكف أيضا، كما ورد في حديث ابن أبي المقدام (١)، غاية الأمر كان

الواجب في حال الاختيار باطن الكف كما استفيد ذلك من حديث الكاهلي، حيث قال: «ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الأخرى»^(١) حيث يفهم منه كون المراد من الكف المذكور تلو المسح هو الباطن بقريته التقابل على ظهر الأخرى.

وأما في حال العذر والضروره يتبدل إلى ما يصدق عليه الكف أيضا، وهو الظهر لأنه الميسور لليد في التيمم، بل منه يظهر الحكم بالتمسك لقاعده الميسور في أقطع اليدين من الزند بأن عليه أن يأتي بالضرب والمسح من المحل المقطوع من الذراعين، لكونهما ميسورا له بالنسبه إلى اطلاق اليد الوارد في القرآن في المسح (بايديكم) مع مراعاة تقدم البطن على الظاهر من الذراعين، تمسكا بتلك القاعده، بل وهكذا في تقدم الوضع بعد تعذر الضرب، حيث يصدق عليه أنه ميسور الضرب، لما قد عرفت أن الضرب عبارته عن الوضع مع زياده هو الدفع والاعتماد، كما يظهر من ذلك حكم ما لو تعذر التيمم بباطن احدي اليدين دون الأخرى، حيث ينتقل التيمم في المتعذر منه إلى الظهر تمسكا بهذه القاعده.

مضافا إلى امكان أن يقال: إنه لو لا ما ذكرناه، لا بد من القول إما بسقوط المباشرة وحلول التولية مكانه، أو سقوط أصل الضرب والمسح باليدين، والاكتفاء بمسح نفس الجبين بالتراب وكذا اليدين، أو سقوط أصل التيمم، وجريان حكم فاقد الطهورين في حقه باعتبار أن المركب ينتفى بانتفاء بعض اجزائه، والحال أن قاعده الميسور تكون حاكمه على جميع هذه الاحتمالات.

بل يظهر مما ذكرنا أنه من أراد تحصيل البراءة اليقينيّة في جميع الشقوق والاحتمالات باجراء الاحتياط، كان عليه العمل بجميع ما ذكر من ضرب ظهر الكف، واجراء التولية بيد الغير بباطنه، ومسح ظهر الكف والجبين بالتراب،

والايتان بحكم فاقد الطهورين، حتّى يحصل له القطع بأنّه قد عمل بما هو المطلوب فى الواقع، كما وردت الاشاره اليه فى «الجواهر»، ولكن العمل بما قلناه أوّلاً بالضرب أو وضع ظهر الكف والمسح به يوجب البراءه ان شاء الله.

أقول: ممّا ذكرنا يظهر حكم ما لو تعدّر الضرب ببطن إحدى اليدين، فقد نوقش فى أنّه هل عليه أن يقتصر ببطن الأخرى فقط أو ببطنها مع ظاهر الأولى؟ وجهان: أقواهما الثانى لاستلزام بدليه ظهر كلّ منهما باطنه هو الايتان ببطن احدهما وظهر الأخرى، تمسكا بقاعده الميسور فى كلّ واحده من اليدين، لو عرض التعدّر لاحدهما إذ الحكم يظهر فيه من الأشباه والنظائر، كما لا يخفى.

كما يظهر ممّا ذكرنا حكم ما لو تعدّر الضرب أو الوضع ببعض باطن الكف، حيث نوقش فى أنّه هل يجب عليه الايتان بذلك البعض، أو يتبدل إلى الظهر الكامل فى المتعدّر؟ الحكم هو تقدّم الأوّل على الثانى، لأنّه أقرب عند العرف إلى حقيقه التيمم من الضرب والوضع بظاهرهما كاملاً، إذ هو الميسور عند العرف لا الثانى، وإن كان طريق الاحتياط يقتضى الايتان بالكفين.

الأمر التاسع: هو ما لو كان باطن الكف فى اليدين أو احدهما نجسا غير متعدّد و غير حاجب و يتعدّر ازالته، فهل يوجب ذلك انتقال الحكم إلى ظاهر اليدين مع خلّوه عن جميع ذلك، أو إلى حكم مسح الأقطع بسقوط الضرب والوضع عنه مع خلّو موضع المسح من الجبين عن ما ذكر له، أو لا ينتقل ميه؟ وجهان: الأقوى عندنا هو الثانى، أى عليه أن يقوم بعملية التيمم بالبطن النجس غير المسرى وغير الحاجب، بل حتّى مع الحاجب، حتّى ولو كانت النجاسه مستوعبه، لكن مع تعدّر الازاله، ولو بنجاسه أخرى كغير المورد من الحواجب، بلا- خلافاً أجده فيه فى غير الحاجب بين الأصحاب، بل الاصحّ أن الحكم كذلك مع الحاجب أيضاً،

لعدم قيام دليل يدل على شرطيه الطهاره عند الضروره، وإن قلنا بشرطيتها في حال الاختيار، كما لا دليل على اعتبار المباشره بنفس البشره في حال الضروره، بل لعل الاطلاقات وفحوى الأدله تقتضيان بخلافه، كما يشهد على ذلك ما دل من الدليل على يتيم ذى الجروح والقروح ونحوهما، كما ويدل على ذلك ما ورد في حكم الحواجب من الجبائر والطلاء ونحوهما في الوضوء الذى هو المبدل، حيث يفهم منها تنزيل الحائل مع تعذر ازالته منزله المحال عنه، فكذلك يكون الحكم فى البديل أيضا، كما يؤيد ذلك حديث المراره حيث أنه كالصریح فى كفايه المسح على الحائل عن المحال عنه، والوارد فى الحديث حكم كلتي فى جميع الموارد إلا ما خرج بالدليل، كما يؤمى إلى ذلك التمسك بآيه نفى الحرج وحكم الامام عليه السلام فى بعض الأحاديث «بأن هذا واشباهه يعرف ويفهم من كتاب الله عزوجل» اذ لا خصوصيه للجب في الوضوء فقط حتى لا تجرى فى غيره من التيمم، ولذلك يلاحظ أن الحكم عند الأصحاب فى الحائل على الاعضاء الممسوحه من الجبهه وظاهر اليدين هو المسح عليه، ولا فرق فى الجواز بين كون الحائل فى الماسح أو فى الممسوح، لاشتراك الملاك فيهما، ولذلك قال صاحب «الجواهر» رحمه الله: «والفرق بين الماسح والممسوح فى ذلك تحكّم».

نعم، قد يقال فى الفرض الأول _ أى شرطيه طهاره الموضوع _ بأنه لا دليل لنا على الشرطيه فى مواضع التيمم مطلقا، حتى مع الاختيار فى النجاسه غير المُسريه، فضلاً عن حال الاضطرار، عدا ما عن بعض من دعوى الاجماع على اشتراط طهاره الماسح والممسوح، كما حكاه صاحب «مفتاح الكرامه»^(١) عن الشهيد فى حواشيه على «قواعد الأحكام»، والأمر كما قاله رحمه الله .

هذا، فضلاً عن أنه لا يبعد امكان دعوى الايماء والاشعار فى الآيه بأن (صعيدا طيبا) اشارةً إلى مثل ذلك من الطهاره والاباحه، حيث يفهم من باب مناسبه الحكم والموضوع لزوم طهاره الماسح والممسوح، حتّى تحصل الطهاره المعنويه، وتحصيلها ممّا هو بنفسه قدر ونجس فى غير صوره الضروره غير مقبول عند المتشرعه ولسان الادله، وأمّا فى حال الاضطرار فإنّ شرطيه يحتاج إلى دليل وهو مفقود.

نعم، الاستدلال على شرطيه طهاره محلّ هنا ببديته عن الطهاره المائيه، فحيث كانت شرطاً فيه، فلا بد كونه شرطاً هنا بمقتضى البديله وعموم المنزله.

غير وجيه، لما قد عرفت غير مرّه بأنّ التنزيل بنفسه لا يقتضى الاّ فيما يساعده الدليل، ولا يدلّ على أنّ كلّ ما يكون للمبدل من الآثار يكون لبدله أيضاً.

مع أنّه قد قيل فى وجه الفرق بين ما نحن فيه وبين المائيه: بأنّ اشتراط طهاره المحلّ فى الطهاره المائيه إنّما هو لحفظ الماء عن الانفعال، لكن هذا أيضاً لا يخلو عن نقاش، لأنّه قد ذكر فى محلّه بأنّ الأطهر أنّ شرطيه طهاره المحلّ فى الوضوء كان بنفسه من حيث هى وان لم ينفعل الماء، كما فى الماء الكثير أو الجارى.

كما لا يتم الاستدلال على شرطيه طهاره محلّ التيمم بأنّ التراب ينجس بملاقاه النجس، فلا يكون طيباً، كما عن «الذكري» لأنّه إنّما يتم إذا كانت النجاسه مسريه إلى التراب لا مطلقاً كما هو المطلوب.

نعم، ما أجابه صاحب «مصباح الفقيه» بمنع كون (الطيب) بمعنى الطهر، غير مقبولٍ لو أراد نفيه مطلقاً حتّى كونه من أحد مصاديقه، نعم دعوى الانحصار فيه مردوده.

وأيضاً: لا يتم الاستدلال له أيضاً بما قد قيل بأنّ المتبادر من الآيه وغيرها ممّا دلّ على اشتراط الطهاره فى التراب، إنّما هو طهاره ما يتيمّم به عند اراده التيمّم،

فلا- يعمّ النجاسه الحاصله باستعماله فى التيمم، وكان طاهرا قبل الاستعمال، نظير عدم مانعيه النجاسه الحاصله للماء بملاقاه النجس عند استعماله لتطهير الخبث وازالته.

لأنه من الواضح أنّ الطهاره اللازمه فى التراب، المستفاده من الأدله، ليس الا اعتبار طهاره ما يتيمّم به فى حال الاستعمال وحينه لا قبله فقط، وقياس المقام بالماء المستعمل فى ازاله الخبث قياس باطل كما قد حُقّق فى محلّه.

وعليه فاذا قلنا بشرطيه الطهاره فى المستعمل لازاله الحدث فانه يفهم حينئذ شرطيه طهارته حتّى العلق «المعتبر» عند مسح الجبهه واليدين، الذى لا يصدق عليه الصعيد بعد صيرورته علوقا فضلاً عن شرطيه طهاره الصعيد الذى كان فهم ذلك من باب مناسبه الحكم والموضوع. وعليه فاشتراط خلوّ المواضع من النجاسه المسريه إلى التراب الذى يقع التيمّم به، ممّا لا ينبغى التوقف فيه.

أقول: إنّما الاشكال فى اشتراط خلوّها عن النجاسه غير المسريه أو المسريه التى لا تتعدّى إلى التراب، كما حصلت فى اليد بعد ضربها على الأرض، أو كانت على الجبهه أو ظاهر الكفين ولم تشترط العلق.

بل لا يبعد دعوى كون المغروس فى ذهن المشرعه، المستفاد من لسان الشرع، هو انصراف الاطلاقات الوارده فى التيمّم عن مثل هذا الفرد، المستلزم لاستعمال النجس باشمال المواضع على النجاسه المسريه.

ولأجل ذلك لا محيص عند الضروره وعدم امكان، منعها عن السرايه ولو بتجفيفها، أو معالجتها ولو بشدّ خرقة ونحوها عليها المستلزم وقوع التيمم بحائل، إذ الظاهر كفايه مثله حينئذ عذريا بقيام الحائل مقام البشره، وإن كان طريق الاحتياط فى مثل الفرض بالجمع بين مسح البشره - لو لم يترتب عليه محذور شرعى أو عرفى من تلويث المواضع الطاهره بحيث يشقّ معه تحمّله

— ومسح

الحائل واضحا، كما أنّ الأحوط عند تعذر النجس والأتیان بشيءٍ من مراتب التيمم خاليا عن استعمال النجس، هو الجمع بين التيمم والأتیان بوظيفه العاجز وهو ظهر الكف أو وظيفه الأقطع وفاقد الطهورين، إذ هو غايه ما يمكن أن يقوم به فى العمل بالوظيفه، لأنّ الصلاه لا تسقط بحالٍ، فلا بدّ من اتيانها بأحد من الوجوه برجاء المطلوبيه.

وأیضا: قد يقال فى الحائل من الانتقال إلى الظّهر وجعله عُذرا كما هو ظاهر كلام الشهيد فى «الذكري» وصريح «الروضه».

لكنّه ممنوعٌ، لوضوح أنّ الضرب أو الوضع على الأرض مع الحائل فى حال الضروره يكون بمنزله نفس البشره من لزوم مراعاة ما يجب به الضرب من باطن الكف كما هو الحال فى الكف الطاهره كذلك عند الضروره، وفاقا لصريح «جامع المقاصد» و«المدارك» وظاهر «الروض». وعليه فجعل الحائل عذرا للانتقال فى المقام أو مطلقا حتّى فى الطاهره ممنوعٌ جدا، خصوصا فى الطاهره التى ادعى صاحب «الجواهر» الاجماع على خلافه، خصوصا إذا كانت الحيلوله لقليل من باطن الكف لاتمامها، ولعلّ الوجه فيه أنّ شمول قاعده الميسور للحائل مع حفظ الباطن كان أولى من شمولها للظاهر من الكف بالمباشره، لأنّ موضع الضرب والوضع بقى محفوظا فى الأوّل دون الثانى.

أقول: ينقدح حكم جواز ايجاد الحائل فيما لو تعذر المباشره فى اليد لأجل وجود جرحٍ وشبهه، بأن يشدّ عليه الخرقه ونحوها ويجعل الضرب أو الوضع عليها، بمثل العمل فى الجبيره فى الطهاره المائيه.

ولكن مع ذلك كلّ الاحتياط يقتضى أن يكرّر العمل تارةً بالحائل وأخرى بالظّهر، بل ويتيمم الأقطع بمسح ظهر اليدين والجبين بالأرض والتوليه، مع حكم

فاقد الطهورين، وهذا الاحتياط لا ينبغي أن يترك.

قيل: يحتمل وجوب الضرب أو الوضع باليد النجسه المتعدّيه، بل جزم به صاحب «المدارك» وتبعه في «الكفايه» بل قال في «الجواهر» لا يخلو عن قوّه خصوصاً مع تعذر يتيمّم الأقطع والتوليه عليه، لعدم سقوط الصلاه عنه بحالٍ إلا أن الأقوى الأول لكن بشرط استيعاب النجاسه للباطن.

وفيه: هذا غير وجيه عندنا لما قد عرفت أنّ النجاسه المسريه خصوصاً المسريه إلى التراب، مع عدم التمكن من الازاله والتجفيف، موجب لتفويت شرط الطهاره، فبالانتقال إلى الظهر _ الذى قد عرفت صدق الميسور عليه بلحاظ صدق اليد وصدق الكف على ما فى الخبر _ يحصل الشرط، فيكون مقدماً على مسح الأقطع أو التوليه أو سقوط ضرب اليدين أو سقوط أصل التيمم، وإن كان الأحوط الاتيان لجميع المتممات حتى يحصل القطع بالبراءه.

هذا كلّه إذا كانت النجاسه مستوعبه لتمام باطن اليد.

وأما مع بقاء جزء من الباطن يصلح لوقوع الضرب والمسح عليه، فالأقوى تعين ذلك، ولا ينتقل الواجب إلى الظهر ولا إلى مسح الأقطع ولا- التوليه، كما أنه يتعين الضرب والمسح بالتوليه إذا لم يمكن بالظهيرين لأجل تعدّي نجاستهما، وعدم الامكان مع الحائل للباطن والظاهر لكثره النجاسه وسرايتها، فلا يسقط ضرب اليدين والافتصار بمسح الجبهه بالأرض فقط كالأقطع، وإن كان هذا هو ظاهر كلام صاحب «المدارك» و«الكفايه»، بل مقتضى ظاهر كلامهما صيرورته بحكم فاقد الطهورين مع فرض النجاسه المتعديه فى جميع الأعضاء حتى الجبهه بحيث تكون الماسحه والممسوحه واليدين والجبهه كلها مستوعبه بالنجاسه المتعديه. مع أنه قد يمكن فرض التوليه فى بعض صورته ولو بوضع

الحائل على محلّ المسح في اليدين والجبّه.

لكن مع ذلك كلّه، قد عرفت أنّ الأحوط خصوصاً في الأخير هو الجمع بين الفروض والوجوه، ووجوبه لا يخلو عن قوه حتّى يقطع بالبراءة.

أقول: ومن ذلك يظهر حكم ما لو كانت النجاسة المتعدية في الممسوح فقط دون الماسح، بحيث لا يتعدّى إلى التراب، فإنّه يمسح عليه مع التعذّر، سواءً كان مستوعباً أو غير مستوعبٍ، لعدم الدليل على شرطية الطهاره فيه حال التعذّر، وإن كانت شرطيتها معتبره في حال الاختيار.

لكن احتمال في «جامع المقاصد» و«الروض» ادراجه تحت حكم فاقد الطهورين فيما لو كان المانع في الجبّه.

وهو ضعيفٌ، لأنّه لا فرق في جوازه مع النجاسة حال التعذّر وصحّه التيمم بين المتعدّي وغيره، نعم قد يؤثر في التفاوت بين الصورتين في بعض الأحوال بالنسبه إلى الصلاه ونحوها، وبزياده النجاسة ونحوها، إلاّ أنّه أمرٌ آخر خارج عمّا نحن فيه وبصدده، حيث أن الكلام في صحه التيمم وعدمه، لا فيما يترتّب عليه من سائر الاعمال، إذ ربما يتفاوت الحكم الثابت عليه حينئذٍ كما لا يخفى.

البحث عن الدليل على اشتراط طهاره الماسح

يدور البحث عن الدليل على شرطية طهاره الماسح مع عدم التعدى والحجب، بل ومع التعدى لغير التراب _ كما لو جرح بعد الضرب _ واشتراط طهاره الممسوح من الجبّه وظاهر اليدين مع الاختيار؟

يقول صاحب «الجواهر» بأنّه لم يعثر على من صرح بذلك في كلام قدماء الأصحاب، بل ولم يعثر على ما يدلّ عليه بالخصوص من الأخبار، بل لعلّ

اطلاقها و اطلاق الفتاوى خصوصا ما دلّ منها على تيمم ذى الجروح والقروح يقضى بخلافه بعد الأصل.

أقول: الذى يمكن به اثبات شرطيه الطهاره فى حال التيمم فى الماسح والممسوح فى حال الاختيار، هو الاجماع، وقيامه مستفاداً من ظاهر «الارشاد» وصريح «جامع المقاصد» و«الموجز الحاوى» و«حاشيه الارشاد» وصريح «الذكرى» و«الدروس» و«البيان» والصيمرى وصاحب «المعالم» وتلميذه، بل فى «الكفايه»: «أنه المشهور بين المتأخرين» ومنظومه الطباطبائى، و«شرح المفاتيح» و«الجعفرى» وعن ارشادها، بل لعلّه الظاهر من «الروض» و«الروضه»، بل فى «شرح المفاتيح» نسبه إلى الفقهاء، بل عن الشهيد الأول فى حاشيته على «القواعد»: «الاجماع على اشتراط طهاره اعضاء التيمم»، و عليه فهو الحجّه فى المسأله.

ولكن برغم ذلك يلاحظ من كلمات بعض الفقهاء عدم الاشتراط _ كما فى «المدارك» و«الحدائق» و«مجمع الفائده والبرهان» واليه يرجع ما عن حواشى السيّد عميد الدين _ حيث جوزوا التيمم إذا كانت النجاسه غير متعدّيه وإن كانت يداه نجسه، أما ابن فهد فقد حكى عنه أنه اشترط أحد الامرين: الطهاره أو الجفاف بحيث لا يتعدّى، ولأجل ذلك مال اليه صاحب «الجواهر»، وقال: «ولو لا صريح الاجماع السابق المعتضد بظاهره، وبالقطع من المحقق الذى هو بمنزله وبالأصل فى وجهه، وبمقتضى البدليه على الاحتمال السابق، لكان القول بعدم الاشتراط متّجهاً، حتّى مع المتعدّى لغير التراب» انتهى محلّ المحاجه.

ولذلك استجود كلام صاحب «كشف اللثام» حيث قال بعد نقله الاشتراط عن الشهيد: «ولا أعرف دليلاً عليه إلاّ وجوب تأخير التيمم إلى الضيق، فيجب تقديم

الازاله كسائر الاعضاء إن كان النجاسه ممّا لا يمضى منها، لكنه حكى الاجماع فى حاشيه الكتاب» انتهى.

أقول: قضيه حكم الصلاه عند ضيق الوقت أو جوازها فى السعه للموقته أو مع عدم رجاء الزوال، أو فيما لا يعتبر فيه الضيق لغير الصلاه ونحوها، أمور خارجه عمّا نحن بصدده، كما عرفت منا التنبيه عليها فى السابق.

والحاصل: أنه لا دليل على الاشتراط الآ الاجماع والشهره الفتوائيه بين الأصحاب، ومناسبه الحكم والموضوع بأنّ طهارته محصل للطهاره المعنويه المطلوبه كالطهاره المائيه والبدليه، والمسأله مع جميع ما ذكرنا واضحه من حيث الفتوى والاحتياط، والله العالم بحقايق الأمور.

البحث عن حكم العلق

الأمر العاشر: يدور البحث فى هذا الأمر عن أنه هل يعتبر وجود العلق بما ضرب عليه للمسح على اعضاء التيمم أم لا؟ فيه قولان:

١_ قول بالاعتبار من القدماء كابن الجنيد ومن المتأخرين حيث التزم به عددٌ منهم الكاشانى فى مفاتيحه، والاستاذ الاعظم فى «شرح المفاتيح» والفاضل البحرانى فى حدائقه، والفاضل النراقى، والمحقق السبزوارى. وفى «الحدائق» حاكيا عن الشيخ البهائى ووالده.

أقول: الذى ينبغى أن يتبّه عليه هو الفرق بين المتأخرين وابن الجنيد، لأنهم يقولون بالاعتبار بعد استحباب النفض بخلاف ابن الجنيد حيث يقول _ على المحكى عنه فى «مختلف الشيعه» _ بوجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر» بعد نقل هذا الاختلاف: «ولعله لا

يوافق ظاهر المحكى عن ابن الجنيد فيكون خرقاً للاجماع المركب، حيث يكون لزوم بقاء العلق قبل النقص للمسح مخالفاً لكلا الفريقين من القائلين بالاعتبار وعدمه».

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه لا منافاه بين القولين في الاعتبار، لأن النقص لا يرفع التراب عن اليد بالكلية، بل يبقى معه أثره، فلذلك لا يمكن دعوى نفي الخلاف لابن الجنيد مع القائلين بالاعتبار، والله العالم.

٢_ وقولُ بعدم الاعتبار، وهو على في «الجواهر» هو «المشهور بين الأصحاب نقلاً مستفيضاً وتحصيلاً، بل في «جامع المقاصد» الاجماع عليه، وفي «آيات الأحكام» للفاضل الجواز للاجماع أيضاً على عدم اعتباره لليدين، بل في ظاهر «المنتهى» لا يجب استعمال التراب في الأعضاء الممسوحة ذكره علمائنا، ثم حكى الخلاف عن الشافعي ومحمد، وظاهره الاجماع أيضاً ككنز العرفان حيث نسب القول بالعلق إلى الشافعيه في مقابل الحنفية وأصحابنا من جواز التيمم بالحجر الصلب موافقاً لتفسير الصعيد بوجه الأرض انتهى» (١).

أقول: لا بدّ أولاً- أن نتعرّض لدليل القائلين بالاعتبار، فإن تمّ أخذ به والّا يحكم بما عليه المشهور من دعوى عدم الدليل على الاعتبار.

استدلّ القائلون بالاعتبار: بوجوه:

الأول: وهو العمده التمسك بصحيحه زواره وهى التى رواها رواه الصدوق باسناده عن زواره أنه قال لأبى جعفر عليه السلام: «ألا- تخبرنى من أين علمت وقلت إنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين...» وذكر الحديث إلى أن قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: ثمّ فصل بين الكلام فقال: «وامسحوا برؤوسكم» فعرّفنا حين قال

برؤوسكم أن المسح ببعض الرأس لمكان الباء» إلى أن قال: ثم قال: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ» فلما أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء أثبت بعض الغسل مسحاً لأنّه قال (بوجوهكم) ثم وصل بها (وايديكم منه) أي من ذلك التيمم، لأنّه علم إنّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه، لأنّه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف، ولا يعلق ببعضها» ثم قال: «ما يريد الله عليكم من حرج، والحرج الضيق» (١).

وجه الاستدلال وتقريبه: _ كما في «الحدائق» هو: «أنّ المراد بالتيمم المفسّر به الضمير (يعنى فى قوله أى من ذلك التيمم) هو التيمم به، لأنّ حاصل معنى الخبر أنّه سبحانه إنّما أثبت بعض الغسل مسحاً ولم يوجب مسح الجميع، لأنّه لما علم أن ذلك الصعيد لا يأتى على الوجه كلّ من جهه أنّه يعلقّ ببعض الكفّ ولا يعلقّ ببعضها الآخر، قال سبحانه: «فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه» وحينئذٍ فقولهُ: «لأنّه علم أنّ ذلك أجمع لا يجرى على الوجه» أى علم أنّ ذلك الصعيد المضروب عليه وهو المدلول عليه فى الروايه بالتيمم، بمعنى التيمم به، ولا يخفى ما فيه من الاشعار بالعلوق، بل الدلاله الصريحه، حيث جعل العلق بالبعض دون البعض علّه للعلم بأنّ ذلك لا يجرى بأجمعه على الوجه، وهذا الوجه الذى ذكرناه مبنئ على كون (من) فى الآيه للتبعيض، وأن قوله عليه السلام: «لأنّه علم أنّ ذلك أجمع... الخ» تعليل لقوله أثبت بعض الغسل مسحاً» انتهى محلّ الحاجه من كلامه (٢).

قلنا: الظاهر من الروايه والله العالم كون المراد بيان العلّه المتناسبه لمسح بعض

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- «الحدائق»، ج ٤، ص ٣٣٣.

الوجه وبعض اليدين دون تمامه، بأنّه كما لم يعلّق الصعيد بالضرب بجميع الكفّ بل يعلّق بعضها دون بعض لتحقق المسح بما وقع به الضرب على الصعيد، كذلك جعل المسح ببعض الوجه واليدين كافيا عن مسح الجميع.

بيان الملازمه: أنّه كما لا يتحقق التعلّق بجميع الكفّ بالضرب، فكذلك لا يجب المسح لجميع الوجه واليدين، وهذا المعنى يظهر عن قوله: «لأنّه علم أنّ ذلك أجمع لم يجر على الوجه» أى ليس مثل الماء الذى يعمّ بصبّه جميع الوجه واليدين، لأنّه يشمل جميع اليد إذا اغترف، فكما تكون اليد ممثله بالماء أى يحيط بجميع اليد، فهكذا أوجب الغسل به لجميع الوجه واليدين، بخلاف الصعيد المضروب به، حيث لا يكون ما تعلّق بالكفّ إلا البعض، فالمسح للموضعين يكون كذلك. وكون الأمر كذلك أعظم من أن يكون مع الكفّ الماسح علوقا أم لا، فلا ينافى هذه المناسبه مع كون العلوق الزائل بواسطه النفث المندوب، أو إذا لم ينفث وكان باقيا، لأن الاعتبار بالمسح بما يكون حاله كذلك، لا بما يكون فى كفّه ذلك العلوق والصعيد، والأى كان الأنسب لحفظ العلوق ووقوع المسح به عدم الحكم بوجود النفث، كما لا يخفى.

أقول: هذا الاحتمال الذى ذكرناه يناسب مع حكم النفث، كما يناسب جعل كلمه منه للتبعيض، كما أشار اليه صاحب «الحدائق»، بأن تكون الآيه تفيد فى خلال أداه (من) أنّ ما يتعلّق بالكفّ يكون هو بعض الصعيد لاتمامه وكلّه، أو تكون (من) للابتداء بأن يكون المراد أنّ ابتداء المسح يكون من الصعيد، أو كان ابتداء التيمم من الضرب عليه، أو تكون كلمه (من) للسبب بآن يرجع الضمير فى (منه) إلى الحدث، أى فتيّموا بالعمل المذكور من المسحين بسبب حدوث الحدث، نظير قول القائل: «تيممت من الجنابه» أى بسببها، وإن كان هذا

الاحتمال بعيداً، لأن مع امكان ارجاع الضمير إلى الأقرب لا وجه لارجاعه إلى الأبعد، مضافاً إلى أنّ هذا المعنى يوجب كون السبب تأكيدياً، لأن السبب قد استفيدت من الفاء في قوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا» فإذا دار الأمر بين التأسيس والتأكيد، كان الأول أولى.

كما يحتمل أن تكون كلمه (من) في (منه) للبدليه بارجاع الضمير فيه إلى الماء، لتكون نظير (من) في قوله تعالى: «أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ» وكذا في قوله تعالى: «لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا» حيث تكون للبدليه.

وفيه: هذا الاحتمال أيضاً بعيداً، مضافاً إلى ما عرفت من أن الارجاع إلى الأبعد مع امكان الأقرب غير مقبول، وقد أنكر جمع من النحاه استعمال كلمه (من) للبدليه، وذهبوا في مثل الآيتين إلى تقدير لفظ البدل، والالتزام بذلك غير لازم، لأنه إذا دار الأمر بين المذكور بلا مجاز والتقدير مع المجاز والخلاف، كان الأول أولى قطعاً.

وعليه، فالأحسن في جميع هذه المتاحلات هو الأولين، كما أن الأحسن والأنسب بين الأولين هو التبويض، وقد عرفت عدم منافاته مع ما بيناه في العله والحكم المعامل به، وما ذكرناه من الاحتمال لا- يوجب دلالة الآية على لزوم العلق، وعليه، فهذا الاحتمال هو المتعين ظاهراً.

وإن أبيت وقلت: إنه لا- يتعين فيه أجناكم بترده في أحد الاحتمالين أو احد الاحتمالات على حسب ما قد قيل فيه، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال بها لاثبات اعتبار العلق، مع ما قد عرفت من عدم اقتضاء شيء من الاحتمالات بلزوم العلق الذي أراد الخصم اثباته من الآية بمعونه الروايه.

أقول: ما ذكرناه من الاحتمال وإن يشابهه مع ما ذكره صاحب «الحدائق»، إلا أنه أراد من التبعض حفظ ذلك مع نفس المتيّم به أى الصعيد، ووقوع المسح بذلك، وهو العلق المعلق على الكفّ، بخلاف ما بيّناه حيث أردنا اثبات التناسب بين بعض الوجه واليدين فى المسح وبين التعلق بالكفّ بعضاً، نظير التناسب بين اشتمال تمام الكفّ بالماء فى الغسل مع لزوم غسل جميع الوجه وجميع ما يجب غسله من اليدين، وهذا لا يستلزم لزوم أن يتحقّق المسح بالعلق حتماً، بل يكفى المسح بما وقع بسبب الضرب لزوم أن يتحقّق ممسوساً بالصعيد، ولو لم يكن على اليد الماسح من العلق أثراً، كما يناسبه مع الحكم باستجاب النفّض، وضرب إحدى اليدين بالأخرى، كما لا يحتاج ما ذكرنا من ارجاع الضمير إلى الصعيد والتميم به، لا مكان جريان هذه العلّة حتى لو أريد من الضمير والاشارة نفس التيمم، لأنّ التعليل لم يكن مسوقاً لبيان هذه الجهة بل العلّة لبيان أصل وقوع التبعض بالضرب فى المسح، كالاتّمال فى الاغتراف فى الغسل، وهذا المعنى حاصل ولو رجع الضمير إلى نفس التيمم.

وأيضاً: ما ذكرناه لا ينافى مع الاحتمال الذى ذكره الشهيد فى «الذكرى»، حيث جعل ذلك دليلاً على عدم اعتبار العلق، لأنّه فرض كون الصعيد المضروب الذى لا يبقى على يد المتيّم به إلاّ بعضه، يكفى فى المسح به، لصدق وقوع المسح باليد الممسوس بالصعيد، مع أنّك قد عرفت عدم لزوم اعتبار عدم العلق على اليد، بل الأولى أن يفرض الاطلاق من تلك الناحية، حتّى يمكن الجمع مع كون العلق على اليد فرضاً فى بعض الموارد، خصوصاً إذا لم يقم بالنفّض من خلال ضرب إحدى اليدين بالأخرى، كما أنّه لا يلزم أن يجعل كمله (من) ابتدائيه نشويّه، لما قد عرفت من مساعدته مع التبعض لو لم نقل بأنّه أولى.

أقول: ومما ذكرنا ظهر ضعف ما احتمله المقدس الأردبيلي حيث قال بناءً على احتمال التبويض: «أن تضعوا أيديكم على بعض الصعيد ثم تمسحوا به الوجه واليدين».

لوضوح أن الوضع أو الضرب كان بجميع الكف على الصعيد، الآ- أنه لا- يحمل ولا يُعلّق بالكف إلاّ البعض دون الكلّ، فهو لا يوجب أن يكون الضرب والوضع على البعض أيضاً، فتأمل حتى لا يشتبه عليك الأمر لشده المشابهة بين القولين.

ومما ذكرنا يظهر أن المراد من جملة (فليتمسح من الأرض) الواردة في صحيح الحلبي (١) وخبر ابن سنان (٢) هو وقوع الضرب والوضع بتمام الكفّ على الأرض، الآ- أن التعلق يكون بالبعض لا- بالكلّ، فلا تكون هذه الأخبار دليلاً على اعتبار لزوم وجود العلق على اليد في المسح، كما أراد الخصم اثباته من مدلول هذه الأخبار.

كما يظهر من ذلك جواب الاستدلال بمطهره التراب، حيث أرادوا جعله دليلاً على اعتبار العلق، لأنّه يكفي في اثبات هذا العنوان وقوع الكفّ على التراب دون الحاجة يحتاج إلى التمرغ فيه، كما يؤيد ذلك ردّ رسول الله صلى الله عليه وآله فعل عمّار بالتمرغ، وإن كان الردّ شاملاً لكلا الأمرين من التمرغ ونفس العمل.

وأيضاً: ظهر الجواب عن ما استدلوا به من البدليه والمنزله، باعتبار التراب بمنزله الماء في لزوم العلق، لما قد عرفت أنه يكفي في البدليه والمنزله كون الكفّ الممسوحه، ماسحاً، كما يناسب ذلك مع استحباب النفض بل وجوبه على ما نسبه صاحب «الجواهر» نقلاً عن «المقاصد العلية» إلى قيل، ولم يذكر اسم قائله.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

فثبت من جميع ما بيناه أنه لا دليل على اعتبار اثبات العلوق يمكن أن يعتمد عليه.

مضافا إلى وجود ما يمكن أن نتخذه دليلاً أو تأييدا لعدم الاعتبار:

الاجماع أو لا- أقل من الشهره الفتوائيه من القدماء إلى زماننا هذا، فافهم مع ملاحظه تجويزهم التيمم بالحجر حيث ربما يكون أملس أو وقع عليه المطر ونظفه من الغبار، و برغم ذلك لم يقل أحدٌ بوجوب جعل التراب عليه حين الضرب، مع أنه لو كان العلوق معتبرا لكان الأنسب ذكر ذلك ولو استحبابا ليتحقق الضرب على التراب كما اشار إلى ذلك في الغبار في لبد السرج وعُرف الدابه في مرتبه ثالته بعد فقد الحجر، ولأجل ذلك قال صاحب «الجواهر»: «اتجه حينئذٍ دعوى الاتفاق حتى ممن فسّر الصعيد بالتراب على عدم اعتبار العلوق للمسح» ولذلك جعل العلامة في «المختلف» قول ابن الجنيّد مقابلاً للقول باستحباب النفض، لأنه قيد بكون التراب على مرتفع اليدين، وهو لا يجامع مع استحباب النفض والضرب باحدى اليدين على الأخرى الوارد في الاحاديث.

وبالجملة: ممّا ذكرنا وبيننا في الروايه يظهر الجواب عن الاستدلال بأصالة الاشتغال لتحصيل البراءه اليقينه بالتيمم مع العلوق، اذ لا مجال مع وجود الدليل الاجتهادى للرجوع إلى الأصول العلميه، خصوصا مع ملاحظه ترك ذلك في الأخبار البيانيه للتيمم، خصوصا مع ملاحظه وجود الأخبار الداله على استحباب النفض وضرب إحدى اليدين على الأخرى.

ثم ان توقفنا في دلاله الروايه، وتحيّرنا في المختار، وتردّدنا في اعتبار العلوق وعدمه، ولم نقل بعدم الاعتبار ممّا استظهرناه في النفض وأمثاله، فحينئذٍ يمكن القول بلزوم مراعاة الاحتياط في باب الطهارات الثلاث، لكون الشك فيها يعدّ شكا في المحصّل والمحصّل، ولذلك يكون حسن الاحتياط هنا أشدّ من موارد آخر في الاحتياط العملي كما لا يخفى.

وأما الاستدلال بتوقيفيه العبادات: فإنه يظهر ممّا ذكرنا الجواب عنه أيضاً، وبرغم أنّه قد يستفاد ذلك من الأخبار والفتاوى، لكن ربّما ينعكس الأمر باعتبار أنّ مقتضى هو توقيفيه العبادات أن لا نحكم بالجزم بالاعتبار، مع ما عرفت من دلاله الأخبار على عدم الاعتبار، إلا أن يراد اتيانه من باب الاحتياط، فهو حسن ولا منع فيه، كما عرفت.

كيفية المسح المعتبر في التيمم

الأمر الحادى عشر: ويدور البحث فيه الواجب الثانى فى التيمم وهو أنّه هل يجب أن يكون المسح بما يتحقّق به الضرب بما باشر الأرض من باطن الكفّين وما ناب منابه لدى الضروره، وكون المسح للوجه بكلتا اليدين لا بواحد منهما؟

أو يكفى وقوع المسح باليد ولو بالواحد؟

أو لابدّ أن يكون فى الواحد باليمنى فقط لا مطلقاً؟ وجوه وأقوال: فالأوّل هو المشهور بين الأصحاب قولاً وفعلاً، وهو موافق لمعظم الأخبار: والثانى للمحقق الأردبيلى فى «مجمع الفائده» والمحقق الخوانسارى فى «حاشيه «الروضه» و«نهايه الأحكام» و«التذكره»، بل قال الثانى بعد قوله بكفايه المسح بالواحد: «إنّه كما يجوز حمل المطلق على المقيد، يجوز القول بكفايه المطلق وحمل المقيد على أنّه أحد أفراد الواجب»^(١).

والثالث ما حُكى عن الاسكافى فى ذهب إلى القول الأوّل بالأخبار البيانيه الوارده فى بيان كيفية التيمم:

منها: صحيحه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام: «فى التيمم؟ قال تضرب بكفيك

١- فى حاشيه «الروض» ه البهيه، ج ١، ص ١٥٠.

الأرض ثم تنفضها وتمسح بهما وجهك ويديك» (١)،

حيث أنّ ظاهرها يدلّ على المعية في الضرب والنفص، والمسح على الوجه دون اليدين، وهذا لا يتحقّق إلاّ بواحد لكلّ منهما. ومنها: رواه ليث المرادى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «فى التيمم تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثمّ تنفضها وتمسح بهما وجهك وذراعيك» (٢).

ومنها: الخبر الذى رواه محمّد بن مسلم فى عمل الامام عليه السلام، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم؟ فضرب بكفيه الأرض ثمّ مسح بهما وجهه، الحديث» (٣).

فكما أنّ ظاهر الضرب فى عمله تفيد المعية فى وقوع الكفين على التراب، كذلك ينبغى، كذلك المسح، وهو الحجّة فى العمل ولا اطلاق فيه كالقول حتّى يقال بإمكان الأخذ بالاطلاق لتصحيح كفايه الواحد، فهنا الحديث يصير دليلاً على أنّ المراد من المعية الاستفادة فيما سبق من الروايتين لزاره ليست الزامياً، وبذلك نتصرّف فى الأخبار المشتملة بصوره الاطلاق من ذكر اليد دون اليدين، وهو مثل صحيحه زراره الحاكيه لفعل أبي جعفر عليه فى مقام التعليم بقوله: «فضرب بيده إلى الأرض ثمّ رفعها فنفضها ثمّ مسح بها جبينه وكفيه مره واحده» (٤).

حيث إنّ عمل أيضاً فيدلّ على كفايه ذلك بالواحد، لكن لا بدّ حمل اليد على اليدين، لأنّ مسح الكفين لا يمكن تحقّقه بيد واحده، لأنّ مسح احدهما يتحقّق باليمين والآخر بالشمال، فلا بدّ من ضرب آخر لليد الأخرى، ولم يذكر فى

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

الحديث، فيفهم من ذلك أنّ الضرب كان لليدين معا، وأنّ اطلاق اليد هنا أريد به الجنس لا الاطلاق الشامل للواحد، وعليه يحمل ما فى خبر الخزاز فى قوله: «فوضع يده على المشيح وبالكسر أى البلاس، ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلاً»(١).

حيث من المعلوم أنّه لا يجوز الاكتفاء بمسح احدى اليدين، بل لابدّ أن يكون بكليتهما فيتوقف على أن يكون بالضرب ثانيا، وهو غير مذكور فى الخبر، فيعلم أنّه كان قد وقع الضرب فى الأوّل بهما، ممّا يدلّ على أن مراده من (اليد) هو الجنس لا الاطلاق الذى أراد الخصم التمسك به، هذا مضافا إلى ورود وضع اليدين فى بعض أخبار قصه عمار أيضا.

بل قد يؤيد كون المراد من اليد هو الجنس، ما فى خبر الكاهلى حيث جاء فيه:

«فضرب بيده على البساط فمسح بهما وجهه» فإنّ الضمير فى المسح جيء به للتشبيه فهو قرينه على أن المقصود من اليد فى جميع هذه الأخبار هو الجنس، فلا ينافى مع الأخبار الداله على كون المسح بهما لا بالواحد.

نعم، الذى لا يكاد يُنكر شيوع استعمال اليد فى غير المقام بصوره الاطلاق على اليد الواحده كما يشاهد ذلك فى كثير من الاطلاقات.

أقول: ومن هنا يظهر أنّه لا يجوز التمسك باطلاق الآيه لجواز ذلك باليد الواحده، لأنّه _ مضافا إلى أنّ التمسك بالاطلاق إنّما يصحّ إذا لم يرد من طريق أهل البيت عليهم السلام نصّ لبيان الآيه _ إن كان المقصود من التنزيل بيان أصل الحكم الكلى بلزوم أن يقع المسح باليد والوجه، وأما ذكر الخصوصيات فموكول إلى أهل البيت والراسخون فى العلم.

وإما القول من الإجزاء باليمنى فقط، لكن قال صاحب «مصباح الفقيه»: «إنه لم يعرف على خصوصيتها دليل».

أقول: لعله تمسك بتلك الأخبار في أصل الاجتزاء بالواحدة، ثم عليه كان وقوعه باليمنى لتناسبه مع الغسل في الوضوء باليمنى الذي يعدّ هو بدله، ولكن قد عرفت ضعفهما في أصله.

في لزوم تعاقب المسح وعدمه

ثم إنه بناء على وجوب وقوع المسح باليدين لا- بالواحدة، فهل يجب وقوع المسح بهما معا، أو يجوز ويكفي على التعاقب؟ وجهان: أحوطهما الأوّل، بل لا يخلو عن قوّه لأنّه المنسب إلى الذهن من النصوص كقوله: «ومسح بهما»، وكذلك الفتاوى، بل هو مقتضى الاحتياط الذي قد عرفت لزومه في الشك في باب الطهارة، لكونه شكا في المحضّل، وعليه فالإكتفاء بنحو التعاقب يعدّ مخالفا للاحتياط، ولم يسمع ولم يشاهد القول به، بل هو خلاف للاجماع المركّب كما أشار إليه الفاضل النراقي في مستنده، لأنّه لو أجرنا اتیان مسح الوجه بالواحدة، فلا وجه للتعاقب حينئذٍ، وإن لم نجزه وقلنا بلزوم المسح بهما، فلا يكون التعاقب في هذا الفرض له قائلٌ، فلازمه وجوب وقوع المسح بهما دفعه واحده بالاجماع المركب من القولين، وهو المطلوب.

كيفية مسح الوجه

ثم بعد ثبوت أنّ مسح الوجه هو الواجب الثاني في التيمّم، فلا- اشكال نصا ولا- فتوى في وجوب استيعاب مسح ما يجب فيه المسح من موضع الوجه، كما سنذكره قريبا إن شاء الله.

نعم، الذى ينبغى أن يبحث فيه هو أنه هل يجب استيعاب الممسوح بكل من الكفين، أو يكفى استيعابه بهما ولو موزعاً؟

الذى يظهر من بعض العبائر كصاحب «المدارك» وغيرها وإن لم تكن عبارته مسوقه لذلك هو الأول، ولا اشكال فى كونه أحوط، إلا أن اثباته بالفتوى مشكلاً لصدق وقوع الامتثال بالثانى، كما صرح به صاحب «الحدائق» و«جامع المقاصد» و«الروض»، ولقول الباقر عليه السلام فى قصه عمّار: «ثم مسح جبينه باصابعه»^(١).

مناقشه صاحب «الحدائق»: على ذيل كلام صاحب «المدارك»، حيث قال _ بعد ذكر الروايه المتقدمه من ان الاولى المسح بمجموع الكفين، عملاً- بجميع الأخبار _: «لا- أعرف له وجهها، فإنه إن أراد استيعاب الماسح حال المسح كما هو ظاهر كلامه، فهو متعذر لعدم كون سعه الجبهه الأ قدر ثلاثه أو إصبعين مضمومه، وإن أراد المسح بمجموع الكفين، يعنى بجزء من كل منهما بحيث يحصل استيعاب الجبهه بها معا، فهو ما نقوله، وهو الذى دلّ عليه الخبر، فلا معنى لهذه الأولويه بعد ذكر الخبر الدالّ على ذلك» انتهى كلامه.

أقول: وهى ليس على ما ينبغى، لأن من يعتبر الاستيعاب بهما ولو من باب الاحتياط _ كما عليه صاحب «الجواهر» _ مراده إمرار جميع الكفين بالمسح على مجموع الجبهه من اليمين إلى الشمال وبالعكس، فيحصل الاستيعاب بهما، بخلاف ما لو مسح بهما فى الجملة، حيث يكون المسح حينئذٍ بالتوزيع، فالإتيان بصوره الاستيعاب يكون أولى وأحوط، كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فى الماسح.

قوله: وقيل باستيعاب مسح الوجه (١)

وأما حكم الممسوح: سبق وأن ذكرنا كلام المصنّف في المتن في بيان وجوب مسح الجبهة من قصاص الشعر حيث دلّ على أنّ الواجب الثاني فيالتيمم هو مسح الوجه، و عليه فالمراد من الوجه الوارد في الآية في قوله تعالى: «فَأَمْسِءُ حُجُوا بِوُجُوهِكُمْ» أو الوارد في بعض الأخبار من: «امسح وجهك» الذي يحتمل فيه أنّ المراد هو جميع الوجه أو بعضه، ثمّ على البعض لا بدّ من أن يتعين ذلك البعض.

(١) وعليه، فالبحث حينئذٍ عن أنّ المراد هو خصوص الجبهة، أو هي مع الجبينين، أو هي مع الحاجبين، أو أنّ الواجب هو التخيير بين الاستيعاب للجميع أو للبعض وهو الجبهة مع الجبين؟ وجوه وأقوال:

١_ قول بالاستيعاب لجميع الوجه، وهو المنسوب إلى ابن بابويه والد الصدوق رحمه الله، وأشار إليه المصنّف في المتن بقوله:

(١) فهذا هو القول الأوّل وأفتى به تعيّننا في رسالته، والدليل هو مدلول ظاهر الآية والأخبار من الأمر بمسح الوجه، كما كان الأمر كذلك في الاسناد الظاهر لو لا الدليل الدالّ على خلافه.

لكن أورد عليه أولاً: بكونه مخالفاً للاجماع المنقول والمحضّل، وعليه الاجماع الذي قد سبقه ولحقه، فمخالفته غير قاصحٍ لمعلوميّه نسبه.

وثانياً: أنّه غير مخالف للاجماع، بل المراد هو ذكر ما ورد في الأخبار على النحو المطلق من باب تطبيق فتواه على طبق مضمون الأخبار، كما هو عادة القدماء في الفتوى، خصوصاً هو في رسالته المعروفه بـ«الشرايع» الذي جعل مستنده حكمه فيها الأخبار، فإذا أريد من الوجه في الأخبار بحسب القرائن

الموجوده هو الجبهه والبعض، فيصير هذا فتواه أيضا. كما يؤيد ذلك أنّ ولده الصدوق رحمه الله أفنى بالبعض في «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنع»، بل نسب ذلك في أماليه إلى دين الاماميه، وأنه مضى عليه المشايخ فكيف يمكن ويصحّ هذه النسبه مع أنّ والده رئيس الاماميه، والمشايخ كلّهم مخالفون له في هذه الفتوى،

فمن جمع هذه القرائن يطمئن الفقيه بأنّ مراده من الوجه هو بعضه لا جميعه.

وكيف كان لو أبيت عن هذا التوجيه، فلا نبالي بأن نقول إنّّه ضعيف غايته، كما يظهر لك إن شاء الله.

والقول الثاني: هو قول المحقق في «المعتبر»، حيث قال: «إنّ الجواب الحق العمل بالخبرين، فيكون مخيرا بين مسح الوجه أو بعضه، لكن لا يقتصر على أقلّ من الجبهه»، وقد أوما إليه ابن أبي عقيل كما في «الجواهر».

وفيه: وهو أيضا ضعيف إن أراد من التخيير وجوب المسح في كلّ من الفردين تخييرا، لأنّه ليس من قبيل الأقلّ والأكثر لاختلاف الهيئه، وعدم لزوم سبق مسح تمام الجبهه على غيرها من الوجه كالجمع بحمل الزائد على الندب، وإن تسومح فيه، فتأمل، هذا كما في «الجواهر».

أقول: ولا يخفى ما في اشكاله، لوضوح أنّه لولا الدليل المنصوص على تعيين البعض، وورود الدليل في كلّ من الطرفين تماما، منضمّا مع العلم احتمالاّ- على لزوم العمل باحدهما، كان الوجه هو الذي ذكره من التخيير، والألّ كان مقتضى الجمع هو الاتيان بالأقلّ- أكثر في الأقلّ والأكثر الارتباطى لو قلنا بالاشتغال، أو العمل بما يوجب العمل بالأقلّ في الأخبار، أو التقييد بالأقلّ ورفع اليد عن الاطلاق.

وكيف كان، فالأحسن في الجواب هو الاتيان بالأقلّ لتماميه دليله دون الآخر، كما سيظهر قريبا إن شاء الله.

القول الثالث: هو وجوب البعض، وعليه المشهور، بل قد ادعى عليه الاجماع بكلا قسميه، وهو ممّا لا ريب فيه ولا اشكال.

أقول: الذى ينبغى أن يتكلم فيه هو تعيين ذلك البعض، وهل:

١_ المراد منه هو الجبهه مع الجيينين كما عليه المشهور من المتقدمين والمتأخرين والمعاصرين، وإن أطلق بعضهم الجبهه بنحو مطلق، ولكن مقصوده مع انضمام الجيينين لما ورد فى كلام الأصحاب من التصريح بأنه لم يسمع ولم يشاهد من أحد القول بمسح خصوص الجيينين دون الجبهه.

٢_ أو أنّ المراد منه مسح خصوص الجبهه وهو القدر المتيقن، بل عن مصباح السيّد: «إنّه من ضروريات الدين» وهو ممّا لا خلاف فيه، والخلاف انما هو فى وجوب الزائد عليه، كما هو المحكى عن جماعه كثيره كما فى «جامع المقاصد» و«المسالك» و«المدارك» و«شرح المفاتيح» من الحكم بوجوب الجبهه والجييينين بالتصريح أو هما مع اضافته الحاجبين كما هو المحكى عن الصدوق والشيخ والشهيد فى «الذكرى»، فيصير هذا قولاً ثالثاً.

ومنشأ هذا الاختلاف، اختلاف لسان الأخبار فى بيان متعلق المسح، فلا بأس بذكر أهمّها وبيان مدلولها وكيفيه الجمع بينها، فنقول ومن الله الاستعانه: الأخبار المشتمله على لفظ (المسح بالوجه) كثيره جدا تبلغ مجموعها إلى اثنى عشر، بعضها صحيح السند كما أنّ بعضها مشتملاً على ذكر الجيينين بصوره المفرد وهو اثنان أو ثلاث، وبعضها الآخر بلفظ الاثنين أى الجيينين وهو كما فى روايه الباقر عليه السلام المنقول فى «مستطرفات السرائر» بقوله: «ثم مسح بجيينه»^(١) وكذا فى إحدى نسختي «الفقيه».

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمّم، الحديث ٩.

كما أنّ بعضها مشتعلٌ على لفظ (الجبّهه) وهو مثل موثق زراره المروى عن الشيخ فى «التهذيب» نقله عن المفيد، عن احمد بن محمد، عن ابن بكير، الأ أنّه قال: «ثم مسح بهما جبّهته»^(١) وإن كان من نقل الآخر عن الكافى كنفس الكافى مشتماً على لفظ الجنين بقوله: «ثم مسح جبينه».

كما أنّه قد ادعى أن بعض الأخبار مشتعلٌ للحاجين كما أفتى به الصدوق فى «الفاقيه» ونفى البأس عنه فى «الذكرى»، بل اختاره فى «جامع المقاصد» ناقلاً عن الصدوق أنّ به روايه، مع أنّ صاحب «الجواهر» ادعى أنّه لم يجد الروايه فى «الفاقيه» و«الهدايه» ولا حُكى عن «المقنع» أو «الامالى» أنّه نعم هو موجود فى ذيل الخبر المروى فى «فقه الرضا» بقوله: «وروى أنّه يمسح على جبينه وحاجبيه»^(٢).

وعليه، فلا بدّ حينئذٍ من الجمع بين هذه الأخبار، والذى يمكن أن يعتمد عليه هو أن يقال إنّ مقتضى اطلاق الأخبار المشتمله على الوجه هو مسح الجميع، اذ هو المنصرف اليه فى هذا التعبير، وإن كان اطلاق لفظ (المسح) على مسح بعض الوجه أيضاً صحيحاً، لما يُشاهد عند العرف صحه قول الشخص بأنّى مسحت وجه زيد، مع وقوع المسح ببعض وجهه، نظير قولك: «مسحتُ رأس يتيم» حيث يصحّ اطلاق بمسح بعض الرأس، إلا أن الانسباق إلى الذهن بدوا يكون دون الجميع، إلا أن يقوم دليل على كون المسح على البعض كما كان الأمر فى المورد هكذا، إذ قد ورد فى صحيح زراره عن الباقر عليه السلام فى حديثٍ بعد بيان برؤوسكم: «إنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء... إلى أن قال: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ» فلما أن وضع الوضوء عمّن لم يجد

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- مستدرک وسائل الشيعه: الباب ٩، الحديث ١.

الماء أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنه قال (بوجوهكم) الحديث»(١).

ولعلّ المراد بقوله: «أثبت بعض الغسل مسحاً» أنّه تعالى أثبت المسح في بعض ما يجب غسله عن الوجه وهذا لعلّه صريح في التبويض، فلا بدّ مع وجود هذا النصّ صرف جميع الأخبار المشتملة على مسح الوجه إلى المسح ببعضه، فحينئذٍ يأتي البحث عن أن المراد منه، وحيث أنّ مدار الخلاف فيه كان ببعض ما فوق الحاجبين، إذ لم يشاهد عن أحدٍ أخذ البعض فيما عدا العينين، وذلك البعض لا يخلو عن كونه هو خصوص الجبهة أو هي مع الجبينين أو هي مع الحاجبين، وأما خصوص الجبينين بدون الجبهة فلم يشاهد عن أحدٍ، والظاهر أنّ مراد المشهور من الجبهة هو مجموع الجبهة والجبينين، لأنّه لم يرد في نصّ ذكر الجبهة إلاّ في روايه واحده وهي موثقه زراره على ما في أحد نقلي «التهذيب» دون نقله الآخر، حيث أنّه نقله بلفظ (الجبين) أيضاً كالكافي، مع أنّه إذا دار الأمر بين «الكافي» و«التهذيب» يقدّم الأوّل لكونه أضبط، خاصه أنه لم ينقل عن «التهذيب» مثل «الكافي» فضلاً عمّا كان في نقل «التهذيب» عن «الكافي» هو لفظ (الجبين).

أقول: الظاهر أنّ الجبهة كما يطلق على خصوص ما بين الجبين موضع السجود، كما ورد في روايه «فقه الرضا» في صفه التيمم: «تضرب بيدك الأرض ضربهً واحده تمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر إلى طرف الأنف الأعلى»(٢).

حيث ينطبق على خصوص الجبهة، فلذلك قد يطلق ويراد منه مجموع الجبهة والجبين. وعليه فالجبين. هو ناحيه الجبهة وما ينتهي الجبهة اليه من طرفها،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحدث ١.

والجبهه هو موضع السجود الواقع بين الجبين وهي عن طرف طول الوجه من قصاص الشعر إلى الطرف الأعلى من الأنف، وهو الواقع في أعلى الأنف من الوجه أعنى العرفين، لا-الأعلى باعتبار التتو، ومن طرف عرض الوجه محدوده بما ينتهى اليه كل من الحاجبين من الداخل والجبين من طرف طول الوجه من قصاص الشعر إلى أن ينتهى إلى الصدغ، والصدغ من الطرف الخارج من الحاجب إلى أن ينتهى إلى الأذن.

فعلى ما ذكرنا لا يبعد كون مراد المشهور من الجبهه هو المعنى الثانى، لأنه بالانفراد قد يستعمل لفظ الجبهه لهما، بخلاف ما لو اجتماعا، حيث يتفرقا ويطلق كل على معناه، ولذلك ترى أنه يطلق الجبين فى حال الانفراد عليهما، مثل ما ورد: «إذا مات المؤمن عرق منه الجبين» حيث أريد منه السطح المشتمل على الجبهه والجبين.

فبذلك يرتفع الخلاف من البين، لامكان الجمع بين القائلين بالجبهه والقائلين بالجبين، ولأجل ذلك ذكر فى «العروه» كليهما بالخصوص لدفع هذا التوهم، وحينئذ لم يبق لنا على كفايه خصوص الجبهه بين الجبين إلا روايه «فقه الرضا» الذى عبّر بالوجه موضع السجود، ولكن هذا الخبر ممّا لا يمكن الاعتماد عليه منفردا، فضلا عما عرفت من أنّ عمل الأصحاب على خلافه، أنّهم عملوا بالجبهه بمعنى الأعم لا الأخص، كما لا يخفى.

أقول: وهذا هو الأقوى عندنا، مضافا إلى ما فى «الجواهر» بعد ذكر روايه «الفقه الرضوى» قال: «فلعل ذلك منه شهاده على كون «فقه الرضا» من كتب الصدوق رحمه الله . فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الواجب فى مسح الوجه هو بعضه لا تمامه، ومن البعض ما هو الواجب هو الجبهه بمعنى الأعم، الشامل للجبين لا موضع السجود فقط.

فى حكم الحاجب عند المسح

بقى هنا حكم الحاجبين، هل هو داخل فى وجوب المسح ذاتا أو مقدمه أم لا؟

الذى يظهر من الصدوق فى «الفيه» وجوبه، قال قدس سره: «وإذا يتيمم الرجل للوضوء ضرب يديه على الأرض مره واحده ثم نفضهما ومسح بهما جيئنه وحاجبيه».

بل اختاره صاحب «جامع المقاصد» ناقلاً عن الصدوق أنّ به روايه، ونفى عنه البأس فى «الذكرى»، بل قد يستظهر عن «المنتهى» أنّه من المسلّمات، حيث يقول _ بعد أن فرغ من البحث عن مسح الوجه _: «فروغ: ثالثها لا- يجب ما تحت شعر الحاجبين بل ظاهره كالماء.»

وعن «شرح المفاتيح» أيضاً، حيث يقول _ بعد أن حكى عن «الأمالى»: «مضى على مسح الجبين وظهر الكفين مشايخنا، وأظنه قال والحاجبين، لكنّه سقط من نسختى» انتهى.

وأما كونه مع روايه فى «الجواهر»: «إنا لم نجد ذلك منه فى «الفيه» و«الهدايه» ولا حُكى عن «المقنع» أو «الامالى»، نعم فى ذيل الرضوى روى: أنّه يمسح على جيئنه وحاجبيه (١).»

قلنا: قد عرفت عدم مقبولئه «فقه الرضا» دليلاً فى حال الانفراد، لو سلّمنا عدم كونه من كتب الصدوق، مضافاً إلى مخالفته لفتوى الأصحاب، حيث اقتصروا على غير الحاجبين، وعليه فالحكم بالوجوب ذاتا ممّا لا يمكن المساعده.

نعم، لا- يبعد قبوله من باب الاحتياط، مضافاً إلى عدم انفكاكه غالباً عن مسح الجبهه والجبين، وكونه محصياً للقطع واليقين باتيان ما يجب مسحه، فيكون وجوبه حينئذٍ للمقدمه العلميه كونه من موارد الاحتياط لو شك فى وجوبه، لكون

١- المستدرک، ج ١، الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ١.

مورده الشك في المحصّل، حيث لا مجال للرجوع فيه الى البراءه عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر وإن كان من مصاديقه كما لا يخفى، فلذلك قال السيّد في «العروه» وفاقاً لأكثر أصحاب التعليق ومثنا: «الأحوط مسحهما أيضاً» كما حكم بذلك في «الجواهر» أيضاً لكنه استجابى دون كلامنا، والسيّد حيث إنّه وجوبى، فليتأمل.

فروع باب التيمم

الفرع الأول: يدور البحث فيه عن وجوب مسح الوجه من قصاص الشعر والطرف الاعلى إلى الأنف الأوّل في أنّ المراد من طرف الأنف الأعلى ما يلي الجبهه في كلام الأصحاب لا الاسفل، كما صرح بذلك بنو حمزه وادريس وسعيد والعلامة والشهيدان وغيرهم، بل في «السرائر»: لمن ظنّ كون الطرف هو الأسفل إلى المتفقهه، والحق كذلك، لعدم اندراج الاسفل إلى ما في الأخبار من ذكر الجبهه والجبين، بعد تنزيل أخبار الوجه عليه.

نعم، المحكى عن «الأمالي» في معقد الاجماع المنسوب إلى دين الاماميه: «أن يمسخ من قصاص الشعر الرأس إلى طرف الأنف الأعلى، وإلى الأسفل أو إلى آخره» وكذا «الجعفرية»، وعن «حاشيه الارشاد» ولم نقف على ما يشهد عليه.

بل المحكى عن بعض في «المنتهى» أنّه المارن، وفي معقد اجماع السيدين وكلام بعضهم اطلاق لفظ الطرف، وأنّه يسجد عليه كالجبهه للارغام، ولكن الذى يظهر من الجامع هنا أنّ الذى يُرغم به فى السجود هو الطرف الاعلى، كما صرّح بذلك المصنّف فى المتن، حيث صرّح بوجوب مسحها من قصاص الشعر إلى الطرف الأنف، ونسبه بعض إلى المشهور، بل عن «شرح المفاتيح» نسبه إلى ظاهر الأصحاب، وعن «المنتهى» نسبه إلى عبارته الشيخ، إلا أن ذلك يمكن أن

يكون لبيان حدّ اللازم في المسح كونه كذلك، لا لبيان لزوم كون الشروع من قصاص الشعر وختمه إلى الطرف الأعلى من الأنف ممّا يلي الجبهه، الأ- أنّك قد عرفت تصريح بعض بكون المراد من طرف الأنف هو الأعلى لا الأسفل، فلا يبعد كون المتعارف في المسح هو ذلك في الجملة، ولكن لا دليل بالخصوص لاثبات ذلك جزماً، وإن كان هو القدر المتيقن مع ملاحظه ما في المبدل منه وهو الوضوء لغسل الوجه، حيث يكون من الأعلى إلى الأسفل، بل وكذا في مسح ظهر اليدين حيث يقع من فوق الكف إلى طرف الأصابع، بضميمه عدم القول بالفرق بين اليدين والوجه، وعند الشك فيه يكون الاتيان به موجبا للقطع بالبراءه.

وعليه فالأحوط لو لا الأقوى هو لزوم المسح من قصاص الشعر إلى الطرف الأعلى إلى الأنف ممّا يلي الجبهه ممّا يسجد عليه، لا الطرف الأسفل من الأنف كما لا يخفى.

الفرع الثاني: أنّه ظهر ممّا ذكر كون الواجب الابتداء في المسح من الأعلى وبمثل العمل في الوضوء بل في «الكفايه» و«الحدائق» أنّه المشهور، بل قد عرفت أنّه قد نسبه صاحب «شرح المفاتيح» إلى ظاهر الأصحاب، بل هو ظاهر المحكى عن «الأمالي» منسوبا إلى دين الاماميه، ولعلّ ذلك أوجب الفتوى بالوجوب، مضافا إلى أنّه متقضى المنزله والبديله المشعره بالمساواه في الكيفيه، سيّما بعد ما ورد بقوله عليه السلام: «التيمم نصف الوضوء»^(١)، بل هو المنساق إلى الذهن من التيمّمات البيانيه عن الكيفيه، بل لا يخطر بالبال غيره قبل التنبيه، سيّما مع ملاحظه كيفيه الوضوء، هذا كما في «الجواهر».

أقول: لكنّه غير واضح، لأنّه ربما يخطر منه أصل المسح وكيف ما اتفق في

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

الاطلاق، لو لا الأناز الذهنى فى مشابهه من الوضوء، كما أن دعوى التعارف فىه وفىما قبله لا يخلو عن خفاء.

وكىف كان، ربما يمكن تأييده بأنه لو وقع فى البىان لذلك السائل ابتداءً بغير الأعلى لنقله، لظهور سؤاله باراده الاقتداء بخصوص ما وقع من ذلك الفعل للسائل، وأنه لم يكتف باطلاق المسح الوارد فى الكتاب والسنة، ولا أنكر عليهم فى السؤال به، فىعلم منه عدم كفايته أو يشك.

مضافا إلى أنه مقتضى الاحتياط اللازم مراعاته هنا، سىما بعد ما عرفت فتوى الأصحاب نصًا أو ظاهرا. هذا كله منضمًا بما ورد فى «فقه الرضا» من قوله: «تمسح بهما وجهك موضع السجود من مقام الشعر إلى طرف الأنف»^(١) المؤيد بفتوى الأصحاب الموجب لتقويه العمل بالرواية، وكونه منجبرا بها، كما أنه يوجب انصراف الاحتمال عن كونه لبيان التحديد للممسوح أيضا، ولعل لأجل عدم وجود دليل متيقن مصرح لبيان ذلك أوجب ذهاب صاحب «مجمع البرهان» إلى القول بعدم الوجوب، كما عساه يظهر من «المدارك» للاطلاق.

أقول: لكن قد عرفت كفايه مجموع ما ذكرنا لاثبات ذلك، وإن لم يكن كل واحد من الأمور كافيا لاثباته، خصوصا بعد ما عرفت أنه موافق للاحتياط الذى يكون هنا قويا لكونه شكًا فى المحصل، والله العالم.

الفرع الثالث: فى بيان كفايه الابتداء بالأعلى.

أقول: حيث إنه قد ذكر تفصيله فى باب الوضوء، فىكون حكم التيمم فى ذلك مثله، لاتحادهما فى العمل والكفايه، كاتحادهما فى حكم المجبر، بل قد فسّر فى باب الضرب لليدين والمسح عليهما ما يُغنى بالتأمل فيها عما يجرى فى مسح

١- المستدرک، ج ١، الباب ٩ من أبواب التيمم، الحديث ١.

قوله: والذراعين، والأوّل أظهر (١)

الجبهه فى حالتى الاختيار والاضطرار، وكالنجاسه عليهما أو على الماسح متعديه كانت أو غيرها لتشارك الموردين من حيث الحكم، فلا حاجه إلى الاعاده والتكرار، كما اشار اليه صاحب «الجواهر» قدس سره .

(١) لا يخفى أنّ ثالث الواجبات فى التيمم هو مسح اليدين فى الجملة، بل وجوبه من ضروريات المذهب إن لم يكن من الدين، ومقدار الواجب منه بحسب الوجوه والأقوال تبلغ إلى ستّه، كما ستظهر لك ان شاء الله تعالى.

الوجه الأوّل: قول المشهور، وهو كون المراد منه الكفان من الزندين إلى رؤوس الأصابع، وهو المعروف بين الأصحاب، بل فى ظاهر «الانتصار» أو صريحه كصريح «الغنيه» و«الناصرات» الاجماع عليه، بل المحكى عن «الأمالى» فى مسح الوجه والكفين نسبتة إلى الروايه، وكونه من دين الاماميه، وأنّه مضى عليه مشايخنا، كما أفتى به نفسه فى «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنع».

ويدل عليه: مضافا إلى الأخبار المشتمله على التيمّات البيانيه قولاً وفعلاً، الأخبار المستفيضه لو لم تكن متواتره داله عليه:

منها: خبر الكاهلى، بقوله: «ثم مسح كفيه إحداهما على ظهر الأخرى» (١).

ومنها: روايتى زراره احداهما للكلىنى، بقوله: «ثم مسح جبينه وكفّيه مرّه واحده» (٢).

وثانيهما: للصدوق، بقوله: «ثم مسح جبينه (جبينه) بأصابعه وكفّيه احداهما

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

بالأخرى، ثم لم يعد ذلك»^(١).

ومنها: روايه عمرو بن أبي المقدم، بقوله: «ثم مسح على جبينه وكفيه مره واحده»^(٢).

وغير ذلك من الأخبار الداله على ما اختاره المشهور المؤيد المنصور.

القول الثاني: لابن بابويه الوالد وولده في «المجالس» على ما في «الحقائق»، وقد استدل له بروايات:

منها: خبر ليث المرادي، بقوله: «ثم تنفضهما وتمسح بهما وجهك وذراعيك»^(٣).

ومنها: روايه موثقه سماعه، بقوله: «فمسح بها وجهه وذراعيه إلى المرفقين»^(٤).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم، بقوله: «فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع، الحديث»^(٥).

أقول: وفيه ما لا يخفى.

أولاً: إن هذه الروايات كما لا يمكن العمل بها لمخالفتها مع الآيه المفسّره من خلال صحيحه زواره حيث ذكر تفصيلها، وكان فيها بعد ذكر كون المسح ببعض الوجه: «فلما أن وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء، أثبت بعض الغسل مسحاً، لأنّه قال: «بوجوهكم» ثم وصل بها (وأيدىكم منه) أي من ذلك التيمم، الحديث»^(٦).

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٨.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

٦- المصدر السابق، الحديث ٦.

حيث إنّه قد نصّ بأنّ المسح يكون ببعض اليدين لا بمجموع ما في الموضوع على ما في الكتاب، فلا بدّ لنا من عرض الأخبار على كتاب الله والأخذ بها إن كان موافقا، وتركها في صورته المخالفه، كما في المقام.

وثانيا: بما في الروايه من التنصيص على عدم مسح المرفقين، كما في خبر زراره في الصحيح، بقوله: «ثم مسح وجهه وكفيه ولم يمسح الذراعين بشيء»^(١). حيث يؤيد ما في الكتاب المفسّر بخبر زراره.

وثالثا: لإعراض الأصحاب عن العمل به، الموجب لوهن الحديث لكونه مخالفا للاجماع، ومخالفه مثله غير قادح لكونه معلوم النسب، مضافا إلى ما عرفت في مسح الوجه من عدم وضوح مخالفته للأصحاب، لا مكان كونه قائلاً بالاستحباب، كما احتمله بعض كما سيأتي، أو لم يكن مخالفا لعدم مناسبتة مع ما نُقل عن ولده من جعل قول المشهور من دين الاماميه، مع كون والده من رئيسهم، فمن الممكن أن يكون مقصوده بيان الحديث بأنّه ورد كذلك وجعل فتواه في «الرساله» مثل مضمون الحديث، كما كان كذلك دأب المتقدمين.

وعليه، فلا محيص بحمل الأخبار الموافقه لفتواه على التقيه، لأنّ العامه يقولون في التيمّم بمسح جميع الذراعين، فحينئذ يدخل تحت قوله عليه السلام: «ما خالف العامه فخذوه وما وافقهم فذروه». مع أنّ في بعض الأخبار اشعاراً بطرده، مثل ما في خبر قصه عمّار بقوله: «فمسح وجهه ويديه فوق الكف قليلاً»^(٢) حيث يفهم منه أنّ المسح بأزيد منه منفيّ،

وبالجملة: فلاجل هذه الاشكالات لا يمكن الذهاب إلى هذا القول، كما لا يخفى.

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمّم، الحديث ٥.

فبعد ما عرفت من الوجوه بردّ القول بمسح الذراعين لا نحتاج إلى تضعيف الخبر الأول والثاني بالاضمار وغيره، أو احتمال كون (المرفق) في صحيح محمد بن مسلم هو الزند، حيث أنّه احتمال بعيدٌ لعدم معهوديه استعمال هذا اللفظ لهذا الموضوع، أو تضعيفه باشتمال التثليث في الضربات، أو كون المراد ممّا ورد في الخبرين الأوّلين بيان الحكم لا الفعل، كما عن الشيخ، أى كأنّه غسل ذراعيه في الوضوء كما في «الجواهر» لاستيعاب تلك المحامل.

أقول: ومنه يظهر عدم صحه القول بالتخيير بين الأمرين من مسح الكفين من الزندين، أو المسح من الذراعين إلى أطراف الأصابع، كما نُقل عن المحقّق في «المعتبر» على احتمال، إذا لم يفرض كون المورد من موارد الشك في الأقل والأكثر بل المتباينين، لأنّ ظاهر كل دليل ينفي الآخر ويعين مدلوله، فمقتضى التعارض بين الدليلين «المعتبرين هو التخيير وهو القول الثالث، لما قد عرفت عدم تماميه دليل الثاني من وجوه عديده، وتماميه الدليل الأوّل، مضافاً إلى أن القول بالتخيير خرق للاجماع البسيط الذي قد عرفت وجوده نقلاً وتحصيلاً وللمركب أيضاً، إذ القائل بكلّ من الاحتمالين ينفي الثالث وهو التخيير.

وعليه، فما في «المعتبر»: «أنّ الحقّ عندي أنّ مسح ظاهر الكفين لازم، ولو مسح الذراعين جاز عملاً بالأخبار كلّها، لأنّه أخذٌ بالمتيقن.» ليس على ما ينبغي.

مع أن ظاهر كلامه لا يفيد التخيير، لأنّه جعله من الأقل والأكثر، حيث هو ظاهر تعليقه بقوله: «لأنّه أخذٌ بالمتيقن» بل يحتمل أنّ مراده أحد الأمرين:

إمّا الاحتياط في مقام العمل، وهو غير مردود لعدم القطع بالواقع بما قاله المشهور، فالاحتياط لدرك الواقع بقصد الرجاء حسن وأمرٌ مرغوب فيه ولا بأس به.

وأما القول بالاستحباب وهو القول الرابع، كما عن «المنتهى» و«المدارك»

احتماله، بل عن «كشف الرموز» الحكم به حاكيا له ممن الحسن بن عيسى،

وهو أيضا مردودٌ لاعراض الأصحاب عنه، وكونه مخالفا للاجماع بكلا قسميه من البسيط والمركب.

وبالجملة: فصارت الأقوال حينئذٍ أربعة.

كما أنه نقل صاحب «السرائر» عن قوم من أصحابنا أنّ المسح على الكفين من أصول الاصابع إلى اطرافها، ونسبه صاحب «كشف اللثام» إلى القليل، فيصير هذا قولاً خامساً في المسألة، وقد يشهد له مرسل حماد بن عيسى، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه سُئل عن التيمم؟ فتلا هذه الآية: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» وقال: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» قال: فامسح على كفيك من حيث موضع القطع، وقال: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» (١).

بأن يؤخذ بظاهر الكلام بقوله: «من حيث موضع القطع» وهو ليس إلا من أصول الاصابع إلى أطرافها.

أقول: لكن هذا القول أيضا مردود، مضافا إلى ما عرفت من مخالفته مع الاجماع بكلا قسميه، وعدم قدح المخالف فيه مع الجهل بشخصه ونسبه، لأنه مضافا إلى عدم اعتبار ذلك في الاجماع عندنا، أنه معروف عند قائله على الظاهر، وأنه غير الامام ولذا لا يعاب به ولا بمخالفته.

وامكان أن يكون المراد فيه هو: «تعليمه عليه السلام مسائل الاستدلال على ما يوافق مذهبهم في السرقة ويبطل مذهبهم في التيمم، فكأنه قال: لما أطلق الأيدي في آية السرقة والتيمم، وقيدت في آية الوضوء، علم أن القطع والتيمم ليس من

المرفقين» كما قاله الحُرّ العاملي في «وسائل الشيعه»، وهكذا تصير جملة: «فامسح على كفيك من حيث موضع القطع» وارده مورد الاستفهام الانكاريه، خصوصاً مع ذكر قوله تعالى: «وَمَا كُنَّا رَبُّكَ نَسِيًّا» يفهم ذلك، فيكون الخبر حينئذٍ مؤيداً لقول المشهور.

وبالجملة: فعلى ما بيناه من كون الجملة جاريه مجرى الاستفهام الانكاري، لا يتم ما استشكل عليه صاحب «مصباح الفقيه» حيث أنه بعد ما ذكر هذا، يقول: «معهوديه جريان الحدود على وفق أداء العامه، ومهجوريه الحق وجهل عامه الناس به في عصر الأئمه عليهم السلام ممّا يؤيد هذا الحمل، لكن فيه تثبيت لمذهبهم في حكم القطع وهو لا يخلو عن بُعدٍ»، لانه إذا كانت الجملة استنكاريه فلا يوجب تثبيت مذهبهم كما لا يخفى.

أقول: هذا الاحتمال والبيان أحسن ممّا احتمله صاحب «مصباح الفقيه» _ تبعا لصاحب «الجواهر» _ بأن تثبيت مذهبهم في القطع إنما يتم لو أريد من الاضافه في باب الألفاظ حيث الاضافه إلى لفظ موضع القطع، مع أنّ مقتضى القواعد العربيه لزوم أن تكون الاضافه إلى الجملة، وهي لزوم أن يقع المسح بالكفّ الذي هو موضع القطع، فأراد عليه السلام إفهام أنّ اليد عند الاطلاق يتبادر منها الكف، فإذا أريد الزائد عليها كان الجواب في مقام نفيه وردّه آتت السرقه والوضوء، ومن المعلوم أنّ هذا التوجيه بعيدٌ عن ذهن مثل السائل.

وكيف كان، فمع وجود هذه الاحتمالات لا يمكن الاستدلال بمثل هذا المرسل، الذي فضلاً عن ارساله رد على قول المشهور، مع كونه مخالفاً للاجماع كما عرفت، ومثله الخبر المرسل المروى في «فقه الرضا» والذي يفيد لزوم أن يكون المسح في أصل الأصابع.

والجواب عنه: المراد منه نفس الكف، وكما يظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه.

القول السادس: وهو المنقول عن «الفقيه» حيث أفتى في التيمم بدل الجنابه بالخصوص بمقتضى ما فى الخبرين الصحيحين المرويين عن الصادق عليه السلام فى حكاية قصه عمّار، فقد جاء فى احدهما: «ثم مسح فوق الكف قليلاً»^(١).

وفى «المقنع» أفتى بهما فى مطلق التيمم بدل الوضوء أو الجنابه، لاطلاق السؤال عن كيفية التيمم، حيث أن ظاهرهما كفايه مسح فوق الكف قليلاً، دون أطراف الأصابع.

أقول: لو لم يُحمل على أنّ المراد أنّه يمسح ما فوق الكف زائداً على نفس الكف من باب المقدمه العلميه، كان مؤيداً لقول المشهور.

أو لم يرد منه استحباب ذلك، والألا ينافى كون الواجب هو الذى عليه المشهور.

أو لم يقل إنه فعل مجمل لا يمكن الاعتماد عليه فى قبال المشهور.

أو لم يرد من لفظ (فوق الكف) ظاهر الكف، ليكون المسح على ظاهر الكف قليلاً فيصير دليلاً على عدم وجوب استيعاب المسح بجميع ظاهر الكف، ليصير حينئذٍ مخالفاً للاجماع وعمل الأصحاب.

وكيف كان، فمع وجود هذه الاحتمالات لا يمكن الموافقه مع مدلوله المخالف لما ذهب اليه المشهور، كما لا يخفى.

فى ما يتعلّق بمسح اليدين فى التيمم

يعدّ مسح اليدين ثانى الواجبات فى التيمم، ومعرفه كيفيه ذلك يتوقف على البحث عن أمور:

الأمر الأوّل: هل يجب استيعاب الممسوح من ظهر الكفين حتى لا يبقى فيه

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

مكان إلا- ومسحه، أو يكفى الاستيعاب العرفى وإن بقي مواضع لم يتم مسحها قبل الجيب الموجود بين الإبهام والسبابة؟ فيه وجهان، بل قولان: قلنا: لا اشكال ولا خلاف فى وجوب أصل الاستيعاب فى الجملة، بل فى «المتهى» نسبة ذلك إلى علمائنا المشعر بوجود الاجماع فى المسألة، لتبادره من النصوص والفتاوى، إلا أن الكلام فى أنه هل يجب الاستيعاب حتى لا يبقى شىء من الفرج ما بين الأصابع أم لا يجب؟

الذى يخطر بالبال من أخبار التيممات البيانية الثانى وهو كفايه المسح لمزّه واحده من دون تكرار، كما صرح بذلك صاحب «مجمع الفائده» اذ لا تنفك المسح بالمزّه غالبا عن عدم وصول المسح الى جميع انحاء اليد، وعليه فلا يعتبر فيه أزيد من صدق امرار اليد على ظاهر الكفين عرفا كالجبّه.

ودعوى: أن الصدق العرفى مبنئ على المسامحه، فعند عدم الاستيعاب الحقيقى لا يصدق المسح.

مدفوعه: بأن مسح العضو عبارته عن إمرار اليد على ظاهره، وهو يتحقق بامراره مزّه واحده، ولا- يلاحظ فيه العضو بحيالها موضوعات مستقلة حتى ينافى عدم مباشره الماسح بشىء منها اطلاق المسح حقيقه، وعليه فمسح ما بين الأصابع غير واجب، إذا لم يصدق التهاون والتقصير فى الاستيعاب.

نعم، الخلل الواقعه بين الإبهام والسبابة لا يبعد دخولها واندراجها فى وجوب المسح، لإجل احتمال صدق الظاهر عليه عرفا، حتى عند الشك فى الصدق، ولا يبعد القول بالوجوب لتحصيل اليقين بالفراغ فى مثل الشك فى المحصل.

وأما غيرها من سائر الخلل فلا يجب إذا صدق عليه استيعاب المسح مع عدمها، فما عن صاحب «الجواهر» من التأمل فيه، بل الفتوى بالوجوب عن مثل

المحقق الآملى صاحب «مصباح الهدى» لا يخلو عن وهن، حيث لا دليل لنا يوجب ذلك بعد ما عرفت صدق الاستيعاب بذلك، فلا ينافى الاجماع الدال على ايجاب الاستيعاب.

فما فى «العروه» من قوله: «بل الظاهر عدم اعتبار التدقيق والتعميق فيه بل المناط صدق مسح التام عرفاً» فى غاية المتانه.

الأمر الثانى: يدور البحث فيه عن أنه هل يجب استيعاب مسح الماسح بتمامه للممسوح أم لا- يجب الأ- صدق الاستيعاب للممسوح؟ فيه وجهان وقولان: الأقوى هو الثانى، وان كان الأ-حوط هو الأول، كما صرح به جماعه، لصدق الامتثال بالثانى، خلافاً للمحكى عن «مجمع البرهان» بل ربّما توهمه بعض العبارات، ولعلّه لدعوى التبادر من المسح بالكف استيعابه، لكنّه ممنوع.

الأمر الثالث: فى أنه يجب أن يكون المسح بباطن الكف كالضرب ومسح الجبهه.

وهذا لا خلاف يعرف فيه لظهور النصوص فى كون المسح يجب أن يقع بما يضرب به من باطن الكف، نعم لو تعذر فيتبدل إلى الظهر أو غيره على حسب ما فصلناه فى باب مسح الجبهه، فارجع.

ولو تعذر بباطن الكف مجدداً بعد مسح الوجه، ولم يفتقر مسح اليدين إلى ضربه أخرى، فالأحوط بل المتعين استيناف الضرب، لظهور الأدله فى كون المسح بما يضرب به، أما لو تجدد بعد الضربه الثانى قبل المسح احتمال الاكتفاء بضرب الظهر مرّه أخرى.

وأمّا لو تعذر الظهر احتمال صيرورته كالإقطع والتوليه، وكونه فاقد الطهورين والجميع للاحتياط، كما عرفت تفصيله فى المحتملات فى مسح الوجه، ولم نعرف من احتمال هنا جواز الضرب له بغير الظهر من الذراع، كما احتُمل ذلك فى مسح الوضوء.

كما أنّ حكم الجبائر والحاجب إذا تعذّر ازالته أو تعييره هنا كحكمها في باب الوضوء، ولكن الاحتياط لا بد من مراعاته، لعدم وضوح استنباط أدلتها للفقهاء حتّى يطمئن به، وعدم وجود دليل خاص يتمسك به، والاصول والقواعد مثل قاعده انتفاء المركب بانتفاء أحد أجزائه، وقاعده الميسور وغيرها كلها متصادمه متعارضه مع عدم التنقيح و«التحرير» في شيء منها.

كما أنّ الأمر كذلك بالنسبه إلى حكم النجاسه وما يكتفى به هنا، وما ذكرنا في باب الضرب باليدين كون المختار عندنا جواز المسح عليها مطلقا مع تعذر الازاله، سواءً كانت حاجبه أو لا ومتعديه أو لا، ما لم تستلزم نجاسه التراب، بل ومعها في احتمال، وفي آخر التولية أو السقوط في خصوص ذلك العضو، أو يكون فاقد الطهورين أو غير ذلك، مع ما عرفت من لزوم مراعاة الاحتياط لاشتراك الموردين واتحادهما في الأحكام، مع أنّ البحث حول هذه الفروع ممّا يحتاج إلى تطويل واطناب خصوصا بالنسبه إلى النجاسه باعتبار عروضها للماسح فقط مع الاستيعاب وعدمه، والتعدّي وعدمه، والحجب وعدمه، أو للممسوح فقط كذلك، أو للجميع، وبالنسبه إلى صور التعذر أيضا كذلك، ولكن بعد التأمل فيما ذكرنا تفصيلها فيما سبق في مطاوى كلماتنا في الضرب وفي الجبائر وفي ماسح الوضوء وغيرها، يظهر حكم كثير منها هنا، وطريق الاحتياط أيضا واضح، والله العالم.

كما يظهر من حكم وجوب رعايه الابتداء بالأعلى في مسح الجبهه، وجوبه هنا من الزند إلى أطراف الأصابع لاتحاد الدليل في الموردين، وعدم وجود دليل خاص لأحدهما دون الآخر، بل لم ينقل الفرق من أحد بين الموردين إلا من ندر من بعض متأخري المتأخرين، كما لم يُنقل الخلاف فيه عن أحد، وعليه فلا

قوله: ويُجزى ٤ في الوضوء ضربهً واحده لجهته وظاهر كفيه، ولا بد فيما هو بدلٌ من الغسل من ضربتين، وقيل في الكل ضربتان، وقيل ضربه واحده، والتفصيل أظهر (١)

نظيل بذكره مستقلاً، بل نعطف في الحكم بما تقدم من وجوب رعايه الابتداء بالأعلى من الزند.

كما يظهر حكم اليد الزائده والأصليه واللحم المتدلّي من غير محل الفرض، أو النابت فيه، وكذا الشعر وغير ذلك، ممّا تقدم في باب الوضوء من الأحكام، لاتحاد الموردين من حيث الحكم، فلا جدوى في تكراره.

كما أنّ مع وجود الشعر في محلّ المفروض لا يجب الاستبطان هنا، حتّى لو كان التيمم بدل الغسل، وحتى لو كان نبات الشعر فيما لا ينبت فيه الشعر غالباً كالجبّه، بل يمكن القول بعدم وجوب الاستبطان في شعر الأغم أيضاً _ وهو من كان قصاص شعره على بعض الجبهه مثلاً _ للعسر والخرج، بل قد يتعذر في بعض فروضه. والله العالم.

(١) اختلف الفقهاء في الواجب في عدد الضربات في التيمم في البدل عن الوضوء والغسل على أربعة:

القول الأوّل: وهو للمشهور من المتقدمين والمتأخرين، شهره عظيمه كادت أن تكون اجماعاً، بل لعلّ ظاهر «التهذيب» كالمحكى عن «التبيان» و«مجمع البيان» دعواه، كما عن «الأمالى» نسبته إلى دين الاماميه الذي يجب الاقرار به. وفي «الذكري» إلى عمل الأصحاب، بل في «الجواهر» تصديق ذلك بقوله: «وهو كذلك بل لم يعرف مفتٍ غيره منهم في سائر كتبهم إلى زمن الأردبيلي والكاشاني

فى اللذين هما أوّل من فتحا باب المناقشه للأصحاب» وبعد ما نقل عن «كشف الالتباس» و«شرح الجعفرىه» نسبته إلى المتأخرين. وهذا القول مختار السيّد ومن أصحاب التعليق على «العروه» الفتوى أو بالاحتياط وجوبا.

والقول الثانى: هو لزوم الضربتين فى كلا-الموردين، وهو كما عن المفيد وعلى بن بابويه مع وجه، و«المنتقى» و«التبيان» و«الذخير» وصاحب «مصباح الهدى» على الاحتياط ولا يبعد كونه مندوبا، لأنه قال بالاحتياط بعد ما قال: «إنّ الوجه هو الاكتفاء بالواحد» وإن كان لا بأس به، الظاهر كونه مختاره.

والقول الثالث: كفايه الواحد للجميع وهو المحكّى عن جماعه كالسيد المرتضى وابن الجنيد وابن أبى عقيل والمفيد فى «الغريه» والصدوق فى ظاهر «المقنع»، وغيره فى «المدارك» و«الحقائق» و«الرياض» وفى «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» و«العروه» وكثير من أصحاب التعليق.

القول الرابع: هو المنسوب إلى والد الصدوق من وجوب الضربات الثلاث: واحده للوجه، والثانيه لمسح اليد اليمنى، والثالثه لمسح اليد اليسرى، وعبارته المحكيه هكذا: «إذا أردت ذلك فاضرب يديك على الأرض مره واحده وانفضهما وامسح بهما وجهك، ثم اضرب بيسارك الأرض فامسح بها يمينك من المرفق إلى أطراف الأصابع، ثم اضرب بيمينك الأرض وامسح بها يسارك من المرفق إلى أطراف الأصابع» انتهى حيث يستفاد منه وجوب ثلاث ضربات، كما عليه الأكثر، وقد يقال _ كما عن الآملى _ أنه أراد الضربتين غايه الأمر فى الضربه الثانيه لليدين أجاز تعاقبهما، ولا يحكم بكونها دفعه واحده.

وكيف كان، بلحاظ الضربه يحتسب ثلاثه وان كانت لليدين.

فهذه هى الأقوال فى المسأله، والعمده فيها ذكر الأدله وكيفيه دلالتها، خاصه

وأنّ لسان الأدله والنصوص مختلفه، فلا بأس بذكرها وبيان الجمع بينها، فنقول ومن الله الاستعانه:

دليل قول المشهور: من الحكم بلزوم المرّه فى الوضوء، هو التمسّك باطلاق الآيه، حيث يصدق بالواحد اذ هو أقلّ مصداق يتحقّق به المسح بالضرب المستفاد من الأخبار بكون اللازم كون المسح بما يضرب لا مطلقاً.

ولكن قد نوقش فيها: بالمنع من اطلاقها، لأنها وردت فى مقام أصل التشريع وبيان الحكم، لا بيان الكيفيه. وعلى فرض تسليم الاطلاق، فلا بدّ من التقييد بالأخبار الوارده الداله على لزوم المرتين، كما لا يمكن أن يمنع الأصل عن لزوم المرتين، لأنّ مع وجود الدليل الاجتهادى لا مجال من الرجوع إلى الأصل العملى. وعليه فما فى «الجواهر» من جريان الأصل فى وجه لا محصّل له.

فالعمده ملاحظه الأخبار الوارده فى المقام، وهى بين ما يقتضى المرّد بصوره المطلق أى للوضوء والغسل، وبين ما يقتضى المرتين مطلقاً:

منها: صحيح الكاهلى مضمراً، قال: سألته عن التيمم؟ قال: فضرّب بيده على البساط فمسح بهما وجهه، ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الأخرى»(١).

حيث يدلّ بنحو الاطلاق كون التيمم يكفيه ضربه واحده لكليهما، سواء كان بدلاً عن الوضوء أو الغسل.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بإمكان أن يكون الخبر فى مقام بيان أصل كفيه ما يلزم المسح فيه لا بيان كلّ ما يجب فيه، والآ لا يناسب مع الضرب على البساط. وحمله على صورته الاضطرار ممّا لا شاهد له، مع أنّه على فرض الاطلاق الشامل لكلا الموردين، يقيّد بالأخبار الداله على التعدد فى الغسل كما سيأتى.

ومنها: خبر زراره الصحيح، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «سألته عن التيمم، فضرب بيده على الأرض ثم رفعها ثم مسح بها جبينه وكفيه مرّه واحده»^(١).

بناء على أنّ (مرّه واحده) قيّدا للضرب لا للمسح، لأنّه الذي يليق أن يُسئل ويُبحث عنه لا المسح لمشاهدته الاختلاف بين الاماميه والعامه، فباطلاقه يشمل الموردین لو لم نقل انصرافه إلى الوضوء، لكثرة الاحتياج إليه فيه، مع أنّه أوّل الكلام، وغايته الاطلاق الذي يمكن تقييده بما سيأتي في باب الغسل.

ومثله فيما ذكرناه خبر ابن أبي المقدام^(٢).

ومنها: المروى عن «السرائر» _ المحكى عنه في «مصباح الهدى» _ قال: «وقد روى أنّ الضربه الواحده للوجه والكفين تجزى في الوضوء والجنابه، وكلّ حدثٍ، واليه ذهب قومٌ منا. وعن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال لعمار: «يكفيك أن تقول هكذا ثم ضرب بيده الأرض ضربهً واحدّه، ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه»^(٣).

ومنها: المحكى فيه أيضا عن «فقه الرضا»، المروى في محكى «الرياض» صفه التيمم للوضوء والجنابه وسائر أبواب الغسل واحد وهو: «أن تضرب بيديك الأرض ضربه واحدّه»^(٤).

ومنها: المروى في «دعائم الاسلام» عنهم عليهم السلام: «التميم تجزيه ضربه واحدّه يضرب بيديه على الأرض فيمسح بها وجهه ويديه»^(٥).

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- مصباح الهدى، ج ٧، ص ٣٣٧.

٤- المصدر السابق.

٥- «مصباح الهدى»، ج ٧، ص ٣٣٧.

هذا كله مع وجود الأخبار الواردة في قصه عمّار التي لم يقيد فيها الضربه بالمرتين، مع كونها في مقام بيان الكيفية، وتعليم السائل خصوصا صحيحه زراره المرويّه عن الباقر عليه السلام _ على حسب نقل الصدوق _ حيث ورد فيها: «أفلا صنعت كذا ثم أهوى بيديه إلى الأرض، فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه (جبينيه) بأصابعه وكفيه احدهما بالأخرى ثم لم يعد ذلك»^(١).

بناء على أن يكون فعل المضارع من الاعاده، ممّا يعنى عدم اعاده الضرب على الأرض، فيكون نصّا في المره.

أقول: هذه هي جملة من الأخبار الدالّة على كفايه الضربه الواحده مطلقا، أى بدلا عن الوضوء أو عن الغسل، وفي قبال هذه الأخبار المذكوره في الضرب الواحد، توجد جملة من الأخبار التي تدل على لزوم ضربتين، وهي أخبار الطائفة الثانيه:

منها: صحيحه ابن أذنيه، عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التيمم، فضرب بكفيه الأرض، ثم مسح بهما وجهه، ثم ضرب بشماله الأرض فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع واحده على ظهرها وواحد على بطنها، ثم ضرب بيمينه الأرض ثم صنع بشماله كما صنع بيمينه، ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل وفي الوضوء الوجه واليدين إلى المرفقين، والتي ما كان عليه من مسح الرأس والقدمين، فلا يؤمّم بالصعيد»^(٢).

حيث إنّه مشتمل على ضربتين لو جعلنا التكرار في اليدين بالضربتين ضربته واحده، غاية الأمر لم يراع فيه الدفعه، بل أتى بها متعاقبا، بخلاف ما لو جعل ثلاث ضربات، فحينئذ تكون الروايه خارجه عن مورد البحث.

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب التيمّم، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التيمّم، الحديث ٥.

ومنها: صحيح الكندي، عن الرضا عليه السلام: «فى التيمم؟ قال ضربه للوجه وضربه للكفين»^(١) حيث يكون دالاً على المرتين مطلقاً فى الغسل والوضوء.

ومنها: حديث ليث الراوى عن أبى عبدالله عليه السلام: «فى التيمم، قال تضرب بكفيك على الأرض مرتين ثم تنفضها وتمسح بهما وجهك وذراعيك»^(٢).

بناءً على أنّ المراد من المرتين للوجه واليدين لا لخصوص اليدين.

ومنها: صحيحه زراره، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: كيف التيمم؟ قال: هو ضرب واحد للوضوء والغسل من الجنابه تضرب بيديك مرتين ثم تنفضهما نفضةً للوجه ومرّة لليدين، ومتى أصبت الماء، الحديث»^(٣).

بناءً على أن تكون جملة: (تضرب بيديك مرتين) بيانا لضرب واحد فى أوله للوضوء والغسل، وأما لو جعل جملة: «والغسل من الجنابه» المستثنى منه ابتدائية، فيصر الحديث بنفسه دليلاً للتفصيل لا للمرتين.

ومنها: روايه محمد عن أحدهما عليهما السلام: «قال: سألته عن التيمم؟ فقال: مرتين مرتين للوجه واليدين» بناءً على أن تكرار المرتين تأكيد.

ومنها: روايه «فقه الرضا» فى صفة التيمم وفيه: «تضرب بيدك على الأرض ثم تمسح بها وجهك موضع السجود من مقام الشعر إلى طرف الأنف، ثم تضرب أخرى فت مسح بها اليمنى إلى حدّ الزند».

وروى: «من أصول الأصابع تمسح باليسرى على اليمنى وباليمنى على اليسرى»^(٤).

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- «مصباح الهدى»، ج ٧، ص ٣٣٥.

أقول: بعد الوقوف على الطائفتين المطلقتين الدالتين على كفايه ضربه واحده للوضوء والغسل، ولزوم ضربتين لهما بالاطلاق، فلا محيص من الجمع بينهما لرفع التعارض.

فقد يقال: بإمكان جمعهما بجمع عرفي بحمل اطلاق الطائفة الأولى على النص في الوضوء بالمرّة، والظاهر في الغسل بالمرّة، عكس الطائفة الثانية بحملها على النص في الغسل بالمرتين، والظاهر في الوضوء، فنرفع اليد عن ظاهر كلّ طائفة بالنص الأخرى فنتيجته التفصيل على كون التيمم في الوضوء بضربه واحده وفي الغسل بضربتين، نظير الجمع الواقع بين دليل «ثمن العذرة سحت» وبين دليل: «لا بأس ببيع العذرة» يحمل الأول على ما يؤكل لأنّه نص فيه، وظاهر فيما يؤكل، وحمل الثاني على ما يؤكل لكونه نصا فيه وظاهر في غيره، من باب الاخذ في كلّ من الدليلين بالقدر المتيقن منهما، فمثل هذا الجمع يوافق مع فتوى المشهور.

أقول: لكن قد ناقش فيه صاحب «مصباح الهدى» بقوله: «ولا يخفى ما فيه لاشتراك الطائفتين في اطلاقهما بالنسبه إلى ما بدل عن الغسل والوضوء، فتكونان من قبيل المتباينين» انتهى.

وفيه: إنّ وجود الاطلاق فيهما لا يوجب كونهما متباينين، لأنّه كذلك في دليل «ثمن العذرة سحت» مع الدليل الآخر، فكيف يجمع كذلك؟!.

اللهمّ الا أن يمنع نصيّه كلّ لموضوع وظهوره في الآخر، لعدم علمنا بملاكات الاحكام حتى يقال بأنّ الوضوء أخفّ من الغسل فتساعده المرّة دون الغسل كما قيل بأنّ التفصيل هو أقرب بالاعتبار، لأنّ الوضوء أخفّ استعمالاً للماء من الغسل، فينبغي أن يكون تيممه أخفّ من يتيمم الغسل، وكيف كان هذا وجهه

حسن لو ساعده دليل للتفصيل ولم يزاحمه دليل معتبر آخر.

بقى البحث عمّا يدلّ على التفصيل بأن ما يشتمل على المرّه يكون للوضوء، وعلى المرّتين للغسل، وهو مثل ما عرفت في صحيحه زواره وذكرنا أنّه يعدّ دليلاً للتفصيل لو عُيّدَ كلمه (والغسل) بجملة مستأنفه ابتدائيه، وجملة (تضرب بيديك مرّتين) خبراً له، فحينئذٍ يصير دليلاً للتفصيل، خصوصاً على ما جاء في «الجواهر» نقلاً عن المحقق في «المعتبر» حيث نقل الروايه أنّه عليه السلام قال: «هو ضربه واحده للوضوء وللغسل من الجنابه تضرب بيديك ثم تنفضهما مرّه للوجه ومرّه لليدين» انتهى (١). وهذا النصّ دلالتة على التفصيل أوضح.

وأيضاً مثل ما استدلل العلامة به في «المنتهى» وتبعه الشهيدان على التفصيل بالخبر الذي رواه محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ التيمم من الوضوء مرّه واحده ومن الجنابه مرّتان» (٢)، فأنّه صريح في التفصيل.

لكن يرد عليه: ما ذكره صاحب «الوسائل» وتبعه بعد ذلك صاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وغيرهما حيث قال بعد نقل الحديث: «وهذا وهم عجيب، لأنّ الحديث المدّعى لا وجود له بل هو حديث ابن أذنيه عن محمد بن مسلم السابق هنا، لكن الشيخ أشار إلى مضمونه على أحد الاحتمالين في اثناء كلامه في «التهذيب» فحصل الوهم من تأديده معناه، وظنّ العلامة وغيره أنّه حديث آخر صريح، وليس كذلك، وقد حقّقه صاحب «المنتقى» ومن راجع كلام الشيخ يحقّق ذلك» انتهى (٣).

١- الجواهر، ج ٥، ص ٢١٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التيمّم، الحديث ٨.

٣- وسائل الشيعه: ج ٢، ص ٩٨٠ ذيل الحديث المذكور.

أقول: لكن احتمال صاحب «الجواهر» كونها روايه اخرى غير ذينك الخبرين، فلا مقتضى لردّ الخبر العادل.

أجاب عنه صاحب «مصباح الفقيه» بقوله: «وفيه من التبعّد ما لا يخفى بعد عدم قابليه العبارة لإرادته غيرهما، ووضوح أنّه لو كان الشيخ مطلقاً على روايه أخرى لا وردها في المقام» انتهى (١).

وكيف كان، يمكن أن يكون الخبر هو الذي ذكرناه أو روايه أخرى غيرها، حيث قد اطع عليه العلامة عن الشيخ دون غيره.

والنتيجة: الوارد في الأخبار مشتملٌ على مضمون يبين لا يدلّ إلا المرّة مطلقاً أو المرّتين كذلك، وأمّا التفصيل بالصّريح فغير معلوم، بل على احتمالٍ في الحديثين المذكورين، فأحسن الوجوه هو ما ذهب اليه المشهور من المرّة في الوضوء والمرّتين في الغسل، واجمال المطلق في كلّ مورد يؤخذ بالقدر المتيقن فيه، و ترفع اليد عن غيره بدليل آخر مع تأييده بالشهره والاجماع المُدعى.

ولا- مانع في هذا الوجه إلا الأخبار الواردة في قصه عمّار حيث يصعب حملها على المرّة مع أنّ موردها في عمّار للجنابه، وكان ينبغي له صلى الله عليه وآله أن يعلمه المرّتين في الجنابه لا- المرّة، والقول لترك ما كان محتاجاً اليه، بيان ما لا يحتاج اليه أمر غير وجيه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: أن ذكر المرّة ليس لأجل تعليم أصل التيمم في خصوص بدل الغسل، بل كان المقصود هو اعلام عدم صحه ما فعله وصنعه عمّار، وأن الواجب أن يقوم في التيمم بهذه الكيفيّة، وأمّا ذكر جميع ما يشترط فيه من أحكام الضرب وما يتعلق بالضرب، وما يلزم في الضرب من الوحده والتعدد، فموكول إلى ما يقتضى المورد بيانه، وهذا أمر غير بعيد.

وحيث لم يكن الحكم بالتفصيل واضحا من حيث الدليل كوضوح أدله الوحده، لذلك ذهبنا إلى الاحتياط وجوبا برعايته في الجنابه بضربتين وكفايه المرّه في الوضوء، ولا ينافى أن تكون الضربه الثانيه في الوضوء مندوبا عملاً باطلاق الأخبار الداله على المرتين مطلقا، الشامل للوضوء، بخلاف ما هو بدلٌ عن الغسل، حيث تكون الضربه الثانيه واجبه من باب الاحتياط لا بالفتوى، وإن كان الأحوط الاتيان بتيمين حتى للوضوء، أحدهما بضربه واحده للوجه واليدين، وآخر بالتعدد مراعا للموالاه، بل وهكذا الاحتياط حسنٌ بتيمين في البدل عن الغسل أيضا.

كما أنه اتضح ممّا ذكرنا عدم لزوم حمل الضربتين على التقية بملاحظه فتوى العامه حيث يقولون بالضربتين مطلقا والرشد في خلافهم كما استجوده المجلسي رحمه الله في «البحار» وتبعه بعض من تأخر عنه،

لأنّ الأخبار المشتمله على التكرار مشتمله لما لا يناسب مذهب العامه، مثل الحكم بالنفص وكون المسح مبداً بآخر الكفين، مع أنّهم يقولون بالذراعين غالبا، وإن نُقل عن ابن حنبل القول بالكفين، لكنّه أولاً معاصرٌ للامام الرضا عليه السلام، مضافا إلى أنّ كفايه المرّه معروفٌ عند العامه أنّه مذهب الشيعه، بل نسبوا ذلك إلى علي عليه السلام وابن عباس وغيرهما فلا معنى للتقيه حينئذٍ، كما لا يخفى.

وحده فعل التيمم عند اختلاف اسباب الغسل

لا- فرق في كيفية التيمم بين أسباب الغسل من الجنابه والحيض والنفاس وغيرها قولاً واحداً، أي لا خلاف فيه، سواء قلنا بلزوم المرّه في الضربه أو التكرار، كما أنّ المبدل منه وهو الغسل فيها أيضا كذلك، مضافا إلى ما ورد في

موثقه عمّار عن الصادق عليه السلام: قال: «سألته عن التيمم من الوضوء والجنابه ومن الحيض للنساء سواء؟ فقال: نعم» (١).

وأیضا: ورد فی صحیحہ زراره _ والی رواها أبی بصیر مضمرا _ قال: «سألته عن تيمم الحائض والجنب سواء إذا لم يجدا ماء؟ قال: نعم» (٢).

نعم، قد يفرّق بين أسباب الغسل في تيمم بدل الجنابه، حيث أنّ تيمّمه واحد بدل عن الوضوء والغسل كنفس المبدل منه وهو الغسل، حيث يكفي عن الوضوء أيضا بلا اخلاف فيه، وكفايته عنه كان لأجل بدليته، لأنّ معنى البدليه ليس إلاّ كونه كمبدله في الآثار، ومن جملها كفايته عن الوضوء، بل هو المستفاد من ظاهر الآيه وصحيح زراره، بناء على أنّ عطف (الغسل من الجنابه) على ضرب واحد، يدلّ على أنّه نوع واحد، ولا يحتاج إلى تكرار التيمم تارة للغسل وأخرى للوضوء، بل يكفي تيمم واحد لهما كالمبدل منه.

وأما التيمم: فهل يجب عليه حينئذٍ أن ينوي كون تيممه مبيحا من الحدث الأصغر أو لا يجب كالتيمم؟ فيه وجهان بل قولان:

أحدهما: هو الوجوب، وهو المحكى عن «جامع المقاصد» عن ظاهر الشيخ.

وثانيهما: عدمه، وهو كما عن صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» وغيرهما وهو الأقوى، إذ لا وجه للقول بإيجابه إلاّ توهم كون البدل وهو التيمم ضعيفا، لكنه موهون لأنّ مقتضى البدليه ليس إلاّ كونه مثل المبدل منه في الخصوصيات جميعا، إلاّ أن يرد دليل على خلافه، وهو هنا مفقود. كما أنّ القول بلزوم التعيين في الأحداث المجتمعه من الصغير في الاتيان بالتيمم كما هو ظاهر كلام الشيخ

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

ضعيف أيضا، لما عرفت من عدم وجوب التعيين في المبدل فبدله مثله.

هذا في التيمم عن الغسل الجنابه.

وأما غيره من سائر الأسباب في الغسل، فكما لا يكفي الغسل عن الوضوء ولا بدّ من اتيانه، كذلك الحال في بدله، كما صرح بذلك جماعه منهم الفاضل في جملته من كتبه، والمحقق الثاني في جامعه، والفاضل الإصبهاني في كشف لثامه، بل لعله ممّا لا خلاف فيه كما يشعر ذلك كلام صاحب «كشف اللثام»، بل عدم كفايه البديل يكون بالأولويّه لضعفه، واقتضاء القول بذلك تقديم الفرع على الأصل.

هذا، مع التمكن من الوضوء، فإنّه لا اشكال في عدم اغناء الغسل في غير الجنابه، ففي بدله أيضا كذلك.

نعم، وقع الكلام فيما لو لم يتمكن من الوضوء بعد التيمم عن الغسل، ففي الحاجه إلى تيمم آخر بدلاً عن الوضوء زائدا عمّا أتى به بدلاً عن الغسل خلافاً: فعن المفيد في «المقنعه» القول بالتسوية بين التيمم للجنابه والحوض والنفاس تمسكا بالخبر الذي رواه الشيخ في تهذيبه وهو صحيح أبي بصير، قال: «سألته عن تيمم الحائض والجنب سواء إذا لم يجد ماء؟ فقال: نعم» (١).

وفيه: الاستدلال بهذا الخبر لما نحن فيه ضعيف، لوضوح أنّ المراد من السؤال عن الكيفيّة، أي أنّهما مختلفان في الكيفيّة أم متحداً كما هو الحال في غسلها كغسل الجنابه في الكيفيّة الوارد في الحديث لا في الكميّة، بأن يكفي التيمم لأحدهما عن الآخر.

هذا، ولكن نسب صاحب «المدارك» التسوية إلى ظاهر الأصحاب، قال: «في «الذكري» وخرج بعض الأصحاب وجوب تيممين على غير الجنب بناءً على

وجوب الوضوء هنا لك ولا- بأس به، والخبران غير ما نعين منه لجواز التسوية في الكيفيه لا- الكميّه. ثم قال: وما ذكره أحوط، وإن كان الأحوط الاكتفاء بتيمم واحد بناءً على ما اخترناه من اتحاد الكيفيه، وعدم اعتبار نيه البدليه، فيكون جارياً مجرى أسباب الوضوء أو الغسل المختلفه، ولو قلنا باجزاء الغسل مطلقاً عن الوضوء، كما ذهب إليه المرتضى، ثبت التساوى من غير اشكال» انتهى في «المدارك».

أقول: لكن الأقوى عندنا عدم الكفايه في تيمم غير الجنابه، كما لا يكفى نفس المبدل عن الوضوء، بلا فرق في عدم الكفايه بين اتحاد كفيّه تيمّمهما وعدم الاتحاد، كما لا فرق في عدم الكفايه بين شرطيه نيه البدليه وعدم اشتراطها، لأنّ الاتحاد في الكيفيه لا يوجب الاغناء والتداخل، بل غايته صلاحية التداخل والكفايه إذا قام الدليل عليه، ومع قيام الدليل على التداخل لا يتفاوت الحال بين كون التيممين متحدّين في الكيفيه أو مختلفتين، والخبرين المذكورين إنّما هما ورد في مقام بيان وحده الكيفيه دون الكميّه، خصوصاً في المختلفين كالغسل والوضوء وبدلتهما، ولأجل ذلك يتبيّن أنّ ما ورد في مضمرة زراره بقوله في حديث: «إذا اجتمعت عليك حقوق (الله) أجزاءها عنك غسل واحد، الحديث»^(١) يراد منه حقوق من سنخ واحد من حيث الغُسلية _ كما يشهد لذلك ذكرُ غسل الجنابه والحجامه والعرفه والنحر والحلق والذبح والزياره قبل ذلك _ لا ما يكون من غسل ووضوء كما في المورد، وعليه فتشبيه المقام بالأسباب المتعدده في الأحداث من الأصغر والأكبر حيث يكفى غسل واحد أو وضوء فارد عن الجميع تشبيه في غير محلّه، إذ التداخل فيها ليس إلاّ لأجل قيام الدليل على التداخل كالخبرين الذي ذكرناهما آنفاً، لا لأجل اتّحاد الكيفيه حتّى يقال لذلك في البدل أيضاً.

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٣ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

قوله: وإن قُطعت كَفَاه سقط مسحهما، واقتصر على الجبهه (١)

هذا مضافا إلى أن التداخل في الأصل ثابت في المتحدّين من حيث السنخيه كالأغسال لا في المختلفين كالغسل والوضوء، الآ في الجنابه وذلك لأجل قيام الدليل عليه، فبدله أيضا على الظاهر يكون كذلك وإن كان الأحوط فيه أيضا اتيانه رجاء.

أقول: وما قوينا من عدم التداخل هو مختار «الجواهر» و«المنتهى» و«النهايه» و«التحرير» و«الدروس» و«البيان» و«الموجز» و«كشف الالتباس» و«جامع المقاصد» و«ارشاد الجعفريه» و«العروه» وأصحاب التعليق عليها كالمحقق الآملى وغيره إذا كان التيمم بدلا عن الغسل في غير الجنابه والوضوء.

كما أنه لو شككنا في التداخل وعدمه في الأصل أو البدل، كان الأصل هو عدمه الآ ما ثبت فيه التداخل بالدليل، كما قام بذلك في غسل الجنابه والله العالم.

وأما التيمم في سائر الأغسال التي أجزيت فيها التداخل، فإنّ الظاهر جواز التداخل في بدلها وهو التيمم أيضا، لأنّ مقتضى البدليه هو العمل بما يعمل به مبدله من الاجتراء.

واحتمال عدمه لضعف طهاره التيمم كما قاله صاحب «جامع المقاصد»، وتأمل فيه العلامة البروجردى، ليس على ما ينبغي، وإن كان العمل بالاحتياط في عدم التداخل حسنا جدا.

(١) الأقطع على قسمين:

قسم: ما هو الأقطع من اليدين من الزندين، بحيث لم يبق من موضع المسح شيئا، كما هو المفروض في كلام الماتن.

وقسم آخر: ما هو الأقطع باحدى اليدين أو ببعضها أو بعض احدهما، بحيث يبقى من موضع المسح شىء.

أما الأول منهما: فإنه لا اشكال بل الاجماع قائم على سقوط المسح عنهما، ويكتفى بمسح الجبهه ولا يسقط التيمم عنه بذلك من رأس، بلا خلاف فيه، بل لعله اجماعى إن لم يكن ضرورياً، هذا كما فى «الجواهر» تمسكا بقاعده الميسور والبدليه وعدم سقوط الصلاه بحال والاستصحاب، اذ لم تثبت شرطيه الاجتماع فى هذا الحال، بل الثابت عدمه، بل رتب عليه صاحب «الجواهر» التالى الباطل، حيث قال: «والأى إن كان الاجتماع شرطاً لسقطت الطهاره مائه أو ترايبه مدى العمر بذهاب بعض أجزاء الكف مثلاً، من إصبعٍ أو بعضه بقرح أو جرح والضروره على خلافه.»

واستشكل عليه الآملى فى مصباحه بقوله: «وأما الاستدلال بلزوم سقوط الوضوء عنه أيضاً فلا وجه له، فان غسل الوجه يتحقق باجراء الماء عليه ولو بغير آله اليد كالارتماس، ولكنّه غير واردٍ، لأنّه حينئذٍ كان وجه السقوط لفقدان اليدين اللذين يجب هذا فى الوضوء، حيث على الشرطيه بالاجتماع يوجب سقوط المركب رأساً بسقوط وانتفاء أحد اجزائه، كما هى القاعده الأولى لو لا دليل قاعده الميسور، فإمكان غسل الوجه بالارتماس لا يرتفع الاشكال. نعم، يصحّ هذا الاشكال لو انحصر الشرطيه بالاجتماع فى خصوص التيمم دون الوضوء، فحينئذٍ يطالب بالدليل فى وجه الفرق بين الموردين مع عدم الدليل بالخصوص فيه، الآقاعده المركب بما هو مركب، الجارى فى كلّ منهما، كما لا يخفى. كما أنّ اشكاله فى الاستصحاب بأنّ المتيقن السابق لو سلّم هو وجوب مسح الوجه بالوجوب الضمنى _ على ما هو التحقيق فى وجوب الجزء _ أو الوجوب التبعى

المقدمى بناءً على القول الآخر، والمشكوك هو وجوبه الاستقلالى بعد سقوط الكل» انتهى.

أقول: هذا الاشكال لا يضر بالاستدلال، لأن مسح الجبهه واجب لا يجوز تركه حال القدره، وعند الشك فى جواز تركه رأسا يحكم الاستصحاب بعدم الجواز، حتى لو أوجب هذا الاستصحاب صيروره الوجوب فيه استقلاليا نظير الاستصحاب الكلّى فى القسم الثانى، لأن المقصود من الاستصحاب ليس اثبات الوجوب الاستقلالى حتى يقال إنه أصل مثبت، بل المقصود اثبات عدم جواز تركه، الذى يفيد مضمونه مضمون قاعده الميسور بلزوم الاتيان بمسح الجبهه، وهو المطلوب.

ولا فرق فى سقوط مسح اليدين بين كون القطع من الذراعين أو من الزندين، بعد فرض فقدان ما يجب فيه المسح، وعليه يظهر الاشكال فيما قاله الشيخ فى «المبسوط» من أنه إذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم، ويستحب أن يمسح ما بقى، بناءً على أن يكون مراده سقوط أصل التيمم من رأس لا سقوط ذلك الجزء.

لما قد عرفت خلافه لقاعده الميسور والاستصحاب والبدليه.

ولكن الانصاف أنه ليس بمخالف، لا مكان أن يكون مراده سقوط اختصاص مسح هذا العضو، كما يؤيد ذلك قوله: «ويستحب مسح ما يبقى» حيث لا يناسب مع القول باستحباب مسح الجبهه حينئذ إذ لم يقل به أحد بل يمتنع القول باستحباب مسح الجبهه والصلاه معه، كما قد يؤيد ما ذكرناه فى توجيه كلامه، تعليقه بأن ما أمر الله بمسحه قد زال، حيث يناسب مع سقوط مسح اليدين لا أصل التيمم.

نعم، يبقى الكلام فى وجه استحباب الباقي، حيث لا دليل لنا على ذلك إذا كان القطع من فوق الزند، إلا أن يُقارن بنظيره من الوضوء إذا كانت يد المتوضىء

مقطوعه من المرفق، حيث يستحب غسل ما بقى من عضده، بأن يقال إن الذراع هنا كالعضد هناك.

كما أنه يحتمل أن يكون مراده مسح نفس مفصل الكف، أى العظم المتصل بمبدأ الكف الذى هو منتهى الذراع، ولعله الذى يُسمى بالمرسُخ بضم الراء والسين.

فبناء على هذا المحتمل ربما يوجب القول بوجوب المسح، كما يقال بالوجوب فى غسل المرفق الأصلي، لدخول مبتدأ الغايه فى المغيى، لكنّه هنا حيث لا يكون من ذلك القبيل، فيستحب لا أن يكون واجبا.

أقول: وبرغم ذلك نطالبه بالدليل على استحبابه مع حرمة القياس وبطلانه.

اللهم الا- أن يكتفى فى ثبوته لمكان التسامح فيه بالاحتياط لاحتمال وجوبه بالأصل لكونه آخر الكف الواجب مسحه، وفى «الجواهر» لفحوى خبر العضد ونحو ذلك، فتأمل.

ولعل مقصوده من الخبر المذكور صحيحه على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن رجل قطعت يده من المرفق كيف يتوضأ؟ قال: يغسل ما بقى من عضده»^(١).

وفيه: لكنه لا يخلو عن تأمل، كما ذكره رحمه الله نفسه وقال: «فتأمل» لأنّ المرفق ومقدار من العضد داخل فى المغسول فيصح الحكم بوجوب غسل ما بقى، بخلافه هنا فلا معنى للأولويه والفحوى هنا، إلا أن يقصد بهما الاشاره إلى ما ورد فى المسح هنا من كونه فوق الكف قليلاً فحينئذ يوافق مع الوجوب. ولكنه حيث لم يثبت فى مقدار الوجوب فى المسح الا- من الكف، فلا يبعد دعوى الاستحباب الموافق للاحتياط هنا فيصير أولى لورود النص بالتذكر بذلك.

لكنها غير مسموعه للنص الصريح فى باب الوضوء بوجوب غسل ما بقى، فلا معنى لدعوى الأولويه، غايته مساواته معه ففتأمل.

كيفية تيمم الأقطع

ثم بعد ما ثبت عدم سقوط التيمم عن الأقطع، يأتي البحث عن كيفية تيممه، فيه أقوال:

القول الأول: أن يمّعك بالتراب أو بضرب ذراعيه به ثمّ المسح بهما مقدما على غيره من أعضائه لقربها إلى محلّ الضرب، سيّما مع بقاء المفصل وقلنا بأنّه منه أصالّة، وهناك خبران يدلان عليه وهما:

١_ خبر ليث المرادى بقوله: «تمسّح بهما وجهك وذراعيك»^(١).

٢_ وخبر محمد بن مسلم، بقوله: «فمسح بها مرفقه إلى أطراف الأصابع الحديد»^(٢).

القول الثاني: القول بالتخيير بين الذراعين وبين غيره من الأعضاء حفظا للمباشره وتقديمه على التولية.

القول الثالث: أو اجزاء كلّ من التمعيك أو الضرب السابق أو يتعين عليه التولية، لأنّ الذراعين قد نُهي عنه في خبر زراره بقوله: «ولم يمسح الذراعين بشيء»^(٣)، فيسقط التيمم بالنسبه اليه فتعين تحقّق الضرب متواليه واستنابّه لمسح الجبهه.

أقول: قد وردت الاشاره الى هذه الوجوه والأقوال في «الذكرى» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام»، والمختار عند الأكثر هو مسح الجبهه بالأرض بالتمعيك، والأحوط وجوبا ضمّ ضرب ذراعيه والمسح بها وعليها، كما في

١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب التيمم، الحديث ٥.

قوله: نعم لو قطع بعضها مسح على ما بقى (١)

«العروه» وأصحاب التعليق، بل مسح الجبهه بالأرض مختار «جامع المقاصد» و«كشف اللثام»، مع احتمالها في «الذكرى»، كما احتل صاحب «جامع المقاصد» أجزاء ضرب الذراعين، كما احتل صاحب «الذكرى» التولية وكذلك صاحب «كشف اللثام»، وقد نُسب إلى المصنّف الثالث حيث أطلق المسح إذ يفهم منه الاجزاء بذلك، سواءً ضمّ اليه مسح الذراعين أم لا. ولكن ظاهره ينفي التولية حيث لم يشر اليه.

(١) نعم، هو مختار الشهيد في «الذكرى» بل الاحتياط في الجمع بجميع الاحتمالات بما لا ينبغي تركه، كما لا يخفى، كما أشار اليه في «الجواهر».

(١) ينقسم الأقطع باحدى اليدين أو ببعض كلّ من اليدين الى قسمين:

قسم منهما: ما يكون القطع ببعض كفه في إحداهما، فيجب ضرب ما بقى منها مع تمام الكف في الأخرى التي لم تقطع، فيمسح بهما وجهه ويمسح بباقي المقطوعه ظهر التي لم تقطع، وبغير المقطوعه تمسح ظاهر المقطوعه ببعضها، وذلك لقاعده الميسور، مع معلوميه عدم سقوط أصل التيمم، لعدم اشتراط الاجتماع في التيمم حتى يوجب عدمه سقوط أصل الواجب كما عرفت.

وأما القسم الثاني: فهو ما لو كان الأقطع قد قطعت إحدى يديه من الزندين ولم يبق من احداهما شيء يجب المسح عليه، فحينئذٍ يجرى فيه وجوه:

الأول: أن يضرب الذراع من اليد المقطوعه مع الكف من اليد الأخرى، ويمسح بهما وجهه، ويمسح على ظاهر الكف من الصحيحه بباطن الذراع من المقطوعه، ويمسح على الذراع من المقطوعه بباطن الكف من الصحيحه، مع مراعاة الترتيب في اليمنى واليسرى، وهو مختار العلامة البروجردى، وحكم بتقديمه على التولية

والاستنابه، كما جاء في حاشيته في «العروه» ووجهه بدليه الذراع عن الكف في مقطوع الكفين معا فهكذا هنا إذ لا فرق في البدليه بينهما.

الوجه الثاني: وهو مختار صاحب «العروه» مع الاحتياط، والذي سنذكره وهو ضرب باطن اليد الصحيحه على الأرض والمسح بها على الجبهه ومسح ظهرها على الأرض. ووجه ذلك انكار البدليه للذراع في أصل مقطوع اليدين، فضلاً عن الأقطع باحدهما فلا بد من الاتيان بما هو مقدور وميسور وهو ليس إلا ما عرفت.

الوجه الثالث: الاستنابه لليد المقطوعه، فيضرب يده الصحيحه مع يد النائب، ثم يمسخ بهما جبهته، ثم يمسخ النائب ظهر يده الموجوده، وهذا هو الذى أضاف إلى الوجه السابق بالاحتياط الوجوبى فى «العروه» وكان مختارنا أنه يقع بعد ما لم يكن له ذراع، والأ هو مقدم، كما عليه العلامة البروجردى قدس سره وقلنا بتقديمه على الاستنابه فى الأقطع بكلا قسميه من اليدين أو احدهما، والدليل على الاستنابه هو التمسك باطلاق ما دلّ على وجوب الاستنابه على العاجز الوارد فى تيمم المجدور والكسير، حيث يشمل اطلاقه لمقطوع اليدين أو اليد الواحده.

الوجه الرابع: القول بسقوط مسح ظهر اليد الصحيحه رأساً، كما حكى صاحب «الجواهر» ذلك عن صاحب «الروضه» وقال إنه غريب، وهو كذلك إذ لا وجه لسقوط مسح ظهر اليد الصحيحه مع امكان مسحها بالأرض، إذ هو مقتضى قاعده الميسور مع عدم شرطيه الاجتماع فى التيمم كما لا يخفى.

ولكن مع ذلك كله قد عرفت أنّ طريق الاحتياط هو اتيان جميع المتحتملات الثلاثه.

أقول: ومن ذلك يظهر حكم من كان مثل الأقطع، كمن كان مربوط اليدين بحيث لا يقدر على المباشره بالمسح حتى للجبهه حيث يحتمل كونه حينئذٍ مثل حكم فاقد الطهورين الذى ربّما يجرى هنا ولا- يجرى فى مثل الأقطع إن فرض عدم القدره لتحصيل النائب للقيام بما يستلزم تيممه أصلاً والأ وجب ذلك كما لا يخفى.

قوله: ويجب استيعاب مواضع المسح فيالتيمم، فلو أبقى منها شيئاً لم يصحّ (١)

ويستحب نفض اليدين بعد ضربهما على الأرض (٢)

(١) مرّ سابقاً حكم وجوب الاستيعاب للممسوح بالتفصيل، وقلنا إنه واجب بلا خلاف، بل عليه الاجماع كما عن «المنتهى»، لأنه المتبادر من النصوص والفتاوى ومعاهد الاجماع، وبه يظهر حكم ما لو ترك شيئاً من مسح مواضع التيمم عمداً أو سهواً ونسياناً، عالماً أو جاهلاً فإنه يجب عليه الاعاده مراعيًا للترتيب والموالاه إن أمكن تحصيلهما، وإلا يعيد التيمم، وأما وجوب الاستيعاب بتمام الماسح خصوصاً في الجبهه غير ثابت، وإن كان الأحوط ذلك كما لا يخفى على من كان له أدنى تأمل.

(٢) استحباب النفض ممّا لا اشكال فيه ولا كلام، لكثرة النصوص واستفاضتها، وفيها الصحيح وغيره الظاهر في الوجوب، حيث ورد في بعضها بصوره فعل المضارع بقوله: «تضرب يديك الأرض وتنفضهما».

ولكن في «التذكرة» الاجماع على عدم الوجوب، كما في «المنتهى» أنه يستحب عند علمائنا، المشعر بالاجماع، وفي «المدارك» أنه مذهب الأصحاب لا نعلم فيه خلافاً، وعن «المقاصد العلية» يجوز النفض اجماعاً خلافاً للجمهور حيث أنهم يوجبون، كما أنه قيل بالوجوب والقائل غير معلوم.

نعم، في «المختلف»: «اعتبر ابن الجنيد وجوب المسح بالتراب المرتفع على اليدين، وباقي أصحابنا استحبوا النفض» وظاهره انحصار الخلاف فيه، لكن قال جماعه من متأخري المتأخرين أنّ كلامه لا ينافي النفض، لأنه لا ينفى التراب

رأساً، والأمر كذلك حيث نشاهد بعد النفض أنّ بعض أجزاء التراب باقٍ على اليد، وإنّ اعترض عليه صاحب «الجواهر» حيث قال بعده: «وهو كما ترى»، وإن ذكرنا في بحث العلوق عدم اعتباره على اليدين، خصوصاً لمن يجوّز التيمم بمطلق الأرض، الشامل لمثل الحجر الأملس، ولكنه لا ينافي مع استحباب النفض.

أقول: قد يظهر من الشيخ في نهايته ومبسوطه أنّه يستحب مع النفض مسح إحدى اليدين بالأخرى، ولعلّه للاستظهار في تنظيف اليد، لفحوى الأمر بالنفّض والنفّخ وتحزّزا من تشويه الخلقه بواسطة التراب، أو أنّه يريد النفض بمسح إحداهما بالأخرى بالتصفيق لكونه المتبادر لا نفّض كلّ منهما مستقلاً، ولو أراد من كلامه استقلال كلّ من النفض والمسح فيشكل ذلك، لعدم وجود مستند له كما عن المحقّق في «النكت» وصاحب «المدارك» الاعتراف بذلك، بل عن «المنتهى» أنّه لا يستحبّ مسح إحدى الراحتين بالأخرى، خلافاً لبعض الجمهور، والظاهر أنّه أراد غير ما نحن بصددّه، لأننا نقول باستحباب ضرب إحدى اليدين بالأخرى ومسحهما، وهو يريد مسح إحدى الراحتين مع ظاهر الكف، والله العالم.

أقول: الذي يخطر ببالي أنّ الشيخ لم يقصد بكلامه استحباب أمرين من النفض والمسح، بل أراد بيان أنّ كلّ منهما يشير الى اراده أمر واحد، حيث ورد في عدّه روايات الأمر بالنفّض كما هو الأكثر، وفي بعضها الأمر بالضرب كصحيحه زواره المرويّه في «مستطرفات السرائر» عن الباقر عليه السلام: «ثمّ ضرب إحداهما على الأخرى» والظاهر كونهما شيئاً واحداً، فيكشف ذلك عن اتحاد المراد من العبارتين.

بل قد يقال امكان استفاده عدم اختصاص هذا المستحب للصورتين. نعم، كلّ ما يفيد فائدتهما من الدلك ومسح إحدى الراحتين بالأخرى لا الضرب، بدعوى

قوله: ولو تيمّم وعلى جسده نجاسه، صحّ تيمّمه، كما لو تطهّر بالماء وعليه نجاسه، لكن في التيمم يراعى ضيق الوقت (١)

أنّ المنساق إلى الذهن ارادته لازاله ما على اليدين ممّا يزول بالنفض.

ولكن الانصاف عدم اطمينان النفس بالفاء هذه الخصوصيه بالحاق غير المنصوص بالمنصوص لعلّه مستنبطه، وهى قياس لا نقول به، وعليه فالأظهر هو الاكتفاء بالمنصوص فقط.

تكملة

لم يذكر المصنّف من مستحبات التيمم غير النفض وقصد الرّبي والعوالى، ولكن زاد فى «الذكرى» السواك للبدليه والتسميه لها أيضا، ولعموم الابتداء باسم الله أمام كلّ أمر ذى بال، بل عن الظاهريه وجوبها، وتفريج الأصابع عند الضرب مسندا له إلى نصّ الأصحاب، وأن لا يرفع عن العضو حتّى يكمل مسحه لما فيه من المبالغه فى الموالاه، وأن لا يكرّر المسح لما فيه من التشويه، ومن ثمّ لا يستحب تجديده لصلاه واحده.

أقول: لا بأس بالالتزام بهذه الأمور من باب التسامح فى أدله السنن، بعد ذهاب الأصحاب اليه، والأ يمكن الاشكال فى بعضها ومطالبه الدليل عليه.

(١) يدور البحث فى المقام عن أنّه هل يشترط فى صحه التيمم طهاره بدن المتيّم أم لا؟

الظاهر عدم اشتراطها حتّى بالنسبه إلى محلّ النجوى، للأصل واطلاق الأدله من غير معارضٍ، بل والبدليه حيث لم يفت أحد بشرطيه الطهاره فى الوضوء حتّى

لمحل الاستنجاء، وإن ورد في خبر سليمان بن خالد باعاده الوضوء لمن توضع قبل تطهير موضع البول، إلا أنهم حملوه على الاستحباب بالاحتياط، فكذا لا يشترط هنا وإن كان ممكناً لازالتها قبل التيمم.

نعم، من ذهب في مسأله التيمم الى أن الاكتفاء به إنما يجوز في ضيق الوقت مطلقاً، أو مع الرجاء، فحينئذٍ لا بد للمصلي أن يقدم ازاله النجاسه على التيمم، لا لأجل أن ازالها شرطاً في صحته، بل لأجل تحقق شرط صحه التيمم، وهو ضيق الوقت، إذ المراد به عدم سعه الوقت لغيره والصلاه، فلا فرق حينئذٍ بين نجاسه البدن والثوب وغيرهما مما يشترط في الصلاه، ولذلك أوجب تقديم الاستنجاء ونحوه عليه في «المبسوط» و«النهايه» و«المعتبر» وظاهر «المقنعه» و«الكافي» و«المهذب» و«الاصباح»، بل يمكن الاستشهاد لذلك بخبر أبي عبيده عن الصادق عليه السلام: «سأله عن المرأه الحائض ترى الطهر وهي في السفر، وليس معها من الماء يكفيها لغسلها وقد حضرت الصلاه؟ قال: إذا كان معها بقدر ما يغسل به فرجها فتغسله يتيمم وتصلى الحديث» (١) حيث أنه عليه السلام قدم التطهر على التيمم، ولعله كان ذلك لأجل حصول ضيق الوقت لجواز التيمم.

أقول: يمكن الخدشه في دلالتها بامكان أن وجه التقديم هو أن سياق الكلام عن فقد الماء على قدر يحصل به الغسل، فأمره عليه السلام بأن تغسل فرجه ثم تتيمم لا لغايه ما ذكره من الشرطيه، مضافاً إلى أن لحاظ الضيق لو كان ضرورياً، كان المراد منه ما هو العادى عند العرف، ولعلّ مثل ذلك _ بتحصيل سائر الشروط بعد التيمم _ غير قادح في تحقق عنوان صدق الضيق، ولذا لا يحكم بوجوب تأخير التيمم عن سائر الشرائط كالاتتار ونحوه، كما لا ينافى عليه الاتيان بالاذان

والاقامه والانتقال إلى بقيه الواجبات حيث ينطبق مثل هذه الأمور في ضيق الوقت للتيمم.

قيل: إنه يظهر من المصنّف هنا أنّه يعتبر ضيق الوقت في التيمم، مع أنّه قبل ذلك قد تردّد فيه.

ويمكن أن يجاب عنه: بإمكان أن يكون بيانه هذا لأجل التذكّر بهذه المسأله

* * *

أحكام التيمم

الطرف الرابع فى احكامه: وهى عشره:

الأول: من صلى بتيممه لا يُعيد (١)

(١) عند القائل به، لا بأن يكون مختاره حتى يجعل ذلك دليلاً على عدوله عما سبق، والله العالم.

نعم عند القائل بشرطيه طهاره موضع الاستنجاء فى الوضوء قبله ربّما يقتضى تقدمه فى التيمم أيضاً للبدلته، ولكون حاله أضعف من حال الوضوء، فإذا اعتبر فيه ذلك فيعتبر هنا بطريق أولى.

ولكن فى أصل الاعتبار فى الوضوء، وفى اقتضاء البدليه لذلك، كلامٌ وتأمل كما لا يخفى على المتأمل.

(١) سبق وأن ذكرنا أنّ من أتى بتيمم صحيح فى الوقت وصلى به، لا يعيد صلاته مطلقاً فى الوقت وخارجه حتى لو وجد الماء، للأصل الجارى عند الشك فى الوجوب، وقاعده الاجزاء، وكون الاتيان موجبا لصدق الامتثال الموجب للبراءه وعدم صدق الفوت، وكون القضاء بأمرٍ جديدٍ وهو غير موجود، مضافاً إلى كونه بدلاً يوجب ذلك، إلا أن يدلّ دليل على خلافه، وهو مفقود بل الموجود خلافه وهو قول النبى صلى الله عليه وآله لأبى ذر: «يا أباذر يكفيك الصعيد عشر سنين» (١).

كما يدلّ على الاجزاء قيام الاجماع بكلا قسميه من المحضّل والمنقول، كما عن «الخلاف» و«المعتبر» و«التحرير» و«التذكرة» و«المنتهى»، بل ومن العامه

عدا طاووس وقد انقضى خلافه، بل عن الصدوق في «الأمالى» نسبته إلى دين الاماميه، ومع وجود جميع ذلك لا بأس بملاحظه الأخبار المستفيضه بل المتواتره الداله على عدم الاعاده، وفيها الصحيح وغيره:

منها: صحيحه عبيدالله بن على الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل إذا أجنب ولم يجد الماء؟ قال: يتيمم بالصعيد، فاذا وجد الماء فليغتسل لا يعيد الصلاه» (١).

ومنها: حسنه الحلبي، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إذا لم يجد الرجل طهورا وكان جنبا فليتمسح من الأرض وليصل، فاذا وجد ماءً فليغتسل وقد أجزأته صلاته التي صلى» (٢).

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان مثل ما سبق (٣).

ومنها: صحيحه العيص، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي الماء وهو جنب، وقد صلى؟ قال: ليغتسل ولا يعيد الصلاه» (٤).

ومنها: صحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل أجنب فيتيمم بالصعيد ثم وجد الماء؟ قال: لا يعيد إن رب الماء رب الصعيد فقد فعل أحد الطهورين» (٥).

فإن التعليل برب الماء وذكر إنّه فعل أحد الطهورين يفيد الاجزاء وأنه قام بما هو وظيفته فلا اعاده حتى لو وجد الماء في الوقت، بل قد يقال بأنه هو المتبادر

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٧.

٤- المصدر السابق، الحديث ١٦.

٥- المصدر السابق، الحديث ١٥.

منه، لأنّه هو الذى يتوهّم بلزوم الاعاده بوجدان الماء.

ومنها: ما يدلّ على عدم الاعاده فى الوقت مثل صحيحه زراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: فإنّ أصاب الماء وقد صلّى بتيّمم وهو فى وقت؟ قال: تمت صلاته ولا اعاده عليه»^(١).

ومنها: موثقه على بن اسباط، عن عمّه، عن أبى عبدالله عليه السلام: «فى رجل تيّمم وصلّى ثمّ أصاب الماء وهو (فى) وقت؟ قال: قد مضت صلاته وليتطهّر»^(٢).

ومنها: صحيحه أبى بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل تيّمم وصلّى ثمّ بلغ الماء قبل أن يخرج الوقت؟ فقال: ليس عليه اعاده الصلاه»^(٣).

ومنها: روايه معاويه بن ميسره، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل فى السفر لا يجد الماء تيّمم وصلّى ثمّ أتى الماء وعليه شيءٌ من الوقت، أيمضى على صلاته أم يتوضأ ويعيد الصلاه؟ قال: يمضى على صلاته فإنّ ربّ الماء هو ربّ التراب»^(٤).

ومنها: خبر على بن سالم، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: أتيمّم وأصلّى ثمّ أجد الماء وقد بقى علىّ وقت؟ فقال: لا تعد الصلاه فإنّ ربّ الماء هو ربّ الصعيد»^(٥).

أقول: هذه الطائفة الثانيه من الأخبار بمفهومها تدلّ على عدم لزوم الاعاده مع وجدان الماء فى الوقت، وبمفهومها الموافق والفحوى والأولويه القطعيه تدلّ على عدمها فى خارج الوقت بقى هنا طائفة ثالثه تدلّ على عدم لزوم القضاء فى

١- المصدر السابق، الحديث ٩.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ١١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ١٣.

٥- المصدر السابق، الحديث ١٧.

خارج الوقت، مضافاً إلى كونه هو القدر المتيقن الذى يدلّ عليه جميع ما يدلّ على طهوريّه التراب وكونه بدلاً عن الماء:

منها: حسنه زراره، عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «إذا لم يجد المسافر الماء فليطلب مادام فى الوقت فإنّ خاف أن يفوته الوقت فليتمم وليصلّ فى آخر الوقت، فإذا وجد الماء فلا قضاء عليه، وليتوضأ لما يستقبل»^(١).

ومنها: صحيحه يعقوب بن يقطين، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل تيمّم فصلّى فأصاب بعد صلاته ماءً أيتوضأ ويعيد الصلاه أم تجوز صلاته؟ قال: إذا وجد الماء قبل أن يمضى الوقت توضأ وأعاد، فإنّ مضى الوقت فلا إعاده عليه»^(٢).

فهى وإن دلّت على لزوم الاعاده إذا كان الوجدان فى الوقت، ولكن دلّته على عدم لزوم الاعاده فى خارج الوقت تامّه.

وأما بالنسبه إلى الاعاده فى الوقت: إمّا يحمل الخبر على التقيه أو على الندب، والثانى أوفق بالقواعد جمعا بينه بالاعاده وبين ما سبق بعدم الاعاده بالتصرف فى الهيئه بحملها على الاستحباب.

وتوهم: التنافى بين هذا الحديث بالحكم بالاعاده فى الوقت، وبين ما دلّ على النهى عن الاعاده مثل ما فى صحيحه زراره وأبى بصير بقولهما: «ولا اعاده عليه» أو «ليس عليه اعاده الصلاه».

غير وجيه: لا مكان أن يكون النهى فيهما واردا مقام توهم الوجوب، فلا ينافى الندب كما لا يخفى.

وأما وجه الحمل على التقيه، _ بعد وضوح أنّ الخبر حاكمٌ بجواز الاتيان مع التيمم فى سعه الوقت، إلاّ أنّه مراعى لعدم وجدان الماء فى الوقت والّا كشف

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٨.

الوجدان فيه عن عدم صحته كما هو ظاهر أو محتمل _ فلأنَّ الحكم منقول عن عطاء وطاووس والقاسم بن محمد ومكحول وابن سيرين والزهرى وربيعه كالتقديمين منا _ أى ابني الجنيد وأبى عقيل _ مع أنَّه لا مستند لهما سوى أصاله التكليف بالمائه، وأنَّه لا يقدر على المعارضه على ما عرفت فمختارهما ضعيفٌ سواء قالوا بذلك تعبداً أو من جهه كشف البطلان، كما قد يؤيد أحد الحمليين موثقه منصور بن حازم، عن أبى عبدالله عليه السلام: «فى رجل تيمم فصلّى ثم أصاب الماء؟ فقال: أمّا أنا فكنتُ فاعلاً إني كنتُ أتوضأ واعد»(١).

فإنَّ اسناد الاعاده إلى نفسه الشريف إشاره:

إمّا إلى الندب، أو أنّ الاتيان والأعاده افضل، والألـ لو كان واجبا فلا وجه لاختصاصه إلى نفسه لكونه حكما الزاميا، بخلاف الاستحباب حيث يشير إلى كون الاتيان أحبّ إليه عليه السلام ولذلك أسندها إلى نفسه.

أو كون المورد من موارد التقيه.

فثبت من جميع ما ذكرنا عدم لزوم الاعاده مطلقا سواء وجد الماء فى الوقت أو فى خارجه، كما أطلق المصنّف حكمه فى المقام بعدم الاعاده.

هذا إذا كان التيمم فى سعه الوقت صحيحا مثل القائلين بالمواسعه، فإنَّه صحيح مطلقا، أى سواء كان مع رجاء الوجدان أو عدمه.

أو عند القائلين بالجواز مع ظنّ الضيق، أو فى المواسعه مع عدم الرجاء بالوجدان، أو بأن يكون فى السابق تيمّم ودخل فى وقت الصلاه وقلنا بجواز الاتيان معه، أو تيمّم لنافله وأجزنا اتيان الفريضة معه، ونظائر ذلك ممّا يحكم فيه بصحه التيمّم، فإنَّه لو وجد الماء بعده فلا يجب الاعاده كما هو واضح.

قوله: سواءً كان في سفر أو حضر (١)

قوله: قيل فيمن تعمد الجنابه وحشى على نفسه من استعمال الماء، يتيمم ويُصلى ثم يعيد (٢)

(١) أى لا فرق فى عدم وجوب الاعاده كون التيمم لأجل فقد الماء فى السفر أو الحضر إذا وقع صحيحا، ولا خلاف فيه إلا ما حكى عن المرتضى فى «شرح الرساله» منّا والشافعى من العامه، حيث حكمها بالاعاده على الحاضر أو التيمم لفقد الماء ثم وجدته، بل عن «التنقيح» حكايته عن الشيخ وبعض الأصحاب، ولكن قال صاحب «الجواهر» إننا لم نتحققه، بل فى «الخلاف» التصريح بعدم الاعاده، بل ظاهره أو صريحه الاجماع كما عنه الاجماع على مساواه السفر والحضر فى ذلك، فيصير ما ذكرنا حجه على السيد المرتضى ومن وافقه، سيما لو أراد التعميم حتى يشمل القضاء لكونه مخالفا للاجماعات السابقه والنصوص السالفه، ولا مستند لقوله إلا دعوى انصراف الأخبار الداله على مضى الصلاه وعدم اعادتها إذا وجد الماء وهو فى وقتٍ عن مثل الفرض، لندرته عدم وجدان الماء فى الحضر.

ولكن يمكن ان يجاب عنه: _ مضافا إلى الأطلاقات فى الأخبار بعدم الاعاده فى الوقت وخارجه الشامل للسفر والحضر _ أنه لو كانت ندرته تحقق فقدان الماء فى الحضر متقضيته لذلك، لاقتضته أيضا بالنسبه إلى الأسفار التى جرت العاده بمصادفه الماء فى طرفها كالحضر، وليس مقصوده بالحكم بلا- شبهه، ولذلك استفدنا حكم سائر أولى الأعذار من مثل هذه الأخبار، لكون الملاك وهو العذر ف المجوز للتبديل واحدٍ سواءً كان هو السفر أو غيره.

(٢) والقائل بالاعاده هو الشيخ فى كتبه من «التهذيب» و«الاستبصار» و«النهايه» و«المبسوط» و«المهذب» و«الاصباح» وأيضا فى «روض الجنان»

تمسكا بالرواية المرسله المرويّه عن «الكافي» و«التهذيب» و«الاستبصار» عن جعفر بن بشير، عمّن رواه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل أصابته جنابه في ليله بارده يخاف على نفسه التلف إن اغتسل؟ قال: يتيمم فاذا أمن البرد اغتسل وأعاد الصلاه»(١).

ونقله الصدوق بروايه صحيحه عن أبي عبد الله عليه السلام سأل مثله كما في «الوسائل»(٢)، حيث صرّح بالاعاء بعد الأمن عن البرد، لا سيّما مع ما ورد من التشديد على الغُسل وإن تألّم من البرد في روايه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابه في أرضٍ بارده ولا يجد الماء، وعسى أن يكون الماء جامدا؟ فقال: يغتسل على ما كان.

حدّثه رجل أنّه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد، فقال: اغتسل على ما كان، الحديث»(٣) حيث يؤيد أهميّه الماء والغسل، وأنّه لا بدّ منهما بعد التيمم والصلاه التي لا تسقط بحال، وعدم العموم أو الاطلاق في المورد يفيد جواز الاجتراء بذلك التيمم والصلاه، وعدم معلوميّه الاجزاء بعد وجدان الماء، فلذلك يحكم بالاعاده، هذا غايه ما يمكن أن يقال في وجه لزوم الاعاده.

ولكنّه مندفع أوّلاً: بما قد عرفت من قيام الاجماع على عدم الاعاده، خصوصا إذا كان في خارج الوقت، لعدم وجود أمر جديد للقضاء إن قلنا به في القضاء، بل حتّى مع عدم القول بذلك، لأنّ الحكم بوجوب الاعاده يوجب الحكم باتيان صلاتين، فتحتاج الثانيه إلى دليل آخر غير ما أوجب عليه بالحكم الأول،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب التيمّم، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

والثاني غير موجود إلا ذاك الحديث الذي سنجيب عنه إن شاء الله.

وثانيا: منافاته مع قاعده الاجزاء المستفاده من الدليل الدال على كون التراب أحد الطهورين، حيث يدل على التنزيل وكونه بمنزله، فالآثار المترتبة عليه _ لا سيما مع ملاحظه التعليل الوارد في الحكم بأن رب الصعيد هو رب الماء _ يدل على أنه بعد الاتيان بالميم، فكأنه قد أتى بما هو وظيفته، وسقط التكليف.

وثالثا: ملاحظه خبر السكوني المروي عن الصادق عن آبائه عليهم السلام أن النبي صلى الله عليه وآله قال لأبي ذر وقد جامع على غير ماء: «يكفيك الصعيد عشر سنين»^(١) حيث أن الكفايه لا تكون إلا بعدم الاعاده، والألا وجه لقوله صلى الله عليه وآله : «يكفيك» خصوصا مع ملاحظه كون المورد التعمد في الجنابه بالجماع، فاذا قلنا بالكفايه فيه ففي غير العمد يكون بطريق أولى.

ورابعا: أن مورد الروايه المرسله والصحيحه هو غير العمد، وهو المنساق إلى الذهن من قوله: «أصابته» أو قد يكون موردهما للاعم، فاذا ثبتت الكفايه في خصوص العمد ففي غيره من الموردين يكون بطريق أولى.

وخامسا: ملاحظه الأخبار «المعتبر» المستفيضه الحاكمه بعدم الاعاده، الشامل بعمومها للجنابه حتى في صوره العمد، نعم موردها وان كان فيمن فقد الماء ثم وجده لا ما نحن فيه ممن يخشى على نفسه التلف عند استعمال الماء ويتيمم ويصلى، ولكن يمكن دعوى المساواه بين الموردين باعتبار أن القول بالمساواه في المنع الشرعي والمنع العقلي أمر مقبول، لأنه قد اشتهر على الألسن أن المنع الشرعي كالمنع العقلي، خصوصا بعد ملاحظه القول بعدم حرمه الجماع حينئذ عليه كما ذكرناه سابقا، كما ورد ذكره في صحيح ابن مسلم، أنه سأل

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢.

الصادق عليه السلام: «عن رجل أجنب فتيمّم بالصعيد وصلّى ثم وجد الماء؟ فقال: لا يعيد إنّ ربّ الماء ربّ الصعيد فقد فعل أحد الطهورين» (١) الظاهر في التعمد، حيث أنّه حكم بعدم الاعاده بنحو التعليل بما عرفت.

وسادسا: دلالة الأصل عند الشك فيه، خصوصا أنّه مؤيد بقيام الاجماع بعدم الاعاده المنقول عن جماعه.

هذا، مضافا إلى ما عرفت من عدم دلالة الحديث على العمد في الجنابه، فلا يناسب التمسك بهذا الحديثين لما ورد في المتن، حيث صرح بالتعمد.

اللهمّ الا أن يستدلّ بهذين الحديثين للمورد بالاولويّه، بأن يقال إذا كان الحكم في الجنابه غير العمديه هو الاعاده، ففي العمد يكون بطريق أولى.

ولكن الاشكال في الروايه الأولى هو ارسالها، وفي الثانيه وإن صحّ سندها على نقل الصدوق ودلالاتها تامه ولكن يمكن أن يؤخذ به ويجمع:

بحملها على الندب في الاعاده، حتّى يتحقّق بذلك العمل بكلا الطائفتين بما تدلّ على عدم الاعاده والاعاده، خصوصا مع كون الحكم بالجملة الفعليه على الاعاده غير داله كامله على الوجوب، بخلاف الأمر.

أو حملها على التقية، لأنّ العامه حكموا بالاعاده كما نقل ذلك بأنّه مذهب أبي يوسف ومحمد والشافعي وإحدى الروائتين عن احمد، أو غير ذلك.

كما أنّه لا فرق في عدم وجوب الاعاده بين كون التعمد بالجنابه قبل الوقت أو بعده، فلا داعى من الحمل على أنّ المراد من التعمد المذكور في المتن هو قبل الوقت لا بعده، لأنّه لا يجوز بعده كإراقه الماء بعد دخول الوقت، لوضوح أنّه أوّلاً قياس ولا نقول به، وثانيا إذا جعل التراب كأنّه فلا فرق فيه بين الحدّث الأصغر أو الأكبر.

قوله: وفي من منعه زحام الجمعة عن الخروج مثل ذلك (١)

وبالجملة: الأولى القول بعدم وجوب الاعاده، _ وإن يستحب مطلقا _ فى جميع الفروض التى فرضناها، بلا فرق فى ذلك بين العمد وغيره، فى الوقت وغيره، والأصغر والأكبر، والله العالم.

(١) من الموارد التى قيل بوجوب إعادة الصلاة المأتى بها مع التيمم _ والقائل صاحب «الوسيله» و«الجامع» و«المقنع» و«النهايه» و«المبسوط» و«المهذب» _ صلاه من منعه زحام الجمعة عن الخروج، حيث يخشى فوت الجمعة لو خرج أو يمنعه الزحام ولو لم يخش الفوت، فإنه لا- اشكال فى أنه يجوز له التيمم بلا- خلاف فيه كما فى «الجواهر»، حتى يقول به بعض من أنكر جوازه للضيق، ولعل وجهه هو الفرق بينهما، لأن المنع هنا ليس للضيق فقط بل للزحام، فيشمله عمومات جواز التيمم.

وأما حكم وجوب الاعاده، فهو لأجل الشك فى اجزائه عن المائيه هنا، ولموثق سماعه عن الصادق، عن أبيه، عن عليّ عليهم السلام: «أنه سأل عن رجل يكون فى وسط الزحام يوم الجمعة أو يوم عرفه فأحدث، أو ذكر أنه على غير وضوء ولا يستطيع الخروج عن المسجد من كثرة الزحام؟ قال: يتيمم ويصلّى معهم ويعيد إذا هو انصرف» (١) ومثله روايه السكونى (٢).

خلافًا لجماعه أخرى من الفقهاء كالفاضلين والشهيدىين والمحقق الثانى وغيرهم من متأخرى المتأخرين حتى صاحبى «الجواهر» و«مصباح الفقيه»

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب التيمم، الحديث ١.

والهدى وصاحب «العروه» وأصحاب التعليق، حيث حكموا بعدم وجوب الاعاده، غايته استحبابها مع الاشكال فى الحكم به جزماً أيضاً، تمسكاً بما قد مضى تفصيله سابقاً من جريان الأصل وقاعده الاجزاء والبدليه، والتعليل المذكور فى الأخبار باتحاد رب الماء والتراب، وأنه فعل أحد الطهورين، بل يدلّ عليه اطلاق معقد الاجماع على أنه إذا أتى بتيمم صحيح فلا وجه للاعاده، لأنّ الامتثال أو السقوط يتحقق باتيان فرد من الطبيعه صحيحاً، المطابق للعقل والنقل، فلا يبقى هنا وجه للحكم بالاعاده إلا وجود هذين الخبرين حيث أنّ الأوّل منهما موثق والثانى عن الشيخ فى العده: «الاجماع مع العمل بما يرويه» فلا بدّ من البحث عن محمل لتوجيههما وهو عبارته عن أحد أمور:

١- إمّا بما فى «وسائل الشيعه» من احتمال كون مورد الروايه هو كون الخروج متعسّراً لا متعذّراً، فحينئذٍ تجب الاعاده، حيث يرجع نتيجة هذا الكلام إلى عدم صحه التيمم فى هذا الحال.

ولا يخفى أنه خلاف لظاهر الروايه من كون التيمم وقع صحيحاً.

٢- أو أنّ وجه الاعاده هو وقوع الصلاه مع العامه، فلا- يصحّ الاعتماد والاكتفاء بها، فتجب الاعاده خصوصاً مع ملاحظه أن الجماعه فى تلك الأزمنه من الجمعه وغيرها كانت بإمامتهم، كما يؤيد ذلك صحيحه زراره، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: إنّ إناساً رووا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه صلّى أربع ركعات بعد الجمعه لم يفصل بينهنّ بتسليم؟ فقال: يا زراره إنّ أمير المؤمنين صلّى خلف فاسق فلما سلّم وانصرف قام أمير المؤمنين عليه السلام فصلّى أربع ركعات لم يفصل بينهنّ بتسليم، فقال له رجل إلى جنبه: يا أبا الحسن عليه السلام صلّيت أربع ركعات لم تفصل بينهنّ؟! فقال: أمّا أنّها أربع ركعات مشبّهات، فسكت فوالله ما عقّل ما قال له» (١).

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب صلاه الجمعه، الحديث ٤.

حيث يدلّ على عدم الاكتفاء بتلك الصلاة التي صلّى مع امامهم الفاسق من الجمعة ثمّ صلّى الظهر مع كونه في عصر حضور الامام، والترمنا بأنّ صلاة الجمعة واجبه عينيه مع حضوره، ومن الواضح أنّه مع صحّحه الجمعة ووجوبها عينيا لا وجه للاعاده، فاعادتها تفيد أنّ الصلاة معهم لم تكن صحيحه فيجب الاعاده.

كما قد يؤيد كون الصلاة وقعت مع العامه ما جاء في الروايه بقوله: «أو يصلّي معهم» فالقول بالاعاده كان لأجل ذلك.

نعم، لو كان في زمن الغيبه وقلنا بالوجوب التخييري بين الجمعة والظهر، صحّ الحكم باعاده الظهر إذا فرض الاضطراب لأجل التقية في الجمعة، لأنّه مقتضى الحكم التخييري من أنّه إذا خرج أحد فرديه عن الاختيار يتعين الواجب في الفرد الآخر وهو الظهر هنا.

لا يقال: إنّ الأمر إذا كان كذلك _ بأن تكون الصلاة غير صحيحه مع بقاء الوقت للاعاده، أو لوجود فرد آخر اختياري _ فلماذا حكم بالتيمم والصلاة معهم، مع امكان الأمر بالصلاة معهم صوراً بلا تيمم ثمّ الاعاده مع بقاء الوقت.

لأنّنا نقول: بإمكان أن يكون الاتيان بالصلاة بلا طهاره أصلاً في الظاهر والصوره مبغوضاً شرعاً، لأجل ما ورد في الحديث عن الصدوق باسناده عن مسعده بن صدقه: «إنّ قائلاً قال لجعفر بن محمّد عليه السلام: إني أمر بقوم ناصبيّه وقد أقيمت لهم الصلاة وأنا على غير وضوء، فإن لم أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شاءوا أن يقولوا، فاصلّى معهم ثمّ أتوضّأ إذا انصرفت وأصلّى؟ فقال جعفر عليه السلام: سبحان الله! أما يخاف من يصلّي على غير وضوء أن تأخذه الأرض خسفاً» (١).

حيث يدلّ بظاهره ممنوعيه الاتيان بصوره الصلاة وإنّ كانت باطله باعتقاد صاحبها فاقده للطهاره.

وعليه، فالوضوء حيث كان هنا معتذرًا فلا بد أن ينتقل إلى التيمم.

فاذا حُكِمَ بالاعاده فى زمن حضور الامام الذى يجب فيه الجمعة، لوقوع الصلاة خلف الفاسق، ففى زمن الغيبه الذى يكون وجوبها تخييريا بينها وبين الظهر التزمنا بأفضليتها أو قلنا بشرعيتها، كان وجوب الاعاه باتيان الظهر أولى، لأنّه أحد فردى التخيرى.

نعم، التعبير بالاعاده مع عدم كونها جمعه عند الاعاده لا يخلو عن نوع من المسامحه والتجوّز.

هذا مضافا إلى انضمام يوم عرفه اليها، حيث لا تكون الصلاة فيه إلا لظهر إلا أن يصادف يوم عرفه الجمعة.

وعليه، فاطلاق الحكم بالاعاده على النحو المطلق لا يخلو عن حسن حقيقه، كما لا يخفى على المتأمل.

٣- أو أنّ وجه الاعاده بالحمل على الاستحباب، جمعا بين الحكم بصحة التيمم والصلاه معهم ولو تقيّه، وبين الحكم بالاعاده، غايته يكون مندوبا.

وحينئذٍ نواجه اشكال كيفيه بقاء الحكم بذلك جزما، لأنه:

إن كانت الصلاة معهم صحيحه واقعا فلا وجه للاعاده ولو ندبا، خصوصا مع ملاحظه عدم مشروعيه الجمعة فى عصر الغيبه، ولو سلّمنا حكمه فى عصر الحضور فيما لو انعقدت الجمعة صحيحه لا- مطلقا، لأنّ الفرض وجوب الجمعة تعيينيا مع عدم تحقق شروطها أوّل الكلام.

وإن لم تكن الصلاة حينئذٍ معهم صحيحه، فلا وجه لاستحباب الاعاده، تكون واجبه، لأنه لم يأت بوظيفته من الجمعة فيجب عليه الاعاده ظهرا.

وكيف كان، فالحكم بالاعاده احتياطا برجاء المطلوبه لا يخلو عن وجهٍ وجيه، والله العالم.

قوله: وكذا من كان على جسده نجاسه ولم يكن معه ماء لازالتها، والأظهر عدم الإعادة (١)

(١) ومن الموارد التي قيل بوجوب اعاده الصلاه المأتمى بها مع التيمم، هو من كان على جسده أو على ثوبه _ كما فى «النهايه» و«المبسوط» _ نجاسه ولم يكن معه ماءً للازاله، ولكن المصنّف اختار عدم الاعاده فى جميع ما تقدّم من الفروض، بقوله: «والأظهر...» حتّى المورد بعد ما تمكّن من الماء.

وجه عدم الاعاده: هو ما عرفت من عمومات أدله التيمم والأصل وقاعده الاجزاء والتعليل المستفاد من الحكم المعلّل به، واطلاق ما دلّ على عدم الاعاده من الأخبار، ومعقد الاجماع، خصوصاً لو قصد الخصم الاعاده حتّى لصوره القضاء، خصوصاً مع اعراض الأصحاب عن ما قيل حيث لا يكون مستنده الآروايه وهى موثقه عمّار الساباطى، عن أبى عبد الله عليه السلام: «أنّه سُئِلَ عن رجل ليس عليه الآ ثوب ولا تحلّ الصلاه فيه، وليس يجد ماءً يغسله كيف يصنع؟ قال: يتيمّم ويصلىّ فاذا أصاب ماءً غسله وأعاد الصلاه» (١).

حيث حكم بالاعاده بعد وجدان الماء، فإنّ وجوب غسل ثوبه أو جسده مثلاً بعد الوجدان يكون بالاولويه، لأنّ الثوب يمكن نزعها ولا خوف فى نزعها، بخلاف الجسد النجس حيث لا يستطيع ازاله النجاسه عنه مع فقد الماء، ولعلّ لذلك ذكر المصنّف الجسد دون الثوب، والآ- كان الأولى عليه ذكر الثوب النجس وفقاً للروايه، وإنّ كان لا بدّ فى الثوب من فرض عدم تمكنه من النزع لأجل خوف المرض، كما اشار اليه صاحب «الجواهر» قدس سره .

وكيف كان، هذه الروايه لا تستطيع المعارضه مع الأدله السابقه الداله على

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

قوله: الثالث " يجب عليه طلب الماء، فإن أخل بالطلب وصلى ثم وجد الماء في رحله أو مع أصحابه، تطهر وأعاد الصلاة (١)

قوله: الثالث من عدم الماء وما يتيمم به لقيد أو حبس في موضع نجس: قيل يصلى ويعيد. وقيل يؤخر الصلاة حتى يرتفع العذر، فإن خرج الوقت قضى. وقيل يسقط الفرض أداء وقضاء وهو الأشبه (٢)

عدم وجوب الاعاده، لما قد عرفت من اعراض الأصحاب عنها، مع أن الروايه ظاهره في أن الاعاده لأجل نجاسه الثوب لا لفقد الماء المجوز للتيمم، كما استظهره في «المنتهى» عن الشيخ بأن الاعاده مختصه بصوره تمكّنه من غسل الثوب خاصه، لا لأجل تمكّنه من الماء للتطهير، مضافا إلى عدم اعادته لفقد الماء

(١) الموجب للتيمم، وهو الذى قد عرفت بحثه فيما سبق. وعليه فاطلاقه يشمل هذه الصوره، ولذلك فإن ضم عدم امكان غسل ثوبه اليه لا يوجب تغيير حكمه بالنسبه إلى ذلك.

هذا، مضافا إلى أن الحكم بالاعاده مع النجاسه معارض مع صريح صحيح محمد بن مسلم فيمن أجنب وتيمم بالصعيد ثم وجد الماء، قال: «لا يعيد» معللاً بأن رب الماء هو رب التراب. حيث أن الجنابه مقرونه بالنجاسه غالبا، واحتمال كونه طاهرا وفاقدا للماء للغسل فقط نادر جدا فلا يصار اليه.

وبالجملة: نبت مما ذكرنا أن الحكم فيمن تيمم لخصوص الغسل بعد فقد الماء هو عدم وجوب الاعاده، غايته استحبابها مع ما عرفت فيه من الاشكال فى الجزم به أيضا، وكيف كان فالأحوط هو الاعاده برجاء المطلوبيه. والله العال.

(١) وقد تقدم البحث عنه بالتفصيل فيما سبق فلا نعيد.

(٢) يدور البحث فى هذه المسأله عن حكم فاقد الطهورين الذى ربّما يتفق

لشخص قد فقد الماء وما يصح أن يتيمم به، أو كان ذلك عليه متعذرا كالمقيد الذي لا يقدر على اتيان شىء منهما، أو حُبس في مكان نجس وقلنا بعدم جواز التيمم بالنجس حتى مع الاضطرار، فالبحث عن وظيفته حينئذٍ، وفي المسألة أقوال سته:

١_ قول بوجوب الأداء بلا طهور ولا يجب عليه القضاء، حُكى هذا القول عن جد المرتضى، وإن قال في «الجواهر» إنه لم يثبت، ولكن نقل صاحب «الحدائق» عن صاحب «التحفة» للسيد الجزائري تأييد هذا لو لم ينقعد الاجماع على خلافه، كما يظهر من كلامه لاحقا.

٢_ وقول المحكى عن الشيخ في «المبسوط» من التخيير بين تأخير الصلاة والاتيان بالقضاء، أو اتيان الصلاة في الوقت ثم الاعاده.

٣_ والقول الذي نسبه المحقق في «الشرايع» إلى القيل، وحكاية هذا النسبه إلى العلامة في «التذكرة»، من أنه يصلى في الوقت من دون طهور، ثم يعيد في خارج الوقت مع الطهارة. وفي «الجواهر» وغيره: إنه لم يعرف قائله.

٤_ وقول بسقوط الأداء عنه ويتعين عليه القضاء، ونسبه في «الجواهر» إلى الأشهر بين المتقدمين والمتأخرين، بل إلى المشهور، واختاره بنفسه وكذا في «العروة» وأكثر أصحاب التعليق.

٥_ وقول بسقوط الصلاة رأسا أداءً وقضاءً، وهو مختار المحقق في «الشرايع» و«المعتبر» والعلامة في جملة كتبه، والمحقق الثانى وغيرهم.

٦_ وقول بالسقوط أيضا إلا أن عليه أن يذكر الله تعالى في أوقات الصلاة كالحائض، وهو المحكى عن الصدوق في رسالته إلى ولده، وأبى العباس في صلاة موجزه، والصميرى في طهاره «كشف الالتباس»، ونفى عنه البأس في «كشف اللثام» حيث أنه يظهر ممن سبق عن «كشف اللثام» وجوب ذكر الله، ومنه يفهم الندب.

هذه هي الأقوال في المسألة.

دليل القول المشهور: استدلل المشهور على سقوط الأداء ووجوب القضاء بأمور:

أما للأول: وهو سقوط الأداء _ فبعد كونه ظاهر الأصحاب كما عن «جامع المقاصد» و«الروض»، بل عن «المدارك»: «أنه ظاهر الأصحاب ولا- نعلم فيه مخالفا صريحا» _ أنه مقتضى قاعده انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، خصوصا بعد ملاحظه ما ورد في صحيحه زراره بأنه: «لا صلاة إلا بطهور»^(١) حيث ينفي ماهيه مع انتفاء الطهاره.

توضيح ذلك: إنه قد قرّر في محلّه أن الأصل والقاعده أوّلاً هو انتفاء المركّب والمشروط بانتفاء أحد أجزائه أو أحد شرائطه، لأنّ الأصل في كلّ ما يعتبر في شيء هو الركنيه المستلزم انتفائه انتفاء ما يعتبر فيه، وهذا في المقام الثبوت مسلّم أنّما الكلام يكون في مقام الاثبات، فنقول:

قد يقال هنا: بأن دليل شرطيه اطلاق أى دليل الذى يثبت شرطيه الطهاره الحديثيه للصلاه له اطلاق يشمل كلا الحالين من الاختيار والاضطرار، حيث استفاد ذلك من صحيحه زراره بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» حيث أنّ لسانه لسان الوضع وبيان شرطيه الطهاره، وله ظهور لنفي ماهيته الصلاه بنفي الطهاره مطلقا، ولو كان للعجز عن تحصيلها، وليس لسانه لسان الأمر حتى يقيد عقلاً- وعرفا بالتمكّن، حيث لا- يمكن اطلاقه لصوره العجز عن الاتيان، لاستلزامه التكليف بالمحال، بل هو تكليف محالّ أى لا يمكن أن يصدر عن الحكيم كذلك، ولازمه سقوط الفريضه مع فقد الطهاره لأجل هذه الصحيحه.

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

لا- يقال: إن مقتضى ذلك هو سقوط الصلاة بالعجز عن القبلة أو الفاتحة، لأنه قد ورد بهذه الفقرة فيهما بقوله: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» مع أن الاجماع قائم على أنه لا تسقط الفريضة بانتفاء الفاتحة.

لأننا نقول: وإن كان مقتضى الأصل والقاعده فيهما أيضا كذلك كالطهاره، إلا أنه ورد دليل اجتهادى آخر على عدم سقوط الصلاة بتركها، فيوجب الانصراف عن نفي الماهية إلا في حال العمد، فلا يشمل صورته السهو والنسيان والعجز، كما بين في محلّه.

أقول: هذا كله بحسب مقتضى الأصل الأولى والقاعده، ولكن لا بد أن يلاحظ هنا وجود بعض ما يدلّ على خلاف ذلك، وهو ليس إلا دليلين: أحدهما قاعده الميسور، والثاني روايه: «الصلاه لا تسقط بحال» أو «لا تترك».

فأما الأول: فمردودٌ أولاً بأنه منوط بالقول بتعميم القاعده للشرائط أيضا وعدم اختصاصها بالاجزاء كما عليه بعض الفقهاء.

وثانيا: إنه موقوفٌ على صدق الميسور على الصلاة الفاقده للطهاره عرفا عند الشرع والمشرعه، وهو أول الكلام، لما قد عرفت أن تشخيص الموضوع والمصداق منوط بفهم الأصحاب ذلك، وقد ثبت آنفا ذهاب الأصحاب إلى سقوط الأداء بلا طهاره.

وثالثا: إن جريان هذه القاعده هنا _ على فرض تسليم شمولها للشرايط والتسليم لصدقها عرفا _ مشكّلٌ لاحتمال نفي أصل الصلاة ماهيةً، فحيث لا صلاة فلا معنى للأخذ بميسورها، وقد عرفت دلالة دليل «لا صلاة إلا بطهور» على ذلك، فلا يبقى حينئذٍ مجالٌ لجريان القاعده.

ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسك بحديث: «لا تترك الصلاة بحال» أيضا، لأنه فرع كونها صلاه، فاذا انتفى كونها صلاه فلا معنى لتوجيه الخطاب الى الفاقده

بأنه (لا تترك بحال) ومقتضى لسان دليل لا صلاة حكومته على دليل (الصلاة لا تترك بحال) لأنه رافع لموضوعه، بل قد يطلق على مثل ذلك عنوان الورود لا الحكومه.

أقول: يجب التبيه الى أنه لو كان الأمر كذلك، لزم منه نفي صلاة المهدوم عليه والغرقى إذا لم يكن لهما طهاره، حيث أنه لا يمكنهما الاتيان بالصلاه حينئذٍ، مع أن القائلين بوجوبها عليهما يقولون اعتماداً على هذا الخبر بل وفتوى الفقهاء بأن الصلاة لا تترك بحال، فإخراج مثل ذلك عن قاعده (لا صلاة إلا بطهور) يوجب صرف القاعده عن اطلاقها إلى صوره التمكن من الاتيان بالطهاره لا- مطلقاً حتى يشمل مثل ما نحن فيه وصلاه الغرقى والمهدوم عليه، ولأجل ذلك يقولون إن لسان دليل (الصلاة لا تترك بحال) يأبى عن التخصيص فيؤخذ به ويحكم بوجوب الاداء ولو بلا طهاره.

اللهمّ الأ- أن يقال: إن ذلك صحيح لو لم نقل بوجوب القضاء عليه، والأ لكان عاملاً بهذا الدليل. نعم هذا يرد على من قال بالسقوط مطلقاً، حيث لا يناسب مع اطلاق هذا الدليل، فاثبات حكم وجوب الأداء مع دليل (الصلاة لا تترك بحال) لا يخلو عن تأمل هذا.

ولكن يمكن أن يناقش على ذلك أيضاً: بأنه كان الأولى في الموردين _ صلاة الغرقى والمهدوم عليه _ أن لا تكون الصلاة عليهما واجبه في حال فقدهما الطهاره الأ قضاءً بعد النجاه، مع أنه مخالف للاطلاق الفقهاء من ايجاب الصلاة عليهما ولو بالاتيان في قلبهما في تلك الحال، ولأجل ذلك كتبنا في تعليقتنا على «العروه» و«تحرير الوسيله» بالاحتياط وجوباً باتيانها أداءً ثم القضاء، فلا حازه حينئذٍ للرجوع إلى الأصل العملى، لأنه قد استفدنا الحكم من الدليل الاجتهادى، ولا يفرق الحال مع التمسك به بين القول بما ذكرنا من وجوب الاتيان اداءً أو قلنا

بفتوى المشهور من سقوط الأداء، لأنهم يتمسكون بدليل (لا صلاة إلا بطهور) وهو دليل اجتهادى كما لا يخفى.

نعم، لو لم نقل بما قلنا اعتمدناه وأردنا الرجوع إلى الأصل العملى والاستناد الى الدليل الفقهاهتى، يأتى الكلام هنا فى أن الأصل هو البراءة أو الاستصحاب، ومن المعلوم أنه لو كان المورد من موارد جريان الاستصحاب لتقدم على البراءة لكونه من الأصول المحرزه.

وتقريب البراءة هنا هو أن يقال: إن مصب البراءة:

قد يكون وجوب الشرط المشكوك شرطيته على الاطلاق،

وقد يكون مصبها مصبها اطلاق شرطيته بكونه مرفوعا بالبراءة، ويحكم بعدم شرطيته عند العجز عنه،

أو يجعل مصبها وجوب المشروط بعد تعذر شرطه.

أما الأول: فلا اشكال فى عدم جريان البراءة فيه للقطع بسقوط الوجوب عند التعذر، ولا عقوبه عليه، فلا شك فيه حتى نرجع إلى أصل البراءة كما هو واضح. مضافا إلى أن العقوبه لو كانت، فهى لترك المشروط لا لترك الشرط من حيث هو نفسه.

وأما الثانى: وهو اجراء البراءة فى شرطيه الشرط فى حال التعذر، فهو أيضا مردود، لوضوح أن البراءة المستفاده من حديث الرفع وغيره وردت للامتنان والتوسعه على المكلف لا التضييق، وفى المقام لو جرت لزم منه وجوب الصلاه عليه مع فقد الطهاره، وعدم سقوط التكليف عن فاقد الطهورين، وهو خلف.

وأما الثالث: وهو نفى وجوب المشروط مع تعذر شرطه، فهى تجرى بلا مانع من حيث نفسها، لكن بشرط أن لا يكون فى المقام أصل حاكم عليها وهو الاستصحاب، وهو ربما يكون موجودا بأحد التقديرين:

١_ أما بأن يجعل المورد من قبيل الاستصحاب الثالث من القسم الثالث من

أقسام الاستصحاب الكلى، وهو ما إذا كان الشك في تبديل الفرد الموجود بفردٍ آخر من الكلى المشكك كالألوان، وهنا يكون كذلك بل أظهر، لأنّ الوجوب المتعلق بالبقية بعينه هو الوجوب المتعلق بالكلّ، والاستصحاب في مثله جارٍ بلا اشكال كما قُرر في الأصول، ولازمه وجوب الصلاة اداءً الفاقد الطهورين.

٢- أو يقال من باب التسامح في المصداق _ على حسب ما يتسامح فيه _ عند الشك في بقاء الكر.

ولكن هذا لا يخلو عن نقاش، لا مكان الاشكال فيه بتبدل الموضوع مع فقد شرطه، فلا يمكن الحكم بالبقاء.

وكيف كان، فالعمده في الدليل هو ما عرفت من عدم وصول النوبه إلى الأصل، والأ- كان الحكم هو وجوب الاداء عليه بلا طهاره، ولذلك قلنا بالاحتياط وأن عليه الأداء ثمّ الاعاده.

أقول: يبقى هنا اشكال وهو أنه على فرض الحكم بلزوم الاتيان بلا طهور في الوقت، يوجب ذلك تحقّق الخبر الذي رواه الصلاة بلا طهور، وربما تكون مثل هذه الصلاة محرّمه كما يوهّم ذلك ما ورد في الخبر الذي رواه مسعده بن صدقه أنّ قائلاً قال لجعفر بن محمّد عليهما السلام: «جعلت فداك إنّي أمرت بقوم ناصبيّه وقد اقيمت لهم الصلاة وأنا على غير وضوء، فإن لم أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شاءوا أن يقولوا، أفصلّى معهم ثمّ أتوضأ إذا انصرفت وأصلّى؟

فقال جعفر بن محمد عليه السلام: سبحان الله! أفما يخاف من يصلّى من غير وضوء أنّ تأخذه الأرض خسفاً»(١).

فكيف يمكن الحكم بجواز الصلاة بلا طهور في المقام! ولعلّه لذلك ذهب المشهور إلى سقوط الأداء.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه على فرض قبوله يمكن أن يكون فيما يمكن للمصلى تحصيل أحد الطهورين، فلا يشمل منعه لمثل ما نحن فيه الذى كان مضطراً، كما لا يشمل لمثل المهذوم عليه والغرقى حيث لا محيص لهم إلا ذلك، لو لم نقل بسقوط الأداء عنهم تمسكا باطلاق دليل: «لا تترك الصلاة بحال» كما عرفت تفصيله، هذا أولاً.

وثانيا: لو سلمنا دلالة على الحرمة، فإن كانت حرمة أصليته ذاتيه، فلا يجوز الاتيان به بلا طهور ولو احتياطاً، بخلاف ما لو كانت تشريعيه محضه حيث ترتفع للاحتياط قطعاً، ونحن نقول بذلك فى المقام، وعليه فتكون المناقشه مندفعه، واثبات الحرمة الذاتيه يصير فى غاية الاشكال.

وأيضاً: أورد على القول المشهور من سقوط الأداء اعتماداً على الاطلاق _ فى شرطيه الطهاره للصلاه مطلقاً، أى فى حالتى التمكن وعدمه _ فى دليل (لا صلاه إلا بطهور) أنه يلزم صيروره الصلاه واجبا مشروطاً، لأن سقوط الصلاه اداءً حينئذٍ ليس إلا من جهه فقد شرط الوجوب وهو الطهاره، والحال أنه مخالفٌ للاجماع كما قرر فى الأصول من أن وجوب الصلاه بالنسبه إلى الشرائط _ كالستر والاستقبال والطهاره _ مطلقاً، ولأجل ذلك قال المحدث الجزائرى فى «رساله التحفه»: «والأولى إن لم ينعقد الاجماع على خلافه وجوب الصلاه اداءً من غير إعاده، لأن الطهاره شرط فى صحه الصلاه لا فى وجوبها، فهى كغيرها من الساتر والقبله وباقى شروط الصحه إنما تجب مع امكانها، والأ لكأن الصلاه من قبيل الواجب المقيد كالحج، والأصوليين على خلافه» انتهى كما فى «مصباح الفقيه» حكايته.

وأجيب عنه: _ كما فى «مصباح الفقيه» _ بأن القدره على اليجاد شرط فى

حسن الطلب، وعدم اشتراط التكليف بمقدماته الوجوديه ليس معناه أنه يجب ايجاد الأمور به بغير تلك المقدمات، بل معناه أنه يجب ايجاده مع مقدماته بشرط قدره عليه، فمقتضى القاعده الأولى سقوط التكليف بالمركب عند تعذر شيء من اجزائه وشرائطه) انتهى كلامه فى «المصباح»(١).

أقول: إنَّ كلام المجيب حسنٌ، الأ- أن يثبت وجوب الاتيان أداءً إمّا بقاعده الميسور وقد عرفت اشكالها، أو بدليل (لا ترك الصلاة بحال) وقد عرفت تحقيقه واحتمال شموله للمقام، فلا نعيد.

هذا كله الكلام فى الاداء.

وأما القضاء:

فهو تارةً: يلاحظ مع من حكم بوجوب الأداء وعدم سقوطه، فالحكم بعدم الوجوب واضح، لعدم صدق الفوت حتى يجب عليه القضاء بل حتى إذا أتى بفرد اضطرارى، لجريان قاعده الاجزاء وحصول الامتثال وسقوط الأمر به.

وأخرى: على القول بسقوط الأداء وعدم وجوبه:

فإن كان منشؤه انتفاء ملاكه بعدم قدره على الطهاره، فينبغى القول بسقوط القضاء أيضا كالحائض والنفساء والمجنون.

وان كان منشؤه عجز المكلف عن تحصيل ملاكه لا سقوط أصل الملاك، فاللازم حينئذٍ ثبوت القضاء عليه كالنائم والساهى وكما فى صوم الحائض.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الاثبات فالظاهر أن شرط الطهاره له دخيلٌ فى تحصيل الملاك فقط لا فى الملاك نفسه، وإلا كانت الطهاره شرطا من شرائط الوجوب،

قوله: الرابع: إذا وجد الماء قبل دخوله في الصلاة تطهر (١)

فلا يجب تحصيلها عند انتفائها، وهو مخالفٌ للضرورة والاجماع ومدلول الأخبار، وحينئذٍ يصحّ لاثبات الوجوب في القضاء التمسك بكلّ ما يدلّ على وجوبه عند فوت الأداء، ولا يحتاج في اثباته إلى التمسك بكون القضاء واجبا بنفس الدليل الدالّ على وجوب الأداء على نحو تعدد المطلوب، ضروره فساده بما قد حُقّق في مباحث الأصول من الاحتياج في اثبات وجوبه إلى أمر جديد، وإن كان بعد ثبوته بالأمر الجديد يكون الأمر بالقضاء كاشفا عن تعدد المطلوب في الأمر الأوّل، هذا مضافا إلى قيام الأخبار الداله على وجوب القضاء إذا صدق عليه الفوت، كما وردت هذه الأخبار في الساهى والنائم.

وحيث التزمنا احتمال وجوب الأداء من باب الاحتياط لا جزما، فلأجل ذلك نقول بوجوب الاتيان بالقضاء احتياطا أيضا تحصيلًا للبراءة اليقينيّة عمّا هو وظيفته في المورد.

وبالجملة: ظهر من جميع ما قررنا عدم إمكان المساعدة مع ما عليه المشهور من سقوط الأداء ووجوب القضاء عليه فقط، بل المختار هو القول الأوّل

(١) الذي بيّناه، إلا أنّ الفرق بيننا وبينه بالاحتياط والفتوى.

كما لا يمكن المساعدة مع ما اختاره المحقّق في «الشرايع» من السقوط فيهما تمسكا بالأصل والتبعيّة في القضاء للأداء، إذ قد عرفت انقطاع الأصل بالدليل الاجتهادي، وعدم ثبوت التبعيّة هنا كما لا يخفى.

كما لا يمكن قبول ما اختاره الصدوق في رسالته إلى ولده من ايجاب ذكر الله تعالى عليه مقدار الصلاة، والاكتفاء به عن الأداء والقضاء، لأنّه لا معنى لذلك بعد

ما أوجبنا الأداء والقضاء عليه، مضافاً إلى عدم وجود دليل يدل على استحبابه فضلاً عن وجوبه، فبذلك يتميّز عن الحائض لقيام الدليل فيها دون المقام، فالحمد لله كما هو أهله ومستحقّه.

(١) قلنا لا- اشكال في انتفاض التيمم بوجود الماء وزوال العذر قبل الدخول في الصلاة، مع مضيّ مقدارٍ من الوقت يمكن تحصيله والصلاة معه في الوضوء والغسل، لأنّه القدر المتيقن لشمول الأدله له، وكونه معقد اطلاقات الاجماع المحكيه، فلا يجوز الاتيان بالصلاه مع ذلك التيمم، إلا أن يجدده، وهو ثابت لم يحك فيه الخلاف إلا من بعض العامه كالشعبي وأبي سلمه كما في «التذكره»، وهذا حكم ثابت لا كلام فيه.

أقول: والذي ينبغي أن يتكلّم فيه، هو ما لو وجد الماء وزال العذر قبل الصلاة، وقبل أن يمضي مقداراً من الوقت يتمكن فيه من الاستعمال ثم لم يتمكن إما لفقد الماء أو لوجود العذر عن استعماله، فهل يوجب ذلك انتفاض التيمم حتى لا يبدّ حينئذٍ له من تجديد التيمم للصلاه ونحوها أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١- قول بوجوب الاعاده، وهو المحكى عن ظاهر «المنتهى» و«المدارك» والذخيره والكاشاني في «المفاتيح» و«الغنائم».

واستدلّوا له: باستصحاب بقاء شغل الذمه بالعباده لو اكتفى بذاك التيمم واتى بالصلاه، وباطلاق بعض الأخبار.

منها: صحيح زراره، بقوله: «يصلّي بتيممٍ واحدٍ صلاه الليل والنهار؟ قال: نعم ما لم يحدث أو يصب الماء» (١).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب التيمم، الحديث ١.

ومنها: خبر الدعائم: «إذا مرّ بالماء أو وجدته انتقض تيمّمه» (١).

فان اطلاق الانتفاض بمجرد وجدان الماء يوجب كون الحكم كذلك، هذا.

وفيه: الانصاف والدقّه يوجبان صرف الذهن عمّا قالوا بأن يكون المراد من (الوجدان) بحسب الغالب مشيراً إلى ما هو المتعارف فى الخارج من التمكن فى الاستعمال لا مطلق الوجدان، كما يؤيد ذلك ما ورد فى تفسير عدم الوجدان فى الآية المباركه من كونه عباره عن عدم التمكن من الاستعمال ولو مع وجود الماء، ولذلك يفتى بالتيمم فى المريض وما لا يقدر على التيمم من حيث الاستعمال تمسكا بهذه الآية، من كونه ممّن لم يجد الماء.

مع أنّه لو سلمنا وجود الاطلاق فى الوجدان، فهو يقيّد بالأخبار الداله على لزوم وجود التمكن والقدره فى الاستعمال فى الانتفاض، مثل خبر أبى أيوب، عن الصادق عليه السلام فى ذيل الحديث، قال: «قلت: فيصلّى بالتيمم صلاه أخرى؟ قال عليه السلام: إذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم» (٢).

فكما أنّ جواز التيمم لا يحصل إلاّ عدم التمكن فكذلك تكون ناقضيته.

وأما ما تمسكوا به من استحباب بقاء شغل الذمّه بالنسبه إلى الصلاه بعد وجدان الماء.

ففيه أولاً: أنّه لا موقع لجريان الأصل بعد وجود دليل اجتهادى كما عرفت.

وثانياً: إنّهُ محكوم باصاله بقاء الطهاره الحاصله بالتيمم قبل الوجدان، خصوصاً على ما اخترناه من كون التيمم رافعا للحدث ومحصلاً لمرتبته من الطهاره، بل ومع الشك فى رجوع الحدث بالوجدان دون القدره على استعمال،

١- المستدرک، ج ١، الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب التيمم، الحديث ٦.

وعليه فالأصل يقتضى عدم الرجوع، وأن الاستصحاب باقٍ إلى أن يحصل القطع بزواله، والقدر المتيقن هو الوجدان مع تمكن استعمال، فإذا ثبت أن الوجدان بالنحو المطلق غير ناقضٍ ثبت أنه لا بد أن يكون مع التمكن من الاستعمال والألا ينتقض.

ولا فرق في أن عدم التمكن:

١_ كان لأجل ضيق الوقت عن تحصيل الطهارة المائيه، حيث يكون الامتناع عن تحصيله شرعياً، وعدّ الممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فى عدم ناقضيته، بناءً على ما اخترناه من وجوب الصلاة عليه، فما فى «المدارك» حيث جعل اطلاقهم وجوب التطهير هنا مؤيداً للقول بعدم مشروعيه التيمم للضيق، يكون فى غير محلّه، لوضوح عدم صدق الوجدان الناقض بمثل ذلك الوجدان.

نعم، لو لم نقل بوجوب الصلاة عليه فى تلك الحال، اتّجه القول بعدم مشروعيه التيمم.

٢_ أو كان عدم تمكنه لتضرّره به، أو كونه مغضوباً، أو كان متمكناً ولكن قصر زمانه عن الاتيان بتمام الغسل أو الوضوء ونحو ذلك، حيث لا يصدق مع وجود مثل هذه الأمور أنه قادر، بلا فرق فى الأخير بين ما يعلم من أوّل الأمر قصر زمانه عن الاتيان، أو ظهر ذلك له فى الاثناء بأن تخيل كفايته ثم ظهر الخلاف، حيث لا يوجب الحكم الظاهرى بالانتفاض فساد التيمم بحسب الواقع، كما أن الأمر كذلك فى عكسه أى إذا تخيل عدم قصر الزمان عنه ثم انكشف الخلاف، فإنه ينتقض به التيمم.

نعم، مع الشك فى الانتفاض يصحّ التمسك باستصحاب البقاء والتيمم حتى يقطع بالزوال.

نعم، إذا وجد الماء وتمكّن من الاستعمال عقلاً وشرعاً وقصّر فيه حتى تجدد العذر الشرعى أو العقلى، فلا بد له حينئذٍ من تجديد التيمم، لأنه قد انتقض مع

قوله: وإن وجدته بعد فراغه من الصلاة لم تجب الاعاده (١)

حصول الماء والتمكن منه، وعروض العذر له ثانيا لا يوجب كفايه التيمم الأوّل له بل قد يقال بلزوم اعاده الصلاة التي أتى بها مع التيمم الجديد مع الطهارة المائيه بعد زوال العذر في الوقت أو في خارجه احتياطا، هذا بخلاف ما لو تجدد العجز بلا تقصير منه، فإنّه في الواقع لم يكن متمكنا بل قد تخيل ذلك، وقد عرفت أنّه غير ناقض له، ومع الشك قد عرفت صحه التمسك باستصحاب بقاء التيمم، وإن كان الاحتياط في الاعاده ممّا لا ينبغي تركه.

(١) وذكرنا حكم هذه المسأله فيما سبق من الاختلاف فيمن صلّى مع التيمم في الوقت بظنّ وجود الماء أو الرجاء به، حيث لا يجوز له البدار، بل مع وجدان الماء في الوقت لا بدّ له من الاعاده، خلافا لمن يجوز البدار في هذا الحال حيث لا يجب عليه الاعاده كصاحب «الجواهر» وغيره، ولذلك قال هنا: «الأقوى عدم الاعاده».

وأما لو وجد الماء بعد الصلاة، وقلنا بعدم اعادتها _ كصاحب «الجواهر» _ فإنّه لا يوجب عدم الانتفاض بالنسبه إلى الصلوات الآتية، ولو كان الوجدان قبل دخول وقت تلك الصلوات، بل ولو كان فقد الماء بعد دخول وقتها، حيث إنّه لا بدّ من تحصيل التيمم لها ولا يكتفى بالتيمم السابق، وذلك لاطلاق النصوص الداله على انتفاض التيمم بذلك من دون تقييد له بوجدانه في الوقت مع ترك الاستفصال فيها، بل قد يدلّ بعض تلك النصوص على ذلك بالصراحه:

منها: خبر حسين العامري: «عَمَّن سألَه عن رجل أجنب فلم يقدر على الماء وحضرت الصلاة فتيمّم بالصعيد ثم مرّ بالماء ولم يغتسل، وانتظر ماء آخر وراء ذلك، فدخل وقت الصلاة الأخرى ولم ينته إلى الماء، وخاف فوت الصلاة؟ قال:

يتيمم ويصلي فإن تيممه الأول انتقض حين مرّ بالماء ولم يغتسل» (١).

ومنها: خبر أبي أيوب عن أبي عبد الله المروى في «تفسير العياشى» في حديثٍ إلى أن قال: «قلت: فإن أصاب الماء وهو في آخر الوقت؟ فقال: قد مضت صلاته.

وقال: قلت له: فيصلي بالتيمم صلاةً أخرى؟ قال: إذا رأى الماء وكان يقدر عليه انتقض التيمم» (٢).

بل وكذا بالاطلاق في الخبر الذى رواه زراره عن الباقر عليه السلام فى حديث: «ويُصلى بتيمم واحد صلاة الليل والنهار؟ قال: نعم ما لم يحدث أو يصيب ماءً.

قلت: فإن أصاب الماء ورجا أن يقدر على ماءٍ آخر وظنّ أنه يقدر عليه كلّمًا أراد فعسر ذلك عليه؟ قال ينتقض ذلك تيممه، عليه أن يعيد التيمم» (٣).

فان ظاهره كون الانتفاض برؤيه الماء ووجدانه، سواءً كان فى الوقت الذى يريد الصلاة فيه أو قبله، وسواءً كان الفقدان بعد الوجدان الثانى قبل وقت الصلاة أو بعد دخوله.

أقول: وبذلك يظهر عدم تماميه ما فى «كشف اللثام» من أنه: «لو وجدته بعد الفراغ من الصلاة وخروج وقتها، لم يبطل بالنسبه إليها اجماعاً، وصحّت بالنسبه إلى غيرها وجدان قبل الشروع، لكنّه قبل وقتها غير متمكّن من استعماله، فيجرى فيه ما يأتى فيمن وجدته فى الصلاة ثمّ فقده» انتهى.

لأنّ ذلك فى الصلاة محلّ بحث، إذا كان الوجدان على حدّ امكان الاستعمال، لأنّه إن التزم ببطلانها بمجرد الوجدان فهو أيضا كذلك يحتاج الى تيمم آخر للصلاة وان لم يلتزم ببطلانها فلكونه ممنوعاً شرعاً، والمنع الشرعى عن

١- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب التيمم، الحديث ٦.

٣- المصدر السابق، الحديث ١.

الاستعمال يكون كالمنع العقلي فلا يصدق الوجدان عليه كما عرفت، فيكون هذا مثل ما لو وجد الماء مغصوبا حيث أنّ مثله لا يوجب الانتفاض.

لا يقال: على القول بعدم جواز التطهير قبل الوقت حتى للتأهب أو للكون على الطهارة وإنّ شرع لغيرها، فلا يكون حينئذٍ متمكنا شرعا، فيتساوى مع ما فى الصلاة من الوجدان.

فأنه يقال: بأنه كان متمكنا ولو لغايه أخرى غير الصلاة، ولم تحصل فيصير الوجدان حينئذٍ ناقضا لتمكّنه بخلاف من فى الصلاة.

هذا هو الجواب حقيقه، ولعله هو الذى ذكره فى «الجواهر» بأنّ هذا صحيح أو لم يكن فى النقض نفس التمكّن من الطهارة فى نفسها وإن لم تكن للصلاة، لأن مجرد التمكّن غير كافٍ، إلاّ أن يرجع إلى ما قلناه، أى التمكّن ولو من جهه أخرى مثل كونه لغايه من الغايات غير الصلاة، كما لا يخفى.

أقول: كما يؤيد ذلك كلامه بعده بقوله: «بل لا يبعد عدم الاحتياج فى النقض بعد مضيّ الزمان المذكور إلى تحقّق الخطاب بالطهارة، بل يكفى عدم المنع لو كانت غايه تشرع لها».

ثم يستنتج: أنه لو فرض التمكّن من الماء مثلاً فى حال عدم قصده غايه من الغايات للطهارة حتى الكون على الطهارة، لمنع السيد أو الوالد انتقض التيمم، إذ ليس مبناه تحقّق الخطاب بها، فينافى التيمم، مع امكان المنع عن جواز كون الماء ممنوعا بمنع السيد أو الوالد قبل الوقت فى صورته انحصار الماء فيه قبل الوقت، لأنه حينئذٍ يكون مثل حكم إراقه الماء قبل الوقت مع علمه بعدم وجدانه فيه، حيث لا يجوز، وكذلك مثل منعهما عن الماء فى الوقت حيث لا يوجب صيرورته فاقد الماء حتى يتيمم، فهكذا يكون الحكم فى ناقضيته كما لا يخفى فكما لا أثر لنهيهما عن الوضوء بعد الوقت كذلك لا أثر له قبله مع فرض الانحصار. والله العالم.

قوله: وإن وجدته وهو في الصلاة، قيل يرجع ما لم يركع، وقيل يمضى في صلاته ولو تلبس بتكبيره الاحرام حسب، وهو الأظهر (١)

(١) وهذه المسألة ممّا اختلف فيها الفقهاء إلى ستة أقوال أو سبعة، ومنشأ الاختلاف اختلاف لسان الأخبار، وعليه فلا بدّ قبل الورود من ملاحظه الأخبار ونسبه بعضها مع بعض، لكن قبل ذلك يجب ملاحظه مقتضى القاعده الأولى لو لا الأخبار، فنقول:

ومقتضى ملاحظه ما دلّ على كون لتيمم هو البدل الاضطرارى للعاجز عن استعمال الماء، وما دلّ على أن وجدان الماء ناقض له كالحديث، هو انتقاضه مطلقاً، أى فى أى مورد كان حتى فى أثناء الصلاة، فريضته كانت أو نافله، إلا أن ندعى الانصراف فيما يدلّ على النقض عمّا يوجد فى الاثناء، أو يدلّ دليل على عدم ناقضيه الوجدان فى الاثناء، لكن لازم الانتقاض هو كونه كالمحدث فى الاثناء يعدّ موجبا لبطلان الصلاة ولو كان قبل التسليم.

لكن العمده حينئذٍ دعوى وجود أخبار داله عدم الانتقاض فى الاثناء فى الجملة، وهى على قسمين:

قسم: يدلّ صريحاً على التفصيل بين ما لو وجد قبل الركوع من الركعه الأولى فناقض، وبين ما بعده فلا:

ومنها: صحيح زراره المروى فى «الكافى» و«التهذيب» مع اختلاف فى الطرق، فى حديث قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام: إن أصاب الماء وقد دخل فى الصلاة؟ قال: فليصرف فليتوضأ ما لم يركع، وإن كان قد ركع فليمض فى صلاته، فإن التيمم أحد الطهورين» (١).

ومنها: خبر عبد الله بن عاصم، عن الصادق عليه السلام المروى في «الكافي» و«التهذيب» و«مستطرفات السرائر» نقلًا عن كتاب محمد بن علي بن محبوب، قال: «سألته عن الرجل لا يجد الماء فيتميم ويقوم في الصلاة، فجاء الغلام فقال هو ذا الماء؟ فقال: إن كان لم يركع فلينصرف وليتوضأ، وإن كان قد ركَع فليمض في صلاته»^(١).

مضافا إلى أنّ الرجوع قبل الركوع يوافق أصاله الشغل للعباده، واطلاق النقض بأصاله الماء كاشتراط صحه التيمم بعدم الوجدان، وأولويته من ناسى الاذان والاقامه، وثبوت شرطيه الطهاره المائيه للاجزاء كالجمله، هذا كما في «الجواهر».

والقائل جملته من المتقدمين والمتأخرين، مثل في «الجمل» و كذلك في المرتضى و«المصباح» وشرح رسالته، و«الاصباح» و«المقنع» و«النهايه» والحسن بن عيسى والجعفي، ومن المتأخرين منهم الاستاذ الاكبر في «شرح المفاتيح» والعلامة الطباطبائي في «المنظومه» وكذلك صاحب «الجواهر» والسيد في «العروه» وأكثر أصحاب الحاشيه عليها.

أقول: لا- يخفى أنّ التمسك بغير الخبرين من الأمور المذكوره _ من أصاله الشغل، واطلاق النقض يوجب للحكم بالرجوع مطلقا حتى ولو كان بعد الركوع، فذكر هذه الوجوه تميم و تكميل لما دلّ عليه الروايتين.

ودعوى: أولويته عمّن نسى الأذان والاقامه، ممّا لا- يمكن قبولتها، حيث أنّ الجواز هنا كان بالدليل والنص، ومع وجودهما لا نحتاج إلى دعوى الأولويه، إذ نقول به ولو لم نقل بالرجوع في ناسيهما.

وعليه، فالعمده في الاستدلال هما الخبران حيث أنّهما تامتي الدلاله، وإن كان

مقتضى التعليل بكون التيمم أحد الطهورين هو كفايته مطلقاً لا- بعد الركوع، فخرج صورته قبل الركوع إنما هو من جهه خصوص النص.

القسم الثاني: وهو القول بالصحة مطلقاً حتى ولو وجد الماء قبل الركوع من الركعه الأولى، بل ولو تلبس بتكبيره الاحرام فقط.

هذا ما عليه المشهور، وقبله المصنّف بقوله: «وهو الأظهر» مستدلاً بالشهره تحصيلاً ونقلًا في «جامع المقاصد» و«الروض» و«مجمع الفائده والبرهان»، بل في «السرائر» الاجماع عليه في باب الاستحاضه، حيث يستفاد حكم عدم الرجوع بعد الركوع من الأصل ببراءه الذمه، واستصحاب لصحة استظهارا من الأدله اشتراط صحه التيمم بعدم الوجدان، كونه لما قبل أن يشرع في المقصود، ودليل المنزله وكفايته عشر سنين بعد الاقتصار على المتقين من نقض الاصابه لما قبل الدخول في العباده، كما يؤيد عموم التعليل ما ورد في صحيح زراره بقوله: «لأن التيمم أحد الطهورين» وأيضا من التعليل الذي ورد في خبر زراره ومحمد بن مسلم كما سيأتي، بقوله: «ولكنه يمضى في صلاته ولا- ينقضهما لمكان أنه دخلها وهو على طهر بتيمم» مضافا إلى النهي عن ابطال العمل في قوله تعالى: «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ».

هذا كله، والعمده في الدليل لهذا القول هو وجود أخبارٍ داله على الحكم:

منها: مصحح محمد بن حمران، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له رجل تيمم ثم دخل في الصلاة وقد كان طلب الماء فلم يقدر عليه، ثم يؤتى بالماء حين تدخل في الصلاة؟ قال: يمضى في الصلاة، واعلم أنه ليس ينبغي لأحدٍ أن يتيمم إلا في آخر الوقت»^(١).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

هذه الروايه وإن أوهمت دلالتها على عدم الرجوع بمجرد الدخول، إلا أنّ ذيلها قرينه على كونه فى ضيق الوقت، بأن يفرض أنّه لو رجع لما استطاع أن يتطهّر ويصلّى معه فى الوقت، فلا- اطلاق لصدرها حينئذٍ لأنّها مذيله بما يصلح للقرينه الصارفه عن الاطلاق، أو الحمل على هذه الصوره لو سلّمنا اطلاقها بشموله لسعه الوقت، وهذا الحمل أولى بمقتضى الجمع بينه وبين الخبرين السابقين، من حملة على أنّ الاصابه بعد الدخول فى الركوع من الركعه الأولى، وان كان اطلاقها قابل للتقييد بواسطه الخبرين الدالين على التجويز قبل الركوع، أو الوجوب على حسب الاختلاف فى الفتوى.

ومنها: صحيح زراره ومحمد بن مسلم، قال: «قلت: فى رجلٍ لم يصب الماء وحضرت الصلاه فتيّم وصلّى ركعتين، ثمّ أصاب الماء أينقض الركعتين أو يقطعهما ويتوضّأ ثمّ يصلّى؟ قال: لا ولكنه يمضى فى صلاته فيتمها ولا ينقضها لمكان أنّه دخلها وهو على طهر بتيّم» (١).

فإنّ مورد السؤال هو الاصابه بعد الركعتين، فيجمع مع الروائتين السابقتين حيث حكما بعدم الرجوع بعد الركوع من الركعه الأولى، ونفى الركعتين فى الاصابه يكون بطريق أولى، غاية الأمر أنّ التعليل لسانه يعمّ الحكم، لأنّه إذا عدّ التيمم طهرا، فلا فرق فيه بين كون الاصابه قبل الركوع أو بعده، ولكن لسانه وإن كان كذلك إلا أنه غير آبه عن التخصيص بجعل طهرته فى المورد بعد الركوع لا- قبله جمعا بين الطائفتين من الأخبار، ففى هذا الجمع تكون النتيجة حفظ حكم الهيئه فى الطرفين من الرجوع قبل الركوع وعدم جواز الرجوع لما بعد الركوع، وهذا هو الأقوى من الجمع بين الطائفتين بالتصرف فى الهيئه، بأن جعل الرجوع

بعد الركوع غير جائزٍ وقبل الركوع مستحبا، حيث يكون هذا الحمل لأجل حمل التعارض بينهما على غير الاطلاق والتقييد، بأن يصير من قبيل التباين.

أقول: وبعد امكان الجمع بما ذكرنا بين الطائفتين، لا يبقى مجالٌ للعمل بالخبر المنقول في «فقه الرضا» بقوله: «فإذا كبرت في صلاتك تكبيره الافتتاح وأتيت بالماء فلا تقطع الصلاة ولا ينقض تيممك وامض في صلاتك»^(١).

وأیضا: المرسل المحكى عن كتاب «الجمل» للمرئضى، قال: «وروى أنه إذا كبر تكبيره الاحرام مضى فيها»^(٢).

لأن مثل هذه الأخبار لا قدره لها على التعارض مع الخبرين الأولين و

نعم، إن قلنا بالاستحباب كما عليه بعضهم فيمكن الجمع حينئذٍ بينهما بجواز المضى، وإن كان الرجوع قبل الركوع أولى، ولأجل ذلك ذكر هذا الاحتمال صاحب «المعتبر»، ولكن قال: _ «بزعم منه كون المعارض للخبرين السابقين هو خبر محمد بن حمران فقط دون غيره لرفع التعارض بينهما بعد نقله خير ابن عاصم الدال على جواز الرجوع ما لم يركع».

الأولى أرجح من وجوه:

أحدها: أن محمد بن حمران أشهر في العدالة والعلم عن عبدالله بن عاصم والأعدل مقدم.

الثاني: أنها أخف وأيسر واليسر مراد الله.

الثالث: أنه مع العمل بالأولى يمكن تنزيل الثانيه على الاستحباب بخلافه لو عمل بالثانيه، فإنه لا يمكن حينئذٍ العمل بالأولى) انتهى ما فى «المعتبر».

١- المستدرک، ج ١، الباب ١٦ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

أقول: ولكن يبدو أنّ لمحقق الذي قال بذلك فكأنه لم يطلع على صحيحه زراره ومحمد بن مسلم حيث لم يتعرّض لها أصلاً، وقد لا حظ المعارضه بين خبري محمد بن حمران وابن عاصم، مع أنّه بالنظر إلى صحيحه زراره خصوصاً مع كونه راوياً للتفصيل أيضاً يقوى في النظر مع وحده الراوي والمروى عند كون المقصود من الاطلاق هذا هو التفصيل المذكور في خبره الآخر.

وبناءً عليه يكون الحمل على الاطلاق والقييد بالجمع بينهما أقوى من القول بالاستحباب الذي ذهب اليه الشيخ في «الاستبصار»، بل هو ظاهر «المنتهى»، بل عن «التذكرة» و«نهاية الأحكام» أقرّيه الاستحباب مطلقاً قبل الركوع وبعده، وزاد في «المنتهى» احتمال تنزيل الروايه على اراده الدخول فيما قارب الصلاه من المقدمات كالاذان والاقامه ونحوهما، وعلى اراده الصلاه من الركوع من باب اطلاق الجزء على الكل، من التوجيهات البعيده عن ظاهر الروايه وفهم العرف كما لا يخفى.

هذا، مضافاً إلى أنّ القول بالتفصيل بمقتضى الجمع بين الدليلين بالاطلاق والتقيد أولى وأرجح من القول بالاستحباب لأنّ جواز الرجوع مخالف للعامه حيث لم ينقل ذلك منهم، والرشد في خلافهم، بخلاف القول بعدم جواز الرجوع حيث يوافق فتوى كثير منهم كالشافعي وداود واحمد في روايه وأبي ثور وابن المنذر.

كما أنّ حمل روايه محمد بن حمران على ضيق الوقت، بحيث لم يقدر على تحصيل الطهاره المائيه والصلاه معها، موجب لخروج الحديث عن محلّ النزاع، لأنّ في مثل ذلك لا يجوز الرجوع عند كلّ فقيه، وهو ليس مرتبطاً بما نحن بصدد من كون وجه الرجوع هو النقص بالاصابه، فلا بدّ حينئذٍ: إمّا من الحمل على سعه الوقت، أو على الضيق المسامحي العرفي بحيث يقدر على تحصيل

الطهاره، فحينئذٍ لا يكون مقتضى الجمع إلا ما ذكرنا.

أقول: بناءً على ما بيناه من تقوية التفصيل عن طريق الجمع بين الطائفتين بالخبرين الدالين عليه، لا يبقى مورد حينئذٍ للتمسك _ لعدم جواز الرجوع بعد الوجدان، وبعد التلبس بتكبيره الاحرام _ بعموم ما دلّ على حرمة قطع الصلاة، لأنه مضافاً إلى عدم قدرته على معارضه النصين، فإنّ مستنده ليس إلاّ الاجماع، فيقتصر فيه على موضع اليقين، وهو في غير المقام، لأنه دليل لثبتي.

وكذا استصحاب الصحه، وأصاله البراءه عن كلفه الاعاده، واستصحاب الوظيفه السابقه الثابته بما دلّ على شرعيه التيمم، المحدوده تخصيصها بما إذا وجد الماء قبل الدخول في الصلاة، وغير ذلك، لأنّ جميعها أصول عمليه لا مجال للرجوع اليها مع وجود دليل اجتهادي، خصوصاً بعد ما عرفت أن جواز الرجوع يكون موافقاً للقاعده فيؤخذ بها في غير ما دلّ الدليل على كفايته، وهو كونه لما بعد الدخول في الركوع من الركعه الأولى، ولازم ما ذكرنا هو وجوب الرجوع إذا كان الوجدان قبل الركوع، لا ندبه. كما أنه يجب الاتمام بعد الدخول إلى الركوع، ولا يجوز الرجوع.

نعم، مقتضى الاحتياط والقول استحباب هو اتمام الصلاة بعد التلبس بالتكبيره والاعاده رأساً، حذراً عن مخالفه من لا يجوز الابطال بعد التلبس، مع أنه بعد الوجدان لو كان قبل الركوع كان الوجدان بطلاناً للصلاه لا ابطالاً حتّى يتمسكوا بقوله تعالى: «وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ» مع ما فيها من التأويل من أنّ المراد من الابطال المنهية هو الارتداد والكفر، لا ابطال العمل بمثل ذلك.

وعليه، فالمختار هو الذي ذهب اليه المشهور من المتأخرين من التفصيل وإن كان القول باستحباب الاتمام والاعاده رأساً موافقاً للاحتياط كما عليه السيّد في «العروه» وأكثر أصحاب التعليق.

أقول: وفي المسألة أقوالاً آخر لا يساعد على شيء منها دليل يمكن الاعتماد عليه، فلا بأس بذكرها:

منها: ما عن ابن الجنيد أنه قال _ على ما حكاه العلامة في «مختلف الشيعة»: «إن وجد الماء بعد دخوله في الصلاة، قطع ما لم يركع الركعة الثانية، فإن ركعها مضى في صلاته، فإن وجده بعد الركعة الأولى وخاف من ضيق الوقت أن يخرج إن قطع رجوت أن يخبره أن لا يقطع صلاته، فأما قبله فلا بد من قطعها مع وجود الماء» انتهى (١).

وفيه: ما ادّعه لا شاهد له ولا دليل يدل على تمامية الدعوى، مع في نفسه لما في صحيح زراره وابن مسلم كما عرفت.

نعم، ربّما يشهد بعض ما ادّعه ما ورد في خبر الصيقل، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجلٌ تيمّم ثمّ قام يصلّي فمرّ به نهر وقد صلّى ركعته؟ قال: فليغتسل وليستقبل الصلاة قلت: إنّه قد صلّى صلاته كلّها. قال: لا يعيد» (٢).

بناء على أن المراد من الاستقبال استئناف الصلاة، لا البناء على مقدار ما أتى بها من الركعة، والآ لا يناسب ما ادّعه.

وأيضاً: ما ورد في روايه زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل صلّى ركعته على تيمّم ثمّ جاء رجل ومعه قربتان من ماء؟ قال: يقطع الصلاة ويتوضأ ثمّ يبنى على واحد» (٣).

حيث يحتمل كون المراد البناء على أنّها ركعته واحده فليأت بباقيها، كما

١- مختلف الشيعة، ج ١، ص ٢٧٥ _ ٢٧٦، المسألة ٢٠٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ٦.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

يحتمل أن يكون كلا الخبرين حينئذٍ محمولاً على التقيه، لموافقتهما للمحكي عن الثوري وأبي حنيفة وأحمد في روايه من القول بالرجوع مطلقاً كما في «الجواهر»، خصوصاً ما في الروايه الثانيه لزراره الذي قد نقل ذلك التفصيل سابقاً، فيصير هذا النقل قرينه على قوه احتمال التقيه فبالنتيجه لا شاهد لمدعى ابن الجنيد بما ذهب اليه.

ومنها: ما حكاه عن سلّار من الانصراف قبل دخوله في القراءه وعدمه بعده، حكاه العلامة في «المختلف»^(١).

ولعل وجهه: أنه رأى الدخول في الصلاه دخوله في سائر الأجزاء غير التكبيره، لأنه افتتاح للصلاه ممّا له يؤخذ بأحد الأجزاء لم يدخل في الصلاه فأولها هو القرائه وجوابه أنه مخالف للشهور ما عرفت من الأدله فلا نعيد.

ومنها: ما حكاه الشهيد في «الذكرى» عن ابن حمزه بأنه: «إذا وجد الماء بعد الشروع وغلب على ظنه عدم ضيق الوقت لو قطع وتطهر، وجب عليه ذلك، وإن لم يمكنه ذلك لم يقطعها إذا كبر، وقيل يقطع ما لم يركع ومحمول على الاستحباب» انتهى^(٢).

ويرد عليه: بما قد عرفت منا سابقاً بأنّ مسأله الضيق يخرج المسأله عمّا فنحن بصدده، لأنه أمر مستقل ولا علاقته له بمسأله وجدان الماء، لأننا نريد اثبات أنّ الوجدان بنفسه كالحدث مطلقاً _ سواء كان سعه الوقت أو في ضيقه _ يوجب البطلان، إلا ما خرج بالدليل، ولأجل ذلك استغرب الشهيد رحمه الله من كلامه.

ومنها: ما في «الموجز الحاوي» من الفرق بين الصلاه المسقطه للقضاء وغير

١- مختلف الشيعه، ج ١، ص ٢٧٥، المسأله ٢٠٥.

٢- الذكرى، ج ٢، ص ٢٧٨.

المسقطه مثل التيمم للزحام أو في واجد الماء في سعه الوقت، من كون الوجدان في الأولى لا يقطع وفي الثانيه يقطع، واستجوده في «الذكرى» وفي «الدروس» قال إنه أقرب.

وفيه: إن مثل الاعاده والقضاء أمران مستقلان ولا علاقته لهما بما نحن بصدده، لوضوح أنّ الوجدان إذا فرضنا كونه كالحدث، فلا فرق فيه بين كون مورده مسقطا للقضاء أم لا. فإذا أوجبنا عليه الاعاده، تعلّق به حكم القضاء بعد فوته، والأ فلا، وعليه فجواز القطع وعدمه يدور مدار مقدار دلالة الدليل على الجواز وعدمه، وهو ليس إلا لما بعد الدخول في الصلاه قبل الركوع في الركعه الأولى في أيه صلاه كانت، كما لا يخفى.

فروع مسأله وجدان الماء بعد التيمم

الفرع الأول: على القول بالاتمام وعدم النقص بالوجدان مطلقا على المسلك المشهور، أو بعد الركوع على التفصيل المقبول عندنا، فهل ينتقض التيمم بالنسبه إلى غير الصلاه من الصلوات لو فرض الفقدان مجددا قبل الفراغ من الصلاه، أو بعده قبل أن يتمكن التحصيل أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

في «الجواهر»: أقواهما الثانى وفاقا للمصنّف والشهيد والمحقّق الثانى وغيرهم، بل لم أعر فيه على خلافٍ صحيح إلا ما نقل عن «المبسوط» و«الموجز».

بالانتفاض كما نقله «كشف الالتباس» حكاية عن فخرالدين وقربه أوّلاً في «المختلف» ثم توقف فيه، وقواه في «المنتهى» وربما مال اليه في «التذكرة».

بل هنا قول ثالث: وهو كفايته لو كان وقت الوجدان في الاثناء قليلاً، بحيث لا يقدر على تحصيل الطهاره لو لا الصلاه، والأ لا يكفى وينتقض مطلقاً، أى سواءً

كان في الفريضة أو في النافله، أو ينتفض لو كانت الصلاه التي يصلّيها نافله ولا ينتفض في الفريضة.

وبالجملة: فالأقوال حينئذٍ أربعة، والقول الثالث هو لصاحب «العروه» والرابع هو المختار وهو الأقوى، ووجهه _ مضافا إلى الأصل واستصحاب الصحه واستبعاد اجتماع الصحه، والفساد في طهاره واحده، الذي لا يخفى ما فيه لإمكان الاختلاف بواسطه دلاله الدليل كما لا يخفى، على ما في الاستبعاد من البقاء على الصحه مع وجود الماء، والانتفاض بعده، لامكان ذلك بمقتضى دلاله الدليل _ اطلاق ما دلّ على عدم نقض التيمم إلا بالحدث، أو اصابه الماء بعد اراده التمكن من ذلك الذي هو أعم من الشرعى والعقلى كما تقدم، إذ من المعلوم أنّ الممنوع الشرعى بالابطال ثابت في الفريضة إذا لم نقل ببطلانها قهرا بالوجدان كما هو المفروض في المسأله، والألا- يصل الكلام إلى هذا البحث. هذا بخلاف النافله حيث يجوز للمتأمل شرعا الابطال وتحصيل الطهاره إذا كان الوجدان على نحو يتمكن من الاستعمال، و عليه فلا- وجه للاكتفاء حينئذٍ الأ- التوهم باقتضاء الدليل المجوز لادامه الصلاه بقاء التيمم لغايه أخرى غيرها، وهو أول الكلام، لأنّ لسان الدليل لا يدل على أزيد من عدم جواز نقض الصلاه التي بيده، ولا لسان له بالنسبه إلى غيرها، والقول بالاكتفاء في الفريضة ليس لأجل دلاله الدليل، بل لأجل كون الممتنع الشرعى كالعقلى موجبا لصدق فقدان عليه، والحكم بالاكتفاء، والألا لو لا ذلك لقلنا فيه مثل ما قلنا في النافله من عدم الاكتفاء.

كما يظهر من ذلك: عدم الاكتفاء في الفريضة أيضا إذا قلنا بجواز القطع فيها، كما لو وجد قبل الركوع، أو على القول بالجواز مطلقا لجريان ما ذكرناه في النافله فيه أيضا.

كما يظهر من ذلك: عدم إمكان التخلص من عدم الاكتفاء بما جاء في «القواعد» من أنّ من له العدول إلى النافله ثمّ يقطع أو يتم لألويته من ادراك الجماعة، مع احتمال أن لا يكون مثله يُسمّى ابطالاً، لأنّه:

إذا قلنا بجواز القطع فلا نحتاج حينئذٍ إلى العدول، بل يجوز له القطع بلا عدول.

وإن قلنا بعدم الجواز كما بعد الركوع، فلا يجوز له القطع، كما لا يجوز له العدول، لعدم وجود دليل مجوّز للعدول، لأنّه مخالفٌ للأصل، فلا بد لايتانه من دليل كما ورد في ادراك الجماعة دون المقام.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا عدم تماميه ما احتمله صاحب «الجواهر» بقوله: «مع احتمال عدم النقص أيضاً وإن قلنا به أى بجواز القطع أو العدول، كما هو قضيه ما فى «الذكري» و«جامع المقاصد» تمسكا بما عدا الاخير من الأدله السابقه.»

لما قد عرفت أنّ الدليل قد دلّ على الاكتفاء بهذا التيمم مع وجدان الماء لغيرها، وهو ما بيده من الصلاه، وقتل هذا الدليل مفقود، فلا وجه حينئذٍ للحكم بالكفايه، والله العالم.

الفرع الثانى: من جميع ما ذكرنا فى الفرع الأوّل، ظهر حكم الفرع الثانى وهو ما لو كان الوجدان فى اثناء النافله، حيث لا يجوز الاكتفاء به للصلوات عندنا، بخلاف عند من قال بجواز الاكتفاء به لأجل الدليل الدالّ على عدم النقص بالوجدان فى الاثناء مطلقا سواءً فى الفريضه والنافله، و عليه فالبحث فيه مبناى.

الفرع الثالث: فيما لو كان الوجدان فى اثناء الطواف، فهل يوجب ذلك الانتفاض لما ورد فى حقه أنّه بمنزله الصلاه، فلازمه تنزيهه فى جميع الأحكام أم لا؟ فيه وجهان:

الأقوى فيه عدم الكفايه وحصول الانتفاض بالوجدان، سواءً كان فى الواجب

قوله: الخامس: يستبيح ما يستبيحه المتطهر بالماء (١)

منه أو في المندوب، ودليل الاكتفاء مخصوص للصلاة وأما المقام فلم يرد في حقه شيء، والمرجع حينئذٍ إلى القاعده التي قرّرناها في أول البحث من حصول الانتفاض قهرا بوجود الماء في تمام الموارد، إلا ما خرج بالدليل وليس الطواف منه، تشبيه الطواف بالصلاة منصرفاً عن مثل ذلك إلى غيره، ومنه يظهر حكم ما يلحقه الذي نذكره في الفرع الآحق.

الفرع الرابع: حصول الماء بعد تيمم الميّت وقبل دفنه موجب لنقض التيمم وإن صُلّي عليه، لعموم ما دلّ على وجوب غسله مع عدم ما يصلح لإثبات كفايه هذا التيمم.

واحتمال تنزيل الصلاة عليه أو الشروع فيها منزله التكبير في الصلاة الفريضة أو الركوع حتى يوجب عدم وجوب غسله كما لا يجب في الفريضة إلا للصلاة أخرى.

ضعيفٌ جداً، وإن ناقش فيه العلامة في «التحرير» و«القواعد».

لما قد عرفت أنه مقتضى الرجوع إلى القاعده فيما لم يرد فيه دليل على

(١) الاكتفاء بالخصوص، والتنزيل لا يقتضى اللاحاق في جميع الآثار، كما قلنا مثله في الطواف، وعليه فوجوب الغسل بعد الوجدان هنا ثابتٌ لا كلام فيه عندنا.

نعم، الذي ينبغي الكلام فيه هو أنه لو وجد بعد الصلاة، فهل تجب اعادةها بعد الغسل أم لا؟ فيه قولان:

قول بعدم الوجوب، كما يظهر من «جامع المقاصد» و«نهاية الأحكام» وغيرهما، لاقتضاء الأمر الاجزاء، بل استوجهه في «المعتبر» حتى لو وجد الماء في اثناء الصلاة وإن وجب تغسيله بعد ذلك.

أقول: لكن الأقوى هو وجوب الاعاده مطلقاً، سواءً كان بعد الفراغ فضلاً من الاثناء، كما عن صاحب «الجواهر»، تبعاً للموجز و«البيان» و«الدروس»، وعن «كشف الالتباس» الميل اليه لاعتبار وقوع الصلاه بعد الغسل الصحيح، فإذا ظهر فساد التيمم فكما يجب عليه الغسل، فكذلك يجب عليه الصلاه، بل حتى لو دفن ثم خرجت جثته لسيل ونحوه أو أخرجت لاثبات الدعوى فى القتل أو غير ذلك ممّا يجوز فيه اخراجه وجب غسله والصلاه عليه تحصيلاً للبرائه اليقنيه عمّياً وجب على المكلفين. وعليه، فالقول بكفايه التيمم للصلاه دون الغسل، لاقتضاء الأمر الاجزاء، ليس على ما ينبغي، لأنه إن كان مفيداً للاجزاء لم يبق مجالاً للتفصيل بين الغسل والصلاه كما لا يخفى.

(١) هذه المسأله مشتمله على أحكام عديده فى التيمم ولا بأس بذكرها تفصيلاً، فنقول ومن الله الاستعانه:

الحكم الأول: يستباح بالتيمم جميع الغايات المشترطه بالطهاره المائيه لا خصوص الغايات التى اضطر إلى فعلها مثل الصلاه المفروضه التى لا طريق لاتيانها الا بالتيمم، بل يجوز مع هذا التيمم اتيان جميع ما كانت صحتها مشروطه بالطهاره كصلاه النافله، أو كانت الطهاره شرطاً لكمالها كقراءه القرآن، أو شرطاً لجوازها كمسّ كتابه القرآن واللبث فى المسجد، إذا كان المسوغ للتيمم موجوداً لتلك الغايات أيضاً، فإنّ التيمم فى هذه الموارد قائم مقام الوضوء أو الغسل، ويعدّ صاحبه متطهراً كتطهره بالماء، فيترتب عليه جميع ما يترتب على الماء.

الحكم الثانى: لا- يشترط فى صحه ترتب جميع الغايات على التيمم أن يكون اتيانه التيمم لخصوص غايه قد اضطرار اليها، بل يجوز له فيما كان له المسوغ للتيمم اتيانه، ولو قصد غايه أخرى، مثل ما لو قصد غايه وهى صلاه الفريضة أو النافله فيجوز الاتيان بهذا التيمم كلّ ما يشترط صحته أو كماله أو جوازه

بالطهاره، ولو لم يقصدها في حال التيمم، إذ الطهاره له حاصله وباقيه ماداملم ينتقض بحدثٍ أو بالتمكّن من استعمال الماء.

الحكم الثالث: يجوز له الاتيان بالتيمم لكلّ غايه كانت صحتها أو كمالها أو جوازها مشروطه بالطهاره اذ لم تكن تلك الغايه مستثناه في التيمم، بأن لا يكون تيممه بدلاً عن المائيه، كالتيمم بدلاً عن الوضوء التهيؤي، حيث لم يجيزه الفقهاء لقيام الاجماع على عدم جواز ذلك قبل الوقت مثلاً كما اقتصر على استثنائه في «المفاتيح»، ففي مثل ذلك لا يفيد تيممه لترتب الغايات عليه، لعدم مشروعيه أصل تيممه حينئذٍ بناءً عليه، فلا معنى لكفايته كما لا يخفى.

أقول: حكم جواز ترتب سائر الغايات على التيمم المأتي به لغايه خاصه مثل الصلاه المفروضه، مع بقاء المسوّغ له لسائر الغايات، بحيث لو ابتدأ لذلك الغايه كان التيمم مجوّزا له، ممّا صرّح به جمله من الأصحاب، بل قد صرّح في «الحدائق» أنّه المشهور بين الأصحاب، وعن «الغنيه» الاجماع عليه، وعن «المعتبر» أنّه: «يجوز التيمم لكلّ من وجب عليه الغسل إذا عدم الماء، وكذلك كلّ من وجب عليه الوضوء وهو اجماع أهل الاسلام».

وقد استدلوا لهذه الكليه بالآيه والروايه:

أمّا الآيه: حيث يستفاد الجواز من قوله تعالى بعد بيان حكم التيمم: «وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ» (١) بعد قوله: «مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ».

وأما الروايه: فلدلاله عدد من الأخبار:

منها: قول الصادق عليه السلام في صحيحه حمّاد: «هو بمنزله الماء» (٢).

١- سورة المائده، آيه ٥ _ ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

ومنها: صحيح محمد بن حمران وجميل: «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ التُّرَابَ طَهُورًا كَمَا جَعَلَ الْمَاءَ طَهُورًا»^(١).

ومنها: خبر أبي أيوب المروى في «تفسير العياشى»: «التيمم بالصعيد لمن لم يجد الماء كمن توضأ من غير ماء أليس الله يقول: «فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا»^(٢)». ^(٣)

ومنها: خبر السكونى، عن النبي صلى الله عليه وآله، قال لأبى ذر: «يكفيك الصعيد عشر سنين»^(٤).

ومنها: ما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله: «الصعيد الطيب طهور المسلم (و) إن لم يجد الماء عشر سنين»^(٥).

ومنها: فى خبر آخر عنه صلى الله عليه وآله: «التراب طهور المسلم ولو إلى عشر سنين»^(٦).

ومنها: الخبر المشتمل على جملة: «جُعِلت لى الأرض مسجداً وطهوراً»^(٧).

ومنها: خبر زراره فىالصحيح عن أبيجعفر عليه السلام: «فإن التيمم أحد الهطورين»^(٨).

ومنها: الخبر المشتمل على قوله: «إِنَّ رَبَّهٗ رَبُّ الْمَاءِ»^(٩).

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٣ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- سورة النساء، آية ٤٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٩ من أبواب التيمم، الحديث ٦.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب التيمم، الحديث ١٢.

٥- سنن البيهقى، ج ١، ص ٢١٢؛ مسند أحمد، ج ٥، ص ١٥٥ و ١٨٠.

٦- مصنف ابن أبى شيبه.

٧- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٢_٤.

٨- وسائل الشيعة: الباب ١٤ و ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ١٥.

٩- المصدر السابق، الحديث ١.

ومنها: فى فقه الرضا: «إن التيمم غسل المضطر ووضوئه»^(١).

ومنها: ما روى عنه عليه السلام بعد بيان صفه التيمم للوضوء والجنبه وسائر أبواب الغسل، قال: «فهذا هو التيمم وهو الوضوء التام الكامل فى وقت الضروره»^(٢).

إلى غير ذلك من الشواهد والمؤيّدات التى لا تبقى معها مجال للتشكيك فى أنّ الله جعل التراب مقام الماء امتنانا على العبد، فمتى كان تحصيل الطهاره واجبا لذاته أو لشيء من الغايات أو مستحبا، ولم يجد المكلف الماء يكون التراب بدلا عنه.

أقول: بعد ما ثبت أن المسأله من الواضحات لا نحتاج لإثباتها إلى بيان الاجتماعات وكون بعض جزئياته موردا للخلاف غير قاذح لأصل المسأله، وعليه فإنّ كفايه التيمم بدل الوضوء والغسل فى الجملة من المسلمّات عند الفقهاء.

نعم، قد اختلفت الفتاوى فى بعض الموارد، ولا بأس بذكرها:

المورد الأوّل: فى أنّه هل يجوز التيمم بدلا من الوضوءات الغير الرافعه للحدث كوضوء الجنب والحائض أو من الأغسال المستحبه أم لا؟ فيه خلاف: قول بالجواز تمسكا بتلك الأطلاقات، بل التعليقات التى قد عرفت أنّ لسانها بيان البدليه فى كلّ مورد كان فيه الوضوء والغسل ولم يجد الماء، كما هو مختار صاحب «الجواهر» وغيره، اذ كيف يكفيه عشر سنين مع عدم كفايته فى مثل تلك الموارد، مع ما دلّ على بدليه التيمم عن غسل الاحرام الذى هو مستحبّ، بضميمه عدم القول بالفصل بينه وبين غيره من الأغسال المندوبه، مضافا إلى ما عرفت ممّا ورد فى فقه الرضا بقوله: «التيمم غسل المضطر ووضوئه» وكونه بمنزله الماء فى التوضىء والأغسال، لألويّه غير الصلاه فى الاكتفاء بالتيمم بعد

١- فقه الرضا، ص ٨٨.

٢- فقه الرضا، ص ٨٨_٨٩.

ثبوت كفايته للصلاه، وكونه عاجزا عن الاستعمال المسوّغ له، وهذا هو الأقوى.

قيل: دعوى انصراف هذه الأدله عما لا يرفع الحدث، خصوصا بملاحظه كون الحكمة فى مشروعيه الوضوءات المذكوره والأغسال المسنونه للتنظيف غالبا، كما يستفاد ذلك من العله الوارده فى تشريع غسل الجمعة من أنه شُرِعَ لرفع ريح الآباط ولذلك لا يتصور كون التيمم بدلا عن غسل الجمعة مع عدم التنبه بذلك فى شىء من الأخبار، مع تنبيه الشارع لامكان تقديمه وتأخيره بحسب الظروف المختلفه حيث ورد فى الأخبار ذكر غسل الاستعجال فى يوم الخميس أو القضاء بيوم السبت، وعليه فتجوزيه بدلا عن غسل الجمعة بل وسائر الأغسال المسنونه مشكلاً.

وهذا هو مختار العلامة فى «المنتهى» من التصريح بعدم مشروعيه التيمم لصوم الجنب والحائض والمستحاضه وكما تعرّض لهذه المناقشه فى «النهايه» وكذلك الشهيد فى «الذكرى» بالنسبه إلى صوم الجنب ووطء الحائض بعد انقطاع دم الحيض وغير ذلك.

٢_ وفى قبالة قول بالتفصيل، وهو مختار صاحب «مصباح الفقيه» حيث أجاز ذلك فى البدل عن الوضوء، مستدلاً بأن الوضوء فى حد ذاته طبيعته واحده فائدتها الطهور، وهى تختلف بحسب الموارد من حيث قابليته المحلل وعدمها، وأقرباً الأغسال المسنونه فيشكل فيها ذلك.

أقول: الأقوى هو القول الأوّل كما هو مختار السيّد فى «العروه» وكثير من أصحاب التعليق، بلا فرق فيه بين ما هو بدل عن الوضوء أو الغسل، وما قيل عن عدم بدليته عن مثل غسل الجمعة والاستبعاد المذكور غير وجيه، لأنّ ذكر غسل الاستعجال والقضاء دون التيمم كان لأجل أنّ المفروض فى المسأله وجود الماء الذى لا يمكن الاكتفاء ببدله مع عدم الضروره، فلا ينافى جواز التيمم عنه فقد

الماء لجمع الحالات الثلاثة من الماضى والحال والاستقبال، حيث لم يكن حينئذٍ محروماً عن ثواب غسل الجمعة باتيان بدله وهو التيمم، كما لا يخفى.

ومنه يظهر جواز التيمم بدلاً عن الوضوء التجديدي، مع وجود شرائطه من العجز عن الاستعمال لفقد الماء، أو لوجود العذر له، بل وهكذا فى التيمم بدلاً عن الوضوء التهيؤى لو لا الاجماع على عدم الجواز، ومع قيامه عليه الأحوط تركه، وإن كان مقتضى الاطلاقات هو شموله أيضاً كما يشمل التيمم بدلاً عن الوضوء للكون على الطهاره لمن أجاز ذلك الوضوء، كما هو غير بعيد وإن ناقشنا فيه فى «حاشيه العروه».

المورد الثانى: فى أنه هل يستباح الوطء بالتيمم الذى يقع بدلاً من غسل الحيض، بناء على حرمه الوطء قبل الغسل أو كراهته أم لا؟

فيه اشكال:

من جهة ملاحظه انتفاض كل تيمم بمطلق الحدث ولو بالأصغر، فضلاً عن الأكبر، كالوطء الذى يوجب الجنابه بمسمى الوطء، فإنه ينافى بقاء أثره حتى يستباح به الوطء ولأجل ذلك مال الشهيد الثانى فى «الألفيه» إلى العدم فى صوم الجنب، ولكن فى «الذكرى» إلى العدم فى وطء الحائض.

ومن جهة أن أثر التيمم هو رفع حكم حرمه الوطء أو كراهته بلحاظ حال حيض المرأة، فلازمه بقاء أثره بملاحظه حصول الوطء مع الطهاره، نظير التيمم لدخول المسجد لوصل الماء الذى فيه، حيث أن أثره جواز الدخول للوصول إلى الماء وتحصيل الغسل، مثل هذا الأثر يبقى إلى حين حصول الغايه التى لأجلها تيمم. ولأجل ذلك احتل العلامة فى «المتهى» جوازه، بل عنه فى «النهايه» الجزم بالجواز، ولعل الأمر كذلك.

ولما ورد في خبر عمّار عن الصادق عليه السلام حين سأله: «عن المرأة إذا تيمّمت من الحيض هل يحلّ لزوجها، قال نعم» (١).

وأيضاً خبر أبي عبيده قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض ترى الطهر وهي في السفر وليس معها من الماء ما يكفيها لغسلها، وقد حضرت الصلاة؟ قال: إذا كان معها بقدر ما يغتسل به فرجها فتغسله، ثم تتيّم وتصلّي.

قلت: فيأتيها زوجها في تلك الحال؟ قال: نعم إذا غسلت فرجها وتيمّمت فلا بأس» (٢).

حيث أجاز الوطء بالتيمم، بل قد صرح العلامة بأنّ الظاهر من هذا الخبر عدم الحاجة إلى تجديد التيمم بكلّ وطء، كما عن «النهاية» النص عليه، وإن أوجب الوطء غسل الجنابه.

أقول: الأقوى عندنا هو الثاني، لاطلاق الأدلة، وبقاء الأثر المترتب منه في هذه الأمور، فلا يؤثّر الحدث الأكبر من الجنابه في انتقاضه.

المورد الثالث: في تيمّم لجنب لدخول المسجدين، واللّبث في المساجد، ومسّ كتابه القرآن، حيث منع مشروعيته فخر المحققين، وقوّاه صاحب «كشف الغطاء»، بل يظهر عن الفخر منعه التيمّم للطواف لاستلزامه الدخول في المسجد، كما حُكي عنه التصريح به في «شرح الارشاد» حيث قال: «يبیح التيمم للصلاة من كلّ حدثٍ والطواف من الأصغر خاصه، ولا يبيح من الأكبر إلا الصلاة والخروج من المسجدين»، بل قد يفهم من الفخر تعميم المنع بالنسبة إلى الحيض والاستحاضه ونحوهما، مستدلاً بقوله تعالى: «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

تَعْتَسِلُوا» (١)، بناءً على أنّ المراد من النهي في قوله: «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ» «وَلَا جُنْبًا» هو النهي عن دخول الجنب في المساجد، بأن يكون المراد من الصلاة في صدر الآية مواضعها.

وتقريب الاستدلال: أنّه تعالى جعل الاغتسال غايه للتحريم، فلا يستباح بغيره، وألحق به مسّ كتابه القرآن لعدم تفریق الأُمَّه بينها فائبات المدّعى قائم على عدم القول بالفصل في الجواز وعدمه بين دخول المسجد وبين مسّ القرآن، وكذا الدخول للطواف، لاستلزامه الدخول في المسجد، هذا.

أورد عليه صاحب «مصباح الهدى» بقوله: «وقال وهذا الاستدلال منه عجيبٌ لمنع اراده المساجد من الصلاة:

أولاً: لعدم قرينه دالّه عليها بعد اشكال اراده معناها لحقيقي، لكي يكون النهي متعلقاً بالصلاه في حال الجنابه الآ في حال السفر المعبر عنه بقوله تعالى: «عَابِرِي سَبِيلٍ» فيجوز التيمم للصلاه حينئذٍ، واختصاص السفر بذكر جواز التيمم بالسفر لغلبيه فقدان الماء فيه، كما وقع التصريح بلفظ السفر في آخر الآية.

وثانياً: أنّه يجب الخروج عن ظهور كون خصوص الغسل غايه للتحريم بما دلّ على بدليته التيمم من الأدله المتقدمه.

وثالثاً: أنّه لا- دليل على إلحاق غير اللبث في المساجد به، إلا- ان يتمسك بعدم القول بالفصل، وهو ممنوع) انتهى محل الحاجة (٢).

قلنا: ما ذكره في الاشكال الثاني والثالث واردٌ وصحيحٌ، ولكن ايراده الأول قد يناقش فيه بأن استفاده المواضع من الآية كان من قوله: «عَابِرِي سَبِيلٍ» أي لا

١- سورة النساء، آيه ٤٦.

٢- مصباح الهدى، ج ٧، ص ٣٧٢.

يجوز الدخول في المسجد للصلاة إلا أن تغتسلوا، كما ورد هذا التفسير في الرواية المروية عن أبي جعفر عليه السلام المروى في «مجمع البيان» في قوله تعالى «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ»: «أَنَّ مَعْنَاهُ لَا- تَقْرَبُوا لِمَوَاضِعِ الصَّلَاةِ مِنَ الْمَسَاجِدِ وَأَنْتُمْ جُنُبٌ إِلَّا مَجْتَازِينَ» (١).

ودعوى: أَنَّ المراد هو النهى عن قرب الصلاة جُنُبًا حال السفر وغير مقبولة، لعدم اختصاص ذلك بالسفر، بل هو كذلك وان لم يكن في السفر.

كون الغالب في السفر فقدان الماء لا يوجب جعل الغايه هو الاغتسال، بل لا بد من أحد الأمرين.

نعم، هذا الاشكال يجرى في دخول المساجد أيضا بأن تكون غايه التحريم أحد الأمرين لا خصوص الغسل.

اللَّهُمَّ الْإِ- أَنْ يَجَاب عَنْهُ: أَنَّهُ كَانَ أَوْلَىٰ فِي مَقَامِ بَيَانِ الْحُكْمِ الْأَصْلِيِّ فِي الْجَنْبِ وَهُوَ الْمَنْعُ مِنَ الدَّخُولِ الْآ بَعْدَ الْاِغْتِسَالِ، ثُمَّ بَيَانِ حُكْمِ حَالِهِ أُخْرَىٰ وَهِيَ حُكْمٌ مِنْ فَقْدِ الْمَاءِ وَجَعَلَ التَّمِيمَ مَوْضِعَ الْغَسْلِ وَالْوَضُوءِ، وَأَنَّهُ يَوْجِبُ الدَّخُولَ فِي جَمِيعِ مَا كَانَ مَمْنُوعًا وَمِنْهُ دَخُولُ الْمَسَاجِدِ. وَ عَلَيْهِ فَتَدُلُّ الْآيَةُ صَدْرَهَا مَعَ ذَيْلِهَا عَلَىٰ خِلَافِ مَطْلُوبِ الْخَصْمِ، فَلَا يَنَافِي مَا وَرَدَ فِيهَا مَعَ مَا فِي الرَّوَايَةِ، بَلْ لَا- نَحْتَاجُ حَيْثُ خَرُجَ عَنِ الْآيَةِ أَقُولُ بِأَنَّ غَايَةَ التَّحْرِيمِ هُوَ الْاِغْتِسَالُ، لِأَنَّهُ كَانَ فِي مَقَامِ بَيَانِ الْحُكْمِ الْأَوَّلِيِّ وَهُوَ صَحِيحٌ كَمَا لَا يَخْفَىٰ.

وعليه، فما ذكره فخر المحققين من كون المراد من «عَابِرِي سَبِيلٍ» هو الدخول في المساجد للصلاة أجود وأمتن ممّا ذكره صاحب «مصباح الهدى» بكونه مخصوصا لحال السفر، فليتأمل.

والأقوى عندنا هو مختار صاحب «الجواهر» ومن تبعه من دلالة الآية

والروايه على بدليته التيمم عن الوضوء والغسل بدخول المساجد _ والمسجدين بالخصوص _ لمن كان عذره مستمرا بحيث لا يقدر على تحصيل الطهاره المائيه للطواف مادام فى مكه.

المورد الرابع: من الموارد التى ربما يستشكل فيه كفايه التيمم، هو ما لو تيمم لضيق الوقت للفريضة الذى قد وقع المسوغ له فى خصوص هذه الغايه، بخلاف مس كتابه القرآن ونحوه، حيث يقدر له مع الطهاره المائيه ولو فى غير هذا الوقت، فهل يجوز له حينئذ مس كتابه القرآن مادام قد تيمم للصلاه؟

قد يقال: نعم، لأنه مقتضى ما ورد عنهم عليهم السلام: «يبسح دليل للمتيمم ما يبيحه الماء» يعنى كما لو كان فى الصلاه مع الطهاره المائيه كان يجوز له مس كتابه القرآن، فهكذا مع تيممه فى حال الصلاه.

نعم، إذا خرج من الصلاه وفرغ عنها، يكون قد حصلت الغايه، فلا يجوز له حينئذ مس الكتابه لانتهاء مشروعيه التيمم له.

ولكن قد يجاب عنه: بأن التيمم المشروع لكل غايه لابد أن تكون شرائطه موجوده لكى يكون مؤثرا، وهو عجزه عن تحصيل الماء لتلك الغايه ابتداءً، وأما لو لم يكن كذلك إمّا لسعه وقت تلك الغايه مثل مس الكتابه، أو لامكان تحصيل الوضوء فى حال الصلاه له ولم نقل بمنافاه ذلك، فلازمه عدم صدق العجز عن الاستعمال فى حقه، وعليه فلا وجه لكفايته، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: «إنه مقطوع بفساده من ملاحظه كلام الأصحاب، والألجاز ايقاع الفريضة بالتيمم لنافله الزوال إذا ضاق وقتها ولا ماء، أو علم عدم التمكن منه فيه مع عدوله عن صلاه النافله، وكان ذلك الوقت واسعا للفريضة فيصليها حينئذ بذلك التيمم المشروع للنافله بضيق وقتها مثلاً، وإن علم وجود الماء فى الوقت وهو مقطوع بعدمه» (١).

قوله: السادس: إذا اجتمع مَيِّتٌ ومُحَدِّثٌ وجُنُبٌ، ومعهم من الماء ما يكفي أحدهم؛ فَإِنْ كان ملكاً لأحدهم اختصَّ به (١)

أقول: أجاد فيما أفاد، فالمسألة عندنا واضحة في عدم الكفاية وعدم الجواز، والله العالم.

(١) إنَّ هذه المسألة لها فروض متعدده، ولكلِّ واحدٍ منها حكمٌ برأسه، وينبغي التعرض لها:

الفرض الأول: هو الذى ذكره المصنّف، من أنّه إذا اجتمع الثلاث من الجنب والمحدث بالأصغر ولو متعددا والميِّت، ولا يكفي الماء إلا لأحدهم، وكان الماء ملكاً لأحدهم، فلا اشكال فى أنّ الواجب على المالك تحصيل الطهارة المائيه إن كان غير الميِّت، ووجب صرف الماء لتغسيل الميِّت إن كان الماء للميِّت، ويحرم على الغير تناوله وإن وجد وارثه، وليس لوارثه أن يوجد به لخروج ماء الغُسل من أصل التركه، وأنّه يبدأ به الغسل ثمَّ ينتهى إلى الوارث إن بقي منه شىء. وعليه، فالميِّت أولى بماء غسله من وارثه دون الجنب والمحدث.

وأما لو كان المالك هو الجنب أو المحدث بالأصغر، فالمذكور فى غير واحدٍ من كتب الأصحاب كالمتن من ايجاب صرفه لنفسه، المستفاد من قوله: «اختصَّ به».

وفى «الجواهر»: «يحرم على كلِّ من الأخيرين بذله لغيره مع تحقّق الخطاب باستعماله وضيقه، بل ومع سعته مع عدم الرجاء لغيره، بل ومع الرجاء، ما لم يعلم المكنه فى وجه تقدم، وكذا لا يجب على كلِّ منهما بذله حتّى لتغسيل الميِّت، وإن لم يتحقّق الخطاب عليهما باستعماله، بناءً على ما تقدّم سابقاً من وجوب مؤن التجهيز فى ماله، وأنّها لا يجب بذلها على أحد مطلقاً» انتهى كلامه (١).

ومثله ما تَبَنَاهُ صاحب «المدارك»، خلافاً لصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» حيث صرَّح الأول بقوله: «والأقوى جواز البذل في المملوك، والتخليه بين الماء وبين صاحبه في المباح، نعم مادام واجدا للماء أو متمكنا من استعماله لا يجوز له التيمم».

ثم استدل بقوله: «لنا على الجواز: إِمَّا مع رجاء إصابه الماء فواضح بعد ما عرفت في محلّه من عدم وجوب حفظ الماء الأعلى تقدير العلم بفوت لطهاره المائيه باتلافه. وأمّا مع العلم بعدم الاصابه فلا نغايه ما أمكننا اثباته فيما تقدم، بعد التشبّث بذيل الاجماع ونحوه من الأدله، اللبّيه إنّما هي حرمه تفويت التكليف بالطهاره المائيه باراقه الماء ونحوها يعدّ في العرف فرارا من التكليف ومسامحه في أمره، وأمّا حرمه صرف الماء في مقاصده العقلانيه من مأكله ومشربه، والانفاق على صديقه ودابته وغيرها من الأغراض العقلانيه التي من أهمّها احترام موتاهم بتغسلها فلا، بل لا يبعد الالتزام بجواز التيمم وحفظ الماء رعايه لاحترام الميت، فضلاً عن جواز صرفه فيه، ثمّ التيمم بعد صيرورته فاقدا للماء، فإنّ الله تعالى منّ على عباده بأن وسّع عليهم الأمر، فجعل لهم التراب طهوراً، كما جعل الماء طهوراً، لأن لا يقعوا في الضيق وكلفه حفظ الماء بتحمّل المشاق ومنافيات الأغراض، فأباح لهم أن يتعمّدوا بالجنابه مع علمهم بعدم اصابه الماء، كما عرفت عدم الخلاف فيه وشهادته النصّ عليه، مع أنّ المتأمل في الأدله لا يكاد يرى له خصوصيه وإنّما المناط في جوازه ابتناء أمر التيمم على التوسعه لا التضييق» انتهى محلّ الحاجه (١).

وصدّقه الثاني بقوله: «وما ذكره جدير بالتصديق، نعم قد احتاط في جوازه مع

قوله: وإن كان ملكاً لهم جميعاً، أو لا مالك له، أو مع مالكٍ يسمح ببذله، فالأفضل تخصيص الجنب به (١)

حفظه لرعايه احترام الميت، ولو لم يصرف بعد حتى يجعله فاقدا للماء بالعدم، مع قوله إنه غير بعيد» (١).

أقول: لكن الانصاف عدم امكان الاطمينان بما ذكرناه، لوضوح أنّ حكم المتطهر بالماء والتراب ليس من قبيل الحاضر والمسافر بأن يكون الحكم تابعاً للموضوع ولو بالاختيار، كما يظهر من الآيه من تعلّق الحكم بالتراب على عدم وجدان الماء، إذا انضم إلى ما يدلّ على شرطيه طهاره الماء للصلاه، وقد جعل الشارع التراب بدلاً عن الماء للتوسعه والتسهيل فيما لا يمكن تحصيل الماء، لا مع امكانه واعدامه باختياره بلا إثم وعصيان تحت أى غرض كان، ولأجل ذلك حكم الفقهاء بأن الاجتناب مع الاختيار مع العلم بعدم الماء يعدّ امراً مخالفاً لمقتضى الحكم الأوّل، فأخرجوه بواسطه النص الصريح، واقتصروا فى ما هو مخالف للأصل على الموضوع المنصوص. وعليه، فالالتزام جزماً بجواز البذل مع علمه بعدم تمكنه من الماء لنفسه، لا يخلو عن تأمل، فالأحوط لو لا الأقوى عدم الجواز كما عليه صاحب «الجواهر» وكثير من المتأخرين كصاحب «العروه» كما يستفاد من كلامهم.

(١) ١_ وهو الفرض الثانى: هو ما إذا كان ملكاً لهم جميعاً على نحو الاشتراك، ولم يكن حصّه كلّ واحد منهم وافياً لما عليه من الغسل أو الوضوء، وفى قبالة هو ما لو علم أحدهم بالقدره على الاكمال بحيث يفى ما عليه أو ظنّ بذلك، فحكمه

حكم من كان ملكاً له ويفى بما عليه، فيقدم هو على غيره.

وأما ان لم يعلم أحدهم بالممكنه من ذلك، أو لم يظنّ بذلك:

فإن كان الذى يصرفه فيه هو الميت، وكان يمكنه بعض أغساله الثلاث، وقلنا بوجوب الاتيان بالبعض إذا عجز عن الكل، وأمكن صرفه فى البعض، وجب صرف حصّه الميت فيما يمكن من أغساله، وليس لوارثه أن يسمح به لغير الميت كالفرض الأول.

وأما لو لم نقل بوجوب الغسل بالبعض، أو لم يمكن حتىّ بهذا المقدار، سقط الغسل وانتقل فرض الميت إلى التيمم، ولا يجب غسل بعض اعضاء الميت، كما لا يجب على الجنب أو المحدث بالأصغر التبعيض فى الغسل والوضوء، ولا يجب على أحدهم بذل الماء لغيره الذى كان ملكه ليكمل به ما يفى بالغسل أو الوضوء، لعدم الدليل على وجوب ذلك.

الفرض الثالث: أن يكون الماء مباحاً للثلاثة ولا مالك له، فهل يجب على كلّ من الجنب والمحدث وروثه الميت المبادرة إلى حيازته أم لا؟ فيه وجهان بل قولان: بناءً على القول بجواز البذل فى الموجود، ولم نقل بوجوب حفظه وحرمة البذل كما عليه صاحبي «المصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» فلا وجه لهما القول بوجوب المبادرة، إلى حيازته بعد كون وجوب الغسل والوضوء عندهم مشروطاً بوجوده شرطاً شرعياً، والمقدمات الوجودية فى الواجب المشروط لا تصير واجبه من قبل وجوب ذيها.

بخلاف من يقول بحرمة البذل كصاحب «الجواهر» و«المدارك»، بل هو المختار على الأحوط، فإنه يجب على كلّ واحد منهم المبادرة إلى حيازته، فإنّ تبادروا وسبق أحدهم على حيازته فهو يصير بذلك مالكا له، فيكون حكمه حكم

الفرض الأول. وإن لم يسبق إليه أحدهم بل تساوا في حيازته، كان الماء مشتركاً بينهم، ويكون حكمه حكم الفرض الثاني، كما أنه يظهر من سابقه من تبادل الجميع وسبق أحدهم عليها حكم ما إذا لم يتبادر أحدهم بترك ما هو واجب عليه من المبادره وتبادر الآخر أو الآخرين فالماء يصير ملكاً له أو لهما كما سبق.

وإن لم يتبادر أحد منهم وتركوا المبادره جميعاً، وكان الماء للغير بالحيازه أو بغيرها، وأباح لواحدٍ منهم:

تاره: يبيح لواحدٍ منهم بيعه، فيصير حينئذٍ ملكاً له، فيكون حكمه حكم من ملك الماء لنفسه والكلام هو الكلام.

وأخرى: أباح لأحدهم لا بعينه، فالظاهر قيام الاجماع على عدم تعيين صرفه في أحد من الثلاثة، بحيث لا يكون للآخرين صرفه في طهارته، فحينئذٍ يقع الكلام في أن الأفضل تقديم إى واحدٍ من الثلاث؟

لا- اشكال ولا- خلاف في أن المحدث بالأصغر يتيمم ولا يقدم على عدليه، والخلاف إنما وقع في الآخرين من تقديم غسل الجنب وتيمم الميت أو عكسه.

والأول هو المنسوب إلى المشهور، والثاني نسبة المحقق في «الشرائع» إلى قيل، وقال في «المدارك» أنه لم يعرف له قائلاً، ولكن السند لكل منهما موجود.

أقول: لا بأس حينئذٍ من بيان ما استدلل به المشهور، وهو عدد من الأخبار.

منها: ما رواه «الفيقيه» بسند صحيح عن عبدالرحمن ابن أبي نجران _ وإن على حسب نقل «التهذيب» يعدّ مرسلًا، لكنه غير قادح _ «أنه سأل أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن ثلاثه نفر كانوا في سفرٍ، أحدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء، وحضرت الصلاه ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم، من يأخذ الماء، وكيف يصنعون؟ قال يغتسل الجنب، ويدفن الميت بتيمم، وتيمم

الذى هو على غير وضوء، لأنَّ غسل الجنابه فريضه، وغسل الميِّت سنّه، والتميم للآخر جائز»^(١).

ومنها: روايه حسن التفليسى، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن ميِّت وجنب اجتمعا ومعهما ماء يكفى أحدهما، أيهما يغتسل؟ قال: إذا اجتمعت سنّه وفريضه بُدئ به بالفرض»^(٢).

والمراد بالسُنّه هنا فى الخبرين ما علم وجوبه من السنّه لا من القرآن، قاله الشيخ وغيره، ويحتمل العمل على الطريقه المتبعه، وإن كانت واجبه بخلاف غسل الجنب حيث أنّ وجوبه جاء فى القرآن فهو فريضه.

ومنها: روايه الحسين بن النضر الأرمنى، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن القوم يكونون فى السفر، فيموت منهم ميِّت ومعهم جنب، ومعهم ماء قليل قدر ما يكفى أحدهما، أيهما يبدأ به قال: يغتسل الجنب ويدفن الميِّت، لأنّ هذا فريضه وهذا سنّه»^(٣).

أقول: وفى قبال هذه الأخبار ما يفيد عكس ذلك من تقديم غسل الميِّت:

منها: الروايه مرسله عن محمّد بن على، عن بعض أصحابه، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال:

«قلت له: الميِّت والجنب يتفقان فى مكان لا يكون فيه الماء إلا بقدر ما يكتفى به أحدهما، أيهما أولى أن يُجعل الماء له؟ قال: يتيّم الجنب ويغتسل الميِّت بالماء»^(٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٥.

قوله: وقيل يختص به الميت، وفي ذلك تردد (١)

ومنها: رواه أبو بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم كانوا في سفر فأصاب بعضهم جنابه، وليس معهم من الماء إلا ما يكفي الجنب لغسله، يتوضؤون هم هو أفضل، أو يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون؟ فقال: يتوضؤون هم ويتيمم الجنب» (١).

مما ذكرنا ظهر الاختلاف من تقديم الوضوء على غسل الجنب خلاف ما ورد في الأخبار من تقديم غسل الجنابه على الوضوء وغسل الميت، وللإشارة إلى هذا الاختلاف قال المصنف بعده:

(١) لقائل باختصاصه بالميت تمسك بالخبرين الأخيرين، وعلل ذلك بأن غسله خاتمه طهارته، ولأن من غايته أيضا نظافه الميت ورفع نجاسته بما لا يقوم التيمم مقامه، ولأن الموت جنابه فيقدم على المحدث.

هذا في قبال الطائفة الأولى من الأخبار التي قد تمسك بها القائلين بتقدم الجنب، ومعللين بعظم حدث الجنابه، ولأن غايه غسله فعل الطاعات كاملة بخلاف غسل الميت، فإن غايته التنظيف مع أنه سنة وغسل الجنابه فريضه فيقدم عليه لأنه أهم، وللأمر به، ولأجل وجود هذه العلة والخبر في الطرفين تردد المصنف وتوقف فيه.

أقول: الظاهر الحكم بتقديم القول الأول، لأنه مضافا إلى شهرته بين الأصحاب قولاً وشهرته نصاً، أنه يكون أولى من جهة سند الخبر، إذ ورد فيه خبر صحيح وهو يقدم على الآخر المرسل، مع أنه ليس في روايه أبو بصير حكم

الميت بل كان الجنب مع المحدث بالأصغر، فيحتمل كون الحكم بتقديم الوضوء احتمال: كون الماء ملكا لهم، وقد تقدم أنه حينئذ يقدم مالك الماء.

أو كون حصه كل منهم تكفى لوضوئه مع كون السؤال فيه، وفي الخبر المرسل عن الأفضليه لا بنحو الالزام.

وكيف كان، يظهر منهما تقديم الميت والمحدث على الجنب، وهو مخالف لفتوى الأصحاب، بل في «التنقيح» دعوى الاجماع على تقديم سائر انواع الأكبر على الميت، حتى مثل الحائض والمستحاضه. وعليه فالقول الثالث وهو التوقف المستند إلى الماتن ضعيف كضعف القول الرابع للشيخ في «الخلافا» و«المبسوط»، حيث قال بالتخير إذا دار الأمر بين الحائض والميت، معللاً بأنها فروض اجتمعت وليس بعضها أولى من بعض فيتخير، إذا لأخبار مختلفه على وجه لا- ترجيح فتحمل عليه، مع أنك قد عرفت الترجيح في المسأله بالقول الأول.

اللهم إلا أن يراد نفي الاولويه اللزوميه دون الندييه، فلا يكون حينئذ مخالفا للأصحاب لو أرادوا من التقديم الأفضليه لا الحتميه، وهو غير بعيد كما قد صرح بذلك المحقق في «المعتبر».

وما ذكره الشيخ ليس موضع البحث، فإننا لا- نخالف أن لهم الخيره، لكن البحث في الأولى عن اولويه لا تبلغ حد اللزوم، فإنه صريح كصريح بعض من تأخر عنه بأن محل النزاع يتمحور حول الأفضليه، بل في «الجواهر»: «قد تشعر ذلك عباره بعضهم بالاجماع على عدم الوجوب».

وعليه، فاذا لم يكن الأمر في الأخبار الزاميا بل كان للاولويه، فلا وجه حينئذ للخروج عما تقتضيه أصول المذهب من تسلط الناس على اموالهم وعدم تسلط الغير عليه.

ولكن اختار صاحب «الجواهر» التفصيل في ذلك، قائلاً بأنّ هذا المعنى من الأولويه في تقديم الجُنْب على عدليه إنّما يصحّ في المشترك والمبذول تمسكا بأصالة البراءة وغيرها عن ذمته من تعيين ذلك بالتقديم، بل احتمال عدم شمول الأخبار للصورتين، هذا بخلاف ما لو كان الماء مباحاً أصلياً، أو من مالِكٍ من جهة الاطلاق من غير تعيين، فدار الأمر بين تغسل الميِّت وتيمّم للجنب أو رفع الجنابه مع وجوبها معا عليه، فقد يتأمل حينئذٍ في جواز تغسيل الميِّت به والتيمم للجنابه، خصوصاً إذا كان المجنب قد حازه وملكه، تمسكا بالأخبار «المعتبر» السابقة، ولصدق وجدان الماء له.

وإيجاب غسل الميِّت عليه مع ترجيح الشارع رفع الجنابه لا ينافيه، ولذلك يلاحظ أنّ ظاهر «الموجز» وجوب تقديم الجنب فيه.

أقول: والأمر كذلك كما هو صريح كلام صاحب «العروه» وأصحاب التعليق، حتّى إنّنا قد حكمنا بالاحتياط في صورته كونه مملوكاً للمحدث مثلاً، فإنّه حينئذٍ يتعيّن صرفه على نفسه على الأحوط، لا مكان تخيل تقديم رفع الجنابه مع رفع الحدث الأصغر والاكتفاء بالتيمم، ولكّنه مشكّلٌ جدّاً.

نعم، قد يتأمل في وجوب التقديم إذا كان غسل الجنابه غير واجب له، كما لو كان قبل الوقت، مع وجوب تغسيل الميِّت عليه فعلاً، إذ لا وجه له الأعلى القول بوجوب حفظ الماء عليه قبل الوقت، إذا علم عدم وجدانه بعده، لكن شموله لمثل المقام الذى معارضٌ محلّ تأمل.

كما قد يتأمل في الحكم بالاستحباب في تخصيص الجنب بالماء، إذا كان الماء مباحاً مع مزاحمته للمحدث بالأصغر.

وجه التأمّل: هو أن وجوب المبادره على كلّ منهما مقدمه للواجب موجود، فلا يمكن فرض استحباب تقديم غسل الجنب على وضوء المحدث، إذ مجرد

كون حدثه أكبر والآخر أصغر، مع وحده حكم الوجوب عليهما، لا يوجب الحكم بالتقديم في الجنب استحبابا، كما يظهر ذلك من عبارته المصنّف.

ثمّ باقى البحث فى أنّه إذا استحب تقديم الجنب على عدليه، فهل الاستحباب تكليفى هنا لكى يلزم منه وجود المخاطب، بحيث لو كان بعض الورثه الشريك فى المال طفلاً- أو مجنوناً فلا خطاب لهما، وبالنتيجه لا استحباب حينئذٍ، أو أنّ الاستحباب يعدّ حكماً وضعياً مالياً نظير استحباب الحيوه وزكاه مال الصبى، ولعلّ مدلول؟

فى «الجواهر»: أنّ ظاهر بعض الأصحاب هو الأول، ولعلّ مدلول ظاهر الروايات الثانى كما هو المتبادر من تلك الأحكام فى هذه الموارد، حتّى ولو كان المباشر لذلك هو أولياء الطفل والمجنون.

ولعلّ وجه الاجمال فى الأخبار وعدم ذكر تفصيل حكم المسأله، لأجل قيام التسامح العرفى فى المال المبيح المشترك فى السفر، بحيث أنّه إذا كان الشخص قد حازه وأخذه لم يكن قصده من حيازته الأتيان الماء لجماعته ورفقته، فيكون الماء مشتركاً بين الجميع لا- أحدهم بخصوصه، واختصاصه بأحدهم محتاج لى عناية ومؤونه زانده، ولذلك لم تقع الاشاره فى الأخبار إلى ذلك، بل ورد الأمر فيها باغتسال الجنب مع غلبه تعداد وارث الميت، وعدم حضور بعضهم، أو طفوليته، ولذلك لا بدّ لكلّ شخص العمل بما هو واجبه فى كلّ مورد، فاذا كان المال والماء ملكاً له ومبدولاً له جاز له صرفه لنفسه، واذا كان مباحاً جاز التصرف فيه لكلّ أحدٍ إذا كان الوجوب لكلّ من الجنب والمحدث وفعلياً وخاف الفوت، فيجب لمن بادر أن يصرفه لنفسه، والأقدم من هو الواجب عليه دون غيره، ولذلك يقدم غسل الميت إذا لم يجب عليه أداء الصلاه لخوف فوتها أو ضيق وقتها، ولازم هذا التقرير عدم الاستحباب فى التقديم فى جميع الموارد.

نعم، يمكن أن نقرر الجمع بين الوظيفين، كما لو دار الأمر بين تغسيل الميّت أو تحصيل الطهارة المائيه للوضوء، بأن يتوضأ بالماء أولاً- ثم يجمعه المستعمل ويصرفه في غسل الميّت، بل وهكذا في الجنب والميّت بشرط عدم نجاسه بدنه الموجب لتنجيس الماء، أو امكان تطهيرها به، والغسل به ثم صرفه في غسل الميّت إن أجزنا صرف الماء المستعمل في الحدث الاكبر لمثل غسل الميّت، والآ- فلا ولعلّ عدم ذكر مثل ذلك في الأخبار كان لأجل عدم تيسّره غالباً، إما لقلته الماء أو لعدم امكان جمعه في موضع تم وصرفه كذلك، والآ كان الجمع مع الامكان أولى قطعاً، لكونه عملاً بالوظيفتين، بل هو خارج عن محل النزاع، لأنهم فرضوا الماء بمقدار لم يكن كافياً لأحدهم، كما هو صريح عباراتهم.

أقول: ومثلاً ذكرنا يظهر الاشكال فيما استدللّ به الشهيد رحمه الله في «الذكري» من هذه الأخبار بأنّه: «حيث لم يرد فيها الأمر بالجمع، فيكون دليلاً على عدم ظهوريّة الماء المستعمل، وإلا لكان قد ورد الأمر بجمعه»، لما قد عرفت أنّه خارج عن فرض المسألة، أو أن الأغلب عدم قدره عليه، فاستفاده ذلك منها لا يخلو عن تأمل.

ثم لا يخفى أنّ اختصاص المصنّف حكم المسألة بصوره الجمع بين الميّت والجنب والمحدث، كان لأجل ورود الأخبار بهذه الصورة، والآ فإنّ الصور المتصوره كثيره، مثل ما لو دار الأمر بين الميّت وسائر الأحداث مثل الحيض أو الاستحاضه والنفاس، أو دوران الأمر بين المحدثين من الجنب والحائض والمستحاضه والنفساء، أو بين الميّت وبين من يريد ازاله النجاسه عن ثوبه وبدنه، إن لم يتمّ الاجماع المحكى عن «المعتبر» و«المنتهى» و«التذكره» على تقديم الازاله على رفع الحدث الأصغر.

كما أن حكم كلّ واحد منها إذا لم يكن له دليلٌ بالخصوص، أمكن فرض صور

قوله: السابع: الجنب إذا تيمم بدلاً عن الغسل ثم أحدث، أعاد التيمم بدلاً من الغسل، سواءً كان حدثه أصغر أو أكبر (١)

أخرى فيه مثل عظم الحديثه وعدمها، ومشروعيه البدل وعدمها، وتعدد الغايات وكثرتها، وكون الوجوب بالفرض أو بالسنة ونحو ذلك، وإن كان في ثبوت الأولويه في الرجحان في بعضها _ بحيث ينصرف اليه اطلاق الوصايا والإيمان والنذر ونحوها، مع كون النسبه بينها التعارض على نحو العموم من وجه _ مشكلاً جداً، وقد تعرض جماعه من الأصحاب لجمله منها.

نعم، في بعضها ادعى الاجماع على تقديمه، مثل دعوى قيام الاجماع المحكى عن «التنقيح» بتقديم الحدث الأكبر على الأصغر، فربما يحكم بذلك وإلا لولاه لامكن الاشكال في بعضها بأنه فرض وغيره سنه، أو في بعضها أنه مشتمل على الملاكين دون الآخر، مثل غسل الميت الذى هو مضافا إلى كونه للتنظيف والتطهير عن النجاسه، مشتمل على كونه كالجنبه لما ورد من خروج النطفه من عند الموت، فيكون الميت حينئذٍ مثل الجنب مع اضافته فيرجح عليه لولا الدليل، وغير ذلك من الوجوه والمرجحات المحتمله لتقديم بعضها على بعض. ولذلك يظهر من بعض الأصحاب الرجوع في مثل ذلك إلى القرعه في بعض الصور، وهو لا يخلو عن وجه، لكونها لكل أمرٍ مشكل ومشتبه، خصوصا إذا احتمل في بعضها تعيينه واقعا ولكن اشتبه، مضافا إلى كونه أحوط على كل حال، كما لا يخفى على المتأمل، والله العالم.

(١) ما ذكره المصنّف من: «أنه لو أحدث بالأصغر بعد التيمم البدل عن الغسل، ثم وجد ماءً بقدر أن يتوضأ لم يعتد به، بل يتيمم بدلاً ممّا وجب عليه من الغسل» هو المشهور بين الأصحاب شهره عظيمه، كادت تكون اجماعا، بل لم ينقل

الخلافاً من السيد المرتضى في «شرح الرسالة» من القول بعدم وجوب اعاده المحدث بالأصغر للتميم، بل يتوضاً إن وجد الماء له خاصه، والآ- تيمم بدلاً عن الوضوء لا- عن الغسل، لارتفاع الجنابه بالتميم سابقاً لها، وعدم ايجاب هذا الحدث الآ الوضوء، مع أنّ المحكى عنه في غير «شرح الرسالة» هو القول المشهور أيضاً، وتبعه على ذلك كثير من المتأخرين والمحققين كالكاشاني في «المفاتيح»، وقوّاه صاحب «الحدائق» وصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وكذلك لسيد في «العروه» وكثير من أصحاب الحاشيه، وإن احتاط بعضهم فرارا عن مخالفه المشهور.

استدلّ للمشهور: بالاجماع المنقول مستفيضاً لو لم يكن متواتراً منا، بل من علماء الاسلام إلا الشاذ على أنّ التيمم مبيح لا رافع، فحيث حصل النقض بالحدث ارتفعت الاباحه، فيجب اعادته للجنابه السابقه، وإن تمكن من ماء للوضوء، حيث لا- أثر له مع وجود الجنابه.

مضافاً إلى ما استدللّ به المحقق في «المعتبر» على بقاء الجنابه _ بعد أن ادعى اجماع العلماء كافه على أنّه لا يرفع الحدث _ بأن: «التميم يجب عليه الطهاره عند وجود الماء بحسب الحدث السابق، فلو لم يكن الحدث السابق باقياً لكان وجوب الطهاره لوجود الماء، اذ لا- وجه غيره، ووجود الماء ليس حدثاً بالاجماع، ولأنّه لو كان حدثاً لوجب استواء المتتممين في موجبه، ضروره استوائهم فيه، لكن هذا باطل لأنّ المحدث لا يغتسل والمجنب لا يتوضاً» انتهى (١).

هذا كلّه مع تمسكهم بمفهوم قول أبي جعفر عليه السلام في صحيح زراره: «ومتى

أصبحت الماء فعليكم الغسل إن كنت جنباً، والوضوء إن لم تكن جنباً» (١).

حيث شرط الوضوء بعدم الجنابه، فمع وجودها لا تأثير للوضوء بعد حدث الجنابه كما في المقام.

وبما ورد في الأخبار «المعتبر» ه على أمر الجنب بالتييم، وإن كان عنده من الماء ما يكفيه للوضوء:

منها: خبر الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب ومعه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصلاة، أيتوضأ بالماء أو يتيمم؟ قال: لا بل يتيمم الحديث» (٢).

ونحوه غيره، هذا جميع ما استدلل به.

هذا، مضافاً إلى إمكان دعوى معارضة استصحاب الحالة السابقة قبل الحدث لما بعده بعد الشك في زوالها، مع استصحاب عدم مشروعيه الوضوء له قبل التيمم، وبقاء أحكام الجنابه وآثارها.

أقول: لا يخفى ضعف جميع ما استدلل به، لما قد عرفت في المباحث السابقة في باب النيه أن التيمم بدل الغسل رافع للحدث لا مبيح، لأنه مقتضى عموم البدليه، وكون التراب أحد الطهورين، والتعليقات الواردة في الأخبار على أنه على طهر لمن كان تيمم، بل مقتضى كفايته عشر سنين وأمثال ذلك، فبعد تأييد هذا الوجه ينحل أكثر الاشكالات، ويندفع به الاستدلالات حيث يظهر أن الحدث الأصغر لا يوجب إلا زوال ما هو الرفع لنفسه من التوضي، فلا بد من تحصيله مع وجود الماء والآ يتيمم عنه لا عن الغسل، لأن تيممه قد أزال الأثر المتعلق بالغسل، والمفروض عدم انتقاضه بالحدث الأكبر أو بوجدان الماء، فأثر التيمم

١- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب التيمم، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب التيمم، الحديث ١.

منه باق لما بعد الحدث الأصغر لأنّه يصدق عليه أنّه عاجز عن استعمال الماء للغسل، فهو متطهّر عن الجنابه، فبذلك ينحلّ الاشكال المتقدم في عبارته «المعتبر» ويجاب عنه بأنّ وجدان الماء هنا لا يستلزم كونه حدثاً، لأنّ العجز أخذ قيدا في طهوريّة التيمم، فلا يحتاج عود الجنابه بعد طرّو القدره إلى سبب جديد، بل بمجرد القدره على الاستعمال ينتقض التيمم، فلا يرد كون وجود الماء حدثاً، بل هو غاية لبقاء الجنابه، وعوده إلى الحاله السابقه قبل التيمم.

وأيضاً: يُجاب عمّا استفيد من صحيح زراره بشرطيه الوضوء بعدم الجنابه لوجود الشرطيه هنا بعد فرض عجزه عن الغسل، وكون أثر التيمم من الطهاره باقيا له دون الوضوء حيث يكون قد زال أثره بالحدث الأصغر.

وأيضاً: أجيب عن روايه الحلبي وغيرها بأنّه غير مرتبط بالمقام، ولا- اطلاق لها لكي تشمل ذلك، لأنّ المقصود منه افهام أنّ الجنب لا بدّ له من التيمم، ولا- تأثير للضوء، والمفروض في المورد أنّه مع عجزه عن استعمال الماء كان متطهراً، غاية الأمر كان محدثاً بالحدث الأصغر، فلا بدّ له من الوضوء، وإن لم يتمكن تيمّم له.

فبعد ما ثبت بأدله البدليه والمنزله وكفايته عشر سنين، كون التيمم بدل الغسل متطهراً كالمتطهّر بالماء، فلا يبقى حينئذٍ بعد الحدث الأصغر مجالاً للاحتمال، لأنّه لم يخرج بذلك عن كونه عاجزاً عن استعمال الماء للغسل وعليه فيبقى أثر تيمّمه باقياً بالنسبه إلى الغسل، لكن زائلاً بالنسبه إلى الوضوء لحصول غايته وهو الحدث.

أقول: أمّا الاجماع المدعى _ كما عن «مختلف الشيعه» _ حيث قال: «لو أحدث التيمم من الجنابه حدثاً أصغر، انتقض تيمّمه اجماعاً».

فجوابه: يمكن أن يكون وجه الاجماع مبتياً على أنّ التيمم يعدّ مبيحاً لا رافعاً،

كما هو مختار صاحب «الجواهر» أيضاً، والأفصح كونه رافعا للحدث يشكّل دعوى قيام، الاجماع على رجوع الحدث الأكبر اليه مرّه أخرى لصدور الحدث الأصغر منه. وحيث كان هو المختار فدعوى الاجماع غير قادح، مع ما فى دعواه مع كثره المخالف فيه ولو بين المتأخرين كلام، كما لا يخفى.

ولكن مع ذلك كلّ، يعدّ العمل بالاحتياط بإعادة التيمم بدلاً عن الغسل والوضوء معه إن وجد الماء، أو التيمم له مع تمكّنه فى غير غسل الجنابه، أو التداخل بتيه التيمم بما فى الذمّه لكلا الأمرين لو فقد الماء بعد الحدث الأصغر فى التيمم عن غسل الجنابه حسناً جداً، حذراً عن مخالفه الأجلّاء والمشهور، وإلا كان مختار السيّد من تبعه من حثّ الدليل متيناً، والله العالم.

وبالجملة: لا- فرق على القول بالنقض بالحدث الأصغر بين اتحاد الغسل مع الوضوء فى التيمم بغسل الجنابه وتيممه، أو تعدده كتيمم غسل الحيض مع تيمم الوضوء فيه، حيث إنّه لم نقل بأنّه إن وجد غايته لكل واحدٍ دون الآخر ينتقض ذلك دون غيره، كما لو وجد الماء للوضوء فقط انتقض تيممه دون تيمم الغسل كما أنّ عكسه كذلك.

وعليه فكلّ غايه ينتقض التيمم لها بالحدث المنافى لها بالخصوص كالحدث الأصغر بالنسبه الى الوضوء، فاحتمال أنّه لا ينتقض التيمم لصوم الجنب والحائض بالنوم وغيره من الحدث الأصغر، ولا تيمم الثانيه للوطء مثلاً بناءً على وجوبه بدل الغسل عن الوطء، وهكذا، لعدم منافاه النوم للصوم، ولا حدث الجنابه للوطء، ممّا لا يكنّ المساعدته معه بناءً على قبول كون الحدث الأصغر مزيلاً لأثره، كما لا يخفى.

نعم، لا ينتقض التيمم الذى هو بدل عن الحيض بمجرد التمكّن من الماء

قوله: الثامن: إذا تمكّن من استعمال الماء انتقض تيمّمه (١)

للوضوء خاصه، وإن انتقض به التيمم الذى هو بدل عن الوضوء، كما أنّ الأمر كذلك فى صورته العكس إن فرض تحقّقه، لأنّ اصابه الماء بنفسه لا تعدّ من الاحداث حقيقه، بل هو من الغايات التى يرتفع عندها حكم التيمم ويظهر الحدث الأوّل، كما هو واضح.

(١) انتقاض التيمم الذى كان تحقّقه نتيجة عجزه عن الاستعمال والتمكّن منه عقلاً وشرعاً يعدّ حكماً اجماعياً محصّياً ومنقولاً نقلاً مستفيضاً وان لم يكن متواتراً منا، بل ومن العامه إلاّ عند الشاذ منهم، بل ويدلّ عليه نصوصاً ومن النصوص صحيحى زرارته:

الأوّل قال عليه السلام: «لا بأس أن يصلى الرجل صلاه الليل والنهار كلّها بتيمم واحدٍ ما لم يحدث أو يصب ماءً» (١) ومثله خبر السكونى (٢).

والآخر: قال الصادق عليه السلام: «فى رجل تيمم قال يجرؤه ذلك إلى أن يجد الماء» (٣).

فإنّ ظاهر الخبرين وإن كان يوهم أن نفس اصابه الماء يعدّ ناقضاً لا تمكّنه من استعماله، إلاّ أنّه قد عرفت منا فى صدر البحث بأن المراد من الوجدان والاصابه بلحاظ امكان الاستعمال، والّا مجرد وجود الماء الممنوع عن استعماله عقلاً أو شرعاً لا يوجب صدق الوجدان، والّا لما صحّ تيمّم من كان ممنوعاً منه لأجل الغصب أو العذر الشرعى لصدق الوجدان عليه فرضاً، مضافاً إلى قيام

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب التيمّم، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

قوله: فلو فقدته بعد ذلك افتقر إلى تجديد التيمم (١)

الاستصحاب والعمومات الداله، ولا ترفع اليد عنهما إلا في القدر المتيقن منه وهو الواجد القادر عن الاستعمال، فعند حصوله ينتقض قطعاً كما سيشير إليه.

(١) يعني إذا وجدته على نحو التمكن المذكور ثم فقدته إما أصل الماء أو تمكنه، بأن مضى زماناً يسع الوقت لتحصيل الطهاره على الأصح ولم يفعل، أو مطلقاً عند من لم يعتبر مضى الوقت المذكور عند غير الأصح، فلا بد حينئذ أن يجدد التيمم من عرض له هذا الوصف لا- غيره، مثلاً- لو وصف تيمم البديل عن غسل الحيض بهذا الوصف بخلاف يتمم الوضوء أو عكسه كما هو الغالب وقوعاً، ينتقض خصوص ذلك التيمم، كما لو حصل له الماء لخصوص الوضوء دون الغسل، فينتقض حينئذ تيمم الوضوء فقط دون الغسل، كما نص عليه غير واحد من الأصحاب، مضافاً إلى ما عرفت كونه مقتضى الأصل والعمومات من غير معارض.

أقول: يتولد من هذه المسأله فروعا:

الفرع الأول: لو تمكن المكلف من ماء صالح للوضوء أو الغسل لا لهما، ففي انتفاضهما معا بذلك، أو ما يختار المكلف منهما، أو القرعه، أو وجه:

أقواها الأول، لصدق الوجدان في كل منها، وعدم الترجيح، ولأولويته بما تسمعه عن «المنتهى» في الماء المباح للجماعه، وإن كان الفرق بينهما واضحاً هذا.

قلنا: لا- يخفى أن ما ذكره صاحب «الجواهر» إنما يصح لو لم نقل بتقديم صرف الماء للحدث الأكبر كالحيض والنفاس، وإلا يقدم على الوضوء ويتيمم منه، كما أن القرعه إنما تكون فيما يحتمل التعيين في الواقع ثم حصول الابهام والاجمال في تعيينه، وإلا لو لم يكن كذلك، فلا وجه لتعيينه بالقرعه لعدم الدليل عليه.

وكيف كان، فالحكم بحصول النقض لهما فيه يكون أوفق بالاحتياط لا بالفتوى، والله العالم.

الفرع الثاني: لو وجب عليه تكرار الغسل لأسباب متعددة كالحيض والمسّ ولم يتمكن فتيّم، ثم وجد الماء لواحدٍ منهما، ولا يقدر على تكرار الغسل:

فتاره: يلاحظ الحكم مع القول بتداخل الغسلين وجوازه، وأخرى: بعدمه

ففى الأول: يصح القول بالنقض لهما، حيث يصدق عليه الوجدان لكلّ واحد منهما، بل هو أولى من السابق، لعدم وجود مرجح لتقديم أحدهما على الآخر، لكون كلّ واحد منهما حدثا من القسم الأكبر، والرخصة فى التداخل يوجب صدق النقض لهما، لأنّ أصل الغسل لواحدٍ يكفى عن كليهما، فصدق النقض لهما أولى عن غيره لمشروعيه التداخل له، بل يعدّ وجوبه عليه فى مثل هذا الحال عند وجوب المشروط به للمقدمه.

وعلى الثانى: وهو عدم التداخل، فربّما يمكن القول بعد النقض الّا لواحدٍ إذ لا يكفى الّا له، ولكن حيث لا يدري أيهما نقض، فلا بدّ له أن يكرر لتحصيل اليقين بالبرائه عن الشرط، فتكون نتيجه فى العمل هو النقض لهما، وإن لم يكن كذلك فى الحقيقه، اذ لا مرجح لأحدهما على الآخر.

الفرع الثالث: لو وجد جماعه ماء مباحا لا يكفى الّا لأحدهم:

ففى «المنتهى» انتقض جميعا لصدق الوجدان على كلّ واحد،

أقول: وينبغى تقييده بما إذا حصل التمكن من استعماله للجميع، أمّا لو تبادروا إلى حيازته فسبق أحدهم انتقض تيممه خاصه، وإن لم يسبق بل تساوى الجميع لم ينتقض تيمم أحدٍ منهم إلّا مع بذل الشركاء نصيبهم لواحد.

نعم، لو كان معهم جنب، وقلنا باختصاصه شرعا بحيث ليس لغيره المزاحمه له، اختص النقض به أيضا.

وفى «الجواهر»: «إنَّ اطلاقه ذلك لا يخلو عن تأمل»،

ولعلَّ وجه تأمله مختصُّ بصوره عدم سبق أحدهم وتساوى الجميع فيه حيث أنَّ القول بأنَّه لم ينتقض تيمم أحدٍ منهم لا يخلو عن اشكال، لما قد عرفت من صدق الوجدان لكلِّ واحد تعليقا بالسبق والحيازه، ووجود مثل ذلك يكفى فى حصول النقض لواحدٍ منهم، إلاَّ أنه حيث لا يعلم ذلك فيكون حكمه حكم الصوره السابقه وهى أنَّ اليقين بالبراءه عن حصول شرط الواجب المشروط لا يحصل إلاَّ بايجاد التيمم واتيان كلِّ واحدٍ منهم.

اللهمَّ الآ- أن يتمسك كلُّ واحدٍ منهم بالبرائه عن التكليف، لاحتمال كون تعلُّقه بالآخر نظير ما قيل مثله فى وجوب ردِّ السلام إذا سلّم أحدٌ على جماعه، إلاَّ أن الالتزام بذلك فى المقام الذى من قبيل الواجب المشروط مشكلاً لتعارض هذا الأصل مع أصله عدم تحقُّق المشروط مع الشك فى وجود شرطه، لشرطيته وجوب الاحراز فى الشرط فى سقوط المشروط، خصوصاً فى مثل المحصّل والمحصّل كالمقام.

الفرع الرابع: فيمن كان متيمماً ثم وجد الماء وهو فى داخل المسجد، وكان جنباً:

ففى «المنتهى» _ على المحكى عنه فى «الجواهر» _: «أنَّ الأقرب جواز الدخول والأخذ من الماء والاعتسال خارجاً، بل لو لم يكن معه ما يغترف به، فالأقرب جواز اغتساله فيه» وتبعه فى «المدارك» على ذلك فى الأوّل، واستحسنه فى الثانى.

ثم استشكل عليه فى «الجواهر» فى اطلاق كلامه، وقال: «لكن قد عرفت فيما مضى حرمة اللبث فى المساجد جلوساً كان أو غيره، نعم لو أمكن ذلك بالاجتياز جاز لعدم الحرمة فيه»^(١).

قوله: ولا ينتقض التيمم بخروج الوقت (١)

قلنا: ولعل وجه اطلاق كلامه، لأجل أن التيمم عن الجنابه هو متطهر ما لم يجد الماء الذى يمكن استعماله، لا مجرد الوجدان، فحينئذ إذا وجد الماء فى المسجد لا يوجب الخروج عن الطهاره التراييه إلى أن يغتسل، أو يمضى وقت يسع فيه ذلك، فحينئذ لا بد له لتحصيل الطهاره المائيه للواجب المشروط الذى يجب تحصيل شرطه، دخول المسجد وأخذ الماء، فحينئذ إن اغتسل فيه فهو على أى حال طاهر إما بالتراييه أو بالمائيه، فلا يكون له حينئذ فتره يعد فيها مجنبا، هذا بخلاف ما لو أخذ الماء لكى يخرج ثم الاغتسال فى خارج المسجد، حيث يحتمل أنه بعد أخذ الماء وإمكان الاغتسال فى المسجد يكون ذلك سببا لخروجه عن الطهاره، فيكون لبثه فيه أو عبوره فى المسجد مع الجنابه حراما، فلأجل ذلك حكم بما عرفت.

(١) نعم، يصح الحكم بالاغتسال خارج المسجد لو قلنا بعدم خروجه عن الطهاره إلا بعد الخروج عن المسجد مع الماء، وتركه الاغتسال، لصدق الوجدان مع التمكن فى حينذاك لا قبله، كما يصح ويرد الاشكال لو لم نقل بجواز الدخول فى المسجد مع التيمم مثل ذوى الأعذار الموقتة لا الدائمه، أو التيمم لضيق الوقت فقط، حيث لا يكون تيممه حينئذ رافعا للحدث، فحينئذ يصح ما ذكره صاحب «الجواهر» قدس سره كما لا يخفى.

وبالجملة: نتيجه ما بيناه هو التفصيل فى المورد، وإن كان الأحوط عدم الاكتفاء بمثل هذه الصلاه مع هذه الطهاره المائيه لو دخل واغتسل فى المسجد، بخلاف ما لو اغتسل فى حال الاجتياز لو أمكن أو فى خارجه، فالطهاره كافيه،

قوله: ما لم يُحدث أو لم يجد الماء (١)

قوله: التاسع: من كان بعض أعضائه مريضاً لا يقدر على غسله بالماء ولا مسحه جاز له التيمم ولا يتبعصّ الطهارة (٢)

وإن يحتمل تحقّق الاثم في الثاني على ما عرفت، هذا.

(٢) وهو عندنا اجماعى بقول واحد، لصراحه الأخبار «المعتبر» على عدم حصول النقض إلا عند اتيانه بالأمرين، كما هو صريح صحيح زراره والسكوني من جواز الاتيان بصلاة الليل والنهار كلّها بتيمم واحد ما لم يحدث أو يُصيب الماء، وأن تيممه يجزيه إلى أن يجد الماء، مضافاً إلى ما عرفت كون الحكم معللاً بان التراب بمنزلة الماء فيصح الاتيان بالصلوات ما شاء، فريضه كانت أو نافله، خلافاً لبعض الجمهور حيث قال بانتقاضه قياساً على المستحاضه بجامع اضطراريه الطهارتين، مع أنّ مقتضى هذا القياس هو تكرار التيمم لكلّ صلاة ولو لم يخرج الوقت، كما هو الحال كذلك وبه قال الشافعي هنا، ولا ريب في بطلان ذلك كبطلان نقضه بخروج الوقت أيضاً كما عرفت.

نعم، قد يورد علينا بورود هذا الحكم في بعض الأخبار: خبر أبي هـ، عن الرضا عليه السلام، قال: «يتيمّم لكلّ صلاة حتّى يوجد الماء» (١).

منها: خبر السكوني، عن الصادق، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «لا يتمتع بالتيمم إلا صلاة واحدة ونافلتها» (٢).

حيث يظهر منها لزوم تكرار التيمم لكلّ صلاة ولو لم يحدث ولم يصب الماء، بل ولو لم يخرج الوقت.

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب التيمّم، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

قوله: التاسع: مَنْ كان بعض أعضائه مريضاً لا يقدر على غَسْله بالماء ولا مسحه، جاز له التيمم، ولا يتبعض الطهاره (١)

لكنه لابد من الخروج عنهما، إما بحملها على صورته نقض التيمم بالوجدان وحصول الفقدان، أو على التقيه، أو حصول النقض بالحدوث، وهو أولى من الطرح.

(١) أى أنّ الانتقاض لا يتحقق بشيءٍ آخر كتنزع العمامه أو الخفّ أو غير ذلك، بل ينتقض التيمم بالاثنتين الذين ورد ذكرهما فى المتن، كما عرفت دلالة الأحاديث «المعتبر» عليهما، بل قام الاجماع فيه، كما صرح بذلك المحقق فى «المعتبر» بقوله: «لا ينقض التيمم إلا ما ينقض الطهاره المائيه: وجود الماء مع التمكن من استعماله وهو مذهب أهل العلم».

ومثله العلامة فى «المنتهى» و«التذكرة»، وفى «الذكرى»: «يستباح بالتيمم ما لم ينقض بحدوثٍ أو وجود الماء عند علمائنا أجمع، سواء خرج الوقت أو لا، وسواء كانت الثانية فريضه أو نافله».

ولا خلاف فيه عند أحد من العلماء إلا عن أبى سلمه كما أشار اليه العلامة فى كتابيه، عمّا نقله الشيخ قدس سره عن أبى سلمه ذلك.

(١) يدور البحث عن أنه هل يتبعض الوضوء والغسل إذا كان بعض اعضاء المكلف مريضاً، أو كان على نحو لا يقدر غسله ولا مسحه بوضع الجبيره عليه فى الوضوء والغسل، بأن يتيمم بدل ذلك الوضوء فقط ويغسل الباقي، أو لا يجوز، بل يتبدل الحكم إلى التيمم، ولا يتبعض الوضوء والغسل؟

الصحيح هو الأخير كما فى «المبسوط» و«الخلاص» و«القواعد» وغيرها، بل فى «الجواهر»: «لا أعرف فيه خلافاً»، لصدق عدم الوجدان بعدم التمكن من الاستعمال لتمام الطهاره، وتناول أدله المرض فى الآيه وغيرها، وللإطلاق القول فى عده أخبار:

منها: إطلاق قول الصادق عليه السلام فى مرسله ابن أبى عمير: «يتيمم المجدور

والكسير إذا أصابتهما جنابه» (١).

ومنها: مسند عن ابن مسكين وغيره مثله (٢).

منها: خبر ابن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون به القرح والجراحه يجنب؟ قال: لا بأس بأن لا يغتسل يتيمم» (٣)، ومثله خبر الآخر (٤).

ومنها: خبري ابن سرحان وابن أبي نصر، عن الصادق و الرضا عليهما السلام :

«في الرجل تصيبه الجنابه وبه جروح أو قروح، أو يخاف على نفسه البرد؟ فقال لا يغتسل يتيمم» (٥). (٤)

اذ من المعلوم أنّ القروح والجروح غالباً لا تكون إلا في بعض الاعضاء كالمجدور والكسير، ومع ذلك حكم بالتيمم مطلقاً ولم يحكم بكفايه غسل الباقي، وهي العمده في المسأله، والألا يمكن النقاش في الاستدلال بالوجدان، حيث لم يظهر منه ذلك إلا بضم هذه الأخبار اليه، بكون المراد هو الوجدان في الامكان لجميع ما يجب غسله لا مطلقاً، كما ورد التصريح بذلك في الخبر المروى بسند صحيح عن أبي بصير أنّ عليه السلام قال: «إنّ الوضوء لا يبعض» (٧).

أى لا يقتصر على غسل ماهو الصحيح، وهو حكم لا خلاف فيه بين الأصحاب، بل ظاهر «التذكرة» كاشعار غيره الاجماع عليه، كما يؤيداه الأصل لو شكك في وجوبه لأنه مقتضى البراءه، مضافاً إلى أنه مقتضى القاعده الأوليه من

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

٤- المصدر السابق، الحديث ٩.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث ٨.

٦- المصدر السابق، الحديث ٧.

٧- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

قوله: العاشر: يجوز التيمم مع وجود الماء بتيه الندب، ولا يجوز له الدخول به في غير ذلك من أنواع الصلاة (١)

انتفاء المركب بانقضاء أحد اجزائه. فمع وجود هذه الأخبار والأصل والقاعده لا يبقى مجال للعمل بقاعده الميسور والادراك، مضافا إلى إعراض الأصحاب عنه هنا كما لا يخفى.

وكما أنه يلا يكفى التيمم عن العضو المريض بعد الغسل المذكور، للأصل والأخبار السابقه، بل وظهور التيمم كتابا وسنه بين الصورتين من الوضوء والغسل تماما أو التيمم كذلك في قطع الشركه بينهما،

ولعل ما في «المبسوط» و«الخلافا» من الاحتياط والحكم بالجمع بغسل الممكن ثم التيمم، معللاً له في «المبسوط» بعدم الضرر عليه في ذلك مع تأديه الصلاة بالاجماع.

ليس لاحتمال مشروعيه التلفيق، أو لوجود قائل منا بمشروعيته أو مشروعيه التبويض، نعم قد يكون ذلك للاحتمال الثاني خاصه، كما قاله صاحب «الجواهر» قدس سره .

قلنا: يمكن أن يكون وجه الاحتياط هو عدم احراز الموضوع في أنه من

مصاديق لزوم التيمم أو الغسل، فلذا يحكم بالجمع، وهو غير قادح، كما يؤيد ذلك تصريحه بعدم اضراره وكونه موجبا للقطع بالبراءه.

وتفصيل البحث في هذه المسأله أزيد من هذا قد مضى في باب الوضوء، من وجوب غسل ما حول الجرح والقرح مع تعذر مسحه أو مطلقا، وعدم الانتقال الى التيمم، وعليك بالرجوع اليه والاطلاع عليه.

(١) المراد من التيمم الندبى هو الذى يتيمم لاستحباب نفسه كالتيمم لصلاه الجنازه، لا البدلى الذى يأتى به بدلاً عن الوضوء والغسل، والبحث في هذه

المسأله عن أنه هل يجوز الاتيان معه للمشروط بالطهاره كأنواع الصلاه غير الجنازه أو لا؟

قد يقال: إنه لا يجوز كما صرح بذلك العلامة في «التذكرة» وغيره في «كشف اللثام» و«مجمع البرهان» وإن تعدد الماء، كما أنه قد يقتضيه ما في «المعتبر» أيضاً، بل علله في الثاني بأنه ليس تيمماً يرفع الحدث أو حكمه.

قلت: ولعلمه لثبوت شرعيته مع وجود الماء، أو لعدم شرطيته صلاه الجنازه بالطهاره حتى يكون بدلاً عنها. هذا كما في «الجواهر» (١).

ولكن التحقيق أن يقال: تاره يفرض اتيانه مع وجود مسوغيته من جهه فقد الماء، أو العذر الموجب لتجوز التيمم كالمرض، أو الممنوعيه عن الاستعمال مع وجوده بل حتى مع خوف فوت الوقت، والصلاه على الجنازه المسوغه حينئذ للتيمم لو كان بدلاً عن الماء، ففيها مثل ذلك يجوز الاتيان معه سائر أنواع المشروطه بالطهاره، بل لا أجد فيه خلافه هنا كما اعترف به في «كشف اللثام» للبدليه المقتضيه قيامه مقامه في سائر الغايات، مستحبها وواجبها، والطهاره للصلاه على الجنازه وإن لم تكن واجبه فيها.

والدليل عليه:

١- جريان الأصل، وهو أصل البراءه عن وجوب تحصيل تيمم آخر غيره عند الشك في وجوبه.

٢- بعض الأخبار السابقه الداله على صدق البدليه في هذا الحال،

٣- ظاهر الاجماع المدعى في «التذكرة» وصريحه في «الخلاف» و«الذكري»، وعن «نهايه الأحكام» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«المسالك» وغيرها.

ولكن هذا التيمم مستحبٌ في صلاة الجنائز اجماعاً صريحاً في «الخلافة» و«الغنية»، وظاهراً عن «التذكرة»، والأخبار الدالة على ذلك في بحث صلاة الجنائز كما سيأتي في موضعه، فيقوم هذا التيمم مقام الطهارة المائيه مع التعذر.

أمّا دلالة بعض الأخبار بالخصوص على ذلك:

فمنها: حسن الحلبي أو صحيحه، قال: «سُئِلَ أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل تدركه الجنائز وهو على غير وضوء، فإن ذهب يتوضأ فاتته الصلاة؟ قال: يتيمم ويصلي» (١).

ومنها: موثق سماعه، قال: «سألته عن رجل مرّت به جنازه وهو على غير وضوء، كيف يصنع؟ قال: يضرب بيديه على حائط اللبن فليتيمم به» (٢).

حيث يدلان على كفايه هذا التيمم لتحصيل الطهارة المشروطة في أنواع الصلاة، ومنها صلاة الجنائز.

بل يمكن تأييد جواز التيمم لضيق الوقت للفريضة أيضاً من قيام الاتفاق الموجود بين الفقهاء هنا مع خوف الفوات، بل ربّما يكون في الضيق أولى من الجواز في المقام، هذا كما في «الجواهر».

قد يناقش: بأنّه يحتمل أن تكون شرعيه هذا لخصوص ذلك لا للبديهي، نظير الوضوء للجنب أو الحائض، ولذا نلاحظ شرعيته حتّى مع وجود الماء، أو لاحتمال أنّ مشروعيتها هذا التيمم، لأجل عدم شرطيه الطهارة لصلاة الجنائز لكي يصير هذا بدلاً عن طهارتها.

أجاب عنه صاحب «الجواهر»: بأنّ هذه الدعوى مخالفة لما دلّ عليه الدليل،

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب صلاة الجنائز، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

لأنه يقتضى خلاف ذلك من غير معارضٍ، لأن ثبوت شرعيته مع وجود الماء لا يوجب عدم صدق البدليه مع عدم وجود الماء، كما هو المقصود، وإن سلمنا عدم صدق البدليه مع وجود الماء، كما أن عدم شرطيه الطهاره لصلاه الجنازه لا يوجب عدم صدق البدليه فى كمالها عند فقد الماء، لوضوح أن الصلاه واجبه مع الطهاره المائيه ومع فقدها يتبدل إلى بدلها، ولعل مراد من لا يجوز الدخول فى غير صلاه الجنازه معه، هو صورته وجود الماء معه لا مع فقده، لأن شرعته ثابتة مع وجود الماء أيضا ندبا لا بدلا.

وقد يقال: إن مرادهم من هذا الكلام هو اثبات جهتين لاستحباب هذا التيمم لصلاه الجنازه، عند فقد الماء.

أحدهما البدليه، وأخرى استحبابه فى نفسه لا للبدليه، فمن يتيمم لها بقصد الجبهه الأولى صحّ دخوله به فى غيرها من الغايات مع استمرار المسوّغ، بخلاف الثانيه، فلا يجوز. بل ويلحق بالثانيه من أطلق التيه ولم يعين البدليه فلم يحصل الشرط وهو تيه البدليه حينئذٍ، فلا يجوز.

ولا يخفى أن الأقوى هو الأخير حيث لا يدل الدليل المذكور على كفايته حتى مع عدم قصده للبدليه، لأن الدليل يدل على أنه يجوز التيمم فى هذا الحال بالأولويه، كما يجوز مع وجود الماء أيضا، لكن الدليل ساكت عن موضوع غير صلاه الجنازه، فيدور الأمر فى الجواز وعدمه مدار قصده وعدمه، فإن قصد البدليه مع فقد الماء، كان ذلك كافيا لكلّ غاية يشترط فيها الطهاره، وإن قصد خصوص الندب، فلا فرق فى ذلك بين كون التيمم رافعا للحدث كما هو المختار أو مبيحا للصلاه، كما لا يخفى.

والقسم الثاني: هو اتيانه مع وجود الماء، الذى يسمّى بالتيمم الندبى، فهو لا

اشكال فى استحبابه لصلاه الجنازه، أو للنوم فى نفسه، مع امكان استعماله الماء على المشهور نقلاً وتحصيلاً، بل فى «الذكرى» نسبة ذلك إلى الأصحاب، و«التذكرة» إلى علمائنا، وظاهره الاجماع، كما هو كذلك فى منتهاه، بل فى «الخلاف» التصريح بدعوى الاجماع، وهو الحجّه.

مضافاً إلى دلالة الأخبار عليه:

منها: الموثقه المتقدمه بناء على أنّ تجويزه للتيمم كان مطلقاً حتّى مع وجود الماء لترك التفصيل فى جوابه.

ومنها: مرسل حريز، عمّن أخبره، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «الطامثُ تُصلى على الجنازه، لأنّه ليس فيها ركوع ولا سجود، والجنب يتيمّم ويصلى على الجنازه» (١).

ومنها: روايه الصدوق فإنّه بعد ما نقل أنّه انما هو تكبيرٍ وتسييحٍ وتحميدٌ وتهليل كما تكبر وتسبح فى بيتك على غير وضوء _ قال الصدوق: «تيمم إن أحبّ» (٢).

ومنها: ما ورد فى فقه الرضا: «وإن كنتَ جنباً وتقدمت للصلاه عليها فتيمم أو توضأ وصلّ عليها» (٣).

خلافاً لجمله من الأصحاب، كظاهر المرتضى فى «الجمل»، والشيخ فى التهذيب و«المبسوط» و«النهايه»، وعن «الاقتصاد» وأبى على وسائر والقاضى والراوندى والشهيد فى «الدروس» و«البيان»، حيث اعتبروا خوف الفوت فى جواز التيمم مع وجود الماء، ومال اليه المحقق فى «المعتبر» وصاحب «المدارك» وطعنا باجماع الشيخ بقولهما: «إنّا لا نعلمه كما علمه، وبأنّ غالبه

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ٣_٤.

٣- المستدرک، الباب ٢ من أبواب صلاه الجنازه، الحديث ١.

الشهرة، وبأنه ليس نصا على المطلوب، فإنه ذكره مع جواز الصلاة بلا طهاره أصلاً، فلعله يريد الاجماع لذلك لا لمسألتنا، والأخبار بالضعف والارسال، والاضمار في خبر سماعه، مع امكان استظهار خوف الفوت منه، بل لعلّ الغالب في الجنائز عدم امكان الاغتسال وادراك الصلاة عليها، فيبقى حينئذٍ ما دلّ على اضطراريه التيمم واشتراطه بتعدّر الماء على حاله.»

أقول: ولا يخفى ما في استدلالهم من الاشكال، لأنه إذا كانت الأخبار تامه في الدلاله على التجويز بلا خوف الفوت، كما يظهر من التعليل الوارد في خبر الصدوق عن يونس بن يعقوب بأنه: «ليس فيه ركوع ولا سجود بل هو تكبيرٌ وتسيحٌ لتكبيريك في بيتك» وأنه ليس بصلاه حقيقه، فلا ينافى كون التيمم موجبا لكمالها، خصوصا بعد ما ثبت من اعتراف الخصم في عدم اشتراط الطهاره فيها، فحينئذٍ كيف يمكن أخذ التيمم فيه بشرط خوف الفوت.

فاذا ثبتت دلالة الأخبار بذلك، كفانا ذلك في اثبات الحكم حتى ولو كانت الأخبار ضعيفه سنداً بما قيل، لأنها تنجبر ولو بالشهرة المقبوله عند الخصم، فضلاً عن قيام الاجماع المنقول المقبول عند صاحب «الجواهر» وغيره، مضافاً إلى أنه يمكن التمسك بدليل التسامح في أدله السنن واثبات جوازه.

وعليه فالشرطيه اللازمه في رعايه التيمم هي ثابته في التيمم البدلي لا الندي، وبذلك نخرج عن الأصل والعموم بكون التيمم شرط اضطراريته لا مطلقاً، فلا يجرى هذا الأصل هنا بواسطة الدليل والحجّه، فلا يبقى حينئذٍ مورد لدعوى معارضه هذا التسامح مع ذلك الأصل، فلا يمكن التمسك به، لما عرفت خروجه عنه بالدليل والحجّه، فالظاهر هو الجواز مطلقاً وإن كانت غايه خوف الفوت فيه أوفق بالاحتياط حذراً عن مخالفه من عرفت، والله العالم.

أقول: بعد ثبوت عدم شرطيه الطهاره وعدم وجوبها لا شرعاً ولا شرطاً، فلا

يجب اتيانها مع ذلك، بل يجب اتيانها ندبا، إلا أن يصبح واجبا بواسطة النذر أو العهد، فيتجه حينئذ الاتيان بقصد الوجوب، وإن كانت نية الوجه غير معتبره عندنا في تحقق الامتثال، كما حُقق بحثه في محله.

هذا كله تمام البحث في التيمم الندي لمثل صلاه الجنازه.

فاذا عرفت الكلام فيه من جهات كفايته عن البدلي مع فقد الماء، أو عدم كفايته، أو كفايته مع قصده البدليه منه وعدمه مع عدمه، يمكن بعد ذلك تطبيقه في التيمم الصادر ممن يريد النوم إذا كان واجد الماء أو فاقده، وفي الفاقد قصد الندب منه أو البدلي على ما عرفت من الشقوق والبحث، فلا نعيده.

وأخيرا: ثبت في محله استحباب تحصيل الطهاره المائيه للنوم، فترتبت عليه أنه مع فقدها يقوم التيمم مقامها مع تعذرهما، خصوصا بعد الخبر الذي رواه الصدوق في «العلل» عن أبي بصير، عن الصادق، عن آبائه عن أمير المؤمنين عليهم السلام أنه قال: «لا ينام المسلم وهو جنب، ولا ينام إلا على طهور، فإن لم يجد الماء فليتيّم بالصعيد، فإن روح المؤمن تروح إلى الله عزوجل فيلقاها ويبارك عليها، فإن كان أجلها قد حضر جعلها في مكنون رحمته، وإن لم يكن أجلها قد حضر بعث بها مع أمثائه من الملائكة فيردّها في جسده، الحديث» (١).

بل في «الحدائق» _ على ما حكى عنه صاحب «الجواهر» _: «أنه لا خلاف في استحباب التيمم للنوم ولو مع وجود الماء»، ولعله للخبر المرسل المروي عن ابن أبي عمير، عن الصادق عليه السلام، قال: «من تطهر ثم آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده، الحديث» (٢).

بل وروايه الصدوق المقبوله حيث لم يرسلها بل نسبها مباشره الى الامام

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٢- نفس المصدر، الحديث ٥.

وقال: «قال الصادق عليه السلام: من تطهر ثم آوى إلى فراشه بات وفراشه كمسجده، فإن ذكر أنه ليس على وضوء فيتميم من دثاره كائناً ما كان، لم يزل في صلاه ما ذكر الله» (١).

والظاهر من الخبر المنقول عن الصدوق، أن هذا كون التيمم إنما هو عن الحدث الأصغر فلا يشمل الأكبر، وإن كان عنوان الطهارة المذكور في صدره مذکور بصورة المطلق الشامل للطهارتين، كما أن ظاهره على ما في «الجواهر» في ترك الطهارة على نحو غير العمد، وهو مستفاد من قوله: «وذكر أنه ليس على وضوء» وفي كفايته مع العمد يحتاج إلى دليل.

أقول: يمكن أن نصح جوازه بصوره العمد أيضا بأن موضع الذكر إن كان بعد دخوله في الفراش يصح ما ذكره، وأما لو تذكر وهو في طريقه إلى الفراش، ثم دخل فيه وقصد الطهارة، فإنه حينئذ يعد ممن كان تركه للوضوء بالعمد بعد التذكر، مع أنه لو كان فقد الماء شرطاً لصحة التيمم، لا معنى لتجويزه بعد التذكير.

وكيف كان، يدل الخبر على استحباب التيمم للنوم حتى مع وجود الماء، مضافاً إلى جريان قاعده التسامح في أدله السنن، وامكان الخروج عن ذلك الأصل والعموم بواسطة الحديث المقبول المروي عن الصدوق كذلك المرسله كما يظهر عن صاحب «الجواهر» قدس سره .

هذا نهاية البحث عن الركن الثالث وقد كتبه في الأرض المقدسه الرضويه يوم الخميس الواحد والعشرون من شهر الرجب المرجب سنه تسعه وعشرين وأربعمائة بعد الألف من الهجره النبويه على مهاجرها آلاف التحية والثناء وكان «التحرير» بيد أقل العباد السيد محمد على العلوى الحسينى الأسترآبادى ابن آيه الله السيد السجاد العلوى عفى عنهما وجعل الجنة مثاهما.

الركن الرابع: فى النجاسات واحكامها

قوله: القول فى النجاسات، وهى عشره أنواع (١)

(١) يدور البحث فى الركن الرابع من كتاب الطهاره عن النجاسات.

والنجاسه لغه هى القذاره، وفى عرف الشارع هى قذاره خاصه، مجهوله الحقيقه والكنه لدينا، وجب الاجتناب عنها فى أفعال وحالات مخصوصه، فكل جسم خلا عن هذه القذاره فهو طاهر نظيف شرعا.

ثم يأتى البحث فى أنّ النجاسه هل هى صفة متأصله وحقيقه واقعيه، توجب ايجاب الاجتناب ووجوب الهجر عنها، أو أنّها منتزعه من حكم الشارع بوجوب الاجتناب من تلك الأمور لمصلحه رآها الشارع؟ فيه وجهان بل قولان: ففى «مصباح الفقيه» أشبهها بظواهر الأدله الأول، ولكن الدقه والتأمل يفيد أنه لا يمكن الالتزام بأحدهما بالكلية، بل لابدّ فيه من التفصيل، لأنّ فى مثل البول والغائط ونحوهما لا- يبعد القول بالوجه الأول، وأمّا فى فى مثل الكافر والمرتد الذى ينجس بالارتداد لا يمكن القول فيه إلاّ بالوجه الثانى، اذ نجاستهما حكميه لا عينيّه كالكلب والخنزير.

وكيف كان، فالبحث يدور الآن عن تحديد أعيان النجاسات، وهى عشره كما ذكره «الجامع» و«النافع» و«القواعد»، و«الذكري» ونحوهما، ولعلّه هو المشهور.

الأول والثانى: ما يستحق اطلاق اسم البول والغائط عليه عرفا، ولا يصحّ سلب الاسم عنه حقيقه، إذا كان الخارج مثل الدود والحَبّ الخارج من المحلّ صحيحا

غير مستحيل، فهو خارج عن الموضوع، بل في «الجواهر» أنه طاهر لعدم الصدق، ولعله اليه يرجع ما في «المنتهى» من اشتراطها طهارته ببقاء صلابته في الحب، بحيث لو زرع نبت دون ما لم يكن كذلك، والألا كان ممنوعاً من كل حيوانٍ ممّا لا يجوز أكل لحمه سواء كان آدمياً أم من غيره، إذا كان للحيوان نفس سائله.

أقول: البحث عن نجاسه فضلات المعصومين عليهم السلام المنزهين عن الرجس، يعدّ اساءه الأدب، والألا كان الحكم باطلاقه وعمومه مجعولاً ولم يثبت التقييد بالنبي والأئمة عليهم السلام.

وما ورد في كتب العامه كـ «شرح الشفاء» للخفاجي بأنّ أم أيمن شربت بول النبي صلى الله عليه وآله وأقرها عليه، وإن قيل إنه صلى الله عليه وآله قال لها: «اذن لا تلج النار بطنك»^(١)، فلذلك قال الشافعي في قول له بطهارته لذلك، غير صحيح، لأنه لم يثبت عندنا هذه القضيّه.

فالذي تقتضيه القواعد الشرعيّه التعبدية هو التجنّب عنها في المأكول والمشروب والصلاه ونحوها من الأمور المشروطه بالطهاره بنحو العموم، من دون استثناء لأحد، فلعلّ حكمته الاطراد في الحكم أو غيره من الحكم المقتضيه للاجتناّب لا الاستقذار، فليس علينا البحث حوله والتحقيق عن سببه بعد اطلاق الأمر بازاله الثوب عنه عند اراده الصلاه والنهي عن شربه.

وكيف كان، فلا- شبهه ولا- خلاف في نجاستهما من كل حيوانٍ ذي نفس سائله، ممّا لا يؤكل لحمه، بل عن «المعتبر»: «أجمع علماء الاسلام على نجاسه البول والغائط ممّا لا يؤكل لحمه سواء، كان ذلك من الانسان أو غيره، إذا كان ذا نفس

١- شرح الشفاء للخفاجي، ج ١، ص ٢٤٢.

سائله» انتهى (١).

والمراد من «نفس سائله» هو الحيوان الذى يكون صاحب خروج الدم من مجمعه فى العروق إذا قطع شىء منها بقوه ودفع، كما فى «المدارك» وغيره، أو سيلانٍ كما فى «الروض»، ولعلهما بمعنى واحد، أى لا يخرج رشحا كدم السمك ونحوه، وهذا هو المتبادر من توصيف النفس بالسائله فى مقام التحديد، لا مطلق الجريان كما قد يتوهم، وإن اختلفت عبائر الأصحاب فى ذلك، ولكنه لا- يوجب الاختلاف فى المقصود، فما فى مناقشه بعض فى تفسير مرادهم بما عرفت، نظرا إلى أن السيلان عرفا مساوق للجريان الذى هو أعم من ذلك، ليس فى محلها، كما لا يخفى.

والاجماع القائم عليه ثابت عند الأصحاب وغيرهم، الأ- من الشاذ من غيرنا فى خصوص ما لا- يؤكل لحمه على طريق النقل بالاستفاضه، إن لم يكن متواترا، بل فى المحصل منه فى غير بول الرضيع قبل أكل اللحم، بل حتى فى بوله أيضا، وإن حُكى فى «الذكري» و«المختلف» و«المدارك» عن الاسكافى طهارته، لكن فى الأخير قبل الطعام بدل اللحم، وفى سابقه الصبى الذكر من غير البالغ بدل الرضيع، لعدم قدح خلاف مثل الاسكافى فيه، لمعرفته، مع أنه لم يكن عنده من الكتب حتى يفتى بما هو المشهور، وذلك لم يستثنه من معقد ما حكاه الاجماع فى «المعتبر» و«التذكرة» و«المنتهى» كمعقد نفى الخلاف فى «الغنيه» عن نجاسه بول وخرء ما لا يؤكل لحمه.

مضافا إلى المحكى من الاجماع وغيرها، بل فى «التذكرة»: وعن المرتضى دعوى الاجماع على نجاسه بول الرضيع بالخصوص، مع ضعف مستنده خصوصا الأصل المنقطع بالأدله الوارده فى نجاسه البول بالخصوص

والعموم، الشامل له، مثل صحيحه الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الصبي؟ قال: تصب عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا والگلام والجاريه في ذلك شرع سواء» (١).

ومثله صحيحه الحسين ابن أبي العلاء في حديث عن الصادق عليه السلام: «سألته عن الصبي يبول على الثوب؟ قال: تصب عليه الماء قليلاً ثم تعصره» (٢) و غيرهما من الأخبار.

نعم، هنا روايتان على خلاف ذلك: إحداهما روايه السكوني، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أن عليًا عليه السلام قال: لبن الجاريه وبولها يغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأن لبنها يخرج من مثانه أمها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب قبل أن تطعم لأن لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين» (٣).

حيث تدل على طهاره بول الغلام قبل أن يطعم دون الجاريه.

لكنه مندفع: بأنه مشتمل على لا يلتزم به علمائنا إلا بعض العامه من نجاسه لبن الجاريه، حيث يوجب كون ذلك قرينه على أنه محمول على التقية لموافقته مع فتواهم، مضافا إلى أن الراوي منهم أيضا، خصوصا مع اعراض الأصحاب عنه مما يوجب طرده وضعفه، كل هذا مضافا إلى امكان كون المراد من عدم غسل الثوب لبول الغلام قبل الطعام هو كفايه صب الماء عليه، ولا يحتاج إلى الغسل الذي فيه عصر، كما ترى هذا التفصيل في صحيحه الحلبي، فلا يوجب حينئذ دلاله على طهارته كما هو مراد الخصم.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

كما قد يؤيد ذلك انضمام اللبن اليه، مع أنه طاهر عندنا، بلا خلاف، فيحمل على استحباب الغسل بمعنى الصب كما لا يخفى.

وثانيهما: هو المروى في «البحار» عن القطب الراوندى بسنده إلى موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «قال بال الحسن والحسين عليهما السلام على ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله قبل أن يطعما، فلم يغسل بولهما عن ثوبه» (١).

حيث لا يمكن الذهاب الى مضمونها لعدم مقاومتها مع الأخبار «المعتبر»ه الموجه لحملها على التقية في كلتا الروايتين، كما يؤيده نسبه في «فقه الرضا» إلى الرواية عن علي عليه السلام بعد أن ذكر الحكم بخلافه كالفقيه، حيث يكون مثل هذا التعبير من هذه الكتب أيهاما للقول بها للتقيه.

مضافا إلى معارضه الرواية الثانية بما هو المروى في «البحار» أيضا نقلاً عن كتاب «الملهوف على قتلى الطفوف» للسيد ابن طاووس بسنده عن أم الفضل زوجة العباس: «أنها جاءت بالحسين عليه السلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فبال على ثوبه، فقرضته فبكى، فقال: لا يا أم الفضل فهذا ثوبى يُغسل، وقد أوجعت ابني» (٢).

حيث نص رسول الله صلى الله عليه وآله على غسل ثوبه من بول الحسين عليه السلام، فضلاً عن غيره.

وعليه، فالمسألة وهي نجاسة البول والغائط في ما لا يؤكل لحمه من ذى نفس سائله قطعيه وعليه الاجماع بكلا قسميه بلا اشكال.

هذا هو المقام الأوّل بما وقع البحث فيه من حيث الطهاره والنجاسه، وعرفت ذهاب بعض الفقهاء إلى طهاره بول الرضيع قبل أن يطعم، خلافاً للآخرين من القول بالنجاسه، وهو الأقوى عندنا، والله العالم.

١- المستدرک، ج ١، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

حكم بول وخرء مالا يؤكل لحمه

المقام الثانى: النجاسه والطهاره فى بول وخرء ما لا يؤكل لحمه من ذى النفس من الطير بعد الاتفاق على نجاستهما فى غير الطير مِمَّا لا يؤكل لحمه من ذى نفس سائله، فلا بأس أولاً من نقل الأقوال، ثم بيان ما استدلل كل قائل على مذهبه ومختاره، والأقول فيه أربعة بل خمس:

القول الأول: الطهاره مطلقاً، وهو مختار الصدوق فى «الفقيه» و«العميانى»* والجعفى والشيخ فى «المبسوط»، والعلامة فى «المنتهى»، وشارح «الدورس» وكاشف الأسرار، والفخريه وشرحها، وشرح الفقيه للمجلسى وحديثه، و«المفاتيح» كما فى «كشف اللثام» و«المدارك» و«الحدائق» و«المستند» للنراقى، ومال اليه صاحب «مصباح الفقيه» وإن تردّد فى آخر كلامه وقال الاحتياط بما لا- ينبغى تركه، كما هو مختار صاحب «العروه» وكثير من أصحاب التعليق، وإن قال بعده: «ولكن الأحوط هو الاجتناب منه» فيكون نديناً.

والقول الثانى: هو النجاسه مطلقاً، وهو خيرُه الأكثر نقلاً وتحصيلاً، بل هو المشهور شهره عظيمه تقرب للاجماع إن قلنا إن لفظ (الغائط) فى كلام المصنّف و(العدره والروث) فى غيره يشمل لما نحن فيه، كما قطع به العلامة الطباطبائى رحمه الله فى مصابيحہ بالنسبه إلى خصوص عباراتهم، كما صرح بذلك الحلى فى «السرائر» بقوله: «قد اتفقنا على نجاسه ذرق غير المأكول عن سائر الطيور وقد رويت روايه شاذه لا- يعول عليها أن ذرق الطائر طاهر، سواء كان مأكول اللحم أو غير مأكوله، والمعمول عند محققى أصحابنا والمحصّلين منهم خلاف هذه الروايه، لأنّه هو الذى يقتضيه أخبارهم المجمع عليها».

وصاحب «الغنيه» حيث قال: «والنجاسات هي بول ما لا يؤكل لحمه وخرؤه بلا خلافٍ، وما يؤكل لحمه إذا كان جلاًلاً بدليل الاجماع.»

بناءً على شمول الخرؤ لرجيع الطير وفي «الخلايف»: «كل ما يؤكل لحمه من الطير والبهائم بوله وذرقه وروثه طاهر لا ينجس به الثوب ولا البدن، إلا ذرق الدجاج خاصه فهو ينجس، وما لا يؤكل لحمه فبوله وذرقه نجس لا تجوز الصلاه في قليله وكثيره» ثم بعده نقل حكم ما يكره لحمه، ثم قول العائمه، ثم قال: «دليلنا إجماع الفرقه وأخبارهم.»

وفي «الجامعيه شرح الألفيه»: «فالبول والغائط، أجمع الكلُّ على نجاستهما من كلِّ حيوانٍ محرّم أكله، إنساناً كان أو طيراً أو غيرهما من الحيوانات.»

والقول الثالث: هو الطهاره في الخرؤ إلا أنّ البول فيه تردّد، كما في «المدارك» و«البحار» و«الذخيره» و«الكفايه» حتّى الخشاف.

والقول الرابع: هو الطهاره في الخرؤ والبول إلا في بول الخشاف، هذا كما عن الشيخ في «المبسوط».

القول الخامس: هو لابن البراج في «المهذب» من نجاسه بول وذرق ما لا يؤكل لحمه ولكن لا يجب إزالتها قليلاً أو كثيراً.

وأما بيان ما استدللّ به القائل بالطهاره أمور:

الأوّل: وهو الأصل، أى لو شكك في وجوب الاجتناب عن بول الطير وخرؤ ما لا يؤكل لحمه من ذى النفس، فالأصل البراءه إذا لم يقدّم الدليل على خلافه.

والثانى: عموم قاعده الطهاره، المستفاده من موثق عمّار، عن أبى عبدالله عليه السلام، في حديث، قال: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر، فإذا علمت فقد قدر، وما لم

تعلم فليس عليك»(١). حيث يشمل المقام لو لم يقد الدليل الراقع للشك.

والثالث: مضافا إلى ما عرفت، هو خصوص ما يدل على الطهاره خاصه فى الطير، وهو صحيحه أبى بصير _ بواسطه عبدالله بن المغيره الذى يعدّ من أصحاب الاجماع _ عن أبى عبدالله ٧، قال: «كلّ شىء يطير فلا بأس ببوله وخرؤه»(٢).

بل هو المعتضد بما فى «البحار»: «وجدت بخط الشيخ محمد بن على الجعفى نقلاً من «جامع البنزنى» عن أبى بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «خرؤ كلّ شىء يطير وبوله لا بأس به»(٣).

ولعلهما واحداً حيث أنّ الراوى والمروى فيهما واحداً ويؤيد الخبر من حيث كون الراوى فى سلسله السند متعددا من أصحاب الاجماع، وهما ابن المغيره والبنزنى.

بل قد يؤيد الطهاره فى خصوص الخشاف وفى غيره بالأولويه: روايه غياث، عن جعفر، عن أبيه، قال: «لا بأس بدم البراغيث والبق وبول الخشاشيف»(٤).

وبما عن «نوادى الراوندى» عن موسى بن جعفر، عن آباءه عليهم السلام: «أنّ أميرالمؤمنين عليه السلام سئل عن الصلاه فى الثوب الذى فيه أبوال الخشاشيف ودماء البراغيث؟ فقال لا بأس»(٥).

ويؤيد الطهاره بترك الاستفصال فى صحيح على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «أنّه سئل عن الرجل يرى فى ثوبه خرؤ الطير أو غيره هل يحكّه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- المستدرک، ج ١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

٥- المستدرک، ج ١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وهو في الصلاة؟ قال: لا بأس» (١).

حيث يفيد العموم مع قيام الاحتمال.

ولكنه ضعيف، لأن ظاهر الرواية كون السؤال عن حكم الحكّ من حيث هو فعلٌ كثير في الصلاة يوجب الاشكال، فأجاب عليه السلام أنه لا- بأس، فاحتمال كون السؤال عن حكم خرؤ الطير لعلّه كان بما لا يؤكل لبعيداً جداً، مع أنّ الأكثر في الطيور التي تكون ما في أيدي الناس هو ممّا يؤكل لحمه مثل العصفور والخطّاف وغيرهما، كما لا يخفى.

مع أنّه له فرض كون السؤال عمّياً لا- يؤكل لحمه، فمع ذلك قال: «لا- بأس» غير وجيه، لأنّ كون خرؤ ما لا- يؤكل لحمه مع المصلّى غير جائز حتّى ولو كان طاهراً.

فعلى أى حال لا بدّ ان يصرف عن اطلاقه إلى ما يؤكل لحمه، أو ما لا يعلم كونه من غير المأكول، ويكون مجهول الحال. وعليه فالأولى ترك هذه الرواية، والاكتفاء بما سبق.

هذا هو جميع ما استدلّ به للقول بالطهاره.

الدليل على النجاسة: في قبال هذه الأدلة توجد عدّه أدلّه دالّه على نجاسة بول الطير وخرؤه إذا كان ممّا لا يؤكل لحمه من ذى نفس سائله:

الأول: الاجماع المنقوله التي نقلناها فيما سبق من صاحب الكتب، المعتضده بالشهره المحققه.

الثانى: وجود بعض الأخبار الدالّه على نجاستهما، لا سيّما البول:

ومنها: حسنه عبداللّه بن سنان أو صحيحه، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام اغسل

ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه»(١).

ومنها: خبره الآخر عنه عليه السلام: «قال: اغسل ثوبك من بول كل ما لا يؤكل لحمه»(٢) حيث إنّه بعمومه يشمل ما لا يؤكل لحمه بالمنطوق، كما أنّه يمكن استفادته ذلك من مفهوم صحيح زراه أو حسنه أنّهما قالوا: «لا تغسل ثوبك من بول شيء يؤكل لحمه»(٣).

حيث يدلّ على أنّه إذا ما لم يكن ممّا يؤكل لحمه لا بدّ من غسل الثوب من بوله مطلقاً، أى ولو كان طيراً.

وكذا من مفهوم الوصف الوارد فى مقام بيان الضابط فى موثقه عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «كلّ ما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه»(٤) فما يؤكل لحمه إذا خرج منه شيء ففيه بأس وإن كان طيراً.

ومثله المروى عن «قرب الإسناد» عن أبى البخترى، عن جعفر، عن أبىه عليه السلام: «أنّ النبى صلى الله عليه وآله قال: لا بأس ببول ما أكل لحمه»(٥).

ومثله خبر عبدالرحمن عنه(٦).

بل قد يؤيد قول المشهور اطلاق الأمر بغسل الثوب والجسد من البول الوارد فى «المعتبر» المستفيضه حدّ الاستفاضه لو لم نقل بانصرافها إلى بول الانسان أو غير الطير، كالمعتبره المستفيضه أيضا الوارده فى نجاسه العذره الأمر فيها

١- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ١٢.

٥- المصدر السابق، الحديث ١٧.

٦- المصدر السابق، الحديث ٨.

بالغسل بما أصابها، ونزح مقدار من البثر إذا وقعت فيه شيءٌ منها، من غير استفصال بين كونه عن غير الطير، خصوصا مع ملاحظته استدلال صاحب «المعتبر» بتلك الأدلة مدّعيًا أنّ الخروء والعذره مترادفان.

اللّهمّ إلا أن يدعى الانصراف المذكور في البول عن مثل خروء الطير إلى فضله الانسان وغير الطيور.

كما أنه قد يؤيد قول المشهور معروفه الملازمه بين حليّه الأكل وطهاره البول عند الرواه، كما يفصح عن ذلك خبر زراره، عن أحدهما عليهما السلام :

«في أبوال الدواب تصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى، ولكن ليس ممّا جعله الله للاكل»^(١).

وإن كان قد يوهن بمثل هذه الروايه اشعار الروايات السابقه، أيضاً، حيث ظهرمنها اناطه نفى البأس بكون الحيوان معدا للأكل، فيكون المراد بالبأس الثابت بالمفهوم ما يعمّ الكراهه، هذا كما في «مصباح الفقيه»^(٢).

هذا كلّه في البول ممّا لا يؤكل لحمه حيث يحكم بنجاسته.

وأما الخروء منه: بعد اثبات كونه متحدا مع العذره، فيمكن اثبات نجاسته مطلقا، أى ولو كان من الطيور بالاجماع المركب، أى كلّ من حكم بنجاسه البول حكم بنجاسه الخروء، ومن حكم بطهارته حكم بطهاره الخروء.

وأيضاً بالأخبار الداله على نجاسه العذره مطلقا:

منها: مرسله موسى ابن أكيل، عن بعض أصحابه عن أبى جعفر عليه السلام : «فى شاه شربت بولاً ثمّ دُبِحت؟ فقال: ليغسل ما فى جوفها ثمّ لا بأس به، وكذلك إذا

١- المصدر السابق، المصدر ٧.

٢- «مصباح الفقيه»، ج ٧، ص ١٤.

اعتلفت بالعدره ما لم تكن جلاله» (١).

حيث يدلّ على لزوم غسل الجوف المتلوّث بالعدره مع العلف كتلوّثه بالبول.

ومنها: روايه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يطأ في العذره والبول أيعيد الوضوء؟ قال: لا- ولكن يغسل ما أصابه» (٢) بيان أنّ ترك الاستفصال في مثل هذه الروايات يفيد العموم، فيشمل خرؤ الطيور أيضا.

والخرؤ عند كثير من اللغويين مرادفه للعدره، فيتم الاستدلال، وإن كان عند بعض كصاحب «النهايه» لابن الأثير اختصاص العذره بفضله الانسان فقط.

هذا هو جميع ما استدلّ به على نجاسه البول والخرؤ للطيور إذا كانت ذا نفس سائله ممّا لا يؤكل لحمه.

أقول: الدقه والتأمل في أدله الطرفين يوصلنا إلى أنّ ملاحظه مقتيضات الاصول و«القواعد» هو امكان الجمع بينهما:

فأمّا في البول: فالاجماع غير حاصل في المحصّل منه، لوجود المخالف كثيرا كما عرفت في صدر المسأله، وذهاب جماعه كثيره من الفقهاء إلى طهارته، بل وهكذا المنقول منه غير مقبول لاحتمال كون مستندهم هو ما عرفت من الأخبار المشتمله على المناقشات.

وأما عن الأخبار: فغايتها عموم جمله: «اغسل ثوبك عن بول ما لا يؤكل لحمه» حيث يخصّص بالطير إن قبلنا وجود البول له كالخفّاش، والآ يكون خروجه بالتخصّص لا بالتخصيص، هذا بالنسبه إلى ما يدلّ بالمنطوق.

وأما فيما يكون بالمفهوم ان قبلنا حجّيه ذلك المفهوم مثل مفهوم الشرط، وإلاّ

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٠ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢.

لا يكون ذلك المفهوم مقاوما لمعارضته ما عرفت من ما يدل على الطهارة بالمنطوق.

مضافا إلى أنّ ما في حسنه ابن سنان من الحكم بالغسل في بول ما لا يؤكل لحمه من انصراف إلى ما فيه بول من غير الطير، لعدم معهوديه البول عنه أو ندرته كما في الخشّاف، فلا تصلح للمعارضته مع ما في موثقه أو مصحّحه أبي بصير بقوله: «كلّ شيء يطير فلا بأس بخرؤه وبوله» حيث باطلاقه يشمل ما يؤكل وما لا يؤكل، ولا ينافي اطلاقه بندره ما فيه البول، لأنّه في مقام اعطاء الضابط، فلا ينافيه عدم وجوده بالفعل، فضلا عن ندرته، إذ يكفي في صحه اطلاقه امكان فرضه وعدم استحالتة في العاده.

والتمسك بالمؤيدات بين استفاده الكليه في النجاسه والطهاره بكونه ممّا لا يؤكل أو يؤكل، في قبال ما يدل بالصراحه على الطهاره، غير وجيه لامكان التخصيص في الطيور.

هذا مضافا الى أنّه لو سلّمنا معارضه ما يدل على نجاسه بول ما لا يؤكل بعمومه مع عموم ما يدل على طهاره البول والخرؤ فيما لا يؤكل من الطيور مثل موثقه أبي بصير، عن الصادق عليه السلام، قال: «كلّ شيء يطير فلا بأس بخرئه وبوله»^(١) لكن النسبه بينهما بالعموم من وجه فيتعارضان، فلا بدّ من ملاحظه الترجيح بينهما، وهو يؤيد الطهاره، وذلك لأنّ أخذ الطير في موضوع الحكم يدل على اناطه نفى البأس به، فلو قيد بالمأكل لزم لغويه أخذ الطير في الموضوع، لصيروره العبره حينئذ بالمأكل، هذا بخلاف ما لو قيد عموم (اغسل ثوبك) في روايه ابن سنان بما عدا الطيور، اذ لا يلزم لغويه جعل (ما لا يؤكل) موضوعا للحكم بالنجاسه، لاختصاص النجاسه حينئذ بما عدا الطيور.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مع أنه لو لم نقل بذلك الترجيح، فلتزم بأن الأولى تقديم الحكم بالطهارة عملاً بخبر أبي بصير، لكونه نصاً في نفى البأس، بخلاف ما ورد في حسنه ابن سنان حيث إنه ظاهر في العموم، والقاعده هي أن النص مقدم على الظاهر كما لا يخفى.

هذا، مع أنه لو لم نقل بالتقديم والترجيح، وقلنا بالتعارض والتساقط في مورد الطيور، يكون المرجع بعد التساقط أو الشك إلى قاعده الطهاره.

لا يقال: إن مقتضى التعلل بكون الحيوان ممّا يؤكل المذكور في الخبر الذي رواه العلامة الحلّي في «المختلف» نقلاً من كتاب عمّار بن موسى، عن الصادق عليه السلام، قال: «خرؤ الخطاف لا بأس به هو ممّا يؤكل لحمه، ولكن كره أكله لأنه استجار بك، وآوى إلى منزلك، وكلّ طيرٍ يستجير بك فأجره» (١). يدلنا إلى أن الملاك في النجاسه والطهاره هو كونه ممّا يؤكل وعدمه في عدمه. كما يُشعر بذلك روايه زراره عن أحدهما عليهما السلام: «في أبواب الدّواب يُصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ فقال: بلى، ولكن ليس ممّا جعله الله للأكل» (٢). اذ فيه إشعار بأنّ الملاك هو ذلك وأنه معروف لدى الرواه في ذلك الزمان.

لأننا نقول: لا- اشكال في كون الطهاره منوطه بحلّيه أكل لحمه، غايه الأمر أنّ الكلام في طرف عدمه، حيث يمكن أن تكون نجاسته منوطه بكونه ممّا لا- يؤكل وعدم كونه من الطهور لوجود نصّ خاصّ دالّ على عدم البأس فيها مطلقاً، أي سواء كان مأكول اللحم أو غيره، هذا أوّلاً.

وثانياً: هذا التعارض إنّما يصحّ لو لم تكن النتيجة بزياده كلمه (الواو) قبل قوله عليه السلام: «هو ممّا يؤكل لحمه» كما قيل، وإلاّ ربما تكون الجملة كلاماً مستقلاً

١- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢٠.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

دالاً على حكم مستقل، وهو اعلام أنه ممّا يؤكل لحمه، فتكون الروايه حينئذٍ مشتمله على بيان حكيمين: الحكم الأول: طهاره خرؤه بقوله: «لا بأس به» وثانياً بيان أنه ممّا يؤكل، فلا يكون تعليلاً على طهارته كما أراد الخصم، فإذا لا يدلّ على المطلوب.

مع أنه لو دار الأمر بين النسختين، ولم يثبت أصل الضبط، فيسقط عن الاعتبار والتعارض كما لا يخفى.

أقول: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الحكم بالطهاره من حيث القواعد والأصول هو الأقوى، ولكن حيث أنّ الشهره على خلافها، حيث أفتى المشهور بنجاسه بول غير المأكول من الطيور، فإن ذلك يوجب احتمال إعراض المشهور عن العمل بموثقه أبي بصير، وموجبا لو هنها، كان العمل بالاحتياط والاجتناب عنه جيّداً جداً.

ومنه يظهر حكم الخرؤه منه حيث أنّ الاجماع المركّب الذى قام على نجاسه العذره فيما لا يؤكل غير ثابت فى مثل خرؤ الطيور غير المأكول، ومع عدمه فيه _ بخلاف البول _ قد يوجب تقويه طهارته بواسطه دلاله موثقه أبي بصير، إلا أنّ القول بالفصل بين البول والخرؤ غير ثابت، فاجراء الاحتياط فيهما أيضاً حسن جداً خصوصاً، مع ما عرفت من احتمال وهن خبر أبي بصير لأجل إعراض الأصحاب عنه.

حكم بول الخفاش وخرؤه

يقع البحث عن طهارتهما ونجاستهما، فنقول: أما البول: فإنّه لأجل تعارض الأخبار فيه، حيث وردت عده أخبار عن طهارته وعدمه أخبار متضاربه:

منها: خبر غياث عن جعفر عن أبيه، قال: «لا بأس بدم البراغيث والبقر وبول الخشاشيف»^(١).

ومنها: ما عن «نوادير الراوندى»، عن موسى الكاظم عليه السلام: «أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن الصلاة في الثوب الذى فيه أبوال الخشاشيف ودماء البراغيث؟ فقال: لا بأس»^(٢). مضافا إلى ما عرفت من روايه أبى بصير حيث يشمل بعمومه بول الخفاش وخرؤه أيضا.

وفى قبال هذه الأخبار ما ورد فى نجاسه بوله كخبر داود الرقى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن بول الخشاشيف يصيب ثوبى فأطلبه فلا أجد؟ فقال: اغسل ثوبك»^(٣).

فإن ظاهر الأمر بالغسل لو لا التعارض هو الوجوب، ولكن بحسب الصنائه والقواعد المعموله فى باب التعارض هو الحمل على الاستحباب، لترجيح النص على الظهور، لأنَّ ما يدل على نفي البأس نصُّ فى الجواز، والأمر بالغسل ظاهر فيه، فمقتضى الجمع حمل الظهور بما لا ينافى النص وهو استحباب الغسل، فلازمه الحكم بالطهاره واستحباب غسل ما يلاقيه.

أقول: لكن الاشكال حينئذٍ فى أصل الصدور، لأجل إعراض الأصحاب عن العمل بالطهاره الموهن، لما عرفت أنَّ الشهره على خلافه، بل عن «المختلف» نقل الاجماع على النجاسه فى الخفاش، وإنَّ ناقش فيه صاحب «الجواهر» وقال: «إنَّه ليس فى محلّه إلا أن يريد به من القائلين بالنجاسه والشيخ، والأفلم ينقل هو ولا غيره التفصيل عن أحدٍ عداه».

١- وسائل الشيعه: الباب النجاسات، الحديث ٥.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

قوله: سواءً كان جنسه حراما كالأسد، أو عرض له التحريم كالجلال (١)

بل المناقشه في جهه الصدور أيضا، لكونه موافقا للعامه، لأنهم ذهبوا إلى طهارته، والرشد في خلافهم، وفتوى المشهور بالنجاسه يحتمل كونه من باب الكليه بنجاسه بول ما يؤكل لحمه باطلاقه حتى يشمل مثل الخفاش، كما يحتمل كون استنادهم الى حديث الرقى، والأول أولى وأوفق بعبائهم وفتاويهم، ولذلك الأحوط وجوبا هو الاجتناب عن بوله، ويعد الاحتياط فيه أشد من الاحتياط في خرؤه، لأن الدليل الوارد في الخفاش مخصوص ببوله دون رجيعة، ولذلك يحتمل عدم نجاسه خرؤه.

ومن جهه وجود الملازمه بين نجاسه بوله ونجاسه خرؤه.

كل ذلك مؤيدا بفتوى المشهور بالنجاسه، فنحكم بوجوب الاجتناب عنه احتياطا، كما ذكرنا ذلك في تعليقتنا على «العروه».

(١) بعد ما ثبت نجاسه بول وخرؤه ما لا يؤكل لحمه بحسب العمومات والاجتماعات المعتضده لها لو لا المعارضات، فلا فرق في نجاستهما بين أن تكون حرمة لحمه بالذات وبالاصاله بأن يكون جنسه حراما كالاسد والسِّنور والذئب ونحوها، أو تكون حرمة عرضيه لازمه لا تنفك عنه، بل تدوم فيه وفي نسله إلى الأبد كالحيوان الموطوء وشارب لبن الخنزيره إذا اشتد لحمه وعظمه، أو التي تكون حرمة عرضيه لكنها قابله للزوال كالجلال، حيث يحل بالاستبراء، هذه ثلاثه أقسام مما لا يؤكل لحمه قد قام على حرمة الاجماع من خلال دعوى نفى «الخلاف» عن صاحب «الجواهر» بقوله: «بلا- خلاف أجده فيه»، بل عن «الغنيه» دعوى الاجماع عليه بالخصوص في الجلال، كما عن «التذكرة» دعواه فيه وفي الموطوء، بل وفي «المفاتيح» الاجماع عليهما معا صريحا، بل وعلى ما

حرم بالعارض، وفي «المختلف» و«التنقيح» الاجماع على نجاسه ذرق الدجاج الجلال.

هذا إذا لم نقل بنجاسه الجلال في نفسه، وإلا كان الحكم بنجاستهما حينئذ قطعياً، كما أن نتيجة الحكم بالنجاسه هو الحكم بنجاسه عرقه أيضاً، للأمر بالغسل عنه بناءً على أولويه البول والخرؤ منه في النجاسه، بل وإن لم نقل بالأولويه وكان مثل العرق في النجاسه.

والدليل عليه: _ مضافاً إلى ما عرفت من الاجماع _ وجود عمومات دالّه باطراد الحكم لكل ما لا يؤكل لحمه، سواء كان بالذات أو بالعرض، لأنّ هنا بحثٌ عن أنّ الحكم المعلق _ وهو نجاسه البول والرجيع _:

هل تعلق بموضوع ما لا يؤكل لحمه على نحو القضايا الخارجيه، حتّى يختص بخصوص ما لا يؤكل لحمه بالذات، فلا يشمل ما يكون كذلك بالعرض.

أو أنّه تعلق بنحو القضايا الحقيقيه والطبيعيه الكليه، أى كلّ ما يصدق عليه عنوان (حرم أكله) يتعلّق به حكم النجاسه؟

الظاهر أنّ الثانی هو المراد، لأنّ جعل الاحكام؟ على نحو القانون لا يكون غالباً إلا بمنهج القضايا الحقيقيه والكليه، أى ما يكون محرّم الأكل ولو بالعرض، بخلاف ما لو كان الجعل على نحو القضايا الخارجيه حيث يكون الحكم حينئذ متعلقاً بما هو محرّم أكله في الخارج، وهو يختصّ بما كان كذلك بالذات، ولا يشمل بالعرض، فإذا اطرّد الحكم بالشمول لكلا القسمين، فلا فرق فيه بين كونه بالعرض دائماً ولا يزول، أو بالعرض مع امكان الزوال ما لم يزل.

نعم، لا بدّ أن يعلم أن المراد من (مما لا يؤكل لحمه) هو المحرّم عن طريق جعل الشارع بلا واسطه، فلا يشمل ما لو كان حراماً بواسطه النذر والعهد واليمين، إذ الدليل منصرف عنه، لأنّ اللحم بذاته من الشارع حلال، وحرّمته إنّما نشأت عن ما وقع بين المكلف وربّه بواسطه اجراء الصيغه، فحرّمه هذا اللحم يصير شخصياً

لا- كليا يعم جميع المكلفين، بل هو خارج عن حكم النجاسه مطلقا، أى سواءً كان جعل التحريم لنفسه دائما أو فى مدّه زمّتيه معيّنه، فهذا القسم من المحرّم خارج عن تلك الأدله والاجتماعات قطعا بخلاف تلك الأقسام الثلاثه.

وبذلك ينقطع حكم الأصل وقاعده الطهاره والحليه الموجوده فى اللحم فيما يعرض له الحرمة، من خلال يتقيّد يقيد اطلاق ما دلّ على طهاره بوله خروه إن كان مثل ما قام الدليل ما على طهارتهما كالبعير والبقر ونحوهما، حيث يشمل اطلاقه لحالتى الجليل وعدمه، والموطء وعدمه، وإن كانت النسبه بين ذلك الاطلاق وبين عموم ما دلّ على النجاسه فيما لا يؤكل لحمه هو العموم من وجه، والترجيح إنّما يكون بالثانى.

هذا، مضافا إلى أنّ الاجتماعات المؤيده والمرجح للنجاسه تدلّ على أنّ الدوران حينئذٍ يكون بين التقيّد فى الأوّل أو التخصيص فى الثانى، والترجيح يكون للأوّل، لأنّ التقيّد أهون من التخصيص، اذ الاطلاق حكم عقلائى لئبى، والعموم حكم وضعى لفظى، ودلاله اللفظ على العموم أقوى من دلاله الاطلاق بحكم العقلاء.

فبذلك يندفع احتمال كون الحليه المأخوذه فى الطهاره هو الحليه الأصلية، بحيث لا يقدرح زوالها فى بقاء الطهاره، كما يندفع احتمال كون الحرمة الأصلية دخيله فى الحكم بالنجاسه فى عدم المأكوليه، فلا عبره بعروض الحرمة فى الحكم بالنجاسه.

نعم، يلحق بالجلال ونحوه المتغذى لبن الخنزيره حتى اشتدّ لحمه وعظمه، لما ورد فيه من حرمة لحمه، فيصير بوله وخروه نجسا لأجل ذلك، وإن لم يصدّق عليه الجلال، لأنّه قد فسّره غير واحدٍ من الأصحاب بأنّ الجلال هو المتغذى بعذره الانسان، لا مطلق المتغذى بالنجاسات والمنتجسات، حتى ولو

قوله: وفي رجيع ما لا نفس له وبوله تردّد (١)

بمباشرتها، وإن قيل إنّما سُمّي جلالاً لأكله الجلّه وهي البعرة، إلاّ أنّه قد يدعى اختصاص الجلال عرفاً بما يتغذى من غدوه الانسان، كما يؤيد ذلك الخبر الذي رواه موسى بن أكيل عن بعض أصحابه، عن أبي جعفر عليه السلام: «فى شاه شربت بولاً ثمّ ذبحت؟ قال: فقال: يغسل ما فى جوفها ثمّ لا بأس به، وكذلك إذا اعتلفت بالعدره ما لم يكن جلاله، والجلاله التى يكون ذلك غذاءها» (١) بناء على انصراف العذره إلى عذره الانسان، فتكون الاشاره فى الحديث اليها.

كما يمكن استفاده نجاسه بول الجلال ورجيعه ممّا ورد فى الحديث من منع شرب لبنه، مثل الخبر الذى رواه حفص بن البختري، عن الصادق عليه السلام، قال: «لا تشرب من ألبان الإبل الجلاله، وإنّ أصابك شىء من عرقها فاغسله» (٢).

فإنّ المنع عن شرب لبنه ليس إلاّ لأجل حرمة لحمه، فيستفاد منه ثبوت كلّما كان من توابع حرمة لحمه التى منها نجاسه بوله وخرؤه، كما يدلّ عليه ذيله من الأمر بالغسل عن عرقه فى الروايه المتقدمه، كما لا يخفى.

(١) لا يخفى أنّ ما لا نفس له من الحيوانات، برياً كان أم بحرياً يكون على قسمين:

قسم: لا لحم له عرفاً كالذباب والقمل والزنبور والنمل وغيرها.

وقسم آخر: ما له لحم معتدّ به أو فى الجملة، وهو كالحية والأفعى والوزغه والسمك فى البحر وذوات الهيكل منه ممّا لا فلس له.

القسم الأوّل: الظاهر طهارته بعدّه أمور:

مضافاً إلى كون الطهاره هو المرجع لدى الشك فيه بمقتضى قاعده الطهاره فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الاطعمه الاشربه المحرمه ، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاطعمه الاشربه المحرمه، الحديث ٢.

المشكوك ومنه المقام، إن لم يثبت شمول دليل النجاسه له، أنه خارج عن عموم دليل (كل ما لا يؤكل لحمه فبوله وخرئه نجس) لأنه:

أولاً: أنه ليس له لحم حتى يؤخذ بحكمه من الطهاره والنجاسه في مأكوله وغيره، فهو خارج موضوعاً عن حكم النجاسه، فإذا كان خارجاً بحسب الموضوع، فلا يبقى مورد للتمسك بالاجماع المركب الذي ادعى قيامه بين نجاسه البول ونجاسه الخرؤ.

وثانياً: المطلقات الداله على النجاسه إنما كانت في خصوص البول الروث، إلا أدله خاصه وارده في الموارد الخاصه ولا عموم ولا اطلاق فيها حتى يتمسك ودون يقال بأن اطلاقها يشمل حتى لما لا نفس سائله له، حتى يشمل ما نحن فيه، والحاقه بالبول بواسطه الاجماع قد عرفت عدم تماميه.

وثالثاً: لو سلمنا قيام الاجماع المركب، لكن نقول إنه يصح فيما يصدق لرجيع مثل الذباب والقمل والنمل وغيرها من العناوين الوارده في الأخبار من الخرؤ والروث والعذره، وهو أول الكلام.

ورابعاً: إنه لو سلمنا ذلك الصدق، نقول لا بد من استثنائه من تلك المطلقات بملاحظه وجود السيره المتشرعه على عدم الاجتناب عن فضولات هذه الحيوانات، ولعل الوجه فيه هو لزوم العسر والجرح في الحكم بوجوب الاجتناب، ولعله لذلك أمكن دعوى قيام الاجماع على الحكم بالطهاره في مثل هذه الحيوانات ولو بدعوى انصراف لسان تلك الاطلاقات عن مثلها، وهو واضح، وإن كان مقتضى اطلاق كلام المصنف في «الشرايع» و«المعتبر» من التردد فيه مشموله لمثل هذه الحيوانات، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: «اطلاقه لمثل ما يوجب المشقه في تحزره يكون في غير محلّه».

القسم الثانى: وهو الذى له لحم كالحية والسمك ونحوهما، فربما يمكن دعوى شمول الاطلاقات الواردة فى نجاسه بول وخرؤ ما لا يؤكل لحمه له، حيث يشمل باطلاقه لماله نفس سائله وغيره، وعليه فلا وجه للتردد فيه الا من جهة كون مقتضى الأصل عند الشك هو الطهارة، ودعويها توجب الانصراف فى تلك الاطلاقات عمّا يكون مثل هذا الحيوانات، بأنّ يُدعى كون المراد من عنوان طهاره ما يخرج ما يؤكل لحمه ونجاسه غيره، هو ماله نفس سائله لا مطلقا حتّى يشمل مثل الحية والسمك، وهذا هو الذى ذهب اليه صاحب «الحدائق» و«المدارك» وشرح «الدروس»، ولأجل ذلك حكم بطهاره دمه وميته.

خلافًا للآخرين _ كصاحب «الجواهر»، بل بحسب ظاهر اطلاق كلام جماعه من الأصحاب فى كتبهم مثل «المقنعه» و«الخلاف» و«جمل» الشيخ والوسيله و«الغنيه» و«اشاره السبق» و«الدروس» _ حيث حكموا بنجاسه البول وخرؤ ما لا يؤكل لحمه من دون تقييد بكونهما من ذى نفس سائله خصوصا مثل صاحب «النافع» حيث قيد بذلك القيد فى الميته والدم وتركه فى البول والخرء. ولا يزاحمه دعوى الاجماع على نجاستهما من ذى النفس، بدعوى ظهور اراده اختصاص النجاسه به، لأنّه وإنّ مسلّم ظهور القيد بذلك، لكن يمنع اراده الاجماع على الطهاره فى غير ذى النفس، مع أنّه يمكن القول بكون المراد من القيد ذكر معقد ما اتفق عليه لاجرا ما عداه عن القطع والاتفاق، فلا ينافى القول بالنجاسه فيه إذا ساعده اطلاق الدليل.

مع أنّ دعوى قيام الاجماع على الطهاره موضع شك، لأنّه مع وجود التردد عن مثل المصنّف وغيره، مضافا إلى عدم قيام السيره من المشرعه على عدم الاجتناب فيها على النحو الموجود فى الحيوانات السابقه يصعب دعوى قيامه،

قوله: وكذلك فى ذرق الدجاج غير الجلال، والأظهر الطهاره (١)

بل حتّى لو تمت، فإنّ دعوى الاجتناب عنه فيها بالسيره المتشرعيّه بعيده عن الصواب أيضا وعليه فمقتضى الاطلاقات المذكوره هو الحكم بوجود الاجتناب.

اللهم إلا أن يُدعى الشك فى صدق اسم البول والخره والعذره والغائط ونحوها من الألفاظ التى قد تعلق بها الحكم بالنسبه إلى ما لا نفس له، وبه يفرق بين المقام وبين الصلاه فى الاجتناب عنها فى الصلاه، لكونه من فضلات ما لا يؤكل، بخلاف ما نحن فيه، لأنّ الاحكام تابعه لعناوين موضوعها، ولذلك ذهب صاحب «الجواهر» إلى القول بالاحتياط فى الاجتناب، بل عندنا أنّ الأقوى ذلك إن لم ينعقد اجماع على خلافه، ولكن الأوجه عندنا هو القول بالاحتياط وجوبا فى الاجتناب عنه، كما عليه بعض المحققين، وهو المطلوب.

(١) لا يخفى أنّ ظاهر المصنّف هو التردّد فى الحكم أوّلاً، ثمّ اختار الطهاره، ولعلّ منشأه اختلاف الأصحاب ولسان الأخبار كما سيّضح إن شاء الله.

وأما الأقوال: فقد ذهب إلى نجاسه زرقه فى غير الجلال الشيخ فى «الخلاف»، بل ادعى عليه الاجماع بالنجاسه فيه، وأيضا المفيد فى «المقنعه» والصدوق فى غير «الفقيه»، وفى قباهم سائر الفقهاء قديما وحديثا، بل المشهور بين القدماء والمتأخرين هو الطهاره، بل قد رجع الشيخ فى سائر كتبه مثل «الاستبصار» و«المبسوط»، بل وفى كتاب الصيد من «الخلاف» عن اختياره السابق ووافق المشهور مدعىا عليه الاجماع بالطهاره فيه وفى خُره كلّ ما يؤكل لحمه كما حكم بها صاحب «الغنيه» بالنسبه إلى الكليه، كما ادّعا الحلّى فى «السرائر» على أنّ روث وزرق كل ماكول اللحم من الحيوان ظاهر.

ولعل وجه هذا الاختلاف وجوده في الأخبار أيضا، حيث ورد في خبر فارس، قال: «كتب اليه رجل يسأله عن زرق الدجاج تجوز الصلاة فيه؟ فكتب: لا» والحكم بعدم جواز الصلاة فيه، ليس له وجه إلا كونه نجسا.

وفي قبالة خبر آخر لوهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام، أنه قال: «لا بأس بخبز الدجاج والحمام يصيب الثوب».

فيتعارضان، وحيث أن السند في كليهما ضعيف لا يمكن الاعتماد عليهما. غاية الأمر لا يخلو الحكم بين أحد أمرين: إما بقبول المعارضه بينهما والتساقط والرجوع إلى دليل آخر، وهو عموم ما دلّ على أن خبز كل ما أكل اللحم طاهر، ولازمه الحكم بالطهاره، مع أنه لو لم يرجع إلى ذلك، فإن مقتضى الشك في النجاسه والطهاره هو الطهاره على حسب قاعده الطهاره: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر».

وإما الرجوع إلى المرجحات، فلا اشكال حينئذ من ترجيح خبر وهب بن وهب من جهات عديده:

أولاً: إن فارس هنا هو ابن حاتم القزويني، وهو كما عن الشيخ غالٍ ملعون، بل في «الخلاصه»: إنه فسد مذهبه وقتله بعض أصحاب أبي محمد العسكري عليه السلام، وله كتبت كلها تخليط. وعن الفضل بن شاذان أنه ذكر أن من الكذابين المشهورين الفاجر فارس بن حاتم القزويني.

وثانيا: إنه مكاتبه ومضمرة.

وثالثاً: لا ملازمه بين عدم جواز الصلاة فيه والنجاسه، لأنه ربّ طاهرٍ منع الصلاة فيه، بل هو كثير، لكنّه غير تام: لأن هذه الملازمه موجوده في ما أكل

اللحم، أى إذا لم تجر الصلاة فيه لم يكن ذلك إلا لأجل نجاسته، بخلاف غير مأكول اللحم، فإنه يصح أن يقال بإمكان عدم الملازمه، حيث يمكن أن يكون منع الصلاة لأجل كونه غير مأكول اللحم لا كونه نجسا كما لا يخفى.

ورابعا: موافقته لكثير من العامه، خصوصا أبى حنيفه حيث ذهب إلى نجاسه زرق الدجاج، و عليه فتحمل الروايه على الكراهه أو التقيه، والثانى أولى كما حمله الشيخ عليها، أو يحمل على صورته الجلال أو رفع الايجاب الكلى المستفاد من السائل أو غير ذلك الموجب لرفع التعارض، خصوصا مع كونه معرضا عنه الأصحاب.

وخامسا: إنه لا يقاوم المعارضه، لأنّ حديث وهب نصّ فى الجواز والطهاره وهو ظاهر، والأول مقدم على الثانى، فالمسأله واضحه لاخفاء فيها، بحمد الله.

تنبيه وتكميل: لو تردّد الانسان فى شىء لا يدري أنه خراء أو بول أو غيرهما من الاشياء الطاهره، فإنه لابدّ حينئذٍ من الحكم بالطهاره بمقتضى قاعده الطهاره وهى: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنه قدر».

وأیضا: مثله لو تردّد فى الخراء والبول بين كونهما من مأكول اللحم أو من غيره، أو بين كونه من ذى نفس سائله حتّى تكون نجسا أو من غيره، فإنه لابدّ حينئذٍ من الحكم بالطهاره، لأنّ مرجع الشك فى جميع ذلك إلى الشك فى الطهاره، فتدخل تحت القاعده.

بل وكذلك لو تردّد الحيوان بين كونه مأكول اللحم أو غيره، سواء كان منشأ التردد لاشتباه فى الأمور الخارجيه _ كما لو تردّد حيوان بين كونه غنما أو خنزيرا لأجل الظلمه الطاريه أو غيرها أو كون منشأ الجهل بالحكم الشرعى، كما فى الحيوان المتولد من الحيوانين الذى لم يتبع فى الاسم أيّا منهما، لجريان قاعده: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنه قدر».

بل وكذلك لو كان التردد من جهه الجهل بالموضوع _ كما لو تردّد بين كون الحيوان من ذى نفس سائله من قبيل الحيّه أو من غيرها ممّا لا- يؤكل لحمه _ فإنّه يحكم بالطهاره إن لم نقل بوجوب الاجتناب عن خرؤها لا يؤكل لحمه، وإن لم يكن له نفس سائله. نعم هذا يصحّ فى ميته ودمه لأنّ الشكّ فى مثلهما يرجع إلى الشكّ فى طهارتهما ونجاستهما، والأصل وعموم القاعده يقتضيان الطهاره فيهما دون الخراء ورجيعه، لأنّه على كلّ حال يجب الاجتناب عنه، سواء كان له نفس سائله أم لا.

نعم، يصحّ اجراء ذلك عند من قال بالطهاره إنّ لم يكن له نفس سائله، فحينئذٍ يرجع شكّه إلى الشكّ فى الطهاره والنجاسه.

ثمّ الحكم بالطهاره فى تلك الموارد يجوز من دون وجوب الفحص والاختبار، وإنّ تمكن منه، إذا كان الشكّ ناشئاً عن الجهل بالموضوع.

نعم، يجب الفحص والاختبار قبل إجراء الأصل والقاعده، إذا كان الجهل فى الشبهات الحكميه، لأنّ الفحص عن الاحكام واجب على المكلفين، حتّى يتضح لهم الحكم بحسب الوسع والقدرة، كما يجب الفحص أيضاً فى الموضوع إذا كان الشكّ فى الحيوان المتولّد من لحيوانين، ولعلّ الشارع نصّ فى حكم بالآثار فيتبع وبعد الفحص واليأس المرجع هو الأصل والقاعده.

وعليه، فما فى «الجواهر» من ذكر المحتملات فى الحيوان المجهول الحال الذى لم يدر أنّه من ذى النفس وغيره، من الحكم بطهاره فضلته، أو يتوقف الحكم بالطهاره على اختباره بالذبح ونحوه لتوقف امتثال الأمر بالاجتناب عليه، أو يفرّق بين الحكم بطهارته وبين عدم تنجيسه للغير، فلا يحكم بالأول إلاّ بعد الاختبار، بخلاف الثانى للاستصحاب فيه من غير معارضٍ، يقول رحمه الله أنّها وجوه

لم أعتز على تنقيح لشيء منها فى كلمات الأصحاب.

فى غير محلّه، لوضوح أنّه لا يكون الخروج عن الشبهه التى بعدهه التكليف بالاجتناب عن النجس الواقعى واجبا على المكلفين، وإلاّ لوجب الحكم بذلك فى جميع الشبهات، لوضوح أنّ ما يجب على المكلفين ليس إلاّ الخروج عن التكليف المنجزه عليهم. وعند الشك فيه المرجع هو أصاله الحليه والطهاره، كما لا يخفى.

فرغت من تسويد هذه الاموراق يوم الثلاثاء، المصادف يوم الثامن والعشرين من شهر شعبان المعظم من سنه ثمانيه وعشرين واربعمأه بعد الالف من الهجره النبويه الشريفه، الموافق يوم العشرين من شهر شهريور سنه سته وثمانين وثلاثمأه بعد الالف هجرية شمسيه وكان تحريره بيد الحاج السيد محمدعلى العلوى الحسينى الاسترآبادى المعروف بالكرگانى ابن المرحوم آيه الله الحاج السيّد السجّاد العلوى الحسينى نورالله مضجعه الشريف بنور الولايه والرحمه وغفر الله لى ولوالدى بغفرانه، وارحمنى واياهما برحمته الواسعه امين ربّ العالمين والحمدلله أولاً وآخراً.

الفهرست

الفهرست

تتمه الأغسال المستحبه للأفعال ●●● ٩

الأغسال المكائيه المستحبه ●●● ١٩

عُسل زياره المشاهد المشرفه ●●● ٢٥

ما يتعلّق بتقديم العُسل المكاني ●●● ٢٩

البحث عن حكم الوقت التلفيقي ●●● ٣٣

كيفية انتقاض هذه الأغسال ●●● ٣٥

فروع عُسل رؤيته المصلوب ●●● ٤٣

الركن الثالث ●●● ٥٣

الطهاره الترايبه ●●● ٥٣

أسباب التيمّم ●●● ٥٩

حكم طلب الماء قبل الوقت ●●● ٧٤

حكم في انتقل تكليفه من الاختيارى الى الاضطرارى ●●● ٨٨

حكم اتلاف الماء قبل دخول الوقت ●●● ٩٢

حكم التيمم من واجد الماء عند ضيق الوقت ●●● ٩٥

تفسير معنى (ضيق الوقت) ●●● ٩٨

حكم الماء المطلق الممزوج مع المضاف ●●● ١٠٦

التيّم عند عدم الوصول الى الماء ●●● ١٠٧

كيفية الوقوف على تحقق الضرر ●●● ١٣٢

كيفية تبديل حكم الوضوء الى التيمم ●●● ١٣٣

حكم الوضوء عند ضيق الوقت المبيح للتيمم ●●● ١٣٥

حدود الضرر المبيح للتيمم ●●● ١٣٧

حكم مزاحمه الطهاره المائيه مع الأهم ●●● ١٤٩

حكم مخالفة الأهم فى صرف الماء ●●● ١٥١

من أفراد تراحم الواجب الأهم مع المهم ●●● ١٥٣

البحث فيما يجوز التيمم به ●●● ١٥٧

حكم التيمم على الحجر ●●● ١٧١

حكم التيمم بالجصّ والنوره ●●● ١٧٤

حكم التيمم بالمعادن ●●● ١٧٥

حكم التيمم بالرماد ●●● ١٧٧

فروع باب التيمم بالغبار ●●● ٢٠١

حكم التيمم بالطين بدل التراب ●●● ٢٠٧

البحث عن كيفية التيمم بالوَحْل ●●● ٢٠٨

حكم طهاره فاقد الوحل ●●● ٢٠٩

حكم العاجز عن التيمم بعد دخول الوقت ●●● ٢٢٤

البحث عن ملاك الضيق ●●● ٢٢٨

أدله المانعين عن كفايه التيمم مطلقا ●●● ٢٤١

- حكم المتيمّم بالنسبه إلى الصلوات اللاحقه ●●● ٢٤٧
- الأخبار الداله على كفايه تيمّم واحد ●●● ٢٤٩
- حكم جواز أداء القضاء والنوافل بالتيمّم ●●● ٢٥٠
- في الفرائض الفائته ●●● ٢٥٢
- كيفية تيمّم المتيمّم ●●● ٢٥٩
- زمان وقوع التيمّم ●●● ٢٦٤
- أمور متعلقه بالترتيب ●●● ٢٧٢
- الدليل على اعتبار الموالاه ●●● ٢٧٥
- اشتراط المباشره في التيمّم ●●● ٢٧٨
- بيان مراتب أفعال التيمّم ●●● ٢٨٣
- اشتراط الضرب والمسح بباطن الكف ●●● ٢٩٢
- البحث عن الدليل على اشتراط طهاره الماسح ●●● ٣٠١
- البحث عن حكم العلق ●●● ٣٠٣
- كيفية المسح المعتبر في التيمّم ●●● ٣١١
- في لزوم تعاقب المسح وعدمه ●●● ٣١٤
- كيفية مسح الوجه ●●● ٣١٤
- في حكم الحاجب عند المسح ●●● ٣٢٢
- فروع باب التيمّم ●●● ٣٢٣
- في ما يتعلّق بمسح اليدين في التيمّم ●●● ٣٣٢

وحده فعل التيمم عند اختلاف اسباب الغسل ●●● ٣٤٥

كيفية تيمم الأقطع ●●● ٣٥٣

ص: ٤٧٦

تكملة ••• ٣٥٨

أحكام التيمم ••• ٣٦١

فروع مسأله وجدان الماء بعد التيمم ••• ٤٠٠

الركن الرابع: فى النجاسات واحكامها ••• ٤٤٦

حكم بول وخرء مالا يؤكل لحمه ••• ٤٥١

حكم بول الخفاش وخرؤه ••• ٤٦٠

الفهرست ••• ٤٧٣

المجلد ٩

أشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء التاسع

بسم الله الرحمن الرحيم

أحكام المنى

قوله قدس سره : الثالث: المنى، وهو نجسٌ من كلِّ حيوانٍ حلَّ أكله أو حرَّم (١)

(١) الثالث: المنى، والمقصود من المنى هنا منى كلِّ حيوانٍ ذى نفس، بقربنه تقابله بما لا نفس له بعد ذلك، ونجاسته بصوره عامّه بحيث تعمّ المأكول وغيره ثابتة بدليل الاجماع محصلاً ومنقولاً صريحاً فى «الخلافة» و«التذكرة» و«كشف اللثام» و«النهاية» و«كشف الالتباس»، وظاهر «المنتهى» وغيره، وأمّا الأخبار التى بعضها صحيحٌ فإنّه لا يكون اثبات النجاسة للعموم، بل هى تثبت للانسان بواسطة وجود ما يوجب صرف الاطلاق إلى خصوص ما للانسان من اصابه الثوب وغيره، حيث لا يكون إلاّ للانسان لندره تحقّق ذلك فى منى غيره، فلا بأس هنا باستعراض الأخبار الواردة: المنى و أحكامه

منها: صحيحه زراره، قال: «قلت: أصاب ثوبى دم رعايفٍ أو غيره أو شىءٌ من منى. «إلى أن قلت: فإنّى قد علمت: «أنّه قد أصابه، ولم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنّه قد أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك» (١).

ومنها: روايه العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام فى حديثٍ: فى المنى يصيب الثوب، فإن عرفت مكانه فأغسله، وإن خفى عليك فأغسله كلّ» (٢).

ومثله فى المضمون روايه ابن أبى يعفور، (٣) وسماعه، (٤) وكذا روايه ابن مصعب (٥).

١- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٧.

٤- المصدر السابق، الحديث ٨.

٥- المصدر السابق، الحديث ٤.

ومنها: رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «وسألته عن الرجل يعرق في الثوب، ولم يعلم أنّ فيه جنابه، كيف يصنع، هل يصلح أن يصلّى قبل أن يغسل؟ قال: إذا علم أنّه إذا عرق فيه أصاب جسده من تلك الجنابه التي في الثوب، فليغسل ما أصاب جسده من ذلك، وإن علم أنّه أصاب جسده ولم يعرف مكانه فليغسل جسده كله» (١).

فهذه الأخبار كما ترى مشتملة على ما يوجب صرف الاطلاق إلى خصوص منى الانسان، ووجود الألف واللام في (المنى) تعريف الماهية التي يلزمها الحكم أينما وجدت، غاية الأمر في كلّ ما يصدق عليه إذا لم يكن في البين تبادرا في كونه من الانسان، خصوصا مع ملاحظه ما ورد في تحت اللغة مثل «القاموس» من أنّه ماء الرجل والمرأه، و«الصحاح» من اختصاصه بالرجل دون المرأه، إلا أنّه لا يبعد ارادتهما التمثيل.

أقول: وليس في البين ما يستفاد منه الاطلاق إلا روايه صحيحه لمحمد بن مسلم رواها عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ذكر المنى وشدّه وجعله أشدّ من البول» (٢).

حيث استدّلوا بأنّ اشديته لأجل نجاسته، بأن يكون المنى أنجس من البول قضاء لأشديته، بل هو يقتضى نجاسته ولو لم يكن البول من صاحب المنى نجسا أيضا، إذ هو مقتضى شدّه حقيقه المنى بالنسبه إلى حقيقه البول، مع أنّه يمكن أن يناقش فيه بإمكان أن تكون أشديته بالنسبه إلى ازالته لخفه

١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

٢- وسائل الشيعه، الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

البول ولزوجه المنى وثخانتة، هذا.

ولكن قلنا: إن قبلنا دعوى الانصراف إلى منى الانسان، فهو يوجب كون ذلك لمنى الانسان، وبأنه أشد من بوله لا مطلقاً حتى يشمل منى كل حيوان حلّ أكله أو حرم.

أقول: والثابت على نجاسته هو الاجماع، وأما دعوى الانصراف على حدّ يوجب رفع الظهور فمشكله لا مكان اصابه ثوب الانسان ويده في بعض الموارد مثل زمان القاء فحل الضراب على الأنثى في الحيوان وإن كان نادراً، ولكن يمكن أن يتحقق ذلك خارجاً، فهو يكفي في صحه القاء الحكم فيه، وعليه فالانصاف إمكان التمسك بالأخبار لذلك.

وكيف كان، ففي منى الانسان ممّا لا اشكال في نجاسته، بل هي لعلها من ضروريات مذهبنا، وربّما كان هذا المعنى مراداً في قوله تعالى «مَاءٌ مَّهِينٌ» (١) بل يحتمل أن يكون المراد من (رجز الشيطان) في قوله تعالى: «وَيُنزَّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهَّرَ كُفْرًا بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» (٢) المنى على ما حكي عن بعض المفسرين، أن المراد به أثرا الاحتلام، بل في «الانتصار» أن: «الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد» انتهى.

وعلى وفق مذهبنا كثير من الناس والعامه، الأ- الشافعي حيث حكي منه الطهاره، مستدلاً له بأنه خلقه الانسان فكيف يمكن أن يكون نجسا، وأختار ذلك مطلقاً، سواء كان من رجلٍ أو امرأة، راويا له عن ابن عباس وسعد بن أبي وقاص

١- سورة السجده، الآية ٧.

٢- سورة الانفال، آيه ١١.

وفى منى ما لانفس له تردّد، والطهاره أشبه (١)

وعائشه، قيل وبه قال من التابعين سعيد بن المسيّب وعطاء، ولا ريب فى ضعف قولهم.

أقول: وردت عندنا بعض الأخبار الذى يدلّ ويوافق كلامهم:

منها: صحيحه زراره، قال: «سألته عن الرجل يجنب فى ثوبه أيتجفّف فيه من غسله؟ فقال: نعم، لا بأس به إلا أن تكون النطفه فيه رطبه، فإن كانت جافّه فلا بأس» (١).

حيث أنّها بظاهرها تدلّ على طهارته فتكون صادرة عن التقيه، أو على كون التجفيف لغير موضع المنى من ماء سائر مواضع البدن كما احتمله الشيخ، إلا أن تكون النطفه جافّه واقعه على البدن ولا- توجب السرايه والنجاسه - خلافا لطبعها - كباقي النجاسات، كما استثناءه حيث يوجب التنجيس، فتكون الروايه حينئذٍ ردّا على الخصم لا له.

ومنها: روايه أبى أسامه، قال: «سألته أبا عبدالله عليه السلام عن الثوب يكون فيه الجنابه فتصيينى السماء حتّى يبتلّ على؟ قال: لا بأس» (٢).

بناءً على أنّ المراد من الجنابه هو المنى ولم يظهره الماء بلا- عصر وذلك للزوجته وسماكته والأ- يمكن حمله على أن وجود الجنابته فى الثوب على أثر الجماع بزوجته، وكون مراده من الجنابه هو عرقه فأصابه المطر حتّى ابتلّ، حيث

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

يوجب طهارته، خصوصاً عند من لا- يجب عصره في المطر والكرّ، فلا- يصير الحديث حينئذٍ مخالفاً لمذهبنا، وإنْ أبيت عنه فيحمل على التقية.

ومنها: رواه أخرى لأبي اسامه، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام تصيبني السماء وعليّ ثوب فتبله وأنا جنبٌ، فيصيب بعض ما أصاب جسدي من المنى، فأصلّي فيه؟ قال: نعم» (١).

حيث يمكن حمله على أنّ موضع الملاقاه غير مرطوب، أو على زوال النجاسه بالمطر وهو بعيد، أو على التقية ونحو ذلك ممّا يوهم خلاف المذهب فلا بدّ من طرحه أو حمله بما لا ينافي ما سبق من الأخبار، لوجود الاجماع واعراض الأصحاب عن القول بعدم النجاسه كما لا يخفى.

كما أنّه بما ذكرنا من الاجماع نخصّص عموم ما ورد في موثقه عمّار عن الصادق عليه السلام بقوله: «كلما أكل لحمه فلا بأس بما يخرج منه» (٢) وكذلك عموم موثقه ابن بكير عنه عليه السلام: «وإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاه في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شيء منه جائز» (٣) بحملهما على غير المنى، أو على اراده البول والروث كما فهمه الأصحاب، نظير اخراج الدّم عن العموم في المسفوح.

(١) ومنشأ تردّده هنا وفي «المعتبر» و«المنتهى» هو ملاحظه اطلاق لفظ (المنى) في الأخبار وكثير من الفتاوى وكذلك في معقد اجماع «الانتصار» و«الخلاف» و«الغنيه» و«المسالک الطبريه» و«كشف الحق» وغيرها، خصوصاً مع التصريح في «الخلاف» وغيره بالتعميم لكلّ حيوان كبعض فتاوى الأصحاب.

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسه، الحديث ١٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

ومن ناحيه أخرى: هو الأصل، ومقتضى العمومات وطهاره ميتته ودمه.

وجعل المصنّف الطهاره أشبه وفاقا لصريح «المعتبر» و«المنتهى» و«التذکره» و«الذکرى» وغيرها، بل هو ظاهر كلّ من قيد نجاسته بذى النفس، بل فى «الرياض» أنّه المشهور، بل كاد أن يكون اجماعا، كما أنّه حكى عن «مجمع البرهان» وقال بعد ذكر نجاسه المنى: «وكان تقييدها أى بذى النفس للاجماع» وصدّقه صاحب «الجواهر» وقال: «ولعلّه كذلك اذ لا اعرف فيه مخالفا صريحا».

قلنا: فيصحّ هنا دعوى الاجماع على الطهاره مع عدم وجود اجماع على نجاسه المنى فى غير ذى النفس إلا بالاطلاق، مع ما عرفت من الاشكال فى اطلاقه لغير الانسان، فضلا عن غير ذى النفس، مضافا الى الاشكال بمنع صدق اسم المنى لمثل هذا الماء الذى يخرج عنه، خصوصا مع ما عرفت من «القاموس» و«الصحاح» من اختصاصه بالانسان، وإن قلنا أنّهما أرادا التمثيل، إلا أنّه ليس ذا من امثال ما ذكرناه، وعليه فالطهاره فيه قوئى.

فرع: لا- خلاف فى طهاره سائر ما يخرج من الحيوان والانسان من الودى والودى والقبح، وجميع الرطوبات غير المذى، حيث خالف فيه ابن الجنيد عدا الثلاثه من المنى والبول والغائط والدم، بل قد يستفاد من حصر الأصحاب النجاسات فى غيرها الاجماع عليه، مضافا إلى وجود العمومات والأصل بوجوه شتى، والقاعده، خصوصا ما ورد من الأخبار الداله على ذلك:

منها: صحيح ابراهيم بن أبى محمود، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأه وليها قميصها أو إزارها يصيبه من بلل الفرج، وهى جنبٌ أتصلّى فيه؟ وقال: إذا اغتسلت صلّت فيهما»^(١).

ومنها: روايه عبدالرحمن ابن أبى عبدالله، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن

رجل مس فرج امرأته؟ قال: ليس عليه شيء، وإن شاء غسل يده، الحديث»(١).

حيث يستفاد من ترك الاستفصال أنه حتى لو أصاب يده رطوبه فرجها فلا شيء عليه، كما يؤمى اليه تعليق الحكم بالمشييه في غسل يده، لأنه لو كان نجسا فلا بد من أن يأمره بالغسل والزامه بذلك، ومع عدمهما فتدل على الطهاره.

كما أن الأمر في المذى أيضا كذلك، إذ فضلاً عن وجود الأصل والقاعده والعمومات توجد نصوص خاصه داله على الطهاره:

منها: روايه بريد بن معاويه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت أحدهما عليهما السلام عن المذى، فقال: لا ينقض الوضوء ولا يغسل منه ثوب ولا جسد إنما هو بمنزله المخاط والبصاق»(٢).

ومنها: خبر زراره في الصحيح عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن سال من ذكرك شيء من مذى أو ودى وأنت في الصلاه فلا- تغسله، ولا- تقطع له الصلاه، ولا تنقض له الوضوء، وإن بلغ عقبيك فإنما ذلك بمنزله النخامه، وكل شيء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الجبائل أو من البواسير وليس شيء فلا تغسله من ثوبك إلا أن تقدره»(٣).

ومثله روايه محمد بن مسلم،(٤) وخبر زيد الشحام،(٥) وغير ذلك من الأخبار الداله بالصراحه على عدم نجاسته، والأخبار متواتره مضافا إلى قيام الاجماع بقسميه على ذلك.

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب نواقض، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- المصدر السابق، الحديث ٣.

٥- المصدر السابق، الحديث ٥.

الرابع: الميتة ولا ينجس من الميتات إلا ما له نفس سائله (١)

وعليه، فما عن ابن الجنيد من اعتبار نجاسه خصوص الناقض للوضوء، وهو الخارج عقيب الشهوه، ضعيف جدًا وممنوع، وإن كان مستند كلامه هو خبر الحسين ابن أبي العلاء، عن الصادق عليه السلام: «عن المذى يصيب الثوب؟ قال: إن عرفت مكانه فاغسله، وإن خفى مكانه عليك فاغسل الثوب كله» (٢).

وأيضاً خبره الآخر عنه عليه السلام: «عن المذى يصيب الثوب فيلترق؟ قال: يغسله ولا يتوضأ» (٣).

وهاتان الروايتان مضافا إلى أنّهما غير مفيدتين ادّعاء من نجاسه خصوص الناقض منه، أنّهما لا تقامان المعارضه مع ما تقدم، مع أنّهما محمولان على التقيه أو على الاستحباب، لما قد ورد عن نفس الراوى أيضا فى خبر آخر قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المذى يصيب الثوب؟ قال: لا بأس به، فلما رددنا عليه قال ينضحه بالماء» (٤).

وعليه يحمل حكاية محمد بن مسلم عنه، وهو عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن المذى يصيب الثوب؟ قال: ينضحه بالماء إن شاء» (٥).

كما يؤيد الاستحباب قوله: «إن شاء» كما لا يخفى. وعليه فالمسألة واضحة لا كلام فيها.

(٦) الرابع: الميتة، والبحث فى هذه المسألة ينشّق إلى شقوق لكلّ قسم وشقّ

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.
 - ٣- المصدر السابق، الحديث ٤.
 - ٤- المصدر السابق، الحديث ٢.
 - ٥- المصدر السابق، الحديث ١.
 - ٦- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

حكمٌ مخصوص: الميِّته و أحكامه

القسم الأوّل: ميته ما ليس له نفس سائله كالجراد والذباب والوزغ ونحوها، فإنّ ميته طاهره بلا اشكال.

والدليل عليه: _ مضافا إلى الأصل من استصحاب طهارته وقاعده الطهاره من قوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» واستصحاب طهاره ملاقيه بعد الملاقات، وغير ذلك من الأصول الداله عليه، هي الشهره بين الأصحاب بل كادت أن تكون اجماعا، بل عليه اجماع في «الغنيه» و«السرائر» و«المعتبر» و«المنتهى»، وعن صريح «الخلاف» وظاهر «الناصریات» و«التذكره» _ دلالة أخبار كثيره متظافره على ذلك، وإن كان في سند بعضها ضعف أو في دلالتها قصور، لكنّها منجبره بالشهره والاجماع، فبذلك يكفينا في اثبات المطلب، فلا بأس حينئذٍ بذكر الأخبار:

منها: موثق عمّار، عن الصادق عليه السلام، قال: «سئِل عن الخنفساء والذباب والجراد والنمله وما أشبه ذلك يموت في البئر والزيت والسمن وشبهه؟ قال: كلّ ما ليس له دم فلا بأس» (١).

ومنها: حفص بن غياث، عن جعفر بن محمد، عن أبيه: قال: «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله» (٢).

ومثله الخبر المرفوع عن ابن يحيى (٣).

ومنها: خبر ابن مسكان، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: كلّ شيء يسقط في البئر

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٥.

ليس له دمٌ مثل العقاب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس» (١).

ومنها: خبر «قرب الإسناد» باسناده عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «عن العقرب والخنفساء وأشباههما تموت في الجزّ أو الدّن يتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا بأس» (٢).

ومنها: خبر أبي بصير في الصحيح عن الصادق عليه السلام بعد أن سأله عن الذّباب يقع في الدهن والسمن والطعام؟ قال لا بأس» (٣).

وغير ذلك من الأخبار الداله على ذلك حيث يتيقن الفقيه ويظمن بطهاره ميته ما لا نفس له.

فما في «الوسيله» و«المهذب» من استثناء الوزغ والعقرب من هذا الحكم بما يشعر نجاستهما عنده بعد الموت، لو لم يرد جهه سمّهما من الاستثناء، كما يؤيد عدم ارادته ذلك حكمه فيما قبل بمساواه الوزغ للكلب في وجوب غسل ما باشر برطوبته من الثوب أو البدن في حال الحياه، لكن قبل ذلك صرح بكراهه استعمال ما باشره الوزغ حيّا.

يكون في غير محله، ومحجوج بما عرفت.

ومثله كلام الشيخين في «المقنعه» و«النهايه» بوجوب غسل ما باشره العقرب والوزغ برطوبته من الثياب، ممّا يُشعر بالنجاسه بعد الموت بطريق أولى، ومثله ما يشعر كلام الصدوق عليه من الحكم بحرمة اللبن إذا مات فيه العظايه _ وهي الوزغه الصغيره، وتُسمّى بالفارسيه: مارمولك _ وكذلك ما عن جماعه بوجوب التزح في الجملة عن ماء البئر لموت الوزغ والعقرب والحيه فيها لو أريد النجاسه.

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١.

ولكنه غير معلوم لأنَّ وجوب الترح رَّبِّما يكون أعَمَّ من النجاسه، كما يحكم بذلك في اغتسال الجنب فيها مع أنه ليس من جهه النجاسه، فلعلَّ الحكم بذلك في الحيوانات المذكوره لأجل احتمال وجود ماده السُّم فيها كما أنه كذلك في تحريم اللبن، بل وفي كلام الشيخين و«الوسيله»، والا كان مججوجا بما عرفت إذ لا دليل صالح معتدّ به يدلّ على النجاسه إلا مما قد يتوهم.

من خبر سماعه، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن جزّه وجد فيها خنفساء قد مات؟ قال: ألقه وتوضّأ منه، وإن كان عقربا فارق الماء وتوضّأ من ماء غيره» (١).

من الحكم بالاراقه في العقرب، ولكن لعله كان لأجل السّم الموجود فيه، أو محمول على الندب مع أنه لا صراحه فيه في كونه بعد موته، لاحتمال كونه حيّا، فلا وجه للحكم بالنجاسه حينئذٍ مع قصور في سنده، كما يحمل على الندب في الأمر بالاراقه حتّى إذا خرج حيّا في خبر أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الخنفساء تقع في الماء أيتوضّأ منه؟ قال: نعم لا بأس به، قلت: فالعقرب؟ قال ارقه» (٢).

حيث يشمل بترك الاستفصال صورتي الموت والحياه، فلا ينافي في الحمل على الاستحباب مع فتوى المشهور.

كما قد يؤيد ذلك ما صرّح بالخروج حيّا روايه هارون بن حمزه الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الفاره والعقرب وأشباه ذلك يقع في الماء، فيخرج حيّا، هل يشرب من ذلك الماء ويتوضّأ به (منه خ ل)؟ قال: يسكب منه ثلاث مرات، وقليله وكثيره بمنزله واحده، ثم يشرب منه (ويتوضّأ منه) غير الوزغ

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الاشياء، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

فإنه لا يتفتح بما يقع فيه»(١).

حيث يظهر منه كون الحكم بالادراقه والاسكاب لأجل احتمال وجود السمّ لا- النجاسه، وعليه فالمسأله من جهه الكليه فى عدم نجاسه ميتة ما لا نفس له أمر مسلّم وواضح ولا خفاء فيه من حيث الحكم.

نعم، قد يعرض الخفاء فى الحكم من جهه الخفاء فى تشخيص الموضوع، كما وقع ذلك فى الحيّه من التأمل فى كونها من أفراد ما لا نفس له أو من غيره، كما صرّح بذلك المحقق فى «المعتبر» والعلامة فى «المنتهى» من كونها من ذوات الأنفس السائلة، بل نسب بعضهم كونه معروفًا بين الأصحاب ويقتضيه ما فى «المبسوط» أنّ الأفاعى إذا قتلت نجست اجماعًا، خلافًا لجامع المقاصد و«الروضه»، بل فى «المدارك» أنّ المتأخرين استبعدوا وجود النفس لها.

أقول: لعلّه متفاوت فى مثل الصغير والكبير، بأن يكون الثانى منها ذا نفسٍ سائلة دون الصغير فيقع البحث حينئذٍ عن أنّه:

لو كان كذلك فهل الحكم تابع لموضوعه فى الصغر والكبر، أو يكفى فى اللاحق وجود النفس فى الكبير لها فيلحق بذوات الانفس؟ وهو غير بعيد، والله العالم.

القسم الثانى: الميتة غير الآدمى من ذوى النفس السائلة، كميته البهائم.

أقول: الدليل على النجاسه عديده:

الدليل الأوّل: الاجماع بكلا قسميه كما فى «الغنيه» و«المعتبر» و«المنتهى» و«الذكري» و«كشف اللثام» و«الروض» و«نهايه الأحكام» و«التذكرة» و«كشف الالتباس» وغيرها، بل فى «المعتبر» و«المنتهى» عليه اجماع علماء الاسلام، وظاهر الجميع أنّه لا فرق فيه بين المائى وغيره، كما هو كذلك لاطلاق معاهد

الاجتماعات، كما هو مقتضى عموم الأدله واطلافتها كما يستظهر لك إن شاء الله.

فما من ظاهر «الخلاف» من طهاره ميته الحيوان المائى مطلقا، فإنه قصد به غير ذى النفس غالبا، وهو على حد من الندره فى مقابله حتى يكون كالعدم، كما حملة صاحب «كشف اللثام» عليه، وألا كلامه ضعيف قطعاً، لقيام الإجماع عليه كما يظهر من كلام العلامة فى «التذكرة» حيث قال: «إن ميتة ذى النفس من المائى نجسه عندنا» المشعر لفظ (عندنا) بالاجماع عند الاماميه.

كما لا فرق ظاهرا عند الجميع فى النجاسه بين أجزاء الميتة من الجلد وغيره، بل هو ظاهر العلامة فى «المنتهى»، وإن قال فيه: «إنه حكى عن الزهرى عدم نجاسه جلد الميتة» لأنه صرح قبل ذلك بنجاسه الجلد عندنا، ثم قال: «وهو قول عامه العلماء»، كما نقل الاجماع عليه عن «الخلاف» والانتصار والناصرىات) و«نهاية الأحكام»، وعليه فيصح حينئذ دعوى وجود الاجماع بكلا قسميه على نجاسه الميتة من ذوى النفس من الجلد وغيره هو المطلوب، وهذا هو الدليل الأول والحجّه على ذلك.

الدليل الثانى: على نجاسه الميتة المذكوره الشامله للجلد، هو دعوى قيام التواتر المعنوى الحاصل من لسان الأخبار الكثيره الوارده فى بيان أمور متعدده، المفهمه كون تلك الأمور لأجل نجاستها:

مثل: ما ورد من الأمر بنزح ماء البئر فى أخبار كثيره لموت ميت حيوانات مثل الدّابه والفاره والطير والحمامه والحمار والثور والجمال والسّنور والدجاجه إذا وقعت فى البئر وماتت فيها. ولا- ينافى مع نجاسه الميتة الواقعه فيه القول بطهاره ماء البئر، لأن ذلك ليس لأجل عدم نجاسه الميتة، بل لأجل عدم انفعالها بالنجاسه لكثرتها واتصالها بالماده، وإلا فلا خلاف فى النجاسه مع تلك الميتات إذا تغير مائها، مع أنها لو لم تكن اعيانا نجسه فلا وجه لنجاستها مع التغير، كما لا يخفى.

مع أنّ الأمر بالنزح دالٌ على نجاسه سببه، وهذا لا ينافى القول باستحباب

النزح باعتبار استقراء أكثر موارد ما أمر فيه بالنزح لسبب النجاسه، وعدم ثبوت شرعيه النزح حتى من القائلين بنجاسه البئر لشيء من المستقذرات الطاهره كالصديد _ أى القبح وغيره _ ما لم يرد فيه نصٌ بالنزح له.

نعم، لا- ينافى ذلك وجود الأمر بالنزح لاغتسال الجنب فى البئر وموت بعض ما لا نفس له، ممّا علم طهارته، اذ هو بعد تسليم العمل به لا ينافى حصول الظن بكون الأمر بالنزح لأجل النجاسه من تلك الغلبه.

اللهم الآ- أن يمنع حجيه مثل هذا الظنّ هذا كما فى «الجواهر»^(١)، كما هو كذلك لوضوح أنّ الأمر بالنزح أعمّ من النجاسه، لامكان أن يكون ذلك لمراعاه حفظ الصحه ودفع بعض السمومات الموجوده فى جسم تلك الحيوانات فى حيّتها فضلاً عن ميّتها:

ومثل: ورد الأمر فى الأخبار «المعتبر»ه المستفيضه بالقاء وراقه ما مات فيه الفاره ونحوها من المرق، والاستبصاح بالزيت والسمن ونحوهما إذا وقعت الفاره فيها إذا كان السمن مايعا، والآ فيلقى الفاره ما يليها دون السمن:

منها: صحيح زراره، عن أبى جعفر عليه السلام ، قال: «إذا وقعت الفاره فى السمن فماتت فيه، فإن كان جامدا فألقها وما يليها وكلّ ما بقى، وإن كان ذائباً فلا تأكله واستبصح ب،ه والزيت مثل ذلك»^(٢).

وغيره من الأخبار فى هذا الباب.

ومنها: خبر السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام : «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن قدر طبخت، فإذا فى القدر فاره؟ فقال: يهراق مزقها ويغسل اللحم ويؤكل»^(٣).

١- «الجواهر»، ج ٥، ص ٢٩٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٣ من أبواب الاطعمه والاشربه المحرمه ، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب الاطعمه والاشربه المحرمه ، الحديث ١.

ما ورد من النهى عن الأكل فى أوانى أهل الذمّه إذا كانوا يأكلون الميتة والدم ولحم الخنزير.

منها: حديث اسماعيل بن جابر، قال: «قال لى أبو عبدالله عليه السلام: لا- تأكل ذبائحهم ولا- تأكل فى آنيتهم يعنى أهل الكتاب»(١).

ومنها: خبر محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنيه أهل الذمّه والمجوس؟ فقال: لا تأكلوا فى آنيتهم ولا من طعامهم الذى يطبخون، ولا فى آنيتهم التى يشربون فيها الخمر»(٢).

ومنها: روايه أخرى لمحمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن آنيه أهل الكتاب؟ فقال: لا يأكل فى آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير»(٣).

حيث يفهم من النهى عن الأكل من ذبائحهم وبما يطبخون، ومن الآنيه المتعلقه بهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة، أن النهى ليس إلا لأجل نجاسه الميتة ونجاسه ما ذبحوا التى هى تكون بمنزله الميتة.

ومثل: ما ورد مستفيضا من النهى عن مطلق الانتفاع بالميتة:

منها: روايه فتح بن يزيد الجرجانى، عن أبى الحسن عليه السلام، قال: «لا ينتفع من الميتة بإهابٍ ولا عصب»(٤).

ومنها: روايه سماعه المضمرة، قال: «سألته عن جلود السباع أينتفع بها؟ فقال:

١- وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة، الباب ٥٤ من أبواب الاطعمه والاشربه المحرمه، الحديث ٦.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب الاطعمه والاشربه المحرمه، الحديث ٢.

إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، وأما الميته فلا»^(١).

بل حتى في المقطوع من الحيّ معللاً بذلك كاشفاً النهي عن خصوص الصلاة بجلد الميه، مثل روايه أبي القاسم الصيقل وولده، قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا الله فداك إنا قوم نعمل أغماد السيوف، وليس لنا معيشه ولا تجاره غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنما علاجنا من جلود الميته من البغال والحمير الأهليه، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملها وشرائها وبيعها ومبيها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلى في ثيابنا، ونحن محتاجون إلى جوابك في المسأله يا سيدي لضرورتنا إليها؟ فكتب عليه السلام: اجعلوا ثوبا للصلاه، الحديث»^(٢).

وروايه قاسم الصيقل، قال: كتبتُ إلى الرضا عليه السلام: إنني أعمل أغماد السيوف من جلود الحمير الميته فتصيب ثيابي فاصلى فيها، فكتب اليّ اتخذ ثوبا لصلاتك.

فكتبُ الى أبي جعفر الثاني عليه السلام كنتُ كتبتُ إلى أبيك بكذا وكذا، فصعبَ عليّ ذلك، فصرتُ أعملها من جلود الحُمير الوحشيه الذكيه، فكتب اليّ: كلّ أعمال البرّ بالصبر يرحمك الله، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(٣) وغير ذلك من الأخبار الوارده في ذلك.

ومثل: ما ورد من «المعتبر» المستفيضه في اجتناب الماء القليل إذا مات فيها الفاره ونحوها، بل والكثير مع تغير الماء:

ومنها: موثقه عمّار السباطي، عن الصادق عليه السلام: «في الفاره التي يجدها في انائه وقد توضع من ذلك الاناء مراراً، وغسل ثيابه واغتسل، وقد كانت الفاره متسخله؟ فقال: إن كان رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه، ثم

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

فعل ذلك بعد ما رآها في الاناء، فعليه أن يغسل ثيابه ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء ويعيد الوضوء والصلاه»(١).

ومنها: صحيحه حريز عن الصادق عليه السلام أنه قال: «كلما غلب الماء على ريح الجيفه فتوضأ من الماء واشرب، فإذا تغير الماء وتغير الطعم فلا تتوضأ منه ولا تشرب»(٢).

وغير ذلك من الأخبار الموجوده في هذا الباب، الداله على لزوم الاجتناب الذي لا يكون ذلك إلا لأجل نجاسه الميتة من الفاره وغيرها.

ومنها: خبر زراره في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا كان الماء أكثر من روايه لم ينجسه شيء، تفسخ فيه أو لم يتفسخ، إلا أن يجيىء له ريح تغلب على ريح الماء»(٣).

ومثل: ما يفصل الحكم بين صورته الذكي والميتة من الطاهره والنجسه في صحيح حريز، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لزراره (عبدالرحمن بن عبدالله لزراره ح) ومحمد بن مسلم: اللبن واللبن والبيضة والشعر والصوف والقرن والناب والحافر وكل شيء يفصل من الشاه والدابه فهو ذكي، وإن أخذته منه بعد أن يموت فاغسله وصل فيه»(٤).

فإنه يدل على المطلوب بالمفهوم والمنطوق.

أقول: الأخبار الداله على نجاسه الميتة بواسطه بعض الآثار، أكثر من أن تحصى، فلا نحتاج إلى بيان حال السند والدلاله والمناقشه فيها بالضعف في السند

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٩.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه والاشربه، الحديث ٣.

أو بعدم دلالتها على النجاسة بواسطة النهى عن الأكل، أو الأمر بالغسل لاحتمال كونه لأجل غير النجاسة بما لا يمكن الالتفات إليه، بعد وجود اتفاق الأصحاب عليه، بل لعلّ هذا الحكم يعدّ من ضروريات المذهب بل الدين.

ومن جميع ما ذكرنا ظهر ضعف ما صدر عن صاحب «المدارك» من الخدشه في دلاله الأخبار على النجاسة، فإنّه _ بعد أن ذكر دليل النجاسة بما جاء في «المنتهى» بأنّ تحريم ما ليس بمحرّم ولا فيه ضرر كالشم يدلّ على النجاسة، قال: «إن فيه منعاً ظاهراً، ومن الأخبار المتضمنه للنهى عن أكل الزيت ونحوه، وقال لا صراحه فيه بالنجاسة والصحيح الذى ذكرناه آخراً وقال إنّ الأمر فيه بالغسل لا يتعين كونه للنجاسة، بل محتمل أن يكون لازاله الاجزاء المتعلّقه من الجلد، المانعه من الصلاه فيه، كما يشعر به قوله: (وصل فيه).

وبالجملة: فالروايات متظافره بتحريم الصلاه في جلد الميتة، بل الانتفاع به مطلقاً.

أمّا نجاسته فلم أقف فيها على نصّ يعتدّ به مع أنّ ابن بابويه روى في اوائل «الفقيه» مرسلًا عن الصادق عليه السلام: «أنّه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها اللبن والسمن والماء ما ترى فيه؟ قال: لا بأس بأن يجعل فيها ما شئت من ماءٍ أو لبن أو سمن وتوضأ منه واشرب، ولكن لا تصلّ فيه».

وذكر قبل ذلك من غير فصلٍ يعتدّ به أنّه لم يقصد فيه قصد المصنّفين في ايراد جميع ما رووه، قال: «بل إنّما قصدت إلى ايراد ما أفتى به وأحكم بصحته واعتقد أنّه حجّه بينى وبين ربّي تقدس ذكره وتعالى قدرته».

انتهى كلامه على ما هو المحكى في «الجواهر» (١).

أقول: فالتوقف في حكم هذه المسألة مجالاً، لما قد عرفت من دلاله نفس الأخبار بالحكم بالاجتناب عن الميتة، وعن ما يلاقيه، وعن الانتفاع بها على

النجاسه، بل هو المراد من التعليل بأنّ «اللّه قد حرّم الميته من كلّ شيء» كما ورد في الحديث عن الجابر عن الباقر عليه السلام ، قال: «أتاه رجل فقال له: وقعت فاره في خايه فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأره أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها!

قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: إنك لم تستخف بالفأره وإنما استخففت بدينك إنّ الله تعالى حرّم الميته من كلّ شيء» (١).

إذ المراد من التحريم هنا هو النجاسه، كما في «الحدائق» ليصحّح التعليل المذكور، وإلا فالحرمة بمجرد ما بمعناها المتعارف لا توجب عدم أكل الزيت الذي ماتت فيه الفأره.

كما يؤيد كون الحرمة بمعنى النجاسه، وجود هذا اللفظ في روايه حسن بن علي، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام فقلت: جعلت فداك إنّ أهل الجبل تثقل عندهم اليات الغنم فيقطعونها؟ فقال: هي حرام. قلت: جعلت فداك فنصطبخ بها؟ فقال: أما تعلم أنّه يصيب اليد الثوب وهو حرام» (٢).

حيث لا- معنى لحرمة الاصابه الآ- بالنجاسه، والآ- لا- معنى لحرمة الاصابه بنفسه في القطعه المبانه، فيكون هذا هو المراد هنا، فالنجاسه في الميته من الضروريات لا- يدانيها مثل هذه التشكيكات، ولا يقدر في الاجماع خلاف الصدوق إنّ كان، ولا ما أرسله مع أنّه قد حكى الأستاذ الأكبر في «شرح المفاتيح» عن جدّه أنّه قد رجع عمّا ذكره الصدوق في أوّل كتابه من المعاهده بينه وبين الله، ولذا ذكر فيه كثيرا ممّا أفتى بخلافه، وقد يشهد له التبع لكتابه مع احتمال ارادته بما ذكره أوّلاً معنى آخر ليس ذا محل ذكره، كما أنّ مرسله مع عدم حجّيته في نفسه فضلاً عن

١- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الماء الصاف ، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من الذبائح ، الحديث ٢.

صلاحيته لمعارضه غيره، بل في «الذكرى»: أنه شاذ لا يعارض المتواتر، هذا كما في «الجواهر» (١).

أقول: مع أنه يحتمل كونه صادرا على التقيه، وأراد صورته بعد دبغ الجلد، حيث أن العامه يقولون بطهارته، أو أراد جلد ما لا نفس له كالصَّب ونحوه. بل قيل إنه كان عادة أعراب البوادي جعل جلد الصَّب عكّه للسمن، ولعلّ قوله في المرسل (يجعل) اشعار بذلك باعتبار ظهوره في الاستمرار والاعتیاد عليه أو أنه أراد أن يقال له كونه من جلود الميتة، والحال أنه غير معلوم بكونه كذلك واقعا وقطعا، بل هو محتملٌ فيصير حينئذٍ نحو الخبر الذي ورد في الكيمخت، وهو الخبر الذي رواه علي بن أبي حمزه: «أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلّي فيه؟ قال: نعم. فقال الرجل: إن فيه الكيمخت؟ قال: وما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكيا ومنه ما يكون ميتة. فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تُصلّ فيه» (٢).

فكان صدور نفى البأس في مثله لأجل أنه فعل المسلم وتصرفه المحمول على الصحة، وغير ذلك من الاحتمالات الموجبه لاجراجها عن المعارضه مع فتوى المشهور من نجاسه جلد الميتة ولو بعد الدباغه، إذا كان الميتة له نفسٌ سائله.

وأیضا يحمل على أحد تلك الاحتمالات ما صدر عنه في «المقنع» بأصرح من الفقيه حيث قال فيه: «ولا بأس أن يتوضأ من الماء إذا كان في زق من جلد الميتة».

أو يحتمل حملة فيه بكونه في جلدٍ غير متعدّ عن نجاسته لأجل الصبغ الواقع على سطحه الموجب لمنع سرايه نجاسته، كما هو المتعارف في عصرنا، فيكون ظاهره طاهرا، ولذلك يجوز الاستفاده منه من دون سرايه، إذا لم يكن يستعمله

١- الجواهر، ج ٥، ص ٣٠٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

للصلاه، فعليه حينئذٍ لا يصير الصدوق مخالفا لنا كما لا يخفى.

أقول: إنَّ حكم المسأله واضحه، خاصيته وأنَّ الأصحاب أنكروا على ابن الجنيد ذهابه الى طهاره جلد ما كان طاهرا حال الحياه من الميتة بالدبغ، مع موافقته في أصل النجاسه، بل في «الانتصار» و«الخلاف» و«الغنيه» و«الذكرى» و«كشف اللثام» و«الناصریات» و«نهاية الأحكام» و«كشف الحق» وغيرها دعوى الاجماع على خلافه، بل في «شرح المفاتيح» أنه من ضروريات المذهب كحرمه القياس، بل في «الذكرى» و«التذکره»: أنَّ الأخبار به متواتره.

هذا بل الأمر كذلك مضافا الى ما مرَّ من التعليل بأنَّ الله حرّم الميتة من كلِّ شىء، حيث يشمل التحريم جلدها، وأيضا دلالة بعض الأخبار بالخصوص عليها.

منها: مكاتبه الجرجاني إلى أبي الحسن عليه السلام، قال: «كتبْتُ اليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكيا؟ فكتب: لا ينتفع من الميتة باهاب ولا عصب، الحديث» (١).

ومنها: صحيح ابن أبي المغيرة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الميتة ينتفع منها شىء؟ فقال: لا. قلت: بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله مرَّ بشاه ميتة فقال ما كان على أهل هذا الشاه إذا لم ينفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها.

فقال: تلك شاه كانت لسوده بنت زمعه زوج النبي صلى الله عليه وآله، وكانت شاه مهزوله لا ينتفع بلحمها فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: ما كان على أهلها إذا لم ينتفعوا بلحمها أن ينتفعوا بإهابها أى تذكى» (٢).

ومنها: روايه موثقه أبي مریم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: السخلة التي مرَّ بها رسول الله صلى الله عليه وآله وهى ميتة، فقال ما ضرَّ أهلها لو انتفعوا بإهابها؟ فقال أبو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه و الاشربه المحرمه، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الاطعمه الحرمة، الحديث ١.

عبدالله عليه السلام : لم تكن ميتة يا أبا مريم، ولكنّها كانت مهزولة فذبحها أهلها فرموا بها، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : ما كان على أهلها لو انتفعوا باهابها»(١).

ولاء منافاه بين هذه وسابقتها في كون السخلة ميتة أو قد ذبحها أهلها لاحتمال تعدد القضية والسخلة، بل في بعض الأخبار التصريح والاشارة إلى عدم مطهره الدباغه للجلد، وهو كما في خبر أبي بصير، عن الصادق عليه السلام في حديث: «أنّ علي بن الحسين عليه السلام كان يبعث إلى العراق فيؤتى ممّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يُسئل عن ذلك، فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أنّ دباغه ذكاته»(٢).

ومنها: خبر ابن الحجاج، عن الصادق عليه السلام في حكاية ذلك عن أهل العراق، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام : إنّي أدخل سوق المسلمين أعنى هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فأشترى منهم الفراء للتجاره، فأقول لصاحبها أليس هي ذكاه؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكاه؟ فقال: لا ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه أنّها ذكاه؟ قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق الميتة، وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثمّ لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلاّ على رسول الله صلى الله عليه وآله»(٣).

ومنها: ما جاء في الخبر المرسل عن «دعائم الاسلام»، عن الصادق عن آبائه عليهم السلام عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال: «الميتة نجسه وإن دبغت»(٤).

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة الداله على ذلك، المنجبره ضعف سندها ودالاتها بما عرفت.

١- وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- المستدرک، ج ١، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

مضافا إلى دلالة الآية وهي قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ» (١) الآية، فإنّ اطلاقها يشمل كلّ شيء من الميتة، بناء على أنّ المراد من التحريم حرمة أكله لا لأجل نجاستها كما في الدم ولحم الخنزير وصدق الميتة بعد الدبغ، بل لأجل الاستصحاب الجارى فيه بعد الدبغ، وعليه فلا يبقى شك في نجاستها.

أقول: من جميع ما ذكرنا يظهر أنّ صدر عن الكاشانى في مفاتيحه موافقته لابن الجنيّد في التطهير بالدبغ، معللاً له بأنّ عدم الانتفاع لا يستلزم النجاسة، لأنّه قد ورد في جواز الانتفاع بها في غير الصلاة أخبار كثيرة، مع أنّ المطلق يحمل على المقيد.

ليس بتمام، لوضوح أنّه لا معنى للطهاره الشرعيه سوى عدم المنع عن الصلاة والاكل والشرب ونحوهما، كما هو كذلك في الدم ولحم الخنزير على نقيضه بالنسبه إلى نفسها وإلى ملاقيها وملاقي ملاقيها من النجاسة الشرعيه من المنع عن تلك الأمور، مع أنّ المنع عن تمام الانتفاعات ليس معناه إلا النجاسة اجماعاً منقولاً إنّ لم يكن محصلاً، بل ضرورة، مضافاً إلى عدم قائل بالفصل بأن يجوز بعض الانتفاعات دون بعض، إذ ابن الجنيّد يجوز جميع الانتفاعات بعد الدبغ إلا الصلاة.

وأما دعوى: كثره الأخبار بجواز الانتفاع، فغير صحيح، لأنّه لم نثر على خبر سوى:

مرسل الصدوق، وهو مع عدم ذكر الدبغ فيه، قد عرفت جوابه.

وخبر الحسين بن زراره عن الصادق عليه السلام: «عن جلد شاه ميتة يدبغ فيصّب فيه اللبن والماء، فأشرب منه وأتوضأ؟ قال: نعم. وقال: يدبغ فينتفع به ولا يصلّى فيه» (٢).

وهو مضافاً إلى ضعف سنده، يحتمل كونه محمولاً على التقيه لموافقها مع

١- سورة البقره، آيه ١٧٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٦.

فتوهم، مع احتمال كون الانتفاع بها لأجل وجود مانع في سطحه عن السرايه كالصنغ، فحينئذ لا يكون جواز الانتفاع مفيدا لطهارتها، لامكان كونه نجسه إلا أنّ نجاسته غير مسريه كما كان الأمر كذلك في الجلود المجلوبه والمستورده في عصرنا من بلاد الكفر. هذا فضلاً عما قلنا من أنّه حاجه في جواز انتفاعها إلى الدباغه، بل يجوز ذلك قبله أيضاً، كما لا يخفى لو قلنا بجواز الانتفاع بجلد الميتة، كما يظهر لك بيانه قريباً.

نعم، قد يقع البحث في أنّ حرمه استعمال الميتة مطلقه، أم أنها لأجل نجاستها، وآلا لو منع عن سرايه النجاسه لجاز استعمالها؟ فيه خلاف: قال صاحب «الجواهر»: «حكى عن جمهور الأصحاب التصريح بحرمه الانتفاع مطلقاً، ولكن عن «التذكرة» و«المنتهى» التردد فيه بالنسبه إلى اليابس، ولكن فيهما قال: المنع أقرب، كما عن الشهيدين التصريح به، بل في «شرح المفاتيح» للاستاذ أنّه ليس محل خلاف، وإن وقع نوع تردد فيه، وليس بمكانه».

ثم قال بعده: «قلت: وهو كذلك، لاطلاق الأدله، إلا أنه لا يترتب عليه فساد العباده فيما لو اتخذ منه مثلاً حوضاً يسع أريد من كثر مثلاً، فتوضاً منه، كما صرح به في «القواعد» و«كشف اللثام» اذ المحرّم عليه جعل الماء فيه لا افراغه عنه.

نعم، لو قلنا بوجوب الافراغ عليه واقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضد، وكان الوضوء ضدّاً، أتجه الحكم بالفساد حينئذ، كما قد يتجه لو استعلمه في نفس العباده فيما لو ارتمس فيه مثلاً، بل الأحوط ترك الوضوء فيه أيضاً لصدق استعمال جلد الميتة، كما اختاره الاستاذ في «كشف الغطاء» انتهى (١).

أقول: لا اشكال في حرمه بيع الميتة حتى جلدتها، كما لا اشكال في حرمه الانتفاع بها فيما يشترط فيه الطهاره، لأجل نجاسته حتى بعد الدبغ.

نعم، يبقى الاشكال فى الصوره الثالثه، وهو الانتفاع بالميته وجلدها فيما لا يشترط فيه الطهاره كالتسقيف والاحراق لتسخين الماء، لو قلنا بجواز أصل احراق الحيوان أو لبسها لغير الصلاه من سائر الاعمال، فهل يجوز أم لا؟ فيه وجهان، بل قولان:

قول: بعدم الجواز مطلقا، عملاً بما ورد فى روايه «تحف العقول» وفيه بعد النهى عن منع اى شىء من وجوه الجنس، قال عليه السلام: «لأن ذلك كله منهى عن أكله وشربه ولبسه وملكه وامساكه والتقلب فيه، فجميع تقلبه فى ذلك حرام».

وكذلك روايه ابن أبى مغيره ومكاتبه يزيد الجرجاني فى قوله: «فكتب عليه السلام: لا ينتفع من الميته بإهابٍ ولا عصبٍ وعليه الفتوى بل نقل الاجماع».

والقول الثانى: احتمال الجواز كما عليه «مصباح الفقيه» وصاحب «العروه» وبعض أهل الحواشى، لما ورد من التجويز فى خبر الصيقل السابق، حيث لم ينهى عليه السلام من عمل أعماد السيوف، بل أمر باتخاذ ثوبٍ آخر للصلاه، وكذا خبر أبى بصير من عمل السجاد عليه السلام من تبديل الفراء وثوبه الذى يليه للصلاه، لأجل أنه مجلوب من العراق، وهم يستحلون جلود الميته، وأيضا ظهور كون النهى لأجل الانتفاع فيما يشترط فيه الطهاره لا- فى مثل التسميد أو اطعام الكلب أو التسقيف والاحراق والاستصباح به، ولأجل ذلك تردّد فيه صاحب «الجواهر» وكذلك صاحب «الذخيره»، ولذلك قلنا فى «حاشيتنا على العروه» بجواز الانتفاع به فى مثل التسميد وغيره، وإن كان الاحتياط فى ترك الانتفاع بها مطلقا حسنا جدا، حذرا عن مخالفه القوم، عن دعوى الاجماع الصادر عن بعضهم، والله العالم.

حكم ميتة الآدمي

والقسم الثالث: وهو ميتة الآدمي الذي يعدّ من افراد ذى النفس السائله، وهى على أقسام:

قسم منها: نجسه قطعاً، وهى غير المعصوم وغير الشهيد، والذي سبق غسله قبل اجراء حد القتل عليه، وهو بلا خلاف أجده فيه كما فى «الجواهر»، بل فى «الخلافا» و«الغنيه» و«المنتهى»، و«الذكري» و«الروض» وظاهر «الطبريات» و«التذكره»، وصریح «نهايه الأحكام» و«كشف الالتباس»، بل فى «المعتبر» قال: «وعلمائنا مطبقون على نجاسه عينه كغيره من ذوات الأنفس السائله»، وهو الدليل والحجّه أوّلاً.

وثانيا: شمول العمومات والاطلاقات الدالّه على نجاسه كلّ ماله نفس بالمنطوق أو المفهوم لما نحن فيه:

منها: خبر حفص (١) ومرفوعه ابن يحيى فى قوله: «لا يفسد الماء إلا ما كانت له نفس سائله» (٢).

ومنها: خبر ابن مسكان فى قوله: «كلّ شيء يسقط فى البئر ليس له دم مثل العقارب والخنافس وأشباه ذلك فلا بأس» (٣).

فإنّه بالمفهوم يدلّ على أنّ ماله دم ففیه البأس، بناءً على أنّ المراد من الافساد البأس هنا بمعنى النجاسه ووجوب الاجتناب عنه.

وثالثا: دلالة أخبار خاصّه على نجاسه ميتة الآدمي قبل الاغتسال:

منها: ما رواه الشيخ فى الصحيح باسناده عن محمد بن الحسن الصفار، قال:

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

«كتبت اليه: رجلٌ أصاب يده وبدنه ثوب الميِّت الذي يلي جسده قبل أن يغسَّل، هل يجب غسل يديه أو بدنه؟ فوقَّع: إذا أصاب بدنك جسد الميِّت قبل أن يُغسل وقد يجب عليك الغُسل» (١). حكم ميته الآدمي

بناءً على قراءه الفتح في (الغسل) الواقع في الجواب لا الضمِّ، لحصول الموافقه بين الجواب والسؤال، حيث قد سئل عن غَسَل يديه وبدنه، والعدول عن جواب ذلك إلى وجوب الغُسل بالضم غير مأنوس بسياق الكلام كما لا يخفى.

ومنها: حسنه الحلبي بل صحيحه عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «سألته عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميِّت؟ فقال: يغسل ما أصاب الثوب» (٢).

فظاهر الاطلاق ثبوت الحكم عند مطلق الاصابه مع الرطوبه، أو بدونها، إلا أن يحمل على ما هو المتعارف في السرايه مع الرطوبه لا مع اليبوسه.

ومنها: روايه ابراهيم بن ميمون، قال: «سألته أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يقع ثوبه على جسد الميِّت؟ قال: إن كان غُسِّل الميِّت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، وإن كان له يُغسَّل فاغسل ما أصاب ثوبك منه، يعني إذا برد الميِّت» (٣).

ومنها: روايه «الاحتجاج» للطبرسي والشيخ في «الغيبه» والتي تتحدَّث عن التوقيع الخارج عن الناحيه المقدسه في أجوبه مسائل محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري، حيث كتب اليه: «روى لنا عن العالم عليه السلام أنه سُئِل عن امام قوم يصلِّي بهم بعض صلاتهم، وحدثت عليه حادثه، كيف يعمل من خلفه؟ فقال: يؤخَّر ويتقدَّم بعضهم ويتم صلاتهم، ويغتسل من مسَّه».

التوقيع: ليس على من مسَّه إلا غسل اليد، وإذا لم تحدث حادثه تقطع الصلاه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب غسل المسِّ، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ١.

تَمَّ صَلَاتِهِ عَنِ الْقَوْمِ»(١).

ومنها: ما روى عنه قال: «وكتب اليه: وروى عن العالم أن من مسَّ مِيتًا بحرارته غَسَلَ يده، ومن مسَّه وقد برد فعليه الغُسل، وهذا المِيت في هذه الحال لا يكون إلا بحرارته فالعمل في ذلك على ما هو، ولعلَّه ينحيه بشيابه ولا يمسَّه، فكيف يجب عليه الغسل؟ التوقيع: إذا مسَّه على (في) هذه الحال، لم يكن عليه إلا غَسَلَ يده»(٢).

ومنها: رواه الفقه الرضوي: «وإنَّ مسَّ ثوبك مِيتًا فاغسل ما أصاب، وإنَّ مسست مِيتة فاغسل يديك»(٣).

أقول: بعد الوقوف على الأخبار في المسألة، نتعرَّض للأقوال فيها وهي خمسة:

١_ قولُ بأنَّها نجسه نجاسه عينيه محضه مطلقاً، بحيث ينجس ما يلاقى المِيت، برطوبه كانت أو يبوسه، وتتعدَّى نجاسه ذلك الملاقى إلى ما لاقاه برطوبه.

هذا القول هو ظاهر شيخنا الشهيد الثاني في «الروض»، وقواه شيخنا المحقق، وهو حسن على تقدير القول بالتعدَّى مع اليبوسه.

٢_ وقولُ أنَّها نجسه نجاسه عينيه مع الرطوبه خاصه، والأفحكيه، بمعنى أنَّها مع اليبوسه إنما ينجس بها ذلك الملاقى خاصه دون ملاقاه ولو برطوبه، وهذا القول للعلامة في «المنتهى».

٣_ وقولُ بعدم تعدِّيها مطلقاً وإنَّ وجب غَسَلَ الملاقى تعديداً، وهو ظاهر كلام ابن ادريس حيث قال على ما نُقل عنه في «المدارك»: «إذا لاقى جسد المِيت إناءً وجب غسله، ولو لاقى ذلك الاناء مايعا لم ينجس المايح، لأنَّه لم يلاق جسد

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٥.

٣- نقله صاحب «الحدائق»، ج ٥، ص ٦٦ عن الفقه الرضوي، ص ١٨.

الميت، وحمله على ذلك قياس، والأصل في الاشياء الطهاره إلى أن يقوم دليل.»

٤_ وقولُ أنّها نجسه نجاسه عينيه محضه مع الرطوبه خاصّه، وأمّا مع اليبوسه فلا أثر لها كغيرها من النجاسات. وهذا هو مختار المحقق الشيخ على كمان نقله صاحب «الحدائق»(١).

٥_ وقول أنّها ليست بنجسه لاعيتيه ولا حكميه بالمعنى الشرعى الموجب لغسل الملقى له برطوبه، بل النجاسه هنا بمعنى الخبث الباطنى نظير النجاسه فى الكافر، وهو مختار المحدث الكاشانى فى مفاتيحه، بل يقول بذلك فى كلّ ميتة لا فى خصوص ميتة الانسان.

هذه هى الأقوال الخمسه، والأقوى عندنا كما عليه المشهور ومنهم صاحب «الجواهر» و«الحدائق» و«مصباح الفقيه» و«العروه» هو القول الرابع، من كأنّها كسائر النجاسات وأنّها تكون نجسه مع الملاقاه بالرطوبه لا مطلقا حتى يشمل الملاقاه مع الجاف. فإنّ اطلاق التوقيعين بالنجاسه مع الملاقاه يقتضى كون الملاقاه ولو مع اليبوسه أيضا منجّسه كما هو ظاهر قوله عليه السلام: «يصيب ثوبه جسد الميت؟ فقال: يغسل ما أصاب الثوب» أو قوله عليه السلام: «من مسّ ميتا بحرارته غسّل يده»، أو قوله عليه السلام: «إذا مسّه فى هذا الحال لم يكن عليه الاّ غسل يده» فإنّ اطلاقها يشمل المسّ والاصابه مع اليبوسه، أيضا الاّ أنّه لابدّ أن يقيد بصوره وجود الرطوبه فى أحدهما من الملقى أو الملقى (بالكسر والفتح) لانصراف الاطلاق إلى ذلك بحسب ما هو المنصرف اليه ذهن المتشرّعه فى نظائر ذلك فى سائر النجاسات والاستعمالات، لأنّه المتبادر عند عرف المتشرّعه، مضافا إلى امكان القول بالتقيد بواسطه موثقه عبدالله بن بكير، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: الرجل

يبول ولا يكون عنده الماء، فيمسح ذكره بالحائط؟ قال: كلّ شيء يابس زكى»^(١).

فإنّ التقييد في هذه الاطلاقات وجعل نجاستها مختصه بصوره الرطوبه والسرايه أولى من تخصيص عموم (كلّ شيء يابس زكى) بغير ميّت الانسان، مع أنّ ظاهر لسان (كلّ شيء يابس زكى) بعد ذكر البول يأبى عن التخصيص، وعليه فتقييد المطلق أقرب وأولى من تخصيص العموم، لأنّ شمول الاطلاق يكون بمقدمات الحكمه، والعموم بالوضع، والتصرف فى الأول أهون من الثانى، مع أنّه مع التعارض والتساقط يكون المرجح قاعده الطهاره واستصحابها.

هذا، وأضاف فى «الحدائق» الاستدلال بإمكان الاستيناس من جمله: «ما أصاب ثوبك منه فى الموضعين» فى روايه ابراهيم بن ميمون بأنّه ظاهر فى أنّ الاصابه للثوب كانت مع الرطوبه أو لقذاره الميّت.

وفيه: إنّه غير واضح، لأنّ (الاصابه) يكون مثل (المسّ) الوارد فى التوقيع حيث قد استعبد حمله على ذلك فى روايه التوقيع فى صدقه لمطلق الاصابه ولو مع اليبوسه، وعليه فتخصيص الاستيناس به دون غيره ليس بوجيه، إلاّ أن يستظهر ذلك من (اصابه الثوب من الميّت) هو وصول شيء منه إلى الثوب، المتوقف على الرطوبه، والّا كان حقّ التعبير أن يقال: «اغسل ثوبك الذى أصابه».

كما أنّه قد أيد ما ادّعاه بصحيحه على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميّت، هل تصلح الصلاه قبل أن يغسله؟ قال: ليس عليه غسله، وليصلّ فيه ولا بأس»^(٢).

والتأييد إنّما يصحّ لو قلنا بأنّ ميّت الانسان كسائر الأموات من النجاسات، ولم نقل باختصاص حكم المورد فى الاطلاق كما هو قول بعض هنا دون غيره.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب احكام الخلو، الحديث ٥.

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

وبالجمله: الأولى والأحسن فى الاستدلال هو ما قلناه من أنه ينجس اذا صار الملقى مع الرطوبه فى أحد الطرفين موجبا للنجس. أقول: ثم هذا يدخل تحت عنوان بحثٍ آخر وهو هل: المتنجس منجسٌ مع الرطوبه به والملاقاه أم لا؟ ثم على فرض المنجسيه هل يكون كذلك مطلقا أو مع الواسطه بواحدٍ دون أزيد على خلافٍ فى ذلك؟ فلا يكون ذلك مخصوصا بالمورد كما هو واضح.

قال المحدث الكاشانى: _ بعد نقل روايه الحلبي، بقوله: «يغسل ما أصاب الثوب _ إنه لا دلالة فيه، لا مكان أن يكون المراد منه ازاله ما أصاب الثوب مما على الميت من رطوبه أو قذر تعديا اليه، اذ لو كان الميت نجس العين لم يطهر بالغسل».

ثم قال: والمستفاد من بعض الأخبار عدم تعدى نجاسه الميتة مطلقا، ولا بعد فيه، لأن معنى النجاسه لا ينحصر فى وجوب غسل الملقى كما يأتى بيانه فى حكم نجاسه الكافر، وقد قال هناك بعد ذكره ما دلّ من الأخبار على عدم النجاسه، وفى هذه الأخبار دلالة على أن معنى نجاستهم خبثهم الباطنى ولا وجوب غسل الملقى كما مرّت الاشاره اليه (١).

أقول: ولعلّ مثل هذه التوهّمات أوجب التجاء مثل الشافعى إلى القول بعدم نجاسه الآدمى بالموت، ولكن لا بدّ أن يعلم أنّ النجاسه والطهاره تعدّان من الأمور التعبدية كحصول الطهاره للكافر بالاسلام والعصير بالنقص، والبئر وجوانبها وآلات النزع بتمامه على القول بالنجاسه، وطهاره المغسل بالتبع، وأمثال ذلك، فلا مانع هنا أيضا أن يقال بطهاره الميت بالغسل ولو كان نجسا عينا كالكافر إن قلنا بذلك فيه، فجعل النجاسه والطهاره على غير ظاهرهما فى ميت الانسان ليس على ما ينبغى، ومخالف لما عليه الأصحاب والأخبار.

وأما جعل مطلق الملاقات منجسا، فهو وإن كان مقتضى التوقيين الشريفين في خصوص ميّت الانسان لا مطلق الميته، لما قد عرفت خلافه في صحيحه على بن جعفر، إلا أنه لابد: إما من حمله على صوره الرطوبه من جهة التبادر في أذهان المتشرّعه، فلا يبقى حينئذٍ له اطلاق يستدلّ به.

وأما أن يرفع اليه عنه بواسطة ضعف سندهما وإعراض المشهور عن العمل بذلك الاطلاق.

هذا، وإن كان القول بالاحتياط في الاجتناب عن ملاقى الميته، بل بالخصوص في ميّت الانسان قبل الغسل وبعد البرد لملاقى جسد الميّت حسنٌ جدا وفاقا لمن أفتى بذلك من الأصحاب، والله العالم.

المستثنيات من نجاسه الميّت

يستثنى من نجاسه ميّت الانسان عدّة:

الاستثناء الأوّل: المعصومون من أهل البيت عليهم السلام وهم الأئمه عليهم السلام وفاطمه عليها السلام لما ورد في حقهم آيه التطهير، وهو قوله تعالى: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» الشامل لحيتهم وميّتهم، مضافا إلى جريان الأصل من قاعده الطهاره واستصحابها فيمن شك فيه من عروض النجاسه بالموت، فضلا عن نطمئن بطهارته لأن أجساد المعصومين عليهم السلام ليس كأجساد سائر افراد البشر، وقد ورد أنه يجب أن يقال في حقهم: «اللهم إني اعتقد حرمة هذا المشهد الشريف في غيبته كما اعتقدها في حضرته، واعلم أن رسولك وخلفائك أحياء عند ربهم يرزقون» فمع هذا الوصف لا يبقى شك في طهارتهم، وعلى فرض الشك في ذلك على الطهاره موجوده فالأصل هو الطهاره ما لم يقدّم الدليل على خلافه، مع أن الدليل على الطهاره موجوده في حقهم، وهو مثل ما ورد

فى حق فاطمه البتول عليها السلام ، فقد روى الشيخ الطوسى رحمه الله عن جماعه بإسناده عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «حرّم الله عزّوجلّ النساء على على عليه السلام ما دامت فاطمه عليها السلام حيّه. قلت: وكيف؟ قال: لأنّها كانت طاهره لا تحيض»^(١). المستثنيات فى نجاسه الميّت

وقد اعتبر صاحب «الجواهر» هذا دليلاً على أنّها كانت طاهره عن كل الأرجاس والانجاس فى حياتها، فكذلك تكون بعد وفاتها، إذ الحىّ أولى بوجود النجاسه فيها بخلاف الميّت، حيث قد أخطأ بعض بزعم صيروره بموتها وأنّ الموت منجسّ. فاذا ثبت حكم الطهاره فى حق فاطمه عليها السلام لعصمتها، فى سائر المعصومين عليهم السلام يتم بالقول بعدم الفصل، أو عدم القول بالفصل وبالقطع بالاشتراك فى العله.

بل قد يؤيد ذلك ما روى أبو اسحاق بن محمد بن ابراهيم الثعلبى صاحب التفسير فى تفسير قوله تعالى: «طه» قال: «قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: طهاره أهل بيت محمد عليهم السلام ثم قرأ «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»^(٢).

اذ من الواضح أنّ الطهاره بصوره الاطلاق تشمل طهارتهم من جميع الجهات، ومنها طهاره جسداهم حتّى بعد الموت أيضاً، ولا يخفى أنّ دلالة الآيه المذكوره فى هذا الخبر أظهر ممّا رواه محمّد بن العباس بإسناده عن جعفر بن محمّد بن عماره، قال: حدّثنى أبى عن جعفر بن محمد عن أبىه عليهم السلام قال: «قال على بن ابى طالب عليه السلام: إنّ الله عزّوجلّ فضّلنا أهل البيت [كيف] لا نكون كذلك والله عزّوجلّ يقول: «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»، فقد

١- المستدرک، ج ١، الباب ٣٧ من أبواب الحيض، الحديث ١٦.

٢- البرهان، ج ٣، ص ٣٢٢ ذيل آيه التطهير، الحديث ٤٤.

طهرنا الله من الفواحش ما ظهر منها وما بطن على منهاج الحق» (١).

لأنّ (الفواحش) غالباً يطلق على القبائح من الظاهر والباطن، فشموله لمثل طهاره البدن من النجاسات لا يخلو عن اشكال، والله العالم.

أقول: وكيف كان، يظهر من جميع ما ذكرنا _ فضلاً عن الشهره العظميه بل الاجماع _ طهاره المعصومين عليهم السلام بعد الموت والقتل، كما أنّ حقهم يقتضى ذلك، بل يمكن استفاده هذا الحكم من الخبر الذى رواه حسن بن عبيد، قال: «كتبتُ إلى الصادق عليه السلام هل اغتسل أمير المؤمنين عليه السلام حين غَسَلَ رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته؟ فاجابه: النبىُّ صلى الله عليه وآله طاهر مطهّر، ولكن فعل أمير المؤمنين عليه السلام وجرت به السنه» (٢) بل يمكن استفاده طهاره الأئمه بالأولويه إذا أثبتنا عدم احتياج الشهيد الى الغسل وطهارته، مع ملاحظه ما ورد عن الأئمه عليهم السلام من أنه: «ما منّا إلاّ مسمومٌ أو مقتول» ولم نقل باختصاص الشهيد بالمقتول فى المعركه، وإلاّ اختص ذلك بسيد الشهداء عليه السلام دون غيره من الأئمه عليهم السلام وفاطمه البتول عليها السلام».

الاستثناء الثانى: الشهيد فى المعركه، للأخبار الداله على أنه يُدفن بثيابه ولا يُغسَل ولا يُكفّن:

منها: صحيح ابان بن تغلب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذى يُقتل فى سبيل الله أَيْغسَل ويكفّن ويحطّ؟ قال: يدفن كما هو فى ثيابه إلاّ أن يكون به رمق، الحديث» (٣).

١- البرهان، ج ٣، ص ٣١٣ ذيل آيه التطهير، الحديث ١٥.

٢- ج ١، الباب ٧، من أبواب غسل مسّ الميت / بالتقرير الذى سبق ذكره، بل هو أولى فى الدلاله لاطلاق كلمه (الطهاره) لما بعد الموت، فيلحق به صلى الله عليه وآله وغيره من المعصومين عليهم السلام بعدم القول بالفصل.

٣- وسائل الشيعه، الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ٧.

ومنها: صحيح زراره (١) حيث قد استظهروا من سقوط الغسل عنه بعدم نجاسته بالموت إكراما وتعظيما له من الله تعالى شأنه، بل لم يعد الله عز وجل موته موتا كما في قوله عز من قائل: «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (٢) ولعل وجه دلالتها على طهارته هو تجويز دفن الشهيد بلا غسلٍ، مع أنّ غيره من الميت المسلم يحصل طهارته بعد غسله دون قبله، كما يدل عليه صحيح ابراهيم بن ميمون، قال: «سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يقع ثوبه على جسد الميت؟ قال عليه السلام: إن كان غسل الميت فلا تغسل ما أصاب ثوبك منه، وإن كان لم يُغسل فاغسل ما أصاب ثوبك منه، يعنى إذا برد الميت» (٣).

فالأخبار الواردة في حق الشهيد من الأمر بالدفن بلا غسل يستفاد منها أنّ بدنه طاهر _ خصوصا إذا لم نجيز دفن الميت مع النجاسة الظاهرية مثل البول والغائط والدم _ فيفهم بالملازمة طهاره بدنه بالشهادة.

نعم، يدفن مع ثيابه المتطبخ بدمه مع كون دمه نجسا.

اللهم إلا ان يقال: إنه برغم طهاره بدنه فإنه ينجس من مسه لما ورد أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال عن شهداء أحد: «زملوهم بدمائهم وثيابهم» (٤) كما نقله الطبرسي مرسلًا في «مجمع البيان» عن النبي صلى الله عليه وآله، فيستفاد منه ومن غيره من الروايات الدالة على ذلك بكثرتها إمّا كون نجاسة دم الشهيد معقّوا أو يفهم طهارته له، والله العالم.

الاستثناء الثالث: من شرّع له تقدّم الغسل على موته كالمرجوم، حيث يغتسل كغسل الميت قبل اجراء الرجم والحدّ عليه، وكذلك المقتصّ منه، لما ورد في

١- المصدر السابق، الحديث ٨.

٢- سورة آل عمران، آيه ١٦٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب غسل الميت، الحديث ١١.

حديث مسمع كردين عن أبى عبد الله عليه السلام ، قال: «المرجوم والمرجومه يُغسَّلان ويحَنَّطان ويلبسان الكفن قبل ذلك، ثم يرجمان ويُصَلَّى عليهما، والمقتَصَصُ منه بمنزله ذلك، فيغسَّل ويحَنَّط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصَلَّى عليه» (١).

حيث يفهم أنَّ الاتيان بالغسل قبل الموت يؤثّر في حقه بجريان أحكام الغسل بعده التى منها عدم النجاسه، ولا استبعاد فى ذلك لترتب أثره لما تقدّم إذا دلّ عليه الدليل.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّه نجسٌ إلا أنّه معفو عنه بالنسبه إلى صلاته ودفنه فلا ينافى سرايه النجاسه لليد التى تلاقيه، لكن اثبات ذلك لا يخلو عن اشكال.

وأمّا ما ادّعاه صاحب «الجواهر» من قصور ما دلّ على التنجيس من الأخبار واطلاق بعض معاهد الاجماع عن تناول مثل هذه الأفراد.

ليس على ما ينبغى فى غير المعصومين عليهم السلام من الطائفتين، لو لا وجود دليل خارجى دالّ على الاستثناء، لصدق الميّت عليهما عرفاً، ومرتّب آثاره عليهما منها حكم النجاسه.

كما أنّ دعوى ظهور النصوص بل الفتاوى فى غيرهما ممّن شرّع تغسيله بعد موته، أو لم يُشرّع هوأنا به إنّما يصحّ بالنسبه إلى الأخبار الواردة فى التنجيس حين الغسل بواسطه التغسيل أو غيره، لا لمطلق أخبار التنجيس الواردة فى غير هذا الباب.

كما أنّه تصحّ هذه الدعوى على فرض قبول التلازم بين النجاسه وغسل المسّ، ولم نوجه لمسّهما كما سيأتى بحثه إن شاء الله.

الاستثناء الرابع: قيل ومنهم ميّت الانسان قبل البرد، حيث إنّهُ كما لم تجب بمسّه غسل المسّ، هكذا لا توجب النجاسه بالملاقاه مع الرطوبه كالشهيد والقائل بذلك هو الشهيد فى «الذكرى» والمحقق الثانى فى «جامع المقاصد» والسيد فى

١- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب غسل الميّت ، الحديث ١.

«المدارك»، بل قال صاحب «الحدائق»: «إنا نمنع انفصال الروح فى هذا الحال تماما، إذ هى بعد خروجها من البدن يبقى لها اتصال كاتصال شعاع الشمس بعد غروبها بما أشرفت عليه، وآثار ذلك الاتصال باقيه، فإذا برد انقطع وعلم خروجها بجميع متعلقاتها وآثارها... الى آخره».

أقول: استدّلوا بالحاقه الثلاثه بأمور:

أولاً: بالأصل المقرّر بوجوه من استصحاب عدم الموت، واستصحاب الطهاره الموجود قبل ذلك، واستصحاب طهاره ملاقيه مع الربوطه، وغير ذلك ممّا يمكن التمسك به بحسب الموارد.

وثانيا: بعدم القطع بالموت فى هذه الحاله، بخلاف ما يحصل بعد حصول البرد.

وثالثا: بظهور التلازم بين الغسل بالفتح لأجل النجاسه والغسل بالضم لأجل المسّ، لاشتراكهما فى العله وهى النجاسه، كما يؤمى إلى هذه الملازمه تلازمها فى غير محلّ البحث وجودا وعدما كما ترى سقوطهما معا بمسّ الشهيد ونحوه.

بل قد يؤيد هذا الايماء ما ورد فى: ١- مكاتبه الحسن بن عبيد، قال: «كتبْتُ إلى الصادق عليه السلام هل اغتسل أمير المؤمنين حين غسل رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته؟ فأجابه: النبى صلى الله عليه وآله طاهرٌ مطهّرٌ، ولكن فعل أمير المؤمنين وجرت به السنه» (١).

حيث تدل على أنّ بدنه صلى الله عليه وآله كما أنّه طاهر ولا يوجب النجاسه بالمسّ، كذلك لا يوجب غسل المسّ أيضا.

٢- ومكاتبه محمد بن الحسن الصفار، قال: «كتبْتُ اليه: رجلٌ أصاب يده أو بدنه ثوب الميّت الذى يلى جلده قبل أن يغسل، هل يجب عليه غسل يده أو بدنه؟ فوقع عليه السلام: إذا أصاب يدك جسد الميّت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٧.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

بأن يقال: _ كما فى «الجواهر» _ بأنَّ الغُسل بالضمّ بالمسّ لما لم يحسب فى هذا الحال نصاً وفتوى كما ستعرف، فلم يجب الغسل بالفتح أيضاً، فيظهر التلازم حينئذٍ.

ورابعا: لاطلاق نفى البأس أو عمومه فى خبر اسماعيل بن جابر، قال: «دخلت على أبى عبد الله عليه السلام حين مات ابنه اسماعيل الأ-كبر، فجعل يقبله وهو ميّت. فقلت: جعلت فداك، أليس لا- ينبغى أن يُمسّ الميّت بعد ما يموت، ومن مسّه فعليه الغسل؟ فقال: أمّا بحرارته فلا بأس، إنّما ذاك إذا برد»(١).

أى لا بأس باطلاقه وعمومه من حيث النجاسه وعدم غُسل المسّ، نظير الاطلاق فى صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «مسّ الميّت عند موته وبعد غُسله، والقبله ليس بها بأس»(٢) حيث يشمل نفى البأس كلا الأمرين من الغسل والنجاسه فى الحالتين، فيثبت الملازمه.

أقول: وإن كان بعض تلك الأدله تاما فى ذلك كالأصل، كما أنّ ظهور بعض الأخبار على التلازم تام فى الجملة، إلاّ أنّه إنّما يصحّ الرجوع اليه إذا لم يرد دليل على التفكيك بين النجاسه وغسل المسّ، وهو اطلاق الاجماع بحصول النجاسه بالموت فى مطلق الحيوانات منها الانسان، لوضوح أنّ العرف يحكم بالموت بعد زهاق والروح قبل البرد، ولذلك يجوز تجهيزه للتغسيل والتكفين بل يستحبّ، كما يحكم بنجاسه ميته الحيوان بذلك قبل البرد أيضا، بل يجرى عليه أحكام الأموات بالنسبه إلى أمواله ونسائه، مع أنّه لو لم يكن ميّتا لا يجوز ذلك. وعليه فالقول بأنّه لم يمت قبل حصول البرد أمر غير مقبول، ولذلك قال صاحب «الروض»: «لم أجد قولاً بعدم جواز دفنه قبل البروده، خصوصا صاحب الطاعون، وقد أطلقوا القول باستحباب التعجيل مع ظهور علامات الموت» انتهى.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

بخلاف غسل المسّ حيث لا- يجب إلا بعد تحقّق سببين هما: الموت والبرودة، كما ترى تصريح ذلك في حديث عاصم بن حميد، قال: «سألته عن الميّت إذا مسّه الانسان أفيه غسل؟ قال: فقال: إذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل»^(١).

كما صرّح بذلك في روايه اسماعيل بن جابر، بقوله بعد السؤال عن الغسل إذا مسّه، قال: «أمّا بحرارته فلا بأس إنّما ذاك اذ برد»^(٢) حيث لا يمكن القول بحصول البرودة، ولم يجب الغُسل (بالضم) على من مسّه، فلا بدّ أن يكون التفاوت فيما بين الحرارة والبرودة هو نجاسته لا الغُسل بمسّه مع نجاسته، فمن ذلك يظهر عدم وجود التلازم بينهما، ولو شك في ذلك فإنّه يتميّك بالتوقيعين الواردين في «الاحتجاج».

أحدهما: ما في «الاحتجاج»، قال: ممّا خرج عن صاحب الزمان عليه السلام إلى محمد بن عبدالله بن جعفر الحميري، حيث كتب اليه: «رؤى لنا عن العالم أنّه سُئل عن امام قوم يصلّي بهم بعض صلاتهم وحدثت عليه حادثه، كيف يعمل من خلفه؟ فقال: يؤخّر ويتقدم بعضهم ويتم صلاتهم ويغتسل من مسّه.

التوقيع: ليس على من مسّه إلا غسل اليد، وإذا لم تحدث حادثه تقطع الصلاه تمت صلاته عن القوم»^(٣).

فقد حكم بغسل اليد فقط، وليس ذاك إلا لأجل أنّ بدن الميّت لازال ذا حراره ولم يبرد بعد لأن موته في الصلاه كان فجأه.

الثاني: وهو أصرح من ذلك: وعنه قال:

«وكتب اليه: وروى عن العالم أنّ من مسّ ميّتا بحرارته غُسل يده، ومن مسّه

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٤.

وقد بَرَد فعليه الغسل، وهذا الميِّت في هذا الحال لا يكون إلا بحرارته، فالعمل في ذلك على ما هو؟ ولعله ينحيه بشيابه ولا يمسه، فكيف يجب عليه الغسل؟

التوقيع: إذا مسّه على (في) هذه الحال، لم يكن عليه إلا غَسَل يده(١).

فكأنه عليه السلام أراد في أن يقول جوابه إنه لا- يحتاج في مثل هذا الميِّت أن ينحيه بشيابه لثلا- يجب عليه الغسل بالضم، بل يمكنه أن يمسه ثم يغسل يده، بلا وجوب الغسل عليه، لأجل حراره بدنه.

فمع وجود مثل هذين الخبرين لا يبقى شك في الافتراق بين المسّ في حالتى الحراره بالنجاسه والغسل بالفتح والبروده بالغسل بالضم، ومع الشك في حصول المسّ الموجب للغسل بالضم إذا كان مع الحراره، فالأصل عدمه.

أقول: وأما الجواب عن المكاتبين:

فعن الاءولى: قد نفى فيها الغسل عن مسّ النبى صلى الله عليه و آله لأجل فقد النجاسه فيه، كما قد صرح بأنّه طاهر مطهّر، فإذا لم يكن جسد النبى صلى الله عليه و آله نجسا بموته فلا- وجه لايجاب مسّه الغسل بالضم، لامكان فرض الملازمه فى جهه ايجاب مسّه الغسل بسبين من: النجاسه والموت، فمع فقد الأوّل يفقد الثانى حكمه وجوده، إذا لم تكن النجاسه حاصله بالموت، ولا ينافى ذلك أن لا- يوجب المسّ النجاسه ولكن يبقى وجوب الغسل كما لو مسّه قبل الغسل مع جفاف يده وبدن الميِّت قراءه فالروايه غير منافيه مع ما قرّرنا بالنسبه الى النبى صلى الله عليه و آله .

كما يمكن الجواب عن الثانيه: بامكان قراءه الغسل بالفتح إذا كان المقصود هو النجاسه إن اطلق حتّى يشمل حال حرارته، مع أنّ الظاهر بقرينه السؤال أنّه عن حكم النجاسه لا- من حيث الغسل بالضم، لأنّ السائل سأل بأنّه هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه، فتكون الروايه حينئذٍ مؤيدا لما ندعيّه كما لا يخفى.

كما أنّ نفى البأس فى صحيح ابن مسلم يمكن أن يكون بلحاظ المس الموجب للغسل بالضم، فلا ينافى أن يكون فيه البأس من حيث النجاسه بعد موته، بقريته ذكر الغسل بعده، وعلى فرض الاطلاق الشامل لكلا قسميه من النجاسه وغسل المس، فإنه يحمل على الثانى جمعا بينه وبين ما عرفت دلالاته على الافتراق بينهما، كما هو خيره كثير من الفقهاء والمذكوره فى مصنفاتهم كالتذكره و«القواعد» و«الروض» و«كشف اللثام» و«الرياض» و«المبسوط»، وظاهر اطلاق المصنّف وغيره، كما هو مختار كثير من المتأخرين وقيام صاحب «العروه» وأصحاب التعليق عليها، بل قد يظهر من «التذكره» قيام الاجماع عليه وأما بعد تغسيل الميت، فإنه لا اشكال فى عدم نجاسته قطعاً واجماعاً.

لو فقد الماء فاضطر الأولياء إلى التيمم بدل الغسل، أو إذا فقد الخليطان فاضطروا إلى الاكتفاء بالماء الخالص فقط، فهل يوجب ذلك زوال النجاسه أم لا؟ فيه وجهان:

من كون ظاهر الأدله أنّ النجاسه لا تزول عن جسد الميت إلا بتحقيق الغسل الصحيح، بل لو شك فمقتضى الاستصحاب بقاء النجاسه.

ومن كون التيمم قائم مقام الغسل فى رفع الحدث فقط لا الخبث هو أنّ التيمم لا يرفع نجاسته.

ومن ناحيه أنّ مقتضى كونه قائم مقام الغسل الصحيح المترتب عليه الأثر، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد أنه: «يكفيك عشر سنين» وأمثال ذلك، هو حصول الطهاره بذلك، ولعله لذلك قال صاحب «الجواهر»: «اللاحق لا يخلو عن قوه».

أقول: لكن الأحوط وجوباً تنجس الماسّ فى الأول لما نشاهد من مناقشه الفقهاء فى جواز مسّه بعد التيمم وأنه يجب حينئذٍ عليه غسل المسّ، مع أنه احتمال كون التيمم رافعاً له قوى فضلاً عن كونه رافعاً للخبث.

وكل ما ينجس بالموت، فما قطع من جسده فهو نجس حيا كان أو ميتا (١)

نعم، هذا الاحتياط في الثاني ليس على حدّ قوّه الأوّل، لاحتمال كون ماء القراح بدون الخليط مطهرا له ورافعا للحدث والخبث، ولكن مع ذلك لا يترك الاحتياط فيه أيضا، والله العالم.

(١) ما ذكره المصنّف قد ادّعى عليه الاجماع، كما هو مذكور في «الجواهر»، يقول: «بلا خلاف يعرف فيه» كما اعترف به في «المعالم» واستظهره في «الحدائق»، بل في «المدارك»: «أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب» وفي «شرح المفاتيح» للاستاذ الأكبر: «أنّ أجزاء الحيوان التي تحملها الحياه تنجس بالموت وإنّ قطعت من الحيّ باتفاق الفقهاء»، بل الظاهر كونه اجماعيا وعليه الشيعة في الاعصار والامصار ... إلى آخره».

وعن «الذخيره»: «إنّ المسأله كانها اجماعيه، ولو لا الاجماع لم نقل بها لضعف الأدله» انتهى. حكم اجزاء جسم المقطوعه

وفي «كشف اللثام»: «إن الحكم باستواء الأجزاء المنفصله من الحيّ والميت ممّا قطع به الفاضلان ومن بعدهما، ولم أظفر لمن قبلهما بنصّ على أجزاء الحيّ إلا على إليات الغنم» انتهى ما في «الجواهر» (١).

وقد استفاد الجواهرى الاجماع من كلام الشيخ في «الخلافا» من قوله بوجود الاجماع على وجوب الغسل لمن مسّ قطعه من ميت أو حيّ، وكان فيها عظم، فرتب صاحب «الجواهر» النجاسه عليه، لدعواه قيام الملازمه من غسل المسّ والنجاسه دون العكس.

وكيف كان، فإنّه لا اشكال في قيام الاجماع على نجاسه خصوص الأجزاء

المبانه مطلقاً في الجملة، فلا بأس بذكر كل واحدٍ منهما مع الدليل، حتّى يتضح المقصود فنقول من الله الاستعانه:

أمّا الأجزاء المبانه من الميتة فلا اشكال في نجاستها، لأنّ كل ما ورد في نجاسه الميه يشملها، فإنّ المغروس في اذهان العرف أنّ معروض النجاسه هو جسد الميتة والميت واجزائهما، فعروض الموت على جسد الحيوان يوجب عروض النجاسه عليه وعلى جميع أجزائه، سواء بقيت الأجزاء على صفه الاتصال أم لا- ولا، تناط نجاسه الأجزاء على صدق الميت على كلّ جزءٍ جزءٍ، بل الملاك صدق كونه من أجزاء الميت التي كانت لها الحياه، فإذا قدّ حيوان بنصفين ومات، يصدق عنوان النجاسه عليهما، وإن لم يصدق على كلّ واحد من النصفين له دخلٌ فاتصال الأجزاء وعدمه لا دخل له في الصدق وعدمه من النجاسه، وإن كان له دخلٌ في صدق اسم ذلك الحيوان، وهو أمر عرفي مسلّم، فعلى هذا يكفى في اثبات النجاسه لكلّ جزءٍ من الميتة ما يدلّ على نجاسه عنوان الميتة والميت.

كما يؤيد ذلك ما نشاهد في حكم أجزاء الكلب والخنزير من نجس العين، حيث يحكم عليهما بذلك حتّى مع الانفصال، فكذلك يكون حكم سائر الحيوانات من جهه نجاسه ميتتها.

بل يمكن اقامه الدليل على نجاسه ذلك من بعض الأخبار:

منها: ما في صحيح الحلبي حيث علل طهاره الصوف بأنّه لا روح له، حيث قال: «لا بأس بالصلاه فيما كان من صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»^(١).

حيث أنّ الخبر يدلّ على أنّ النجاسه في أجزاء الميتة تختصّ بالأجزاء التي فيها روح حيث يشمل باطلاقه حال الانفصال، كما هو المقصود من الجواب في نفى البأس في الصلاه فيه، ولازم مفهومه كون الصلاه مع ما فيه الرّوح من أجزاء

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الميته المنفصله فيه بأس، كما لا يخفى. هذا مضافا إلى ما عرفت من شمول الأخبار الوارده في نجاسه الميته لاجزائه المنفصله بها، ومع ذلك كله لو شك في طهارتها بعد الانفصال، فمقتضى الاستصحاب أيضا بقاء نجاستها وعليه فحكم المسأله في هذا القسم من الأجزاء المبانه واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان، ولذلك لا يصغى إلى ما صدر عن صاحب «المدارك» وغيره من المناقشه والترديد في الحكم بالنجاسه _ لو لا الاجماع _ بدعوى: «عدم صدق إسم ذلك الحيوان الميت على أجزائه المنفصله فإنّ الأخبار المتضمنه للنهي عن أكل الزيت لا صراحه فيها في النجاسه، وما ورد من الغسل لا يتعين كونه للنجاسه، لاحتمال أن يكون لأجل ازاله الأجزاء المعلقه من الجلد، المانع من الصلاه. إلى أن قال: وبالجمله لم أقف فيها على نص معتد به فالمسأله قويه الاشكال» انتهى ما في «المدارك».

وأنت خبير بأن المسأله نقيه عن المناقشه، ودلاله الأدله على النجاسه الأجزاء المبانه عن الميته واضحه.

وقد يستدل لذلك: بما ورد في سوره الانعام من قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ» (١)، بناءً على أن المراد من (الرجس) هو النجس، وارجاع الضمير في أنه إلى كل من الافراد المذكور قبله، لا خصوص الأخير وهو الخنزير، فيلزم حينئذ كون الميته نجسا.

أقول: كلا الأمرين يحتمل فيهما المنع، إنما وردت لبيان حكم الحليه والحرمة، كما يؤيد ذلك ما ورد في صدر الآيه، وهو قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا...» فبناءً عليه يمكن أن يكون المراد من (الرجس) هنا ما يتنفر منه الطبع لا- النجس، وإن كان قد فسّر بذلك أيضا، فعليه لا- ينافى مع صدر الآيه، لإمكان أن تكون الآيه مشتمله على بيان حكمين من الحرمة

والنجاسه، ولكن مع ذلك لا بدّ في الاستدلال للمقام من القول بأنّ مرجع الضمير إلى كلّ واحدٍ ممّا سبق ومنه الميته.

هذا، وقد منعه بعض كالمحقّق الآملي في «مصباح الهدى» وقال: «كون المرجع هو خصوص الخنزير لا يخلو عن تأمل».

وكيف كان، فإنّ التسمك بالآيه لاثبات النجاسه موقوف على هذين البنائين، كما لا يخفى.

هذا كلّه في القطعه المبانه من الميّت والذي ثبت أنّه لا اشكال في نجاستها ولا كلام فيها.

نعم، الذي ينبغي أن يبحث فيه هو نجاسه القطعه المبانه من جسد الحيّ، فاقامه الدليل عليها لا يخلو عن شبهه عند بعض.

أقول: مضافا إلى ما عرفت من نقل قيام الاجماع عن صاحب «شرح المفاتيح» بقوله: «إن أجزاء الحيوان التي تحلّها الحياه تنجس بالموت وإنّ قُطعت من الحيّ باتفاق الفقهاء»، بل الظاهر كونه اجماعيا وعليه الشيعه في الأعصار والامصار لوجود الاشتراك في العله بين هذه القعه مع قطعه المبانه من الميّت، بوجود الموت في الاجزاء، كما أشار اليه في «المنتهى»، إذا لا فرق في الاتصال والانفصال في عدم الحياه في الأجزاء، الموجب لصدق عنوان الميته عليها، وإن استضعفه صاحب «المدارك» زعما منه أنّ ما يصدق عليه الميّت هو جسد الميّت، وهو لا يصدق على الأجزاء. نعم قال به في الأجزاء المبانه من الميّت لأجل الاستصحاب.

مع أنّه غير وجيه، لوضوح أنّه إذا لم يصدق عليها إسم الميّت بعد الانفصال، وكان صدقه لخصوص الجسد، فلا وجه للاستصحاب، لتغيّر موضوع المستصحب حينئذٍ، وإنّ فرض كون الاتصال من الحالات غير الداخلة في الصدق، فلمّ لم نقل

بذلك في المبانة من الحيّ. وعليه فمن امكان جريان الاستصحاب فيه، يستظهر كون الاتصال وعدمه معدودان من الحالات، ولا يكون مغيرا لموضوع المستصحب، ولذلك لو لم نقل بشمول دليل نجاسه للمبانة من الحيّ، لقلنا بطهارته باستصحاب طهارته قبل الابانه، وليس ذلك إلا لأجل ما عرفت كمن أنّ الاتصال والانفصال غير مغيران للموضوع.

اعتراض صاحب «الجواهر» بالنقض: قال من معض رده عليه بأنّ لازم قوله هو طهاره من قُطِعَ قطعاً ثمّ مات، بل ومن فعل به كذلك بعد الموت، وهو من المقطوع بفساده خصوصاً الثاني غير وارد، لوضوح أنّه ملتزم بذلك في الأول، لأنّه قد صار التقطيع في حال حياته فكانت طاهره، وبعد حلول الموت كانت منفصله ولا أثر للموت فيه. كما أنّه يقول بطهاره المبانة من الميت لو لا الاستصحاب كما صرح به، فالأولى في الجواب انكار كون الميت منطبقاً على الجسد المجموع من حيث المجموع، بل يصدق عليه مطلقاً ولو تنقطع أو تبان عنه الأجزاء حيّاً لتحقق الموت فيه، فتصير ميته، ولذلك يشمل ما يدلّ على عدم جواز الصلاه مع الميتة باجزائها بالنسبه إلى المبانة من الحيّ.

كما أيد صاحب «الجواهر» نجاسه الأجزاء المبانة من الحيّ بما ورد من الأمر بغسل الشعر المأخوذ من الميتة، اذ هو ليس إلا لازاله ما استصحبه من الأجزاء، ولعلمه قصد بقوله ما ورد في روايه حريز، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لزراره «وفي نسخه: عبدالرحمن بن أبي عبدالله لزراره) ومحمد بن مسلم: اللبن واللّبء إلى أن قال: وإن أخذته منه بعد أن يموت فاعسله وصلّ فيه»^(١).

أقول: كسب التأييد من هذا الحديث لما ذكره مشكلاً، لوضوح أنّ هذا الحديث يتحدث عن حكم التطهير لما أخذ من الميتة، وكلامنا في المبانة من الحيّ، وهو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب ما لا يحرم التفتاح به من الميتة ، الحديث ٣.

خارج عمّا فى الروايه.

اللّهمّ إلاّ- أن يريد المعنى المطلق الشامل للأجزاء بلحاظ وجود الحياه فيها أولاً، ثم صيرورته ميته عند حلول الموت، وهو بعيد غايته.

وأيضاً: استدللّ لنجاسه الأجزاء المبانه من الحيّ بصحيحه الحلبي، قال: لا بأس بالصلاه فيما كان من صوف الميته، إنّ الصوف ليس فيه روح»(١) قيل إنّ التعليل المذكور فى الحديث يفهم منه أنّ ما فيه الروح ينجس بذهابه.

وفيه: الاستدلال به لا يخلو عن مناقشه، كما صرح بذلك المحقق الهمداني بقوله بعد نقل الحديث: «وفيه: إنّ مفهوم التعليل ليس إلاّ نجاسه الأجزاء التى حلّ فيها من الميته لا مطلق ما فيه الروح ولو كان جزءا مبانا من حيّ».

أقول: لكن الانصاف عدم تماميه المناقشه، لوضوح أنّ ذلك لو سلّم فى مثل الميته بكون الملاك فى النجاسه وعدمها وجود الروح فيه وعدمه، ففى مثله فى الجزء المبان من الحيّ يكون بطريق أولى، لوضوح أنّ ما ليس فيه الروح من الميته اذا كان طاهراً، ففى المبان من الحيّ يكون بطريق أولى، وهذا هو المنصوص، يفهم منه أنّ كلّ ما يزهد عنه الروح يعدّ ميته سواء كان من الميته أو من الحيّ لوحده الملاك فيهما وبالتالي فدلاله الحديث على المطلوب غير بعيد.

وأيضاً: يمكن الاستدلال للمطلوب بما ورد فى القطع المبانه المأخوذ بالحبل من الصيد من الرّجل، أو اليد المقطوعه من الحيوان:

منها: خبر محمد بن قيس، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: ما أخذتِ الحباله من صيدٍ فقطعت شديداً أو رجلاً فذروه فإنّه ميته، وكلوا ما أردتم حياً وذكّرتهم اسم الله عليه»(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث ١.

ومنها: أخبار أخرى بنفس مضمون الخبر الأول، مثل الخبر الصحيح الذي رواه عبدالرحمن ابن أبي عبدالله، (١) وأيضاً حديث زراره، (٢) وحديث عبدالله بن سليمان (٣) حيث قد حكم في جميعها بأن ما أخذت الجباله وقطعت عن بدن الحيوان ميتة، ويترتب عليه حكمه وهو النجاسه.

ولكن قد نوقش فيها: بأن الحكم المذكور في هذه الأخبار كان بملاحظه جواز الأكل وحرمة لا بالنظر إلى الطهاره والنجاسه، كما يؤيد ذلك ما ورد في ذيل روايه زراره من قوله عليه السلام: «وما أدركت من سائر جسده حياً فذكر ثم كل منه» (٤).

هذا، ولكن هذه المناقشه متينه، لو لم يثبت حكم الميتة من حيث الطهاره والنجاسه في محلّه، وأما إن ثبتت تلك الكبرى وهي: «إن كل ميتة نجس» في محلّه، فذكر ذلك في هذه الأخبار يكون من قبيل بيان الصغرى والمصدق، فيتم المطلوب.

البحث عن أخبار إليات الغنم

المناقشات الجاربه في الأخبار الآتقه بعينها جاربه الأخبار الوارده في إليات الغنم إذا قطعت منها حياً، وهي عديده:

منها: روايه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «في إليات الضأن تقطع وهي أحياء أنها ميتة» (٥).

ومنها: روايه الكاهل، قال: «سأل رجل أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن قطع إليات الغنم؟ فقال: لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح به مالك، ثم قال: إن في كتاب

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الصيد، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

٤- المصدر السابق، المصدر ٣.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٣.

على عليه السلام أنّ ما قطع منها ميتٌ لا ينقع به»^(١).

حيث حكم عليه السلام في الحديثين أنّ الآليات المقطوعه ميته، فتكون هذه هي الصغرى لكبرى الكلى، وهى: أنّ كلّ ميته نجس إذا ثبت من دليلٍ آخر، ولا يبعد دعوى وجود هذه الكبرى في الأخبار الواردة في وقوع الجيفه في ماء البئر، والوارده في وجوب الغسل لما أضاف الميتة باجزائها أو غير ذلك، خصوصا مثل ما في مرسله أيوب بن نوح، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا قطع من الرجل قطعه فهى ميته، فإذا مسّها انسانٌ كلّ ما كان فيه عظم فقد وجب على من مسّه الغسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا- غُسل عليه»^(٢) بدعوى قيام الملازمه من ناحيه وجوب الغسل مع النجاسه في ميت الانسان دون العكس، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر»، فيلزم حينئذٍ كون المقطوع من الحيّ ميتا ونجسا وهو المطلوب.

أقول: ولا ينافى ذلك مع ما جاء في ذيل الخبر من لأنّ ما لا عظم فيه لا غُسل فيه) ولكنه كان نجسا لعدم ثبوت الملازمه في هذه الناحيه، كما لا يخفى.

ومنها: روايه الحسن بن على الوشاء، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام فقلتُ جعلت فداك! إنّ اهل الجبل تثقل عندهم اليأت الغنم فيقطعونها؟ فقال: حرام وهى ميته، فقلت: جعلت فداك! فنستصبح بها؟ قال: أما علمت أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام»^(٣). أخبار إليات الغنم

فإنّ الحرمة هنا ليس الآ بمعنى النجاسه، لأنّ ما يصيب اليد والثوب لا تكون نفس الاصابه من المحرمات الشرعيه الآ من جهه ما يترتب عليه بما يشترط فيه الطهاره كالصلاه وغيرها، فعن طريق ضمّ هذه الأخبار المفيده للحكم الكبرى

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الزبائح، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٢.

الكلبي بنجاسه الميتة مطلقاً _ أى حتى ولو كانت مقطوعه عن الحيّ إذا صدق عليها الميتة _ يحكم بنجاستها فى كلّ مورد صدق عليه إسم الميتة.

فبذلك يظهر ضعف ما فى «المدارك» و «المعالم» حيث ادّعى عدم وجود أخبار داله على ذلك، فتمسك الأول بالاستصحاب، وهذا يعدّ غفله عن وجود عدم القول بالفصل بين مضامين الأخبار وغيره فى الحكم بنجاسه أجزاء الميتة. وعليه فالمسألة عندنا واضحة.

نعم، بقى هنا موردان لا بدّ من البحث عن حكمهما:

المورد الأول: فى الأجزاء المتصلة التى لا روح فيها كاليد المشلوله والرجل المفلوجه حيث إنّه لو كان الملاك فى النجاسه هو عدم الروح فيما تحلّه الحياه، يلزم أن تكون اليد والرجل ميتة.

والجواب عنه _ كما عن صاحب «كشف اللثام» _ أولاً: بالمنع عن صدق الميتة عليها حال الاتصال.

وثانيا: لو سلّمنا صدقها عليه حقيقه، ولكن لا يجرى عليه حكم الميتة، لسيّره القطعيه على خلافه، بل ربّما يوجب الحكم بذلك العسر والحرج.

وثالثاً: المستفد من الأخبار أنّ الانفصال مع زهاق الروح عنه فى المبان من الحيّ معتبر فى صدق الميتة عليه، فحينئذٍ يمكن أن يكون سبب النجاسه قد حصل ولكن شرطيه اثره وهو الانفصال لم يحصل، أو كان الاتصال مانعاً عن تأثير السبب فيه، فلذلك لا يحكم بالنجاسه، فلا يوجب هذا عدم الحكم بالنجاسه فى المبان المنفصل عن الحيّ الواجد للسبب والشرط وعدم المانع، كما لا يخفى.

نعم، قد يتردّد فى الحكم بنجاسه العضو فيما إذا لم يقطع تماماً بل بقى متصلاً على نحو ضعيفٍ من خلال الجلد فقط فى الجملة، وكان العضو معدوداً من الأجزاء الكبيره، كما تردد فيه ذلك عن المحقق الخوانسارى فى «شرح الدروس» فحينئذٍ

إن لم يكن انفصاله وقطعه موجبا للحرج والعسر فلا يبعد الحكم بجواز ذلك أو وجوبه في بعض الموارد، والله العالم.

أقول: بعد معرفه عدم نجاسه العضو الكبير المتصل الذي لم يكن حيا مادام متصلا، يأتي الكلام فيه أنه لو انقطع بعد كونه ميتا، هل يوجب ذلك نجاسته، أو يبقى على طهارته كما كان عليها قبل الانفصال:

قد يقال بالثاني لأنه حال الاتصال قد حكمنا بخروجه عن حكم الميتة، وحكمنا بطهارته، فلا وجه للحكم بنجاسته حينئذ، إذ الانفصال لا يكون مما يوجب التنجيس، مع أنه لو شك فيه أيضا كان المقتضى التمسك بالاستصحاب وقاعده الطهاره.

وفيه: التأمل والدقه يقتضيان خلافه، لامكان دعوى الفرق بين حال الاتصال والانفصال، لما قد عرفت أن القاعده والدليل في الميتة وأجزائها هو النجاسه مطلقا، متصله كانت أو منفصله، فخرج منها صوره الاتصال إما لأجل التبعيه، نظير حصول الطهاره للمغسّل بتبعيه طهاره الميت، وطهاره الاناء بتبعيه تبديل الخمر خلا، هكذا الأمر هنا، فإنّ التبعيه طهاره بدن الحيّ كان العضو المتصل به طاهرا، وبعد الانفصال يبقى تحت حكم نجاسه الميت لحصول الشرط ورفع المانع عن تأثير السبب، أو كان عدم نجاسه حال الاتصال لأجل رفع العسر والحرّج، لأنّ وجودهما مانع عن تأثير السبب، فبالانفصال يزول المانع، فيدخل تحت عموم حكم الميتة وأجزائها، فلا يبقى حينئذ للحكم بالطهاره اعتمادا على الاستصحاب أو قاعده الطهاره مورد. فالأقوى هو نجاسه العضو المنفصل مطلقا، سواء كان زوال حياته حال الاتصال أو بعد الانفصال.

المورد الثاني: هو حكم الأجزاء الصغار من الميت والحيّ مثل البثور(١)

١- البثور ما يظهر على الجسد يقال بالفارسيه (جوش بدن).

والتالول(١)، وما يعلو على الجراحات والدمامل، وما يقطع عن الأجرع عند الحكّ، أو الجلد اليابس المقطوع عن الشفه أو الرجل، بل ما يخرج عن بدن الانسان عند الدلك من الأذناس فى الحمام، أو عند تعريق البدن، أو غير ذلك ممّا أشبه؛ وهل هذه المذكورات محكومـه بالنجاسه أو بالطهاره، أو يقال بالتفصيل؟ وجوه:

فأمّا المنفصل عن الميتة: فالظاهر نجاسته إذا انفصل عنه بعد ما صدق عليه أنّه جزء للميتة، ولو لم يكن جزءا معتدا به، لأنّه بعد ما كان جزءا فقد تعلّق به حكم الميتة من النجاسه فلا- وجه بتوهم طهارته بالانفصال، فهذا القسم من الأجزاء الصغار محكوم بالنجاسه مطلقا، سواء كان المقطوع جزءا معتدا به أو لم يكن المنفصله عن الحيّ:

حكم الأجزاء الصغار يدور البحث عن حكمها وأنّه هل يحكم بنجاستها أم لا؟

الظاهر عن بعض كصاحب «الحدائق» دعوى نفى «الخلاف» فى طهارته، وإن اختلفوا فى بيان مدر كها، بل صرح جماعة من الفقهاء بالطهاره نظير العلامة فى «المنتهى»، وصاحب «مجمع البرهان» و«المدارك» و«المعالم» وشرحى الأستاذ الأكبر للمفاتيح، والخوانسارى للدورس، بل هو ظاهر «البحار» أو صريحه كما فى «الموجز»، بل قد صرحوا بأنّه عُفى عن البثور والتالول فى المحكى عن «نهايه الأحكام» و«كشف الالتباس» و«الذخيره» و«الكفايه».

الدليل على الطهاره وعدم وجوب التحرز: عدم شمول الأدلّه السابقه لمثل ذلك، لوضوح عدم صدق الميتة على تلك الأجزاء، لما قد عرفت أنّ هذه الأجزاء ما دامت متصله بالبدن كان تعدّد حيّه ظاهرا، فبعد الانفصال أيضا:

فما لم يكن الجزء معتدا به قطعاً لا يصدق عليه الميت عرفا، بل وإن كا معتدا به فهو أيضا عرفا لا يقال له إنّه ميتة، مع أنّه كان طاهرا حال الاتصال، فإذا انفصل

١- التالول: يقال بالفارسيه (بوك).

ولم يصدق عليه عنوان الميته مستقلاً بقي على طهارته. مع أنه لو شك في نجاستها يتمسك بالاستصحاب ويحكم بالطهاره، مضافاً إلى أن مقتضى القاعده الطهاره، مع أن الحكم بالنجاسه يوجب العسر والحرج لمن كان يعرف بدنه في أيام الصيف ويخرج منه بعض تلك المذكورات بواسطه الحك بالظفر والدلك وأمثال ذلك، مع وجود السيره المتشرعه القطعيه على عدم التحرز عن مثل ذلك، حيث يعاملون أهل الشرع معها معامله الأشياء الطاهره، خصوصاً مع ملاحظه كونه ممّا تعمّ بها البلوى مع عدم نصّ أحدٍ من الأصحاب على النجاسه.

وفضلاً عن جميع ذلك قد يستدلّ لطهارتها بصحيحه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون به الثالول والجراح هل يصلح له أن يقطع الثالول وهو في صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطره؟ قال: إن لم يتخوّف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن تخوّف أن يسيل الدّم فلا يفعل» (١).

وصريح الخبر أن الامام عليه السلام رخص ذلك في حال الصلاه ولم يمنع عنه، مع أنه ربما يوجب حملها في حال الصلاه، وتباشره اليد مع العرق الموجود في البدن، فلو كان نجسا لما جاز فعله في الصلاه، لأنه يوجب تنجس بدن المصلّي، فحيث لم يتعرض للمنع إلا مع سيلان الدم يظهر كونه طاهراً بعد الانفصال.

أورد عليه صاحب «مصباح الفقيه»: بقوله: «ولكن الانصاف قصورها عن مرتبه الدلاله، لشهاده سوقها بإرادته عدم مانعيه هذا الفعل من حيث هو للصلاه، وتنبية الامام عليه السلام في ضمن الجواب على بعض الجهات لنكته الغلبه لا يقتضى ارادته الرخصه الفعلية على الاطلاق، لكنّها مع ذلك لا تخلو عن تأييد، والأحوط إن لم يكن أقوى هو الاجتناب عمّا يصدق عليه اسم اللحم عند انفصاله مطلقاً، والله

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

العالم»(١).

وفيه: مع الدقه والتأمل فى الحديث يظهر خلاف ذلك، لوضوح أنّ قطع الثالول أو بعض ما يعلوا الجراحه إن صدق عليه الميته وكان نجسا، وكان حمل النجاسه ممنوعا مطلقا فى الصلاه، أى حتّى مع اليوسه، فكان الحرّى أن يتبّه الامام عليه السلام ويمنعه عنه، لأنّ المقام كان مقتضيا لذلك، وتأخير البيان عن وقت الحاجه لايناسب مع مقام الامام عليه السلام ، خصوصا مع ملاحظه ذكر سيلان الدم فى ذلك مع كون موردنا أهمّ ذكرا عن مثل جريان الدم، مع أنّه أيضا لم يكن إلاّ لأجل نجاسته، فحيث لم يذكر ذلك يفهم أنّه كان طاهرا، ولا منع عنه.

وعليه فالحقّ يكون مع صاحب «المعالم» حيث ادّعى دلالتة على المطلوب، ولعلّ هذا الخبر هو المراد ممّا قاله العلامة فى «المنتهى»: «فدعوى الطهاره فى جميع ما يخرج من الحيّ لا- يخلو عن وجه وجيه، غايه الأمر لا يبعد القول بنجاسه ما كان فيه الحياه ثم انقطع عن الجسد كالجلده من الشفه، إذا لم ينقطع سهلاً، حيث ينجس موضعه إذا كان مع الرطوبة».

هذا كلّه للاجزاء الصغار من الحيّ.

وأما الأجزاء الصّغار المبانه من الميّت: فالظاهر أنّها نجسه لصدق الميته عليها بواسطه صدقه على الكلّ، كما كان الأمر كذلك فى نجس العين كالكلب والخنزير، حيث أنّ الأجزاء منهما نجسه، سواء كانت أجزاء كبيره أو صغيره، وسواء كان جزءا معتدا به أو غير معتدّ به، والشاهد فيه هو تشخيص العرف حكمه فى تطبيق العناوين على تلك الأجزاء مطلقا، كما لا يخفى، ومع الشكّ فيه فالاستصحاب حاكم بالنجاسه وفيما قبله بالطهاره كما عرفت.

حكم مسك الفأره

بعد ما ثبت طهاره ما يقتطع من الحي من الأجزاء الصغار دون الميت، وثبت حكمها من الأدله من الطهاره والنجاسه، نجد أن عدّه من الفقهاء مثل العلامة في «التذكره» و«النهايه»، والشهيد في «الذكري»، والسيد في «المدارك» صرحوا باستثناء فأره المسك من هذا الحكم، أي حكموا بطهارتها مطلقا، سواء انفصلت من الطبي في حياته أو بعد مماته، بل يظهر من «التذكره» و«الذكري» قيام الاجماع عليه وهذا هو أحد الأقوال في المسأله. حكم مسك الفأره

والقول الثاني: هو أنّ المسك طاهرٌ وإن قلنا بنجاسه الفأره المأخوذه من الميتة كالأنفحه، ولم ينجس بنجاسه الطرف، وهو قول صاحب «نهايه الأحكام»، وهذا لا ينافي مع دعوى الاجماع بطهاره المسك، حيث يشمل اطلاقه لصوره نجاسه الفأره أيضا.

والقول الثالث: وهو لصاحب «كشف اللثام» حيث ذهب الى نجاسه الفأره مطلقا، أي سواء انفصلت من الحي أو الميت، إلا إذا كانت مع زكاه الطبي، وأما المسك ينجس مع الرطوبه عند الانفصال، وواقفه على ذلك صاحب «الجواهر» في خصوص الفأره دون المسك فيصير ذلك رابع الأقوال، وقال هو لا- يخلو عن قوه: «بأنى لم أعرف له موافقا عمّن تقدمه وتأخر عنه، بل لعله مجمّع على خلافه في المنفصله من الحي، كما عساه يظهر من دعواه في «المنتهى» فضلا عما سمعته من «التذكره»، وعن ظاهر «الذكري» من دعواه مطلقا».

والقول الخامس: هو للعلامة في «المنتهى» من التفصيل في الفأره: من الطهاره إن كانت منفصله من الحي أو من المذكي، والنجاسه إن انفصلت من الميت.

والقول السادس: هو طهارتها لو انفصلت بعد بلوغها إلى الحدّ الذي ينفصل عن الطبي عادةً، سواءً كان الانفصال من الحي أو من الميت، فضلا عن المذكي، بخلاف ما لو كان الانفصال قبل بلوغه إلى ذلك الحدّ، فإنها نجسٌ وما فيها إذا انفصلت من

الحيّ أو الميت، إلا إذا كان من المذكي وقلنا بطهارتها بتبعها ان ثبت كونها منها.

وهذا قول للعلامة البروجردى والخميني، وهو الأقوى.

أقول: بعد الوقوف على الأقوال وتفصيل الأدله، يقتضى المقام التحقيق فى ذلك من بيان أقسام مسك الفأره وتوضيحها حتى يظهر حكم كل واحد منها، فنقول ومن الله الاستعانه:

قد تعرّض شيخنا المرتضى فى طهارته الى ذلك ونقل الأقسام عن «التحفة» وقال: «إنّ للمسك أقساما أربعة:

أحدها: المسك التركى، وهو دم يقذفه الطبى بطريق الحيض أو البواسير فينجمد على الأحجار.

الثانى: الهندى ولونه أخضر، دم ذبح الطبى المعجون مع روثة وكبدته، ولونه أشقر، وهذان ممّا لا اشكال فى نجاستهما.

الثالث: دمّ يجتمع فى شيرّه الطبى بعد صيده، يحصل من شقّ موضع الفأره وتغميز اطراف السرّه حتى يجتمع الدم فيجمد، ولونه أسود، وهو ظاهرٌ مع تذكیه الطبى نجسٌ لا معها.

الرابع: مسك الفأره، وهو دم يجتمع فى أطراف شيرّته، ثم يعرض للموضع حكّه يسقط بسبها الدم مع جلده هى وعاء له، وهذا وإن كان مقتضى القاعده نجاسته، لأنّه دم ذى نفس إلاّ أنّ الاجماع دلّ على خروجه عن هذا العموم، إمّا لخروج موضوعه بدعوى استحاله الدم، أو بدعوى التخصيص فى العموم) انتهى (١).

أقول: وتحقيق المسأله يقتضى أن نبحث فى مقامين: فى نفس فأره المسك أى جلده التى يقع فيه المسك، والثانى فى نفس المسك الذى كان مطروفا من حيث الطهاره والنجاسه.

البحث فى الأؤل: لا اشكال فى طهاره الفأره بل ومسكها إذا كان من المذكى، لوضوح أنّ التذكيه كما يطهر لحم الظبى كذلك يطهر الدم المتخلف فيه، والفأره مع مسكها يكون غايته من الدم المحكوم بالنجاسه فى غير المقام، واما المقام فلكونه كالدم المتخلف فى بدن الحيوان المذبوح طاهرا، فهذا القسم من الفأره والمسك طاهر بلا اشكال، ولعلّ الموجود فى الخارج من هذا القبيل، فوجود ذلك يكفى فى تحقّق المصداق المتيقن فيه الاجماع على طهارته.

المقام الثانى: ممّا ذكرنا فى المقام الأؤل يظهر أنّ مسكه طاهرٌ لأنّه لا وجه لنجاسته بعد طهاره ظرفه وهو الفأره، وتنجسه من الخارج بغيره أمرٌ خارج عن موضوع البحث، مع أنّه عند الشك فى أنّه هل تنجس به أم لا يحكم بالطهاره استصحابا وبقاعده الطهاره، وكونه مأخوذا من يد المسلم، بل ومن سوق المسلمين ولو علم كونه فى يد الكافر قبله، حيث تكون جميع ذلك من أمارات الطهاره كما لا يخفى، وعليه، إذا ثبت كونها من المذكى فالحكم واضح لا بحث فيه، هذا هو أحد الأقسام منها وهو طاهر إذا كان فى سيّره الظبى، والخروج عنها كان بالتغميز أو بغيره بخلاف الأؤل والثانى من الاقسام الأربعة فلهما بحث سيأتى الاشاره اليهما.

وقسم آخر من الفأره: هى المبانه من الميته، فهل هى نجسه أم لا؟

والوجه فى نجاستها ليس الآ- لأجل ما عرفت سابقا من نجاسه المبانه عنها، لأنّه يصدق عليها أنّها جزء الميته التى تحلّها الحياه، وصارت ميته، ولا- وجه للقول بطهارتها إلاّ على للقول بالاستحاله، أى إنّها خرجت عن اسم ما يصدق عليه الميته، لأجل كونها غير ما تحلّ، وعلى فرض تنجسها ظاهرا بواسطة التلاقى بالميته، فهى قابله للتطهير بظاهره فبعده يصير طاهرا، فعلى فرض قبول الاستحاله تكون المسأله وحكم طهاره مسكها أيضا واضحه، إذ لا يصدق عليه الدم، والآ لزم

نجاسته في المذكي أيضا.

ولكن الاشكال والكلام في هذه الصورة في أصل قبول الاستحالة على نحو يخرج عن اسم الميتة، الاجماع غير قائم على طهاره هذا القسم لأنه خارج عن القدر المتيقن، كما أنه مع العلم بذلك لا يمكن الحكم بطهارتها بالاستعانة بالاستصحاب ولا بالقاعده ولا باليد ولا بسوق المسلمين، لأن تمام هذه الأصول تكون جاريه عند الشك دون صورته العلم بحالها، اللهم إلا أن يكون الانفصال عن الميتة بعد ما بلغ إلى حد كان ينفصل بطبيعتها لو كان حيا، فحينئذ تكون الفأره بنفسها طاهره ولم تنتجس بالتلاقي،

نعم، يبقى البحث عن طهاره مظهرها أي المسك الذي كان قبل ذلك له وعاء نجس وهو الفأره، فقد نقل عن بعض _ وهو صاحب «نهاية الأحكام» _ الحكم بطهاره المسك حينئذ، وإن قلنا بنجاسه الفأره المأخوذه من الميتة كالأنفحة التي لم تكن نجسه بنجاسه الظرف.

أقول: الانصاف عدم امكان المساعدة معه في ذلك، لأجل فقد الدليل، لوضوح أن الاجماع لا يشملها، لعدم كونه هو القدر المتيقن منه، لامكان أن يكون موردهما غير ذلك من القسمين الآخرين، كما لا يشملها دليل الحرج لعدم وجوده مع وجود القسم الآخر من المسك، كما لا دليل لنا على تقييد الاطلاقات الداله على انفعال الملاقي بالنجاسه، وتخصيص عمومه، فلازمه هو الانفعال هنا، كما لا اطلاق في صحيح علي بن جعفر المروي عن أخيه عليه السلام قال: «سألته عن فأره المسك تكون مع من يصلّي وهي في جيبه أو ثيابه؟ قال: لا - بأس بذلك» (١) لامكان أن يكون غير هذا القسم، اذ الغالب من القسمين الآخرين، والمفروض هنا هو العلم بكونه من الميتة، فلا مجال لجريان الأصل والاماره هنا كما لا يخفى.

١- وسائل الشيعة الباب ٤١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

القسم الثالث من الفأره: إذا كانت منفصله عن الحيّ، فهي على صورتين:

تاره: يفرض انفصالها بعد بلوغها إلى حدّ كان ينفصل عن الحيوان بطبيعتها، فهي طاهره قطعاً، لأنّه هو الغالب في الفأره المأخوذه وطهارتها وطهاره ما فيها، ولعلّ هذا وما يؤخذ من المذكّى هو القدر المتيقن من الاجماع المُدعى في المقام على طهارتها، لأنّه هو القسم المتعارف بين المسلمين، والألّ لو لا الاجماع كان مقتضى القاعده النجاسه لأنّه دم ذى نفس، فخروجه عنده إمّا يكون لأجل خروجه موضوعاً عن الدم لاستحالاته، أو خروجه حكماً وتخصيصاً عنه بواسطة الأخبار الداله على طهارته في استعماله للبدن والثياب، كما ورد التصريح بذلك في روايه عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «كانت لرسول الله صلى الله عليه وآله المسكه إذا توضأ أخذها بيده وهي رطبه، فكان إذا خرج عرفوا أنّه رسول الله برأئحته»^(١).

وكذلك صحيحه على بن جعفر: «سألته عن الفأره المسك تكون مع من يصلّى وهي في جيبه أو ثيابه فقال: لا بأس بذلك»^(٢).

فإنّ دلاله الخبر الأوّل على الطهاره أوضح، لوضوح أنّه لو كان المسك نجساً لما كان يباشره صلى الله عليه وآله مع الرطوبه، بخلاف الخبر الثانى حيث إنّّه يصحّ الاستدلال به للطهاره إن قلنا بعدم جواز حمل النجس مع المصلّى، فلازمه طهارته، والألّ لا يمكن الاستدلال به.

هذا، مضافاً إلى الأخبار الكثيره الوارده في الترغيب لاستعمال المسك، حيث لا يناسب مع نجاسته، خصوصاً مع ملاحظه ما ادّعاه البعض أنّ الغالب من المسك هو المنفصل عن الحيّ.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

وأخرى: إذا كان انفصالها قبل موعده، فطهارتها غير معلومه، لأنه لا يصدق ممّا يوجب خروجه عن اسم الدم بالاستحاله، كما لا تكون طهارته حينئذٍ بالتبعيه كالمذكي لصيرورته دما متخلفا، كما أنه يصدق عليه أنه دم ذى نفس ويوجب نجاسته.

هذا إذا كان علم حالها من الأقسام، فإذا كانت الفأره فى هذه الصوره نجسه كذلك يكون مظروفه نجسا، لعدم شمول الاجماع لهذا القسم حتى يوجب التخصيص فى عموم الانفصال بالملاقاه، فضلا عن عدم ورود دليل فى المقام على الطهاره بالخصوص كما ورد فى الأنفحه حتى يوجب التخصيص فى ذلك العموم. وعليه فدعوى طهارته وطهاره ظرفه فى صوره العلم بحالها ضعيفه جدا.

نعم، يصحّ دعوى الطهاره فيما لو شك فيها، وذلك لجريان قاعده الطهاره، أو الأخذ من يد المسلم، أو من سوق المسلمين، فجميعها أمارات على الطهاره حتى لو علم أنه كان قبله فى يد الكافر.

أقول: لا- يخفى أنّ هذا القسم من المسك الذى نبحت عنه هو الثالث والرابع من الأقسام الأربعة دون الأول والثانى لأنّ الفأره التى لها موعدٌ للانفصال عن جسد الطيبى هى التى فى القسمين الأولين دونهما، كما يشهد بذلك ما ذكر فى تفسيرهما من كونه دم حيض، أو هو مع روته، وليس هما فى غلافٍ وفأره بخلاف القسمين الثالث والرابع الذى كان لونهما أسود.

فظهر من جميع ما ذكرنا حكم المسك وغلافه، ويساعد ما ذكرناه ما ورد فى الصحيحه التى رواها عبدالله بن جعفر، قال: «كتبتُ اليه _ يعنى أبا محمد عليه السلام _ هل يجوز للرجل أن يصلّى ومعه فأره مسكٍ؟ قال: لا بأس بذلك إذا كان ذكياً» (١)

وما كان منه لا تحلّه الحياه كالعظم والشعر، فهو طاهرٌ (١)

لأنّه يمكن أن يكون متعلّق كان هو المسك لا الفأره، وأريد من الذكّي الطاهر، أو يكون المتعلّق هو ما معه حتّى يشمل الفأره مع ما فيها من المسك، وأراد بذلك بيان وجود قسم من النجس ولزوم الاحتراز عنه، وهو المنفصل عن الميتة قبل البلوغ، أو من الحى كذلك، فبذلك يحمل ما فى صحيحه على بن جعفر حيث أجاز للمصلّى بصوره المطلق بأن يكون فى جيبه وثيابه، بل لعلّه هو الغالب فى الخارج، واطلاق لفظ (الذكّي) للطاهر فى الأخبار كثير: حكم اجزاء التى لاتحلّها الحياه

منها: فى روايه حريز، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لزاره ومحمد بن مسلم: اللبن واللّبء... إلى أن قال وكلّ شىء ينفصل من الشاه والدابه فهو زكى» (١).

ومنها: روايه الحسين بن زرار، قال: «كنت عند أبى عبدالله عليه السلام وأبى يسأله عن المس من الميتة واللبن من الميتة والبيضة من الميتة وأنفحه الميتة؟ فقال: كلّ هذا ذكّي» (٢).

واحتمال كون المراد من (الذكّي) هو الطهاره عن النجاسه الخارجيه العارضه، بعيدٌ جدّا، لأنّها ليس ممّا يوجب السؤال عنها لأنّه من الواضح لكلّ مسلم متشرّع متدين لزوم الاجتناب عمّا هو نجسٌ فى الصلاه، وعليه فلا داعى لذكر ذلك بالخصوص إلاّ لأجل ما يقتضى شأنه النجاسه، وهى الواقعه فى بعض اقسامها من حيث الذات، والله العالم.

(١) إنّ طهاره ما لا تحلّه الحياه مثل العظم والقرون والسّن والمنقار والظفر والظلف والحافر والصوف والوبر والشعر والريش، مورد اتفاق الفقهاء على أنّها لا ينجسها الموت كما فى «كشف اللثام»، بل فى «الجواهر» لا أجد خلافا فيه، كما

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٤.

اعترف به في «المدارك» و«الذخيره»، بل في «الخلاف»:

تاره: الاجماع بالنسبه للصوف من الميتة والشعر والوبر إذا جزوا العظم.

وأخرى: الاجماع _ كما في «الفقيه» صريحاً على طهاره العظم والشعر والصوف من الميه، كما عن «الغنيه» في باب الأ-طعمه دعواه على سائر المذكورات إذا كانت من ميتة ما تقع الذكاه عليه، لكنه أبدل (الحافر) بالخُفِّ، و(المنقار) بالمِخْلَب كظاهر «المنتهى» في العظم وشعر الانسان إذا انفصل في حياته، وغير ذلك من كلمات الفقهاء في نقل الاجماع، ولأجل ذلك لوحظ أنّ بعض الفقهاء كالخونساري شارح «الدروس» جعل الدليل على طهاره هذه المذكورات الاجماع فقط.

ولكن المتتبع يرى وجود نصوص معتبره كثيره مستفيضه فيها الصحيح والحسن على طهاره المذكورات غير الظلف والمنتقار فانهما غير مذكورين بالاسم وان هما داخلان بالتعليل، كما سيظهر لك إن شاء الله، والنصوص الوارده في المقام عديده:

منها: صحيحه الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام، «قال: لا- بأس بالصلاه فيما كان من صوف الميتة، إنّ الصوف ليس فيه روح»^(١).

فإنّ التعليل فيه معممٌ بأنّ كلّ ما ليس فيه روح فهو طاهر وذكي، فيشمل جميع المذكورات في الأخبار وغيرها.

ومنها: خبر الحسين بن زراره، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام وأبى يسأله عن اللبن من الميتة والبيضة من الميتة وأنفحه الميتة؟ فقال: كلّ هذا ذكي».

قال: وزاد فيه علي بن عقبه وعلي بن الحسن بن رباط، قال: والشعر والصوف كلّ ذكي»^(٢).

١- وسائل الشيعة: الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ومنها: خبر صفوان، عن الحسين بن زراره، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «الشعر والصوف والريش وكلّ ثابتٍ لا يكون ميتاً. قال: وسألته عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة؟ فقال: يأكلها» (١).

ومنها: روايه الطبرسي في «مكارم الأخلاق» عن قتيبه بن محمد، قال:

«قلت لأبي عبدالله عليه السلام إنّما نلبس هذا الخزّ وسُداه إبريسم. قال: وما بأس بأبريسم إذا كان معه غيره، قد أصيب الحسين عليه السلام وعليه جُبّه خزّ وسُداه ابريسم.

قلت: إنا نلبس هذه الطياله البربريه وصوفها ميت؟ قال: ليس في الصوف روح ألا ترى أنّه يجزّ ويباع وهو حيّ» (٢).

ومنها: حسنه حريز، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لزراره ومحمد بن مسلم: اللبّن واللّبء والبيضة والشعر والصوف والقرن والناّب والحافر وكلّ شيء ينفصل من الشاه والدابه فهو ذكّي، وإن أخذته معه بعد أن يموت فاغسله وصلّ فيه» (٣).

منها: صحيحه زراره المرويّه عن «الفقيه» و«التهذيب» عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الأنفحة تخرج من بطن الجدى الميت؟ قال: لا بأس به.

قلت: اللبّن يكون في ضرع الشاه وقد ماتت؟ قال: لا بأس به، قلت: والصّوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجة؟ قال: كلّ هذا لا بأس» (٤).

هذا على ما في «التهذيب» وفي «الفقيه» أسقط لفظ (الجلد) وهو الصواب، وقال في آخره: (كلّ هذا ذكّي لا بأس به) ولذلك قال صاحب «الوسائل» في ذيله: أقول: «حكم الجلد في روايه الشيخ محمول على التقية، مع احتمال كون اثباته

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٣٠.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١٠.

سهوا من بعض التّساخ» انتهى.

ومنها: روايه يونس، عنهم عليهم السلام، قالوا: «خمسه أشياء ذكّيه ممّا فيه منافع الخلق: الأنفحه والبيض والصوف والشعر والوبر، ولا بأس بأكل الجبن كله، الحديث» (١).

ومنها: مرسل الصدوق في «الفيّه»، قال: «قال الصادق عليه السلام: عشره أشياء من الميتة ذكّيه: القرن والحافر والعظم والسن والأنفحه واللبن والشعر والصوف والريش والبيض».

ورواه في الخصال عن علي بن أحمد بن عبدالله مسندا، عن محمّد بن أبي عمير يرفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام مثله مع مخالفه في الترتيب (٢).

ومنها: روايه أبي حمزه الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام في حديث: «أنّ قتاده قال له: أخبرني عن الجبن، فقال: لا بأس به، فقال: إنّه ربّما جعلت فيه نفحه الميت، فقال: ليس به بأس إنّ الأنفحه ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم، إنّما تخرج من بين فرث ودم، وإنّما الأنفحه بمنزله دجاجه ميتة أخرجت منها بيضه فهل تأكل تلك البيضة؟ قال قتاده: لا. ولا. أمر بأكلها، قال أبو جعفر عليه السلام: ولم؟ قال: لأنّها من الميتة، قال: فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجه تأكلها؟ قال: نعم، قال: فما حرّم عليك البيضة وأحلّ لك الدجاجه؟ قال: فكذلك الأنفحه مثل البيضة فاشتر الجبن من أسواق المسلمين من أيدي المصلين ولا تسأل عنه إلا أن يأتيك من يُخبرك عنه» (٣).

فإنّ هذه الروايه قد استدلّ بأمر غام لطهاره الأنفحه، وهو أنّ كلّ شيء من

١- المصدر السابق، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١.

الميت ليس فيه عروق ولا فيها دم ولا لها عظم فهو طاهر، فيشمل هذا العموم غير الأنفحة أيضا.

أقول: هذه جملة من الأخبار الدالة على طهاره تلك المذكورات، وأنها من الميتة لكنّها ذكيه، ومع ذلك كله فقد منع الخوانسارى شارح «الدروس» على ما حُكى عنه دلاله هذه الأخبار على طهاره الأشياء المذكوره، واستدلّ لطهارتها بالاجماع وأصالة الطهاره بعد ادّعاءه قصور ما دلّ على نجاسه الميتة عن اثبات نجاسته أجزائها، والأ لو كان هناك نص كذلك لدخلت شعر الكلب والخنزير، وإلاّ فزوال الحياه ليس سببا للنجاسه، وإلاّ لاقتضى نجاسه المذكى، مع أنّها لم تحلّ فيه الحياه والأ فإنّه لا استبعاد فى صيروره الموت سببا للنجاسه جميع الأجزاء وإنّ لم تحلّ فيها الحياه.

أقول: كلامه ضعيفٌ من وجوه:

أولاً: تماميه دلاله الأخبار الأنفه على طهاره هذا الأشياء، وهى المراد من الذكى، مع ما عرفت ارتكاز أسئلته بعض الساتلين على نجاسه الميتة فحكموا بنجاسه هذه الأشياء، كما ترى التصريح بذلك فى روايه أبى حمزه الثمالى عن قتاده، خصوصا مع ملاحظه استدلال الامام عليه السلام لدفع التوهم بأنّ الأنفحة طاهره لأنّها ليس فيها عروق ولا دم ولا عظم وطهارتها ليس إلاّ لأجل ذلك.

وثانيا: بالافتراق بين الشعر فى المقام وبين شعر الكلب والخنزير، لوضوح أنّ القياس إنّما يصحّ بين طهاره أجزاء الشاه مع حياتها مع نجاسه الكلب بأجزائها، لأنّ وحده الحكم بين الكل والأجزاء إنّما يصحّ إذا لم يتغيّر موضوع الحكم، لأنّ موضوع نجاسه الميتة هو صدق زهاق الروح عمّا فيه الروح، وهذا المعنى لا يصدق إلاّ لما فيه الروح، أمّا الذى لا روح فيه فى حال حياه حيوانه، فكيف يصدق عليه الميتة، وهذا بخلاف شعر الكلب فإنّه حال حياته كان نجسا لأجل

جزئته له، فلا معنى لصيرورته طاهراً بالموت، إذ لم يكن حكم طهارته منوطاً بحياته حتى يصير بعد الموت طاهراً كشعر الشاه، هذا فضلاً عن أنّهما مختلفان من حيث الاستصحاب لو شك في طهارتهما ونجاستهما حيث يجري الأول في الثاني والثاني في الأول كما لا يخفى.

وثالثاً: كيف يقول بعدم الاستبعاد في صيروره الموت سبباً لنجاسه جميع الأجزاء مع أن نجاسه كل شيء لا بد له من دليل يدلّ عليه، لأجل انطباق عنوان من عناوين النجسه عليه، وليس ذلك بأيدينا وإن قال الشارع بذلك كان لأجل سبب فيه، فالموت ليس بنفسه من أسباب التنجيس إلاّ - فيما فيه الروح، ولم يكن مذكّي فيما يقبل التذكيه، فكلامه ضعيف من جهات شتى، والله العالم.

أقول: ثم بعد ما ثبت دلالة الأخبار على طهاره الأشياء المذكوره، فهي تدلّ عليها بالاطلاق، أي سواء أخذت بالجزء أو النفس أو القلع، فيما إذا صدق على المأخوذ اسم تلك الأشياء من الصوف والشعر والريش. نعم لا بد من غسل ما اتصل به لنجاسته بملاقاه رطوبه الجلد في الميتة، كما أشار اليه في حسنه حريز بقوله: «وإن أخذته منه بعد موته فاغسله وصلّ فيه» وهو مورد وفاق الفقهاء، ولا - يعرف فيه خلاف لأحد إلاّ - عن الشيخ في «النهايه» حيث قال بتخصيص طهارتها بصوره الجزّ، وحكم بنجاستها في صورته القلع، معللاً بأنّ (أصولها المتصله باللحم من جمله اجزائها، وإنّما تستكمل استحالتها إلى أحد المذكورات بعد تجاوزها عنه) (١).

أقول: استشكل عليه موضوعاً وحكماً:

فأما الأول: كما في «الجواهر» بقوله: «مع امكان منعه أولاً أي المنع من كونه من أجزاء الميتة بالنسبه إلى الاصول المتصله».

وفيه: هذه الدعوى غير بعيدة بالنسبه إلى ما لا يصدق عليه الشعر، ويقال لهذا

الأصل بالفارسيه (پيازك)، وإلاّ يشمله اطلاق لفظ الشعر ونحوه الوارد فى الحديث، ولذلك أورد عليه:

ثانيا: بعدم قادحيّه كونه جزءا بعد تسليم صدق الشعر ونحوه حينئذٍ.

هذا ويرد عليه ثالثا: لو سلّمنا لزوم نجاسته، كانت فى خصوص الأصول لا مطلق الشعر.

وفيه: هذا غير وارد، لأنّه قد فرض بصوره الجزّ فى مقابل القلع بلحاظ نجاسه أصله لا نجاسه كل الشعر، نعم هذا أى تطهير الكلّ هو مختار المحقّق الخوانسارى رحمه الله فى «شرح الدروس» حيث قال: «الأحوط غسل الجميع فى المأخوذ قلعا لا- موضع الاتصال خاصه، بل وكذا المأخوذ جزّا لاطلاق حسنه حريز(١) المتقدمه».

أقول: دعوى اطلاقه فى الحسنه بقوله: «فاغسله بنفسه» غير بعيد، إلاّ- أنّه إذا انضمّ مع لسان بعض الأخبار من التصريح بأنّ كلّ نابت من الميّت ليس بميّت كما فى خبر حسين بن زراره، حيث قال: «وكلّ نابتٍ لا يكون ميّتا»(٢) يفهم أنّه ليس بنجسٍ ذاتا، فلا بدّ أن يحمل لزوم الغسل إلى رفع النجاسه العارضه الخارجيه، وهو لا- يكون إلاّ- فى موضع الاتصال، فيحمل اطلاق الأمر بالغسل على هذه الصوره.

الحاصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الأصول لو صدق عليها الشعر ونحوه فلا يكون نجسا ذاتا قطعاً، وإن لم يصدق عليها الشعر عرفاً، وكان من قبيل أجزاء الميته كاللحم والعصب والشحم فهو نجسٌ وخارجٌ عن موضوع الحديث الذى عدّ الأشياء المذكوره من الطهارات.

وعلى فرض صدق تلك الأسماء على الأصول، فإنّه يشملها اطلاق الروايه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٣.

٢- نفس المصدر، الحديث ٤.

حكماً، وهذا هو الذى اعترض عليه صاحب «الجواهر» بقوله: إنّه اجتهاد فى مقابله النصّ.

والذى يخطر بالبال أنّ الشيخ أراد الخدشه فى القلع فى خصوص الاصول باخراجها عن عنوان تلك الأشياء، وادّعاها كونها من أجزاء الميتة التى تحلّها الحياه فتكون نجسه ذاتا، فلا بدّ من جزّها عن الأصول لتكون البقيه طاهره بالذات كما لا يخفى. وهذه الدعوى ليست أغرب ممّا ادّعاها صاحب «الجواهر» قدس سره .

وكيف كان الدعوى عندنا هى طهاره تلك الاصول كنفس الأشياء إن صدق عليها اسمائها عرفا، والأ فلا، أى لا يتطهر إلا بالجزّ والنتف، ويجب تطهير موضع الاتصال لأجل ملاقاته مع النجاسه بالرطوبه، والله العالم.

نعم، يقع الكلام فيما لو شكك فى هذا الجسم اللطيف الأبيض، هل حلّ فيه الروح حتّى يكون ميتة ونجسا ذاتا أم لا ليكون طاهرا ذاتا؟

ففى «مصباح الفقيه» قال: «ولا أقلّ من الشك فى حلول الروح فيه، فمقتضى الأصل طهارته» وهو كلام متين لو شكك فى أصل حلوله فى وجوده، وأمّا لو كان وجوده من تبدّله من اللحم وغيره ممّا فيه الحياه، فالأصل حينئذٍ هو بقاء الروح فيه لاستصحاب الحياه السابقه، فاثبات الطهاره بالذات بالأصل أو بقاعده الطهاره فى هذا الجزء من الميتة التى لا يعلم كيفيه حاله مع كون الأصل التذكيه، مشكّلٌ جدا.

فروع أجزاء الميتة

الفرع الأول: قد عرفت شمول النصوص لعدّه أشياء ممّا لا تحلّه الحياه من الحكم بالطهاره، ولعلّ عددها يبلغ إلى عشره بل أزيد كما يظهر لك إن شاء الله تعالى، فلا بأس بذكر بعضها تفصيلاً، وملاحظه حاله من حيث الطهاره والنجاسه

ذاتا أو عرضا:

فالأول: منها هو العظم، حيث قد ورد التصريح بحكمه في الخبر الذي رواه الصدوق مرسلًا في «الفقيه» و«الخصال» عن محمد بن أبي عمير رفعه إلى الصادق عليه السلام قال: «عشره أشياء من الميتة ذكّيه: القرن والحافر والعظم والسنّ، الحديث» (١). فروع أجزاء الميتة

حيث أنه صريح في طهاره هذه الأشياء ذاتا وأنها ذكّيه.

أقول: لكن قد ناقش بعض الفقهاء وحكم فيها بالاحتياط، واستدلّ لذلك بالآيه وارده في سوره يس وهى قوله تعالى: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (٢) بل يمكن الاستيناس له بما جاء في روايه أبى حمزه الثمالى فى مقام التعليل بطهاره الأنفحه كما سيأتى بحثها بأنها ليس لها عروق ولا فيها دم ولا لها عظم (٣)، حيث عدّ العظم فيما يوجب حول الحياه فى الشىء، لأنه جعل نفيه متلوًا لما لا تحلّ فيه الحياه.

أقول: ولكن كلّ ذلك لا يوجب الحكم بالنجاسه:

أمّا الآيه: فإنّه يمكن أن يكون احياء العظام كنايةً عن احياء الشخص، لأنّ العظم هو الاساس فى بدن الانسان، فبعد صيرورته رميما استبعد الكفار عودته فردّ عليهم الله تعالى بقوله: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ».

وأمّا عن الحديث: فلأنّه فى مقام بيان أنّ ما يوجب حلول الحياه فى الحيوان الأمور الثلاثة المذكوره، وأما كون نفسه فيما تحلّه الحياه فغير معلوم، بل المعلوم عدمه بما عرفت وروده فى روايه الصدق بما لا تحلّ، كما ورد فى خبر الحسين بن

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٩.

٢- سوره يس، آيه ٧٩_٧٨.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١.

زراره فى عداد الأشياء الطاهره بقوله: العظم والشعر والصوف والريش كل ذلك نابت لا يكون ميتا»^(١)، وفى روايه زراره فى حديث: «قلت: والصوف والشعر وعظام الفيل والجلد والبيض يخرج من الدجاجه؟ فقال: كل هذا لا بأس به»^(٢) فإنّ عظام الفيل يعدّ ممّا لا- يؤكل لحمه، وبرغم ذلك جعلها ذكيا ففى عظام المأكول يكون بطريق أولى، كما نفى البأس عن مسّ عظام الفيل فى روايه حسين بن زراره فى قوله: «وقال: عظام الفيل تجعل شطرنجا؟ قال لا بأس بمسّها»^(٣) فلو كان ميتا لابدّ من تطهير اليد إذا كان مع الرطوبه كالعرق وغيره كما لا- يخفى، فمع وجود ما ذكرناه لا يبقى مجالٌ لفتوى النجاسه كيف يمكن الذهاب إلى أو الاحتياط بوجوب الاجتناب عنه، ولأجل ذلك ادّعى الاجماع على طهارته ولا اشكال فيه.

الثانى من المذكورات الذى حكم بطهارته: البيض، وهو على ضربين:

تاره: من المأكول، وأخرى من غيره.

فأمّا الأمول منهما: فقد ادّعى على طهارته الاجماع كما فى «كشف اللثام»، ونفى الخلاف كما فى «المسالك» وغيرها، بل فى «المنتهى» مقيّدا ذلك بالدجاج بخلاف الأولين حيث كان بصوره الاطلاق، ولذلك قال صاحب «الجواهر»: «قلت: وينبغى القطع بذلك إذا كان من مأكول اللحم» مضافا إلى أصاله الطهاره عند الشك، وأيضا دلالة الأخبار من العمومات وغيرها السالمه عن معارضه ما دلّ على نجاسه الميته، لعدم شموله قطعاً، لعدم كونه ممّا تحلّه الحياه، وكونه مذكّى لأنّه ممّا فيه منافع للناس كما ورد فى الحديث الذى نشير اليه.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٢.

أقول: فضلاً عن كل ذلك وردت نصوص كثيرة فيها الصحاح وغيرها داله على طهارته:

منها: صحيحه الحلبي، عن الصادق عليه السلام حيث حكم فيها بطهاره صوف الميتة وعدم البأس في الصلاة فيه، وعلل ذلك بأنه (ليس فيه روح) (١)، حيث يشمل لمثل البيض.

ومنها: روايه الحسين بن زراره عنه عليه السلام ، قال «وسألته عن البيضة تخرج من بطن الدجاجة الميتة؟ قال، تأكلها» (٢).

ومنها: خبر أبي حمزه الثمالي عن الباقر عليه السلام في حديث، قال: «وإنما الأنفحة بمنزله دجاجة ميتة أخرجت منها بيضه، فهل تأكل تلك البيضة؟ قال قتاده: لا ولا أمر بأكلها؟ قال أبو جعفر عليه السلام: ولم؟ قال: لأنها من الميتة. قال: فإن حضنت تلك البيضة فخرجت منها دجاجة أأكلها؟ قال: نعم. قال: فما حرم عليك البيضة وحل لك الدجاجة؟! ثم قال فكذلك الأنفحة مثل البيضة، الحديث» (٣).

وهذا التعليل عام يشمل المأكول وغيره، لو لا المنع عن أكل أصل البيضة في غير المأكول، وإن كان مورد الحديث بيضه الدجاجة، وطهارتها، لكن الخبر والتعليل المذكور فيه يشمل لكل بيض من المأكول وكذلك غيره، هذا اذا لم نتمسك بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل كما أشار اليه صاحب «الجواهر»، مضافاً إلى وجود نصوص داله على طهاره البيض بصوره المطلق:

منها: حسنه حريز، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام لزراره ومحمد بن مسلم: اللبن

١- وسائل الشيعة: الباب ٦٨ من أبواب النجاسة، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ١.

واللباء والبيضة... إلى أن قال فهو ذكي»(١).

ومنها: خبر يونس عنهم عليهم السلام: «خمس أشياء ذكيت مِمَّا فيه منافع الخلق: الأنفحة والبيض، الحديث»(٢).

ومنها: خبر محمد بن زرار، قال: «كنت عند أبي عبدالله عليه السلام وأبي سأله عن السن من الميتة واللبن من الميتة والبيض من الميتة وانفحة الميتة؟ فقال: كل هذا ذكي»(٣).

ومنها: مرسل الصدوق في «الفتاوى» ومسنده في «الخصال» إلى ابن أبي عمير رفعه إلى أبي عبدالله عليه السلام، قال: «عشره أشياء من الميتة ذكيت: القرن إلى أن قال والبيض»(٤).

فتخصيص الطهاره بخصوص المأكول _ كما يظهر من العلامه في «المنتهى» و«النهايه» _ لا- يكون له وجهها ودليلاً- كما في «الجواهر».

قلنا: يمكن أن يكون وجهه هو دعوى انصراف اطلاق الأخبار إلى المأكول، لأنه هو المتعارف في البيض أولاً. أو دعوى التقييد في تلك المطلقات بما ورد في خصوص بيض الدجاجة ثانياً.

أقول: ولكن يمكن أن يجاب عنهما:

أولاً: بأنه غير وجيه لوحده السياق مع أمور آخر مذكوره في الروايه من القرن والحافر والسن وغيرهما بأنها ذكيت، ولو من غير المأكول، مع أنها ليست من المأكولات حتى يوجب ألا ينصرف الاطلاق إلى خصوص المأكول.

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث، ٩.

وثانيا: صحَّ التقييد لو كان الدليل منحصرا في الاطلاق والتقييد، لكن الأمر ليس كذلك لوجود التعليل في المأكول بما يجرى في غير مورده، وهو كونه ممّا لا تحلّ فيه الحياه، فكُلّ ما يكون كذلك هو ذكي، أى طاهرٌ سواءً كان مأكولاً أو غيره، لأنّه يعدّ شيئا مستقلاً عن الميتة، كما هو كذلك عند العرف.

هذا كلّه مضافا إلى أن الأصل يقتضى طهارته.

نعم الذى ينبغى أن يعلم هو أنّ الطهاره المدّعاء هي الطهاره الذاتيه فى قبالتها النجاسه الذاتيه بالموت، لا الطهاره مطلقا حتى بالعرّض بواسطه الملاقاه مع الميتة بالرطوبه، فإنّه ينجس ولا بدّ من تطهيره لقاعده التنجيس الموجوده فى كلّ الأشياء. بل يمكن استفاده ذلك بالفحوى ممّا ورد فى حسنه حريز وغيره من الحكم بالغسل فى الشعر والصوف إن أخذنا من الميتة، مع أنّ ملاقاه البيض مع الرطوبه هنا أشدّ احتمالا- من الشعر والصوف، فاطلاقات الأخبار فى ذلك لا- يوجب الحكم بالطهاره عرضا، بل المنصرف اليه كان بالنظر إلى الطهاره الذاتيه.

وعليه، فما صدر عن العلّامه وبعض من تأخّر عنه كصاحب «المعالم» من القول بالطهاره مطلقا ذاتا و عرضا، ممّا لا- يمكن المساعده معه، بل احتمال صاحب «الحدائق» رجوع الضمير فى روايه حريز: «إنّ أخذته بعد موته فاغسله» الى جميع ما سبق ذكره ممّا يمكن أن يُغسل، فيشمل الحديث البيض بالمنطوق أيضا بخلاف اللبن واللّبء، حيث إنّهما غير قابلان لذلك.

وعليه فكلامه متين، لكن مع الغضّ عمّا ورد فى ذيله بقوله: «وصلّ فيه» إذ هي قرينه على أنّ المراد ممّا يجب غسله هو ممّا يمكن أن يصلّى فيه، هذا.

ولكن الانصاف أنّه لا يوجب تخصيص الغسل بخصوص ما يمكن أن يصلّى فيه، كما أنّ عدم قابليه بعض ما سبق لذكره لتطهير لا يوجب تخصيص شمول ما يمكن من البيض وغيره.

وكيف كان، فالدليل على وجوب الغسل موجود، ولا- نحتاج لاثباته من التمسّك بخصوص هذا الحديث كما لا يخفى وما ذكرناه ممّا لا بحث فيه ولا خلاف.

الفرع الثاني: والذي ينبغي أن يتكلّم عنه هو أنّه بعد ما ثبت طهاره البيض ذاتا، فهل هو طاهر إذا كان له القشر الأعلى الصلب دون غيره إذا خرج بدونه الذي يُسمّى في عرفنا بالتمرش كما في «الجواهر»، أو أنّه طاهرا مطلقا كما أطلقت الأخبار ذلك وفيها الصحاح واختلفوا في التعبير بالغلظ أو الأعلى أو الصلب لكن مراد الجميع واحد؟

نعم قد ورد في حديثٍ واحدٍ ضعيف سنده قيد الغليظ، وهو الخبر المروى عن غياث بن ابراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام: «في بيضه خرجت من است دجاجة ميتة؟ قال: إن كان اكتسبت البيضه الجلد الغليظ فلا بأس بها» (١).

بل قد يقال بالضعف في دلالة لأعميه ثبوت البأس من النجاسه، مع أنّ ما من شأنه السؤال عنه هنا ليس إلا من جهة طهارته ذاتا من حيث الأكل، فأجاب عنه أنّه يجوز في هذه الصوره، ولأجل ذلك تمسّك الفقهاء بها وأفتوا بذلك حتّى بلغ إلى حدّ الشهره بل الاجماع لعدم وجود المخالف في ذلك، إلا عن قليل كصاحب «المدارك» و«المعالم» من الحكم بالطهاره حتّى مع القشر الرقيق، خصوصا إذا أراد من الاطلاق الطهاره حتّى مع عدم القشر، فلا يمكن القبول منهما، لأنّه يمكن دعوى الانصراف في تلك الاطلاقات في خصوص ما كان له القشر الغليظ، لأنّه المتعارف لا مطلقا، بل قد يُشكّك في شمول اسم البيض إذا لم يكن له قشر أصلا.

أقول: الانصاف أنّه لو لا- الاجماع والشهره على ذلك لأمكن المناقشه في الحكم بالنجاسه حال اكتسائه بالقشر الرقيق، لأنّ نجاسته حينئذٍ عرضيه قابله للطهاره لا ذاتيه، لعدم شمول أدلّه الميتة له حينئذٍ، إذ القشر الرقيق أيضا مانع عن

سرايه النجاسه من الميته اليه.

اللهم إلا- أن يقال: حيث إنّ الشارع قد حكم بالطهاره فى الجلد الغليظ، يستفاد منه أنّ الشارع اعلم من غيره بصلاحيته للمانعيه وعدمها، خصوصا فى بطن الدجاجة، فالأقوى عندنا هو ما عليه المشهور المنصور.

الفرع الثالث: عن الثالث من المذكورات المحكومه بالطهاره: هو الأنفحه، وهى بكسر الهمزه وفتح الفاء وتخفيف الحاء وتشديدها،

ولم يعرف «الخلاف» من أحدٍ فى طهارتها كما اعترف به بعضهم، بل فى «المنتهى» إنه قول علمائنا، وفى «المدارك» إنه مقطوع، به فى كلام الأصحاب، وفى «كشف اللثام» كما عن «الغنيه» دعوى الاجماع صريحا وهو الدليل أولاً- اذ لم يتحقق ذلك إلا بواسطه النصوص الكثيره «المعتبر» المتسفيضة على ذلك، الشامله لها بالتعليل والعموم، مضافا إلى ذكرها بالخصوص، كما هو مقتضى الأصل عند الشك فى طهارتها من القاعده وغيرها. وعليه فلا بأس بذكر الأخبار المشتمله بالخصوص ولو اجمالا:

منها: خبر محمد بن زراره، عن الصادق عليه السلام: «سأله أبى عن الأنفحه فى بطن العناق والجدى وهو ميت؟ فقال: لا بأس به»^(١).

ومنها: خبره الآخر عنه عليه السلام أيضا بعد أن سأله عن أنفحه الميته وغيرها، فقال: «كلّ هذا ذكى»^(٢).

ومنها: خبر زراره عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن الأنفحه تخرج من الجدى الميت؟ قال: لا بأس به»^(٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٠.

ومنها: خبر يونس عنهم عليهم السلام : «قالوا خمسه أشياء ذكبه بما فيه منافع الخلق: الأنفحه الحديث»(١).

ومنها: مرسل الصدوق في «الفقيه» ومسنده في «الخصال» إلى ابن أبي عمير رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «عشره أشياء من الميتة ذكبه وعدّ منها الأنفحه»(٢).

هذا خصوصا مع وجود التعليل لطهارتها في خبر أبي حمزه الثمالي عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ فقال: «إنه ربّما جعلت فيه أنفحه الميتة؟ فقال: ليس به بأس إنَّ الأنفحه ليس فيها عروق ولا- فيها دم ولا- لها عظم، إنّما تخرج من فرث ودم، وإنّما الأنفحه بمنزله دجاجه ميتة أخرجت منها بيضه، الحديث»(٣).

فمع وجود هذه الأخبار الدالة على طهارتها، لا يبقى للفقيه فيها شك ولا شبهة، ولا ينبغي البحث فيها.

نعم، والذي ينبغي أن يتكلم فيه هو عن تفسيرها وأنَّ الأنفحه هي اسمٌ للظرف أو للمظروف، فلا بأس بذكر ما صدر عن اللغويين في هذا الخصوص وهو على ضربين:

١- جماعه على كونها اسم للمظروف، وهو كما عن «القاموس» و«التهذيب» و«المغرب» لأنّهم فسّروا بأنّها (شئٌ صغير يستخرج من بطن الجدى الرضيع، فيعصر في صوفه مبتلّه فيغلظ كالجبين) ولعلّ اليه يرجع ما في «القواعد» و«النهاية» و«كشف الالتباس» من أنّها لبن مستحيلٌ في جوف السخلة، بل في «كشف اللثام» ذلك هو المعروف، بل هو الأقوى عند الآملي صاحب «مصباح الهدى»، كما يؤيّده ما جاء في خبر الثمالي واختاره الخوانساري في شرح «الدروس» معللاً له: «بأنّه يظهر من الروايات أنّ الأنفحه شئٌ يُصنع به الجُبْن وهو

١- المصدر السابق، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١.

كذلك، وهو الذى يقال له فى الفارسى «مايه پنير» لأنّ الظاهر أنّ الجبن إنّما يعمل من الشىء الذى فى جوف السخلة مثل اللبن لامن كرشها الذى هو للحيوان بمنزله المعده للانسان.»

٢_ وجماعه أخرى عدّوها إسما للظرف والوعاء، غايه الأمر يطلق اسم الأنفحة عليه قبل أن يأكل، أى فى حال رضاع الجدى، وهو اسم لما بعد الرعى الكرش بالعلف، فيصير حينئذ كالمعده للانسان، كما يؤيد ذلك ما فى «مجمع البحرين» حيث قال: «الأنفحة هى كرش الحمل والجدى ما لم يأكل، فإذا أكل فهو كرش حكاة الجوهرى عن أبى زيد.»

بل قد يظهر من صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» أنّها اسم للمتحدّ منهما، أى يطلق الأنفحة على الكرش قبل الرعى والكرش بعد الأكل والرعى، فالأنفحة اسم للظرف المضروف معا.

وكيف كان، فلا اشكال فى طهاره المضروف سواء قلنا بطهاره ظرفه معه أم لا، فما فى «الذكرى»: «والأنفحة طاهره من الميته والمذبوحه وإن اكلت السخلة» ليس على ما ينبغى، إلا أن يريد قبل الأكل الذى يعتدّ به، لوضوح أنّها بعد بلوغه إلى الأكل لا يكون إلا كرشا وهو غير ذكى، لأنّه يصير ممّا تحلّه الحياه.

وعليه، فطهاره المضروف مورد وفاق الطرفين، كما صرح به صاحب «المدارك»، وإن أورد عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «أين موضع وفاق مع تقابل التفسيرين؟!» فأجاب عنه صاحب «مصباح الفقيه» بما قلنا.

هذا، فضلاً عن أنّه لا يكون مورد وفاق بالقدر المتيقن، بل قد يقال إنّ على كلّ حال طاهر من لأنها اسم للمضروف، فهو طاهر دون ظرفه، أو أنّها اسم للظرف أى المجموع لا بما هو ظرف، فيكون قسيما للمضروف لا القدر المتيقن، وعلى كلّ حال لا ثمره فى تطويل هذا البحث بعد وضوح المراد.

نعم، المراد من طهارتها طهارتها ذاتا لا- بالعرض من جهة ملاقاتها مع النجاسة بالرطوبة، فيجب غسلها وفاقا لصاحب «الجواهر» والشهيد في المحكى عن بعض فوائده، وربما يفيد ما قال العلامة في «المنتهى» في البيض خلافا لصاحب «المدارك» من تأخر عنه لاطلاق الأدله، وعدم تعرّض الأكثر لذلك، والحال أنّهم نصّوا على ذلك في الصوف المقلوع.

ولكن يجاب عنه: بأنّ المقصود من الطهاره فى الاطلاقات هو الطهاره الذاتيه التى يعبر عنها بالذكيه، كما ورد التصريح بها فى الأخبار، الطهاره بالعرض حيث إنّه داخل تحت عموم قاعده «لزوم غسل كلّ ما يتنجس بالملاقات مع الرطوبة بالميتة» ومنه المقام، مضافا إلى ما عرفت ممّا احتمله صاحب «الحدائق» من حسنه حريز من الحكم بالغسل أن يرجع إلى جميع ما يمكن فيه ذلك، الشامل للأنفحة بقوله: «كلّ ما ينفصل من الشاه والدابه فهو ذكى» وإن لم يذكر اسم الأنفحة بالخصوص، ولعلّ المراد من دعوى الاجماع والأخبار على استثناء الأنفحة فى الطهاره فى «مجمع البرهان» الطهاره الذاتيه، كما يشعر ذلك استدلاله على طهاره اللبن، لا العرضيه والأفائباته مشكل جدا.

لا يقال: إنّها ما يع فى جوف السخله فكيف يمكن غسلها.

لأننا نقول: يصح على كونها إسما للمظروف لا للظرف أولاً، وثانياً امكان أن يكون فى أوله ما يعا ثم يصير بالاستحاله أو غيرها غليظا على نحو يمكن تطهيره، ولذلك يطلق عليه بالفارسيه اسم (مايه پنير) حيث يفهم أنّه له غلظه خاصه قابله للغسل.

نعم، لو كان كاللبن رقيقا فلا معنى حينئذٍ للحكم بوجوب غسله كما لا يخفى. وعليه فلا بدّ من استثنائها عن قاعده التنجيس، مع أنّه يحتمل كونها ذات جلدتين بالغلظه والرّفقه، فتكون الأنفحة إسما للظرف الرقيق والمظروف وطاهرٌ ولا- يحتاج إلى الغسل لكونها داخله تحت الجلد الغليظ فلا يحتاج حينئذٍ إلى استثناء قاعده

التنجيس بالملاقاه، لأن ما يتنجس هو الجلد الغليظ نظير البيض، حيث يكون ذا جلدين، كما يظهر ذلك بعد الطبخ قبل الكسر في حال رفته، والله العالم.

الفرع الرابع: عن الرابع من المذكورات: هو اللبن، وقد وقع «الخلاف» في طهارته خلافا شديدا بين الاعلام، فكثير منهم من المتقدمين والمتأخرين ذهبوا إلى طهارته، كالشيخ والكليني وابن زهره وحمزه، وصاحب «كشف الرموز» و«كشف اللثام» و«الدروس» و«المنظومه» و«المقنع»، والمفيد، وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» و«الحدائق» والانصارى وصاحب «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق. بل في «كشف اللثام» أنه المحكى عن الأكثر وعن الأشهر كما عن «الكفايه» وأكثر المتقدمين وجمع من المتأخرين عن «المسالك» والصدوق والشيخ، وكثير من الأصحاب عن «الذخيره»، وفي «البيان» أنه قول مشهور، بل عن «الدروس» إن القائل بخبر المنع نادر.

ودليلهم: _ مضافا إلى الأصل، والعمومات السالمة عن معارضه ما دلّ على نجاسه الميتة الأبقاعده نجاسه الملاقى مع الرطوبه، التي يجب الخروج عنها باجماع «الخلاف» على طهاره ما في ضرع الشاه الميتة من اللبن، واجماع «الغنيه» على جواز الانتفاع بلبن ميتة ما يقع الذكاه عليه _ هو الأخبار الكثيره «المعتبر» المستفيضه الصريحه على أن اللبن من الميتة ذكى:

منها: صحيح زراره، قلت: «اللبن يكون في ضرع الشاه وقد ماتت؟ قال: لا بأس به» (١).

ومنها: حسنه حريز قال الصادق عليه السلام لزراره ومحمد بن مسلم بعد سؤالهما عن اللبن واللّبء: «كلّ هذا ذكى».

ومنها: الاستدلال مرسل الصدوق ومسنده (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١٠.

٢- المصدر السابق، الحديث ٩.

ومنها: بفحوى ما دلّ على طهاره الأنفحة بناء تفسيرها بالمظروف، وسيما التعليل الوارد فى خبر أبى حمزه الشمالى (١)، والتعليل الوارد فى صحيحه الحلبى بأنّ «كلّ ما ليس فيه روح فهو ذكى».

وفى قبال هذه الطائفة جماعه أخرى قالوا بالنجاسه وهم ابن ادريس والعلّامه فى كتبه، والمحقّق الثانى، وسلّار وصاحب «شرح المفاتيح» والمصنّف، والفضال المقداد، والعلّامه البروجردى قائل بالاحتياط وجوبا، وبعض أصحاب التعليق على «العروه»، بل فى «المنتهى» و«جامع المقاصد»: «أنّه المشهور، بل وفى «السرائر»: «إنّه نجسٌ بغير خلاف عند المحصّين من أصحابنا، لأنّه مايع فى ميته ملامس لها؛ وما أورده شيخنا فى نهايته روايه شاذه مخالفه لأصول المذهب، لا يعضدها كتاب ولا سنه مقطوع بها ولا اجماع».

أقول: وعمده الدليل لهذا القول هو عموم قاعده تنجّس الملاقى مع النجس بالرطوبه، والأفانّ غيرها من الاجماع المدّعى فهو هنا ممّا لا- يمكن الاعتماد عليه فى الطرفين لكثرة الاختلاف والخلاف كما لا يمكن لهؤلاء الاعتماد فى حكمهم بالنجاسه على خبر وهب بن وهب، عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليّا عليه السلام سئل عن شاه ماتت فحلب منها لبن؟ فقال: ذلك الحرام محضا» (٢) لضعفه سنداً ودلاله: أمّا الأوّل: للطعن فى وهب بأنّه عامى كذاب، بل هو من أكذب البريّه كما فى كتاب «اختيار معرفه الرجال» (٣)، بل عن ابن الغضائرى زياده: «إنّ له عن جعفر بن محمد عليهما السلام أحاديث كلّها لا- يوافق بها»، وفى «الجواهر» بعده قال: «قلت: وهذا منها»، سيما مع موافقته لمذهب العامه وهو الشافعى، أقول: بل نحن

١- المصدر السابق، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١١.

٣- اختيار معرفه الرجال، ص ٣٠٩ و ٥٥٨.

يزيد الاشكال على دلالة بأنّ الخبر ربّما لا يكون معارضا مع القول بالطهارة، باحتمال أن يكون اللبن حين الحلب يوجب تلاقيه مع الميته فينجس، بخلاف اللبن في الضرع قبل الحلب، فإنّه طاهر كما يؤمى اليه ما في خبر زراره بأنّ ما في ضرع الشاه التي ماتت لا بأس به، فبذلك نرفع التعارض بينهما.

واحتمال كون الحرمه هنا عمّ من النجاسه، بعيداً لأنّ المرتكز في السؤال هو شربه من حيث الطهاره والنجاسه دون غيرها.

وأيضاً: لا يصحّ التمسك لحكم هؤلاء بمكاتبه الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي اسحاق، عن الحسن عليه السلام، قال: «كتبت اليه أسأله عن جلود الميتة التي يوكل لحمها ذكياً؟ فكتب: لا- ينتفع من الميتة بإهابٍ ولا- عصبٍ، وكلّ ما كان من السخال الصوف إن جزّ والشعر والوبر والأنفحة والقرن ولا يتعدّى إلى غيرها إن شاء الله» (١).

لضعف سنده، لمجهوليه فتح بن يزيد الجرجاني كما في «جامع الرواه» أولاً، والاضطراب في متنه تانياً، كما عن «الوافي» بأنّه وجد هذا الحديث في نسخ الكافي والتهذيب والاستبصار وكأنّه سقط منه شيء، وفي «الجواهر»: قال: «قلت: ولعلّه لخذف الخبر».

قلنا: أراد أن حكمه (ذكيّ) قد سقطت منه، كما لا يبعد السقط عن مثل المكاتبات.

أمّا الاستدلال بذيله بقوله: «ولا- يتعدّى إلى غيرها» فإنّه مضافاً إلى النقض بمثل العظم والريش والسن الطاهره قطعاً مع أنّها غير مذكوره فيه، يمكن أن يراد من غيرها هو ممّا تحلّ فيه الحياه لا ما لا تحلّ كما هو المراد هنا.

وثالثاً: على فرض القبول يمكن تخصيصه بمثل اللبن وغيره.

وبالجمله: رفع اليد عن مثل تلك الأخبار الصحيحه الكثيره المعتضده بالشهره بمثل هذين الخبرين مع ما عرفت فيهما من الضعف، لا يخلو وهن.

وأخيرا: بقى البحث عن القاعده المعروفه المعتضده بالشهره الاله على نجاسه ما يلاقى النجس مع الرطوبه، فتخصيص القاعده هنا _ كتخصيصها في ماء الاستنجاء حيث يكون طاهرا برغم قلته وملاقاته مع النجس _ غير بعيد، لأن القاعده ليست من القواعد التي لا يمكن تخصيصها عقلاً، بل قاعده حكميه تعبدية، فيجوز تخصيصها بواسطه الأخبار الصحيحه المعتبره.

بل نحن نزيد على ما قالوا من الوجوه في تأييد الطهاره: بأن وجه طهاره اللبن في ضرع الشاه الميتة، هي أن خروجها عن القاعده يكون بالتخصيص لا التخصيص، بأن يحتمل كون اللبن محصورا في جلدٍ مخصوص رقيق غير ما هو الظاهر المشتمل على الحياه، ولعله إلى ذلك يشير قيد (اللبن في ضرع الشاه) حتى يصح أخذ الجلد الظاهري منه المشتمل على الدم فيخلصه عن جلده الرقيق المشتمل على اللبن الذي لا دم فيه ولا عظم، نظير جلد الأنفحه، فنجاسه ظاهر هذا الجلد الرقيق بالملاقاه مع الميتة قابله للتطهير كما في الأنفحه. والجلد الرقيق في الباطن المتصل مع اللبن طاهر ذاتا وعرضا فيجوز شرب اللبن حينئذ، إذ لم يتنجس مع الملاقاه، ولأجل ذلك قلنا بنجاسه اللبن المحلوب من الميتة لأنه بالحلب يلاقى النجس فينجس.

وبهذا البيان نجمع بين القولين ويرتفع النزاع من البين، هذا بناءً على قبول كون اللبن في الضرع ذا جلدتين، والأ إن ثبت خلافه ولاقى نجسا لو لم نفت بالتنجس، فلا أقل من الاحتياط، وإن كان احتمال الطهاره فيه لا يخلو عن وجاهه.

الأ أن يكون عينه نجسه كالكلب والخنزير، والكافر على الأظهر (١)

أقول: ثم إن قلنا بطهارته فلا بد من الاقتصار على خصوص اللبن من المأكول اللحم لأنه القدر المتيقن من الأدله والاجماع والشهره، وكونه المتبادر في ذهن السائلين الذين يسألون عن حكم شربه، فما لا- يكون مأكولاً- لا- داعى عن السؤال عنه في خصوص نجاسته عن الاحتراز عنه للصلاه ونحوهما كلبن المرأه الميتة ونحوها، وإن ورد ذكر اللبن في خبر ابن زراره بصوره الاطلاق، ولكن إذا اعتبرنا المأكول في البيضة - كما عليه المصنّف وتردد صاحب «المعالم» في الأنفحه - ففي مثل اللبن يكون الحكم مختصاً بالمأكول بطريق أولى، فاحتمال الاطلاق في ذلك - كما احتمله صاحب «الجواهر» وان عدل عنه بعده - مما لا يمكن المساعده معه، فالأقوى عندنا هو الاختصاص بخصوص المأكول، والاحتياط وجوباً الاجتناب عنه على فرض كون الخروج بالفرض الثانى لا الأول، والأ لا اشكال في طهارته، والله العالم.

(١) إن استثناء ما لا تحلّه الحياه من الميتة في النجاسه حكم عامّ يشمل جميع أفراد الحيوان من المأكول وغير المأكول، أى شىء مما لا تحلّه الحياه يكون مندرجا تحت هذا الحكم، الأ إذا كان من نجس العين كالثلاثه المذكوره، فإنها نجسه بجميع أجزائها مما تحلّ فيه الحياه وما لا تحلّ، متصله كانت بالجسم أو منفصله، حيّا كان أو ميتاً. وهذا الحكم مشهورٌ شهره كادت أن تكون اجماعاً، بل هى كذلك إذ لا خلاف عندنا عن أحدٍ الأ المرتضى في «الناصریات» وصاحب «المدارك»، فالأول في شعر الكلب والخنزير بل في مطلق ما لا- تحلّه الحياه، والثانى في خصوص ما لا- تحلّه الحياه من الكافر فقط، ومخالفتها لا يقدر بأصل الاجماع منقولاً فضلاً عن المحصل.

قال المرتضى فى «الناصرىات» -: «على ما حكاها صاحب «الحدائق» _ فإنه بعد أن نقل كلام جدّه الناصر الكبير فى الكتاب المذكور (إنّ شعر الميته طاهر) قال السيّد: «وكذا شعر الكلب والخنزير» ثم قال ما صورته: «هذا صحيح، وهو مذهب أصحابنا، وهو مذهب أبى حنيفه وأصحابه، وقال الشافعى إنّ ذلك كلّ نجس. دليلنا على صحّه ما ذهبنا إليه بعد الاجماع المتكرر، قوله تعالى: «وَمَنْ أَضَوِّفَهَا» إلى أن قال: «وأيضاً فإنّ الشعر والصوف والقرن لا حياه فيه، لم يحلّه الموت، وليس لهم أن يتعلّقوا بقوله تعالى «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»، فإنّ اسم الميته يتناول الجملة بسائر أجزئها، وذلك أنّ الميته اسم لما يحلّه الموت، والشعر لا يحلّه الموت، كما لا تحلّه الحياه ويخرج عن الظاهر. وليس لأحدٍ أن يقول إنّ الشعر والصوف من جملة الخنزير والكلب، وهما نجسان وذلك أنّه لا يكون من جملة الحيّ إلاّ ما تحلّه الحياه، وما لا تحلّه الحياه ليس من جملته، وإنّ كان متّصلاً به» انتهى مخلصاً على ما فى «الحدائق»(١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال:

أولاً: فى دعواه الاجماع، مع أنّ أحدا من الأصحاب والفقهاء لم يقل بذلك غيره وغير صاحب «المدارك»، لا عمّن تقدّم منه ولا من تأخّر إلى زماننا هذا، وكون المراد من الاجماع هو الاجماع على القاعده من عدم نجاسه ما لا تحلّه الحياه بالموت، كما بيّنه صاحب «مصباح الهدى»، بعيداً عن سياق كلامه، حيث جعل المشار إليه فى هذا شعر الكلب والخنزير لا الشعر باطلاقه حتّى يحمل على القاعده.

وثانياً: ضعف استدلاله من توهم كون وجه نجاسه شعرهما بعد الموت من جهه كونه من أجزاء الميته، حتّى يجاب ويقال بعد الموت إنّّه ليس ممّا تحلّه الحياه

حتى يطلق عليه الميتة، كما لا يكون من أجزاء الحيّ أيضاً حتّى توجب الموت نجاسته بذلك، لأن أجزاء الحيّ لا تكون إلا ما تحلّه الحياه، مع أنّه مخالفٌ للعرف واللغة والشرع أوّلاً، لما نشاهد من صحّح اطلاق الجزء على شعر الهزّه والفأره فى النهى عنه فى الصلاه، فيقال: يجب الاجتناب عن أجزاء ما لا يؤكل لحمه، ولذلك عدّ الشارع فقد الشعر للأمه فيما لا بدّ منه من العيوب فى باب البيع، كما صرّح بذلك فى الروايه التى رواها محمد بن مسلم، عن أبى جعفر، عن أبيه عن آبائه عليهم السلام عن النبى صلى الله عليه وآله أنّه قال: «كلّ ما كان فى أصل الخلقه فزاد أو نقص فهو عيب»، وجعلوه دليلاً على العيب فى الأمه التى ليس على عانتها أو ركبها شعر، وكذلك عدّ الشارع من جمله الجنائيات الموجهه للديه قطع شعر الانسان عدواناً، وغير ذلك من الموارد المذكوره فى أبواب الفقه، حيث يظهر للفقيه كونه جزءاً للحيوان الحيّ واليّمّت.

وثانياً: معارض بما يأتى ممّا يدلّ على خلاف ذلك من الروايات، وكون النجاسه لاطلاق الاسم على المجموع والجمله.

وثانياً: قد استدلّ لمدهاه المذكور بالأخبار الدالّه على عدم نجاسه شعر الخنزير، الشامل للكلب أيضاً بعدم القول بالفصل:

منها: صحيح زراره، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستسقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس»^(١).

ومنها: الخبر الموثق المروى عن الحسين بن زراره، عنه عليه السلام، قال: «قلت فشعر الخنزير يُعمل حبلاً يستسقى به من البئر التى يشرب منها ويتوضأ منها؟ قال: لا بأس به»^(٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

وعليه كان الأولى للمرتضى أن يتمسك لمدّعا بهذين الخبرين، كما أشار إليه في «الحدائق» لأنّهما موهمان لطهاره شعر الخنزير، ثمّ يلحق به الكلب بناءً على عدم القائل بالفرق بينهما.

وجه الدلالة: هو اطلاق نفى البأس عن استعمال الحبل في الاستقاء مع بُعد الانفكاك عن الملاقاه بالرطوبه سواءً اليد أو الماء، فإنّه لذلك يكون مشعرا بطهاره شعر الخنزير.

والجواب عنهما: بأنّ السؤال عن حكم شعر الخنزير ليس إلّا لأجل كون الارتكاز هو النجاسه، ولذلك أراد الراوى السؤال عن حكم الماء الواقع فيه الحبل من البئر الذى يُشرب ويتوضأ منه، وإن كان الاستسقاء لأجل أمر غير الوضوء والشرب مثل سقى الأرض والراوى، فأرادا السؤال عن حكم ماء البئر، هل ينجس بملاقاته مع شعر الخنزير أم لا؟ فأجاب عليه السلام بنفى البأس، فيصير ذلك دليلاً للقائلين بعدم تنجس ماء البئر لعدم كونه ماءً قليلاً لا يتّصّله بالمادّه. وعليه يكون الخبران دليلين على النجاسه، فلا ينافى ذلك مع القول بنجاسه اليد والثياب والماء الموجود فى الدلو لو فرض ملاقاتها مع الماء والشعر غير الجافين، وإلّا لم يكن معارضاً، فلعلّ حكم ذلك كان معلوماً لهم، وشكّهم كان من جهه ماء البئر، فالتمسك بهما لذلك لا يخلو عن وهن.

هذا، فضلاً عن أنّهما معارضان مع الأخبار التى تدلّ على خلاف ذلك:

منها: حديث سليمان الاسكاف، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به؟ (١) قال: لا بأس به، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّى» (٢).

١- أى يخاط به.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٥ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٣.

ومنها: صحيحه الاسكاف، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: جعلت فداك إنا نعمل بشعر الخنزير فرُبما نسي الرجل فصلّي وفي يده شيء منه؟ قال: لا ينبغي له أن يصلّي وفي يده شيء منه. وقال: خذوه فاغسلوه، الحديث» (١).

ومنها: روايه زراره، عن الباقر عليه السلام، قال: «قلت له: إن رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير؟ قال: إذا فرغ فليغسل يده» (٢).

بل وهكذا في مسّ الكلب يجب أيضاً غسل اليد كشعر الخنزير باعتبار أنّ المسّ غالباً يقع على الشعر لا البدن، وقد وردت به روايه وهي روايه برد الاسكاف أيضاً، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن شعر الخنزير يعمل به؟ قال: خذ منه فاغله بالماء، إلى أن قال: فإن جمد فلا- تعمل به، وإن لم يجمد ليس عليه دسّم فاعمل به، اغسل يدك إذا مسسه عند كل صلاة. قلت: ووضوء؟ قال: لا اغسل يدك كما تمسّ الكلب» (٣).

فإن هذه الأخبار تدلّ على نجاسه شعرهما، فبتلك الأخبار نقيده الاطلاقات الداله على طهاره اليد والثياب بالشعر إن قلنا بتحقيق الاطلاق فيها، وإلا- قد عرفت أنّ دلالتها مرتبطه بماء البئر، ولا- اطلاق لها ليشمل اليد والثياب وأمثال ذلك، فمع وجود هذه الأخبار لا تصل النوبه إلى الأصل حتّى يؤخذ به.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ اسم كلّ حيوانٍ بآئه طاهر أو نجس يطلق على الجملة والمجموع لا على خصوص جزءٍ دون جزءٍ آخر، فبذلك يظهر الجواب عن كلام صاحب «المدارك» حيث مال إلى طهاره شعر الكافر، لكن قد عرفت أنّه إذا كان بنفسه نجساً فإنّ جميع أجزائه تكون نجسه بالضروره.

١- المصدر السابق، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

ويجب الغُسل على من مس ميتًا من الناس قبل تطهيره وبعد برده (١)

(١) اختلف الأصحاب في وجوب الغُسل (بالضم) على من مس الميت قبل التطهير وبعد البرد:

ذهب إلى الوجوب كثيرٌ من الفقهاء، بل قد حكى الشيخ في جنائز «الخلافة» وغيره الاجماع عليه، ولا يعتدّ بغيره فهو المشهور المنصور لو لا الاجماع.

وفي قبالة ذهب السيد المرتضى في «الرساله» و«المصباح» وظاهر «الجمل» الى استحبابه بل قد يظهر من بعض الفقهاء وجود موافق هنا له على ذلك.

نعم، ربّما يظهر التوقف والتردد من «الوسيله» و«المراسم»، لكنه ضعيف إذ استقرّ المذهب الآن على خلافهم.

الدليل على الوجوب: وجود أخبار كثيره مستفيضه متطافره، بل متواتره، فيها الصحاح الداله على الوجوب، حتّى قد عمل بتلك الأخبار من لم يقل بحجّته أخبار الآحاد:

منها: صحيحه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قلت الرجل يغمض عين الميت عليه غسل؟ قال: إذا مسّه بحرارته فلا، ولكن إذا امسه بعد ما يبرد فليغتسل. قلت: فالذى يغسله يغتسل؟ قال: نعم، الحديث» (١).

ومنها: حسنه حريز أو صحيحه عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «من غسل ميتًا فليغتسل، وإن مسّه مادام حارًا فلا غسل عليه، وإذا برد ثمّ مسّه فليغتسل. قلت: فمن أدخله القبر؟ قال: لا غسل عليه إنّما يمسه الثياب» (٢).

ومنها: خبر عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «ليغتسل الذى غسّل

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٤.

الميت، وإن قبل الميت انساناً بعد موته وهو حارّ فليس عليه غسل، ولكن إذا مسّه وقبله وقد برد فعليه الغُسل، ولا بأس أن يمسه بعد الغُسل ويقبله»^(١).

ومنها: خبر اسماعيل بن جابر، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام حين مات ابنه اسماعيل الأكبر، فجعل يقبله وهو ميت. فقلت: جعلت فداك أليس لا ينبغي أن يُمسّ الميت بعد ما يموت، ومن مسّه فعليه الغُسل؟ فقال: أمّا بحرارته فلا بأس، إنّما ذاك إذا برد»^(٢). غُسل مسّ الميت

ومنها: خبر عاصم بن حميد، قال: «سألته عن الميت إذا مسّه الانسان أفیه غُسل؟ قال: فقال: إذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل»^(٣).

ومنها: خبر معاوية بن عمّار، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الذي يُغسل الميت أعليه غسل؟ قال: نعم. قلت: فإذا مسّه وهو سخن؟ قال: لا غسل عليه، فإذا برد فعليه الغُسل، الحديث»^(٤).

ومنها: خبر علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن رجل مسّ ميتاً عليه الغسل؟ قال: قال: إن كان الميت لم يبرد فلا غسل عليه، وإن كان قد برد فعليه الغسل إذا مسّه»^(٥).

وغير ذلك من الأخبار التي تبلغ حدّ التواتر ويمكن استفادته حكم المشهور منها.

نعم، وفي قبال هذه الأحاديث هناك أخبار يستفاد منه خلافه وأنه ليس بواجب:

منها: ما ورد في الصحيح عن محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: «الغسل

١- وسائل الشيعة، الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

٤- المصدر السابق، الحديث ٤.

٥- المصدر السابق، الحديث ١٨.

فى سبعة عشر موطنًا: إلى أن قال: وغسل الجنابه فريضة»(١).

ومنها: خبر زيد بن على، عن آباءه، عن على عليه السلام، قال: «الغسل من سبعة: من الجنابه وهو واجب»(٢).

ومنها: خبر سعد بن أبى خلف، قال: «سمعت أباً عبد الله عليه السلام يقول: الغسل فى أربعة عشر موطنًا واحدًا فريضة والباقى سنه»(٣).

ولكن يجب عنها: إنه لابد من أن يراد من الندب غير ما هو المتعارف منه والمصطلح عليه، والألزم استحباب ما علم وجوبه بالاجماع والنص، مثل غسل الحيض والنفاس وغيرهما، ولذلك قال أن الشيخ قدس سره: «المراد أنه ليس بفرض مذكور بظاهر القرآن، وإن جاز أن تثبت بالنسبة أغسال آخر مفترضة» وعليه، فلا ينافى ذلك أن يكون غسل المس فريضة بالسنة المفروضة لا بظاهر القرآن، أو أريد من الندب الاستحباب، لكن المقصود استحبابه بذاته لا بالعرض، أى حتى للصلاة المفروضة، ونحو ذلك.

أقول: ومنه يظهر الجواب عن أخبار أخرى تفيد الاستحباب لا الوجوب:

منها: الخبر الصحيح الذى رواه الحلبي عن الصادق عليه السلام، قال: «إغتسل يوم الأضحى والفطر والجمعة، وإذا غسلت ميتا الحديث»(٤).

ومنها: خبر محمد بن مسلم عن الرضا عليه السلام فى حديث: «ويوم عرفه، وإذا غسلت ميتا أو كفتته أو مسسته بعد ما يبرد، ويوم الجمعة، وغسل الجنابه فريضة، الحديث»(٥).

١- وسائل الشيعة: الباب من أبواب الجنابه، الحديث ١٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ١١.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأغسال المسنونه، الحديث ٩.

٥- المصدر السابق، الحديث ١١.

ومنها: الخبر الذى رواه الصدوق عن الباقر عليه السلام فى حديث: «يوم عرفه، وإذا غَسِلت مَيِّتًا وكَفَّنْتَه أو مسسته بعد ما يبرد، ويوم الجمعة الحديث» (١).

وغير ذلك من الأخبار المشتمله على عدّه أغسال مندوبه، وجعل عدّ الامام غُسل المسّ فى عدادها، فلا بدّ من حملها على ما يناسب الجمع، مع ما عرفت من دلالة على الوجوب، أو يراد منه القدر المشترك بين الوجوب والندب من الرجحان، أو كونه لبيان مطلق المحبوبيّة كلّ على حسب حكمه.

وأيضاً: ممّا يدلّ على الندب مكاتبه الحميرى، وهو محمد بن عبدالله بن جعفر الحميرى، حيث قد خرج اليه كتابٌ عن صاحب الزمان عليه السلام بعد ما كتب اليه: «روى لنا عن العالم عليه السلام أنّه سُئِلَ عن امام قوم يصلّى بهم بعض صلاتهم، وحدث عليه حادثه، كيف يعمل من خلفه؟ فقال: يؤخّر ويتقدم بعضهم ويتمّ صلاتهم، ويغتسل من مسّه. التوقيع: ليس على من مسّه إلاّ غسل اليد، وإذا لم تحدث حادثه تقطع الصلاه تتمّ صلاته عن القوم» (٢).

ولكن يجب عنه: بإمكان أن يكون المراد هو المسّ قبل البرد، كما يشهد بذلك وقوع الموت فى الحال، حيث يكون الميّت على حرارته لم يبرد بعد، فلا يجب عليه على من مسّه، بخلاف النجاسه حيث تتحقق بمجرد الموت، فتتّجسّ أصابع الذى يمسه مع الرطوبه مع العلم، وإلاّ- يستحب أن يغتسل لدفع احتمال وجود الآفه فى الميّت و نضحه بالمسّ، كما ورد فى روايه «العلل» لابن سنان، عن الرضا عليه السلام، قال: «وعله اغتسال من غسّل الميّت أو مسّه الطهاره لما أصابه من نضح الميّت، لأنّ الميّت إذا خرج منه الروح بقى أكثر آفته، فلذلك يتطهّر منه ويطهر» (٣).

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه، الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١٢.

وأيضاً: ممّا يدلّ على الندب مكاتبتى الصيقل والحسن بن عبيد، قال:

«كتبتُ إلى الصادق عليه السلام هل اغتسل أمير المؤمنين عليه السلام حين غَسَلَ رسول الله صلى الله عليه وآله عند موته؟ فأجابته: النبي صلى الله عليه وآله طاهرٌ مطهرٌ، ولكن فعل أمير المؤمنين وجرت به السنّة» (١).

بناءً على أن المراد هو اتیان أمير المؤمنين غسل المسّ لكونه مندوباً وسُنّه هذا.

ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاًً بإمكان أن يكون المراد استحباب غسل المسّ لخصوص المعصومين من مسّ الطاهرين، أو لكلّ من كان طاهراً كالشهداء.

وثانياً: أراد من السنه الغسل الواجب بالسنه، لا ما يفرض من الكتاب.

وثالثاً: يحتمل أن يكون مرجع الضمير في (به) هو غُسل الميت لرسول الله صلى الله عليه وآله تأكيداً لما قاله ابتداءً بأنّه طاهر مطهرٌ، أى لا يحتاج إلى الغُسل أيضاً لكنّه أتى به لتحقيق السنه بين الناس، فحينئذٍ يخرج الحديث عن مورد البحث، كما لا يخفى.

وأيضاً: ممّا يدلّ على الندب ما ورد في «فقه الرضا» قال: «والغُسل ثلاثه وعشرون: من الجنابه والاحرام وغُسل الميت وغُسل الجمعة... ثمّ قال: الفرض من تلك: غُسل الجنابه، والواجب غسل الميت وغُسل الاحرام والباقي سنّه» (٢).

ولكن يجاب أولاًً: إنّ سند الروايه ضعيف، فلا يمكن جعلها دليلاً في قبال تلك الأخبار الصحيحه المتقنه، خصوصاً لمخالفته مع عمل الأصحاب وشهرتهم، فهي بنفسها مستقطه للروايه عن الحجيه في مثل الصحاح، فضلاً عن مثلها.

وثانياً: اشتمالها بما يكون مخالفاً لفتوى الأصحاب من جعل غسل الاحرام واجباً.

وثالثاً: اختصاص الوجوب بالجنابه، مع أنّه لا اشكال في وجوب غُسل الحيض والنفاس وغيرهما من الأغسال.

١- المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث ١.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب الاغسال المسنونه، الحديث، ١.

وبالجملة: مثل هذه الأخبار لا تقدر على المعارضه مع ما عرفت من النصوص المستفيضه المعتمده الداله على الوجوب، فضلاً عما استدلووا للندب وردّ الوجوب من قولهم بأنّ غُسل المسّ لو كان واجبا لا بدّ أن يكون إمّا لنفسه أو لغيره، والأوّل باطلٌ عند الخصم، والثاني لا- دلالة في شيء من النصوص عليه، بل في المكاتبه السابقه ما يشعر بعدمه، لوضوح عدم تماميته، لأننا نختار الشق الثاني ونمنع.

أولاً: عدم دلالة النصوص على اشتراط شيء معه.

وثانياً: على فرض قبول خلوّ الأخبار عن ذلك، نمنع عدم امكان ثبوته من دليل آخر وهو الاجماع المحصّل، فضلاً عن وجود الاجماع المنقول في الوجوب.

وأما المكاتبه: فقد عرفت جوابها من أنّ المسّ كان في حال الحراره، ويمكن حمل الأمر بالغسل على الندب والاستحباب لاحتمال وصول نضح الميت اليه بالمسّ، مع أنّه لا صراحه في المكاتبه على جواز الصلاه للماسّ قبل الغسل مع وجوبه، أو على استحباب الغسل بالضمّ مع الحراره أيضاً.

ولكن قال صاحب «الجواهر»: «إنّى لم أقف على مصرّح به من أحدٍ من الأصحاب»، ولعلنا لو وقفنا على كلام المرتضى قدس سره لأمكن حمل قوله بعدم الوجوب على مثل هذا الحال، أى المسّ مع الحراره للاجماع بقسميه عليه.

بل في «المنتهى»: «أنّه مذهب علماء الامصار، بل قد عرفت دلالة النصوص الصحيحه الصريحه على عدم وجوب الغسل لمن مسّ قبل البرد.

بل ظاهر روايه ابن مسلم وصريحه بقوله: «وإذا مسّه بحراره فلا» (١) من لزوم كون المسّ المستوجب للغسل بعد برودته، كون البروده الحاصله لجميع الجسد لا في بعضه، لأن اطلاق البروده على الميت بالحقيقه لا يكون إلا بعد سريانها لتمام البدن.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

كما أنّ مسّه المستوجب للغسل يكون قبل التطهير والتغسيل، وأما بعده فلا يوجبه كما عليه الاجماع بقسميه، بل في «المتهى» أنّه مذهب علماء الامصار، بل وكذلك دلاله النصوص:

منها: صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام، قال: «مسّ الميت عند موته وبعد غسله والقُبله ليس بها بأس»^(١).

ومنها: رواه عبدالله ابن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: لا بأس بأن يمسه بعد الغُسل ويقبله»^(٢).

وعليه، فعدم وجوب الغُسل في هذه الحاله ثابت لا خلاف فيه.

نعم، الذي ينبغي أن يلاحظ يُبحث عنه هو أنّه هل يتسحب الغُسل إذا مسّه بعد الغُسل أم لا؟

لم يصرح أحد من الأصحاب بالندب إلاّ الشيخ في استبصاره وتهذيبه، حيث حمل موثقه عمّار الساباطى عن الصادق عليه السلام، قال: «يغتسل الذى غُسل الميت وكلّ من مسّ ميتاً فعليه الغُسل، وإن كان الميت قد غُسل»^(٣) على الاستحباب.

أقول: يحتمل الحمل على مسّ من غُسل بالسدر وحده أو به وبالكافور ولم يُغسل بالماء القراح، أو على أنّ الميت غسل بدنه من النجاسات والأوساخ ولم يُغسل الميت بعدد، أو على أن غسل المسّ الواقع قبل غسل الميت واجب وإن كان الميت غُسل، أو على ذلك من المحامل.

هذا، فضلاً عن أنّه بأس من حمّله على الاستحباب بمقتضى الجمع بين الطائفتين، والأخذ بالتسامح في أدله السنن، وهذا الحمل لعله أولى من طرح

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب المسّ، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

الروايه، خاصه بعد اشتهاار تفرد عمّار فى الروايات بنقل الغرائب كما عليه صاحبي «الحدائق» و«الجواهر».

فروع باب غسل المسّ

الفرع الأوّل: هل يلحق الميّت الميمّم بالمُعْتَمِل فى عدم وجوب الغُسل فى مسّه، أم لا؟ فيه وجهان بل قولان: فروع باب غُسل المسّ

قول بعدم اللاحاق كما هو صريح «القواعد» و«المنتهى» و«المدارك»، وظاهر «جامع المقاصد» و«كشف اللثام» أو صريحهما، وفى «الجواهر»: بل لا أجد فيه خلافا بما عدا شيخنا فى «كشف الغطاء».

واستدلّوا لذلك: بما فى الاخبار من تعليق حكم الغُسل بما إذا مسّه قبل الغُسل، الدالّ على أنّ هذا الحكم مخصوص له كما، قد صرّح بعدم الوجوب لو مسّه بعده، حيث يفهم كون مدار الحكم اثباتا ونفيا على الغُسل وعدمه.

هذا، مضافا إلى بقاء نجاسته بعد التيمّم، حيث يؤيد كونه مثل ما لم يُغسّل من ايجاب الغسل مع المسّ، ولذا يجب غُسل الميّت لو أمكن غسله بعد التيمّم وقبل الدفن هذا.

أقول: الانصاف عدم تماميه شىء من ذلك، لوضوح أنّ العمومات الوارده فى بدليته التيمم عن الوضوء والغُسل يكفى لاثبات ذلك، مثل دليل تنزيل التراب منزله الماء، وكونه أحد الطهورين، وأنه يكفيك عشر سنين، حيث يوجب الاطمينان للناظر المتأمل أنّ هذه البدليه والجعل كان لتسهيل الأمر على العباد، وليس ناقضيه المسّ أشدّ من نواقض الوضوء فى الحدث الأصغر ومن الأكبر، فإذا كفى التيمم بدلاً عن غُسل الجنابه والحيض والنفاس، ففى مثل مسّ الميّت الميمّم يكون بطريق أولى.

وما ذكروه فى الاستدلال على بقاء النجاسه بعد التيمم، ودوران الحكم مداره ممنوع، لامكان التفكيك بينهما فى ذلك، لو ثبت بقاء النجاسه بعد التيمم، لوضوح الفرق بين الحدث والخبث فى ذلك، لأنّ الخبث لا يزول إلاّ بالماء فى جميع الموارد حتّى لمن فقد الماء، ولا يطهره شيءٌ إلاّ فى مورد الاستنجاء بالأحجار، وهذا بخلاف الحدث فان الرفع له قد يكون ماءً إذا وجد أو تراباً وما أشبه إن لم يوجد الماء، فلا مانع أن يكون المقام من تلك الموارد، بأن يكون التراب رافعا للحدث دون الخبث لو ثبت بقاء الثانى بدليل، فدعوى دوران الأمر فيهما نفيا واثباتا ليس على ما ينبغى.

ولأجل ذلك التزم المتأخريين كصاحب «مصباح الفقيه» والسيد فى «العروه» على حسب ظاهر عموم كلامه فى التيمم من قبول بدليته، بل قد يميل اليه صاحب «الجواهر» قدس سره وإن كان ظاهر آخر كلامه احتمال رجوعه.

وعليه، فالأقوى عندنا كفايته فى البدليته، فلا يوجب المسّ غسلاً على الماسّ، وإن نعتبر الاحتياط باتيان الغسل حسنا وفقا لرأى الأعلام.

الفرع الثانى: وهو التيمّم بدلاً عن بعض الأغسال المفقوده خصوصا السدر أو الكافور.

أقول: ويظهر حكم هذا الفرع من سابقته، بل يظهر منه بالاولويه فى «الكفايه» فيما لو كان فاقد الخليطين، أى قد غُسل الميّت بالماء القراح ثلاثاً بدلاً عن السدر الكافور، فلا يجب الغسل بمسّه لسقوط اشتراطهما فى هذا الحال، فيقوم الباقى مقامه للواجد، خلافا عن المحقّق فى «جامع المقاصد» فقد أوجب الغُسل بالمسّ للأصل، ولعلّه مراده من الأصل هو الاستحباب، لأنّه قبل ذلك كان كذلك فبعد هذا الغسل يشكّ فيه فيصتحب بقاءه، ولانصراف الغسل المعلق عليه نفى الوجوب عن غيره.

والجواب: كلا دليله نظر وتأمل، لوضوح أنه يصدق عليه الغُسل بعد احراز سقوط الشرطيه للخليط بفقدتها أو بفقد أحدهما، فمع صدق الغسل، وشمول الدليل لا- يبقى مورد للشك حتى نرجع إلى الاستصحاب، هذا لو لم نقل بتغير الموضوع بعد الغسل، ولكن مع ذلك كله الأحوط والأولى اتيان الغسل بعد مسّه استحبابا كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في أنه لو كل غسل رأس الميت مثلاً- قبل اكمال غُسل جميع البدن، فهل يوجب مسّ الرأس الغُسل أم لا؟ فيه وجهان بل قولان: قول بعدم الوجوب، وهو كما عن «القواعد» و«الرياض»، مستدلين بحصول طهارته وكمال الغسل بالنسبه اليه.

وقول بالوجوب وهو الأقوى، وهو المنقول عن «جامع المقاصد» و«الذكري» و«المدارك» و«الذخيره» للعمومات وصدق المسّ قبل الغُسل كما عن صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، لعدم صدق الغُسل إلا بعد اتمام العمل واكماله، إذ جزء الغُسل ليس غُسلًا، كما لا- تحصل الطهاره عن النجاسه والخبث إلا بعد الفراغ من تمام أعمال الغسل، فبالمسّ قبله يجب الغُسل والغُسل إن كان مع الرطوبه المسريه، فالمراد بنفى البأس عن مسّه في بعض الأخبار المتقدمه هو وقوع المسّ بعد تمام الغُسل، مضافا إلى جريان الاستصحاب في كلا الموضوعين، لأنّ المسّ قبله كان موجبا للنجاسه والغُسل، فبعد غُسل هذا البعض قبل الاكمال يشك في زواله فيستصحب تنجزا في الغُسل وتعليقا في الغُسل، بأن كان مع الرطوبه في القضيّه المتيقنه والمشكوكه. وهكذا جريان قاعده الشغل لو أتى بعمل مشروط بالطهاره عن الحدث، حيث يقتضى الفراغ اليقيني وهو لا يحصل إلا بعد الاكمال.

الفرع الرابع: وهو أنّ الطهاره عن الخبث والنجاسه لكلّ عضو من اعضاء الميت لا تحصل إلا بعد إكمال غسل جميع البدن، خلافا لصاحب «الحدائق» حيث قال

بحصول الطهاره لكل عضو بعد إكمال غسل ذلك العضو بالخصوص وقبل اكمال الجميع بمقتضى القواعد الفقيهيه من حصول الطهاره عن الخبث بمجرد انفصال ماء الغساله، وقد قال بذلك حتى فى ما لو التزم ذلك الافتراق بين الحكمين بحصول الحدث بمس العضو دون الخبث حيث لا ملازمه بين الحكمين.

أقول: ولكنه غير وجيه، لأن ما هو المقرّر فى الفقه من حصول الطهاره بانفصال ماء الغساله، إنّما هو فى المتنجسات التى يطهرها الغسل بالفتح، لا- مثل الميت الذى يكون نجاسته عينيه بحكم الشارع، حيث جعل مطهره خصوص الغسل بالضم نظير مطهره الاسلام للكافر. فما دام لم يصدق ولم يتحقق الغسل بتمام خصوصياته لا مجال ولا يصحّ اليحكم بطهارته، وإلا لو كان جرى الماء عليه فى الظاهر موجبا لطهاره ظاهره كباقي المتنجسات، لزم منه الحكم بحصول الطهاره لما جرى عليه الماء دون باطنه، والحال انه ليس كذلك، فيثبت أنّ الحكم بالطهاره من الشارع بالغسل كان امرا تعبديا مخصوصا به لا يقاس به غيره، وهو لا يتحقّق إلا بعد الفراغ من غسل جميع الأجزاء.

تكملة مشتمله على فروع:

الفرع الأول: هل يجب الغسل بمس الشهيد أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١- قول بالوجوب كما مال اليه واحتمله صاحب «كشف اللثام» وتردّد فى السقوط صاحب «مصباح الفقيه» وقال بوجوبه لو لم يكن أقوى، فلا- ريب فى أنه أحوط، مستدلاً لذلك بالاطلاقات الوارده فى الأخبار من ايجاب الغسل لمن مس الميت الشامل للشهيد، ودعوى شهاده سياق الأخبار باراده غيره ممّن يجب غسله، غير مسموعه.

٢- وقول بعدم الوجوب، كما قد يظهر من المصنّف رحمه الله حيث قيده بما قبل

تطهيره، الظاهر في كون المسّ لمن يحتاج إلى التطهير بالغسل، والشهيد ليس من هذا الصنف. بل وهكذا في عبارات الأصحاب وفاقاً لصريح جماعه، منهم الفاضلان في «المنتهى» و«القواعد»، وفي «المعتبر» بل لا- أجد فيه خلافاً، كما قد صرح بذلك المتأخرين مثل صاحب «العروه» وجميع أصحاب التعليق عليها تبعا لصاحب «الجواهر».

والدليل عليه: مضافاً إلى الأصل لو لا النص، لأنه أنه يشك بالمسّ هل يوجب الغسل عليه، فالأصل هو البراءة بعد الفراغ لما هو مقطوع بأنه لا يجب تغسيل الشهيد، مع أنه لو لا ذلك لزم أن يكون الشهيد أسوأ حالاً من غيره من الأموات لأنه بعد الغسل لا يوجب مسّه غسلاً بخلاف الشهيد حيث يوجهه إلى أن يدفن، وهو مخالفٌ لشأن الشهيد، فالمناسبه بين الحكم والموضوع يؤيد ذلك.

بل ظهور أدلّه سقوط الغسل عنه يفيد أنه مستغن عنه وكونه أرفع من أن يستقدر بالموت، هذا فضلاً عن دلالة سياق الأخبار عليه، خصوصاً مكاتبه الصفار في قوله إذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يُغسل فقد يجب عليك الغسل. فقوله: «قبل أن يُغسل» تفيد أن المسّ الموجب للغسل إذا كان واقعا لما يجب فيه الغسل دون ما لا- يجب، كما يظهر ذلك ممّا ورد في حقه بعدم وجوب الغسل فيه، بمثل ما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله في حقّ شهداء أحد، حيث قال: «زملوهم بدمائهم فإنه ليس كلّم يكلم (١) في سبيل الله تعالى إلا يأتي يوم القيامة بدمائه لونه لون الدم وريحه ريح المسك» (٢).

فدمائه بمنزلة الغسل بل أنبل، مع ظهور كون وجوب الغسل في المسّ لمكان نجاسه الميت كما وردت الاشارة اليه في روايه «العلل» عن الفضل، عن

١- الكلم بالفتح الجرح والكليم الجريح.

٢- في «مصباح الهدى»، ج ٦، ص ٣٢.

الرضا عليه السلام من بقاء نضح الميت بعد الموت، وهو غير موجود في الشهيد، فلا يبقى وجهه لوجوب الغسل لملاقية وغسل ما سبه كما لا يخفى.

هذا، مضافا إلى خلوة الأخبار الحاكية لغزوات النبي صلى الله عليه وآله والوصي الحسين صلوات الله عليه عن التعرض لغسل المس عند مباشره الدفن، مع استلزامه المس غالبا، خصوصا في الشهداء الذين يمكن أن يكون أجسادهم متقطعه بالسلاح، فلا بد من جمعها المستلزم للمس قطعاً.

فدعوى: احتمال عدم السقوط أو الميل إليه كما حكي عن «كشف اللثام»، أو الترديد فيه كما حكي عن «مصباح الفقيه» للاطلاق الموجود في الأدلة الداله على ثبوته، والمناقشه في رفع اليد عن الاطلاق بشهاده سياق بعض الأخبار.

غير مسموعه، لما عرفت من تعدد الأدلة الداله على السقوط، واعتماد الأصحاب عليه يوجب الاطمينان للفقيه كذلك، كما لا يخفى.

الفرع الثاني: هل يوجب مسّ بدن النبي صلى الله عليه وآله والولي عليه السلام قبل الغسل غسلاً أم لا؟ فيه وجهان:

١_ وجه بعدم الوجوب لأنّ بدنهما طاهر حتّى بعد الموت وقبل الغسل، فهو الفارق بينه وبين غيره، لما ورد في الروايه بطهاره جسد النبي صلى الله عليه وآله آيه التطهير _ وهو خبر الحسن بن عبيد، قال: «كتبت إلى الصادق عليه السلام هل اغتسل أمير المؤمنين عليه السلام حين غسيل رسول الله صلى الله عليه وآله عن موته؟ فأجابه: النبي طاهر مطهر ولكن فعل أمير المؤمنين عليه السلام وجرت به السنه» ومثله مكاتبه القاسم الصيقل.

هذا مضافا إلى أنّ الأصل أيضا يساعد مع عدم وجوب الغسل، كما صرح بعضهم بذلك، فهو أحد القولين في المسأله.

٢_ وقول آخر هو الوجوب كما عليه صاحب «الجواهر» وغيره، لأجل

المناقشه فى تناول العمومات وبما فى المكاتبين من فعل أمير المؤمنين، وتنبهه عليه السلام بأن ذلك جرت به السنه وذكر قبله بأنه طاهر مطهر لا- يمنعان الوجوب لامكان أن لا تكون الحكمه فى الغسل مجرد نجاسه البدن بل له لعل له حكمه أخرى غير ذلك مطلقا، أو فى خصوص مسّ بدن النبي صلى الله عليه وآله، كما أن تغسيل بدنه صلى الله عليه وآله لنجاسته ليس لما قد عرفت من تصريح الامام بأنه طاهر مطهر، وعليه، فلا مانع من ايجاب غُسل المسّ لعدم انحصار الحكمه فى النجاسه، إذ قد يقصد إرادته عموميه الحكم ونحو ذلك كما يؤمى اليه جمله: «وجرت به السنه».

الفرع الثالث: هل يجب الغُسل من مسّ بدن الميت الذى قتل حيدا أو قصاصا بعد ما غُسل قبل إجراء الحكم عليه أم لا؟ فيه قولان:

١_ قول بالوجوب ولو محتملاً- وترديدا كما عن «الحدائق» تبعاً للعلامه فى «المنتهى» و«الذخيره»، بل عن «السرائر» الجزم بالوجوب بناءً على مختاره من نجاسته بالموت.

٢_ وقول آخر بالعدم، كما عليه الفاضل فى «القواعد» وغيره، وعليه صاحبى «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«العروه»، وأكثر أصحاب التعليق لو لا الكل، معللين بأن الغسل الذى يأتيه قبل الحدّ كان بمنزله غسله بعد الموت، فكما لا يجب غسله بعد الحدّ والموت لأجله فهكذا لا يجب بمسّ بدنه، فلا مانع شرعا من الحكم بتقديم المسبّب الشرعى على سببه، فيجرى عليه حكم غسل الميت، بل قد يُدعى تناول نفس دليل سقوط الغسل عند سقوط أثر المسّ بعد التغسيل له من غير حاجه لدعوى المساواه والتنزيل كما لا يخفى، وإن كان أصل التفكيك بين الحكمين غير ممنوع ثبوتاً، إلا أنه ليس لنا دليل على اثباته بعد تخصيص عمومات وجوب الغسل للميت بدليل ايجاب الغسل عليه قبل إجراء الحدّ بدلاً عن غسله بعد الموت فيتبع سقوط اثره وهو غسل المسّ أيضاً، والأخير هو الأقوى.

الفرع الرابع: هل يوجب مسّ بدن الميّت الذى قد غَسَّبه الكافر _ لأجل فقد المماثل إلا به وكان الأمر به هو المسلم _ غُسلًا لِماسّه أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١_ قولٌ بالوجوب كما هو صريح «القواعد» وظاهر «جامع المقاصد» و«كشف اللثام» أو صريحهما، ومال إليه صاحب «الجواهر» حيث قال: «نعم، يتجّه عدم السقوط بمسّ من غَسَّبه الكافر بأمر المسلم» وذكر في وجهه بأنّه بناء على ما تقدم منه فى محلّه أنّه ليس من غَسَّبل الميّت فى شىء وإنّما هو شىء أوجبّه الشارع لتعذر الأوّل، وإلّا فلو قلنا بكونه غسل الميّت إلا أنّه سقط بعض شرائطه للعدر أتجّه القول بالسقوط حينئذٍ.

٢_ وقول بعدم الوجوب، وهذا عليه صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال: «وكذا بمسّ الميّت الذى غَسَّبه الكافر عند فقد المماثل والمُحرم» فى بيان وجه عروض النجاسه العرضيه على بدن الميّت لأجل نجاسه الكافر بإمكان أن يقال: بل يظهر ذلك من صاحب «مصباح الهدى» أيضا فقد قال: «بالعفو عن هذه النجاسه العرضيه الحاصله من مباشره الكافر، وعدم مانعيتها عن صحه الغسل مع الالتزام بتنجس الماء وبدن الميّت بملاقاه يد الكافر، ولكن عفى عن هذه النجاسه العرضيه لمكان الضروره، وعلى هذا ترتفع النجاسه الذاتيه الحاصله لبدن الميّت بالموت، وتبقى النجاسه العرضيه معفوا عنها»، وهذا الوجه ليس بعيد.

ثمّ ذكر امكان الالتزام بعدم انفعال الماء المستعمل وبدن الميّت تخصيص ما يدلّ على تنجس الملاقى مع النجس فى خصوص المورد، أو الالتزام بعدم تنجس بدن الميّت بملاقاته مع الماء النجس وبدن الكافر من باب تخصيص دليل التنجيس بما عدا بدن الميّت.

إلى أن قال بعد البحث الطويل: «أنّه إن وجد المماثل المسلم قبل دفنه يجب اعاده غسله، لأنّه يترتب عليه صحه غسل الكافر وترتيب آثاره عليه من طهاره

بدن الميت وعدم وجوب غسل المسّ لمن مسّ بدنه مع مجئى المسلم قبل دفنه، وبطلانه مع مجئيه قبله، فتكون صحه الغسل من الكافر مشروطا بعدم تعقبه بمجىء المسلم بعده إلى أن يدفن الميت على نحو الشرط المتأخر... إلى آخره»(١).

أقول: التأمل والدقه يقتضيان تاره الالتزام فيما خالف الأصل والقواعد الاقتصار على موضع اليقين والرجوع فى المشكوك إلى الأصل الأولى، فلازمه هنا هو الالتزام بما ورد فى النصّ، وهو ليس بالأصل الغسل بالكيفيه الخاصه فى حق الميت المسلم بتغسيه الكافر بأمر المسلم، ويصدق على فعله الغسل ويسقط عن الآخرين إلى أن يدفن، فعليه يكون الحق مع القول الأول القائل بوجوب غسل المسّ حينئذٍ عملاً بالقواعد الأولى، اذ لا ضروره فيه حتى يجرى فيه ذلك، بل الأمر يكون كذلك حتى على القول بحصول الطهاره الذاتيه للميت، بناءً على أنه لا يجوز دفن الميت مع النجاسه العرضيه فضلاً عن الذاتيه، حيث يصدق الضروره بالنسبه اليه، فيحكم بحصول الطهاره، أو أن تكون النجاسه فيه معفوًا كما أن الأمر كذلك بالنسبه إلى النجاسه العرضيه بمباشره الكافر وهو غير بعيد، كما حكم الشارع بدفن بدن الشهيد مع دمه، مع كون دمه نجسا ذاتا.

ولكن هذا لا يوجب رفع اليد عما لا ضروره فيه، وكان مقتضى العمومات فيه ايجاب الغسل للماسّ، إلا إذا كان المسّ حاصلًا بعد الغسل الصحيح المتعارف فى غير الضروره، وهو هنا مفقود، وأما إذا قلنا بأن مقتضى تلك الأدله ليس إلا بيان أن مسّ جسد الميت الذى كان نجسا وقبل أن يُغسّل من قبل من كان يجب ذلك فى حقه موجبا للغسل، بلا فرق فيه بين حال الضروره وغيرها، فكما أنه لا يجب عليه الغسل بعد هذا الغسل ما لم يجد المماثل وكان محكوما بالصحه، فكذلك تكون آثاره من طهاره بدنه أو كون نجاسته معفوًا، وكون المسّ غير موجب للغسل

جاريه فيما لو كان غسله بأمر المسلم وهو المباشر للنيه، وكان الكافر آله في العمل. وعليه فلا يبعد دعوى عدم وجوب غسل المسّ على الماسّ، وإن كان الأحوط وجوباً الاتيان بالغسل قضيه للوفاق مع كثير من المحققين، والله العالم.

الفرع الخامس: لا فرق في وجوب غسل المسّ بين كون الممسوس مسلماً أو كافراً كما عليه المشهور والمعروف بين الأصحاب، كما صرّح به جماعه منهم الفاضل والشهيد والمحقق الثاني وجميع المتأخرين، لاطلاق النصوص والفتاوى، بل لعلّه أولى بالنظر إلى نجاسته الذاتيه، مع أنّه في الانسان يوجب ذلك إذا مسّه بعد البرد.

خلافاً لبعض كالعلاّمه في «المنتهى» و«التحرير» حيث احتمل العدم، مستدلاً على ذلك بمفهوم تقييد غسل المسّ بما قبل التطهير نصاً وفتوى، بشرط أن يكون الميت ممّا يقبل التطهير، ولأنّه لا يزيد على مسّ البهيمة والكلب.

أقول: لكنّه ضعيف أولاً: بأنّ القيد واردٌ مورد الغالب، فلا عبره بمثل هذا التقييد، مع أنّه لم يرد دليلٌ على اعتبار كونه ممّا يجب فيه الغسل ويصحّ.

وثانياً: بعض الأخبار يدلّ على الوجوب بمطلق وقوع المسّ بلا ذكر هذا القيد، وهو مثل حديث عاصم بن حميد، قال: «سألته عن الميت إذا مسّه الانسان أفيه غسل؟ قال: فقال: إذا مست جسده حين يبرد فاغتسل» (١).

وثالثاً: تشبيهه بمسّ البهيمة والكلب يندرج من باب الاستحسان والقياس كما لا يخفى.

الفرع السادس: لا فرق في وجوب الغسل في المسّ بمسّ أى جزء من أجزاء بدن الممسوس، بلا فرق بين كون الجزء ممّا تحلّ فيه الحياه أو لم تحلّ، من الماسّ أو الممسوس أو كليهما إذا صدق عليه المسّ، وقد استدلّ على هذا الحكم باطلاق

النصوص والفتاوى فى عنوان المسّ وعليه المشهور.

خلافًا لبعض حيث فصيّلوا بين ما تحلّ فيه الحياه وبين ما لا تحلّ، مثل صاحب «روض الجنان» صرّح بعدم الوجوب فى الثانى إذا كان فى أحدهما، وتردد فى «الذكري» فى وجوبه فى السن والظفر بدعوى:

العدم للمساواه بين الاتصال والانفصال فى عدم الوجوب بالمسّ، لعدم نجاستهما بالموت، فلا يجب الغسل بمسّهما.

أو الوجوب، لأنّها من جمله ما يجب الغسل بمسّهما.

بل صرّح فى «الروض» بعدم الوجوب إذا انتفى الحياه فى أحدهما من الماس أو الممسوس، ثمّ قال: «وفى العظم إشكال، وهو فى السن أقوى، ويمكن جريان الاشكال فى الظفر أيضا لمساواته للعظم». وقد تردد المحقّق فى «جامع المقاصد» فى المسّ بالظفر والسن والعظم.

أقول: الأقوى أن يقال بالوجوب إذا صدق المسّ، كما هو كذلك بالنسبه إلى الشعر الملاحق ببدن الميّت كالشعور الساتره للبشره، فإنّه ربما يصدق على مسّها مسّ الميّت. نعم ربّما لا يكون فى بعض الأفراد مسّا، كما إذا كان الشعر مترسّلاً من اللّحيه الى أطرافها أو من الرأس فى الماسّ أو الممسوس، فحينئذٍ يرجع الشك إلى أصل البراءه عن الوجوب واستصحاب الطهاره ونحوهما، بل وهكذا لو شك لأجل الشك فى عدم انصراف الاطلاق اليه، كما إذا لاقى طرف ظفره مثلاً جسد الميّت أو عكسه، ففى ذلك إن قلنا بعدم الوجوب فإنّ ذلك ليس لأجل كونه ممّا لا تحلّه الحياه، بل لعدم الاعتداد عرفاً بمثل هذا الالتقاء، أو كون مفهوم المسّ لديهم أخصّ من مطلق الاصابه، فيوجب الشك، والمرجع إلى الدليل.

لكن الظاهر صدق المسّ عرفاً فى الثانى، فيجب الغسل. نعم إن فرض حصول الشك شك فى الانصراف بعد تحقّق صدق الاسم، ففى رفع اليد عن أصله الاطلاق

والرجوع إلى الأصول العمليه اشكال، بل الأحوط لولا الأقوى هو الوجوب.

ربّما يتوهّم: امكان الاستدلال على عدم الوجوب بمسّ ما لا- تحلّه الحياه من الممسوس، بالمحكي عن «العيون» و«العلل» عن الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام، قال: «إنّما لم يجب الغسل على من مسّ شيئاً من الأموات غير الانسان كالطيور والبهائم والسباع وغير ذلك، لأنّ هذه الأشياء كلّها ملبسه ريشا وصوفاً وشعرا ووبراً، وهذا كلّه ذكي لا يموت، وإنّما يماسّ منه الشيء الذي هو ذكي من الحيّ والميّت»^(١).

أجيب عنه في «مصباح الهدى»: «إنّ التعليل في هذا الخبر محمولٌ على حكمه التشريع لا علّه الحكم، فلا يدلّ على اختصاص وجوب غسل المسّ بمسّ ما لا- تحلّه الحياه من الانسان، كيف وإلّا يلزم وجوبه بمسّ ما تحلّه الحياه من غير الانسان أيضاً، بل الظاهر منه أنّ غلبه اشتغال جسد غير الانسان على ما لا تحلّه الحياه ممّا ذكر في الخبر من الريش وغيره، وغلبه خلوّ جسد الانسان من ذلك، صار منشأً لوجوب غسل المسّ في الانسان، ولو كان الممسوس ممّا لا تحلّه الحياه، وعدم وجوبه في مسّ غيره ولو كان الممسوس منه ممّا تحلّه الحياه، فعلى هذا، فلا دلالة فيه على اختصاص وجوب غسل المسّ بمسّ ما تحلّه الحياه، ومع الابهاء إلّا- عن ظهوره في ذلك يجب حمله على ما ذكرنا، وإلّا لزم طرحه للزوم القول بوجوب الغسل على من مسّ جسد غير الانسان بما فيه الحياه، مع أنّه لا قائل به» انتهى كلامه^(٢).

قلنا: لعلّ ما ذكره الامام عليه السلام كان في الجملة علّه للحكم لأجل مشاهدته الافتراق بين الانسان وغيره، حيث لا يعرض العرق وبعض الآفات الجلديه من

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٥.

٢- «مصباح الهدى»، ج ٥، ص ٢٩٤.

الدمل غيره على الحيوانات بخلاف الانسان، كما يؤيد ذلك ما ورد في خبر محمد بن سنان وفضل بن شاذان في عله وجوب غسل الميت في الانسان بأنه إذا خرج منه بقى منه أكثر، بل هي علة للأمر بالغسل حيث يصيب النضح جسد الانسان بعد موته، ولذلك لا بد من تطهيره منه ويطهر، دون الحيوان، فلعله لذلك أوجب الغسل لمس الميت في الانسان دون الحيوان، فبناء عليه لا يصح النقض فيه بأنه يلزم أن يكون المس بما فيه الحياه في الحيوان موجبا للغسل، لأن العله كانت لأصل الموجب وعدمه، وهو وجود الريش والصوف والوبر المقتضى لنفى تحقق المس مطلقا، سواء فيما تحله الحياه أو لا تحله، كما أن فقدان هذه الأمور في الانسان موجب لايجابه مطلقا، سواء كان المس على ما تحل أو ما لا تحل.

بل قد يتوهم: الاستدلال لعدم وجوب الغسل لمس ما لا تحل، من جهة وجود الملازمه بين وجوب غسل المس وبين نجاسه الممسوس، كما أوما اليه الشهيد في «الذكري» في تردده في عدم الوجوب لعدم نجاستها بالموت، فإذا لم يكن الشعر ونحوه مما لا تحل نجسا بالموت، فلا وجه للحكم بوجوب الغسل بمسه.

وهو أيضا غير تام: لأن الغسل أمر تعبدي يثبت في كل مورد يصدق فيه مس الميت، بلا فرق في ذلك بين كون الممسوس طاهرا أو نجسا، ولذلك قد عرفت وجوب الغسل لمن مس بدن الامام عليه السلام والنبى صلى الله عليه وآله مع كونهما طاهرين مطهرين، ولكن يجب الغسل لما جرت به السنه، كما ترى عكس ذلك بما قد يكون بدن الميت نجسا بالموت، لكن لا يجب مسه غسلا مثل مس الميت قبل برده وبعد الموت، فبذلك يظهر أنه لا ملازمه بين النجاسه ووجوب الغسل حتى يقال بأن ما تحل يتنجس بالموت فلا- يوجب مسه غسلا، بل كل ما يصدق عليه المس يجب فيه الغسل، بلا فرق بين ما تحل وما لا تحل، وهو المطلوب المنصور.

وكذا إن مسّ قطعته منه فيها عظم (١)

(١) العبارة مشتملة على حكم الغُسل (بالضم) لخصوص القطعة المبانه من الميت بسياق العطف على السابق، ولكن في «الجواهر» أضاف: «القطعة المبانه من الحيّ قبل التطهير إذا كان في كلّ منهما العظم».

أقول: والحكم بوجوب الغُسل مشهورٌ بين الأصحاب شهرة عظيمة قديما وحديثا، بل في «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافا إلا من المصنّف في المعتمد والسيد في «المدارك» والاسكافي حيث قيده الأخير في المبان من حيّ بما بينه وبين سنة، فيجب وإلا بعدها فلا».

وكيف كان، فالدليل على وجوب الغسل بمسّ القطعة المبانه مطلقا من الميت والحيّ أمور:

الأول: الشهرة المحقّقة المعتزده بصريح الاجماع من الشيخ في «الخلافا» الذي ادّعاها أيضا غير واحد من الأصحاب، فالاشكال بكونه منقولاً بالخبر الواحد وليس بحجّه، ليس على ما ينبغي، خصوصا مع ملا حظّه ما جاء في «الذكري»: «إنّ الأصحاب منحصرين في موجب الغسل الميت على الاطلاق وهم الأكثر، وفي نافية كذلك على الاطلاق، وهو المرتضى، فالقول بوجوبه في موضع دون موضع لم يُعهد» حيث يؤيد أنّ المنقول بالاجماع معتزده بالشهرة، وهو يكفي في تأييد الاجماع وحجّيته فدعوى قلّه العمل كما عن «المعتبر» غير مسموعه.

الثاني: ما رواه المشايخ الثلاثة عن أيوب بن نوح، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا قطع من الرجل قطعه فهي ميتة، فإذا مسّه انسان فكلّ ما فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغُسل، فإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه» (١).

حيث يستفاد منه وجوب الغُسل بمسّ القطعه المبانه من الحىّ إذا كان فيها عظم، ففي القطعه المبانه من الميت يكون بالفحوى وبطريق أولى، وتنقيح المناط بشهاده العرف.

مع امكان أن يقال: يصدق الميتة عليها حقيقه ممّا يوجب اندراجها فيما يتعلّق به الحكم من النجاسه والغسل.

مضافا الى امكان الحاق المبانه من الميت بالحىّ بالاجماع المركب، أى عدم القائل بالفصل إذ كلّ من حكم بوجوبه فى القعظه المبانه من الحىّ، يقول به فى المبانه من الميت أيضا، ومن لم يقل به فى الأولى لم يقل به فى الثانية.

بل قد يستفاد من ايجاب الغُسل على من مسّ القطعه المبانه من الحىّ أنّه يصدق مسّ الميت بمسّ الجزء منه، فتوهم أنّ الغُسل أمر تعبدي لا- يمكن اجراء حكمه إلاّ من خلال التعبد، وهو لا يكون إلاّ إذا كان يصدق به مسّ جسد الميت، وهو غير صادق على المبانه منه.

غير وجيه، لوضوح أنّ الغُسل فى المسّ لا- يكون إلاّ- لمسّ ميت الانسان، فإن لم يصدق ذلك إلاّ- بمسّ الجسد الكامل فى الميت، فلا وجه لما فى الروايه من الحكم بوجوبه بمسّ المبانه من الحىّ، فضلا عن الميت.

ودعوى: جريان الحكم فيه بلا وجود الموضوع فيه كما ترى.

أقول: وممّا ذكرنا يظهر وجه ما ورد فى «الفقه الرضوى»، قال: «وان مسّت شيئا من جسد أكيل السبع فعليك الغسل إن كان فيما مسّت الباب عظم، وما لم يكن فيه عظم فلا غسل عليك»^(١).

اذ هو أيضا لا يحكم بالغُسل إلاّ لصدق المسّ عليه، المتعلّق به حكم وجوب الغُسل.

هذا، مضافا إلى امكان استفاده كون مسّ العضو كمسّ الجسد ما ورد فى تنزيل

١- المستدرک، ج ١، الباب ٢ من أبواب غسل المس، الحديث ١.

الصدر بمنزله الميِّت، مع أنه كيف يمكن عدم صدق مسّ الجسد الذي إذا فرض قطع رأسه واليدين والرجلين مع بقاء القطعه العظيمة من الميِّت.

وأيضاً: يمكن اجراء الاستصحاب ولو تعليقا بأن يقال: مسّ العضو إن كان متصلاً بالبدن الميِّت كان موجبا للغسل قطعاً، فبعد الانفصال يكون كذلك، هذا بناء على تسليم كون الموضوع في القضية المتيقنه والمشكوكه واحداً كما هو كذلك، والأشكال اجرائه.

أيضاً: يمكن استفاده حكم وجوب غسل المسّ من الملازمه الثانيه بين وجوب غسل الميِّت في ذلك العضو وبين وجوب غسل المسّ فيه.

وبالجملة: فمن جميع ما ذكرنا ظهر عدم تماميه ما استدللّ به المحقق في «المعتبر» فإنه بعد ما استدللّ بمرسله ابن أيوب، قال: «والذي أراه التوقف في ذلك، فإنّ الروايه مقطوعه، والعمل بها قليل، ودعوى الشيخ في «الخلاص» الاجماع لم يثبت، فإذن الأصل عدم الوجوب، وإن قلنا بالاستصحاب كان تفصيلاً من إطراح قول الشيخ والروايه»^(١).

لما قد عرفت من انجبار الارسال بالشهره، وكذا تأييد الاجماع بها، مع أنه قد حُكي التصريح بالوجوب من الصدوق وابن ادريس في المقطوع من الميِّت، كما عن ابن الجنيد و«الاصباح» في المبان من الحيّ، إلاّ أنّ الاسكافي قيده بما مرّ عليك، وسيظهر ضعف هذا التقييد، ولعلّ اطلاق الباقيين كان لأجل اعتمادهم على ظهور وجوبه باطلاق مسّ الميِّت الشامل للمبان أيضاً، فبعد ثبوت الوجوب في المبان من الميِّت يلحق به المبان من الحيّ أيضاً للروايه المرسله الوارده في خصوصه، مضافاً إلى ضميمه عدم القول بالفصل.

والنتيجه: أنّ الأقوى عندنا هو الوجوب مطلقاً، سواءً كان في الميِّت أو الحيّ.

الفرع الأوّل: على القول بالوجوب، وكون المبان من الحيّ نجسا، فهل يعتبر في وجوب الغُسل (بالضم) والغُسل (بالفتح) لأجل النجاسه حصول البروده في العضو المبان، أم لا؟ فيه وجهان:

١_ وجه بعد عدم اعتباره قطعا في نجاسته، كما لا اعتبار به في نجاسه أصل جسد الميت، إذ لا اشكال في أنّ حكمه مأخوذ من أصله، فإذا لم يعتبر فيه ففي فرعه يكون بطريق أولى. نعم قد يشك في الأوّل لاعتباره في أصل الميت.

ولكن الأوجه عدم اعتباره، لأنّ أصل اعتباره في الميت مخالف للقاعده قد ثبت بالدليل، وهو مفقود هنا، فيقتصر فيما هو خلاف الأصل على موضع النصّ، ولعلّ لذلك قال صاحب «الجواهر»: «ولكن قد يقوى في النظر العدم» والله العالم.

الفرع الثّان: لا يخفى أنّ ما في المتن من وجوب غسل المسّ، ثابت فيما إذا مسّ ما فيه عظم، فلازم ذلك عدم وجوبه لو مسّ العظم المجرد أو اللحم المجرد، سواء كان من الميت أو الحيّ، وفي «الجواهر»: «ولعلّه الأقوى لكن في غير عظم يفرض صدق مسّ الميت بمسّه»، ولعلّه أراد ما إذا كان العظم متصلاً باللحم اتصالاً خفيفاً بحيث يوجب ذلك العنوان.

والدليل: مضافاً إلى ظهور الفتاوى من المشهور على عدم الوجوب كما عن «التذكرة» و«نهاية الأحكام» و«التحرير» و«حاشية الميسى» وصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«العروه» وأكثر أصحاب التعليق لو لا الكلّ،

وعليه فلا بأس أن نستقلّ بالبحث في كلّ من اللحم المجرد والعظم المجرد والسنّ والظفر لا مكان التفكيك في بيان أدلتها.

١_ حكم مسّ اللحم المجرد عن العظم المبان من الحيّ: الدليل على عدم وجوب غسل مسّ اللحم المجرد عن العظم ان كان مبانا من الحيّ: هو ما في جاء في المرسله حيث صرح بالوجوب إذا كان في الجزء المبان عظم، أو عدم الوجوب

إذا لم يكن فيه عظم، فيلحق به الميِّت أيضا بعدم القول بالفصل، إذ القائلون بين الوجوب مطلقا وعدمه مطلقا.

كما أنّ الدليل على عدم الوجوب في القطعه المبانه من الميِّت إذا لم تكن فيها عظم هو خبر «الفقه الرضوي» حيث قد أوجب الغسل في مسّ أكيل السبع إذا كان فيه عظم دون ما لا عظم فيه.

فإذا كان الأمر في الميِّت هكذا، لحق به المبان من الحيّ بواسطة عدم القول بالفصل.

لا يقال: إنّ المبان قبل الابانه كان مسّه موجبا للغسل في الميِّت، فيصحب ذلك لما بعد الابانه.

لأننا نقول: أولاً: إنّ الاستصحاب يعدّ من الأصول ولا مجال للرجوع اليه مع وجود النصّ المعتضد بالشهره والمؤيد بعمل الأصحاب.

وثانيا: على أنّ جريانه مبنئ على عدم الالتزام بتبدل الموضوع بواسطة الانفصال، لا يمكن أن يقال إنّ مسّ ذلك عرفا لا يصدق عليه أنه مسّ الميِّت، لمدخلية الاتصال عرفا في ذلك الصدق كما ادّعى.

وثالثا: لو تردّنا وشككنا في أنّ الانفصال هل يوجب عدم الصدق أم لا، فالشك فيه يوجب الشك في حصول الحدث بهذا المسّ، وحينئذٍ يمكن استصحاب الطهاره الحاصله قبل المسّ للماسّ، لأنّه شك في حصول المانع عمّا يشترط فيه الطهاره، هذا إن قلنا بأن وجوب الغسل للمسّ كان لأجل الحدث، وإلاّ إن احتملنا أنّ وجوب الغسل أمرٌ تعبدى ولا علاقته له بالحدث، فحينئذٍ المرجع عند الشك في حصول مسّ الميِّت وعدمه هو أصل البراءه، لأنّه شك في أصل التكليف، حيث لا يدري هل وجب عليه الغسل لأجل تحقّق مسّ الميِّت بذلك أم لا؟ فالأصل حينئذٍ هو البراءه عن التكليف.

ومقتضى جميع ذلك هو عدم وجوب غسل المس في مس القطعه المبانه من الميت.

فإذا كان هذا حال القطعه المبانه من الميت التي لا عظم فيها، ففي القطعه المبانه من الحي فيما لا عظم فيها يكون بطريق أولى، لوجود استصحاب الطهاره في أصل القطعه قبل الابانه، إذا لم نقل بتبدل الموضوع بالانفصال، غايته وقوع المعارضه بين استصحاب الطهاره وبين سائر الأدله الداله على الوجوب إن وجدت، والحال أنها هنا مفقوده، لو لم نقل بوجودها موافقا لمفاد الاستصحاب، كما عرفت من دلالة المرسله على ذلك.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى اللحم المجرد عن العظم المبان من الحي أو الميت في عدم الغسل بمسها.

٢_ حكم مس العظم المجرد: والمراد منه العظم المجرد بالمعنى الأعم حتى يشمل مثل السن والظفر، هل يوجب مسه الغسل أم لا؟ فيه أقوال أربعة: قول بالوجوب مطلقا في جميع افراده وفي كلا فرديه من الحي والميت، واستدلوا على ذلك: باستصحاب وجوبه في المبان من الميت لكونه عضوا وجزء منه ومسّه يعد مس للميت فهكذا بعد الابانه، ويتعدى منه إلى المبان من الحي بعدم القول بالفصل، كما عرفت، وهذا هو المحكى عن الشهيدين في كتبهما.

وفيه أولاً: قد عرفت الاشكال في الاستصحاب، لإحتمال دخليه الاتصال في صدق المس للميت، فبعد الابانه والانفصال لا يصدق، فلا يجرى فيه الاستصحاب لتبدل موضوعه.

وثانيا: لو سلمنا جريان الاستصحاب، وحكمنا بالوجوب في عظم الميت، لم يمكن الحاق الحي به استنادا الى عدم القول بالفصل، لأن اللاحق كذلك يجرى في الأحكام الثابته بالأدله النقليه كالنصوص، لا ما يثبت بالأصل، لأنه حكم ظاهري يقتصر فيه بما يجرى فيه الأصل لا مطلقا حتى يشمل اللاحق.

وثالثا: لو سلمنا جواز اللاحاق فى مثل هذه الأحكام أيضا، نقول إن ذلك يوجب تحقق التعارض بينه وبين استصحاب آخر فى قبالة، وهو أنه قبل الابانه كان طاهرا لأنه كان جزءا من الحى، فبعد الابانه يشك فى بقاء طهارته، فالاستصحاب يحكم ببقائها، فإذا كان طاهرا يلحق به المبان من الميت استنادا الى القول بعدم الفصل، وتكون النتيجة هى وقوع المعارضه بينهما والتساقط، والرجع حينئذ إلى أصل البراءه عن التكليف لكونه شكا فى أصل التكليف، وهو المطلوب.

هذا مضافا إلى دلالة مفهوم المرسله فى عدم الوجوب إذا لم يكن مع العظم شىء، ومفهوم الخبر المنقول عن «الفقه الرضوى» كذلك فى عظم الميت إذا عملنا بمنطوق الخبرين، فيحمل عليهما مفهوما أيضا. وهذا هو الأوجه عندنا.

فاذا قلنا بعدم الوجوب فى العظم المجرد من الميت والحى، ففى مثل السن والظفر يكون بطريق أولى،

وعليه، لا يزم ما بيننا هو وضوح القول الثانى من عدم وجوب الغسل مطلقا بناء على دلالة الخبرين عليه، مع ما عرفت من الاستصحاب فى بعض الصور.

والقول الثالث: هو التفصيل بين مس العظم المبان من الميت الذى مضى على موته سنه فلا يجب، وبين غيره يجب، تمسكا بخبر اسماعيل الجعفى، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن مس عظم الميت؟ قال: إذا جاز سنه فليس به بأس».

حيث يدل على البأس قبل السنه من وجوب غسل المس، هذا كما عن «المقنعه» و«المقنع».

ولكن أجيب عنه أولا: بضعف السند، خصوصا مع اعراض الأصحاب عن العمل به، حيث لم يفت به أحد إلا الاسكافى ومن عرفت، بل فى «الجواهر» استقرار المذهب على خلافه.

وثانيا: ما فيه من ضعف الدلاله، لاحتمال كون نفي البأس فيه من جهه عدم

وجوب تطهير ملاقيه عند تجزّده عن اللحم، وكون التجاوز بالسنة سببٌ نوعى لتجزّده عن اللحم، فيكون بنفسه طاهرا لكونه ممّا لا تحلّه الحياه، وإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، فلا يمكن الذهاب اليه مع أنّ أبا عليّ قد أفتى بتجاوز السنه فى العظم المبان من الحيّ لا الميت.

والقول الرابع: هو التفصيل فى العظم المجرد بين السّين والظفر ونحوهما من حيّ أو ميتّ بعدم الوجوب، وبين غيرهما من الوجوب.

والدليل: هو تحقّق السيره القطعيه على عدم الغسل بمسّ الظفر والسن، خصوصا فى المبان من الحيّ، بل وهكذا فى المبان عن الميت إذا قلنا بعدم وجوبه فى العظم المجرد، ولكن الاحتياط فيه حسن، خصوصا إذا قلنا بالاحتياط بالغسل فى العظم المجرد، وفقا للقائلين بالوجوب، مثل المحكى عن «الدروس» و«الذكري» و«فوائد الشرايع» و«المسالك»، خصوصا إذا كان مع السنّ شىءٌ من اللحم أيضا، وإن صرّح فى «كشف الغطاء» بعدم وجوب الغسل بمسّه ولو كان مع اللحم. نعم، إذا كان اللحم جزئيا فلا يعتنى به ولا يجب فيه الغسل.

صور مسّ اجزاء الميتة المشكوكه

لو حكمنا بوجوب غُسل المسّ بمسّ العظم المجرد _ كما عن بعضٍ _ أو العظم الذى معه شىءٌ من اللحم حيث يجب الغُسل عند الكل، فحينئذٍ يأتى البحث عن أنّه لو رأى ذلك فى فلاهٍ وأرضٍ ولا يدرى هل هو ممّا يوجب مسّه الغُسل مع علمه بكونه من الانسان لأجل عدم تغسيله أم لا؟ ففيه صورٌ عديده لا بدّ من البحث عن كلا واحد منها مستقلاً لأجل الاختلاف فى دليله:

الصورة الأولى: يكون فى أرضٍ قامت الأماره على تغسيله، كما لو وُجد فى مقابر المسلمين المختصّه بهم، ففى ذلك لا يوجب مسّه الغُسل كما صرح بذلك

الشهيد و غيره في «الدروس» و«الموجز» و«الحدائق» وعليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«العروه»، وتبعهم أكثر أصحاب التعليق بل كلهم، مستدلين لذلك _ بعد الفراغ عن جريان استصحاب النجاسة ووجوب الغسل بمسّه في برهه من الزمان وهو حصول موته وبرودته قبل تغسيله، فمع الشك في الخروج عن ذلك يتمسك بهذا الأصل، ونحكم بوجوب غسل المسّ، بل والنجاسة إن كان المسّ برطوبه، فلا يُرفع اليد عن هذا الأصل الآ مع وجود دليل أو أصل حاكم عليه بأمر كما أشار إليه في «الجواهر».

الأمر الأوّل: حكم الظاهر إذا وجد في مقابر المسلمين، لأنّ ظاهر حال المسلمين هو العمل بالوظيفة من التغسيل، ويعدّ هذا الظاهر أماره بمنزلة يد المسلم وإخباره حجّه على كون العظم ممّا قد غُسل، فلا يوجب مسّه الغسل، فتكون حجّه شرعيّه حاكمه على استصحاب النجاسة وعدم تغسيل الميت، ووجوب غسل المسّ بمسّه.

قال صاحب «مصباح الفقيه» في ذيل هذا الدليل: «إن مستند الحكم ليس مجرد حمل فعله على الصحيح من حيث كونه أصلاً تعديداً حتّى تتطرق فيه المناقشه بعدم اقتضائه إلاّ الحكم بصحّه الفعل الذى أحرز عنوانه من حيث هو، ولا تثبت شرائطه التى تتوقف صحه الفعل عليها بعناوينها الخاصه، بحيث يترتب عليها آثارها المخصوصه بها، كما لو رأينا شخصا يصلّى فإننا نحكم بصحّه صلاته من حيث هى، ونرتب على فعله أثر الصلاة الصحيحه من جواز الاقتداء به ونحوه، لكن لا يثبت بذلك كون الجبهه التى يصلّى إليها قبله، وكون ثيابه من غير الحرير، أو كونه من مأكول اللحم، أو كونه متطهراً، أو غير ذلك من الشرائط التى تتوقف عليها صحه الصلاة، بحيث يكون فعله من حيث هو كالبيئه طريقاً شرعياً لاحتراز تلك الشرائط بعناوينها الخاصه، كما تقرّر ذلك فى محلّه، فلا يحزّز الغسل الذى هو من

شرائط صحّح الدفن بحمل الدفن على الصحيح، حتّى يرفع اليد بسببه عن استصحاب النجاسه ووجوب الغسل بمسّه» انتهى محل الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الاشكال:

أولاً: من الواضح أنّ حمل فعل المسلم على الصحه ليس من قبيل الأصول العمليه التى لا تثبت بها الأصول المثبتة وآثارها إلا ما هو أثر نفسها، بل الظاهر أنّه يكون من قبيل الأماره، ولذا يحكم بحكومته على الأصول فحينئذٍ كما يثبت بهذا الظهور أثره المترتب عليه من حيث هو هو، كذلك يثبت به جميع ما تكون صحّح ذلك العمل مشروطا به، أى يثبت بواسطه صلاه المسلم إلى جهه كون الجهه هى القبلة، وكون ثياب المصلّى ممّا عدم كونه غصبا وحريرا وأمثال ذلك، لأنّ ذلك كلّ هو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحه، وهو كون صلاته صحيحه، وإلا لا يبقى للظاهر أثر يعتنى به.

وثانيا: إنه ليس من الأصول التبعديّه المحضه حتّى لا يثبت به الآثار والشرائط، بل يكون كالبتيه التى تثبت الآثار، ولأجل ذلك نحكم بالقبلة فى بلاد المسلمين بملا-حظه قبورهم وتوجههم إلى جهه لكونها أصلاً عقلائياً على ذلك، ويكون طريقاً شرعياً لإثبات الآثار، ولا ينافى ما ذكرنا كونه من قبيل اليد أماره وحجّه على صحّح العمل كإخباره كما لا يخفى.

الأمر الثانى: قيام السيره، أى أنّ سيره المسلمين قائمه وجاريه على التغسيل والتكفين، وعلى عدم الالتزام بغسل الميت الذى وجد فى قابرهم، ولا- بغسل المسّ على من مسّه، وليس ذلك إلا- لأجل كون وجود الميت فى مقابرهم دليلاً- وأماره عندهم على تغسيله، وهى حجّه كما لا يخفى.

الأمر الثالث: قاعده اليقين، وقال الأملى فى «مصباح الهدى»: «إنّها ضعيفه بناءً

على أن يكون المراد بها استصحاب طهاره الماس، إذ استصحابها محكوم به بأصالة عدم اغتسال الميت، لكون الشك في بقاء طهاره الماس ناشئا عن الشك في غسل الميت، فلا يمكن أن تكون معاضده للسيره ومقومه لها، هذا مع ما في تعاضد الأماره بالأصل من الضعف» انتهى (١).

أقول: كون المراد من قاعده اليقين هو الاستصحاب غير مأنوس في استعمالات الفقهاء، بل المراد منها:

تاره: الشك السارى المتعقب باليقين السابق في اليقين.

وأخرى: يطلق على قاعده الطهاره المستفاده من قوله: «كلّ شيءٍ طاهرٌ حتّى تعلم أنّه نجس».

ولا يبعد كون الثانى هنا مرادا، لأجل وجود الملازمه، فيثبت به آثاره ومنها عدم وجوب تغسيله، ولا وجوب الغسل بمسّه، فمثل هذه القاعده تكون حاكمه على أصل عدم تغسيله.

الصوره الثانيه: إذا وجد جسد الميت في أرضٍ مشتركه بين المسلمين والكفار، أو ما فيه تناوب الفريقين في زمانين، وكذلك ما إذا وجد في دار مشتركه كذلك: ففي «الدروس» و«الموجز» صرّحا بسقوط الغسل بمسّه، وقال صاحب «الجواهر» في وجهه إنّه بقاعه اليقين، ثمّ قال: «لكنه لا يخلو عن اشكالٍ كما في «الحدائق» لانقطاعها باستصحاب عدم الغسل في المموس الوارد عليها كانقطاعها في الطهاره من الخبث بمستصحب النجاسه».

وقال الآملى في «المصباح» تبعا لما سبق في معنى القاعده: «ولا يخفى ما فيه من تحكيم أصاله عدم غسل الميت عليها الجاريه في هذه الصوره من غير حاكم عليها لعدم أماره تشهد بجريان يد مسلمٍ عليه، حتّى تكون حاكمه على استصحاب

عدم غسله، فالمرجع حينئذٍ هو ذاك الأصل الحاكم على استصحاب بقاء طهاره الماس».

ثم استدرك، وقال: «إلا أن يقال إنَّ المقام من قبيل الملقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره، بل غير المحصوره عنها إذا كانت ما فى القبره كثيره لا تحصى».

ثم استشكل، وقال: «لكنه يندفع بأنَّ الأصل النافى إنما يجرى فى ملاقى بعض أطراف الشبهه إذا كان الأصل الجارى فى الملقى (بالفتح) نافياً للتكليف، ومعارضاً مع الأصل الجارى فى بقيه أطراف الشبهه. وفى المقام ليس كذلك، لأنَّ الأصل فى الممسوس هو عدم الغسل الموجب للتكليف، وهو حاكمٌ على استصحاب بقاء طهاره الماس، فالأقوى فى هذه الصوره هو وجوب الغسل على الماس» انتهى (١).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد من وجوب الغسل بمسّ العظم المرّدّد بين كونه من المسلم أو الكافر، بلا فرق بين كون المراد من قاعده اليقين هو أصاله الطهاره أو استصحاب طهاره الماس، لحاكميه أصاله عدم غسل الممسوس على هذه القاعده. لأنَّ منشأ الشك فى ايجاب المس للغسل والغسيل مع الرطوبه، ليس إلاّ- كونه مسبباً عن الشك فى تحقّق الغسل على الممسوس، فمع استصحاب عدمه يرفع الشك عن مسببه.

وما فى «الجواهر»: من حكمه بعدم (صحّه جريان أصاله عدم الغسل هنا بعد القطع بانقطاعها فى الجملة، القاضى بطرو صفه الاشتباه والابهام على هذه الأفراد المختلطه كسائر شُبهه الموضوع التى لا- يقطع مباشره أحد أفرادها المحصوره كالانائين استصحاب طهاره الغير من الثوب، فضلاً عن غير المحصور، فيتّجه

حكهما بعدم الغسل في الفرض المذكور) انتهى (١).

ليس تاماً لو ضوح أنّ العظم في ابتداء موت صاحبه كان نجساً وميتةً، ثمّ عرض له احتمال الغسل إن كان من مسلم، أو العدم لو كان من الكافر، فحيث لا يعلم بالاجمال إلاّ كونه من أحدهما، فالنجاسة والميتة عارضتان عليه قطعاً، وزوالهما بالغسل مشكوك فيستصحب، ولا علم حينئذٍ لنا ولو اجمالاً بزوال العارض إلاّ على احتمالٍ، وهو كونه من مسلم، والمفروض هنا عدم وجود علم بالزوال، ولا ظهور وأماره حاكمه على ذلك الأصل، فالأظهر حينئذٍ وجوب الغسل للماس، ويكون الأصل هنا نظير استصحاب الكلي القسم الثاني من استصحاب بقاء الحيوان في الدار، إذا علم بموت البقعة بعد أيام لو كان هي فيها، والبقاء لو كان فعلاً، ويترتب عليه أثر الكلي لا خصوص الفيل، فهكذا يكون هنا فيترتب أثر ذلك الأصل، وهو عدم تحقق غسله، وأثر ذلك شرعاً هو وجوب الغسل والغسل في المس مع الرطوبة، ولا يرتبط هذا بكونه من الشبهه في أطراف الشبهه المحصوره أو غيرها، كما لا يخفى.

الصورة الثالثة: إذا وجد العظم في المقابر المختصّة بالكفار، واحتمل كونه من المسلم فحينئذٍ لا ينبغي الاشكال في وجوب غسل المسّ بمسّه ولو علم أنّه غُسل، لأنّ الظاهر هذا حاكم على أصاله عدم وجوب غسل المسّ، وغسله غير صحيح لو فرض أنّه قد غُسل لكونه كافراً. ولا يلتفت هنا إلى احتمال كونه من مسلم لتقديم ذلك الظهور عليه. والدار أيضاً ملحقه بالمقبره في جميع تلك الأحكام، فيجب الغسل مع المسّ كما لا يخفى.

الصورة الرابعة: بأن يوجد في مقبره مجهوله لا يعلم كونها من المسلمين أو الكفار، فحكمه حكم ما وجد في المقابر المختصّة بالكفار، لما قد عرفت من

جريان أصاله عدم غسل العظم، وعدم وجود ظهور وأماره حاكمه في قبال ذلك الأصل.

الصوره الخامسه: فيما إذا وجد عظم مطروح في فلاه أو طريق لا يعلم أنه مغسّل أو أنه أكيل سبع أم لا؟

أطلق في «الموجز» و«الدروس» وجوب غسله، ونفى عنه البأس في «كشف الالتباس» وكأته اعتمادا على أصاله عدم غسله.

ولكن قال في «الجواهر»: «لكنه لا- يخلو من نظر إذا كان في فلاه المسلمين وأرضهم، للحكم باسلامه حينئذ كما لو كان حيا وقاعده اليقين».

ثم أورد عليه: «بأنه لا يوجب الحكم بأنه قد وقع عليه التغيل المسقط لوجوب غسل المس، لعدم اقترانه بشاهد حال كالدفن ونحوه، إذ قد يكون لمن لم يعثر عليه مسلم بأن كان أكيل سبع مثلاً، ومجرد غلبه غيره لا يصلح كونه قاطعا للأصل. نعم لو اقترن ذلك بظاهر فعل مسلم مترتب على التغيل اتجه السقوط» انتهى كلامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد بأنه إن كان في مورد فيه أماره وظهور دال على إيقاع الغسل عليه فهو حاكم على أصاله عدم التغيل ويقدم، وإلا يحكم بوجوب الغسل على من مسه، والله العالم.

فاذا ثبت ذلك في العظم والقطعه المبانه المطروحه، يظهر حكم الميتة أيضا لاشتراك الجميع في ملاك ثبوت الغسل بالمس وسقوطه.

حكم السقط

يدور البحث عن أنه هل يوجب مس السقط غسل الميت أم لا؟

أقول: إن كان المس بعد ولوج الروح وهو بعد تماميه أربعه أشهر، فحكمه حكم الميت من وجوب غسل المس، لتناول الأدله لمثله، لأن الموت هنا ليس إلا لأجل حياه سابقه.

وأما إن كان المس قبل ولوج الروح، أى قبل أربعه أشهر:

فعن المفيد والعلامة و«العروه» وأصحاب التعليق ألا بعضهم هو عدم الوجوب.

واستدل له فى «المنتهى»: «بأنه لا يُسمى ميتاً إذ الموت إنما يكون من حياه سابقه، وهو إنما يتجه بأربعه أشهر. نعم، يجب غسل اليد» انتهى.

بل قد يؤيد كون الموت هنا بعد تحقق الحياه ما ورد فى خبر فضل بن شاذان المحكى فى «العلل» وفيه: «إنما أمر من يُعسّل الميت بالُغسل لعلّه الطهاره بما أصابه من نضح الميت، لأن الميت إذا خرج منه الروح بقى أكثر آفته» (١).

وفى «الجواهر» بعد نقل هذا القول مع الدليل، قال: «قلت: هو جيّد، لكن قد يشكّل بأن المتّجه حينئذٍ الحكم بطهارته، وإن نفى «الخلاف» عن نجاسته النراقى فى لوامعه، لعدم تناول اسم الميت له، فلا يجب غسل اليد منه.

اللهمّ ألا أن يقال: إن نجاسته حينئذٍ لا لصدق الميت، بل لأنه قطعه أبيت من حى».

ثمّ استشكل عليه بقوله: وفيه: مع بُعد فى نفسه، وعدّ انصراف دليل القطعه إلى مثله، وكونه على هذا التقدير من أجزاء الحى التى لا تحلّها الحياه إلا على اعتبار المنشئيه أنه لا وجه لاطلاق القول بعدم وجوب الغسل بمسّه بناءً على ذلك، بل المتّجه حينئذٍ التفصيل بين المشتمل على العظم منه وعدمه، كالقطعه المبانه من حى، والقول بعدم اشتماله على عظم أصلاً قبل ولوج الروح حىّ الرأس غير ثابت. بل لعلّ الثابت بما دلّ على تمام خلقته قبل ولوج الروح خلافه، والله أعلم) انتهى كلامه.

وقال صاحب «مصباح الفقيه» بعد نقل كلام صاحب «الجواهر»: «أقول و هو فى محلّه» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١١.

٢- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ١٢٥.

وَعَسَلُ الْيَدِ عَلَى مَنْ مَسَّ مَا لَا عَظْمَ فِيهِ، أَوْ مَسَّ مَيِّتًا لَهُ نَفْسٌ سَائِلَةٌ مِنْ غَيْرِ النَّاسِ (١)

أقول: وفيه ما لا يخفى، فإنَّ القطعه المبانه من الحيِّ الذي يوجب مَسِّهَا غُسْلًا إِذَا كَانَ فِيهَا عَظْمًا، إِنَّمَا يَثْبُتُ فِيهَا إِذَا كَانَتْ الْقِطْعَةُ مَشْتَمَلَةً عَلَى الرُّوحِ وَالْحَيَاةِ لَا مَطْلَقًا، وَالْمَفْرُوضُ هُنَا أَنَّ الْقِطْعَةَ وَإِنْ كَانَتْ مَبَانَهُ مِنَ الْحَيِّ، وَلَكِنْ لَمْ تَلْجُ فِيهَا الرُّوحُ حَتَّى يَقَالَ بِوَجُوبِ الْغُسْلِ بِمَسِّهَا بَعْدَ الْإِبَانَةِ، فَلَا وَجْهَ التَّفْصِيلِ الَّذِي ذَكَرَ.

هذا، ولكن يمكن أن يبيِّن الوجه في نجاسته _ مضافا إلى الاجماع الذى ادَّعاه في «اللوامع» _ أنَّ الولد قبل ولوج الروح الكامل أى قبل أربعه أشهر، له رُوحٌ برزخى نباتى حيوانى فى الجملة، الذى يوجب رشده، فبعد الابانه عن الرِّحم يخرج منه ذلك الروح والرشد والحياه فى الجملة، وهو يكفى فى تحقُّق النجاسه دون غُسل المسِّ الذى لا يجب إلاَّ بعد وجوب تغسيله، وهو ليس إلاَّ بعد ولوج الروح الانسانى وخروجه عنه، هذا لو لم نقل إنَّ النطفه والعلقه والمضغه كلُّها نجسه ولا تخرج عنها إلاَّ بالاستحاله، بصيرورتها انسانا ومولودا، وهو لا يكون إلاَّ بعد ولوج الروح الانسانى فيه وإن كان بشكل الانسان وصورته قبل الولوج، ولأجل ذلك أخطأ الشافعى وحكم بنجاسه الانسان لأجل غلبه منشئه، ولم يلتفت إلى جهه الاستحاله.

وكيف كان، إن تمَّ الاجماع على النجاسه أمكن أن يكون لذلك من دون أن يجب فيه غُسل المسِّ، وإلاَّ فلا، والله العالم.

(١) يظهر من العبارة بقريته التقابل أنَّ مسَّ هذين الشئيين لا يوجب الغُسل (بالضَّم) بل عليه الغُسل (بالفتح) فقط، فهنا دعويان:

الأولى: عدم وجوب الغُسل بمسِّ القطعه المبانه من الانسان، إذا لم يكن فيها عظم.

الثانية: مسّ ميتة له نفس سائله من غير الانسان.

أقول: لا- خلاف في حكم الدعويين، كما اعترف به صاحب «الجواهر» في الأوّل، ونسب ذلك في «المنتهى» إلى ظاهر الأصحاب، بل في «مجمع البرهان» دعوى الاجماع عليه، كما في «كشف اللثام»، بل وفي الثاني أيضا نقل ذلك عن «المنتهى» و«كشف اللثام» وهو الحجّة، مضافا إلى الأصل المقتضى البراءة عن هذا التكليف لو شك فيه مع فقد الدليل، فضلا عن وجود الدليل عليه، وهي عدة أخبار:

منها: ما جاء في ذيل مرسله أيوب بن نوح وهو قوله: «وإن لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه»^(١).

ومنها: صحيحه ابن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «في رجل مسّ ميتة أعليه الغسل؟ قال: لا إنّما ذلك من الانسان»^(٢) و مثله صحيح الحلبي^(٣).

ومنها: ورواه معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الذي يغسل الميت ... إلى أن قال: قلت: والبهائم والطيور إذا مسّها عليه غسل؟ فقال: لا ليس هذا كالانسان»^(٤).

وبذلك يخرج عن شمول بعض ما قدّمناه في ذات العظم من الأدله المجزّده منه.

هذا كلّ بالنسبه إلى عدم وجوب الغسل (بالضم) في كلا الشئيين.

وأما الثانية: وهو وجوب الغسل (بالفتح) بالمسّ مع الرطوبة، وهو أيضا ممّا لاخلاف فيه في غير ما عرفت طهارته من البثور والثالول ونحوهما ممّا لا تحلّ فيه الحياه، بل في «كشف اللثام» لعلّه اجماعى، لما تقدم ممّا دلّ على نجاسه الميتة

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب غسل المسّ، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٤.

من الآدمى وغيره، ونجاسه القطعه المبانه منها، المقتضى لنجاسه الملاقى مع الرطوبه، بل فى «الجواهر»: «لعله فى الجملة من ضرورى الدين، فضلاً عن كونه اجماعياً بين المسلمين».

أقول: بل قد يمكن دعوى تواتر الأخبار به معنى مما قد تقدم ذكرها فلا نعيد.

ولم نشاهد الإنكار فيه من أحدٍ عن المحدث الكاشانى رحمه الله حيث ادعى عدم نجاسه الميتة مطلقاً من الآدمى وغيره بالمعنى المتعارف، المقتضى نجاسه الملاقى، بل المراد من النجاسه هو الخبث الباطنى. نعم، قد حكى المحقق فى «جامع المقاصد» هنا عن المرتضى رحمه الله القول بأن نجاسه بدن الانسان الميت حكميه كنجاسه بدن الجنب.

وفى «الجواهر» قال: «هو بعينه ما اختاره الكاشانى فى مطلق الميتة، إلا إنى لم أعرف أحداً حكاها عن غيره، وظنى أنه توهمه من قوله بعدم وجوب غسل المس، وهو كما ترى لا يقتضيه» انتهى.

فحصول النجاسه للملاقى مع الرطوبه بالميتة مطلقاً أمرٌ مسلمٌ وواضحٌ لا كلام فيه.

والتحقيق: الذى ينبغى أن يتكلم فيه عن أنه هل يتنجس الملاقى للآدمى وغيره مع اليبوسه أم لا؟ فيه خلاف، ذهب إلى الثانى صاحب «الجواهر» وفاقاً لصريح «الذكري» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» وموضع من «الموجز» وغيرها، كما عن صريح «المبسوط» وظاهر «الفتاوى» و«المقنع»، بل فى «شرح المفاتيح» نسبتة إلى الشهره بين الأصحاب، وهو كذلك، بل لعله الظاهر من عامتهم عدا من صرح بخلافه، لعدّهم إياها فى سلك ما حكمه ذلك من غيرها من النجاسات، من غير تنصيص على الفرق، بل هو مشعرٌ بوضوح الحكم وظهوره لديهم، كما لا يخفى، خصوصاً معاقد الاجماع السابقيه، سيما ما فى «المعتبر» من أن علمائنا متفقون على نجاسته نجاسه عينيه كغيره من ذوات الأنفس

السائله، للأصل فى الملاقى، بل والملاقى (بالفتح) فى نحو ميتة نجس العين، بل وطاهره على بعض الوجوه، خصوصا مع ملاحظه عموم موثقه ابن بكير: «يابس ذكى»^(١) المعتضده بالاستقراء فى كثير من النجاسات فى عموم التعدى فى اليابس منها مثل العذره والخنزير والكلب والدم والمني والبول، بل فى بعضها ما يدل على أن مناط عدم التعدى فيها اليبوسه لخصوص يبوستها، فتصير حينئذ دليلاً يستفاد منها القاعده كسائر القواعد المستفاده من الأدله، مضافا إلى وجود حديث صحيح معتبر يدل عليه وهو فى صحيح على بن جعفر سأل أخاه عليه السلام: «عن الرجل يقع ثوبه على حمار ميت، هل تصلح له الصلاه فيه قبل أن يغسله؟ قال: ليس عليه غسله وليصل فيه ولا بأس»^(٢).

وصحيحه الآخر: «سأله أيضا عن الرجل وقع ثوبه على كلب ميت؟ قال: ينضحه بالماء ويصلى فيه ولا بأس»^(٣).

اذ لا يقصد عليه السلام بالنضح التطهير قطعاً، كما هو كذلك فى غير المورد أيضا، وإلا لوجب الغسل دونه كما لا يخفى.

هذا وقد خالف ذلك جماعه من الفقهاء مثل العلامه فى «التذكره»، والشهيدى فى «الروض» و«البيان» و«فوائد الشرائع»، بل فى الأخير نسبته إلى المعروف من المذهب ذهابهم إلى الأول فى الآدمى فقط، بل فى «كشف الالتباس» أنه المشهور، بل هو أحد قولى «القواعد» و«الموجز» إن أريد من الميتة خصوص الانسان، والقول الآخر منه هو مطلق الميتة حتى غير الآدمى. بل إليه يرجع ما فى «المنتهى» حيث صرح فيه بحكمته النجاسه حينئذ على اشكال فى الملاقى لميتة غير الآدمى، بمعنى أنه لو باشره بيده التى لاقى الميتة ولو مع الرطوبه، لا يوجب

١- وسائل الشيعه: من أبواب احكام الخلو، الحديث ٥.

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

٣- المصدر السابق، الحديث ٧.

نجاسه الملقى، بل الواجب في الغسل هو اليد، لا ما يلقى اليد بخلاف النجاسه المعينه حيث توجب ملاقاته اليد لشيء وجوب تطهير ذلك الشيء إذا كان مع الرطوبه، كما يجب تطهير نفس اليد، بل قد تجاوز في «المتهى» وتنظر في وجوب غسل اليد لو مسّ الصوف أو الشعر المتصل بالميتة من صدق الاسم، ومن كون الممسوس لو جزّ لكان طاهراً فلا- يؤثر نجاسه الماسّ مع الاتصال.

أقول: لكن الانصاف ضعف هذا القول، لعدم وجود دليل لهم إلا اطلاق بعض الأخبار:

منها: مكاتبه صفار وفيها: «إذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يُغسل فقد يجب عليك الغسل» (١) حيث يحكم بوجوب الغدسل بصورة المطلق، أي سواء كان مع الرطوبه أو لا.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بإمكان أن يُقرأ بالضم أي يجب عليك الغسل بالضم فلا يرتبط بما نحن بصددده.

ومنها: الخبر الذي رواه الحسن الحلبي عن الصادق عليه السلام: «عن الرجل يصيب ثوبه جسد الميت؟ فقال: يغسل ما أصاب الثوب» (٢).

ومنها: التوقيع الوارد فيه: «ليس على من مسّه إلا غسل اليد» (٣).

ومنها: التوقيع الآخر المذكور فيه: «إذا مسّه في هذه الحالة لم يكن عليه إلا غسل اليد» (٤).

وحملهما على صورته وجود الرطوبه، أو دعوى ظهورهما فيه، ممّا لا يقبله الذوق بالنسبه إلى الميت الذي عارضه الموت في حال الصلاة، وإن سلّمنا ذلك في حسنه الحلبي.

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب غسل المسّ، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٥.

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ نَرْفَعَ الْيَدَ عَنِ الْإِطْلَاقِ بِوِاسِطِهِ وَجُودَ التَّقْيِيدِ بِالْأَخْبَارِ السَّابِقَةِ بِقَوْلِهِ: «كَلَّ يَابِسٌ ذَكِيٌّ» مُضَافًا إِلَى ضَعْفِ سِنْدِ التَّوْقِيعِ، بَحِثْ لَا يَقَاوِمُ وَلَا يِعَارِضُ مَعَ مَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ تَنْجَسِ الْمَلَاقِي بِالْمَيْتَةِ وَنَجَسِ الْعَيْنِ مَعَ الْيَبُوسَةِ كَمَا عَرَفْتَ.

هَذَا، وَلَوْ أُبَيَّتْ عَلَى الْأَخْذِ بِالتَّوْقِيعِ بِاطْلَاقِهِ، فَإِنَّهُ يُوجِبُ الْقَوْلَ بِالتَّنَجُّسِ فِي خُصُوصِ مَيْتَةِ الْإِنْسَانِ لَا مُطْلَقًا.

اللَّهُمَّ إِلَّا- أَنْ يَتَمَسَّكَ فِي الْحَاقَةِ إِلَيْهِ بِالْقَوْلِ بِعَدَمِ الْفَصْلِ بَيْنَ مَيْتَةِ الْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ، لَكِنْ مَرَّ أَنْ الْعَلَامَةَ قَالَ بِالتَّفْصِيلِ فِي «التَّذْكَرَةِ» بِلْ وَغَيْرِهِ، فَالاحتِطَاطُ فِي الْغَسْلِ مَعَ مَيْتَةِ الْإِنْسَانِ حَتَّى مَعَ الْيَبُوسَةِ لَا يَخْلُو وَجْهَهُ، بِحَمْلِ الْأَمْرِ عَلَى صُورِهِ الْإِسْتِحْبَابِ، خُصُوصًا مَعَ مَلَا-حِظِهِ مَا وَرَدَ فِي مَرْسَلَةِ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنِ رَجُلٍ، عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «سَأَلْتُهُ هَلْ يَحِلُّ أَنْ يَمَسَّ الثَّعْلَبُ وَالْأَرْنَبُ أَوْ شَيْئًا مِنَ السَّبَاعِ حَيًّا أَوْ مَيِّتًا؟ قَالَ: لَا يَضُرُّهُ، وَلَكِنْ يَغْسِلُ يَدَهُ»(١).

حَيْثُ يُؤَيِّدُ الْحَمْلَ عَلَى النَّدْبِ، وَمِثْلُ هَذِهِ الْأَخْبَارِ لَا قَدْرَهُ لَهَا لِلْمَعَارِضَةِ مَعَ مَا عَرَفْتَ، مَعَ أَنَّهَا مَعَ الْمَعَارِضَةِ تَكُونُ نَسْبَتَهَا نَسْبَهُ الْعَمُومِ مِنْ وَجْهِهِ فَيَكُونُ الْمَرْجِعُ فِي مُورِدِ التَّصَادُقِ وَالْاجْتِمَاعِ فِي مَسِّ الْمَيْتِ مَعَ الْيَبُوسَةِ إِلَى الْمَرْجِّحَاتِ، وَعَلَيْهِ فَلَا-أَشْكَالَ أَنَّ الْمَرْجِّحَ هُنَا هُوَ عَدَمُ الْوُجُوبِ الْمَعْتَضِدِ بِالْأَصْلِ وَالْأَخْبَارِ الْمَعْتَبَرَةِ وَالْفُتَاوَى الْكَثِيرَةَ كَمَا لَا يَخْفَى.

بَلْ قَدْ تَمَسَّكَ صَاحِبُ «الْجَوَاهِرِ» لِتَأْيِيدِ مَخْتَارِهِ إِلَى تَرْكِ تَعَرُّضِهِمْ إِلَى غَسْلِ الْيَدِ وَنَحْوِهَا فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَسْئُولِ فِيهَا عَنِ أَصَابَةِ الْمَيْتِ فِي حَالِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودِ إِلَى عَدَمِهِ، خُصُوصًا مَا اشْتَمَلَ مِنْهَا عَلَى تَقْيِيلِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَدِهِ إِسْمَاعِيلَ، وَرَدَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ سَأَلِهِ عَنِ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: «لَا بَأْسَ بِهِ فِي حَالِ الْحَرَارَةِ»(٢). بَلْ رَبَّمَا يَصِلُ التَّأْمَلُ فِيهَا إِلَى مَرْتَبَةِ الْقَطْعِ بِمَعُونَةِ قَاعِدِهِ قَبْحِ تَأْخِيرِ الْبَيَانِ وَالْإِبْهَامِ

١- وسائل الشيعة: الباب ٦ من أبواب غسل المس، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب غسل الميت، الحديث ٢.

والاجمال عن وقت الحاجه، حيث كان اللازم عليهم عليه السلام التّبه بلزوم غسل اليد أو الوجه في تقبيله كما لا يخفى.

ثمّ على فرض التسليم، وقبول الاطلاقات الوارده في وجوب الغسل حتّى مع اليوسه، فلا فرق فيه بين القول بالنجاسه العينيه أو الحكميه في لزوم الغسل بالملاقاه اليد بل وكلّ ما لا قته اليد مع الرطوبه، ولو كانت النجاسه حكميه، فالتفصيل في هذه المرحله بين الحكميه والعيثيه المنقول عن العلامه في «المنتهى» ليس له مستند، كما لا يخفى.

نعم، يمكن أن يوجه كلامه الشريف في ذلك بما لا يمكن الجزم والاعتماد اليه، بأن يقال إنّ النجاسه الحكميه حيث لا تكون نجاسه عيثيه خارجيه بل هي اعتباريه شرعيه، ولذلك لا يساوى العرف والعقلاء بين بدن الميّت من الانسان والكلب والعذره في التنفّر عنه، ولكن بما أنّ الشارع حكم بوجوب تطهيره والاجتناب عنه، فلذلك يقتصر نجاسته في خصوص البدن الذى وقع و ورد في الروايه، فلا يشمل الحكم بالتطهير الخارج عنه من الملاقى، بخلاف النجاسه العينيه حيث تكون نفس الشىء نجسا ذات قذاره، ولها نجاسه مسريه لكل ما لاقاها من البول والعذره، فلا ينحصر نجاستها بخصوص عينها، ولكن الاعتماد بمثل هذه المطالب التى تكون أشبه شىء بالاستحسانات والاعتبارات مشكّل جدا.

تنبيه: حيث ذكرنا انقسام النجاسات الى الحكميه والعيثيه، فلا بأس بذكرهما بحسب اختلاف كلمات الأصحاب في بيانها وأقسامها كما أشار اليه صاحب «الجواهر» تبعاً لجماعه كفخر المحقّقين وصاحب «جامع المقاصد»، فنقول:

تاره: يطلق على النجاسه أنّها حكميه، ويراد منها ما لا جرم له كالبول ونحوه وفي قبالها العيثيه التى لها جرم كالعذره.

وأخرى: يطلق عنوان الحكميه ويراد منها المحلّ الذى قامت به طاهرا لا

ولا ينجس منها إلا ما كان من حيوان له عرق. (١)

ينجس الملاقي له، ويحتاج زوالها إلى التيه، والعينه في قبالتها أي كان المحل الذي قامت به نجسا، ولا يحتاج زوالها إلى التيه، بل يطهر بالماء أو بزوال عينها فقط، كما في الحيوانات.

وثالثه: قد يطلق ويراد منها ما يقبل التطهير من النجاسات كبदन الميت، وفي قبالتها ما لا يكون كذلك، أي تطهيرها لا يتحقق إلا بإفناء موضوعها بالماء، أو بما امر الشارع إزالتها به.

رابعه: قد يطلق ويراد بها ما حكم الشارع بتطهيرها من غير أن يلحقها حكم غيرها من النجاسات العينيه، وفي قبالتها العيتيه حيث يلحقها حكم النجاسه بالتنجيس بالملاقات والسرايه وغيرها.

هذه أربعة أقسام يمكن استفادتها من كلمات الأصحاب.

أقول: الأقوى عندنا في المقام هو إنَّ ميت الإنسان نجسٌ بنجاسه حكميه، بمعنى قبولها للتطهير واحتياجها في ذلك إلى التيه، كما أن له نجاسه عيتيه بمعنى إمكان تعدّي النجاسه منها إلى ما لا يلاقيها برطوبه، وكذا ما لاقى ما يلاقيها كذلك. فظهر ممّا ذكرنا عدم التفاوت في نجاسه الملاقي بين الحكميه العيتيد إذا كانت مع الرطوبه، وإن اختار بعضهم النجاسه المسريه مع اليبوسه، فضلاً عن الرطوبه، ولكن قد عرفت ضعفها، والله العالم بالصواب.

(١) الدم على قسمين: قسم منه: نجسٌ وهو اجماعى بين الشيعة بل بين المسلمين، بل من ضروريات هذا الدين.

وقسم منه: غير نجس، وهو أيضا اجماعى.

وهما حكمان لا خلاف فيهما ولا اشكال ولا كلام، لكن البحث والكلام فى تعيين كل منهما، فرضا قولان: الدم حكمه وأقسامه

القول الأول: ظاهر كلام المصنّف ككثير من عبارات الأصحاب نجاسه مطلق الخارج من الحيوان وإن لم يكن من العرق نفسه بل كان خارجا من لحم أو جلد ونحوهما، بل هو قضيه معقد النسبه الى علمائنا فى «المعتبر» عدا ابن الجنيد الى نجاسه الدم كله قليله وكثيره إلاّ دم ما لا نفس له سائله، كما نلاحظ دعوى نفى الخلاف فى «التذكرة» عن نجاسته من ذى النفوس السائله، وإن كان مأكولاً، وهكذا يفهم من «الذكري» و«الروض» بعد التدبّر فى كلامهما من الاجماع على نجاسته، إذا كان من ذى النفس السائله، هذا هو أحد القولين فى المسأله.

القول الثانى: هو الذى يوهم أنه خلاف القول الأول وهو المستفاد من جملة من الكلمات حيث خصّوا النجاسه منه فى الدّم المسفوح، ومن الواضح أنه أخصّ ممّا سبق، إذ المتبادر والمنساق منه هو ما تدفق من العرق نفسه، بل فى «الحدائق» إنّ ذلك معناه لغه، فلا يدخل فيه حينئذ ما كان فى اللحم ونحوه، وفى «المنتهى»: «أنّ المراد به ما له عرق يخرج منه بقوه ودفع لا رشحا كالسمك... إلى آخر كلامه»، وكذا فى «الغنيه» قال: «وكذا الدم المسفوح من غير هذه الثلاثه أى دماء النساء... الى أن قال فى الاستدلال لطهاره دم السمك: أنه ليس بمسفوح وذلك يقتضى طهارته»، بل فى «المنتهى»: «قال علمائنا: الدّم المسفوح من كلّ حيوان ذى نفس سائله، إذا كان خارجا بدفع من عرق نجس وهو مذهب علماء الاسلام»، ثم استدلّ لطهاره دم ما لا نفس له بأنّه: «ليس بمسفوح فلا يكون نجسا» وألحق به الدّم المتخلّف فى اللحم المذكى إذا لم يقذفه الحيوان، لأنّه ليس بمسفوح. ثم استدلّ فى خصوص دم السمك كالمصنّف فى «المعتبر» بأنّه لو كان نجسا لتوقف اباحه أكله على سفحه كالحيوان البرى، وهكذا ورد فى كثير من العبارات مثل

كتاب «السرائر» و«جامع المقاصد» و«كشف اللثام» و«المختلف»، بل وفي الاخير التعليل لطهاره دم المتخلف في الذبيحه بانتفاء المقتضى للتنجيس وهو السفوح، وهذا التعليل يوجب الايهام بطهاره غير المسفوح كدم الشوكه ونحوها من ذى النفس مطلقا، كما في «الحدائق»، مع أنّ الظاهر من الاصحاب اتفاهم على نجاسته، كما اعترف بها صاحب «البحار» وقال: «وهو ضعيفٌ لاتفاق الأصحاب على نجاسه دم ذى النفس إذا لم يكن مسفوحا ايضا كما هو الأقوى» أى نجاسه مطلق دم ذى النفس السائله سواءً كان مسفوحا أو غير مسفوح.

ولعلّ التقييد بالمسفوح لاجراج الدّم المتخلف في الذبيحه، حيث إنّّه ظاهرٌ كدم السمك، أو اشاره الى أنّ كلّ دم خارج من ذى النفس يعدّ من الدم المسفوح ولو كان رقيقا كالشوكه وغيرها وحكمه النجاسه إلّا ما خرج بالدليل، كدم المتخلف في الذبيحه. وكيف كان الأحسن والأولى أن يقال إنّ الدم من كلّ ذى نفس سائله نجس مطلقا إلّا ما خرج بالدليل كالمخلف، هذا هو الذى عليه صاحب «الجواهر»، بل قد ادعى الاجماع عليه عن المحقق في «المعتبر» المعتضد بنفى الخلاف في «التذكره»، الظاهر كونه بين المسلمين، بل وكذا الدعوى في «الذكري» و«الروض»، بل هو ظاهر «البحار» و«الحدائق» المؤيد بأكثر الفتاوى، خصوصا بعد ملاحظه عدم ورود شىء في طهاره دم ذى النفس، إلّا في المتخلف، ولا سيّما بعد ملاحظه أخبار كثيره مستفيضه أو متواتره على نجاسه مطلق دم الرّعاف وما يسيل من الأنف، خصوصا فيما اذا لم نقل بكونه من المسفوح في جميع أفراده، وهكذا مثل الدّم الخارج من الشوكه أو من حكّ الجسد ونظائر ذلك إذا لم نقل بكونه من المسفوح.

أقول: فضلا عن كلّ ذلك ورد في بعض الأخبار من الأمر المطلق بالاجتناب عن الدم مع عدم صدق المسفوح عليه:

منها: خبر على بن جعفر المروى فى «الفقيه» عن أخيه عليهما السلام: «عن الرجل يحرك بعض أسنانه وهو فى الصلاه بل ينزعه؟ فقال: إن كان لا يدميه فلينزعه وإن كان يُدمى فلينصرف» (١) حيث أنّ اطلاق الادماء يشمل ما لو خرج من الدم شيئاً قليلاً ممّا لا يصدق عليه المسفوح.

اللّهمّ إلا أن يقال: كون المراد منه أنّ من شأنه المسفوحية ولو لم يكن كذلك بالفعل.

و منها: مفهوم ما ورد فى خبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام: «فى الرجل يمسّ أنفه فيرى دماً كيف يضع، أينصرف؟ فقال: إن كان يابساً فيرم به فلا بأس» (٢) حيث يدلّ على أنّه لو مسّ أنفه مع رطوبه الدم فيه بأس، الذى لا يصدق على بعضه السفوح كما عرفت.

و منها: خبر المثنى بن عبد السلام، عن الصادق عليه السلام: «إني حككتُ جلدى فخرج منه دم؟ فقال: اذا اجتمع قدر الحمصيه فاغسله وإلا فلا» (٣) حيث أنّ المراد من الحكم بلزوم الغسل إذا كان بهذا المقدار ولو لم يكن مسفوحاً، فيمكن أن يكون وجهه فى التقدير بذلك بلحاظ حال الصلاه من كونه مسفوحاً بأقلّ من درهم لا من حيث النجاسه والطهاره.

بل ربما قيل باستفاده النجاسه لمطلق الدم حتّى ولو لم يكن من ذى النفس من موثقتى عمّار بن موسى عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث: «وعن ماء شرب منه بازٌ أو صقرٌ أو عقاب؟ فقال: كلّ شىء من الطير يتوضّأ ممّا يشرب منه إلا أن ترى فى منقاره دمًا» (٤).

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الاسماء، الحديث ٢.

وفى الآخر منه أيضا: «فقال كل شيء من الطير يتوضأ ما يشرب منه إلا أن ترى فى منقاره دما فلا تتوضأ منه ولا تشرب». (١)

بتقريب أن يقال: إن إطلاق الدم يشمل كل ما يصدق عليه الدم، فيدلّ على عموم الحكم إلا ما خرج بالدليل، ولأجل ذلك ذهب المحقق البهبهاني فى «شرح المفاتيح» والعلامة الطباطبائي فى منظومته، والشيخ الأكبر فى طهارته الى أن الأصل فى الدم النجاسة، سواء كان الدم من ذى النفس أو من غيره. ولكن خالفهم صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» فى ذلك وقالوا بالأخير و أن: «الانصاف عدم استفاده العموم من هذا الخبر لعدم ما يدلّ على العموم فيه بالوضع، وعدم تماميه مقدمات الحكمه حتى استفاد منها العموم بالاطلاق، حيث إنّه منساق لبيان حكم نجاسه الماء لأجل ملاقاته لما فى منقار الطير من الدّم النجس بعد الفراغ عن نجاسته، وليس فى مقام بيان نجاسه الدم حتى يقال بدلالته على عموم نجاسته، وإن كان بالالتزام يدلّ على نجاسته لكن فى الجملة» انتهى. (٢)

جواب صاحب «الجواهر»: قال فى معرض ردّ كلامه بعد ذكر هذه الاخبار: «لكن إنى لم أعثر فى شيء من سائر هذه الأخبار على ما كان الغرض الأصلي من السؤال عن نجاسه الدم لمكان تردد السائل فى بعض الأفراد، حتى يكون ترك الاستفصال يفيد العموم بالنسبه الى ذلك، بل ظاهر أكثرها علم السائل بنجاسته، بل لعلّه المنساق من اطلاق لفظ الدم، إلا أنّه لم يعلم حكم الصلاه به مع الجهل به أو النسيان أو القله أو الكثره مع المشقه التحرر عنه أو نحو ذلك». (٣)

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- مصباح الهدى، ج ١، ص ٣٥٧.

٣- الجواهر، ج ٥، ص ٣٥٨.

أقول: لكن الدقة والتأمل في الروايه يفيد خلاف ما قرره، لأن الروايه لم تكن فيها سؤال السائل عن حكم الماء الذى أصابه الدم هل هو طاهر أم لا- حتى يقال إنه منساق لذلك، بل الامام عليه السلام بنفسه بادر الى بيان حكم ملاقه منقار الطير بالماء مع النجاسه بالدم، فالاطلاق المأخوذ من لفظ الدم يعدّ من مقدمات الحكمه حقاً، إذ لو لم يكن الدم بتمام أقسامه نجسا، أو لم يكن المشكوك منه محكوماً بالنجاسه، بل لو كان الأمر عكس ذلك _ أى بأن كان الأصل فى المشكوك هو الطهاره كما هو الأصل فى الاشياء _ لكان الحرّى أن يفصّل الامام عليه السلام بأنه محكوم بالنجاسه إذا علم ولو فى الجملة كونه من قسم النجس، مع أنه لم يفصّل وحكم بالنجاسه بالملازمه بأمره بترك الشرب والتوضى من ذلك الماء، حيث يفهم ويفيد عموميه الحكم بالنجاسه فى الدم مطلقاً.

اللهم الآ- أن يقال: إن العلم بكونه من قسم النجس فى منقار الطير هو الغالب حيث لا يكون إلا من دماء الحيوان الذى له نفس سائله، فيكون الحكم فيه وارداً مورد الغالب، فلا- يمكن استفاده العموم منه إلا- فى خصوص دم ذى النفس لا- مطلقاً، فحينئذ يكون له وجه، ولكن لا يمكن الاطمينان بمثل هذا الاحتمال لامكان أن يكون على منقاره دم السمك خصوصاً اذا كان قريباً من البحر.

أقول: و يعدّ هذين الخبرين من أحسن الأخبار الداله فى الباب.

و منها: خبر ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «سألته عن الرجل يرى فى ثوب أخيه دماً وهو يصلّى؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف» (١) فإن اطلاق لفظ الدم الذى يراه فى ثوب أخيه المحكوم بالنجاسه ولم يؤذنه اعلامه، يفيد المطلوب.

ولكن يرد عليه: بأن السؤال الصادر عن السائل كأنه صدر وهو يعلم بأنه نجس وأراد من سؤاله بأنه هل يجب أو يجوز له اعلام أخيه بذلك مع كونه فى الصلاه،

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

فاجاب عليه السلام بالنهى عنه حتى ينصرف، فلا اطلاق له حتى يوخذ به.

و منها: النبوي المروي في كتاب «بدائع الصنائع»^(١) عن عمّار بن ياسر إنّه: «كان يغسل ثوبه من النجاسه، فمرّ عليه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: ما تضع يا عمّار؟ فاخبره بذلك، فقال صلى الله عليه وآله ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك إلاّ سواءً إنّما يغسل الثوب من خمسٍ: بولٍ وغائطٍ وقبيءٍ ومنى ودم».

ورواه في «المستدرک»^(٢) دون لفظ القى والدم.

وهذه الروايه تدلّ على أنّ الذي يجب غسله هو البول والدم والمنى، فكما أنّ المنى نجس كذلك الدم باطلاقه إلا ما خرج بالدليل كالمختلف في الذبيحه وما لا نفس له.

ولكن يمكن أن يجاب أو قيل فيه: بأنّه ضعيف من حيث السند، حيث قال صاحب «الجواهر» بأنّه مروي في كتب فروع أصحابنا، وإن لم أجده من طرقنا، بل ظني أنّه عامي، بل ظاهر «المنتهى» أو صريحه ذلك، مضافا الى أنّه لم يعلم استناد الأصحاب اليه حتى يكون جابرا لضعفه، مع أنّه قد عرفت الاضطراب في متنه حيث إنّّه ساقط في نقل «المستدرک» مع اشتماله على القى الذي هو ظاهر عند الاصحاب. وعليه فالاعتماد بمثله وجعله ملاكا للأصل مشكل. نعم، يصحّ جعله تأييدا لما سبق إن قبلنا كونه مدركا للأصل كما لا يخفى.

هذا مع أنّه يمكن الدعوى بأنّه منصرف الى دم الانسان كانصراف البول والمنى اليه، هذا كما في «مصباح الهدى».

وفيه: لكنّه مندفع بأنّه انصراف بدوي لا اعتبار به، لوضوح أنّ الدم النجس يكون لمطلق الحيوان إذا كان له نفس، فلا وجه لاختصاصه بالانسان.

ومنها: خبر «دعائم الاسلام» عن الصادقين عليهما السلام، قال: «في الدّم يصيب

١- بدائع الصنائع، ج ١، ص ٦٠.

٢- المستدرک، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الثوب يُغسَل كما يُغسَل النجاسات».(١)

بتقريب أن يقال: إن ذكر الدم معرّفًا بلام الجنس المسبوق لتعريف الماهية دالٌّ على اراده كون هذه الطبيعه نجسه.

أجيب عنه: الانصاف عدم دلاله هذا الخبر أيضا على العموم، لأنّ المنساق منه هو بيان اتحاد الدم النجس مع بقيه النجاسات في كيفية تطهير المتنجس به، من غير تعرّض فيه لنجاسه كلّ دم.

وفيه: إن كفيته التطهير ليس بأمرٍ خفيّ حتّى يقصد بيانه، بل الأظهر كون التشبيه لا بلاغ أنّ الدم نجسٌ كسائر النجاسات ولا بد من التغسيل في تطهيره، وعليه فالجواب لأجل سدّ مسدّ الاعلام بنجاسته، فلا بدّ له من التغسيل، فدلالته على نجاسه مطلق الدم جيد، لولا دعوى ضعف السند، وعدم الاكتفاء بمثل خبر «الدعائم» إلاّ تأييدا لما سبق، وهو غير بعيد.

أقول: بقي هنا آيتان يمكن أن يستدلّ بهما:

الأولى: قوله تعالى: «قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا»(٢) فإنّ الاستدلال بها موقوفٌ على أمرين:

أحدهما: رجوع الضمير في قوله: «فإنّه رجسٌ» الى كلّ واحدٍ من المذكورين لا الى الأخير فقط.

وثانيهما: كون المراد من (الرجس) هو النجس لا الخبيث.

وفي كلا الأمرين بحثٌ لامكان كون مرجع الضمير هو الخنزير، فعليه يفيد نجاسته فقط دون غيره. لكن قد يقال على هذا الفرض أيضا يمكن الاستدلال من

١- المستدرک، ج ١، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- سورة الانعام، آيه ١٤٥.

باب تنقيح المناط، وهو اشتراك الميتة والدم مع لحم الخنزير في الحكم، مع تعليل حكم الخنزير بالرجسيه يعطى مشاركته الأولين معه في علمه الحكم، وإلا- لكان ينبغى عدم اختصاص الأ-خير بذكر علته، وهذا كأته ظاهر) هذا كما فى «مصباح الهدى»(١).

أقول: مضافا الى أن وحده السياق يقتضى كونه فى الجميع واحدا، فإذا فرضنا أن عله وجوب الاجتناب عما سبق ولحق لأجل نجاستهما، فهكذا يكون فى الدم أيضا. نعم إن كان وجه الاستثناء هو حرمة الأكل، فيمكن كونه كذلك فى الجميع لأجل نجاستهما، لأن حرمة الأكل هو أعم من النجاسة، لما ترى من حرمة أكل بعض اعضاء الحيوان مع عدم كونه نجسا، كما هو أولى بنجاسته صدر الآيه فى بيان حرمة أكل الطعام.

وأما الأمر الثانى: وهو كون (الرجس) بمعنى النجس كما فى «مجمع البيان»، مع أنه أول الكلام، لامكان أن يكون المراد هو الخبيث كما يشهد به اطلاقه على الميسر والأنصاب فى قوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» فتدل الآيه حينئذ على خباثه هذه الثلاثة التى تساعد مع نجاستها أيضا، لأن وجوب الاجتناب عن النجس أيضا يكون لأجل الخباثه والتنفر عنها عرفا، هذا.

مع أنه لو سلّمنا كون المراد من (الرجس) هو النجاسة، فتدل على نجاسة خصوص الدم المسفوح لا مطلقا، إلا أن يتم فى غيره بعدم القول بالفصل فى غير ما خرج بالدليل، فله حينئذ وجه، وعليه فدلاله هذه الآيه على النجاسة لو سلّمنا التوجيه المذكور أحسن وأولى من الآيه الثانية، وهى قوله تعالى: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ»(٢)، لأنها نزلت فى جهه بيان حكم الأكل، وأن

١- مصباح الهدى، ج ١، ص ٣٥٦.

٢- سورة المائدة، آيه ٣.

الأُمور المذكوره فى الآيه وهى أحد عشر يحرم أكلها، وقد عرفت اعميتها عن النجاسه، وإن كان فى المورد فى جميع الأفراد داخله تحت عنوان الميتة وهى نجسه، إلا أنه داخلٌ بالملازمه لا بالمطابقه. نعم إن أريد الاستدلال للمطلب بالأعم عن الدلاله بالمطابقه بحيث يشمل بالملازمه، فله حينئذٍ وجهٌ. وكيف كان فدلاله الآيتين على النجاسه فى الجمله لا تخلو عن وجه، فعلى الآيه الثانيه يلزم كون مطلق الدم من المسفوح وغيره إلا ما خرج بالدليل نجسا وهو المطلوب.

أقول: بناءً على ما قرّناه فى الآيه والروايه، لا يبعد القول بصحه كلام الشيخ الأكبر فى طهارته ومن قبله لمن ذكر من أنّ الأصل فى الدّم هو النجاسه مطلقا، بحيث يجوز الرجوع الى ذلك الأصل فى كلّ مشتبه الحكم، بعد احراز كونه دما عرفا، سواءً كان من ذى نفسٍ سائله أو غيرها، إلا أن يخرج لنا عموما يدلّ على خروج قسمٍ من أقسام الدّم عنه، مثل الدّم المتخلف فى النفس السائله، أو دم غير ذى نفسٍ كالسمك، إذا لم يكن له نفسٌ سائله، بخلاف التمساح ونحوه، وعليه يصحّ الحكم بنجاسه الدم الموجود فى البيضه لصدق الدم عليه، وإن لم يكن جزءً متصلاً بالحيوان، مضافا إلى الأصل الذى عرفت كونه نجسا، ولا عبره بمن شكك بعدم كونه دما بل هو شبيه به، كما لا يخفى.

نعم، لا يجوز الرجوع إلى هذا العموم فى مشتبه الموضوع، يعنى لو شكك فى مصداقٍ أنه دم أم لا _ كالمخلوق دفعه فى الآيه النازله على قوم موسى على نبيّنا وآله وعليه السّلام، والدّم الذى خرج من الشجر أو الورق أو شوهده تحت الحجر يوم مقتل على بن أبيطالب أو الحسين عليهما السلام، وما نزل من السماء فى يومهما _ فإنّ صدق الدّم على هذه الدماء عرفا مشكّل، بل مع عدم صدق الدم عليها تكون نجاستها أيضاً غير ثابتة، كما اعترف به حتّى من يقول بكون الأصل فى الدّم هو الطهاره كصاحب «الجواهر» ومن تبعه، ووجهه واضح، وهو أنه لا يجوز التمسك

بالعامّ في الشبهات المصداقيه له، مضافا إلى امكان دعوى انصراف اطلاقات الدّم عن مثل هذه الدماء لأنّ المنصرف اليه هو دم الحيوان سواءً كان له نفس سائله أو غيرها فلا يشمل المخلوق دفعهً تحت الأحجار عند شهاده سيّد الشهداء عليه السلام، ومن ذلك يظهر عدم تماميه ما جاء في «الجواهر» حيث قال في مشتبه الموضوع: «بامكان دعوى ظهور بعض الأخبار في الحكم بالنجاسه مع اشتباه الموضوع، لترك الاستفصال وغيره، ولذا كان ظاهر الاستاذ في «شرح المفاتيح» التزام أصاله النجاسه في مشتبه الحكم أو الموضوع» انتهى. (١)

لما قد عرفت أنّ هذا يصح في مشتبه الحكم دون مشتبه الموضوع، لأنّه لا علاقته في الثاني بالأصل، لأنّه ظاهرٌ على كلّ حال، أي ولو قلنا بكون الأصل في الدّم النجاسه، لأنّه داخل تحت أصاله الطهاره في المشكوكات، بقوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» وهو خارج عنه.

أقول: ولعلّ لهذا الوجه حكم في «المنتهى» و«الذكرى» و«الدروس» و«الموجز» وشرحه، و«المدارك» و«الحدائق» بالطهاره في مشتبه الموضوع، بل عن «النهايه»: «أنّه لا خلاف فيه بين الأصحاب للأصل في الملاقى والملاقى بالفتح، كما في سائر ما كان من هذا القبيل» انتهى.

ونزيد عليه: لكونه خارجا عن عموم نجاسه الدم لأجل الشكّ، ودخوله تحت قاعده الطهاره كما عرفت.

وبالجملة: بعد ما ظهر وجه الاستدلال لنجاسه مطلق الدّم من الآيه والروايه، يكون ذكر بعض الأخبار أو نقل الاجماع عن «المعتبر» تأييدا للأصل وهو النجاسه:

منها: المفهوم المأخوذ من الروايه التي رواها السكوني عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «إنّ عليّا عليه السلام كما لا يرى بأسا بدم ما لم يذكّ، يكون في الثوب فيصلّى

فيه الرجل يعنى دم السمك»^(١) حيث يكون مفهومه ثبوت البأس فيما لم يذكّر، فيكون عاما شاملاً لجميع الدماء إلا ما خرج بالدليل.

ومنها: دلاله مكاتبه محمّد بن رزيان، قال: «كتبتُ الى الرجل عليه السلام: هل يجرى دم البقّ مجرى دم البراغيث، وهل يجوز لأحدٍ أن يقيس بدم البقّ على البراغيث فيصلى فيه، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع عليه السلام: يجوز الصلاه والطهر منه أفضل»^(٢) حيث يدلّ على معروفية النجاسه في سائر الدماء في تلك الأوقات وأمثال ذلك.

البحث عن حكم دم العلقه

يظهر من جميع ما ذكرنا نجاسه أقسام الدّم وطهاره بعضه بالدليل، بقى هنا البحث عن حكم دم العلقه:

القول الاول: الطهاره كما عن «الذكري» وغيره بناءً على منع اندراجها في دم ذى النفس ومجرّد تكوّنها فيه لا يقتضيه.

القول الثانى: هو الحكم بنجاسه هذا الدم كما فى «الجواهر» بقوله: «نعم، قد يقوى فى النظر النجاسه للاجماع فى «الخلاف» عليها، معتضداً بالمحكى من فتوى جماعه من الأصحاب منهم القاضى والحلى والمصنّف وابن سعيد والعلامة والآبى وغيرهم، بل لم أعرف من جزم بالطهاره إلا المحدث فى «الحدائق». نعم، تأمل فيها فى «الذكري» و«كشف اللثام» انتهى.^(٣)

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- الجواهر، ج ٥، ص ٣٦٢.

لا ما يكون رشحا كدم السمك وشبهه (١)

بل نزيد عليه بموافقته النجاسه مع الأصل الذى ذكرنا، وهو أنه يصدق عليه الدم عرفا، ولا نسلّم كونه مستحيلاً عنه، غايه الأمر أنه دم كان منقبضا لأجل الحرارة الباطنيه مقدمه للتكوّن حتىّ تصير مضغه، فإذا شكّ في صدقه وبقائه يصحّ استصحابه، هذا لو لم نقل كونه من قبيل التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه فى الاستصحاب، والأى يشكل التمسك به لاحتمال تبدل الموضوع. وعليه فالأقوى عندنا هو النجاسه كما عليه السيد فى «العروه» سواء كان من انسانٍ أو من غيره، بل حكم العلامه بها فى البيض أيضاً، والله العالم.

(١) المراد من ما يكون رشحاً هو الذى فى قبال الدم المسفوح المذكور قبله وكان نجسا، فيصير حكم المنفى هنا هو طهاره دم الرشح، وهو الدم الذى لا يكون خارجاً عن عرق من الحيوان، والدليل عليه:

أولاً: الاجماع محصّياً لا ومنقولاً، مستفيضا لو لم يمكن متواترا، كما فى «الجواهر»، كما ترى نقل الاجماع عن السيد والشيخ وابن زهره وابن ادريس والمصنّف والعلامه والشهيدى وغيرهم، ولا- نقل خلاف فيه إلا- عن «المبسوط» و«الجملى» و«المراسيم» و«الوسيله» من الحكم بالنجاسه، غايه الأمر لا تجب إزاله قليلها وكثيرها بدعوى كونها معفوا عنها.

وثانيا: وجود النصوص المستفاد منها ذلك منطوقا أو مفهوما:

منها: حديث السكونى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ عليا عليه السلام كان لا يرى بأسا بدم ما لم يذكّ يكون فى الثوب فيصلّى فيه الرجل يعنى دم السمك». (١)

أقول: ظاهره كون التفسير للامام الصادق عليه السلام كما فى «مصباح الفقيه»، فعليه

يوجب التقييد في عموم ما لم يذكّر، وينحصر في السمك، فلا بدّ للاحاق غيره بالسمك من اجماعٍ أو نصّ آخر، والمراد من الاجماع هو المركّب منه، أى بعدم القول بالفصل بين السمك وغيره في الطهارة والنجاسه.

وهذا بخلاف ما لو كان التفسير عن الراوى، فلازمه الاعتبار بعموم ما لم يذكّر، الشامل لكلّ ما لم يذكّر من السمك وغيره، اذ المراد من (لم يذكّر) مالا تدخله التذكيه فيشمل كلّ ما لا نفس سائله له.

ولكن يرد عليه: بأنّ جواز الصلاه فيه أعظم من الطهاره، لامكان أن يكون نجسا معفوا عنه في الصلاه، نظير دم الجروح والقروح، فيساعد حينئذٍ كلام من تقدّمت أساميهم، ولعلّهم بملاحظه هذا الحديث أفتوا بذلك، وكيف كان فإنّ دلالة الحديث على المدعى يكون بالمنطوق.

ومنها: روايه ابن أبى يعفور في الصحيح، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما تقول في دم البراغيث؟ قال: ليس به بأس. قلت: أنّه يكثر ويتفاحش؟ قال: وأنّ كثر» (١).

بناءً على أن يكون المراد بعدم البأس هو الطهاره لا كونه نجسا معفوا والآ يسقط عن الاستدلال.

ومنها: صحيحه الحلبي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دم البراغيث يكون في الثوب، هل يمنعه ذلك من الصلاه؟ قال: لا» (٢).

بأن يكون السؤال من جهه المانعيه بكونه نجسا، فيكون المراد من النفي هو طهارته، والآ لو كان السؤال من جهه أن نجاسته مانعه بعد الفراغ عن كونه نجسا قطعاً، لكان المراد من النفي أنّه غير مانعٍ يعنى معفو عنه في الصلاه.

ولكن الأول أظهر، لأنّه المتبادر الى الذهن من كون أصل النجاسه مائع، ومع

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

النفى يرجع الى كونه طاهرا، ولذلك نلاحظ استدلال الفقهاء بمثل الأخبار للطهاره.

ومنها: روايه غياث عن جعفر عن أبيه عليهما السلام قال: «لا بأس بدم البراغيث والبقّ وبول الخشاشيف»^(١).

ويشهد هذه الروايه كون المراد بنفى البأس هو الطهاره ترديف بول الخشاشيف مع دم البراغيث والبقّ، حيث لم يفت أحد بنجاسته وكونه معفوا، فتصير هذا قرينه على أنّ المراد هو الطهاره بمقتضى وحده السياق.

أقول: مضافا الى التأييد المستفاد من مكاتبه محمد ابن الرّيان قال: «كتبت الى الرجل هل يجرى دم البقّ مجرى دم البراغيث، وهل يجوز لأحد أن يقيس بدم البقّ على البراغيث فيصلّى فيه، وأن يقيس على نحو هذا فيعمل به؟ فوقع عليه السلام: تجوز الصلاه والطهر منه أفضل»^(٢).

فإنّ قوله: «والطهر منه أفضل» يكون مراده هو النقاء عنه وتنظيفه، لا- تطهيره عن نجاسته، فيمكن أن يكون المراد من تجويز الصلاه فيه لأجل طهارته لا العفو، وان كان احتمالاه غير بعيد.

اللهمّ إلا- أن يحمل على المعنى الأوّل لأجل الاجماع، أو حذرا عن لزوم العسر والحرج في وجوب الاجتناب عنه لنجاسته، لوضوح أنّ العفو إن كان لنفس الدم لا- ما يباشره من عرق البدن، فالاجتناب عنه وعن ما يلزمه يوجب العسر الحرج، ولأجل ذلك قامت السيره واستقرت على عدم الاجتناب عنه، ولذلك قام الاجماع عليه.

نعم، قد استدل لطهارته بمفهوم الآيه الداله على حرمة الدم المسفوح، حيث أن مفهومه طهاره دم غير المسفوح مثل السمك ونحوه.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

لكنه مخدوش: بأن الآيه لو سلمنا دلالتها على النجاسه، كان لدم المسفوح فى قبال الدم المتخلف فى الذبيحه من الحيوان الذى له نفس سائله، لا مطلقا حتى يشمل كلّ الدماء فى مطلق الحيوان وعليه، فالاستدلال بمثل هذه الآيه لا يخلو عن ضعف.

استدلال المحقق رحمه الله: استدللّ المحقق فى «المعتبر» على طهارته، بأنّه: «لو كان نجسا لتوقف اباحه أكله على سفحه كالحيوان البرى» انتهى. (١) فهو يدلّ على حليته أيضا ولو بالتبع، فضلا عن طهارته، فيتم القول فيما عدا مورد النصوص بعدم القول بالفصل.

وفيه ما لا يخفى، أنّه يصحّ لو أمكن فيه السفح، وليس الأمر كذلك، فلعلّ عدم لزوم السفح فى حليته أكله كان لأجل عدم امكانه لا لأجل طهارته.

نعم، يصحّ الاستدلال لطهارته بما فى «المتهى» بأن: «دمه ليس بأعظم من ميتته، وميتته طاهره» انتهى.

وقد نوقش فيه: أنّه قياس فى الأحكام وهو غير صحيح.

أقول: ولكن يمكن أن يستدلّ لذلك بما لا يلزم القياس، وهو أن يقال بأنّ الميتة من أجزاءها الدم، فلو لم يكن الموت سببا لاشتد أو نجاسته لا يكون موجبا لطهارته، فطهاره ميتة تدلّ على طهاره دمه كلحمه وعظمه وسائر اجزائه.

اللهمّ الآ- أن يجاب عنه: بأنّ الدم ما دام الحياه كان طاهرا فى لحمه وجسده، فإذا صارت ميتة فطهارته ونجاسته منوطه بالدليل الدالّ على طهاره ميتة، فإذا قام الدليل على طهاره ميتة، لزم ذلك طهاره دمه أيضا بالتبع، وهو لا يوجب الحكم بطهارته إذا خرجت حيا عن بدنه إن تمّ الدليل على نجاسته، بل لا يعارضه لامكان الجمع بين الحكيم مع وجود الدليل على الطرفين من طهاره ميتته

ونجاسه دمه إذا خرج عنه حيًا، كما لا يخفى.

وبالجملة: الأقوى عندنا في الاستدلال على طهاره السمك وغيره هو الاجماع، وفي غير السمك دليل نفى العسر والحرج والمقتضى لطهارته، وبذلك يظهر حكم الاجماع المركب من عدم القول بالفصل إذا ثبت طهاره أحدهما من ذى لحم وغيره طهاره الآخر به.

حكم الدم المتخلف في الذبيحه

بعد الوقوف على الأدله الآنفه، يصل الدور الى الكلام في طهاره دم المتخلف في الذبيحه والمنحوره، وهو على قسمين:

تارة: يكون في مأكول اللحم، وأخرى في غيره.

أما القسم الأول: فقد ادعى عليه نفى الخلاف كما في «الجواهر»، كما اعترف به جماعه منهم المجلسى في «البحار» وتلميذه في «كشف اللثام» و«المختلف» و«كنزالعرفان» و«الحدائق». نعم، قد اختلفوا في التعبير، إذ في «المختلف» قال: «المتخلف في عروق الحيوان» وفي «كنزالعرفان» و«الحدائق» قالوا: «المتخلف في تضاعيف اللحم» بل الأولى أنه أريد منهما التعميم حتى يشمل البطن وغيرها عدا الجزء المحرم كالطحال لوجود الاختلاف في طهارته، فدم جميع الأجزاء فيه طاهر.

والدليل على طهارته: _ مضافا الى ما عرفت من الاجماع _ هو مفهوم قوله تعالى: «أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» لأنَّ اباحه أكله مساوق لطهارته، ولزوم العسر والحرج في نجاسته المستلزم لوجوب الاجتناب عنه، والسيره المستمره في الأعصار والأمصار على أكل اللحم مع عدم انفكاكه عن الدم، كفحوى ما دلَّ على اباحه أكل الذبيحه المشتمله على الدم، كما يؤيد ذلك صيروره الماء أحمر مع عصره فيه، فإذا أبيض أكل اللحم ابيح معه الدم المتخلف فيه.

نعم، ناقش صاحب «شارح الدروس» في هذا الاستدلال: «بعد الملازمه في جواز أكل الذبيحه لطهاره الدم فيها، بإمكان أن يقال إنه إذا خرج منه دم يحكم بنجاسته، وإذا لم يخرج ولم يظهر فهو طاهر وإن كان في اللحم، ولا يصدق معه حينئذٍ إذا أكل في ضمن لحمه أكل الدم، بل هو أكل السمك حينئذٍ، بخلاف ما إذا خرج ولا نحكم لأن الأحكام تدور مدار الأسماء، ويختلف الاسم قبل الخروج وبعده» انتهى. (١)

وفيه: إنه ممنوع لأن الدليل إذا ورد على حليّه أكل الذبيحه المشتمله على الدم، لزم منه الحكم بطهارته، فإذا صار ظاهراً فلا وجه للحكم بنجاسته بالخروج إلا بقيام الدليل بالخصوص مثل ما ورد في الدم المسفوح الذي ورد فيه ذلك، فيحكم بنجاسته بعد خروجه عن الحى الذى كان دمه طاهراً، فإذا لم يكن مسفوحاً كان مفهومه طهاره غيره، والأل لزم لغويه قيد السفح، فلا وجه للاحاقه بدم النجس وعليه، فمجرد الخروج من اللحم لا- يوجب تبدله من النجاسه بلا- دليل كما لا يخفى، وعليه فما ذكره من التفصيل فإنه مضافا الى مخالفته مع اجماع الأصحاب وفتاويهم، لا يساعد عليه الدليل كما عرفت.

أقول: ومنه يظهر عدم تماميه التفصيل المنقول عن صاحب «مصباح الفقيه» من حليّه أكل الدم المتصل المستهلك في اللحم دون المنفصل منه المستقل بالاسم الذى يصدق على أكله أكل الدم، بقوله: «لأن الحرام عند استهلاكه في غيره كالتراب المتمزج بالحنطه المستهلك فيها لا أثر له، بخلاف النجس فإنه لا يستهلك ولا يتبع غيره في الحليّه مع وجود عينه أصلاً، وإن كان في غايه القلّه، بل هو يهلك ملاقيه ويتبعه في الحكم إذا كان برطوبه مسريّه، ومع اضمحلال عينه وانعدام موضوعه عرفاً يقوم ملاقيه مقامه في الأثر، لوضوح أنه إذا صار الشىء في حال

كونه في اللحم أو الكبد طاهرا وحلالاً فلا وجه للحكم بالحرمة والنجاسة مع الانفصال، إلا مع ورود دليل بالخصوص على حرمة ونجاسته، ولذلك ترى الحكم بطهاره الدم الخارج عن الكبد واللحم إذا عُصر أو إذا وقع على النار، ويخرج منهما الدم والرطوبة، ويقع على الظرف بعد التثويه، فإن أكل مثل هذا الدم حلالاً قطعاً وطاهر مع صدق الدم عليه عرفاً في أول الطبخ، فالتفصيل المذكور غير جارٍ هنا ولو سلمناه في غير المقام».

نعم، قد يناقش في مفهوم قوله تعالى: «أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» بأن دلالتها على حليته الدم المتخلف: إما أن يكون بواسطة الحصر أو الوصف، وكلاهما لا يخلو عن اشكال.

أما الأول: فلأنه حصر اضافي لمستفاد من النفي والاثبات من قوله تعالى: «لَا أَجِدُ... إِلَّا أَنْ يَكُونَ» لأنه كان بالنسبة الى الأظعمه المعهوده التي حرّمها بعض العرب على أنفسهم افتراءً على الله تعالى المستفاد من الآيه الوارده في سوره الانعام: «وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّدُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَيَّ أَزْوَاجِنَا»^(١) و إلا لزم تخصيص الأكثر المستهجن، فإن المحرّمات من الحيوانات البريه والبحريه وغيرها فوق حدّ الأحصاء، فلا يجوز رفع اليد عن ظاهر الآيه المحكمه المتقدمه الدالّه على الحرمة للدم بواسطة مفهوم الحصر الذي متشابه علينا أمره.

وأما مفهوم الوصف: فهو مع ضعف دلالته في حدّ ذاته على المفهوم، لم يقصد به في مقام الاحتراز عن مطلق غير المسفوح، كما قد يتوهم، لأن أغلب أفراده محرّم بل كثير منها نجس، فلا- يبعد أن يكون المراد به بيان قصر المحرّم من الذبيحه على دمها المسفوح في مقابل الدم المتخلف، وكفى بكونه نكتهً للتقييد عدم حرمة

المتخلف، سواءً كان بنفسه موضوعاً للحليه أو بواسطة تبعيته اللحم واستهلاكه فيه، فلا يفهم من ذلك حليته من حيث هو حتى يتقيد به اطلاق آيه التحريم.

نعم، يفهم منه بالالتزام طهارته وإن انفصل واستقلّ لما أشرنا اليه من أن النجس لا يكون تابعا أصلاً حتى يفصل بين حالتي الاستقلال والتبعيه... انتهى ما فى «مصباح الفقيه» (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه فى كلا الموردين:

أما فى الأوّل: فلأنّ الآيه المشتمله على هذا الحصر وارده فى مورد تحليل الأكل، ولو سلّمنا كونها رداً على ما حرّمه فدلالته على حليته غير المسفوح ثابتة بمفهوم الحصر وهو حجه، فبذلك نقيد اطلاق قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ» فتكون الحرمة فى دم المسفوح فى الحيوان بقريته الميته الواقعه قبله ولحم الخنزير بعده، فلا ينافى ذلك كون غير دم المسفوح من الحيوان كدم الرعاف أو الحك أو الشوك حراماً أكله، لأنّه اذا جعل مورده فى خصوص ما يذبح، الذى يفهم من كلمه (المسفوح) فلا يستلزم حينئذٍ تخصيص الأكثر، كما يستلزم ذلك أيضاً طهاره غير المسفوح المسمّى بدم المتخلف الذى اعترف نفسه الشريف به.

أقول: ومثل ذلك يجرى فى مفهوم الوصف المؤيد بمفهوم الحصر، فدلاله الآيه على حليه أكل دم المتخلف وطهارته غير بعيد، واطلاقه يشمل حتى ما لو انفصل واستقلّ أيضاً، كما عرفت وجوده فى دم الكبد واللحم حين الشواء، فإنّ أكل الدم الخارج منهما حلال وطاهر، مع أنّه يصدق عليه الدم عرفاً، وعليه لم يبق للفقيه شك حتى يقال بأن المورد من مصاديق استصحاب الخاص وهو النجاسه دون أصاله العموم، فالمسأله عندنا واضحه.

حكم الدم المتخلف في الاجزاء المحرّمه

الكلام في أن دم المتخلف في المأكول إذا كان طاهراً، فهل يكون كذلك فيما يحرم أكله كالطحال أم لا؟ فيه خلاف.

صرّح في «جامع المقاصد» و«الروض» بنجاسه دمه، لعموم أدلتها من ذى النفس، ولحرمه أكله، وفي «الجواهر» بعد نقل ذلك قال: «وفيه تأمّل، لوجوب الخروج عن عموم أدلّه ذى النفس من النجاسه، لما عسى يظهر بالتأمّل في كلمات الأصحاب من الاتفاق على طهاره ما عدا المسفوح من دم الذبيحه، وعلى أنّه لو غسّل المذبح أو أنّه قطع من أسفل بعد الذبح، لم يبق فيها شيء نجس أصلاً، وقول بعض الأصحاب: المتخلف في اللحم) يريد المقال أو ما يشمل الطحال، وإلا فلا ريب في طهاره دم الكبد ونحوه، وحرمه الأكل لا تستلزم النجاسه قطعاً...» (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، حيث لم يقتد طهاره دم المتخلف بكونه حلالاً أكله حتّى يجعل ذلك ملاكاً لنجاسته إذا لم يحلّ أكله، بل الملاك في طهارته هو صدق دم المتخلف في الذبيحه، وهو يصدق عليه أيضاً، فيشمله معاهد الاجماع، والله العالم.

والنتيجه: بعد الوقوف على خروج دم المتخلف عن حرمه الأكل والنجاسه في دم ذى النفس، فإنّه لا بدّ فيه من الاقتصار فيه على المتيقن منه، وهو المتخلف بعد خروج تمام المعتاد بما يقذفه المذبح، لا مع عدمه كالمذبح مثلاً في أرض منحدره ورأسه الى الأعلى فلم يقذف، أو الجاذب بأنفه من الدم المسفوح زياده على المعتاد، فإنّ هذا المتخلف خاصه نجسٌ لعموم الأدلّه السابقه، من غير فرق بين تخلفه في البطن أو غيرها لا غيره من الكائن في اللحم ونحوه ممّا لم يكن من شأنه أن يقذف.

نعم، هو يتنجس باختلاطه معه، كما يتنجس بمباشره آله المسفوح أو يد الذابح قبل غسلهما مثلاً، هذا كما في «الجواهر» وهو وجيهٌ.

البحث عن المراد من اسم الذبيحه

المراد من الذبيحه في كلمات الأصحاب هو الحيوان المذكى بالتذكيه الشرعيه، سواء كان بالذبح أو بالنحر أو غيرهما مثل ضرب السكين على البقر الواقع في البئر لا يمكن اخراجه إلا بقتله كذلك، أو ما يذبح بالصيد اذا صدق عليه التذكيه شرعا. بل في «الجواهر»: «لا يبعد اللاحق فيما كانت تذكيته بالتبع مثل الجنين الداخل في الرحم في الحيوان، حيث تكون ذكاته بذكاه أمه، فيعفى حينئذٍ عن جميع ما فيه من الدم» لكن على اشكال كما في «الجواهر»، مع أن الظاهر كونه طاهرا والآ يشكل حليته أكل لحمه، لأنه ربما لا يمكن اخراج دمه بعد الولاده فيسقط عن الانتفاع لو قلنا بنجاسته، وهو مخالفٌ لظاهر الأدله والمقطوع به عند الأصحاب.

أقول: ومنشأ الاشكال عند من يحكم بنجاسه _ كالمحقق الآملي رحمه الله _ شيان:

أحدهما: أن المحكوم عليه بالطهاره هو الدم المتخلف في الذبيحه بعد خروج المقدار المتعارف منه، فمن حيث أن الدم الموجود في الجنين ليس من المتخلف في الذبيحه، لا يشمله معقد الاجماع، ومع الشك فيه يجب الوقوف على المتيقن، فيرجع في المشكوك الى عموم مرسل نجاسه دم ماله نفس سائله لو كان المورد من قبيل التمسك بعموم العام عند الشك في مصداق المخصص، لكون المخصص لثيا وهو الاجماع.

وثانيهما: أن معقد الاجماع هو الدم المتخلف في الذبيحه، ونسلم صدق المتخلف على الدم الموجود في الجنين، لكن يشك في المراد من الذبيحه بأنه هل هو خصوص معناها اللغوي، أعنى ما يرد عليه الذبح، أو مطلق المحكوم عليه

بالتذكية الشرعيّة، ولو بذكاه أمّه، فالقدر المسلّم في هذا الشكّ أيضا هو الأول، ويرجع في المشكوك الى أصله النجاسه، هذا كما في «مصباح الهدى»^(١).

وفيه: كلا الأمرين لا يخلو عن وهن:

أما الأول: فلوضوح أن ملاك المتخلف هو ما من شأنه كذلك، لا- ما لا يكون تذكياً إلا بتذكية أمّه، فبالملازمه يكون دم المسفوح فيه أيضا بما هو مسفوح من أمّه لا ما يبقى في الولد، إذ لا يصدق عليه إلا المتخلف بواسطه أمّه من جهه دليل التنزيل.

وأما الثاني: فهو أيضا موهون، لأنّ المراد من المتخلف إن كان منحصرا بالذبح، فلا بدّ الاشكال في المنحور حيث لا ذبح فيه، مع أنّه داخل فيه قطعاً، وليس وجه دخوله الاّ صدق التذكية على مثله.

وعليه فالأقوى عندنا هو طهارته وحليه أكله، وإن كان الاجتناب عن أكله لو كان منفصلاً مستقلاً أوفق بالاحتياط.

أقول: بعد الوقوف على ما بيناه من لزوم صدق التذكية شرعا في حليّه أكله وطهارته، يظهر أنّه لو فقد بعض ما يعتبر في التذكية من البسمله أو القبلة أو الاسلام أو البلوغ، دخلت المذبوحه في الميتة وينجس دمها لعموم الأدلّه، إذ ليس المدار مطلق خروج الدم المسفوح، بل الخروج على الوجه الشرعي مطهر ومحلل كما لا يخفى.

حكم الدم المتخلف في المذكي غير المأكول

الكلام في الدّم المتخلف في المذكي من غير المأكول كالثعلب والهزّه والسباع، فهل هو نجس أم طاهر؟ فيه قولان:

١. قول بالنجاسه وهو المنقول عن «البحار» و«الذخيره» و«الكفايه» و«شرح الخوانساري» و«الحدائق» و«المفاتيح» وأنّ دم مثل هذا الحيوان نجس سواء كان

مسفوحا أو متخلفا، تمسكا باطلاق الأصحاب من نجاسه دم ذى النفس، مع تنزيل ما استثنوه من دم الذبيحه على المعتاد منها وهو المأكول، بل مطاوى كلماتهم كالصريحه بذلك، فيدخل دمه تحت عموم نجاسه الدم بلا معارض.

٢. وقول بالطهاره كما عليه صاحب «كشف اللثام»، والعلامة الطباطبائي في «منظومته» حيث قال:

والدم في المأكول بعد قذف ما يقذف طهرٌ قد أحل في الدماء

والأقربُ التطهير فيما يحرم من المذكى وعليه المعظم

كما عليه صاحب «الجواهر»، حيث يقول بعد نقل ما سبق: «قلت: إن تمّ اجماعا كان هو الحجّه، والأّ كان للنظر فيه مجال» مستدلاً بظهور مساواه التذكيه فيه لها في المأكول بالنسبه الى سائر أحكامها عدا حرمة الأكل، ولفحوى ما دلّ على طهارته بالتذكيه، بل لعلّ ذلك شاملٌ لجميع أجزائه التى منها الدمّ عدا ما خرج، وللعسر والجرح فى التحرّز عنه إذا أريد أخذ جلده، أو الانتفاع بلحمه فى غير الأكل، بل لا يمكن استخلاص اللحم منه القاضى بعدم الفائدة للحكم بطهارته.

بل قد يزيد على الاستدلال بقوله: «أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا» الدالّ على طهاره غير المسفوح من المذكى، سواء كان مأكولاً أو غير مأكول، ولأجل ذلك قلنا وحكمنا بطهاره دم الطحال مع عدم كونه مأكولاً وإن كان من أجزاء حيوان المأكول، فلو كان الملاك فى الطهاره والنجاسه فى دم غير المسفوح كونه مأكولاً، لزم منه نجاسه دم الطحال أيضاً، اللهمّ إلا أن يجعل الشرط فى الطهاره والحليه أمران: كونه دم المتخلف من المذكى، وكونه من مأكول اللحم، فلانزومه حينئذ نجاسه دم المتخلف فى غير المأكول، وهو لا يناسب مع اطلاق الآيه ومع اطلاق كلمات الأصحاب، حيث قالوا بطهاره دم المتخلف فى المذبوح، من دون ذكر كونه ممّا يؤكل كما ورد ذلك فى «القواعد» و«الموجز» و«البيان» وغيرها، مع أنّه لو أريد

السادس والسابع: الكلب والخنزير، وهما نجسان عينا ولعابا(١)

بالذبيحه فى كلامهم خصوص المأكول لكونه المعهود، أوجب اراده خصوص ما تعارف أكله لامثل الخيل والحمير، هذا.

ولكن يمكن أن يقال فى ردّ اطلاق الآيه: بأنّ مناسبه الحكم للموضوع من تحريم الأكل فى الميتة ولحم الخنزير، وفى سياقه ذكر دم المسفوح، يفهمنا بعد التأمل فيها أنّ ذكر هذه الأمور كان من حيث المانع عن حليه الأكل، ولأجل ذلك يحكم بحليه المذكى حيث لم يكن ميتة، وكان داخلاً تحت قوله تعالى: «إِلَّا مِمَّا ذُكِّيْتُمْ» من حيث حليه الأكل، فيعلم من ذلك بأنّ التذكيه الموجه لحليه الأكل والطهاره للدم لا يكون الا فى المأكول لا فى غيره، وعليه فالتمسك باطلاق الآيه أو بكلمات الأصحاب فى الذبيحه حتى يشمل دم غير المأكول ويحكم بالطهاره لا يخلو عن اشكال، ولذلك ذهب كثير من المتأخرين كصاحب «العروه» وأصحاب التعليق وفاقا لنا الى الاحتياط الوجوبى بالاجتناب، وليس ذلك الا لعدم الاطمئنان بمثل هذا الاطلاق للحكم فيه بالطهاره، والله العالم.

(١) لا اشكال ولا خلاف فى البريان منهما، ولا يقبلان التطهير الا بالخروج عن مسماهما بواسطه الاستحاله، كما هو الأصل فى كلّ موضوع يكون حكم نجاسته مدار اسمه.

والدليل عليه: مضافا الى قيام الاجماع المحصّل والمنقول كما عن «الخلايف» على الخنزير، وفى غيره على الكلب، وكما فى المنقول بنجاسه كليهما فى «الذكري» و«المدارك» فى عينهما ولعابهما كما فى «المنتهى» و«التذكره» و«كشف اللثام» و«المعتبر» بل وهو من ضروره المذهب.

أنّه فى الخنزير ورد فى نجاسته صريح القرآن فى قوله تعالى فى موضعين،

وهما: «إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسِيئًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ» (١) و: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ» (٢) و الضمير الوارد إمّا راجع الى كلّ واحدٍ فيشمل لحم الخنزير، أو راجع الى خصوص لحم الخنزير أو الخنزير نفسه على كلّ حال، وعلى أيّ حال، فإنّ الآيه تدلّ على النجاسه ان كانت كلمه (رجس) بمعنى النجس، بل في «الجواهر» إنّ هنا بمعنى النجاسه، والتأمّل فيه ضعيف، ويؤيّده ما سيأتى فى الروايه من ظهوره فى النجس، ويلحق به الكلب باجماع المركب من عدم القول بالفصل بينهما. حكم الكلب و الخنزير

هذا، مضافا الى دلالة نصوص كثيره معتبره فيها الصحيح على هذا الحكم:

منها: صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكلب يصيبُ شيئاً من جسد الرجل؟ قال: يغسل المكان الذى أصابه» (٣).

ومنها: عنه أيضاً، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الكلب يشرب من الاناء؟ قال: اغسل الاناء» (٤).

ومنها: صحيح الفضل أبى العباس، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبةً فاغسله، وإن مسّه جافاً فاصب عليه الماء» (٥).

ومنها: عنه أيضاً فى حديثٍ «أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الكلب، فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله، واصبب ذلك الماء واغسله بالتراب أوّل مرّه ثمّ بالماء» (٦).

١- سورة الانعام، آيه ١٤.

٢- سورة المائده: آيه ٣.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٣.

٥- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٦- المصدر السابق، الحديث ٢.

ومنها: مرسل حريز، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إذا ولغ الكلب في الاناء فصّبه» (١).

ومنها: رواه معاوية بن شريح، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «أنه سُئِلَ عن سؤر الكلب يشرب منه أو يتوضأ؟ قال: لا، قلت: أليس هو سبغ؟ قال: لا، والله إنّه نجس، لا والله أنّه نجس» (٢).

فإنّ حلفه عليه السلام بالله في ذلك، يؤذن بأنّه في مقابل الإنكار فيه، بدعوى كونه طاهراً لأنّه من السباع، فيصير هذا الخبر قريناً على إمكان حمل بعض ما يدلّ على الطهاره على التقيه على أحدٍ من المحامل.

ومنها: رواه أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «لا يشرب سؤر الكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه» (٣).

الى غير ذلك من الروايات الواردة في الكلب الدالّ على نجاسته.

وأما الخنزير: فقد وردت في النصوص ما يدلّ على نجاسته، وهو أيضاً كثير وفيها الصحيح:

منها: صحيح علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام ، قال: «سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر وهو في صلاته، كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض، وإن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب من ثوبه، إلا أن يكون فيه أثر فيغسله. قال: وسألته عن خنزير شرب من اناءٍ كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرّات» (٤).

فإنّه يدلّ على المطلوب بصدده وذيله، بعد حمل جملة: «أصاب ثوبه خنزير»

١- المصدر السابق، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعة: الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

على صورته الجفاف حيث لا يضرب مع عدم التذكر إلا بعد الدخول في الصلاة، كما لا يضرب إذا علم قبل الصلاة فإنه أيضا لا يجب غسله بل ينضح ويرش عليه الماء.

نعم، هذا إذا لم يؤثر في الثوب، وأما لو أثر بأن كانت الملاقاة مع الرطوبة، فلا بد من غسله هذا بالنسبة إلى الصدر، كما يدل عليه ذيله من الحكم بالغسل لشرب الخنزير عن الماء، بل قد يستفاد من هذا الحديث عدم وجوب الغسل للاصابع بالنداوة المؤثره كما لا يخفى، كما أن الأمر كذلك في سائر النجاسات أيضا.

ومنها: رواه سليمان الاسكاف، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شعر الخنزير يخرز به (١)؟ قال: لا بأس به، ولكن يغسل يده إذا أراد أن يصلّي» (٢).

فإن الأمر بغسل اليد للصلاة ليس إلا لنجاسته ومماسته مع اليد بالرطوبة والعرق الموجب لتنجسه.

ومنها: خبر خيران الخادم، قال: «كتبت إلى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير، يصلّي فيه أم لا، فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه، فقال بعضهم، صلّ فيه فإن الله حرم شربها، وقال بعضهم: لا- تصلّ فيه؟ فكتب عليه السلام: لا- تصلّ فيه فإنه رجس» (٣).

فإن الرجس هنا بمعنى النجس فهو يصير دليلاً على أنّ المراد من الرجس المستعمل في لحم الخنزير والميته والدم في الآيه هو النجس دون الخبيث وان كان استعماله في الخبيث صحيحاً أيضاً في غير موضعنا.

أقول: نعم، قد يشاهد في بعض الأخبار خلاف ذلك من تجويز الوضوء عن ما ولغ فيه الكلب:

منها: خبر ابن مسكان في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن

١- يخرز به أي أن يخاط به.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

الوضوء بماءٍ ولغ الكلب فيه والسِّنور أو شرب منه جمل أو دابته أو غير ذلك أيتوضأ منه أو يغتسل؟ قال: نعم، إلا أن تجد غيره فتنزه عنه»^(١).

حيث أنّ الذى يخطر بالبال بدوا جواز ذلك حتّى عن اناءٍ ولغ الكلب فيه، ولو كان قليلاً، ولكن لا يبعد حمله على الماء الكثير مثل ماء الأودية كما قد يؤيد ذلك شرب الجمل والدّابة عنه، بل يؤمى اليه فى الجملة امكان الاغتسال به حيث لا يكون غالباً إلا بماء كثير، كما قد أشير اليه فى روايه أبى بصير فى سؤر الكلب حيث منع عن شربه، (إلا أن يكون حوضاً كبيراً يستقى منه) وعليه فما حمله الشيخ على ما عرفت أمر وجيه، وموجب لرفع التنافى بينه وبين ما سبق أو يحمله على التقيه.

ومنها: خبر زراره، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير يستقى به الماء من البئر، هل يتوضأ من ذلك الماء؟ قال: لا بأس»^(٢) حيث يحتمل كونه لأجل عدم العلم بملاقاه الشعر بالماء الموجود فى الدلو دون حمله على كون السؤال عن ماء البئر الذى لاقى الشعر، أو يكون دليلاً لمقاله السيّد المرتضى من طهاره ما لا تحلّه الحياه، بخلاف ما وقع فى خبر زراره قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن جلد الخنزير يجعل دلوا يستقى به؟ قال: لا بأس»^(٣) حيث حمله صاحب «الحدائق» على كون السؤال عن ماء البئر فأجاب عليه السلام بلا بأس لا ماء الدلو، وهذ الحمل بعيد عن مساق الخبر، لظهور السؤال عن حكم الدلو الذى يُستقى به، فحمله على الاستسقاء للبساتين ونحوها أولى من الحمل الذى ذكره صاحب «الحدائق».

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الاسآر، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٦.

نعم، يصحّ هذا الحمل في خبر قيل إن زراره رواه عن الصادق عليه السلام، قال: «قلت له جلد الخنزير يُجعل دلوا يستقى به من البئر، يشرب منها؟ فقال: لا بأس»^(١) إن كان واردا كذلك، أو يحمله على التقية لو أراد من عدم البأس هو ماء الدلو، ولو مع ملاقته مع الشعر.

أقول: وكيف كان، فقد ظهر من جميع هذه الأخبار نجاسة الكلب والخنزير بلا اشكال، حتّى لعابهما كما أشار الى ذلك الأخبار السابقة مثل صحيحه الفضل، بقوله: «إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبه فاغسل وإن مسّه جافا فصبّ عليه الماء»^(٢).

فرع: لا- فرق في نجاسة اجزائهما بين ما تحلّه الحياه وما لا تحلّ، لما قد عرفت من الحكم بوجوب غسل اليد في خبر سليمان الاسكاف^(٣) بملاقاته مع شعر الخنزير من جهه خزره وخطاطته به، وحكم بوجوب غسله إذا أراد أن يصلّى. خلافا للمحكي عن السيّد المرتضى حيث يقول بطهاره شعرهما بل وسائر ما لا تحلّه الحياه منهما، ناسبا ذلك إلى مذهب الأصحاب، مستدلاً عليه بالاجماع.

وفيه: إنّه قول نادر ولم يذهب الى هذا القول أحد إلا جدّه الناصر على ما حكى عنه، فيكون دعواه الاجماع مردودا، إذ لم يسبقه أحد الى ذلك، أو كان مراده منه هو القاعده كما هو الدأب في غالب ما إدّعاه من الاجماع، أو لاحتمال أنّه تخيل أنّ ما لا تحلّه الحياه ليس من الاجزاء، والاجماع قائم على طهاره ما ليس من اجزائهما، مع أنّه ضعيف جدّاً لصدق الجزئيه والاسميّه على مثل الشعر وغيره ممّا لا تحلّه الحياه فيكون نجسا بنجاسه أصل الكلب والخنزير، واللّه العالم.

١- هذا الخبر بهذا السند غير موجود في كتب الأحاديث، بل الموجود في خبره هو شعر الخنزير لا جلده.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

حكم الكلب و الخنزير البحرى

اعلم أنّ النجاسه التى تحدّثنا عنها آنفاً متعلقه بالبرّيين منهما لا البحرّيين، لانصراف الأدلّه لدى الاطلاق عن الثانى، بل ربّما يدعى أنّ اطلاق اسمهما على البحرّيين منهما كان على سبيل المجاز أو الاشتراك اللفظى، نظراً الى كون البحرى منهما طبيعته مغايره للماهيه المعهوده المسّمّاه باسم الكلب أو الخنزير مشابهه لها فى الصوره كالإنسان البحرى، وعليه فلا شبهه فى الانصراف عنهما.

ولو سلّم شمول الاطلاق لهما _ مع أنّ أصاله الطهاره باطلاقها وعمومها شامله لهما عند الشكّ فى نجاستهما _ فإنّه يمكن استفاده طهاره الكلب المائى من تعليل صحيحه ابن الحجاج المرويّه فى «الكافى»، قال: «سئل أبا عبدالله عليه السلام رجل وأنا عنده عن جلود الخنزير، فقال: ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنّها فى بلادى وإنّما هى كلابٌ تخرج من الماء، فقال أبو عبدالله عليه السلام: إذا خرجت من الماء تعيش خارجه من الماء؟ فقال الرجل: لا، فقال: لا بأس» (١).

والمستفاد من ظاهره أنّ الامام أراد بيان أنّ الكلب الذى لا يجوز استعمال جلده لأجل نجاسته، هو الذى يعيش خارج الماء أى البرى منه، وقد استفاد الشيخ الأعظم رحمه الله فى «طهارته» من هذا التعليل التعميم للخنزير أيضاً، فكأنّه أراد رحمه الله بأنّ بيان الامام يفهمنا قاعده كليّه وهى إن كان نجسا هو الذى كان حاله هكذا بلا فرق بين الكلب والخنزير، فالتعليل حينئذٍ يشمل كليهما.

لكن ناقشه المحقق الآملى وقال: «وما أفاد وإنّ لا يخلو عن التأمل، حيث يمكن أن يقال باختصاص التعليل بخصوص كلب الماء فلا يتعدّى منه إلى غيره».

أقول: الانصاف أن كلام الشيخ لا يكون خاليا عن الوجاهه قضيه للمشهور على الألسنه بأنّ العلّه مخصّيه ومعمّمه، ولكن مع ذلك يمكن الحاق الخنزير به

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

ولو نزا كلبٌ على حيوانٍ فأولده، روعى فيالحاقه بأحكامه اطلاق الاسم (١)

بالاجماع المركب من عدم القول بالفصل، كما لا يخفى.

فما عن الحلّى من القول بالنجاسه واستقر به العلامه فى المحكّي عن «المنتهى»، وتردّد الشهيد فى «البيان» استدلالاً بصدق اسمهما عليهما، وشمول الاطلاق فى نجاستها لهما ممنوعان ومردودان كما عرفت، والله العالم.

(١) لا يخفى أنّ الجمع بين حيوانين نجسين كالكلب والخنزير أو أحدهما مع طاهرٍ قد يتولّد منهما ما يُسمّى بأحدهما يوجب اللحوق به من حيث النجاسه والولوغ وغيرهما من الأحكام، لأنّ الأحكام تابعه للموضوعات، والموضوع ههنا ما يسمّى بذلك الاسم. وأقرباً لو لم يتولّد منهما أو من أحدهما إلّا ما صدق عليه اسم حيوانٍ طاهر، كما لو جمع الكلب مع الغنم فخرج منهما الغنم، أو خرج من النجسين الهرة، فلازم ما ذكرنا من كون الحكم تابعا للاسم هو الحكم بطهاره المتولّد، لشمول ادلّته من الطهاره والنجاسه بواسطه العمومات المثبتة لذلك، وهذا هو المشهور بين المتقدّمين والمتأخّرين كما هو صريح «كشف اللثام» و«كشف الغطاء» وظاهر «المدارك»، وهو مختار صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«العروه» وأكثر أصحاب التعليق.

خلافاً لجماعهم منهم الشهيدان والمحقّق الثانى، فحكموا بنجاسه المتولّد بين النجسين مطلقاً، سواءً كان بصوره أحدهما أو لم يكن بل كانت بصوره غيرهما، معلّين بكونه جزءاً منهما، فهو حقيقه منهما وإن اختلفت صورته.

أقول: ولا يخفى ما فيه لمنافاته مع الأصول والأدلّه بعد فرض المباينه، وإن لم يصدق عليه اسم حيوان طاهر، لعدم الدليل على نجاسته، فمقتضى الأصل هو

طهارته، وكونه جزءاً منهما لا يسوّغ إجراء استصحاب نجاسته بعد الاستحالة وانقلاب الموضوع.

ودعوى: بقاء الموضوع عرفاً لكونه محكوماً بالنجاسة ما دام كونه جنيناً فى بطن أمّه قبل ولوج الروح فيه تبعاً للأّم، وولوج الروح فيه لا يوجب ارتفاع الموضوع عرفاً.

غير مسموعه: لأنّه لو سلّمنا التبعيّة بالأّم فى صدق الجزئيّه لهما، إنّما يكون ذلك قبل ولوج الروح فيه نظير ساير احشاء الأمّ، وأمّا بعد ولوج الروح واستقلال الاسم فلاّ إذ العرف لا يقضى بكونه جزءاً من الأمّ، لخروجه عن اتصاف الجزئيّه الموجب للحكم بنجاسته. مع أنّ أصل تبعيّة الجنين للأّم فى نجاستها غير ثابتة ومسلّمه. وكونه جزءاً منها ممنوعٌ إذ هو شىءٌ أجنبيٌّ عن الأمّ، مخلوق فى جوفها كدوده مخلوقه من العذره لا تكون ملحقه بالعذره واقعه فى المعدّه، حيث لا تعدّ جزءاً من الانسان، بل هى مخلوق مستقل حكمه تابع لاسمه، فهكذا يكون فى المقام، برغم أنّ العرف يحكم بنجاسه الجنين فى الكلب وليس ذلك إلّا لأجل التبعيّة للأّم، بل يفهم النجاسه من حكم الشارع بنجاسه جثه الحيوان الذى يصدق عليه الاسم قبل ولوج الروح أو بعده أو بعد موته، ولذلك لولا هذا الاطلاق بالاسم وعروض الشك فى حكم الجنين المتولّد من الكلب، لكان مقتضى الأصل الطهاره بعد الاستحاله إلى أن يتحقّق الجثه ويلج فيها الروح وتلحق بالكلب النجس، ولكن العرف يأبى عنه ويقولون بأنّه كلب مثلاً إذا لم تخرج جثته عمّا هو ملحق به. وعليه فالمسأله غير دائره مدار التبعيّة كما توهم، بل تدور مدار الاسم ويتبعه حكمه.

وممّا ذكرنا ظهر حكم كلّ متولّدٍ منهما أو من أحدهما من حيث الطهاره والنجاسه إلى ما يصدق عليه الاسم، ولو كان خارجاً عن جنين النجسين. نعم، لو

وما عداهما من الحيوان فليس بنجسٍ، وفي الثعلب والأرنب والفأره والوزغ تردّد والأظهر الطهاره (١)

لم تكن صورته موجوده في الخارج حكم فيه بالطهاره لأجل عموم دليل (كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر)، ومجرّد كون منشؤه نجسا لا- يوجب الحكم بنجاسته وإن كان الاحتياط بالاجتناب عنه في هذه الصوره أقوى من الاحتياط في صورته كونه مشابهها للطاهر في الخارج، لقوّه احتمال الذى ذكره بعض الفقهاء هنا، وعدم وجود معارض له كما وجد في الصوره السابقه لأجل الاطلاقات كما لا- يخفى، ولهذا حكم صاحب «العروه» بالاحتياط في الاجتناب عن مثله، ووافقه عليه بعض أصحاب التعليق، وعليك بالتأمل والدقّه. حكم بعض الحيوانان

(١) إنّ التردّد في حكم الأربعة المذكورات منشؤه اختلاف فتوى الفقهاء، الناشئه عن اختلاف الأخبار، فلا بأس بذكر الأقوال ثمّ الأخبار:

فأما الأوّل: فعن السيّد والشيخ في «المبسوط» والحلّى وعامه المتأخّرين القول بطهارتها.

خلافاً لبعض آخر مثل الشيخ في «النهايه» حيث قال: «وإذا أصاب ثوب الانسان كلبٌ أو خنزير أو ثعلب أو أرنب أو فأره أو وزغه وجب غسل الموضوع الذى مع الرطوبه»، ولكنّه في باب المياه من الكتاب المذكور نفى البأس عمّا وقعت فيه الفاره من الماء الذى فى الآنيه، إذا خرجت منه، وكذا إذا شربت، وجعل ترك استعماله على كلّ حال أفضل؛ فهذا يوجب كون الشيخ قائلاً بالطهاره. ولعلّه رجح عمّا قال به أوّلاً، أو أنّه رجح فى خصوص الفاره مثلاً دون غيرها.

وحكم الشيخ المفيد فى الفاره والوزغ برشّ الموضوع الذى مساه من الثوب إن لم يؤثّر فيه، وإن رطباه وأثّر فيه غسل بالماء.

وعن أبي الصلاح الفتوى بنجاسه الثعلب والأرنب، وحكى هذا عن السيد أبي المكارم ابن زهره، بل نقل الاجماع على نجاستهما كما عن القاضي من ايجاب غسل ما أصابهما والوزغه. وكذلك عن «المراسم» قال: «إنَّ الفاره والوزغه كالكلب والخنزير» نظير ما جاء في «المقنعه»، بل في موضع من «التهديب» القول بنجاسه كل ما يؤكل لحمه.

وبالجملة: ظهر ممَّا ذكرنا اختلاف أقوال الفقهاء في هذه المسألة.

وأما الأخبار: فهي كذلك مختلفه إذ فيها ما يستفاد منها الطهاره:

منها: صحيحه فضل ابن العباس، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام، عن فضل الهزّه والشاه والبقره والإبل والحمار والخيل والبغال والوحش والسِّبَاع، فلم أترك شيئاً إلاّ سألته عنه؟ فقال: لا- بأس، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال: رجسٌ نجس» الحديث(١).

ومنها: صحيحه عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «وسألته عن العظايه والحَيّه والوزغ تقع في الماء فلا تموت فيه، أيتوضأ للصلاه؟ فقال: لا بأس به.

وسألته عن فأره وقعت في حُبِّ دهنٍ فأخرجت قبل أن تموت، أيبعه من مسلم؟ قال: نعم ويدهن منه».(٢).

ولا يخفى أنّ هذه الأمور لو كانت نجسه لزم نجاسه ما يلاقيها، فلا يجوز حينئذٍ بيعه، فحيث قال لا بأس بالماء المماس به، وكذلك التدهين، يفهم طهارتها.

ومنها: ما جاء في الصحيح عن سعيد الأعرج، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الفأره تقع في السمن والزيت ثم تُخرج حيّاً؟ فقال: لا بأس بأكله»(٣).

ومنها: صحيح اسحاق بن عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إنَّ أبا جعفر عليه السلام كان

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

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الاطعمه والمحرمه، الحديث ١.

يقول: لا بأس بسؤر الفأره إذا شربت من الاناء أن يُشرب منه أو يتوضأ»^(١).

ومنها: المروى عن «قرب الإسناد» عن أبي البختری، عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن علي عليهم السلام، قال: «لا بأس بسؤر الفأره أن يشرب منه ويتوضأ»^(٢).

ومنها: رواه هارون بن حمزه الغنوي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألت عن الفأره والعقرب وأشباه ذلك يقع في الماء فيخرج حيا، هل يشرب من ذلك الماء ويتوضأ؟ قال: يسكب منه ثلاث مرّات، وقليله وكثيره بمنزله واحده، ثم يشرب ويتوضأ غير الوزغ فإنه لا ينتفع بما يقع فيه»^(٣).

حيث يستفاد منه طهاره غير الوزغ، فهذه هي الأخبار الدالّه على الطهاره، وأكثرها صحاح وسندها معتبر ودلالاتها عليها تامّه.

أقول: _ مضافا إلى كل هذا إنّ الحكم بالاجتناب عن مثل الفأره موجب للعسر والخرج لكثره وجودها في البيوتات القديمه، لا سيّما مع ما عرفت سابقا ممّا دلّ على طهاره ميته غير ذى النفس ومنه الوزغ من الاجماع وغيره وممّا هو مذكور في باب الأسئار ووقوع بعضها في ماء البئر _ هناك أخبار تدلّ على النجاسه:

منها: صحيحه على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الفأره والكلب إذا أكل من الخبز أو شمّاه أيؤكل؟ قال: يُترك ما شمّاه ويؤكل ما بقى»^(٤) فإنه يحمل على استحباب ذلك إذ لم يفت أحد بحرمه أكل ما شمّاه ووجوب الاجتناب عنه.

ومنها: صحيحه الآخر، قال: «سألته عن الفأره الرطبه قد وقعت في الماء تمشى

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الاسئار، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٨.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

على الثياب أَيْصَلِي فِيهَا؟ قَالَ: إِغْسَلْ مَا رَأَيْتَ مِنْ أَثَرِهَا، وَمَا لَمْ تَرَهُ فَانْضَحْهُ بِالْمَاءِ» (١) فَإِنَّ ظَاهِرَ الْأَمْرِ بِالْغَسْلِ فِي الْوَجُوبِ، إِلَّا أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْاجْتِنَابِ لِأَجْلِ رَفْعِ الْمَعَارِضِ، فَيَكُونُ التَّصَرُّفُ حَيْثُ نَزِدَ فِي الْهَيْئَةِ، مَعَ أَنَّ حُكْمَ فِي خُصُوصِ الصَّلَاةِ لَا مُطْلَقًا، فَيُمْكِنُ اخْتِصَاصَ الْحُكْمِ بِخُصُوصِهَا أَوْ كَوْنَهُ حُكْمًا تَعْبُدِيًّا فِيهَا، فَلَا يَدُلُّ عَلَى عُمُومِيَّةِ النَّجَاسَةِ.

ومنها: رواه «قرب الاسناد» باسناده عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الفأره والكلب إذا أكل من الخبز وشبهه، أيحلّ أكله؟ قال: يطرح منه ما أكل ويؤكل ما لباقي» (٢) حيث يمكن حمله على كراهه أكل ما لا- مره بالأكل بواسطة الجمع بين الأخبار في غير الكلب، لأنه نجس قطعاً بالأخبار السابقة.

ومنها: مرسله يونس، عن بعض أصحابه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته هل يجوز أن يمسّ الثعلب والأرنب أو شيئاً من السباع حيّاً أو ميتاً؟ قال: لا يضرّه ولكن يغسل يده» (٣).

ومنها: خبر عمّار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «سُئِلَ عَنِ الْكَلْبِ وَالْفَأْرَةِ إِذَا أَكَلَا مِنَ الْخَبْزِ وَشَبْهِهِ؟ قَالَ: يَطْرَحُ مِنْهُ وَيُؤْكَلُ الْبَاقِي. وَعَنِ الْعِظَايَةِ تَقَعُ فِي اللَّبَنِ؟ قَالَ: يَحْرَمُ اللَّبْنُ، وَقَالَ: إِنَّ فِيهَا السَّمَّ» (٤) والكلام فيه كالقلام في حديث «قرب الإسناد».

ومنها: صحيحه معاوية بن عمّار، قال: «سألته أبا عبدالله عليه السلام عن الفأره

١- المصدر السابق، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٣.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٥.

والوزغه تقع في البئر؟ قال: ينزح منها ثلاث دلاء»^(١) والحكم استباحي في أصله كما لا يخفى.

ومنها: ما جاء في «الفرقه الرضوى»، قال: «إن وقع في الماء وزغ أهريق ذلك الماء، وإن وقع فيه فأره أو حيه أهريق الماء، وإن دخل فيه حيه وخرجت منه صب من ذلك ثلاث أكف واستعمل الباقي، وقليله وكثيره بمنزله واحده»^(٢).

حيث يستفاد من سياق الحديث خصوصاً من ذيله من أن القليل والكثير منه بمنزله واحده، أن ذلك لأجل احتمال وجود السيم فيه أو غيره.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: هو تقديم القول بالطهارة كما ورد في المتن بقوله: «والأظهر الطهارة» لكثرة الأخبار المعتبرة التي فيها الصحاح على نفي البأس في استعمال ما لاقى هذه المذكورات من ما لا يؤكل، هذا فضلاً عن قيام الشهره عليه، بل المجمع عليه في هذه الأعصار، بل في «الجواهر» دعوى استقرار المذهب على طهاره المذكورات، خصوصاً مع ملاحظه الاختلاف في فتوى فقيه واحد في الفتوى في الموضوعين من كتابه كالسيد المرتضى في موضع من كتابه بنجاسه الأرنب وفي موضع آخر بطهاره مطلق الحشرات والسباع إلا الكلب والخنزير، وكذلك الصدوق في «الفيقه» و«المقنع» بالاختلاف في الموضوعين، والشيخ في «المبسوط» و«النهايه» مما يوجب ذلك حمل ما يدل على النجاسه على التقيه أو حمل الأمر فيها على لاستحباب والنهي على الكراهه، أو التعبد بالنجاسه في خصوص المورد، أو غير ذلك من المحامل.

وبالجملة: الأقوى عندنا هو الطهاره، وإن كان الاحتياط بالاجتناب حسن جداً.

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٥ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٥ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٧.

الثامن: المسكرات، وفي تنجيسها خلاف، والأظهر النجاسة (١)

(١) ويقع البحث في المقام عن أمور:

الأمر الأول: في نقل الأقوال:

١. قولُ بين الأصحاب بالطهاره وهو المنقول عن الصدوق في «الفييه» ووالده في «الرساله»، والجعفي والعماني وظاهر المقدس الأردبيلي أو صريحه، وتلميذه صاحب «المدارك»، وفي «الذخيره» و«المشارك».

٢. نقل التردد عن بعضهم كما هو منقول عن المصنّف في «المعتبر».

٣. وقول بالنجاسه وهو المشهور قديما وحديثا، بل عن جمله من الأصحاب دعوى الاجماع عليه، بل عن غير واحدٍ منهم دعوى اجماع المسلمين في خصوص الخمر بالنجاسه، بل عن الشيخ البهائي في «الحبل المتين» أنه: «أطبق علماء الخاصه والعامه على نجاسه الخمر إلاّ شرذمه منها ومنهم، لم يعتد الفريقان بمخالفتهم»، بل عليه قاطبه المتأخرين منهم صاحب «الجواهر» و«العروه» و«مصباح الفقيه» وأصحاب التعليق على «العروه» تبعاً للمصنّف هنا، بل في «الجواهر» إنه: «قد انقضت الخلاف واستقرّ المذهب على النجاسه فيه وفي كلّ ما يع مسكر».

الأمر الثاني: في بيان منشأ هذا الاختلاف: وهو اختلاف الأخبار الوارده في بيان الحكم، ففي عدّه منها ما تدلّ على طهاره بعد ما كان مقتضى الأصل كذلك عند الشك فيها:

منها: صحيحه حسين ابن أبي ساره، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام إنّ أصاب ثوبي شيء من الخمر أصلى فيه قبل أن اغسله؟ قال: لا بأس إنّ الثوب لا يُسكر» (١).

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

ومنها: روايه موثقه ابن بكير، قال: «سأل رجال أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن المسكر والنيذ يصيب الثوب؟ قال: لا بأس» (١). المسكرات و حكمها

ومنها: صحيحه على بن رثاب المرويه فى «قرب الاسناد»، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخمر والنيذ المسكر يصيب ثوبى أغسله أو أصلى فيه؟ قال: صلّ فيه إلا عن تقدره فتغسل منه موضع الأثر، إن الله تبارك وتعالى إنّما حرّم شربها» (٢).

ومنها: روايه الحسين بن موسى الحنّاط، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر ثم يمّجه» (٣) من فيه فيصيب ثوبى؟ قال: لا بأس» (٤).

ومنها: روايه أبى بكر الحضرمى، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام أصاب ثوبى نبيذ أصلى فيه؟ قال، نعم. قلت: قطره من نبيذ قطرت فى حبّ أشرب منه؟ قال: نعم إنّ أصل النبيذ حلال وأصل الخمر حرام» (٥) بناءً على أن يكون المراد من النبيذ المسكر، وإلا كان لخلاف المطلوب أدلّ، والثانى غير بعيد واو بالحمل عليه جمعا بينه وبين ما يخالفه.

ومنها: روايه الحسين بن أبى ساره، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام أنا نخالط اليهود والنصارى والمجوس وندخل عليهم وهم يأكلون ويشربون، فيمرّ ساقهم فيصبّ على ثيابى الخمر؟ فقال: لا بأس به إلا أن تشتهى أن تغسله لأثره» (٦).

ومنها: روايه حفص الأعور، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام الدّن يكون فيه

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٤.

٣- مَجّ الرجل الشراب من فيه إذا رمى به، الصحاح: ج ١، ص ٣٤٠ مادة: مَجَج.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

٦- المصدر السابق، الحديث ١٢.

الخمير ثم يجفف يجعل فيه الخل؟ قال: نعم» (١).

ومنها: مرسله الصدوق، قال: «سئل أبو جعفر وأبو عبد الله عليهما السلام فقبل لهما: إننا نشترى ثياباً يصيبها الخمر وودك (٢) الخنزير عند حاكتها أفصلى فيها قبل أن نغسلها؟ فقالا: نعم لا بأس، إن الله إنما حرّم أكله وشربه ولم يحرم لبسه ولمسه والصلاه فيه» (٣).

ورواه في «علل الشرائع» بطريق صحيح عن بكير، عن أبي جعفر عليه السلام (٤)، وأيضاً عن أبي الصباح وأبي سعيد والحسن التتال، عن أبي عبد الله عليه السلام (٥).

ومنها: صحيحه على بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام: «أنه سئل عن الرجل يمرّ في ماء المطر وقد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلّى فيه قبل أن يغسل ثوبه؟ قال: لا يغسل ثوبه ولا رجله ويصلّى فيه ولا بأس» (٦).

ودلالته على المطلوب موقوفه على أن لا يكون ماء المطر في حال هطوله صميّه، ولم يكن الماء مع قطع نزول المطر أزيد من الكثر، وإلا لما أمكن الاستدلال به لأجل عاصميّه الماء حينئذٍ عن النجاسه، كما لا يخفى، ولا يوجب التنجيس لما يلاقه.

ومنها: رواه على الواسطي، قال: «دخلت الجويريه _ وكانت تحت موسى بن عيسى _ على أبي عبد الله عليه السلام وكانت صالحه، فقالت: إنى أتطيب لزوجي فتجعل في المشطه التي أتمشط بها الخمر وأجعله في رأسي؟ قال: لا بأس» (٧).

١- وسائل الشيعه: الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- الودك بالتحريك الدسم ومنه ودك الخنزير ونحوه يعنى شحمه، «مجمع البحرين»: ودك.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١٣.

٤- المصدر السابق، الحديث ١٤.

٥- المصدر السابق، الحديث ١٥.

٦- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

٧- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٢.

ومنها: عن «فقه الرضا»: «ولا بأس أن تصلى في ثوب أصابه خمر، لأن الله حرم شربها ولم يحرم الصلاة في ثوب أصابته»^(١).

أقول: هذه جملة من الأخبار الدالة على طهاره الخمر بالصيراحه أو الظهور أو بالتلويح، وفي قبالها ما استدلل به المشهور من الكتاب والسنة على نجاستها، المعتضده بالاجماع المنقوله والشهره المحققه، فلا بأس بذكرهما.

دليل القائلين بنجاسه الخمر

أمّا من الكتاب: فقوله تعالى: «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ»^(٢)، هذا بناء على كون (الرجس) بمعنى النجس كما ورد بذلك ونقله بعض أهل اللغة كالفتوى في «مصباح المنير» الذي نقله عن النقاش، وكون (الرجس) راجعا الى خصوص الخمر دون سائر المذكورات في الآية، والألا معنى للنجاسه في غير الخمر من الأمور المذكوره. بخلاف ما لو كان المراد منه الخبيث أو الاثم، فحينئذ يصح رجوعه الى الجميع ويناسب المعنى معها كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يستفاد النجاسه من كلمه (الرجس) المذكوره في الآية بواسطة الأخبار الوارده فيه، فله وجه كما ترى ذلك في خبر خيران الخادم حيث يفهم منه النجاسه، فلذلك نرجع إلى ذكر الأخبار الدالة على النجاسه:

منها: مرسله يونس، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، وإن صليت فيه فاعد صلاتك»^(٣).

١- الحدائق الناضره، ج ٥، ص ١٠٥ وكذا في «فقه الرضا»، ص ٢٨١.

٢- سوره المائده، آيه ٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

ومن تقييد النبيذ بالمسكر يفهم وجود نبيذٍ ليس بمسكر ليس له هذا الحكم، فيمكن أن يكون هذا الحديث دليلاً على امكان واصابه النبيذ الثوب دون أن يكون نجسا، فيحمل عليه الأخبار المشتمله على طهارته.

منها: روايه زكريا بن آدم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطره خميرٍ أو نبيذٍ مسكرٍ قطرت في قدرٍ فيه لحمٍ كثير ومرق كثير؟ قال: يهراق المرق أو يُطعمه أهل الذمه أو الكلب، واللحم اغسله واكله. قلت: فإنه قطر فيه الدم؟ قال: تأكله النار إن شاء الله. قلت: فخميرٌ أو نبيذٍ قطر في عجينٍ أو دم؟ قال: فقال: فسُد. قلت: أبيع من اليهود والنصارى وأبين لهم؟ قال: نعم فإنهم يستحلون شربه. قلت: والفقاع هو بتلك المنزله إذا قطر في شيء من ذلك؟ فقال: أكره أن آكله إذا قطر في شيء من طعامي» (١).

أقول: يمكن أن يكون الحكم بالاحراق أو بالفساد لأجل نجاسه الخمر والنبيذ المسكر، فيدلّ على المطلوب. أو أنّ المقصود من الاحراق هو حرمة أكله، ولذلك أجاز أكل اللحم بعد الغسل المساعد مع النجاسه، كما يساعد مع الحرمة، لأنه بعد الغسل تزول الخمر عنه ويظهره بخلاف العجين حيث لا يمكن تطهيره واخلاءه عن الخمر لامتزاجه في العجين كالدّم الواقع فيه، ولذلك قال: فيه إنه فسد.

كما يؤيد احتمال الحرمة دون النجاسه التعليل بقوله عليه السلام: «فإنهم يستحلون شربه» حيث يفيد أن المانع هو حرمة شربه لا نجاسته. وكذلك يكون حكم الفقاع أيضا بناء على أنّ المراد من الكراهه غير معناها المصطلح في الفقه، بل الحرمة، كما قد يستعمل لذلك في الأخبار، وهو واضح لمن كان له أنس مع الأخبار.

ومنها: موثقه عمّار بن موسى الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الدّن يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كامخ (٢) أو زيتون؟

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

٢- الكامخ الذي يؤتدم به، معرّب، «الصحاح» ماده كمش.

قال: إذا غُسل فلا بأس. وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: إذا غُسل فلا بأس. وقال: في قدح أو اناء يشرب فيه الخمر؟ قال: تغسله ثلاث مرّات. وسئل أيجزیه أن يصب فيه الماء؟ قال: لا يجزیه حتّى يدلّكه بيده ويغسله ثلاث مرّات» (١).

ومنها: خبر أبي جميل البصرى، عن يونس بن عبدالرحمن، عن هشام بن الحكم: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الفقع، فقال: لا تشربه فإنّه خمر مجهول، فإذا أصاب ثوبك فاغسله» (٢).

فإنّه يدل على نجاسه الفقع والخمر كليهما، حيث قد أمر بغسل الثوب عند الاصابه.

ومنها: موثقه عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الاناء يشرب فيه النبيذ؟ فقال: تغسله ثلاث مرّات» (٣).

ومنها: موثقه الأخرى أيضا عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تصلّ في ثوب أصابه خمر أو مسكر وأغسله إن عرفت موضعه، فإن لم تعرف موضعه فاغسل الثوب كلّه، فإن صلّيت فيه فأعد صلاتك» (٤).

ومنها: صحيحه الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن دواءٍ يُعجن بالخمّر؟ فقال: لا والله ما أحب أن انظر إليه، فكيف أتداوى به، إنّه بمنزله شحم الخنزير أو لحم الخنزير» (٥). وفي بعض الروايات: «إنّه بمنزله الميتة».

ومنها: صحيحه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنيه أهل الذمّه

١- وسائل الشيعه: الباب ٥١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٨.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٢.

٤- لم نعثر عليه إلا ما سبق منا في خبر يونس بمضمون يقرب منه.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٤.

والمجوس؟ فقال: لا تأكلوا في آنتهم ولا من طعامهم الذى يطبخون، ولا فى آنتهم التى يشربون فيها الخمر»(١).

ومنها: روايه عمر بن حنظله، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ما ترى فى قدح من مسكرٍ يصبّ عليه الماء حتى تذهب عاديته ويذهب سكره؟ فقال: لا والله ولا قطره تقطر منه فى حُبِّ الأهرىق ذلك الحُبِّ»(٢).

ومنها: روايه هارون بن حمزه الغنوى، عن أبى عبدالله عليه السلام: «فى رجل اشتكى عينه فنعت له كحلٌّ يعجن بالخمر؟ فقال: هو خبيثٌ بمنزله الميته، فإن كان مضطراً فليكتحل به»(٣).

أقول: ومن جملة الأخبار الدالّة على ذلك، الأخبار الواردة فى نزع البثر عند صبّ الخمر فيه، وإلى غير ذلك من الأخبار الدالّة على نجاسة الخمر، أو هو مع النيذ، أو الواردة فى خصوص النيذ، حيث يمكن استفاده عموم المدعى بواسطة الاجماع المركب، أى عدم القول بالفصل بينهما فى النجاسة والطهارة، هذا لو لم نقل بأنّ الخمر إسْمٌ للأعمّ منه ومن كلّ ما يوجب السكر، كما استظهره صاحب «الحدائق» ذلك عن جملة من اللغويين، والألا يحتاج فى دعوى العموم إلى الاجماع المذكور.

بل فى كتاب «الغريبين» للهروى فى تفسير الآيه: «الخمر ما خامر العقل أى خالطه، وخمر العقل فستره، وهو المسكر من الشراب»، و أيضاً فى «القاموس»: «الخمر ما أسكر من عصير العنب أو عام كالخمره، وقد يذكر، والعموم أصح، لأنّها حرمت، وما بالمدينه خمر عنب، وما كان مشروبهم إلاّ البسر والتمر»، ومثل ذلك

١- وسائل الشيعة: الباب ٧٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٨ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٥.

منقول عن «مصباح المنير» و«مجمع البحرين» وابن الأعرابي.

بل قد يؤيد معنى العموم في الخمر لكل مسكر من الشراب، ما ورد في بعض الأخبار:

منها: صحيح ابن الحجّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من خمسه: العصير من الكرم، والنقيع من الزبيب، والبتع من العسل، والمزّر من الشعير، والنبيد من التمر»^(١).

ونحوه خبر علي بن اسحاق الهاشمي عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢).

ومنها: روايه الحضرمي، عمّين أخبره، عن علي بن الحسين عليه السلام: «الخمر من خمسه أشياء: من التمر والزبيب والحنظه والشعير والعسل»^(٣).

ومنها: خبر عطاء بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام وكل مسكر خمر»^(٤).

ومنها: ما جاء في «تفسير العياشي» عن عامر بن السمط، عن علي بن الحسين عليه السلام، قال: «الخمر من ستة أشياء: التمر والزبيب والحنظه والشعير والعسل والذره»^(٥).

ومنها: ما جاء في «تفسير علي بن ابراهيم» عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام: «في قوله تعالى «إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ» أمّا الخمر فكل مسكر من الشراب إذا خمر فهو خمر، وما أسكر كثيره فقليله حرام، وذلك أنّ أبا بكر شرب قبل أن تحرم الخمر فسكر... إلى أن قال: فأنزل تحريمها بعد ذلك، الحديث بطوله»^(٦).

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٥.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٦.

٦- المصدر السابق، الحديث ٥.

ومنها: ما فى «مجمع البيان» عن ابن عباس: «فى تفسير قوله تعالى «إِنَّمَا الْخَمْرُ» قال يريد بالخمير جميع الأشربة التى تُسكر، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الخمير من التبع وهو العسل إلى آخره»^(١).

فإن هذه الأخبار تؤيد كون الخمر اسما للشراب المسكر، وظاهرها كونه على سبيل الحقيقة، فيفهم نجاسه سائر المسكرات أيضا من جميع ما دل على نجاسه الخمر، فلا نحتاج فى اثبات النجاسة لغير الخمر الاستناد الى الاجماع وعدم القول بالفصل، بل إذا ثبت النجاسة للخمر ثبت لغيرها باشتراك فى الاسم، فالعمده هو ملاحظه الاختلاف الموجود فى الأخبار الكثيره الداله طائفه منها على الطهاره وأخرى على النجاسة، فكيف يمكن التوفيق بالجمع بينهما، مع أن كل واحد منهما فيه الصحاح والأخبار المعتمده، فلا سبيل فى الجمع إما بطرح طائفه منهما وبحملها بأحد المحامل الموجب لرفع التعارض بينهما، فتقول ومن الله الاستعانه: الأقوى عندنا هو النجاسة، والدليل عليها: مضافا إلى الاجماع المنقوله المعتمده بالشهره، والمؤيد بالكتاب بكون (الرجس) هو النجس هنا، ولو بواسطه خبر خيران كما هو المتبادر إلى الذهن أولاً، وإن استعمل هذا اللفظ فى الخبيث والأثم أيضا حتى يناسب مع ما هو عدله، وتأييدها بالأخبار الكثيره البالغه حد التواتر بالتصريح بالنجاسة، وهى أكثر عددا من الأخبار الداله على الطهاره، بحيث لا يمكن رفع اليد عنها ولا يقبل الحمل على الاستحباب كما نشير إليه فى موضعه.

هو إن بعض أخبار الطهاره مشتمل بما يمكن حمله على ما لا يعارض مع أخبار النجاسة:

مثل: صحيحه ابن رئاب حيث أجاز الصلاه فى ثوب أصابه الخمر والنيذ المسكر، لكن قد استثنى منه ما فيه القذاره، حيث أمر بتغسيل موضع الأثر، فلو

١- مجمع البيان، ج ٣_٤، ص ٣٧٠.

كانت الاصابه منها طاهرا فلا يبقى للاستثناء وجه، حيث لا قذاره فى البين، فيظهر منه أن الاصابه تكون على قسمين: قسم لا أثر لها وإن يحتمل ذلك ولم يجد فى موضع الاصابه شيئا، فيكون مشكوكا، فالأصل فيه الطهاره، بخلاف ما لو شاهد الأثر فإنه يستقدر فلا بد من غسله لكونه نجسا، فتصير الروايه حينئذ دليلاً على النجاسه لا الطهاره.

ومثل: روايه حسين بن موسى الحنّاط: «فى رجل يشرب الخمر ثم يمّجه من فيه، فيصيب الثوب؟ فقال لا بأس».

فإنّ السؤال من أنّ ما يخرج من فم من يشرب الخمر هل هو محكوم بالنجاسه أم لا؟ قال لا لأنّ مجرد كونه شارب الخمر لا يوجب الحكم بنجاسته فمه مطلقا، فيكون هذا الخبر مثل خبر عبدالحميد بن أبى الديلم، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: رجل يشرب الخمر فيبصق فأصاب ثوبى من بصاقه؟ قال ليس بشيء» (١) حيث يحكم بالطهاره، وهو لا يستلزم كون الخمر الذى يشربه الشارب طاهرا حتّى يعارض مع تلك الأخبار.

ومثل: خبر أبى بكر الحضرمى، وقد عرفت توضيحه فى ذيله أنّه إنّما يدلّ على الطهاره لو كان المراد من (النيذ) المسكر، مع أنّ اطلاقه يشمل غير المسكر فيكون دليلاً حينئذ على كون المسكر منه نجسا، ولا أقلّ بعد الاباء عن كون ذلك مرادا، فيحمل عليه فى مورد الجمع ورفع التعارض كما هو مقتضى القواعد والأصول.

ومثل: خبر ابن اساره فإنه مشتمل على تعليل يفهم أنّ الاصابه لم تكن ذى أثر، حيث قال عليه السلام: «لا بأس إنّ الثوب لا يُسكر»، أو اراد من التعليل افهام أنّ الحكم صادرٌ لأجل التقيّه، خصوصا مع احتمال اتحاد هذه الروايه مع روايه أخرى منه، وفى الثانيه أشار إلى صورته وجود الأثر بالاصابه، وقال: «إن تشهى أن تغسله

لأثره» حيث يفهم منه حاله التقيه، إذ لا معنى للاشتهاء هنا، لأنه إن كان طاهرا فلا يجب غسله وإن كان نجسا فلا بد من التطهير. اللهم أن يراد بيان حكم الاحتياط، لأدّ مقتضى الأصل عند الشك وإن كان الطهاره، إلا أن الاحتياط كان فى غسله لاحتمال الأثر عليه فيكون الاشتهاء لذلك.

كما أن خبر حفص الأور حيث سئل عن الدن الذى يجعل فيه الخمر، فإنه يمكن أن يكون المراد من التجفيف بعد الغسل لا مطلقا، فيكون السؤال حينئذٍ من جهه شأنه بجعل التمر فيه وأنه هل يجوز استفادته لوضع الخلّ فيه أيضا؟ فقال نعم، وإن أبيت عما قلنا _ كما هو خلاف الظاهر _ فيحمل عليه جمعا وتوفيقا.

كما أن مثل خبر الصدوق فإنه _ مضافا إلى ارساله _ مشتمل لما يكون خلافا لفتوى الأصحاب، حيث أجاز الصلاه مع ثوبٍ أصابه دسم الخنزير وشحمه، مع أنه نجس قطعاً، فلا- جرم من حملة على الاصابه غير المؤثره، أو حملة على التقيه، ولذلك لا قدره له على أن يقوم بالمعارضه مع تلك الأخبار الكثيره.

وكذلك صحيحه على بن جعفر عليه السلام لامكان أن يكون المراد من (ماء المطر) هو حال نزوله، أو حال كون مائه أكثر من الكر فى الراكد، أو يحمل على ذلك فرارا عن التعارض.

وكذلك خبر على الواسطى، لأنّ جعل الخمر النجس فى المشطه للرأس من دون أن يأتى بالصلاه ليس بحرام، فلا منافاه بين نجاسته كذلك وبين جواز جعله على رأسها، كما لا يخفى.

وأما روايه «الفقه الرضوى» فحالها واضحه من حيث الضعف.

وعليه فلا- يبقى فى الأخبار الدالّه على الطهاره إلا موثقه ابن بكير، حيث سئل رجلٌ عنه عليه السلام: «عن ثوب أصابه المسكر والنبيذ؟ قال: لا بأس» فلعلّه أراد من عدم البأس لغير حال الصلاه، فلا ينافى مع ما أمر بغسله لحال الصلاه، ولا أقل من

الحمل على هذه الصورة، فلا يبقى من أخبار الطهارة ما تستطيع المعارضه مع الأخبار الدالّة على النجاسة، وعليه فالمسألة من جهة الحكم بالنجاسة واضحة.

وإن ائتم عن القول بذلك والاصرار على بقاء المعارضه بين الطائفتين، نقول إن غايته التعارض والرجوع إلى دليل آخر يرجح أحدهما، وهو ما ورد من الأخبار المبيّنه المرجّحه لاحدهما، وهو مثل خبر خيران الخادم المروى في «الكافي» و«التهذيب» «والاستبصار» بطرق معتبره ليس فيها من يتوقف في شأنه إلا سهل بن زياد الآدمي، قال: «كتبْتُ إلى الرجل عليه السلام أسأله عن الثوب يصيب الخمر ولحم الخنزير يصلّي فيه أم لا، فإن أصحابنا قد اختلفوا، فقال بعضهم صلّ فيه، فإن الله إنّما حرّم شربها، وقال بعضهم لا تصلّ فيه؟ فكتب عليه السلام: لا تصلّ فيه فإنّه رجس» (١).

فإنّ هذا الخبر مع صراحته في النجاسة، وكون الرجس هنا للنجاسة لا الخبائثه والاثم _ إذ لا يناسب مع الصلاه بتركها إلا بالأولى وغيرها _ رافعه للتعارض بترجيح جانب النجاسة على الطهارة، فتصير الروايه حينئذٍ من قبيل الأخبار العلاقيه المرجّحه لأحد المتعارضين بالأخذ بما وافق الكتاب أو ما خالف العامه، فلا تعدّ في عرض المتعارضين.

ويؤيّد في وجود الاختلاف في عصر الائمه عليهم السلام بين الأصحاب، بل ويرجح طرف النجاسة على الطهارة خبرٌ صحيح مروى عن علي بن مهزيار، قال: «قرأت في كتاب عبدالله بن محمّد إلى أبي الحسن عليه السلام: «جعلت فداك، روى زراره عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في الخمر تصيب ثوب الرجل إنهما قالوا لا بأس أن يصلّي فيه، إنّما حرّم شربها، وروى غير زراره عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: إذا أصاب ثوبك خمر أو نبيذ يعنى المسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كلّه، فإن صلّيت فيه فأعد صلاتك، فاعلمن ما آخذ به؟ فوقّع

بخطه عليه السلام وقرأته: خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام «(١)».

إذ الظاهر من الحديث كون المراد من قول أبي عبدالله عليه السلام هو المنفرد عن أبيه، والأفكلا القولين كان قوله والأخذ بهما جميعاً ممتنع، والتخيير غير مقصود، بل مخالف للاجماع، فإنه مع اشتماله على الاعراض عن أخبار الطهارة، دأله على النجاسة بأكمل دلالة وأبلغها، مع علو سندها وتعدد طرقها، بل الرواية مروية عن الامام اللّاحق، وهي حاكمه على الأخبار المروية عمّن قبله، فإنها في وضوح الدلالة واتقانها يكون على حدّ حتّى اكتفى المحقق الشيخ حسن في «المنتقى» على ما نقل عنه في الحكم بالنجاسة من الأدلة بذلك الخبر فقط، بل وفيها تصديق لما رواه الشيخان في الصحيح عن يونس بن عبدالرحمن _ الذى هو ممّن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه وأقرّوا له بالفقه والعلم _ عن بعض من رواه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا أصابك ثوبك خمر أو نبيذ مسكر فاغسله إن عرفت موضعه، وإن لم تعرف موضعه فاغسله كله، فإن صلّيت فيه فأعد صلاتك» (٢).

إذا الظاهر أن الرواية المأمور بأخذها هي هذه لمطابقه متنها له واتحاد المروى عنه فيهما.

والعجب كلّ العجب كيف وقع التشكيك في هذا الحكم عند المتأخرين مع كونه من المجمع عليه بين الأساطين، بل بين علماء المسلمين، بل كاد أن يكون ضرورى المذهب أو الدين كما صرح بذلك صاحب «الجواهر» (٣)، وقيل إنّ أول من جرّأهم عليه المصنّف في «المعتبر»، والحال أنّك قد عرفت عدم وجود المعارض لها إلاّ تلك الأخبار القليلة في قبال كثره أخبار النجاسة، مع أنّك عرفت

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- الجواهر ج ٦، ص ٩.

أن أكثرها قابله للتأويل والحمل على التقيه من بعض المخالفين، سيما من ربيعه الرأى إذ هو على ما قيل من فقهاء المدينة وشيوخ مالِك، وكان في عصر الصادق عليه السلام، فلا غرو أن يُتقى منه، خصوصا مع ملائمته لطباع السلاطين وذى الشوكه من امراء بنى أميه وبنى العباس، المولعين بشربها، المتهالكين عليه، حتّى أنّهم ربّما حاولوا دفع التحريم عنه كما يشير اليه حديث المهدي العباسي مع الكاظم عليه السلام فقد جاء في الخبر الذي رواه علي بن يقطين، قال: «سأل المهدي أبا الحسن عليه السلام عن الخمر هل هي محرّمة في كتاب الله، فإن الناس يعرفون النهى عنها ولا يعرفون التحريم لها؟ فقال له أبو الحسن عليه السلام: بل هي محرّمة في كتاب الله يا أمير المؤمنين. فقال له: في أى موضع محرّمة في كتاب الله جلّ اسمه يا أبا الحسن عليه السلام؟ فقال: قول الله عزّ وجلّ «إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مِمَّا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْأَثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ» فأما ما ظهر يعنى الزنا المعلن، إلى أن قال: وأما الأثم فإنّها الخمر بعينها، وقد قال الله عزّ وجلّ في موضع آخر «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَتَاعٌ لِلنَّاسِ» فأما الأثم في كتاب الله فهي الخمر والميسر وإثمهما كبير كما قال الله عزّ وجلّ. فقال المهدي: يا عليّ بن يقطين فهذه فتوى هاشميه! قال: قلت له: صدقت والله يا أمير المؤمنين، الحمد لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت! قال: فوالله ما صبر المهدي أن قال لي: صدقت يا رافضي»(١).

بل الظاهر من الحكم بالنجاسه يوجب التقدير عليهم والتنجيس لهم بشربها ومزاولتها بما لا يوجب ذلك لو كان حراما فقط.

بل ربّما نقل عن بعضهم أنه كان يؤمّ الناس وهو سكران، فضلا عن تلوثه وثيابه بها، كما ورد في التاريخ في حقّ بعض بنى الأئمه، خصوصا بالقياس إلى

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١٣.

السلطين الذين لا يتحاشون عن المحرمات.

لا يقال: إن بعض علماء العامه يقولون بالنجاسه، فكيف ذلك عندهم.

لأننا نقول: لأنه ليس فيم تقيه، بل كانوا يتظاهرون بخلاف ما هم عليه، ويجاهرون بالرد والكفاح، ولا يوافقونهم في ذلك، بل كان ذو الشوكه منهم يتحمله ولا يبالي به لعلمه بأن ذلك لا يحدث فتقاً في سلطانه، ولا يهدم ركنا في بنيانه، إذ لم يكن فيهم من يرشح نفسه للامامه والخلافه الكبرى والرياسه العظمى. إنما كانت التقيه على أئمه الحق عليهم السلام المحسودين للخلق، وهم الذين لا يداينهم في الفضل أحد، والذين ورد عليهم من حسد ائمه الجور ما قد ورد (١). انتهى ما في «الجواهر».

أقول: هذا فضلاً عن أن بعض علماء العامه يعتقدون بأن رؤساء حكوماتهم ودولهم يعدون من مصاديق أولى الأمر، وكان لهم حجه فيما يفعلون، لأن رأيهم حجه ويقولون إنهم مجتهدون فإذا رأوا مصلحه في فعل شيء ولو كان حراما فلهم ذلك، حتى تفوه بعضهم بذلك في الجريمة التي قام بها يزيد بن معاويه في حق الحسين عليه السلام من القتل والأسر والسبب فضلاً عن مثل شرب الخمر وغيره.

ولأجل ذلك نقول: فما توهمه بعض الفضلاء لاستبعاد الحكم بالنجاسه، من أن تقيه السلطين لو اقتضت الحكم بالطهاره لكان أولى الناس بها فقهاء العامه لشده مخالطتهم إياهم، وعكوفهم لديهم، مع أن معظمهم على النجاسه، في غير محلّه كما عرفت.

والحاصل: من جميع ما بيناه، بعد ملاحظه الأقوال والأخبار، هو قوه قول المشهور بل هو المنصور وهو نجاسه الخمر، وكل ما يكون مسكرا من الأشربه باسمائها المختلفه الوارده في الروايات، بشمول الأدله لها حقيقه أو بدعوى أن الخمر اسم للعموم ولو بعموم المجاز والحقا البقيه بها ولو بالاجماع المركب من

عدم القول بالفصل، كما لا يخفى.

حكم بعض أقسام المسكر

أقول: بعد الوقوف على حكم الخمر والنبيد، بقي بيان حكم ثلاث أقسام من أنواع المسكر:

أحدها: ما كان جامداً بالأصالة كالبنج والحشيش، فهل هو نجس كما يتوهم من إطلاق المصنّف هنا، كما في «القواعد» و«الارشاد» و«الدروس» و«المبسوط» تمسكاً بأنّه مسكر بالأصالة، خصوصاً مع معرفتيه إطلاق الخمر في ذلك الزمان على المسكر، فيشملة دليل نجاسة الخمر لمثله أيضاً، هذا خلافاً لكلام كثير من الأصحاب بالصراحة أو الظهور في طهارته، بل في «المدارك» القطع بالطهارة، وفي موضع من «شرح الدروس» عدم ظهور خلاف بين الأصحاب، كما في «الحدائق» دعوى اتفاقهم على الطهارة كنسبه «الذخيرة» تخصيص النجاسة بالأصالة إلى الأصحاب، بل عن «الدلائل» دعوى الاجماع صريحا على طهاره الجامد.

والدليل على الطهارة: _ مضافاً إلى الأصل لو فقد الدليل على نجاسته، وعموم الأدلّة الدالّة على الطهارة السالمين عن المعارض، إلّا- ما يتوهم شموله لمثل الجامد عمّا ورد في نجاسة الخمر، مع أنّه مضافاً إلى انسبائه إلى المايح بالأصالة في الدهن ولو من سياقها من لفظ الاصابه، بقوله: «ثوبٌ أصابه خمراً أو مسكراً لا تصلّ فيه» الوارد في خبر عمّار الموصى اليه بعدم تقييد الاصابه بالرطوبة، المشعر بأنّ لفظ (الأصابه) موصل إلى كونه مع الرطوبة _ إنّه قد ورد في بعض الأخبار ما يدلّ على اختصاص الحكم بالمايح من تعبير القطره أو الشرب، وهو مثل حديث زكريا بن آدم: «عن قطره خمراً أو نبيداً مسكراً قطرت في قدرٍ فيه لحم كثير ومرتقٌ كثير، الحديث» كما ورد في ذيله في حقّ اليهود والنصارى من «أنّهم يستحلّون

شربه» (١) فشمول ذلك للجامد بعيداً غايته، بل مقطوع العدم، وبذلك نرفع اليد عن اطلاق بعض الأخبار وعمومه مثل حديث عطاء: «كل مسكرٍ خمراً» (٢) أو قوله: ما عاقبته عاقبه الخمر فهو خمراً» (٣) وأمثال ذلك، بالحمل على الحرمة، هذا مضافاً إلى ضعف سند بعض الأخبار، الدالّة من خلال كليته وانصرافه إلى الحرمة، مع عدم وجود جابر لعمومه، بل عكسه وهو إعراض الأصحاب عن العمل بالعموم، كلّ ذلك يوجب وهن القول بعدم الطهاره، ولأجل ذلك سرى عدم الخلاف بين المتأخرين واتفاقهم على الطهاره كما عن السيد في «العروه» واتفاق أصحاب التعليق عليها، والله العالم.

ثانيها: ما لو ماع من الجامد بالأصالة بواسطة الماء، فهل يوجب النجاسه بعد ما كان شربه حراماً لاسكاره إن كان الميعان أوجب السكر أم لا؟ فيه وجهان:

١. وجهٌ بالنجاسه لاحتمال شمول النصوص والفتوى لذلك، وأولويته من شراب يُخلق في مثل هذا الزمان، وبهما ينقطع استصحاب الطهاره التي كان قبل ميعانه بالماء.

٢. ووجه بالطهاره، أولاً لانصراف اطلاق الأدلّه إلى ميعانه بالأصالة، مع ما قد عرفت صراحه بعض الأخبار فيه الاستفادة من كلمه (القطره) و(الشراب) الموجب لتقييد اطلاق الأخبار.

وثانياً: استصحاب الطهاره في الجامد منه إذا شك في طهارته، هذا بعد القطع بعدم كونه من مصاديق الخمر حقيقه لعروض الميعان عليه.

ولو سلّمنا ظهور كلمات اللّغويين في ارادتها، ولكن لا بدّ من صرفها إلى غيرها،

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

وإن أريد اللاحق الحكمى فهو ثابتٌ فى الحرمة لا النجاسة، كما هو المعروف فى عصر الصادقين عليهما السلام لا النجاسة التى كانت من أوصافها الخفية، حتى قد عرفت انكار بعض الفقهاء له وللمايح بالأصالة، فضلاً عن المايح بالعرض، وعليه فالطهاره فيها مما لا خلاف فيه.

نعم، لو كان لميعانها دخل فى مسكريتها، فقد قال صاحب «مصباح الفقيه» باندراجة فى القسم الأول الذى حكمتنا بنجاسته.

ولا يخفى ما فيه، لأنه قد عرض عليه بواسطة الماء، فشمول الدليل عليه لا يخلو عن خفاء، فمع الشك المرجح إلى قاعده الطهاره، والله العالم.

ثالثها: ما لو جمد المايح بالأصالة الذى كان نجسا.

ففى «الذكري» و«التذكرة» و«المنتهى» البقاء على النجاسة، وفى «الجواهر» وهو كذلك خلافا لما يظهر من بعض العبارات التقيد بالمايح ونحوه للأصل، ولعل المراد منه هو الاستصحاب، لأن الجمود ليس من قبيل الاستحالة التى يوجب الانقلاب فى الموضوع، بل هو تغيير فى الوصف، فلا توجب تبدل الموضوع بحيث لا يجرى فيه الاستصحاب.

هذا، مضافا إلى عدم ظهور الأدلة فى اشتراط استدامه نجاسته بميعانه إلا فى الابتداء فقط، بل يستمر حتى لما بعد الجمود، ومن ناحيه عدم معرفيه الجمود من المطهرات، بل النجاسة باقيه حتى مع ذهاب اسكاره مع الجمود أو بدونه، إذا كان لنفسه بل حتى مع امتزاجه بمايح آخر، لأن الدليل الدال على عروض النجاسة على الاسم باق حتى يأتى الدليل على خلافه بما يوجب تطهيره بزوال عينه.

قال صاحب «الجواهر»: بين ما زال اسكاره بالجمود وبين غيره من جهة تعليق الحكم منا نصا وفتوى على المسكر المنتفى صدقه حقيقة عليه حينئذٍ دون الأول،

بل يقتضى المفهوم خلافه لو كان المفهوم حجّه، فبعد زوال الوصف بعد التلبس يكون كمن لم يتلبس أولاً واحتمال كون الحكم بالنجاسه للاستصحاب لا- للوصف يدفعه، مع أنّه لا- وجه له بعد فرض ما قلناه من المفهوم أنّه لا- يجرى بعد تفسير الموضوع.

وفيه: استدلاله ممّا لا يمكن المساعده عليه، لأنّ ظاهر الأدلّه كون الاسكار عليه للاحداث فقط لا له وللبقاء معا حتّى يزول الحكم بزوال الوصف، بل يكون حكم النجاسه هنا مثل حكم النجاسه العارضه على الماء المتغير بأحد أوصاف النجاسه، حيث إنّ بعد زوال الوصف بنفسه لا- يوجب زوال النجاسه عن الماء، لأنّ الوصف واسطه لعروض النجاسه على هذا الجسم، والماء وزواله لا يكون إلاّ بورود مطهر شرعى عليه كالانقلاب بصيروره الخمر خلاً، أو بورود ماء كّر على الماء المتغير ونحوه، وإلاّ لو زال بنفسه أو بما يع غير مطهر لما أوجب ذلك زوال النجاسه عنه، ويجرى فيه الاستصحاب بواسطه أن يكون التغيير بالوصف لا بالموضوع.

أقول: وممّا ذكرنا من الوجهين فى الطهاره والنجاسه ظهر وجه قول العلامة: فى «المنتهى» من الطهاره وتقويه صاحب «الجواهر» له فيما انحصر دليل نجاسته فى المطلق على الوصف المذكور.

وقوله بالنجاسه وتقويه صاحب «الجواهر» له إذا كان الحكم معلقاً على الاسم من الخمر والنبذ كما عليه «كاشف الغطاء».

نعم، قد استدرك فى آخره بقوله: «اللهم إلا- أن يدعى انصرافه أيضاً للمعهود المتعارف وهو الواجد فىبقى الأصل حينئذ لا معارض له، فتأمل جيّداً».

ولكن قد عرفت قوه النجاسه كما عليه الفتوى عند المتأخرين، وعرفت وجهه فلا نعيد، والله العالم.

تتميم

وأنّ المدار في حصول الاسكار هو حصوله في المزاج المعتدل لا في سريع الانفعال ولا بطيئه، كما هو الحال كذلك في نظائره، مع احتمال كفايه تحقّق الوصف مطلقا ولو في سريع الانفعال، لتحقّق ماهية الاسكار، وهو أوفق بالاحتياط. كما أنّ حصول النجاسه والحرمه في القليل يثبت إذا كان كثيره موجبا

للاسكار، لأنّ الملاك هو الصدق في الصنف دون الشخص، فلازمه كون السكر الحاصل والمتكوّن في بعض حبات العنب والممزوج بغيره كالترياق الفاروق كالكثير في النجاسه والحرمه.

نعم، يقع الكلام في المسكر الذي يتحقّق في بلادٍ دون أخرى، أو إقليم دون آخر، فهل يوجب النجاسه مطلقا، أو يدور مدار تحقّق الوصف؟ فيه وجهان: ينشأ من تحقّق الصدق، ومن دوران الحكم مدار الوصف، ولا يبعد قوّه الثاني بحسب العرف، لأنّ الحكم عرفا يدور مدار تحقّق الموضوع، والمفروض عدمه في بلدٍ ولو من جهة شرايط المناخ من الحراره والبروده فيه، فلا وجه للحكم بالنجاسه مع عدم اسكاره، وإن كان الاحتياط في الاجتناب عنه مطلوبا جدا.

ثمّ الفرق بين السكر والاعماء مرجعه الى العرف، أي هو الشاخص والميزان في تحديدهما فيه، وإن قيل فيه بأنّ السكر حاله تبعث على نقص العقل بالاستقلال بخلاف الاعماء فأنه يكون بالتبع لضعف القلب والبدن أوّلاً، أو أنّه حاله تبعث على قوّه النفس وضعف العقل والاعماء، على ضعفهما.

بل قد يظهر من مجموع ما قيل إنّ السكر يشبه الجنون، والاعماء يشبه النوم، وعليه فالإيكال إلى العرف أولى وأحسن، وإن كان الظاهر مساعدته على ما قيل في الأخير كما لا يخفى.

وفى حكمها العصير إذا غلى واشتدَّ (١)

(١) إنَّ تشبيه العصير بسائر المسكرات: تارةً يكون فى خصوص الحرمة، وأخرى هى مع النجاسة. حكم عصير العنبى

أقول: لا اشكال ولا خلاف فى كونه مثل الخمر فى الحرمة إذا غلى واشتدَّ ولم يذهب ثلثاه، بل فى تحقّق الحرمة بمجرد الغليان وإن لم يشتدَّ، كما هو الظاهر عن كلمات الأصحاب، بل عن المصنّف فى «المعتبر» وعن غيره دعوى الاجماع عليه؛ قال فى محكّي «المعتبر»: «وفى نجاسة العصير بغليانه قبل اشتداه تردّد، وأمّا التحريم فعليه اجماع فقهاءنا، ثمّ منهم من أتبع التحريم بالنجاسة، والوجه الحكم بالتحريم مع الغليان حتّى يذهب الثلثان، ووقوف النجاسة على الاشتداد» انتهى ما فى «المعتبر».

وأمّا النجاسة: ففى كثير من العبارات ورد الاطلاق من حيث الحرمة والنجاسة، نظير كلام المصنّف هنا، وأيضاً فى «الوسيلة» و«القواعد» و«التحرير» و«المختلف» و«المنتهى» و«الارشاد» و«الألفيه»، وظاهر «الروض» والمحكّي من عبارته والد الصدوق، بل فى «المسالك» و«المدارك» و«المفاتيح» وغيرها أنّه المشهور بين المتأخّرين، كما حكاه فى «الروض» و«الرياض» و«منظومه» الطباطبائى و«المفاتيح»، بل عن العلّامة فى «المختلف» بأنّ المخالف فى الحرمة والنجاسة فيه هو المخالف فى الخبر، وهو كلامه فى الخمر وكلّ مسكرٍ والفقاع، والعصير إذا غلى قبل ذهاب ثلثه بالنار أو من نفسه نجس، ذهب إليه أكثر علمائنا كالمفيد والشيخ أبى جعفر، والمرضى، وأبى الصّلاح، وسالار، وابن ادريس، بل عن الشهيد الثانى فى «شرح الرساله» أنّ تحقيق القولين فى المسأله مشكوك فيه، بمعنى أنّه لا قائل إلا بالنجاسة.

نعم، حكى العلامة في «المختلف» الخلاف في الخمر والعصير عن ابن أبي عقييل، بل وأيضاً ذهب إلى الطهاره المصنّف في ظاهر «النافع» والشهيد الأوّل في «الذكري» و«البيان»، وكذلك «الجامع» حيث لم يعدّ العصير في عداد النجاسات، وتبعه عليه جماعه ممّن تأخر عنه، منهم الشهيد الثاني وولدها وشيخهما والفاضل الهندي وصاحب «الرياض»، بل عن «الذكري» شذوذ القول بالنجاسه بين القدماء وكون المعروف عندهم خلافها، ولأجل ذلك قسّم الفاضل النراقي العلماء في ذلك على ثلاث طبقات: «الأولى: القدماء، فالمصرّح منهم بالنجاسه إماماً قليلاً أو معدوم، نعم قال الحلّي: «ألا ترى أنّ عصير العنب قبل أن يشتدّ حلال طاهر، فإذا حدثت الشدّه حرمت العين ونجست»، لكنّه ذكر في مبحث النجاسات الخمر وأحقّ الفقاع بها لكنه لم يذكر العصير أصلاً.

ولعلّ مراده من الشدّه ليس مطلق الغلظه والثخانّه، بل المراد القوّه الحاصله للمسكر فيكون المراد منه الخمر، ولذا لم يذكر الغليان ولا قبل ذهاب الثلثين، ورّتّب زوال الشدّه على الانقلاب خلاً انتهى ما في «المستند».

الطبقه الثانيه: المتأخرون هي النجاسه، ثمّ المشهور بين الطبقه الثالثه يعني طبقه متأخرى المتأخرين الطهاره، ومراده منهم من الشهيد ومن بعده.

أقول: الحقّ هو ما ذكر من أنّ الشهره بين متأخرى المتأخرين إلى زماننا هو القول بالطهاره صريحاً، أو القول بالاحتياط وجوباً في الاجتناب، حيث يفهمنا عدم وضوح مدرّك النجاسه عندهم حيث لم يفتوا بها.

ولعلّ وجه استفاده الطهاره من كلمات القدماء، هو ما عرفت في كلمات بعضهم من عدم ذكر العصير في عداد النجاسات، ولا تعرضّهم لبيان ما يطهره عند ذكر المطهّرات، مع أنّ له مطهراً مخصوصاً، وإن أوهم بعض كلماتهم من ذكر العصير بعد غليانه بحكم الخمر كونه مثلها في النجاسه والحرمة، مع أنّه لا طهور في ذلك لامكان كون المراد من التشبيه في خصوص حرّمته لا مع النجاسه.

أدله نجاسه العصير العنبى

وكيف كان، فلا بدّ من الرجوع إلى ملاحظه الأدلّه الوارده فى الطهاره والنجاسه، وملاحظه ما هو الأقوى منهما حجّه ودلاله، فيؤخذ به ويحكم عليه بعد عدم امكان الاعتماد على دعوى الاجماع على النجاسه الذى صرّح به صاحب «كنزالعرفان»، حيث قال على ما حكى عنه: «العصير من العنب قبل غليانه طاهر حلال، وبعد غليانه واشتداده نجسّ حرامّ، وذلك اجماع من فقهاءنا، أمّا بعد غليانه وقبل اشتداده فحرامّ اجماعاً متّناً، وأمّا النجاسه فعند بعضنا أنّه نجسّ وعند آخرين أنّه طاهرٌ» انتهى (١).

لما قد عرفت من وجود الاختلاف قديماً وحديثاً فى نجاسته بعد الجزم بحرّمته عند الكلّ بعد الغليان، سواءً اشتدّ أم لا. هذا مع قوّه احتمال كون مرادهم من الاشتداد لدى الجمهور هو الشدّه المطربه، وحمل العبارات على ذلك أولى من قبول الدعوى بصوره المطلق، اللهمّ إلا أن تقوم فى كلامهم قرينه داله على الاطلاق حتّى يشمل لمطلق الاشتداد.

وحيث أنّ الطهاره مطابقه للأصل والقاعده، لأنّ (كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر)، وكلّ شىء محكوم بالنظافه إلا ما قام الدليل على قذارته، فلا بدّ حينئذٍ من الفحص عمّا يقتضى نجاسته، وليس فى البين إلاّ أمور سننذكرها بعد ما عرفت من سقوط الدليل الأوّل وهو الاجماع على النجاسه.

الدليل الثانى: دعوى صدق اسم الخمر على العصير حقيقه، فيعمّه حكمها لاطلاق أدلته.

أمّا صدق الأسم: فلظهور كلمات جماعه من الخاصّه والعامّه فى ذلك، بل عن «المهذب البارع» أنّ اسم الخمر حقيقه فى عصير العنب اجماعاً.

وما فى «الفقيه» حكاية رساله والده بقوله: «اعلم يا بُنى إنّ أصل الخمر من الكرم إذا أصابته النار أوغلى من غير أن تمسه، فيصير أعلاه اسفله فهو خمراً، فلا يحل شربه حتى يذهب ثلثاه) بل قد يؤيده بعض الأخبار مثل خبر معاوية بن عمّار: «فى العصير الذى ذهب نصفه أنه خمراً لا تشربه»^(١).

وفيه: منع صدق الاسم عليه، ولذلك تلاحظ أنّ العرف لا يعترف بأنه خمر حقيقه، بل يرى صحه سلب الاسم عنه حقيقه لغه وعرفاً، لأن الخمر اسم للطبيعه المعهوده المتخذة من العصير، والمعروفه عند أهلها، فلا يدخل العصير تحته إلا إذا كان مع الفساد والاختمار، إذ ليس العصير من الشراب المسكر ما لم يطء عليه التغير والنشيش، ولذلك جعلوه قسيماً للمسكر المايح، بل ولم يسمع من أهل من جرّبه عدّه من المسكر مع أنّه لو كان كذلك لبان عند من هو أهله، ولذلك لا يتوجهون إليه إلا عند فقد الخمر بدلاً عنها، فمجرد احتمال كون العصير فى الواقع خمراً لا يوجب ترتب آثار الخمر عليه ما لم يظهر كونه منها، فاثبات حكم الخمر عليه بمجرد اطلاق ذلك اللفظ عليه فى بعض الكلمات، مع عدم كونه حقيقه منها لاستلزام ترتب حكم النجاسه عليه وكونه خمراً حقيقه، مع أنّ والد لصدوق رحمه الله فى رسالته لولده كان ممن لا يرى النجاسه فى أصل الخمره فضلاً عن العصير.

وأما ما حكى عن «المهذب البارع» من دعوى الاجماع على صدق اسم الخمر عليه حقيقه، لعله أراد القسم الذى يتخذ من العنب الذى يكون خمراً حقيقه كالنيبذ لا لمطلق العصائر بأن يكون خمراً ولو قبل غليانه، فإنه معلوم الفساد، بل حتى بعد غليانه فى بعض مصاديقه كما سيظهر لك إن شاء الله.

الدليل الثالث: الأخبار التى تمسكوا بها لذلك، ولعلّ أوجهها موثقه معاوية بن عمّار المرويه فى «التهذيب» و«الكافى» عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن

الرجل من أهل المعرفة (بالحق) يأتي بالْبُخْتِج ويقول قد طُبِخ على الثلث، وأنا أعلم إنّه يشربه على النصف، أنا أشربه بقوله وهو يشربه على النصف فقال: لا تشربه. قلت: فرجلاً من غير أهل المعرفة ممّن لا نعرفه يشربه على الثلث ولا يستحلّه على النصف، يخبرنا أنّ عنده بُخْتِجاً قد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه يشرب منه؟ قال: نعم» (١).

وجه الاستدلال: حمله عليه بالحقيقه المقتضى لترتب حكمه عليه قبل ذهاب ثلثيه لكونه مسكراً، لما عرفت من لزوم وجود وصف الاسكار في مفهوم الخمر عرفاً ولغاً، فمادام لم يعلم انتفائه يترتب عليه حكمه ابقاء لظاهر الروايه.

ولكن يكن أنّ يجاب عنه أولاً: بما قاله صاحب «مصباح الفقيه» بإمكان أن يكون البُخْتِج هو قسم من العصير الذى تحقّق منه السكر، ويكون هو الفرد المتعارف منه فى ترتب الاسكار عليه، وهو الذى نشاهد فى طبخ العصير وإعماله دبسا وغيره ابقائه مدّه يتغير فى هذه المدّه ويقذف بالزبد، فعمل كونه كذلك منشأً لحدوث وصف الاسكار فيه، فلا يلزم من الحكم بخمريته أن يكون مطلق العصير كذلك حتّى فيما لو طبخ بعد صيرورته عصيراً مباشراً بخلاف المتعارف، فضلاً عن أن يغلى حبات العنب حين طبخها فى القدر من غير أن تعصر، كما يؤيد ما ذكرنا ما حكى عن «النهايه» لابن الأثير أنّ هذه الكلمه فارسى معرّب وأصله بالفارسيه «مبيخته» أى الخمر المطبوخه، فلا يطلق هذا الاسم على الدبس، فإنّ للعصير المطبوخ أنحاء منها الدبس ومنها ما نسميه فى بعض البلاد ب (الدّب) ولعلّه يسمّى بالبُخْتِج. وكيفيه طبخه أن يبقى العصير أيّاماً عديده إلى أن يتغيّر تغيراً فاحشاً إلى أن يبلغ حدّه المعروف عند أهله، ثمّ يطبخونه فيصير هو فى حدّ ذاته حلوا حامضاً كالسكنجيين من غير أن يوضع فيه الخلّ، فعله هو الخمر حقيقه، وتكون حموضته

من جهه انقلابه بالطبيعه الخمريه.

وثانيا: مع غمض النظر عمّا ذكرنا، غايته دلالة الروايه على نجاسه هذا القسم من العصير لا مطلق العصير المطبوخ بمجرد الغليان، كما هو المدعى، فلازم ذلك هو أنّ البختج إذا طبخ الى النصف ولم يذهب ثلثه صار نجسا، ولا ملازمه بين نجاسه هذا القسم مع نجاسه سائر أفراد العصير.

ولا- يصحّ هنا دعوى عدم القول بالفصل، لما عرفت كون المفروض فى الروايه خمرا حقيقه فلا يسرى الحكم إلى ما لا يكون كذلك، فلا وجه لرفع اليد عن سائر الافراد عمّا هو مقتضى الاصول والقواعد وهو ليس الا الطهاره.

نعم، لو قلنا بأن الحمل فى الروايه بقوله: «إنه خمّر» مجازي لا- حقيقي، وأريد به التشبيه التامّ بالخمّر، أمكن الاستدلال بهذه الروايه لاثبات المدعى بمقتضى اطلاقه بعموم وجه الشبه، ولا أقلّ من ظهوره فى اراده الأحكام الظاهرية التى منها النجاسه، فيتّم القول فى غير مورد الروايه بعدم القول بالفصل، هذا كلّ لو اعتمدنا فى نقل الخمر على ما ورد فى «تهذيب» الشيخ من وجود كلمه (الخمّر) فيه بناءً على أنّه عند دوران الأمر بين احتمال الزيادة أو النقيصه يكون الثانى هو المتفق عاده، فلازمه حينئذٍ تقديم ضبط الشيخ بوجود كلمه (الخمّر) على ما فى «الكافى» من اسقاطها والاكتفاء فيه ب «لا تشربه»، ولكن يعارض حينئذٍ بأنّه عند دوران الأمر بين تقديم ضبط الشيخ على ضبط الكلينى الثانى يقدّم لأضبطيه الكلينى فى ذلك فيقدّم فيصير نقله حاكما على تقديم أصله عدم الزيادة على عقد النقيصه الجاربه، لأنّ الأضطيه أمر يجرى فى كلا الطرفين من الزيادة والنقيصه، فربّما يوجب ذلك سلب الاعتماد على ما فى «التهذيب»، فيقتضى أن نراجع ونلاحظ كيفيه حمله هل كان بصوره الحقيقه أو المجاز، مع أنّه يكفى فى التشبيه كونه مثل الخمر فى الحرمة التى هى الأثر الفاحش دون النجاسه التى تعدّ من أوصافها

الخفيته، حيث قد عرفت الانكار من بعض الفقهاء مّنا ومن العامه، مع أن مقتضى ظاهر بيان حكم الشرب في الروايه بالجواز والحرمة يؤيد كون الحمل والتشبيه في خصوص الحرمة لا مطلق الأوصاف حتّى يشمل النجاسه، كما لا يخفى.

أقول: لا- أقل من أنّ وجود هذه الاحتمالات يوجب سلب الاطمينان والاعتماد على وجه يرفع اليد بواسطه هذه الروايه عمّا هو مقتضى الأصول والقواعد من الطهاره، لو لا موافقته مع الاحتياط قضيه لما ذهب اليه بعض الأعلام من النجاسه، فلذلك قلنا في تعليقتنا بأن الأقوى هو الطهاره، وإن كان الأحوط الاجتناب كما عن السيد في «العروه». وقد ثبت أنّ العمده في الدلاله هي الأخبار التي مرّت وغيرها، لكنها ليست في الدلاله بقوه هذه الروايه.

ومّا استدللّ به للنجاسه: مرسل محمّد بن الهيثم، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلى من ساعته أيشربه صاحبه؟ قال، إذا تغير عن حاله وغلا فلا خير فيه حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» (١).

ومنها: روايه أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام وسئل عن الطّلا؟ فقال: إن طبخ حتّى يذهب منه اثنان ويبقى واحد فهو حلال، وما كان دون ذلك فليس فيه خير» (٢).

بتقريب أن يقال: إنّه لو كان طاهرا لكان فيه خير ولو فرض حرمة.

ولا- يخفى ما فيه: لأن كلمه (الخير) وقعت في مقابل الحلال في روايه أبي بصير، وهو قرينه على أنّ المقصود من عدم الخير هو الحرمة لا النجاسه، لأنّ ما يترقب من العصير ليس الا الشرب لا سقى الأشجار وبلّ الطين، كما يؤيد ذلك جعل الشرب في قبال عدم الخير في مرسل ابن هيثم. وعليه فالاستدلال بمثل هذه

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٧.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

الأخبار لا يخلو عن ضعف، نظير ضعف الاستدلال للنجاسه بالأخبار المبيته فيها سهم ابليس:

منها: خبر وهب بن منبه في حديث طويل، قال: «لما خرج نوح من السفينه غرس غضباناً كانت معه من النخل والأعناب وسائر الثمار، فأطعمت من ساعتها وكان معه حبله العنب وكان آخر شيء أخرج حبله العنب، فلم يجدها نوح، وكان ابليس قد أخذها فخبأها فنهض نوح ليدخل السفينه... إلى أن قال: فقال له الملك: إن لك فيها شريكاً في عصرها فأحسن مشاركته، قال: نعم، له الشيبع ولي سته أسباع. قال له الملك: أحسن فانك محسنٌ إلى أن بلغ، وقال لي الثلث وله الثلثان فرض، فما كان فوق الثلث من طبخها فلا بليس وهو حظه، وما كان من الثلث فما دونه فهو لنوح عليه السلام هو حظه، وذلك الحلال الطيب ليشرب منه» (١).

تقريب الاستدلال: إن توصيف الحلال بالطيب اشعار بكون حظ ابليس هو الحرام الخبيث، والخبائث المغاير للحرمة ليست الآ النجاسه.

ونحوه في الدلاله على المدعى ما ورد في بعض الروايات: «فمن هنا طاب الطلاء على الثلث»:

أقول: وفيها ما لا يخفى، إذ لا يمكن رفع اليد عما سبق بواسطه هذه الاشعارات والاستحسانات المستخرجه من الأخبار، مع قيام الشواهد في نفس الأخبار على كون الأوصاف بلحاظ أصل شربه من الحرمة والحليه لا النجاسه والطهاره. اللهم إلا أن يرجع إلى كونه حينئذٍ خمراً يترتب عليه أحكامه من الحرمة والنجاسه، وقد عرفت حاله والجواب عنه، فلا نعيد.

كما لا يمكن الاعتماد في اثبات النجاسه ببعض الأخبار المنقوله من الخاصه والعامه من الأشعار والاستيناس بالنجاسه:

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١١.

منها: ما رواه الخاصه وهى روايه على بن أبى حمزه، عن إبراهيم، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «إنَّ الله لما أهبط آدم أمره بالحرث... إلى أن قال: ثم إنَّ ابليس ذهب بعد وفاه آدم فبال فى أصل الكرمه والنخله فجرى الماء فى عودهما ببول عدو الله، فمن ثم يختمر العنب والكرم، فحرّم الله على ذريه آدم كلّ مسكر، لأنّ الماء جرى ببول عدو الله فى النخله والعنب وصار كلّ مختمر خمرا، لأنّ الماء اختمر فى النخله والكرم من رائحه بول عدو الله»^(١)، باعتبار اسكاره ولو بالكثير، فهو خمر و نجس.

ومثله خبر عمر بن يزيد^(٢) فى الدلاله.

ومنها: الخبر الذى رواه العامه هو الذى ذكره العلامة الأمينى فى كتابه «الغدير» نقلاً عن العامه فى بدو أمر الطلاء وهو المطبوخ من عصير العنب: «أنَّ عمر حين قدم إلى الشام شكى إليه أهلها وباء الأرض، وقالوا لا يصلحنا إلا هذا الشراب، فقال: أشربوا العسل. فقالوا: ما يصلحنا العسل. فقال رجلٌ من أهل الأرض: هل لك أن نجعل لك من هذا الشراب شيئاً لا يسكر؟ فقال: نعم، فطبخوه حتى ذهب منه الثلثان فأتوا به عمر فأدخل فيه اصبعه ثم رفع يده فتبعها مطلقاً، فقال: هذا الطلاء مثل طلاء الابل، فأمرهم أن يشربوه، ثم كتب إلى الناس أن اطبخوا شرابكم حتى يذهب منه نصيب الشيطان... إلى آخره»^(٣).

وأمثال ذلك، لكن كل هذا لا- يوجب الالحاق من حيث النجاسه، بل يكفى فى التشبيه بالخمر من جهه حرمه شربه كما هو المشار فى هذه الأخبار وغيرها.

وبالجملة: الانصاف أنه لم نجد دليلاً متقناً سنداً ودلاله على نجاسه العصير

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٣.

٢- الغدير للأمينى، ج ٦، ص ٢٦٠ من طبعه طهران عن الموطأ للمالك، ج ٢، ص ١٨٠.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١٠.

العنبي إذا غلى، مضافاً إلى حرمة شربه المقبول عند الكلّ، إلا ما إذا انقلب خمراً نتيجة بقائه مدّة حتّى يصير خمراً، فله النجاسة كالحرمه، فيكون حينئذٍ مصداقاً للخمر حقيقه أو حكماً، وقد سبق أنّه لعلّ النجس كان خمراً مطبوخاً كما أشار إليه ابن الأثير في «النهايه»، فحينئذٍ لا مانع من الحكم بنجاسه كحرمته.

نعم، قد يظهر من ابن حمزه في «الوسيله» اختصاص حكم النجاسه بما إذا غلى بنفسه لا بالنار بصدق الخمر عليه لاختماره فيما إذا نشّ أو غلى بنفسه، ولعلّه أراد ما ذكرنا من القسم الحرام والجنس من العصير الذى يعرضه السكر بالبقاء مدّة بنفسه، وحينئذٍ تطهيره لا- يكون إلا- أنّ يصير خلاً- لا بذهاب الثلثين كما هو المفروض عندنا فى سائر الأقسام من العصير العنبي، من أن حلّيته موقوفه على ذهاب ثلثيه، ولا دليل لهذه المدّعى إلا المرسل المحكى فى «مجمع البحرين»، وجاء فيه: «إن نشّ العصير من غير أن يمسه النار فدعه حتّى يصير خلاً»، ولأجل ذلك قال إنّ تطهيره يتحقّق بتخلّليه، فيظهر منه حينئذٍ أنّه لو لم يكن كذلك فهو طاهر، فيكون حينئذٍ هو ممّن يقول بالطهاره.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى طهارته ونجاسته، فالأقوى عندنا هو الطهاره، وإن كان الأحوط الاجتناب عنه، والله العالم بحقائق الأمور.

البحث عن سبب حرمة العصير

أقول: بعد ما ثبت أنّ الأقوى فى العصير العنبي الطهاره، يأتى الكلام والبحث على تقدير القول بالنجاسه، وأنّ حصول نجاسته هل يكون بالنشيش أم لا؟ وفى المراد منه احتمالات:

الأول: هو الصوت الذى يحصل له بواسطه بقائه مع الماء مدّة قبل الغليان، بل قد فسّر صاحب «مجمع البحرين» النشيش بالغليان، حيث قال: «ورد فى الحديث:

«النبيد إذا نشّ فلا- يشرب» أى إذا غلى، إلى أن قال: والنشيش هو صوت الماء وغيره إذا غلى». فبناء على هذا التفسير يكون النشيش والغليان واحدا بخلاف الفرض الأوّل.

والاحتمال الثانى: أن يجعل حدّ النجاسه حصول الغليان دون النشيش.

ولازم الافتراق بينهما هو احتمال الافتراق بين الحرمة والنجاسه بكون النشيش حدّا للأولى والغليان للثانيه، إذ الغليان عبارته عن قلب الأعلى الى الأسفل وبالعكس، حيث لا اشكال فى صيرورته حراما.

ولكن قد عرفت تصريح ابن حمزه بعدم النجاسه إذا غلى بالنّار، وتخصيصه النجاسه بما إذا غلى العصير بنفسه.

ولكن يتوجّه اليه: أنّ كلامه هذا لا يوافق مع الأدلّه، الآ أن يريد من الغليان الطهاره وجعل نجاسته مخصوصا بالنشيش، لصيرورته حينئذٍ خمرا فلا مطهر له الآ التخليل لا ذهاب ثلثيه.

والاحتمال الثالث: هو أنّ الحرمة حاصله بالنشيش أو الغليان، ولكن نجاسته منوط بالاشتداد وهذا هو الذى ورد فى عبارته المتن من أنّه (إذا غلى واشتدّ) حيث أنّ الظاهر بمقتضى واو العطف كون النجاسه مترتبه على الاشتداد، لأنّه مورد نقل الاجماع فى «مجمع البحرين»، بل هذا هو القدر المتيقن فى روايه عمّار بكونه خمرا لا تشربه، إذ البُختج هو العطر المطبوخ الذى لا يحصل الآ بعد الاشتداد، وهو الخارج عن أصله الطهاره لكونه القدر المتيقن، إذا المراد من الاشتداد _ على ما صرّح به بعض _ اشتداد نفس العصير أى ثخونه وقوامه. نعم عن ظاهر الشهيد فى «الذكري» والمحقق الثانى اعتبار مسمّى الثخونه الحاصله بمجرد الغليان ولو لم يحسّ بها.

وعن فخرالدين فى «حاشيه الارشاد»: «أنّ المراد بالاشتداد عند الجمهور

الشده المطربه، وعندنا أن يصير أسفله أعلاه بالغيان».

وكيف كان، فإنه ليس في الأدله بصوره الصراحه ما يفيد اعتبار ذلك في النجاسه، لو لا- اعتبار وجود الملازمه بين الحرمة والنجاسه، حيث يلزم كون النجاسه قرينا مع الحرمة في ابتداء الغليان دون الاشتداد، وعليه، لا دليل بالخصوص لانحصار تحقّق النجاسه في الاشتداد فقط إلا ما عرفت من دعوى قيام الاجماع في «مجمع البحرين» وكونه القدر المتيقن من موثقه عمّار، مع ما عرفت الاشكال في الروايه بكون المقصود من البختج هو الخمر المطبوخ لا العصير العنبي الذي يطبخ ويغلظ.

وكيف كان، لو لم نقبل هذا الاحتمال لا يبقى دليل على أنّ النجاسه تتحقّق بالاشتداد إلا ما عرفت، والأ ظاهر الأدله أنّ النجاسه والحرمة تحصلان من نفس الغليان وهو قلب الاعلى الى الأسفل وعكسه، كما لا يخفى.

أقول: وكون المراد من الغليان هو النشيش خلاف لظاهر هذا اللفظ في عبارات الأصحاب، بل في الأخبار:

منها: خبر حماد بن عثمان، عن الصادق عليه السلام: «عن الغليان فقال: القلب»^(١).

كما هو غير منساق إلى الذهن، لأن ما نش لا يقال له إنه غلى، وعليه فكون المراد عنه ذلك بعيد جداً، فلعل سبب ذكر كلا الوصفين في المتن هو اراده التعميم للفردين من النشيش إذا اشتد وقذف بالزبد ومن الغليان، لا- أن يجتمعا في عصير واحد فحينئذ لا بد أن نحمل حرف الواو على (أو)، فيصير ما ورد في المتن نظير ماورد في خبر ذريح: «إذا نشّ العصير أو غلى حرم»^(٢).

ولكن الانصاف بحسب ظاهر الكلام الوارد في المتن كون الوصفين لهما

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٤.

الدخل في ترتب الحكم عليه، لا على كل واحد منهما مستقلاً، فيرجع الكلام حينئذٍ إلى ما عرفت من مطالبه الدليل على اثباته، فلا نعيد.

فروع باب العصير العنبي

الفرع الأول: في أنّ الحكم في العصير هو الحرمة فقط أو هي مع النجاسة، وهل الحكم المذكور مترتب على الغليان مطلقاً سواءً كان بالنار أو بنفسه أو مختصّاً بالأول فقط؟

قال صاحب «الجواهر»: ظاهر المصنّف وغيره عدم الفرق بين الصورتين، ولكن قد عرفت الافتراق عن صاحب «الوسيلة» حيث قصّر النجاسة على الغليان بنفسه والحرمة بالنار، ولعلّ مقصوده بيان كون الغليان بنفسه هو خمراً لحصول الاختمار فيه دون ما يكون بسبب النار، مع أنّه مخدوش بما في الأخبار من ترتب الحكم على الغليان، بلا فرق فيه بين كونه بنفسه أو بالنار، لأنّ الغليان عبارته عن القلب كما جاء تحديد ذلك في خبر حمّاد بن عثمان، فإذا حصلت هذه الحالة حرم كما ينجس على القول بالملازمة، والأحرى حرمة فقط على القول بالطهارة. اللهمّ إلا أن يחדش في أصل صدق القلب والغليان بنفسه، فينحصر تحقّق الحرمة بالنار، كما يظهر ذلك عن صاحب «الجواهر».

أقول: الانصاف أنّ ملاك صحه اطلاق هذه الأوصاف هو العرف، وهم يطلقون صفه (الغليان) بما إذا حصل بنفسه، حيث يقال له النشيش. وكيف كان، فلا فرق في حصول ذلك بنفسه أو بالنار، مضافاً إلى امكان صحه اطلاق الغليان عليه ما جاء في صريح صحيحه حمّاد بن عثمان، وحديث ذريح، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول إذا نشّ أو غلا يحرم»^(١)، فيشمل حكم الحرمة للفردين دون النجاسة، إلا أن

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الاشربة المحرمة، الحديث ١.

ينقلب بواسطة النَّشِّ خمراً فلا- يطهره حينئذٍ إلا- التخليل لا- ذهاب الثلثين، وعليه فلا فرق في الغليان بين كونه حاصلًا بنفسه أو بالشمس أو بالنَّار أو بالهواء.

الفرع الثاني: لا خلاف في أنَّ الحرمة تحصل بالغليان، حيث قام الاجماع عليه عن المصنّف في «المعتبر» بدعوى اجماع الفقهاء عليه، هذا فضلاً عن دلالة نصوص كثيرة تبلغ حدّ التواتر:

منها: خبر حمّاد بن عثمان، عن الصادق عليه السلام: «لا يحرم العصير حتّى يغلى» (١). (٢).

ومنها: خبر ذريح بقوله: «إذا نشّ أو غلا حرم» (٣).

ومنها: حديث ابن أبي عمير، عن محمّد بن عاصم عنه عليه السلام، قال: «لا بأس بشرب العصير ستة أيّام قال ابن أبي عمير معناه ما لم يغل» (٤) فمفهومه أنّه إذا غلى يحرم، سواء كان بنفسه أو بالنار.

ومنها: خبر محمّد بن الهيثم، عنه عليه السلام، قال: «سألته عن العصير يطبخ بالنّار حتّى يغلى من ساعته أ يشربه صاحبه؟ فقال: إذا تغيّر عن حاله وغلا فلا خير فيه حتّى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» (٥).

وغير ذلك من الأخبار الدالّة على ذلك.

الفرع الثالث: هل الغليان الموجب لاثبات الحكم من الحرمة أو هي مع النجاسة، مختص بالعصير من العنب، أو لا فرق بينه وبين غليان ما في داخل العنب من الماء، وقد صرّح بعدم الفرق السيّد في «العروه»، وعليه بعض أصحاب التعليق.

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٢ و ٥.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٢ و ٥.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٣.
 - ٤- المصدر السابق، الحديث ٤.
 - ٥- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٧.

ولكن يظهر من المقدّس الأردبيلي قدس سره في «شرح الارشاد» دعوى اختصاصه بالأوّل، بدعوى ظهور النصوص في اشتراط كونه معصورا، فلو غلى ماء العنب في حبه لم يصدق عليه أنّه عصير غلى.

ولكن أورد عليه: بأن التعبير بالعصير من باب الغالب والقيّد غالبى لا احتزاري، وإلّا يلزم القول بعدم الحكم بالحرمة إذا استخرج ماء العنب بنفسه أو بالغلّيان لا بالعصر.

أقول: لكن الانصاف أنّه أراد بأن اطلاق العرف ماء العنب لا- يكون إلّا- إذا كان خارجا عن العنب بأيّ وجه كان، لا خصوص العصر، فما في العنب هو عنبٌ كما أنّ ما في البطيخ بطيخ لا يطلق عليه ماء البطيخ إلّا إذا خرج.

وكيف كان، شمول النصوص لمثل غليان الماء الموجود داخل العنب في الجملة خفاء، إلّا أن يقال باللاحق من باب تنقيح المناط، لوضوح أن الحكم لا يكون الّا لنفس الماء إذا غلا، بلا فرق بين كونه داخل العنب أو خارجه، وهو غير بعيد، مضافا إلى عدم القول بالفصل الّا عن بعض كما عرفت. وعليه فالأقوى عدم الفرق بين المعصور وغيره في الحرمة إذا غلى.

وبالجملة: وما ورد في كلام «مصباح الهدى» للآملّى رحمه الله من تطبيق عنوان القلب والغلّيان بالفرق بين الماء الواقع في العنب السالم، وبين ما في العنب الذى لم يبق فيه من ثقله شيء بل صار ما فيه منحصرا بالماء، أو كان الغالب عليه الماء المعبر عنه بالفارسيه ب «انگور آب افتاده» بصدق الغليان في الثانى دون الأوّل، ليس على ما ينبغي، لأن الملاك في اثبات الموضوع في دليل الحكم بواسطة الغليان، ليس الّا صدق ماء العنب، وهو صادق في كلّ هذه الأقسام. حكم عصير الزبيب

وكيف كان، إن أحرزنا صدق موضوع الحكم فيه حكم بحرمة مع غليانه أو نجاسته إن اخترناه، والّا المرجع إلى قاعده الطهاره والأصل، الحاكامان بطهارته عند الشك، كما هو واضح.

هذا كله تمام الكلام فى العصير العنبى.

الفرع الثالث: فى حكم العصير الزببى والتمرى.

فقد قدّم صاحب «الجواهر» الثانى على الأوّل، خلافا لصاحب «مصباح الفقيه» كما هو الأوّل للاستتباع فى حكم العصير الزببى للعنبى، ولذلك نقدّم بحثه على التمرى، وإن كان بعض الأدلّه مشتركه فىهما كما ستطلع عليه إن شاء الله، فنقول: ظاهر المصنّف وغيره عدم النجاسه فى غير عصير العنب من التمر والزبيب والحضيرم وغيرها، بل صرح به فى «جامع المقاصد» و«الروض» وغيرهما مثل حواشى «القواعد» و«المقاصد العليه» من دعوى قيام الاجماع على ذلك فى غير الزبيب، بل فى «الحدائق» الظاهر أنّه لا خلاف فى طهاره عصير الزبيب أيضا، كما جاء فى «الذخيره»: «إنى لا أعلم بنجاسه قائلًا».

أقول: ولكن الأمر ليس كذلك، لما يظهر ويفهم من «جامع المقاصد» و«الروض» تحقق الخلاف فى الزببى، بل فى «كشف اللثام» أنّه لعلّ من العنبى الزببى، بل فى «منظومه» الطباطبائى حكاية القول بنجاسه الزببى والتمرى صريحا، ولعلّه استفاده من اطلاق بعض من القائلين بالنجاسه فى العصير بصوره الاطلاق كابن حمره والعلامة وغيرهما، بناء على كون العصير هو للأعمّ الشامل للثلاث.

وكيف كان، فالمسأله قابله للبحث من حيث الطهاره و النجاسه فى كلّ من الزبيب والتمر، ولا يخفى أنّه إن قلنا بطهاره العصير العنبى كما هو مختارنا لا يبقى وجه للحكم بنجاسه الزببى، لأنّه لا يكون أسوء حالاً من العنب، فلا بدّ البحث فيه أن يكون بعد الفراغ عن نجاسه العصير العنبى، ولذلك يقتضى أولاً البحث عن الدليل على نجاسه الزببى، فنقول:

الدليل على نجاسه العصير الزببى

قد يستدلّ لذلك بالاستصحاب بأن يقال إذا كان عنباً كان الغليان موجبا

لنجاسته، فالآن نشك فيه لأجل صيرورته زيبيا لاحتمال دخاله صفه العنبيّه في ثبوت النجاسه مع الغليان، أو لأجل احتمال مانعيّه الزبيبيّه عن اجراء الحكم فيه مع غليانه فيستصحب ويحكم بنجاسته، هذا.

ولكن يناقش فيه بأمور أوّلاً: إنّ هذا الاستصحاب يعدّ استصحاباً تعليقاً في الحكم، بدعوى أنّ المعتبر في الاستصحاب هو كون المستصحب موجوداً قبل زمان الشك، والحكم التعليقي لا يكون موجوداً قبله، لعدم تحقّق المعلّق عليه، بل هو تعليق في الموضوع، لأنّه يكون كذلك إذا كان هذا عنبا ينجس مع الغليان، فكان كذلك مع الزبيبيّه، والثابت أنّ مثل هذا الاستصحاب التعليقي ليس بحجّه.

ولكن قد يجاب عنه: بأنّ مرجع استصحاب الحكم التعليقي إلى استصحاب أمرٍ محقّق وهو سببيّه للنجاسه كما قاله صاحب «مصباح الفقيه».

ولكن يرد عليه أوّلاً: إنّما يصحّ هذا الاستصحاب إن قبلنا كون السببيّه والملازمه من المجعولات الشرعيّه، فحينئذٍ يقال بأنّ الغليان كان قبل الزبيبيّه سبباً للنجاسه فالآن كما كان، وهو أوّل الكلام كما قرّر في الأصول، لأنّ المجعول الشرعي هو الحكم بالنجاسه أو الحرمة للعصير على تقدير غليانه، فمن هذا الجعل ينتزع السببيّه، نظير جعل الملكيه عند البيع فمن ذلك ينتزع السببيّه للعقد بالنسبه إلى الملكيه، وعليه فلا يرجع الاستصحاب التعليقي إلى استصحاب أمرٍ محقق.

وثانياً: السببيّه في الغليان إنّما أخذ في العصير العنبي لأنّه قد ورد ذكرها في الدليل، والمفروض أنّه خرج عن هذا الوصف، ولا ندرى ثبوت الحكم بعد مع تغيير اسمه والموضوع لتغيّر حكمه، وعليه، فاثبات الحكم الثابت للعنبيّه مع الغليان في الزبيب الخارج عنه مشكّل، إذ لا عنب هنا حتّى نحكم بنجاسه مغليّه، فإذا اثبات النجاسه في العصير الزبيبي في غايه الاشكال.

اللهمّ إلا أن يدعى أنّ الزبيب ليس إلاّ العنب، وليس خارجاً عنه بل هو هو إلاّ

مع الجفاف، فيترتب عليه حكمه، وهو أول الكلام، لما يأتي من الأخبار الدالّة على الافتراق، حيث أن العصير عبارته عن الماء الموجود في العنب وفي الزبيب لا ماء فيه، بل هو ماء أضيف إليه من الخارج، فربما يوجب ذلك تغيير الحكم كما لا يخفى، كما أن الانصاف يحكم بأن العرف يرى فرقا بين العنب والزبيب كما يراه بين الحصرم والعنب، وعليه ودعوى الاتحاد بين الثلاثة ممّا لا يقبله الذوق السليم.

نعم، قد يدعى معارضه الاستصحاب التعليقى المقتضى للنجاسه، مع استصحاب الطهاره الثابته للزبيب قبل الغليان، ويرجع الاستصحاب الثانى على الأول بالشهره.

وفيه: هذا ممّا لا يمكن المساعدة معه، لوضوح أنّ الاستصحاب الأول يعدّ حاكما على الثانى، لأنّ منشأ الشك في الطهاره لا يكون إلاّ لأجل احتمال النجاسه بالغليان، فإذا قلنا بصحّه جريان استصحابه، فلا يبقى بعده شك في النجاسه حتّى نرجع إلى استصحاب الطهاره الفعلية الثابته للزبيب، فإذا انهدم أصل الاستصحاب لأجل الحكومه، فلا شىء يتعارض حتّى نرجع إلى المرجّحات ونقول بأنّ الشهره مرجّحه للطهاره باستصحابها، كما لا يخفى.

وبالجملة: الأولى في الاشكال هو المناقشه في أصل الاستصحاب التعليقى لاثبات النجاسه، فإذا شكّ في طهارته المرجع هو قاعده الطهاره وأصلها كما هو الأقوى عندنا.

هذا بالنسبه الى حكم الزبيب من جهه الطهاره والنجاسه إلاّ صورته ما يوجب الاسكار ولو بكثيره، فحينئذٍ هو نجس، لكن اثبات ذلك دونه خرط القتاد.

حكم العصير الزببى عند الغليان

الكلام في الزبيب من حيث الحرمة والحليّه إذا عرض عليه الغليان، فالمشهور _ كما عن جماعه _ هو الحكم بحليّته، بل عن «الرياض» أنّه كادت أن تكون

اجماعاً، وعن غير واحدٍ من المتأخرين وفاقاً لبعض فضلاء المتقدمين هو الحرمة. والدليل على الحرمة ربّما يكون الاستصحاب التعلقي الذي قد عرفت تفصيله في ما سبق لنجاسته، وعرفت الأشكال فيه، وأنّه هنا غير جارٍ، فلا يمكن اثبات حرمة بذلك، كما لا يثبت به نجاسته فلا نعيد.

نعم، قد استدللّ للحرمة بالأخبار:

منها: رواه زيد النرسي، عن الصادق عليه السلام: «في الزبيب يدق ويلقى في القدر ويصبّ عليه الماء؟ فقال: حرام حتّى يذهب ثلثاه. قلت: الزبيب كما هو يلقي في القدر؟ قال: هو كذلك سواء، إذا أدت الحلاوه إلى الماء فقد فسد كلّ ما غلى بنفسه أو بالنار فقد حرّم حتّى يذهب ثلثاه» (١) على ما نقله في غير واحد من كتب الفقهاء مثل «الحدائق» و«طهاره» الشيخ الأكبر وغيرها.

ومنها: الخبر الصحيح الذي رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن الزبيب يصلح أن يطبخ حتّى يخرج طعمه ثم يؤخذ ذلك فيطبخ حتّى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث، ثم يرفع ويشرب منه السنّه؟ فقال: لا بأس» (٢).

ومنها: خبر عمّار الساباطي، قال: «وصف لي أبو عبدالله عليه السلام المطبوخ كيف يطبخ حتّى يصير حلالاً. فقال: تأخذ ربعاً من زبيب وتنقيه، ثم تصبّ عليه اثني عشر رطلاً من ماء، ثم تنقعه ليله، فإذا كان أيام الصيف وخشيت أن ينشّ جعلته في تنورٍ سخن (مسجورٍ في الكافي) قليلاً حتّى لا ينشّ، ثم تنزع الماء منه كلّه إذا أصبحت، ثم تصبّ عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه حتّى تذهب حلاوته، ثم تنزع ماءه الآخر فتصبّه على الماء الأوّل ثم تكيله كلّه فتنظر كم الماء، ثم تكيل ثلثه فتطرّحه في الاناء الذي تريد أن تغليه وتقدره وتجعل قدره قصبه أو عوداً فتحدّها

١- المستدرک، ج ٣، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرمة، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٨، الحديث ٢.

على قدر منتهى الماء، ثم تغلى الثلث الآخر حتى يذهب الماء الباقي ثم تغليه بالنار، فلا تزال تغليه حتى يذهب الثلثان ويبقى الثلث، ثم تأخذ لكل ربع رطلاً من عسل فتغليه حتى تذهب رغوہ العسل وتذهب غشاوه العسل فى المطبوخ ثم تضربه بعودٍ ضرباً شديداً حتى يختلط، وإن شئت ان تطيبه بشيءٍ من زعفران أو شيءٍ من زنجبيل فافعل ثم اشربه، فإن احببت أن يطول مكثه عندك فَرَوْقَه (١) (٢).

ومنها: مثله فى الجملة روايته الأخرى الواردة فى بيان كيفية تحليل الزبيب المطبوخ، حيث قال: «سُئِلَ عن الزبيب كيف يحلّ طبخه حتى يشرب حلالاً؟ قال: تأخذ ربعاً من زبيب فتنقيه ثم تطرح عليه اثنى عشر رطلاً من ماء ثم تنقعه ليله، فاذا كان من غدٍ نزعته سلافته (٣) ثم تصبّ عليه من الماء بقدر ما يغمره ثم تغليه بالنار غلياً، ثم تنزع ماءه فتصبّه على الأول ثم تطرحه فى إناء واحد ثم توقد تحته النار حتى يذهب ثلثاه، ويبقى ثلثه وتحت النار، ثم تأخذ رطل عسل فتغليه بالنار عليه وتنزع رغوته ثم تطرحه على المطبوخ، ثم اضربه حتى يختلط به، واطرح فيه إن شئت زعفراناً وطيبه إن شئت بزنجبيل قليل. قال: فإن أردت أن تقسيمه أثلاثاً لتطبخه فكله بشيءٍ واحد حتى تعلم كم هو، ثم اطرح عليه الأول فى الإناء الذى تغليه فيه، ثم تضع فيه مقداراً، وحدّه بحيث يبلغ الماء، ثم اطرح الثلث الآخر وحده، ثم حدّه حيث يبلغ الماء، ثم تطرح الثلث الأخير، ثم تحدّه حيث يبلغ الماء، ثم توقد تحته بنار لئنه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه» (٤).

ومنها: روايه اسماعيل بن الفضل الهاشمى، قال: شكوت إلى أبى عبد الله عليه السلام

١- رَوْقَه: الترويق التصفيه، القاموس المحيط، ج ٣، ص ٣٣٩ روق.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٢.

٣- سلافه كلّ شى عصرته، أى الصافى الخارج من الشىء المنفصل عن ورديه.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٣.

قراقر تصيبني في معدتي، وقله استمرائي الطعام، فقال لي: لم لا تتخذ نبيذا نشربه نحن، وهو يمرئ الطعام ويذهب بالقراقر والرياح من البطن. قال: فقلت له: صفه لي جعلت فداك. قال: تأخذ صاعا من زبيب فتنقيه من حبه وما فيه ثم تغسله بالماء غسلاً جيداً ثم تنفعه في مثله من الماء أو ما يغمره، ثم تتركه في الشتاء ثلاثه أيام بلياليها، وفي الصيف يوماً وليله، فإذا أتى عليه ذلك القدر صفيته وأخذت صفوته وجعلته في اناء، وأخذت مقداره يعود ثم طبخته طبخاً رقيقاً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، ثم تجعل عليه نصف رطل عسل، وتأخذ مقدار العسل ثم تطبخه حتى تذهب الزياده، ثم تأخذ زنجبلاً وخولنجان ودارحيني وزعفران وقرنفلاً ومصطكى وتدقه وتجعله في خرقه رقيقه وتطرحه فيه وتغليه معه غليه ثم تنزله، فإذا برد صفيته وأخذت منه على غدائك وعشائك. قال: ففعلت فذهب عني ما كنت أجده، وهو شراب طيب لا يتغير إذا بقي إن شاء الله» (١).

هذا كله الأخبار التي استدلت بها على حرمة خصوص العصير الزبيبي إذا غلى بنفسه أو بالنار، وكما ترى صراحه لفظ الزبيب فيها. أقول: فضلاً عن ذلك هنا بعض ما يدل على كون الغليان بنفسه موجباً لحرمة العصير مطلقاً، الشامل باطلاقه لعصير الزبيب أيضاً: منها: خبر ذريح: «إذا نشّ العصير أو غلا حرم» (٢).

ومنها: خبر حماد بن عثمان: «لا يحرم العصير حتى يغلى» (٣).

ومنها: مرسله اسحاق بن عمار، قال: «شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام بعض الوجع، وقلت له: إن الطبيب وصف لي شراباً أخذ الزبيب وأصب عليه الماء

١- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ١.

للوحد اثنين، ثم أصبَّ عليه الغسل ثم اطبخه حتَّى يذهب ثلثاه ويبقى الثلث؟ قال: أليس حلوا؟ قلت: بلى قال أشربه ولم أخبره كم الغسل» (١) حيث ورد ذكر التثليث في صيرورته حلالاً في الزبيب.

ومنها: خبر سعيد بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنَّ ابليس نازع نوحا في الكرم فأتاه جبرئيل فقال له إنَّ له حقاً فأعطاه الثلث، فلم يرض ابليس ثمَّ أعطاه النصف فلم يرضِ فطرح عليه جبرئيل نارا فاحرقت الثلثين وبقي الثلث، فقال ما أحرقت النار فهو نصيبه، وما بقي فهو لك يا نوح حلال» (٢).

هذا كله ما به استدلل به على حرمة عصير الزبيب، ولذلك نسب العلامة الطباطبائي في «مصايحه» الحرمة إلى شهره الأصحاب أو بين القدماء كشهره الحليه بين المتأخرين، وإن تنظر صاحب «الجواهر» في نسبه هذه الشهره إلى الأصحاب، وقال: «لا يخلو ذلك عن تأمل».

أقول: قد أجيبت عن جميع ما استدلل به على الحرمة في «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» ما خلاصته:

قال الأول: (إنَّ حديث زيد النرسي وزيد الزرّاد مع أنّه ليس في الكتب الأربعة، بل عن الشيخ في «الفهرست»: أنَّ لهما أصليين لم يروهما محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، وقال في فهرسته: «لم يروهما محمّد بن الحسن بن الوليد، وكان يقول هما موضوعان، وكذلك خالد بن عبد الله بن سدير، وكان يقول وضع هذه محمّد بن موسى الهمداني» انتهى.

وهو إن أمكن معارضته بروايه ابن أبي عمير لهما، مع أنّ في النجاشي قال: «للنرسي كتاب يرويه جماعه ربّما عن ابن الغضائري، إنّه غلط أبو جعفر في هذا

١- وسائل الشيعة: الباب ٥، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٥.

القول، فإنني رأيت كتبهما مسموعه من محمّد بن أبي عمير»، لكن في «الخلاصه» إنّه «وإن كان ما عن الصدوق ليس طعنا في الرجلين، إلاّ إنني لما لم أجد لأصحابنا تعديلاً لهما ولا طعنا فيهما، وتوقفت عن قبول روايتهما» انتهى.

كلّ ذا مع عدم تحقّق الشهره الجابره لشيء من ذلك، بل لعلّ الموهنه محقّقه، إلاّ أنّ الاحتياط لا ينبغي تركه بحال) انتهى ما في «الجواهر»(١).

قال الهمداني في «مصباح الفقيه»: بعد نقل الروايه المشتمله على الشرطيه بقوله: «حرام حتّى يذهب ثلثاه إذا أدت الحلاوه إلى الماء فقد فسد كلما غلى بنفسه أو بالنار فقد حرم حتّى يذهب ثلثاه»: «يفهم من الشرطيه المذكوره انتفاء الفساد ما لم تتأدّ الحلاوه إلى الماء وإن غلى الماء وانقلب فيه الزبيب... إلى أن قال: «وقوله كلّ ما غلى إلى آخره كأنه مسوق لبيان وجه الفساد، فكأنّه قال لا فرق بين أن يدقّ الزبيب ويلقى في القدر، أو يلقي كما هو في القدر ويصبّ عليه الماء بعد تأديه الحلاوه اليه، في كون غليان الماء المتغيّر به بنفسه أو بالنار موجبا لحرمة إلى أن يذهب ثلثاه، وكيف كان فالروايه صريحه في كون غليان نقيع الزبيب موجبا لحرمة، لكنها غير نقيّه السند يشكل الاعتماد عليها مع مخالفتها للمشهور» انتهى ما في «مصباح الفقيه»(٢).

وقال صاحب «مصباح الهدى»(٣): بعد نقل الاختلاف في «أصل زيد النرسي» و«زيد الزرّاد» و«كتاب خالد بن عبد الله» بما عرفت بعضه بما سبق، قال: «والانصاف أنّه مع هذا الاختلاف لا يصلح العمل بخبره، لا من جهه وهن فيه باعراض الأصحاب عنه حتّى يمنع عنه بعدم اطلاعهم عليه، حيث لم يكن عندهم

١- الجواهر، ج ٦، ص ٣٥.

٢- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٢١١.

٣- مصباح الهدى للآملی، ج ١، ص ٤٢٨.

منه عين ولا- اثر، أو أنه لا يصلح لجعفرى أن يعدل عمّا ثبت من جعفر بن محمّد عليه السلام بمجرد انصراف جماعه من أهل مذهبه عنه، لأجل عدم ظفرهم بما روى عنه كما فى «افاضه القدير» لشيخ الشريعه، بل لاحتياج العمل به إلى جابر مفقود فى المقام، مع أنّ نفى العين منه والاثر ممنوع، كيف وقد حكم ابن الوليد والصدوق على موضوعيه أصله، وصرّح النجاشى بأنّ له كتابا يرويه عنه الجماعه، وتوقّف العلّامه عن العمل بما يرويه، وروايه ابن أبى عمير عنه يدلّ على حجّيه ما يرويه عنه لا على حجّيه كلّ ما يرويه النرسى ولو لم يرو عنه ابن أبى عمير».

وبعباره أوضح: الاجماع على تصحيح ما يصحّ عن ابن أبى عمير هو حجّيه كلّ ما يرويه ولو عمّن لم يعلم وثاقته، لا توثيق كلّ من روى عنه، واعتبار قول من هو متوسط بينه وبين المعصوم، ولو فى غير ما رواه ابن أبى عمير عنه وبالجهد، فالحقّ عدم صحه الاستناد إلى هذا الخبر سندا.

وأما من حيث الدلاله: فالانصاف ظهوره صدرا وذيلاً فى التحريم، بناءً على المنقول فى كتب الفقهاء، كما لا يخفى على الناظر فيه.

وأما على المنقول من أصله: _ وقد نقله فى الصفحه السابقه على هذا الكلام _ هكذا: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الزبيب يدق ويلقى فى القدر ثم يصبّ عليه الماء ويوقد تحته؟ فقال عليه السلام: لا تأكله حتّى يذهب الثلثان ويبقى الثلث، فإنّ النار قد أصابته. قلت: فالزبيب كما هو يُلقى فى القدر ويصبّ عليه الماء ثم يطبخ ويصفّى عنه الماء؟ فقال: كذلك هو سواء إذا أدت الحلاوه إلى الماء فصار حلوا بمنزله العصير ثم نش من غير أن يصيبه النار، وقد حرم، وكذلك إذا أصابه النّار فأغلاه فقد فسد».

ثم قال: فقد يقال بأنّ صدره وإن كان ظاهرا فى التحريم، إلّا أن تفكيك الواقع فى ذيله فى بيان حكم قسمى الغليان حيث عبّر عمّا كان بنفسه بأنّه حرام، وعمّا

كان بالثأر بأنه قد فسد، ثم حمل التحريم على الحرمة الفعلية والفساد على صيرورته معرّضا لتسارع الاسكار عليه.

ثم قال قدس سره: بل الفساد يطلق كثيرا على مطلق المنقصة ولو كانت يسيره، كما يرشد إليه تتبع موارد استعماله.

ثم ذكر موردا من موارد استعماله... إلى أن قال: الظاهر أراد الفاعل من القول هو صاحب «افاضه القدير» للشريعة الذى ذكر اسمه قبل ذلك، فهذا ربّما يوجب ظهور الخبر فى عدم التحريم المطبوع.

ثم قال الآملئ: ولا يخفى ما فى الكلّ، بل الظاهر ظهور حكمه «فقد فسد فى نفسها» فى التحريم، وأن التفكيك بحسب التفنن فى العبارة لو لم نقل بأظهرية الفساد فى التحريم عن كلمه الحرام نفسها، إذ الفاسد بقول مطلق هو ما لا يمتنع منه بشئء، والشرعى منه هو الحرام الأكيد، ولا ينافى اطلاقه فيما ذكرناه، فمع استعماله فى مطلق النقيصه إذا كان مع القرينه، حتى يحمل المجرد عنها عليه، ثم يدعى ظهوره فيه، ثم جعله قرينه على صرف ظهور الصدر فى الحرمة.

والانصاف تماميه دلالتة على هذا النقل أيضا، إلا أن الشأن فى المنقول مع مخالفته لما فى كتب المحققين من الفقهاء، وفعل هذا موهن آخر يرد على الخبر.

وبالجملة: فلا يصلح الاستناد اليه فى اثبات هذا الحكم المخالف مع المشهور.

وأما ما ورد من منازعه ابليس مع آدم ونوح، فهو بمعزلٍ عن الدلالة على حرمة العصير الزيبى بعد غليانه، كما لا يخفى.

فالمتحصّل: أنه لم يرد دليل يمكن الاستناد اليه فى اثبات حرمة، لكن الأحوط الاجتناب عنه لقوّه دلالة خبر زيد النرسى على حرمة، مع ذهاب جماعه من الأصحاب إلى القول بها» انتهى كلام الآملئ فى «مصباح الهدى» (١).

قلنا: ولقد أجاد فيما افاد من قوّه دلالة حديث زيد النرسى على الحرمة، وضعف سنده ليس على حدٍ لا يمكن الاعتماد عليه، لما يلاحظ من قيام الشهره فى المتقدمين من الفقهاء كما أشار إليه العلامة الطباطبائى، وإن كانت شهره المتأخرين على الحليه، ولكن اعتبار الأولى أقوى من الثانية، فلا أقلّ من الضعف فى الشهره من جهه عدّ صيرورته المخالف موهنا بها، خصوصا مع تأييد الحرمة بواسطه أخبار آخر مثل الموثقتين حيث يفهم من ما فى ارتكاز السائلين من السؤال عن صيرورته حلالاً، كون الحرمة بالغليان كان ثابتاً ومعروفا عندهم، خصوصا مع ملاحظه كون التثليث فى العصير بعد الغليان سببا للتحليل، حيث يكون ذلك تأييدا آخر للمسألة، لاسيما مع اشعار منازعه ابليس فى الكرم وجعل التثني له على أنّ شرب هذا المقدار يعدّ حراما، وكون ذلك أيضا موجبا لسلامه الزبيب عن الفساد أو عن المسكرية، لا- ينافى مع كونه بذلك حلالاً، ولذلك نرى تردّد صاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وقد احتاطا بالأمر بالاجتناب عنه، غايه الأمر قد عبّروا عن ذلك بمثل ما عبّر عنه صاحب «الجواهر» و«المصباح» بما لا- ينبغى تركه، وصاحب «مصباح الهدى» بالوجوب احتياطاً، وهو أولى عندنا، وعليه يكون حكمنا الذى كتبناه فى التعليقه على «العروه» و«التحرير» وفاقا لجماعه من الأصحاب هو الفتوى بالاحتياط.

وأما ما فى غير واحدٍ من الأخبار من اطلاق النهى من شرب النبيذ، فيمكن أن يكون المراد هو ما عرفت أن قلنا بحرمة بالغليان، ولو لم يستلزم السكر، فتحليله حينئذٍ يكون بالتثليث، أو أنّ المراد من النبيذ هو المسكر منه الذى كان متعارفا شربه فى تلك الأزمنة، ومن هذه الأخبار خبر سماعه، قال: «سألته عن التمر والزبيب يخلطان للنبيذ؟ فقال: لا، وقال: كلّ مسكر حرام، وقال قال رسول الله صلى الله عليه وآله :

كُلِّ ما أسكر كثيره فقليله حرام، وقال: لا يصلح في النبيذ الخميره وهى العُكره (١)«(٢)».

كما يؤيد كون النبيذ على قسمين من المسكر وغيره، ما جاء فى خبر عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «استأذنت لبعض أصحابنا على أبى عبدالله عليه السلام ، فسأله عن النبيذ، فقال: حلال، فقال: اصلحك الله إنَّما سألتك عن النبيذ الذى يُجعل فيه العُكر فيغلى حتَّى يسكر؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : كَلِّ ما أسكر حرام، فقال الرجل: إنَّ من عندنا بالعراق يقولون إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله عنى بذلك القدح الذى يُسكر؟ فقال أبو عبدالله ٧: إنَّ ما أسكر كثيره فقليله حرام، الحديث»(٣).

والاسكار يتحقق:

تاره: بوضع العُكر فى النبيذ كما وردت الاشاره إليه فى خبر ابن الحجاج، فيصير مسكرا، فهو حرام بقليله إذا كان كثيره مسكرا فضلا عن قليله.

وأخرى: بالغليان بالنار إذا فرض عروض السكر عليه ولو بكثيره، فحينئذٍ تحليله لا يكون إلا: بالتخليل أو ذهاب الثلثين إن قلنا أنه يرفع السكر أيضا ويكون مطهرا له، لكنه مشكل لأن التثليث محلل لا مطهّر.

وثالثه: بالنشيش كما فى بعض الأخبار من عدّ النشيش أيضا محرّما، فيمكن أن يكون تحققا للاسكار فيحرم، أو لا يكون مسكرا بل تحرّم فبالغليان وذهاب الثلثين يحلله.

وكيف كان، فالمسكر الحاصل من النبيذ من أى قسم كان فهو حرام.

حكم الزبيب المطبوخ داخل الطعام

بقى أن نبحث عن قضيه مبتلى بها الناس حكم الزبيب المطبوخ فى الطعام الذى

١- وهى دردى النبيذ المسكر، يطرح فى ما يراد تخميره ليسرع أو يشتد اسكاره.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٥.

٣- المصدر السابق، الحديث ٧.

لا يؤثر طبخه في صيروره وهى ماء حلوا، وكذلك عن الزبيب المحموس فى الدهن أو الموضوع على الطعام الذى يطبخ ببخاره أو المخلوط بغير المايح.

قال الهمدانى فى «مصباح الفقيه»: «لا ينبغى الاستشكال فى حليته فى شىء من هذه الصور، بل وكذا لو اختلط ماء الزبيب بغيره على وجه استهلك فيه ولم يصدق معه غليان ماء الزبيب، بل وكذلك الحكم فى ماء العنب الممزوج بغيره المستهلك فيه» انتهى (١).

قلنا: ما ذكره جيد ما لم يصل الى حد يصير الزبيب بواسطه البخار أو الطبخ متورما ومنفسخا، وإلا يشكل حليته لأنه حينئذ يصدق بآئه وصل الى حد الحرمة لغليانه لو كان منفصلاً عنه، لأن الغليان وإن كان تحققه بالقلب كما فى الروايه، إلا أنه لا فرق فى ذلك بين حصوله بالقلب منفصلاً فعلاً أو بالانفساخ تقديراً، وعليه فالأحوط حينئذ الاجتناب عنه إذا بلغ هذا الحد، وإلى ذلك يحمل ما فى بعض الروايات مثل خبر الحلّى فى آخر «السرائر» نقلاً من كتاب «مسائل الرجال» عن أبى الحسن على بن محمد عليه السلام: «أن محمد بن على بن عيسى كتب: عندنا طبخ يجعل فيه الحصرم، وربما يجعل فيه العصير من العنب، وإنما هو لم يطبخ به، وقد روى عنهم فى العصير أنه إذا جعل على النار لم يشرب حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، وإن الذى يجعل فى القدر من العصير بتلك المنزله، وقد اجتنبوا أكله إلى أن نستأذن مولانا فى ذلك، فكتب عليه السلام: لا بأس بذلك» (٢).

هذا فيما لو صار العصير فيه مستهلكاً، أو لم يبلغ الزبيب إلى هذا الحد، وأما فيما لو صار الماء حلوا فيحرم جميع ما معه من المرق والزبيب، وإلا يحرم خصوص الزبيب دون غيره، والله العالم.

١- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٢١٥.

٢- السرائر، ج ٣، ص ٥٨٤.

حكم العصير المصنوع من التمر

بعد الوقوف على حكم العصير المتخذ من الزبيب، يصل الدور الى حكم العصير التمرى، فقد أطنب الكلام فيه صاحب «الجواهر» من حيث النجاسة والحرمه، والأقوى كون العصير التمرى طاهرا بعد ما عرفت طهاره العصير العنبى، إذا لم يستلزم الاسكار، والآ كان نجسا وتطهيره لا يكون الآ بالتخليل لا بذهاب الثلثين، فكّل ما شكّ فى طهارته يكون المرجع إلى العمومات الدالّه على طهاره كلّ شىء حتّى يعلم نجاسه بعينه، وعدم ما يدلّ على النجاسه جزما الآ من قال بوجود الملازمه بين الحرمة والنجاسه، فإذا ثبتت الحرمة بالأدله، لزم من ذلك نجاسته، ولكنه غير مقبول لامكان القول بالتفكيك، لكون الحرمة أعمّ من النجاسه إذ ربّما يكون أكله حراما ولا يكون نجسا، ولذلك نرى أن الشهيد الثانى ادّعى فى «المقاصد العليه» قيام الاجماع على طهارته، وكذلك ادّعاه صاحب «الحدائق»، وعليه فاثبات النجاسه فى عصيره فى غايه الاشكال فلا يحتاج إلى البحث بأزيد من ذلك.

بقى هنا حكمه من حيث الحليّه والحرمه: المعروف بين الأصحاب هو حليته، وفى «الحدائق» أنّه كاد أن تكون اجماعا، وعن «الرياض» نقل الاجماع عليها صريحا، وعن جماعه عدم الخلاف فيها. حكم عصير التمر

أقول: لكن الأمر ليس كذلك، لما نلاحظ من دعوى الخلاف فى حكمه عن العلّامه الطبائى وبعض متأخرى المتأخرين من الحكم بحرّمته بالفتوى أو بالاحتياط الوجوبى، مستدلّين بما يدلّ على أن كلّ عصير إذا غلى أو نشّ حرم، كما ورد ذلك فى خبرى حمّاد بن عثمان. لكن قد اجيب عنه كما عرفت سابقا بأن العصير لا يطلق الآ على العصير العنبى الذى كان له ماءً يعصر ويطبخ ويصير عصيرا، فلا يطلق على مثل الزبيب والتمر ونحوهما ممّا لا ماء لها الآ أن يدخل

فيها ماء من خارج ويطبخ ويصير عصيرا.

وإن أبيت عن ذلك وادّعت الاطلاق في لفظ (العصير) فلا بدّ من صرفه إلى العصير العنبي، لأنّه المتبادر إلى الذهن لا مطلقا. وعليه فاثبات الحرمة بمثل هذا في غايه الاشكال والصعوبه.

كما أنّه قد يستدلّ لحرمة: دعوى حصول الاسكار ولو في كثيره بالنسبه الى بعض الأمكنه والأزمه.

وفيه: _ كما في «الجواهر» _ المنع عن ذلك لعدم الشاهد لها من عقل أو شرع أو عرف. بل لعلّ الأخيرين شاهدا عدلٍ على خلافها، إذ الوجدان والعيان على عدم تحقّق الاسكار بأكثر ما يستطيع شربه الانسان، وترك الشارع بيانه في وقت الحاجه والسؤال مع شدّه خفاءه إن فرض اسكاره، شاهد على عدمه. مع أنّه عند الشبهه في كونه كذلك لا يجب الفحص عند احتمال، لكون الشبهه موضوعيه لا يجب الفحص في مثلها. مع أنّه لو كان الأمر كذلك لا تتفق في بعض الأحيان، مع أنّه لم ينقل حصول السكر منه عن أحدٍ، حتّى بين الحدّاق إلاّ مع التعمّد في ذلك بوضع سائر الأجسام فيه، أو بتلوّنه بما في أفائد أو بطول مكته قبل ذهاب ثلثيه، وجميع هذا خارج عن محلّ الكلام، كما يشير الى بعض ذلك في الأخبار الدالّه على ذلك.

كما أنّه قد يستدلّ لذلك: بموثقتي عمّار الساباطي:

الأولى: أحدهما ما رواه عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ: «أنّه سئل عن النضوح المعتقد كيف يصنع به حتّى يحلّ؟ قال: خذ ماء التمر فاغسله حتّى يذهب ثلثا ماء التمر» (١).

والثانيه: قال: «سألته عن النضوح؟ قال: يطبخ التمر حتّى يذهب ثلثاه ويبقى

ثلثه ثم يتمشطن»(١).

والنضوح كما فى اللغه ضربٌ من الطيب، وعن «مجمع البحرين» فى مادته: «أنه طيب ما يعى ينقعون التمر والسكر والقرنفل والتفاح والزعفران وأشباه ذلك فى قاروره فيها قدرٌ مخصوص من الماء، يشد رأسها ويصبرون أياماً حتى ينش ويختمر. إلى أن قال: وفى أحاديث أصحابنا أنهم نهوا نساءهم عن التطيب به، بل أمر عليه السلام باهراقه فى البالوعه» انتهى.

ولعله أراد بذلك ما ورد عن هيثمه، قال: «دخلت على أبى عبد الله عليه السلام وعنده نسائه، قال: فشم رائحه النضوح، فقال: ما هذا؟ قالوا: نضوح يجعل فيه الضياح(٢)، قال: فأمر به فأهريق فى البالوعه»(٣).

حيث يستفاد من هذه الروايه كون التمر الواقع فى النضوح حراماً حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، وهما أدل روايه قد استدلل بهما على الحرمة.

ولكن قد أجيب عنهما أولاً: بإمكان أن يكون ذلك للنضوح المستعمل للطيب لا للأكل، وما اعتبر من لزوم ذهاب الثلثين إنما يكون للأكل، فيعلم حينئذ أنه أراد التخلص بذلك عن الخمريه المورثه نجاسه فى الشعر وغيره من محال الطيب، وهو الذى سأل الراوى عن حلّه. اللهم أن يكون القائل باعتبار الثلثين اعتبر ذلك بالنسبه إلى الحرمة والنجاسه، مع أنك قد عرفت طهارته إلا إذا كان مسكراً لا تكون طهارته إلا بذهاب الثلثين.

وثانياً: بإمكان أن يكون النضوح عباره التمر الذى يغلى مع انضمامه بما يوجب

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

٢- الضياح لغه اللبن الخاثر أى الغليظ فى مقابل الرقيق، أو أنه عسل أو عطر كما عن القاموس، أو أنه الخمر الممزوج بالماء كما عن بعض أهل اللغه.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

اختماره، وهو موجبٌ لذلك، فلا يشمل ما يكون بالتمر فقط، كما يشهد لذلك ذكر الضياح الوارد في الحديث، وقد عرفت أنه شيءٌ خارج يدخله، فهو غير مرتبط بما أريد من اثبات الحرمة لعصير التمر دون امتزاجه مع شيءٍ آخر، غايه الأمر احتمال كلا الأمرين في النضوح من كونه للتطيب بلا- أكل، أو كان المراد ما يستعمل في الأكل من العصير. ومع هذا الاحتمال يبطل الاستدلال خصوصاً مع ملاحظه أنّ الأصحاب قد أعرضوا عن العمل بهما.

أقول: الانصاف أنّ اطلاق النضوح في الموثقتين، والحكم في حليته بذهاب ثلثيه يوجب كون الحكم بالنسبه إلى حليته للأكل لا للتطيب الذي قد ورد في بعض كلمات اللّغويين، لكن بما أنّ هذه الروايه قد أعرض عنها الأصحاب من حيث الحليّه والحرمة، فلذلك التزمنا بالاحتياط الوجوبى في الاجتناب عنه حتّى يذهب ثلثه، وإن كان قوّه الاحتياط هنا لا يبلغ بما فى الزبيب، لما ورد فى المقام ما يدلّ على الحليه ما لم يُسكر، _ فيدور حكمه مدار الاسكار بخلاف العصير التمرى حيث يمكن تطهيره وتحليله بالتخليل لا بذهاب ثلثه _ وهو الخبر الذى رواه فى «الكافى» بسنده عن محمّد بن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «قدم على رسول الله صلى الله عليه وآله قوم من اليمن فسألوه عن معالم دينهم، فأجابهم، فخرج القوم بأجمعهم فلبّوا ساروا مرحله قال بعضهم لبعض: نسينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وآله عليه وآله عمّا هو أهمّ الينا، فنزل القوم وبعثوا وفدا لهم، فأتى الوفد رسول الله صلى الله عليه وآله فقالوا يا رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ القوم قد بعثونا اليك يسألونك عن النبيذ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: وما النبيذ صفوه لى؟ فقالوا: يؤخذ التمر فينبذ فى إناءٍ ثمّ يصبّ عليه الماء حتّى يمتلئ ثمّ يوقد تحته حتّى ينطبخ، فإذا انطبخ أخرجوه فألقوه فى إناءٍ آخر ثمّ صبّوا عليه اناء ثمّ يمرس ثمّ صفّوه بثوبٍ ثمّ ألقى فى اناء ثمّ صبّ عليه من عُكر ما كان قبله ثمّ هدر وعلّى ثمّ سكن على عُكره. فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: يا هذا قد أكثرت، أفيسكر؟ قال: نعم، فقال: كلّ مسكر حرام. قال: فخرج الوفد حتّى انتهوا إلى

أصحابهم فأخبروهم بما قال رسول الله صلى الله عليه وآله ، فقال القوم: ارجعوا بنا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله حتى نسأله عنه شفاهاً، ولا يكون بيننا وبينه سفير، فرجع القوم جميعاً فقالوا يا رسول الله: إن أرضنا أرض دويبه، ونحن قوم نعمل الزرع ولا نقوى على العمل إلا بالنبيد. فقال: صفوه لى فوصفوه كما وصفه أصحابهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : أفيسكر؟ قالوا: نعم، قال: كل مسكر حرام، وحق على الله أن يسقى كل شارب مسكراً من طينه خبالاً، أتدرون ما طينه خبالاً؟ قالوا: لا، قال: صديد أهل النار»(١).

أقول: وحصول السكر ربما يكون بواسطة طول مكث التمر والزبيب، أو باضافه بعض المواد التي توجب فيهما الغليان والنشيش وخروج الزبد، بل هو النبيذ المسكر المتخذ منه أو من الزبيب أو منهما، بل لعل الثاني يندرج في الفقاع بناءً على اتخاذه عن غير الشعير الذي كان معروفاً في ذلك الزمان.

فبذلك يظهر أنّ النبيذ على قسمين من الحلال والحرام كما يستفاد ذلك من الأخبار الواردة في الباب، فلا بأس. يذكرها حتى يتضح ما هو الحرام عن غيره:

منها: خبر أيوب بن راشد، قال: «سمعت أبا البلاد يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ: فقال: لا بأس به، فقال: إنّه يوضع فيه العُكر؟ فقال عليه السلام: بشس الشراب، ولكن انبذوه غدوةً واشربوه بالعشي. قال: فقلت: جعلت فداك، هذا يفسد بطوننا، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: أفسد لبطنك أن تشرب ما لا يحلّ لك»(٢).

ومنها: حديث الكلبي النسابة: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن النبيذ؟ فقال: حلال، فقال: إنّا ننبذه فنطرح فيه العُكر وما سوى ذلك؟ فقال: شه شه، تلك الخمره المنتهه! قلت: جعلت فداك فأى نبيذٍ تعنى؟ فقال: إنّ أهل المدينة شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله تغير الماء وفساد طبائعهم، فأمرهم أن ينبذوا، فكان الرجل يأمر خادمه

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاشربه المباحه، الحديث ١.

أن ينبذ له فيعمد إلى كفي من تمر فيقذف به في الشن (١) فمنه شربه، ومنه طهوره. فقلت: وكم كان عدد التمر الذي في الكف؟ قال: ما حمل الكف، فقلت: واحده أو اثنتين؟ فقال: ربما كانت واحده وربما كانت اثنتين. فقلت: وكم كان يسع الشن ماءً؟ فقال: ما بين الأربعين إلى الثمانين إلى مافوق ذلك، فقلت: بأي الأرتال؟ فقال: أرتال مكيال العراق (٢).

ومنها: خبر صفوان الجمال، قال: «كنت مبتلى بالنبيد معجبا به، فقلت لأبي عبدالله عليه السلام: أصف لك النبيذ؟ فقال: بل أنا أصفه لك، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، فقلت له: هذا نبيد السقايه بفناء الكعبه؟! فقال: ليس هكذا كانت السقايه، إنما السقايه زمزم، أفتردى أول من غيرها؟ قلت: لا، قال: العباس بن عبدالمطلب كانت له حبله، أفتردى ما الحبله؟ قلت: لا، قال: الكرم، فكان ينقع الزبيب غدوه ويشربونه بالعشي، وينقعه بالعشي ويشربونه غدوه، يريد به أن يكسر غلظ الماء على الناس، وإن هؤلاء قد تعدوا، فلا تقر به ولا تشربه» (٣).

ومنها: وخبر حنان بن سدير، قال: «سمعت رجلاً يقول لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول في النبيذ، فإن أبا مريم يشربه ويزعم أنك أمرته بشربه؟ فقال: صدق أبو مريم، سألتني عن النبيذ فأخبرته أنه حلال، ولم يسألني عن المسكر. ثم قال: إن المسكر ما اتقيت فيه أحداً سلطاناً ولا غيره، قال رسول الله صلى الله عليه وآله: كل مسكر حرام، وما أسكر كثيره فقليله حرام، فقال له الرجل: هذا النبيذ الذي أذنت لأبي مريم في شربه أي شيء هو؟ فقال: أما أبي فكان يأمر الخادم فيجيء بقدح فتجعل فيه زيباً

١- الشن: القربه الخلق. الصحاح، ج ٥، ص ٢١٤٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٣.

ويغسله غسلًا نقيًا وتجعله في اناء، ثم تصب عليه ثلاثه مثله أو أربعه ماء، ثم تجعله بالليل ويشربه بالنهار، وتجعله بالغداه ويشربه بالعشي، وكان يأمر الخادم بغسل الإناء في كل ثلاث [أيام] لئلا يغلتم، فإن كنتم تريدون النبيذ فهذا النبيذ» (١).

إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الظاهره في حرمه النبيذ الذي يقع فيه التمر أو الزبيب بمجرّد غليانه بنفسه أو نشيشه وخروج زبده ويصير مسكرا فيحرم بل ينجس على القول بالنجاسه، وتحليله حينئذ لا يكون بذهاب ثلثه، بل لابد من تحليله إن أمكن، وإلا يفسد كما أشار اليه بعض الأخبار، فهذا هو قسم من النبيذ الذي يعدّ حراما. وهناك وقسم آخر من النبيذ وهو حلال، وهو الذي لا يدخله شيء من الخارج ويجعل في الماء تمرا أو زيبا كما في الأخبار ليوم أو ليله لا أزيد بالمقدار الذي أشار اليه في خبر الكلبي، وهو حلال.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للاستدلال بها على ما نحن فيه من عصير التمر المغلي بالنار ونحوها، فإنّه يحرم بالغليان ويحلّ بذهاب ثلثيه على الأحوط وجوبا، والله العالم.

ثم لا فرق في حكم عصير الذي حكم فيه بنجاسته أو حرمة بين مزجه بغيره وعدمه، لصدق العنوان والاستصحاب، مضافا إلى شمول اطلاق الأخبار وكلمات الأصحاب له، خصوصا لو مزج بعد الغليان قبل ذهاب ثلثيه، من غير فرق بين كونه عصيرا للتمر أو الزبيب أو العنب، بل لعلّ في خبر النضوح وذيل الموثقتين ايماء أو ظهورا فيه.

نعم، إذا قلنا بطهاره عصير الزبيب والتمر، وكان حرمتها مع الغليان، أنّه لو وقع

فى المرق على نحو استهلك فيه ولم يتغير طعمه، فلا- يبعد أن لا- يكون حراما كما عن الأردبيلى الميل اليه، وقواه صاحب «الجواهر»، وأما لو غير طعمه حيث يدل على كثرته وعدم صدق الاستهلاك، أوجب ذلك حرمة شربه وأكله، كما أنه لو قلنا بنجاسته بالغليان لصيرورته خمرا مثلاً، فإنه يوجب تنجيس المرق ولو كان بقدر قطره.

ولعل ما جاء من الحكم فى «مستطرفات السرائر» نقلاً من كتاب «مسائل الرجال» عن أبى الحسن على بن محمّد عليه السلام، وفى «الوسائل» عن محمّد بن على بن عيسى هو الصحيح، بخلاف «الجواهر» حيث قال: «إنّ محمّد بن عيسى كتب اليه: عندنا طيبخ يجعل فيه الحصرم، وربّما يجعل فيه العصير من العنب، وإنّما هو لحم يطبخ به، وقد روى عنهم فى العصير بتلك المنزله، وقد اجتنبوا أكله إلى أن نستأذن مولانا فى ذلك، فكتب: لا بأس بذلك» (١).

فإنّ الحكم بنفى البأس لعله أراد المستهلك أو مطلقاً، فإن كان المراد بنفى البأس بلحاظ القاء العصير فى الطيبخ كما هو الظاهر الذى يخطر بالبال - خلافاً لصاحب «الحدائق» حيث فسّر قوله «لا بأس به» إلى أنّ العصير أيضاً بعد ذهاب ثلثه ممّا لا بأس به لا قبله، وفى «الجواهر» بعد نقل كلامه قال: «وهو لا يخلو عن نظر» كما هو كذلك، لوضوح أنّه بعد ذهاب ثلثه يصرح حكمه معلوماً للسائل ولا- يحتاج إلى السؤال، فالذى أوجب سؤاله كونه مثل العنب فى لزوم لم الاجتناب عنه قبل ذهاب ثلثيه، فأجاب الامام فى العصير أنّه لا بأس قبل ذهاب ثلثيه، بل حتّى لو لم يستهلك وقد تغير طعمه، نعم فى العنب لا بدّ أن يكون مشتملاً على الاستهلاك الحاصل بعدم تغير طعمه، كما لا يخفى، هذا فى الامتراج

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

بعد العصيريه.

وأما لو القى العنب أو الزبيب أو التمر في الماء المغلى فيه غيرها: فإن كان قبل تحقّق الاضافه في الماء، فهو طاهرٌ وحلال لا غبار فيه، حيث لا يدخل تحت الاطلاقات.

وإن كان بعد الاضافه، ففي العنب حرامٌ لدخوله: تحت ما دلّ على لزوم ذهاب ثلثيه في حليته، بخلاف الزبيب والتمر حيث قد يشكل في دخوله، لأنّ ما يدلّ على الحرمة إنّما كان إذا خرج سلاّفتهما بالماء المطلق وعلّى.

ومن ناحيه قيام الأخبار المطلقه التي يشمله. الأحوط اجتنابه في غير التمر، وأما فيه فإنّه لا فرق فيما ذكرنا بين البقاء في الماء أو في باقى المايعات حتّى الدهن، بل عن «الجواهر» أنّه أقوى اشكالاّ منه خصوصا في مثل الدهن، بل قد ورد في الحديث عن عبدالأعلى، قال: «أكلت مع أبي عبدالله عليه السلام فأتى بدجاجه محشّوه خبيصا(١) ففكّكناها وأكلناها(٢).» حكم عصير بعض الفواكه

هذا تمام الكلام في المعتصر من ثمرتى الكرم والنخل.

وأما غيرها من الثمار والبقول حتّى الحصرم، فإنّه طاهر وحلال ولو نشّت وغلّت، وكذا الربوبات والأطعمه المتّخذة من غيرها، بل قد ادّعى الطبائى صاحب «المصايح» اجماع العلماء على ذلك، لأنّه مطابق للأصل والعمومات من الطهاره والحليه من الكتاب والسنة، لعدم وجود شىء فيها من السّكر حتّى فى غلى الكثير منها، إلّا أن يجعل فيها شىءٌ بالعلاج فيوجب السكر ويتغيّر فيصير

١- الخبيص حلواء يعمل من السمن والتمر، كما فى القاموس.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٥ من أبواب الاشربه المباحثه، الحديث ٣.

حراما ونجسا، كما يشمل الموردین خبران:

الخبر الاول: حديث جعفر بن أحمد المكفوف، قال: «كتبت اليه _ يعنى أبا الحسن الأوّل عليه السلام _ أسأله عن السكنجيين والجلّاب وربّ التوت وربّ التفاح وربّ السفرجل وربّ الرمان؟ فكتب: حلال» (١).

ومثله خبره الآخر، حيث جاء فى ذيله: «إذا كان الذى يبيعها غير عارفٍ وهى تباع فى أسواقها؟ فكتب: جائزٌ لا بأس بها» (٢).

ومثله خبر حسن بن محمّد المدائنى (٣).

الخبر الثانى: وهو الوارد فى بيان حكم الجهه الأخرى وهى حرمة مع التغيّر، وهو خبر خلیلان بن هاشم، قال: «كتبت إلى أبى الحسن عليه السلام فجعلت عندنا شرابٌ يسمّى المبيته، نعمل إلى السفرجل فنقشره ونلقيه فى النار ثم نعمل إلى العصير فنطبخه على الثلث، ثم نقذف ذلك السفرجل ونأخذ مائه، ونعمل إلى هذا المثلث وهذا السفرجل فنلقى فيه المسك والأفاوى والزعفران والعسل فنطبخه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه، أيجلّ شربه؟ فكتب: لا بأس به ما لم يتغيّر» (٤).

وأما عصير الحصرم: فهو حلالٌ حيث لا سكر فيه، ويشمله الأصل والعمومات، وإن حكى التوقف فيه عن بعض المحدثين من البحرانيين مستدلاً بصدق العصير، ودخوله تحت ما دلّ على نزاع ابليس مع آدم، لكنّه ضعيف

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب الاشربة المحرمة، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- المصدر السابق، الحديث ٣.

التاسع الفُقَّاع (١)

كضعف التوقف فى العصير المطبوخ من ثمره النخل إذا لم يكن بُسراً أو تمراً، تمسكا بمثل روايه نزاع ابليس مع آدم ونوح عليهما السلام ، حيث يشمل لأصل الشجر فى الكزْم والنخل، والله العالم. الفُقَّاع و حكمه

(١) الكلام فى الفُقَّاع يقع فى أمور:

الأمر الأوّل: فى نجاسته وحرمة، والظاهر قيام الاجماع بكلا قسميه صريحا عليه، كما عن الأكاير فقد نقله صاحب «الخلاف» و«الانتصار» و«المنتهى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«الغنيه» و«المهذّب البارع» و«كشف الالتباس» و«ارشاد الجعفريه»، وظاهرا عن «التذكرة» و«المبسوط» وغيرهما، ومنشؤه وجود أخبار مستفيضه بل متواتره على نجاسته وأنه خمر مجهول، فلا بأس بذكرها:

منها: خبر الوشاء، قال: «كتب اليه _ يعنى الرضا عليه السلام _ أسأله عن الفُقَّاع، قال: فكتب حرام وهو خمرٌ» الحديث (١).

ومنها: ما رواه ابن فضال، قال: «كتبْتُ إلى أبى الحسن عليه السلام أسأله عن الفُقَّاع؟ فقال: هو الخمر وفيه حدّ شارب الخمر» (٢).

ومنها: خبر عمّار بن موسى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفُقَّاع؟ فقال: هو خمر» (٣).

ومنها: خبر حسين القلانسي، قال: «كتبْتُ إلى أبى الحسن الماضى (٤) أسأله

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٦.

عن الفقاع؟ فقال: لا تقربه فإنه من الخمر»(١).

ومنها: خبر محمد بن سنان، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الفقاع؟ فقال: لا تقربه فإنه خمر»(٢) وخبره الآخر: «هي الخمر بعينها»(٣).

ومنها: خبر أبي جميله البصرى، عن يونس، عن هشام بن الحكم: «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن الفقاع؟ فقال: لا تشربه فإنه خمر مجهول، وإذا أصاب ثوبك فاغسله»(٤).

ومنها: خبر الحسن بن جهم وابن فضال جميعاً، قالان: «سألنا أبا الحسن عليه السلام عن الفقاع؟ فقال: هو خمر مجهول وفيه حدّ شارب الخمر»(٥).

ومنها: خبر آخر للوشاء، قال: «وقال أبو الحسن الأخير عليه السلام حدّ شارب الخمر، وقال: هي خمره استصغرها الناس».

وفى صدره، قال: «كتبْتُ إليه _ يعنى الرضا عليه السلام _ أسأله عن الفقاع؟ فكتب: حرام، ومن شربه كان بمنزله شارب الخمر.

قال: وقال أبو الحسن عليه السلام: لو أن الدار دارى لقتلت بايعه ولجلدت شاربه»(٦).

مضافاً إلى أخبار آخر وارده فى أنّ يزيد هو الشارب للفقاع، وكان هو أوّل من اتخذ له الفقاع فى الاسلام فى الشام، والأمر بالتورّع عنه ليشعتهم معلّين ذلك بأنّه شراب اعدائهم(٧) إلى غير ذلك من الأخبار الدالّة عليه بحدّ التواتر.

١- المصدر السابق، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الاشرية المحرمه، الحديث ٦.

٣- المصدر السابق، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٧ من أبواب الاشرية المحرمه، الحديث ٨.

٥- المصدر السابق، الحديث ١١.

٦- المصدر السابق، الحديث ١٤.

٧- وسائل الشيعة: الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ و تمامه فى التهذيب ج ١، ص ٢٨٢ و ٨٢٨ و ج ٩، ص ١٢٥ _

كَلَّ ذَلِكَ مضافاً إلى دلالة حديث أبي جميل البصرى على النجاسه، فأنه قال: «كنت مع يونس ببغداد وأنا أمشى فى السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه فقفز(١) فأصاب ثوب يونس، فرأيته قد اغتمَّ لذلك حتَّى زالت الشمس، فقلت له: يا أبا محمَّد ألا تصلَّى؟ فقال: ليس أريد أن أصلَّى حتَّى أرجع الى البيت فأغسل هذا الخمر من ثوبى. فقلت: هذا رأى رأيتَه أو شىءٌ ترويه؟ فقال: أخبرنى هشام بن الحكم أنه سأل الصادق عليه السلام عن الفقاع، فقال: لا- تشربه فإنَّه خمر مجهول، فإذا أصاب ثوبك فاغسله»(٢).

فإنَّ قوله: «خمر مجهول» يدلُّ على ترتب آثار الخمر عليه من الظاهريه والخفيّه، فتشبيه الفقاع بالخمر إمّا حقيقى أى بأن يكون خمراً حقيقه، أو أريد الحمل عليها بالحمل المجازى بالتشبيه التام، أو تنزيل هذا فى موضوع الخمر، ولا اشكال فى هذا الحديث إلّا- من حيث السند، فإنَّه أيضاً منجبرٌ بفتاوى الأصحاب وشهرتهم لو لم نقل بالاجماع، فعلى القول بنجاسه الخمر يترتب عليه جميع أحكام الخمر.

الأمر الثانى: فى بيان تشخيص موضوعه، وأنه هل هو المتخذ من الشعير فقط أو يعمّه فيشمل ما يؤخذ من القمح والزبيب والذره ونحوها؟ وجهان: الظاهر من كلمات أهل اللغه وبعض الأصحاب كونه إسماً لشرابٍ يتخذ من ماء الشعير فقط، هذا كما فى «مجمع البحرين»، قال: «الفقاع كزمان شىءٌ يشرب يتخذ من ماء الشعير فقط، وليس بمسكر، ولكن ورد النهى عنه. قيل: سيمى فقاعاً لما يرتفع فى رأسه الزبد» انتهى(٣).

١- أى وثب كما فى الصحاح ج ٣، ص ٨٩١ قفز.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١٤.

٣- مجمع البحرين، ج ٤، ص ٣٧٦ فقع.

وعن «المدنيّات»: «أنّه شرابٌ معمول من الشعير»، وعن السيّد المرتضى قدس سره نقلاً عن أبي هاشم الواسطي: «أنّ الفقاع نبذ الشعير، فاذا نشّ فهو خمّر»، وهذه الخصوصيه تحصل بعد أن يصبّ عليه الماء ويترك أيّاماً يغلى وينشّ ويعلوه الزبد، أو يطبخ قليلاً ثمّ يترك حتّى يصير كذلك، هذا.

أقول: وفي قبال ذلك ما عن جمله من الأصحاب يظهر منهم التعميم، مثل ما عن السيّد في «الانتصار» و«الرازيّات» أنّه كان يعمل منه ومن القمح (١) وربّما يستشعر من هذه أنّه إسْمٌ لقسمٍ معهود من الشراب، وأنّ اتخاذه من الشعير أو الحنطه لحصولهما بهما من غير أن يكون لهما دخاله خاصه في التسميه، كما يفهم ذلك من كلام الشهيد أنّه كان قديماً يتخذ من الشعير غالباً، ويوضع حتّى يحصل له نشيش، وكأنّه الآن يتخذ من الزبيب. وعن الشهيد الثانی في «الروض» أنّه قال: «الأصل في الفقاع أن يتخذ من ماء الشعير كما ذكره في «الانتصار»، لكن لما ورد النهي معلقاً على التسميه ثبت له ذلك، سواء عمل منه أم من غيره إذا حصل فيه خاصّته وهو النشيش» وكذا في «الروضه».

فيظهر من هذه الكلمات كونه ميّناً وموضوعاً للقدر المشترك بينه وبين ما يشاركه في وصف النشيش، الذي عبّر عنه بالخاصه، ممّا اطلق عليه الاسم، بمعنى أنّه اسمٌ لكلّ ما يطلق عليه اسم الفقاع في العرف، مشروطاً بكونه متّصفاً بصفه النشيش، وإلا فاطلاقه مبنيٌّ على المسامحه والتجوّز، فحينئذٍ لدى الاشتباه في فردٍ نشكّ في اطلاق الاسم عليه، لا بدّ أن يحكم عليه أنّه مصداق حقيقي له لأصالة الحقيقه.

وإثبات الاعميّه في اسمه عرفاً لا يخلو عن اشكال، وإن اقتضت أصاله عدم الاشتراك والنقل كونه كذلك، إلا أنّه مع ملاحظه تفسير من فسّره بخصوص ماء

١- حكاه عنه صاحب كشف اللثام، ج ١، ص ٣٩٨ وانظر الانتصار، ص ١٩٨.

الشعير، ومعارضته مع من يقول بالأعمّ _ وإن كان يساعده العرف _ يُشكل اثبات كون إطلاقه على مصاديقه بواسطة معناه الوصفي، وإلا لما احتيج في تشخيص مسماه إلى العرف، بل يثبت بلحاظ معناه الاسمي.

وعليه فالانصاف أنّ المتعارف في القديم لم يكن الفقاع الأ- مختصاً بماء الشعير والتمخذه منه، لا للأعم منه ومما يشاركه في الخواص من جنس المشروبات، وأصالة عدم النقل لا تصلح دليلاً لطرح قول من صرح بكونه اسماً للمعنى الخاص، فبعد ذلك لا- يوجب حمل الأخبار الناهية الأ على ما هو المتعارف في القديم، وهو المتخذ من ماء الشعير، لانصراف الإطلاق في الأخبار على أفرادها الشايعة المتعارفه، كما هو مقتضى إطلاق كلمات الأصحاب.

هذا إذا لم يترتب على المتخذ من غير ماء الشعير الاسكار، وإلا يشمله دليل نجاسة الخمر وحرمة ولو كان متخذاً من غيره، لما قد عرفت من عموم دليل نجاسة كل مسكر، كما تقدم في مبحث الخمر.

نعم، مع عدم اسكاره يختص الحكم بخصوص المتخذ من ماء الشعير إن اطلق عليه اسم الفقاع في زمان صدور النصوص.

أقول: والأقوى عندنا كفايه صدق اسم الفقاع عليه، خصوصاً إذا كان مسكراً في المشكوك منه، أي الشك في كونه متخذاً من الشعير أو عن غيره، لدخوله في إطلاق الاطلاقات، وبذلك يرفع اليد عن قاعده الطهاره واستصحابها.

نعم، لو شك في مورد أنه مأخوذ من ماء الشعير أو من غيره، ولم نحرز كون اسم الفقاع منطبقاً عليه، ولم يكن المنتج منهما موجبا للاسكار، فلا يبعد الحكم بطهارته عملاً بالقاعده واستصحابها، خصوصاً مع ملاحظه وجود قسم حلال وطاهر منه، كما يظهر ذلك من بعض الأخبار، وهو ما لم يظهر فيه النشيش، ولم يرتفع فيه الزبد، أو يتحقق فيه الغليان، فلعله هو المراد مما ورد صحيح ابن أبي

عمير عن مرزم، قال: «كان يُعمل لأبي الحسن عليه السلام الفَقَّاع في منزله، قال ابن أبي عمير: ولم يُعمل فقَّاع يغلى» (١).

الأمر الثالث: في أنّ الفقَّاع المحرّم هل هو مختصُّ بما فيه نشيش لبقائه مدّةً توجب ذلك، ووجود الزبد فيه، أو بواسطة الغليان، أو أنّه الأعمّ بحيث يشمل ما لم يكن كذلك؟

قد يقال: إنّ ظاهر اطلاق كلمات الأصحاب وأغلب النصوص حرمة الفقَّاع ونجاسته مطلقاً، سواءً حصل له النشيش والغليان أم لا، لأنّ المدار على تحقّق اسمه عليه، لكن قد حكى عن ابن الجنيد، بل يظهر عن غير واحدٍ منهم كالشَّهيدين وأبي هاشم في عبائرهم المتقدِّمه، وكذا عن غيرهم اعتبار النشيش والغليان في تحقّق مفهومه، فلا يكون الفقَّاع فقَّاعاً حقيقةً إلا إذا نشَّ وارتفع على رأسه الزبد، واطلاقه على غيره _ أي قبل ذلك _ كان تجرّداً ومسامحه، واليه يحمل ويراد ما في صحيح ابن أبي عمير.

نعم، قد يستلزم تكرّر العمل في اناء واحد وصيرورته حراماً، ويطلق عليه الفقَّاع الحرام، ولو لأجل امكان كونه مشتملاً على السكر خفياً، كما يظهر ذلك ممّا ورد في خبر عثمان بن عيسى، قال: «كتب عبدالله بن محمّد الرازى إلى أبي جعفر الثانى عليه السلام: إن رأيت أن تفسّر لى الفقَّاع فأنّه قد اشتبه علينا أمكروه هو بعد غليانه أم قبله؟ فكتب عليه السلام: لا تقرب الفقَّاع، إلا ما لم يضرّ آنيته أو كان جديداً، فأعاد الكتاب اليه كتبت أسأل عن الفقَّاع ما لم يغلى؟ فاتانى: أن أشربه ما كان في اناء جديد أو غير ضارّ، ولم أعرف حدّ الضراره والجديد، وسأل أن يفسّر ذلك له وهل يجوز شرب ما يعمل في الغضاره والزجاج والخشب ونحوه من الأوانى؟ فكتب عليه السلام: يفعل الفقَّاع في الزجاج وفي الفخار الجديد إلى قدر ثلاث عملات ثمّ

لا يعد منه بعد ثلاث عملات الآ فى اناء جديد، واخشب مثل ذلك»(١).

ولذلك نلاحظ فى كلام ابن الجنيد أنه ذكر فى قسم الحرام منه أنه الفقاع الذى نشّ بنفسه أو كان من جهه ضراوه اناؤه لكثره العمل فيه، فلازم ذلك هو الحرمة ولو لم يعلم اسكاره إذا صدق عليه اسم الفقاع.

كما يؤيد ذلك: ما جاء فى صحيح على بن يقطين، عن أبى الحسن الماضى عليه السلام ، قال: «سألته عن شرب الفقاع الذى يعمل فى السوق وبياع، ولا أدرى كيف عمل ولا متى عمل، أيحل أن أشربه؟ قال: لا أحبه»(٢).

فإنّ ظاهر قوله: «ولا- متى عمل» يراد منه ما يبقى حتّى يحصل له النشيش، فيكون المراد من (لا- أحبه) هو الحرمة لا الكراهه. ولذلك قال السيد المرتضى _ فى كلام الذى نقله صاحب «الجواهر» عنه _ : «لكن ما يوجد فى أسواق أهل السّينه يحكم بنجاسته إذا لم يعلم أصله، عملاً باطلاق التسميه» انتهى.

أقول: فظهر من جميع ذلك أنّ مدار الحرمة والنجاسه فى الفقاع لا- يدور مدار الاسكار فقط كما يظهر من بعض، بل يحرم وينجس إذا اطلق عليه الاسم.

الأمر الرابع: فى أنّ ظاهر الأصحاب _ حيث جعلوا الفقاع قسماً للخمر وغيرها من المسكرات _ كونه غيرها، ولم يعتبروا فيه الاسكار، بل قد سمعت من «مجمع البحرين» كما عن غيره أنه شرابٌ غير مسكر، ولكن ورد النهى منه، لكن يفهم من الأخبار أنّ حرمة حرمة خمريه، فيستشعر منها أنه من الأشربه المسكره، كما يؤيده ما حُكى عن زيد بن أسلم أنه قال: «الغبراء التى نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عنها هى الاسكره خمر الحبشيه»(٣) انتهى، وقد فسّر الاسكره بالفقاع، فلا يبعد أن

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٩ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- الموطأ، ج ٢، ص ٨٤٥ ذيل ح ١٠، وحكاه السيد المرتضى فى الانتصار، ص ١٩٩.

العاشر: الكافر (١)

يكون له مرتبه خفيّه من الاسكار، ولذلك اطلق عليه في الأخبار بالخمير المجهول، لما فيه من الاسكار الخفى، حيث لم يعرف مسكريته. الكافر و حكمه و أقسامه

أقول: وليكن في ذكرك منكم أنّ الفقاع الحرام شيء وماء الشعير الذى يستعمله الأطباء شيء آخر، وليس منه، كما استظهره صاحب «مصباح الفقيه» وغير واحد من الفقهاء، فلا كما لا يخفى.

(١) إنّ نجاسته ثابتة فى الجملة بين العامّة والخاصّة، ولذلك ادّعى الشيخ فى «التهذيب» عليه اجماع المسلمين لا-المؤمنين خاصّة، غايه الأمر أنّ العامّة يؤولون نجاسته بالحكميه لا-العيّيه بخلاف الخاصّة، كما ادّعى الاجماع على النجاسه صاحب «الانتصار» و«الغنيه» و«السرائر» و«المنتهى» وظاهر «التذكرة» تمسكا بصراحه الآيه، وهى قوله تعالى فى سوره التوبه: «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (١)، بلا-فرق عندنا فى النجاسه بين اليهود والنصارى من أهل الكتاب وغيرهم _ كما هو صريح معقد اجماع المرتضى، وظاهر غيره بل صريحه _ ولا بين المشرك كعابد الوثن وغيره، ولا بين الأصلى والمرتد، ولا خلاف فيه الا عن المفيد فى «الغزيه» والشيخ فى موضعٍ من «النهايه».

فالأوّل منهما يقول: بالكراهه فى خصوص اليهود والنصارى، وحمله صاحب «الجواهر» على كون مراده هو الحرمة، ويؤيده اختيار الحرمة فى سائر كتبه، وعدم معرفيه حكايه خلافه فى نقل الاجماع من تلامذته مع أنه المؤسس للمذهب.

وعن الثانى منهما قال: «ويكره أن يدعو الانسان أحدا من الكفار إلى طعام فيأكل معه، فإن دعاه فليأمر بغسل يديه ثم يأكل معه إن شاء»، حيث يفهم من

كلامه الطهاره فى مطلق الكفار، وفى الأوّل فى خصوص اليهود والنصارى، وإن حمل الثانى صاحب «الجواهر» كما عن «نكت» المصنّف على المؤاكلة باليابس أو الضروره، وغسل اليد لزوال الاستقذار النفسانى الذى يعرض من ملاقيه النجاسه. أو على ما ذكره ابن ادريس فى «السرائر» من أنّه أورد الروايه الشاذه ايرادا لا اعتقادا، وأيده صاحب «الجواهر» بصحه هذه المحامل، مضافا إلى نفي الخلاف بيننا فى نجاسه غير اليهود النصارى من المصنّف فى «المعتبر» وغيره، وتصريح الشيخ قبل ذلك فى «النهايه»، بل قيل فى غير موضع منها بنجاسه الكفار على اختلاف مللهم، وكذا عن «مختصر» ابن الجنيد، حيث قال: «لو تجنّب من أكل ما صنعه أهل الكتاب من ذبائحهم وفى آنتهم، وكذلك ما وضع فى أوانى مستحلّ الميتة ومؤاكلتهم ما لم تتيقن طهاره أوانيتهم وأيديهم كان أحوط» بناءً على أنّ المراد من الأحتياط غير الوجوب، وإلا لكان موافقا للمشهور، مضافا الى أن قوله شاذ نادر، بل وفى «الجواهر» أنّه مرفوض، لأنّه كان عن يعمل بالقياس، مثله فى الضعف ما حكى عن ابن عقيل من عدم نجاسه سؤر اليهود والنصارى، و ردّ عليه فى «الجواهر» بأنّه لعلّه لعدم نجاسه القليل عنده بالملاقاه، إذ السؤر عند الفقهاء على ما قيل الماء القليل الذى لاقاه فم حيوانٍ أو جسمه. بل قد يشعر تخصيصه عدم النجاسه بالسؤر بموافقتة فيها فى غيره.

ثمّ قال فى «الجواهر» بعده: «فلا- خلاف حينئذٍ يعتدّ به بيننا فى الحكم المزبور، بل لعلّه من ضروريات مذهبنا، بل قال الوحيد البهبهانى وقد أجاد فيما قال إنّ ذلك من شعار الشيعة، يعرفه علماء العاقه منهم، بل وعوامهم يقرون إنّ هذا مذهب الشيعة، بل ونسائهم وصبيانهم يعرفون ذلك، وجميع الشيعة يعرفون أنّ هذا مذهبهم فى الأعصار والأمصار».

وبالجملة: لا اشكال ولا خلاف فى قيام الاجماع القاطع على نجاسه اللكافر

فى الجملة.

أقول: لكن الذى ينبغى أن يفحص عنه فى المقام هما أمران وموضوعان:

الأول: فى تشخيص موضوع والمصداق الكافر الذى يعدّ نجسا قطعاً.

والثانى: بعد التحقق من المصداق لابد أن نبحت عن الدليل الدالّ على النجاسة من الآيه والروايه والاجماع.

أمّا الأول: فقد يقال بأنّ القدر المتيقن فى النجاسة من الكفار هم المشركون منهم، وهم عبّاد الأوثان والثنيون، بل القدر المتيقن منهما هو الأول، حيث إنهم جعلوا لله الشريك فى العباده، ومن كان كذلك يعدّ مصداقاً حقيقياً لعنوان المشرك، فلو سلّمنا قيام الاجماع أو الدليل على نجاسة غيرهم من الكفار ممّن أنكر أصل الخالق والصانع، ففى مثل المشرك فى العباده يكون بطريق أولى، لدخوله تحت عنوان المشرك حقيقه ومصداقاً، هذا بخلاف ما لو أريد ادخال غيرهم من الكفار فى عنوان المشرك حيث لابدّ من التمسك بالاجماع أو ببعض القرائن والشواهد كما لا يكون ذلك ببعيد كما يظهر.

وأما الثانى: ففى الدليل على نجاستهم، فإنّه فضلاً عن قيام الاجماع من المحصّل والمنقول على ذلك، يدلّ عليه قوله تعالى «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» بناءً على أنّه صادق لعبده الأوثان، بل وكذا عبّاد الشمس والقمر والحيوانات والنباتات، إمّا لأنهم يجعلون غير الله شريكاً له فى العباده، فيكون داخلاً تحت مصداقه حقيقه، أو داخل تحته بتنقيح المناط بأن يقال إنّ ملاك الشرك هو ادخال غير الله مع الله فى العباده، ولا فرق فيه بين الأصنام وغيرها، بل يمكن الحاق منكرى الالوهيه بهم بطريق الأولويه بأن يقال إذا كان الشرك فى العباده موجبا للنجاسة، ففى منكر أصل وجود الصانع يكون بطريق أولى.

ولكن قد أجيب عنه: بمنع الأولويه، لأنّ النجاسة حكم شرعى تعبدى يمكن أن

يكون مختصاً بمورد الشرك في العبادة، وإن كان انكار أصل وجود الصانع أشدّ وأساء، مع امكان انكار أصل الأشديه أيضاً، لأنه اذا سئل أصل وجود الصانع، فجعل الغير شريكاً له في العبادة والصنع ربما يكون أشدّ من انكار اصل الوجود، وكيف كان اثبات النجاسه مع عدم شمول اللفظ له مشكلاً.

نعم، يمكن اثبات النجاسه لمنكر أصل الصانع والعباده بواسطه الاجماع على عدم الفرق بين المشرك في العباده مع منكر الصانع والعباده، وهو حسنٌ، لكنّه حينئذٍ رجوع إلى الاجماع مع ضميمة الآيه في أصل النجاسه للمشرك.

هذا كلّه تمام الكلام في بيان موضوع الشرك ومصادقه.

البحث عن كلمه «نَجَس» في الآيه

بقى الكلام في تحديد مضمي كلمه (نَجَس) بالفتح المذكوره في الآيه: ففي «طهاره» الشيخ الأكبر قدس سره ، قال: «إِنَّ النَّجْسَ إِذَا مَصَدَرَ فَيَكُونُ الْحَمَلُ حَمَلُ مَصْدَرٍ فِي الْمَبَالِغَةِ، نَظِيرُ مَا يُقَالُ زَيْدٌ عَدْلٌ، أَوْ صَفَهُ نَظِيرُ نَجَسٍ بِالْكَسْرِ، فَيَكُونُ أَفْرَادَهُ، مَعَ كَوْنِهِ وَصْفًا عَلَى تَأْوِيلِ أَنَّهُمْ نَوْعٌ أَوْ صِنْفُ النَّجَسِ، وَالتَّأَمُّلُ فِي ثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي النَّجَسِ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ، إِذَا لَمَّا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ النَّجَاسَةَ الشَّرْعِيَّةَ هِيَ الْقُدَارَةُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْأَشْيَاءِ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ، وَإِذَا لَدَعَوَى ثُبُوتِ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ، وَإِذَا لَوْجُودِ الْقَرِينَةِ عَلَى ارَادَةِ الْمَعْنَى الشَّرْعِيَّةِ، وَهِيَ حَرَمَةُ قُرْبِهِمْ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِذْ لَا يَجِبُ تَجَنُّبُ الْمَسَاجِدِ عَنْ غَيْرِ النَّجَسِ الشَّرْعِيِّ أَجْمَاعًا» انتهى.

ناقش في كلامه المحقق الآملي أولاً: بالمنع عن ثبوت الحيقه الشرعيه في ذلك، بمنع كونه هو المراد من النجس في الآيه، مع أنّه غير سديدٍ، لوضوح شيوع النجس بالمعنى المصطلح في لسان الشرع، ولو بلفظ القدر في قبالة الطهاره والنظافه، كما ورد في الروايه: «كُلُّ شَيْءٍ نَظِيفٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْرٌ»، أو «كُلُّ شَيْءٍ طَاهِرٌ حَتَّى

تعلم أنه بعينه نجس»، فانكار أصل ثبوت الحقيقه الشرعيه ولو بطريق كثره الاستعمال فيه ممّا لا يقبله الذوق السليم، كما يوصلك صحته بمراجعته الأخبار من استعمال هذه الكلمه فى المعنى المصطلح فى الأخبار، وفهم الأصحاب ذلك منها كما لا يخفى.

كما أن المناقشه فى كون النجاسه أمرا واقعيًا فى القذاره يكشفها الشارع، ليس على ما ينبغي، لأن كون النجاسه أمرا وحكما مجعولاً- وضعيًا شرعا كالطهاره لا- ينافى مع ذكر، لامكان كونه مجعولاً ومع ذلك كاشفاً لأجل افهام العباد بوجود قذاره فى الأعيان النجسه حيث لا- يمكنهم الوصول إلى المصالح والمفاسد الواقعيه، الأ- بقالب جعل الأحكام، لأننا نعتقد بأنّ الأوامر والنواهي تابعه للمصالح والمفاسد الواقعيه، فلا يبعد كون الآيه فى صدد بيان القذاره فى وجود المشركين، ولو من جهه بُعد المعنوى إن عمّنا النجاسه حتى يشمل مثل ذلك.

كما أنّ دعوى وجود القرينه فى ذلك من الحكم بالاجتناب عن المسجد الحرام بضميمه أنّ وجوب الاجتناب عن المساجد بالاجماع لا يكون إلا لأجل النجاسه، قريه جدا، كما هو المتبادر إلى الذهن من الآيه.

والنقض بمثل وجوب الاجتناب عن المسجد فى مثل الجنب والحائض مع عدم كونهما نجسا، نقض غير صحيح، لأننا ندعى بأن اطلاق لفظ (النجس) عليهم، وتفريع عدم قربهم إلى المسجد الحرام، يفهمنا كونه لأجل نجاستهم، وهذا الأمر مفقود فى المنقوض به، لأننا نعلم فى الجنب والحائض بأن النهى عن تقربهما الى المسجد ليس لأجل النجاسه، بل لأمر آخر معلوم عندالله من حاله النفسانيه التى لا يحبها الشارع فيهما ذلك، كما لا يحبّ لهم الاتيان بالصلاه، فاحتمال كون النهى عن الاقتراب لأجل خباثتهم كالجنب والحائض لا يناسب مع لفظ النجس المستعمل فى الآيه.

اللهمّ إلا أن يتصرّف فى لفظ النجس بأن يراد منه الخباثه، فيمكن حينئذٍ ذلك،

ولكن لا داعى لنا فى ذلك بعد ما عرفت حُسن ما ذكره الشيخ فى الاستدلال بالآيه للنجاسه بالمعنى الشرعى كما لا يخفى، كما أنّ صاحب «الجواهر» اختاره وأكد على ذلك بقوله: «خصوصاً بعد ملاحظه أنّ المعنى اللغوى منها أى القذاره لا يناسب مع المترفين منهم، واحتمال كون المراد من النجاسه الخبث الباطنى كما اختاره بعض الناس وهذا تعبيرٌ عمّن هو بعيد عن فهم الآيه والحديث _ ضرورى الفساد، مع أنّها ليست من المعانى المعهوده المعروفه للنجاسه» انتهى كلامه رفع مقامه.

فدعوى دلالة الآيه على نجاسه المشركين غير بعيدة، فضلاً عن أنّها مؤيّده بالاجماع بكلا قسميه.

هذا بالنسبه إلى غير الكتابى من عبده الأوثان وغيرهم المنطبق عليه عنوان المشرك حقيقه أمر واضح.

بعد الوقوف على الحكم بالنسبه الى المشركين، يصل الدور الى البحث عن حكم الكتابى من اليهود والنصارى الذين يعدّون من أهل الكتاب قطعاً، فهل هم من مصاديق المشركين حتّى يحكم بنجاستهم اعتماداً على هذه الآيه أم لا؟

قد يقال: _ كما فى «الجواهر» _ بإمكان الحاقهم بالمشركين، بواسطة عدم القول بالفصل بين المشرك وغيره منهم. وهو محكّى عن «الغنيه» و«الرياض» إن لم نقل بتعارف اراده مطلق الكافر من المشرك، كما نقل ذلك عن بعض _ وهو النووى كما قاله فى «التحرير» على ما حكاه الشيخ الأنصارى فى كتاب «الطهاره»^(١) نقلاً عن شارح «الروضه» _ فيشمل كلّ كافر من عابد ضم يهودى ونصرانى وزنديقٍ ومجوسى وغيرهم من المنحرفين فى زماننا إذا صدق عليهم عنوان الارتداد، فلازمه ثبوت النجاسه لكلّ ما يصدق عليه صفه الكفر، هذا.

وإن أبيت عنه قلنا: إنه يمكن ادخال اليهود والنصارى من أهل الكتاب فيهم، بواسطة شركهم المستفاد من الآيه الواردة في حقهم في قوله تعالى: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ... عَمَّا يُشْرِكُونَ» (١). حيث أنهم قد أشركوا المخلوق مع الله، ولذلك تفيد ذيل سبحانه وتعالى قوله بتنزّهه عمّا يشركون، كما يشعر بذلك قوله تعالى لعيسى على نبينا وآله وعليه السلام: «أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ إِلَهَيْنِ» (٢)، ولقولهم أيضا: «إِنَّهُ تَالُثُ ثَلَاثَةٍ» (٣). المشعر بكونه عند اليهود ثانی اثنين، وليس هذا إلا الشرك، فشمول آيه النجاسه لهم غير بعيد، كما عليه صاحب «الجواهر».

و لكن ردّ عليه في «مصباح الفقيه»، بقوله: «وأقربا نسبه الاشراك إلى أهل الكتاب ببعض الاعتبارات كما في الكتاب العزيز، فلا تصحح ارادتهم من اطلاق المشرك الذي لا يتبادر منه إلا اراده الثنوى والوثنى ونحوهم، لا مطلق من صحّ توصيفه بالاشراك ببعض الاعتبارات، وإلا فصدق المشرك على المرأى أوضح من صدقه على اليهود بواسطة قولهم: «عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ» وقد اطلق عليه المشرك في جملته من الأخبار، مع أنه لا يعمّه الاطلاق قطعا هذا. مع أنّ المتبادر من الآيه بشهاده سياقها اراده مشركى أهل مكّه التى أنزلت البرائه من الله ورسوله منهم، ومنعوا من قرب المسجد الحرام، فلا يجوز التعدى عنهم إلا بتنقيح المناط، أو عدم القول بالفصل، ولا يتمّ منهما بالنسبه إلى أهل الكتاب» انتهى محل الحاجه (٤).

ولا يخفى ما فى كلامه أوّلاً: بأن ملاحظه مادّه الشرك بحسب اللغه والعرف

١- سوره التوبه، آيه ٣٠.

٢- سوره المائده، آيه ١١٦.

٣- سوره المائده، آيه ٧٧.

٤- مصباح الفقى، ج ٧، ص ٢٣٩.

يفيد أنه لا- يكون ولا- يطلق الآ- لمن شارك في العبادة غيره معه، أو في الألوهية، بأن يجعل غير الله إلهًا، سواءً كان له كتاب أم لا، فهذا المعنى صادق على اليهود والنصارى، بل قد يظهر من الآية ما هو أعمّ منه، بأن يشاركه في الولد وأمثال ذلك، الموجب خروجه عن التوحيد، ولذلك قال تعالى: «سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» سواءً كان ذلك في العبادة أو في غيرها. والمناقشه والنقض بمثل المرائي ونحوه غير سديد، لأنه شركٌ خفي، والمراد من الشرك هنا هو الجلى منه الموجب للنجاسة لا مطلقًا، وإن كان بلحاظ المعنى من حيث اللغه صادقًا عليه، لكنّه غير مقصود هنا، كما يظهر ذلك من لسان الأخبار المفسره لذلك.

وثانيا: ما قال في آخر كلامه بأنّ المراد من الآية هو مشركى أهل مكّه لا مطلق المشركين، ممّا لا يمكن المساعده معه، لوضوح أنّ المورد لا يكون مخصّصًا، لأن العبره في مثل ذلك بعموم الوارد لا بخصوص المورد.

وعليه، فالأوجه عندنا أنّ هذه الآية دالّه على نجاسه أهل الكتاب مثل غيرهم من المشركين.

ولو أبيت عن دلالتها بعموم لفظ المشرك عليهم، فإنّه نتوصّل الى نجاسه أهل الكتاب بعدم القول بالفصل فى النجاسه عند المتقدمين وكذلك المتأخرين فى الجملة، القائلين بنجاسه المشركين وإلحاقهم بهم.

البحث عن حكم المجوس

يدور البحث فى المقام عن حكم المجوس^{١١}، وهل يعدّون من أهل الكتاب ليلحقوا بهم فى الحكم أم لا؟

قلنا: لا اشكال فى نجاستهم عند من ذهب إلى نجاسه أهل الكتاب، لأنّ حالهم لا يخلو من أحد الأمرين: إمّا أن يكونوا من أهل الشرك كما قيل، لأنهم يعبدون النار ويعتقدون أنّها هو الرب فى العباده، فواضح كما يظهر ذلك من أن معابدهم

تسمى (آتشكده) وهي موجوده فى بلادهم حتى الآن، وقولهم بألوهيته النور والظلمه واليزدان والأهرمن، وجعلوا الأول مبدءا للخيرات والثانى للشورور، فليس هذا إلا الشرك.

وإما أن يكونوا من أهل الكتاب كما عن بعضٍ وأنَّ لهم نبيُّ يُسمى زرتشت، ونزل عليه الكتاب، فيشملهم حكم أهل الكتاب. ولأجل ذلك نرى تصريح المحقق الآملى رحمه الله فى «مصباح الهدى» بقوله: «الظاهر عدم الاشكال فى نجاستهم»، ونعم ما قال.

بل ومنه يظهر حكم المنتحلين الاسلام من المرتدين، حيث إنهم أيضا ملحقون بالكفار من حيث النجاسه، كما ورد تصريح السيد فى «العروه» بذلك بالحقهم بالكفار فى النجاسه، وقال: «الثامن: الكافر بأقسامه حتى المرتد بقسميه _ ويعنى بهم الفطرى والملى حيث يتحقق خروجهم عن الاسلام بالاقرار على ذلك بنفسه أو بكلِّ فعلٍ دالٍّ على الاستهزاء بالدين، والاستهانه ورفع اليد عنه كالتقاء المصحف والعباذ بالله فى القاذورات، وتمزيقه، واستهدافه وتلويث الكعبه، أو إحدى الضرائح المقدسه من الأئمه عليهم السلام بالقاذورات، وأمثال ذلك) كما وردت الاشاره اليها فى «مصباح الهدى»(١)».

هذا كله بحسب دلالة الآيه على ذلك، دون ملاحظه الأخبار والروايات الوارده على خلاف المستفاد منها، وعليه لابد حينئذٍ من أن نصرف عنان الكلام إلى ملاحظه أخبار الباب، فنقول: ومما استدلل به للنجاسه فى حقهم أخبار كثيره مستفيضه لو لم نقل متواتره:

منها: صحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنيه أهل الذمه والمجوس؟ فقال: لا تأكلوا فى آنيهم ولا من طعامهم الذى يطبخون، ولا فى

آيتهم التي يشربون فيها الخمر»(١).

ومنها: صحيحه أخرى، عنه عليه السلام: «في رجل صافح رجلاً مجوسياً؟ فقال: يغسل يده ولا يتوضأ»(٢).

فدلالتهما على النجاسة تكون من جهة النهي عن الأكل من آيتهم وطعامهم، وعن المصافحه معهم بصورة المطلق، فلو لم يكن ذلك لأجل نجاستهم فلا وجه للنهي عنه إلا بصورة التعبد عنه، وهو بعيد غايته.

نعم، قد نوقش في الأول منهما بإمكان أن يكون النهي لأجل احتمال نجاسته العرضيه في طعامهم وآيتهم، كما يشهد ويؤيد ذلك ورود النهي عن الشرب من الآيه التي يشرب فيها الخمر، لأنه إن كان المراد منه هو نجاستهم بذاته، فلا وجه للنهي عن ذلك بالخصوص، بل لابد من الاجتناب عن كل آية، هذا كما في «مصباح الفقيه»(٣)، فحيث اختص الحكم به يفهم عدم وجود النهي عن إناء القوم الذي يشربون منها الماء.

لكنه لا يخلو عن وهن، لأن ذكر خصوص الاناء كان بعد ذكر النهي عن كل اناء، وهو رحمه الله لم ينقل صدر الروايه، فلعل ذكره كان لأجل الاهتمام بنجاسة الخمر أيضاً، مضافاً إلى نجاستهم الذاتيه. كما أنه احتمال كون النهي عن طعامهم الذي يطبخون لأجل عدم اجتنابهم عن أكل الميتة ولحم الخنزير، فلا يستفاد حرمة الأكل منه إذا علمنا عدم وجود الميتة ولحم الخنزير، لأجل العلم باحترازهم عنهما.

وأيضاً: لو كان هذا هو العلة للمنع لكان الأنسب المنع من أكل كل ما باشروه برطوبه مسريه، لا خصوص طعامهم الذي بطبخونه.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٢٤٢.

ولكنه أيضا لا يخلو عن وهن، لأنه لو كان الأمر هكذا، لكان الأنسب تقييده بما إذا علم عدم احترازهم عنه، كما وردت الاشارة اليه في بعض الأخبار وعليه فالنهي بصوره الاطلاق لا يكون الا لما عرفت.

ومنها: موثقه سعيد الأعرج، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سؤر اليهودى والنصرانى أى كل أو يشرب؟ قال: لا» (١).

فإن النهى ظاهر فى الحرمة ويحمل عليها ما لم يدلّ الدليل على خلافه.

وعليه، فالحرمة لا تكون إلا لأحد الاحتمالين: إما أن تكون أمرا تعبديا محضا حتى يجتمع مع طهاره سؤره، وهو خلاف الظاهر، كما اعترف به من ذهب إلى طهارتهم، فضلا عن غيرهم.

وإما لأجل القذاره الشرعيه، وعلى الثانى أيضا قد يقال بأن النهى لأجل احتمال نجاسه أفواههم لعدم اجتنابهم عن النجس مثل لحم الميتة ولحم الخنزير وشرب الخمر، وهو أمر ممكن لكنه ليس مقطوعاً به، لأنه إذا فرض طهارتهم بالذات، فمع احتمال نجاستهم بالعرض دخل المورد تحت قاعده الطهاره بقوله عليه السلام: «كلّ شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر» لأنهم يغسلون أفواههم بالماء الجارى أو الكثر أو كل ما يعتصم مثل الأنابيب فى عصرنا فيتطهر قطعاً، وبعده يكون الشكّ فيهم شكاً فى التنجس، والأصل الطهاره، وحيث أنّ الامام عليه السلام نهى عنهم بنحو المطلق، يفهم كون النهى لأجل قذارتهم الذاتيه، وهو المطلوب، وبهذا يندفع احتمال كون النهى نهياً تنزيهياً كما فى سؤر الفأره ونحوها.

أقول: بعد الوقوف على كفيته الاستدلال للمطلوب بالموثقه، يمكن تطبيقه فى صحيحه محمّد بن مسلم حيث ورد فيها الأمر بغسل اليد فقط دون الوضوء فى اليد التى صافحت المجوسى، لأنه إذا لم تكن يده نجسه بالذات تكون نجسه بالعرض،

فيحكم بطهارتها بمقتضى القاعده، وحيث حكم الامام عليه السلام بغسل اليد بصوره المطلق، ونهى عن الوضوء كذلك، فإنه يستفاد من ذلك أنه ليس الآ للنجاسه الذاتيه، وهو المطلوب.

واحتمال كون الأمر بالغسل استحبابيًا والنهي تنزيهياً، قد عرفت أنه مخالفٌ للظاهر ولا يصار اليه إلا بعد قيام الدليل على خلافه، حتى يصير ذلك قرينه لحمله على الاستحباب.

نعم، يبقى هنا شيءٌ وهو أن اطلاق الأمر بالغسل، الظاهر في الوجوب لتحصيل الطهاره لما شرط فيه ذلك، لا يجتمع مع ما ورد في الخبر المروى عن ابن بكير بأن «كلّ يابس زكي»^(١)، فلا بدّ فيه من ارتكاب أحد الأمرين: إما القول باستحباب الأمر بالغسل والكراهه في النهي عن التوضي.

وإما القول بالتخصيص، وأنّ النجاسه مختصّه بما إذا كانت اليد ذا رطوبه مسريه.

فيرجح الثانى ولو بلحاظ فهم الأصحاب وتأييده بأخبار السؤر والطبخ وغير ذلك، بل لعلّ الاطلاق فيه كان لأجل الغلبه النوعيه في وجود العرق والنداوه في الأيدي، كما نحسّ بذلك عند المصافحه، خصوصا في بعض الأفراد حيث أنّ هذه الرطوبه توجب التنجيس.

وكيف كان، فإنّ دلالة الحديث على المطلوب في الجملة واضحه.

أقول: ومما ذكرنا يظهر الجواب عمّن استدللّ بالخبر المروى عن أبى بصير، عن أبى جعفر عليه السلام: «في مصافحه المسلم لليهودى والنصرانى؟ قال: من وراء الثياب، فإنّ صافحك بيده فاعسل يدك»^(٢).

فإنّ الأمر بالغسل وجوبا لا يكون الآ لنجاسه أيدي اليهودى والنصرانى من

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلوه، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

أهل الكتاب.

لا- يقال: بأن تجويز المصافحه من وراء الثياب يؤيد كون الأمر بالغسل استحبابيا، لأنه إذا كانت أيديهم نجسه، فلا فرق في أن المصافحه مع الرطوبه المسريه موجبا للتنجس بين كونه مع الثوب أو غيره من لزوم تطهير الملاقى، وحيث لم يأمر بالغسل إلا عند اللمس مع اليد دون الثياب يفهم كون الأمر استحبابيا، وهذا يستلزم أن تكون أيديهم طاهره بالذات، إلا أنه يستحب التطهير لأجل أنهم متهمون بعدم الاجتناب عن النجاسه العرضيه، هذا كما في «مصباح الفقيه»(١) ملخصاً.

فانه يقال: الهدف من السؤال السائل هو معرفه حكمه فيما لو باشرت يديه مع يد اليهود والنصارى، وأن ذلك هل توجب النجاسه أم لا-؟ فإن كان الجواب أنه لا- يجوز له المباشره الأ- من وراء الثوب، يفهم حكم النجاسه من لزوم الاجتناب عنه فيما يشترط فيه الطهاره، وأنه يتنجس كل ما يباشرها مع الرطوبه ولو كان ثوبا أو غيره، ونحو ذلك من الآثار المترتبه عليه، فلا حاجه حينئذ من ذكر جميع آثاره، ثم بعد تحقق الدليل على نجاسه أيدي اليهود والنصارى، يمكن الاستدلال به لنجاسه يد المجوسى قطعا، لأنه لا يخلو عن أحد الوصفين: إما أنه داخل في أهل الكتاب، فيشمله هذا الحديث بواسطه تنقيح المناط، إذ لا خصوصيه في اليهودى والنصرانى إلا ذلك.

وإما داخل في المشركين من غير أهل الكتاب، فنجاسته تكون بواسطه الآيه، وقد عرفت توضيحها.

هذا، مضافا إلى وجود أخبار ناهيه عن المصافحه والمؤاكلة مع المجوسى:

منها: خبرى محمد بن مسلم وعلى بن جعفر فى الصحيح، عن أخيه أبى الحسن

موسى عليه السلام ، قال: «سألته عن مؤاكله المجوسى فى قصيعه واحده وأرقد معه على فراش واحد، واصافحه؟ قال: لا»(١).

ومنها: خبره الآخر، قال: «سألته عن فراش اليهودى والنصرانى ينام عليه؟ قال: لا بأس ولا يصلّى فى ثيابهما. وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسى فى قصعه واحده ولا يقعد على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه»(٢).

ومنها: روايه هارون بن خارجه، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : إئنى أخالط المجوسى فأكل من طعامهم؟ فقال: لا»(٣).

فإنّ جميع هذه الأخبار الدالّة على النهى عن المصافحه والمؤاكله، كان لأجل نجاستهم ذاتا لا عرضا، والأمر فى ذلك متفق مع ما سوائه فى اليهودى أو النصرانى أو المجوسى إذا كانت المعاشره بالمصافحه أو المؤاكله على نحو يوجب التنجيس لأجل الرطوبه المسريه من خلال العرق أو الماء أو غيرهما، فحيثئذٍ يمكن حمل ما يوجب خلاف ذلك إمّا على صوره غير الرطوبه، وإمّا على التقيه، وهو مثل ما فى الخبر المروى عن خالد القلانسى، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام ألقى الذمى فيصافحنى؟ قال: امسحها بالتراب أو بالحائط. قلت: فالنصب؟ قال: أغسلها»(٤) فإنّ الحكم بالمسح بالتراب أو الحائط يمكن أن يكون للاحتياط التجفيف اليد بواسطه ذلك من باب الاحتياط حتّى لا يوجب تنجيس سائر الاشياء قبل أن يغسل يديه، ثمّ أضاف اليه السائل الناصبى، فأمر عليه السلام بالغسل، ولعلّه يرجع إلى كليهما، فكأنّه أراد بيان أنّ الحكم فى كلا-الموردين متحد من المسح بالتراب

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٣- المصدر السابق، الحديث ٧.

٤- المصدر السابق، الحديث ٤.

احتياطاً والغسل بعده، أو أنّ الأمر في كلا الموردين مستحبي مع فرض عدم الرطوبة المسريه، وعليه فانه محمولٌ على ما ذكر من باب الجمع، لو لم نحمله على التثنيه.

وكذا يُحمل ما يخالف ما عرفت ممّا يستفاد منه غير ذلك، مثل ما جاء في المرسله المرويّه عن الوشاء، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه كره سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودى والنصرانى والمشرک، وكلّ من خالف الاسلام، وكان أشدّ ذلك سؤر الناصب»^(١)، بأن يقال المراد من الكراهه هو الحرمة المستفاده من معناها اللّغوى وهو الانزجار، كما قد يستعمل ذلك ويراد منها الحرمة، نظير استفاده الوجوب من لفظ الأولى في بعض الموارد، مثل قوله تعالى «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ»، فيصير المعنى في المقام أنّه حرّم سؤر هذه الطوائف.

نعم، يبقى الاشكال في خصوص سؤر ولد الزنا، حيث لا يكون حراما، فلا بدّ حينئذٍ أن يقال إنّ الكراهه في الجميع بمعنى واحد، إلّا أنّه نرفع اليد عنه في خصوص ولد الزنا لقيام دليل خارجي، فيوجب حينئذٍ: إمّا استعمال لفظ (الكراهه) في المعنى المجازي الذي يمكن جمعه مع الكراهه الاصطلاحيه والحرمة بواسطه اختلاف المتعلق.

وإمّا أن لا نرفع اليد عن معناها، بل يخرج عنها موضوعا لقيام دليل أقوى على خلافه فيترك الباقي في مقتضاه من الحرمة لأجل النجاسه.

واحتمال كون الكراهه في الجميع بمعناها الاصطلاحى لا يناسب مع وجود المشرک الذي قد نصّ القرآن على نجاسته فيكون سؤره نجسا قطعاً، فلا يناسب مع الكراهه.

لا يقال: إنّه يدور الأمر حينئذٍ بارتكاب أحد التقديرين في خصوص أحدهما

من سؤر ولد الزنا أو سؤر المشرك، فيتعارضان ويتساقطان عن الاعتبار.

لأننا نقول: _ مضافا إلى قوه حكم المشرك لأنه منصوص في القرآن المتعصد بفهم الأصحاب والمفسرين ودلاله الأخبار _ إن الحكم بالطهاره فى سؤر جميع ما ورد ذكره فى الحديث حكم قد أعرض عنه الأصحاب، فيقدم التقدير الأول على الثانى، وهو المطلوب.

هذا كله ما يدل على النجاسه على حسب ظاهر متن الروايه، ولكن هنا بعض الأخبار التى قد استدلل بها الفريقين:

منها: صحيح على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «عن اليهودى والنصرانى يدخل يده فى الماء أيتوضأ منه للصلاه؟ قال: لا إلا إذا اضطر اليه»(١).

حيث القائلون بالطهاره بها بأن الاضطرار والضروره لا يفيدان جواز التوضى بالماء النجس، فلا بد أن يكون الماء طاهرا بالذات، إلا أن الاجتناب عنه مطلوب لكن لا وجوباً بل لأجل محبوبيه عدم الاختلاط معهم، بملاحظه أنهم متهمون بعدم الاجتناب عن النجس، هذا إن لم نقل أن المراد من الاضطرار هو التقيه كما قال به الشيخ قدس سره .

أقول: لكن الانصاف دلالتة على النجاسه أدل، حيث أن الترخيص فى الوضوء عما باشروه بأيديهم فى حاله الاضطرار مختص بصوره التقيه، إذ لا يصح حمله على عدم وجود ماء غيره من المياه، لأنه حينئذ يجب التيمم على تقدير المنع عن الوضوء بذلك الماء مع وجود التمكن من غيره، خصوصاً مع ملاحظه ما جاء فى صدر الحديث من قوله: «قال: سألته عن النصرانى يغتسل مع المسلم فى الحمام؟ فقال: إذا علم أنه نصرانى اغتسل بغير ماء الحمام إلا أن يغتسل وحده على

الحوض فيغسله ثم يغتسل»^(١)، حيث يدلّ على نجاسه النصراني، لنهيه عليه السلام عن الغسل معه، وأمره بالغسل بغير ماء الحمام، وأجاز ذلك إذا كان وحده بأن يغتسل أولاً للتطهير ثم يغتسل، فلو كان النصراني طاهراً لم تكن حاجه إلى مثل ذلك. وعليه فدلاله الحديث على النجاسة _ كما اختاره شيخ الطائفة، وصاحب «مصباح الهدى» _ أولى وأحسن ممّا ذهب إليه غيرهما مثل الهمداني صاحب «مصباح الفقيه» بحمل الاضطرار على غير التقية.

هذا جميع ما يمكن أن يستدلّ به على نجاسه أهل الكتاب والمشركين أو الفرق المختلفه إسم الاسلام من النواصب أو المرتدين.

أدله القائلين بطهاره أهل الكتاب

والآن نصرّف عنان الكلام إلى ما استدلّ به على طهاره أهل الكتاب ومن عرفت من الطوائف، فقد استدلّ لها بالآيه والروايه والأصل.

أمّا الآيه: فهي قوله تعالى: «وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ»^(٢)، بناء على أنّ المراد من (الطعام) مطلق على ما يطبخ، وتحليل الطعام المطبوخ بأيديهم الذي يباشروه بأيديهم غالباً دليل على طهارتهم.

ولكن يرد عليه: بأنّ المراد من الطعام ليس هو المطبوخ، كما هو المتعارف في عصرنا، بل المراد هو البرّ والعدس والحبوب كما ترى استعمال لفظ الطعام في الكفارات، ويقال إنّ كفاره افطار الصوم للمرضعه والحامل هو مدّ من الطعام، ويراد به البرّ، وعليه فحليّه مثل الحبوب والبقول التي لا رطوبه فيها لا يستلزم الحكم بطهاره أهل الكتاب الذي يباشرونها كما لا يخفى.

١- المصدر السابق.

٢- سورة المائده، آيه ٧.

وان شئت تصديق هذا المدعى فانظر كلام أهل اللغه مثل «مصباح المنير» حيث قال: «إذا اطلق أهل الحجاز الطعام عنوا به البرّ خاصه) وفي «المغرب»: «أنّ العظام اسم لما يؤكل، وقد غلب على البرّ»، بل عن ابن الأثير عن الخليل: «أنّ الغالب في كلام العرب أنّه البرّ خاصه» إلى غير ذلك ما حكى عنهم ممّا يقتضى اختصاصه بالبرّ.

بل قد يؤيد ويشهد لذلك ما جاء في خبر أبي سعيد _ الذى نقله صاحب «الجواهر» _ قال: «كنا نخرج الصدقه الفطره مع رسول الله صلى الله عليه و آله صاعا من طعام أو صاعا من شعير»(١).

وأيضاً ورد من طرقنا أخبار فى الكفارات مثل خبر أبي بصير، قال: عليه برّ من طعام»(٢).

هذا، فضلاً عن تسالم الفقهاء على أنّ الطعام فى الكفارات هو البرّ، وعليه فالآيه أجنبته عن المورد، فلا تتعارض مع الأدله الداله على النجاسه، كما أنّ الأصل هنا غير مفيد، لأنّ مورده الشك، فمع قبول الأخبار الداله على النجاسه لا يبقى لنا شك حينئذٍ حتّى نرجع اليه ونحكم بالطهاره.

نعم، لو سلّمنا دلاله أخبار الطهاره وقلنا بمعارضتها مع أخبار النجاسه وتساقطهما، فإنّ الرجوع اليه يستلزم الحكم بالطهاره لأجل أصاله العدم بحكم (رفع ما لا يعلمون) و(كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى)، فعليه يكون العمده فى البحث هو ملاحظه الأخبار التى قد ادعى دلالتها على الطهاره، بعضها صحاح ورواتها ثقات وهى متعدده:

منها: صححه اسماعيل بن جابر، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: ما تقول فى طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله ثم سكت هنيئته ثم قال: لا تأكله ثم سكت

١- تيسير الوصول، ج ٢، ص ١٣٠ وفيه كنا نخرج كفارات الاحرام، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب بقيه كفارات الاحرام، الحديث ١.

هنيئته، ثم قال: لا تأكله ولا تتركه تقول إنه حرام، ولكن تتركه تتنزه عنه، إن في آيتهم الخمر ولحم الخنزير» (١).

وجه الدلالة: تصريح الامام بعدم التحريم، وأن النهي كان تنزيهياً لأجل عدم اجتنابهم عن الخمر ولحم الخنزير، فلو كان النهي لأجل نجاستهم ذاتا لما كان نهيه تنزيهياً. هذا غاية ما يمكن أن يستدل به لذلك، بل هو شاهد جمع بين الأخبار المتقدمه الداله على المنع، والأخبار الآتية المصرحة بالجواز بحمل الطائفة الأولى على النهي التزيهى لتصريح هذا الخبر على عدم الحرمة، هذا.

أقول: ولكن الدقه والتأمل فيه يفيد خلاف ذلك، لأن سكوت الامام عن الجواب هنيئته مرات ثم القول يفيد أنه لم يكن أمراً وموسياً مما يمكنه التصريح به والألم يحتج إلى السكوت، بل أجابه مباشرةً بالجواز، فلعله أراد عليه السلام بسكوته بيان الحكم بنحو التقية بالنهي عن ذلك، لكن بشكل يفهمه أن مراده من التنزه هو الحرمة لأجل نجاستهم، كما أن في ذكر التعليل إيماءً واشعار على كون النهي تحريمياً، إلا أن ظاهره غير مرادٍ حفاظاً على دماء المؤمنين من الاعداء، خلافاً لما نقله صاحب «المعالم» عن والده شيخنا الشهيد رحمه الله حيث قال: «إن ذكر التعليل في النهي في هذه الرواية بمباشرتهم النجاسات، يدل على عدم نجاسة ذواتهم، إذ لو كانت نجسه لم يحسن التعليل بالنجاسة العرضية التي قد تتفق وقد لا تتفق».

والجواب: الأمر كما ذكره لو لم يكن وارداً مورد التقيه، وصرف الأفكار عن المسألة، وإلا لما كان التعليل مفيداً لذلك، والدليل على المدعى هو السكوت بمرحلتين أو أزيد عند الجواب عن سؤال السائل وعليه، فدعوى دلالة الحديث على الطهاره غير واضحه، أو غايته أنه يحمل على ذلك جمعاً بينه وبين ما دل على النجاسه.

ومنها: صحيحه العيص بن القاسم: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن مؤاكلة اليهودي والنصراني؟ فقال: لا بأس إذا كان من طعامك، وسألته عن مؤاكلة المجوسى؟ فقال: إذا توضأ فلا بأس» (١).

وجه الاستدلال: هو التصريح بنفى البأس إذا توضأ، مع أنه لو كان المجوسى نجسا ذاتا لا يزيد الوضوء فى حقه إلا نجاسه زائده، فيظهر منه طهارته، ومثله يقال فى اليهودى والنصرانى إمّا بتنقيح المناط أو بعدم القول بالفصل.

ولكن يمكن ان يجاب عنه: بأنه لا يدل على الطهاره، لأن المراد من المؤاكلة التى أباحها عليه السلام عباره عمّا لا يلزم المباشره معهم فى الأكل، بل مباشرتهم فى المائدة والسفره والتى يعبر عنها بالفارسيه «همسفره شدن»، وهى أعم من مباشرتهم أو مباشره ما باشروه بالرطوبه، ولعل إلى ذلك أشير ممّا وقع فى أوله من نفي البأس إذا كان من طعام نفس الشخص الذى يقطع من طهارته، فيجعل لليهودى والنصرانى سهما مستقلاً منحازا فى مائده واحده، بخلاف ما لو كان الطعام للكتابى حيث لا يجوز، إذ لو لم يكن المراد هو ما قلنا، فلا وجه لاسناد الطعام إلى الشخص، وبالتالي فدلالته على مدّعاهم غير واضحه، مع أنه يمكن حمله على هذا ما لو فرض الاجمال فيه، مضافاً إلى أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، والحكم بالتوضىء صادرٌ للنظافه لا الطهاره.

ومنها: روايه الكاهلى، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوم مسلمين يأكلون فحضرهم رجل مجوسى أيدعونه إلى الطعام؟ فقال: أمّا أنا فلا أواكل المجوسى وأكره أن أحرّم عليكم شيئاً تضعونه فى بلادكم» (٢).

وجه الاستدلال: هو التجويز بذلك فى بلادهم، مع ملازمه المباشره فى المؤاكلة الطهاره.

١- وسائل الشيعة: الباب ٥٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥٣ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٢.

والجواب عنه: يظهر ما قلنا في الحديث السابق، بأنّ المؤاكلة أمر أعمّ من ما يلزم المباشرة، بل لا يبعد أنّ ما ذكره الامام من الكراهة كان ايماء الى عدم التحريم في أصل الجلوس معهم على مائده واحده، ولكّنه أمر غير مطلوب، لأنّه ربّما يوجب التودّد اليهم الممقوت شرعا، ولكن كره الامام أن يكلفهم بالمنع والتحريم، لأنّه كان متعارفاً بينهم، والمنع جزما موجب للعسر والخرج لهم، فأجاز لهم ارفاقا بهم وتوسعه عليهم.

أو كان وجه الترخيص من باب التقيّه، لأن المنع عنه جزما مع كونه متداولاً عندهم ربّما يؤدّي الى العسر والخرج في معيشتهم، مع ملاحظه تجويز العامّه لذلك وقولهم بطهارتهم. وعليه فلا استدلال بهذا الخبر مع وجود هذه الاحتمالات غير سديد، ولا يقاوم المعارضه مع الأخبار الكثيره المتقدمه الدالّه على النجاسه.

ومنها: روايه زكريا بن إبراهيم، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت: إنّي رجل من أهل الكتاب، وإنّي أسلمت وبقي أهلي كلّهم على النصرانيه، وأنا معهم في بيت واحدٍ لم أفارقهم، فأكل من طعامهم؟ فقال: يا أكلون لحم الخنزير؟ قلت: لا، ولكنّهم يشربون الخمر، فقال لي: كل معهم واشرب» (١).

وجه الاستدلال: واضح حيث أجاز المؤاكلة والمشاربه مع أهله، مع كونهم من النصارى.

ولكن اجيب عنه: بما قد عرفت بأن تجويز المؤاكلة أعمّ من المباشرة بطعامهم مع الرطوبه، خصوصا مع ملاحظه التفصيل الوارد في الروايه بين صورته أكل لحم الخنزير بالمنع دون شرب الخمر، حيث يمكن أن يكون لبيان أنّه إذا لم يجتنبوا عن أكل لحم الخنزير، فاحتمال وجود لحم الخنزير في طعامهم غير خفيّ، فلذلك منع عنه، بخلاف ما لو اجتنبوا عنه ولو لم يجتنبوا عن شرب الخمر، لأنّه شيء

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٤ من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ٥.

مستقل لا علاقته لها بشخص آخر، فتجوز المؤاكله معهم لا يستلزم الحكم بطهارتهم وقد احتمل بعض فى أنّ التجوز المذكور فى هذا الخبر بالنسبه الى شرب الخمر، أنّه دليلٌ على طهاره الخمر، كما عليه عدّه من الفقهاء، وكيف كان فدلاله هذا الخبر على طهاره أهل الكتاب لا يخلو من خفاء.

ومنها: صحيحه ابراهيم بن أبى محمود، قال: «قلت للرضا عليه السلام: الجاربه النصرانيه تخدمك وأنت تعلم أنّها نصرانيه لا تتوضأ ولا تغتسل من جنبه؟ قال: لا بأس تغسل يديها»(١).

وجه الاستدلال: أنّه يدلّ على المطلوب فعلاً وتقريراً، كما فى «مصباح الفقيه».

ومنها: مثل السابقه صحيحه الأخرى، قال: «قلت للرضا عليه السلام: الخياط أو القصار يكون يهوديا أو نصرانيا وأنت تعلم أنّه يبول ولا يتوضأ ما تقول فى عمله؟ قال: لا بأس»(٢).

أقول: ولكن لا يخفى أنّ جواز الاستخدام والاستيجار لليهودى والنصرانى للخياطه والقصاره والخدمه أعمّ من جواز مباشرتهم ومباشره ما باشروه مع الرطوبه، وحكمه بغسل اليدين كان للنظافه لا لتحصيل الطهاره حتّى يتوهم أنّ ذلك يزيد فى النجاسه لو كانوا نجسا ذاتا. وعليه فالاستدلال بمثل هذا الخبر فى قبال تلك الأخبار ضعيفٌ غاية، هذا لو لم نقل _ كما فى «الوسائل الشيعه» _ بحملهما على التقيه، خصوصا إذا كان مورد السؤال فى عصر المأمون حيث كان عليه السلام تحت مراقبه عيون الأعداء فى مرو ولا يستطيع مخالفه السلطان. وعليه فالاستدلال بمثله موهون كما لا يخفى.

ومنها: موثقه عمّار، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوزٍ أو اناءٍ غيره إذا شرب منه على أنّه يهودى؟ قال: نعم، قلت: فمن ذلك الماء

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

٢- التهذيب، ج ٦، ص ٣٨٥، ح ١١٤٢ وعنه فى الوافى، ج ٦، ص ٢٠٩، ح ٤١٢٨ _ ٤١٢٥.

الذى يشرب منه؟ قال: نعم» (١).

أقول: ووجه الاستدلال واضح لاخفاء فيه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنه من الممكن أن يكون المورد ممّا يحتمل أن يكن الشارب يهودياً كما يؤمى اليه جمله (على أنه يهودى) فلا يدلّ حينئذٍ على جواز ذلك حتّى مع العلم بشرب اليهودى منه، فيكون الحديث ممّا يدلّ على حمل عمل الناس على الطهاره، وكونه مسلماً إذا كان البلد من أهل الاسلام، مع أنّه على فرض احتمال كلا الأمرين يبطل الاستدلال به بل يمكن حمله عليه بمقتضى الجمع بينه وبين معارضه، كما لا يخفى.

ومنها: روايه أبى جميله، عن أبى عبدالله عليه السلام: «أنّه سأله عن ثوب المجوسى ألبسه وأصلّى فيه؟ قال: نعم، قلت: يشربون الخمر، قال: نعم نحن نشترى الثياب السابريّه فنلبسها ولا نغسلها» (٢).

أقول: ومثلها فى الدلاله روايه «الاحتجاج» عن محمّد بن عبدالله بن جعفر الحميرى، أنّه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام: «عندنا حاكه مجوس يأكلون الميتة ولا يغتسلون من الجنابه وينسجون لنا ثيابا، فهل تجوز الصلاه فيها من قبل أن تغسل؟ فكتب اليه فى الجواب: لا بأس بالصلاه فيها» (٣).

وأيضاً: روايه أبى على البراز عن أبيه، قال: «سألت جعفر بن محمّد عليه السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصلّى فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس وأن يُغسل أحبّ اليّ» (٤).

وأيضاً: روايه معاويه بن عمّار، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الثياب

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الأسئار، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٩.

٤- المصدر السابق، الحديث ٥.

السابريه يعملها المجوس وهم أخبث، وهم يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصلى فيها؟ قال: نعم، قال معاوية: فقطعت له قميصا وخطته وفتلت له أزرارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه فى يوم الجمعة حين ارتفع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج بها إلى الجمعة» (١).

أقول: وجه الاستدلال فى هذه الأخبار الأربعة واحد، وهو أنّ الثياب المعموله عند المجوس يجوز الصلاة فيها من دون غسل، مع أنّه لو كان المجوسى نجسا ذاتا كان الحرى أن يحكم بالغسل قبل الصلاة فيها، وحيث رخص بلا غسل يفهم طهارتهم، وقال صاحب «مصباح الفقيه» إن حمل الخبر على اراده الثياب التى لم يعلم ملاقاتهم لها برطوبه مسريه أسوء من طرحها فيتم المطلوب، هذا.

وفيه: الانصاف عدم تماميه هذا الاستدلال، لوضوح أنّ الحكم بطهاره الثياب فى هذه الموارد يكون حكما موافقا ومطابقا للأصل، لأنّه من الواضح أن الحكم عند الشك فى الطهاره والنجاسه هو الطهاره، وإن كان التنزه عنه فى المورد محبوبا ومستحبا، كما أشار إليه فى روايه أبى على البزاز بقوله: «وأن يُغسل أحبّ إلى»، وليس فى حملها على ذلك حزازه وسوء، فضلا عن أن يكون أسوء حالاً من الطرح كما عن «مصباح الفقيه»، ولذلك ذهب المحقق الآملى إلى ما أشرنا إليه ونعم ما ذهب، وعليه فمثل هذه الأخبار لا تقاوم الأخبار المتقدمه الداله على النجاسه.

أقول: ومثلها فى الضعف وعدم المقاومه، التمسك فى اثبات طهاره أهل الكتاب بالأخبار الداله على تجويز التزويج مع أهل الكتاب (٢) واتخاذهم

١- وسائل الشيعه: الباب ٧٣ من النجاسات ، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب ما يحرم بالكفر و النحوه.

ظهرا(١) وجواز إعاره الثوب للكتابي ولبسه بعد استرداده من غير أن يغسله(٢). لما قد عرفت أنّ هذه الاحكام ذلك مطابقه لأصل الطهاره فى المشكوك ما لم يحصل العلم بنجاسته، بل يمكن تحصيل ذلك من الأخبار الدالّه على الحكم بالطهاره ما لم يحصل العلم بالخلاف، مثل ما جاء فى صحيحه عبدالله بن سنان، قال: «سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر إني أعير الذمى ثوبا وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، ثم يردّه على فأغسله قبل أن أصلى فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرتّه أيّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجسه فلا بأس»(٣).

نعم، بقى هنا التمسك بالأخبار الدالّه على تجويز تغسيل الكتابي للميت المسلم عند فقد المماثل والمحرّم مثل روايه عمّار بن موسى، عن أبى عبدالله عليه السلام، فى حديث، قال: «قلت: فإن مات رجلٌ مسلمٌ وليس معه رجلٌ مسلمٌ ولا امرأةٌ مسلمه من ذوى قرابته، ومعه رجال نصارى، ونساء مسلمات ليس بينه وبينهنّ قرابه؟ قال: يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطرّ، وعن المرأة المسلمه تموت وليس معها امرأه مسلمه ولا رجلٌ مسلم من ذوى قرابته، ومعه نصرايين ورجال مسلمون (وليس بينها وبينهم قرابه)؟ قال: تغتسل النصرايين ثم تغسلها»(٤).

ومثله خبر زيد بن على(٥).

حيث أنّه لو كان أهل الكتاب نجسا ذاتا، فكيف يمكن تغسيلهم للميت المسلم

١- وسائل الشيعه: الباب ٧٦ من أحكام الأولاد.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- المصدر السابق.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب غسل الميت، الحديث ١.

٥- المصدر السابق، الحديث ٢.

مع مباشرتهم للماء الموجب للتنجس، فحيث أنه قد رخص في ذلك عند فقد المماثل المحرم، يفهم أنهم محكومون بالطهارة الذاتية حينئذٍ، ولذلك يجوز لهم مباشرة الغسل بعد أن يغتسلوا وذلك لتحصيل الطهارة عن النجاسات العرضية الموجودة في أيديهم وبدنهم، وهو المطلوب كما قاله صاحب «الحدائق».

قلنا: الاستدلال بمثل هذه الأخبار للمطلوب لا يخلو عن اشكال في الجملة، لأن هنا مجموع أحكام لا يمكن الجمع بين جميعها بل هو مستحيل، لوضوح أنه مع فرض نجاسة أهل الكتاب وسرايتها مع الرطوبة، ولزوم طهاره ماء الغسل وبدن الميت وتحصيل الطهارة له، فإنه ممّا لا يمكن الجمع بينها إلا بأحد التقادير: إمّا برفع اليد عن تغسيل الكتابي للميت المسلم وابداله بالتيتم، وهذا ما ضعّفه صاحب «الحدائق».

وإمّا برفع اليد عن الحكم بتنجس ملاقى النجس مع الرطوبة المسريه.

وإمّا برفع اليد عن اعتبار طهاره ماء الغسل وطهاره بدن الميت في صحه غسله لدى الضروره.

وبالجملة: فمع وجود كلّ واحد من هذه الاحتمالات والتقادير في جواز تغسيل الكتابي للمسلم، كيف يمكن عدّ هذا الخبر وأضرابه دليلاً على طهاره أهل الكتاب، أليس ذلك هو التمسك بأمر أعمّ لاثبات أمر أخص، إذ لا ملازمه بين جواز تغسيل الكتابي له مع اثبات طهارته إلا بلازم أعمّ، فيلزم كون الدليل مثبتاً للاعمّ لا للمطلوب، كما لا يخفى.

أقول: بل قد يؤيد امكان رفع اليد عن اعتبار بعض هذه الامور ورود لفظ (الضروره) في قوله: «ثم يغسلونه فقد اضطرّ»، هذا لو سلّمنا عدم امكان التغسيل مع الطهاره بواسطتهم إلا بذلك، مع أنه غير واضح لامكان تحصيل التغسيل من دون لزوم ذلك، بأن يغتسل بماء كثير أو بالقليل ولكن بدون مماسه بدنه بالماء، أو

بوضع شيء على يده يمنع من سرايه الماء والرطوبة اليه، أو يصب الماء عليه دون أن يمسه، ففي كل هذه الفروض يتحقق الغسل مع استكمال الشروط المطلوبه كما لا يخفى، وعليه فجعل هذه الأخبار دليلاً على طهارتهم لا يخلو عن وهن واشكال.

ولعل لأجل ذلك ذهب المشهور إلى نجاسه أهل الكتاب، مع حكمهم بجواز أن يغسلوا المسلمين في حال الضروره، وهذا هو يؤيد ما ذكرناه من عدم ملاحظه المنافاه بين الدليلين والحكمين، وهو المطلوب.

البحث عن مباشره المؤمنين مع أهل الكتاب

بقي هنا ما استدلل لتأييد طهارتهم من الاستدلال بمخالطه الأئمه عليهم السلام وخواصهم مع عامه الناس من الخاصه والعامه الذين لا يتحرزون عن المزاوره ومباشره أهل الكتاب مع قضاء العاده باستحاله بقاء ما في أيديهم من المأكول والمشروب والملبوس وما يتعلق بهم من أثاث بيتهم على طهارته، على تقدير نجاسه اليهود والنصارى هذا.

ولكن يرد عليه أولاً- بالنقض: بجريان العاده بالتجاره مع بلاد الكفر واستيراد البضائع غير المايعه منه، حيث لم يقل ولم يفت أحدٌ بوجوب تطهيرها، لاحتمال وجود الرطوبه في بعض الأحيان والأوان في أيديهم ولو بواسطه العرق أو بنزول المطر أو غير ذلك مما تشهد العاده بوجود مثل هذه الأمور واصابتها الامتع، وليس ذلك إلا لأجل جريان أصاله الطهاره الحاكمه على الاحتمالات المذكوره ما لم يتحقق العلم على خلافه، وهي قاعده جامع له جميع هذه الموارد تسهياً لأمر معاش العباد.

بل يرد عليه نقضاً ثانياً: بما هو متعارف في بلاد المسلمين وعند عامه الناس، حيث لا يتحرزون عن النجاسات، وأغلبهم لا يعلمون المسائل المتعلقة بالطهاره

والنجاسه، خصوصا أهل القرى والارياف والبوادي، حيث لا يرجعون إلى أهل العلم والدين للسؤال عن أحكامهم، ومع ذلك فقد حكم الفقهاء بجواز الرجوع اليهم والشراء منهم حتى مثل المايعات، وليس ذا الأ- لأصل الطهاره القاضيه بالطهاره ما لم يشاهد النجاسه ويطلع عليها، وهكذا نقول في حق اليهود والنصارى في مجتمعاتنا الاسلاميه والتعامل معهم، فإنه جائز بما قد ما لم يقطع في الجملة على نجاسته، فلا- يوجب ذلك الحكم بالنجاسه، مع أنه منوط بما قد يأتي البحث عنه في مسأله كون المتنجس منجسا أم لا، حيث ذهب بعض إلى عدم منجسيه المتنجسات، فيلزم عليه جواز الأخذ منهم حتى مع العلم بنجاسه أيديهم وتحقق النجاسه المباشره ونحوه.

فتحصل من جمع ما ذكرناه: _ تبعا لصاحب «الجواهر» وغيره من المشهور _ أن نجاسه أهل الكتاب من اليهود والنصارى والمجوس ثابتة، كثبوت نجاسه المشركين، والله هو العالم بالصواب.

مع إننا لو سلّمنا دلالة بعض الأخبار على الطهاره _ كما أنه لا يخلو عن اشعار في بعضها _ قلنا إنه ممّا لا يمكن العمل عليها، لاعراض الأصحاب عنها، إذ لو لم نقل بقيام الاجماع على النجاسه، فلا أقلّ من قيام الشهره العظيمه، خصوصا عند المتقدمين بل المتأخرين على ذلك، وهما يوجبان الوهن كما لا يخفى على المتأمل المتتبع.

في حكم أجزاء بدن الكتابي

بعد ما ثبت من خلال الأبحاث الآنفه نجاسه الكفار وأهل الكتاب، فإنه لا فرق في نجاستهم بين أجزائهم ورطوباتهم، ولا في اجزائهم بين ما تحلّه الحياه منها وما لا تحلّه الحياه، بل لم يعرف فيه خلافاً من أحد إلا ما عن «المعالم» من

الاشكال فى تعميم الحكم وشموله لما لا تحله الحياه بدعوى قصور النصوص عن اثبات الحكم لمثل الشعر، لأنّ مورد الأخبار فى الحكم بالنجاسه هو السؤر والمؤاكله والمصافحه ونحو ذلك، بل لا- يبعد أن يكون صاحب «المعالم» متفقاً مع السيد المرتضى هنا لأنّه ذهب إلى ذلك فى ما لا- تحله الحياه فى الكلب والخنزير، ولازم هذا الاستدلال شموله للمقام، إلاّ أنّه لم يصرّح بالخلاف فى المقام، ولعلّه لاستفادته النجاسه لاجزائه جميعاً هنا من الأخبار.

وكيف كان، فإنّه لا اشكال فى نجاسه جميع الأجزاء حتّى ما لا تحله الحياه، والدليل على ذلك مضافاً إلى الاجماع ومعادهم، انطباق الحكم على الموضوع بما يصدق عليه الاسم كالكلب والخنزير، لأنّه إذا أسند العنوان والحكم من الطهاره والنجاسه الى الوجود يتعلّق عرفاً بتمام اجزاء ذلك الوجود، إلاّ أن يخرج الدليل بالخصوص كما فى طهاره المسلم ونجاسه الكلب والخنزير، ولا يقاس ذلك بمثل شعر الميت للفرق بينهما حيث يتعلّق الحكم هناك بما يعرضه الموت، وهو لا يكون إلاّ فيما تحله الحياه، هذا بخلاف المقام حيث حكم بالاجتناب عنهم لأنهم رجس ونجس وهذا العنوان يتعلّق بوجود الكفار الشامل لجميع اجزائه كما لا يخفى، فالمسأله واضحه لاحفاء فيها، والله العالم.

حكم الولد المتولّد من الكافرين

يدور البحث فى الولد المتولّد من الكافرين، أى إذا انعقدت نطفته فى حال كفرهما، وبقي عليه الى حين البلوغ، فهل يلحق بأبويه من حيث النجاسه أم لا، وعلى فرض اللاحاق فما الدليل على ذلك؟ الشهره العظيمة على النجاسه، كما هو ظاهر «الموجز» وصریح «التذکره» و«الذکرى» و«كشف الالتباس» و«شرح المفاتيح» و«منظومه» الطباطبائى و«المبسوط» و«الايضاح» و«نهايه الأحكام»،

بل في «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافا»، بل في شرح الاستاذ نسبه للأصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه حتى لو بلغ مجنوننا، وقد أمضاه صاحب «الجواهر» بقوله: «وهو الحجّه إن تمّ في قطع الأصول والعمومات»، ولعلّه كذلك كما يوءمى اليه تسالمهم على نحوه من أحكام التبعية فيه وفي ولد المسلم كالأسر والاسترقاق ونحوهما كذكر الحكم به هنا ممّن تعرّض له على جهة الجزم والقطع من غير تردّد واشكال كباقي المسائل المسلمة، عدا العلامه في «النهايه» فقال: «الأقرب التبعية» ما يشعر بعدم قطعيه الحكم عنده، ولعلّه لذا وسوس فيه بعض متأخري المتأخرين» انتهى محلّ الحاجه (١).

قلنا: مضافا إلى قيام الشهره أو الاجماع، يمكن أن يستدلّ أو نستشعر ذلك من بعض الأخبار:

منها: صحيحه عبدالله بن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث (٢)؟ قال: كفّار والله أعلم بما كانوا عاملين يدخلون مداخل آبائهم»، فإنّ الجواب بأنّه كفّار لا يكون إلاّ من باب التبعية، وذكر التعليل يمكن أن يكون بلحاظ حال الغالب والمتعارف بأن يكون الاولاد يدخلون مداخل آبائهم، فالتبعية أمر متعارف يترتب عليه أحكامها ما لم يدلّ الدليل على خلافه.

وليس مثل ذلك في الدلالة خبر وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهم السلام، قال: «قال على عليه السلام: أولاد المشركين مع آبائهم في النار، وأولاد

١- الجواهر، ج ٤، ص ٤٤.

٢- الحنث غلام لم يبلغ الحنث، أي لم يجر عليه القلم، كما في «مجمع البحرين» مادّه حنث.

المسلمين مع آبائهم في الجنة» (١).

الآ- أن يقال إن كونهم مع آبائهم في النار لا- يكون إلا لأجل كونهم كفّارا، فلا وجه فيه إلا للتبعيه، وعليه يظهر حكم خبر آخر مثله وهو المرسل المنقول في «الكافي» في حديث: «فأمّا أطفال المؤمنین فأنهم ملحقون بأبائهم، وأولاد المشركين يلحقون بأبائهم، وهو قول الله عزوجل: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ» (٢). (٣).

أقول: ولكن قد نوقش في الاستدلال بهذه الأخبار لاثبات النجاسة بما في «مصباح الهدى» للآملی قدس سره ما هو نصّه فإنّه بعد ذكره الأدلّه قال: «والكلّ مخدوش، أمّا الاستدلال بالأخبار فعلدم دلالة الأخيرين منها على النجاسة، حيث لا دلالة في الحاق أولاد المشركين بهم في الآخرة على تبعيتهم لأبائهم في النجاسة في دار الدنيا بعد فرض نفى الكفر عنهم، بواسطة انتفاء التكليف ورفع القلم عنهم، مع ما فيهما من مخالفه الحكم بأبائهم، مع ما ثبت بالعقل والنقل من قبح عقابهم بجرم آبائهم. وأمّا الخبر الأوّل: أعنى صحيحه ابن سنان، فهو وإن لم يخل عن اشعار إلى الحكم بنجاستهم، حيث أطلق فيه لفظ الكفار، لكن بعد معلوميه أنهم ليسوا بكفار حقيقةً بواسطة رفع القلم عنهم، لا دلالة في الخبر على عموم تنزيلهم منزله الكفار حتّى في الحكم بنجاستهم في الدنيا، بل الخبر مسوق لبيان منقلبهم في الآخرة. مضافا إلى ما في الخبر أيضا من مخالفته مع ما دلّ عليه العقل والنقل من قيام الدليل النقلى على سقوط التكليف في الآخرة، وأنها دار جزاء لا دار العمل، فلا يصح دخولهم مداخل آبائهم بواسطة مخالفتهم للتكليف المتوجّه اليهم

١- الفقيه، ج ٣، ص ٣١٧، ح ٥٤٣ وعنه في البحار، ج ٥، ص ٢٩٥، ح ٢٢.

٢- سورة الطور، آية ٢١.

٣- الكافي، ج ٣، ذيل حديث ٢، وعنه في البحار، ج ٥، ص ٢٩٢، ح ٩.

فى الآخرة، وقبح عقابهم عقلاً ونقلاً بشرك آباءهم لو أدخلوا مداخل آباءهم بشرك آباءهم، ولأجل ذلك حملت تلك الأخبار على التقيّه، قال المجلسى قدس سره فى شرحه على «الكافى»: وفى بعض الأخبار أنّ معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «الله أعلم بما كانوا عاملين به إن كفّوا عنهم ولا تقولوا فيهم شيئاً وردّوا أعلمهم إلى الله تعالى» قال هذا أحسن الأمور فى هذا الباب، ويكفيها القول بأن الله تعالى لا يظلم ولا يجور عليهم ولا يدخلهم النار بغير حجّه» انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: ولا يخفى ما فيه من الاشكال، لأنّه:

أولاً: عَجَزْنَا عَنْ فِهْمِ عِلْمِهِ مَا وَرَدَ فِي الْخَبْرِ لَا- يوجب رفع اليد عن ظاهر الحكم الذى يدلّ أو يشعر عليه، وهو كونهم كفّاراً، ويترتب عليهم أحكامهم ومنها النجاسه وغيرها، بل يجب أحاله اسباب ذلك وعلمها إلى الله والرسول صلى الله عليه وآله كما أشار إليه فى آخر كلامه.

وثانياً: امكان الجواب عمياً أوردوا عليه بأن يقال لا- منافاه بين هذه الأخبار مع ما جاء فى غيرها من الروايات بكون الآخرة دار جزاء لا دار عمل، إذ لا يحكم بهم فيها بالأعمال بل الوارد فى الأخبار الصحيحه غيرها _ إن قبلناها كما سنذكرها إن شاء الله _ أنّه ليس أمر بعمل بل هو امتحان بملا-حظه حالهم باتمام الحجّه عليهم فى ادخالهم الى النار أو الجنّه، ليسدّ عليهم سبيل الاحتجاج على الله إذا عمل بعلمه عزّ وجلّ بادخالهم النار، بأنّه لماذا أدخلنا الله النار لعلنا كُنّا مطيعين لأمره كما وردت الاشاره الى ذلك فى دعاء الندبه: «ولا يقول أحدٌ لولا أرسلت الينا رسولاً منذراً، وأقمت لنا علماً هادياً فنُتبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى»، حيث يكون هذا المقطع من الدعاء مأخوذاً من قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ».

مع امكان أن يقال: بأنه لو كان الأمر كما تقولون، لزم منه ورود الاعتراض على معاقبه الله سبحانه وتعالى لأطفال الكفار والمشركين اللذين ورود الاشكال على لا تكليف لهم، ويعذبون بجرم كفره آبائهم، فكل ما تجيبون عنهم هناك نجيب به في حق أولادهم هنا، وعليه فالأولى هو العمل والحكم بما هو مستفاد من ظاهر الخبر من الحكم بالنجاسه وترتيب آثار الكفر عليهم، وايكال الحكمه أو محلّه ذلك اليه تعالى.

وثالثا: إن عقوبتهم بالنار ليس ظلماً عليهم من ناحيه الله تبارك وتعالى بل هو منزّه عنه، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، بل ما يحلّ بهم مستند إلى نتيجة فعل آبائهم وأمهاتهم، وهم المسبّبون لابتلائهم بذلك مثل سببیه الأبوین للنقص والعيب البدني في أولادهم، لأجل عدم رعايتهم بما لا بدّ لهما من ملاحظته حال انعقاد نطفته، فالعقوبه المتوجهه إلى الأولاد إنّما هي من ناحيه الأبوین لا من ناحيه الله عزّ وجلّ، فيمكن أن يكون دخولهم النار مع آبائهم عملاً بمقتضى كفرهم، ولكن لا تصيبهم عقوبه فيها لأجل رحمه الله لهم دون آبائهم، بل يخرجون بفضل الله ورحمته، وقد مثل الامام عليه السلام في مثل هذه القضيه بما حلّ بأخوين أحدهما آمن بموسى والآخر كفر به، فدخل الاول النيل ليلتحق بموسى والآخر دخله مع جنود فرعون، قعوقبا سويه بالفرق إلا أن الأول نجاه الله سبحانه وبقى الثاني يعاقب في الآخر، وهكذا في المقام.

وكيف كان، فالله عالم بما يفعل وليس البحث عمّا هو خارج عن ارادتنا، بل البحث عن القواعد المنطبقه على الكفار وأولادهم وقد ثبت أنّ الفرع كالأصل في تلقى العقوبه لكن احدهما استحقاقاً والآخر تبعاً وسهواً.

ثمّ أضاف بعده صاحب «المصباح» بقوله: «هذا كلّ مضافا إلى معارضه هذه الأخبار مع ما ورد من تأجيج النار في القيامة، وأمر الاطفال بدخولهم فيها،

فالممثل منهم يدخل الجنه، والمتخلف منهم يكون في النار، فعن «الخصال» عن الباقر عليه السلام، قال: «إذا كان يوم القيامة احتج الله عز وجل على خمسة: على الطفل، والذي مات بين النبيين، والذي أدرك النبي وهو لا يعقل، والأصم والأبكم، فيبعث الله اليهم رسولا فيؤجج لهم نارا فيقول لهم: ربكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما، ومن عصى سيق إلى النار» (١) فإنه يدل على أن أولاد الكفار لا يدخلون مداخل آبائهم، فلا يمكن الحكم عليهم بالكفر على نحو الاطلاق» انتهى كلامه (٢).

وفيه: إنه لا معارضة مع ما سبق، بل قد يؤيد ما ذكرناه من وجود بعض الخصوصيات في أخبار التأجيل، مثل الخبر الصحيح أو الحسن المنقول في «الكافي» عن هشام، عن الصادق عليه السلام، قال: «ثلاثة يحتج عليهم: الأبكم والطفل ومن مات في الفتره، فترفع لهم نار فيقال لهم ادخلوها، فمن دخلها كانت عليه بردا وسلاما، ومن أبي قال الله تعالى هذا قد أمرتكم فعصيتموني» (٣).

وأوضح من ذلك في المحاجه ما جاء في مرفوعه سهل عن غير واحد رفعوه: «أنه سئل عن الاطفال؟ فقال: إذا كان يوم القيامة جمعهم الله تعالى واجج لهم نارا وأمرهم أن يطرحوا أنفسهم فيها، فمن كان في علم الله تعالى أنه سعيد في نفسه، كانت عليه بردا وسلاما، ومن كان في علمه سبحانه أنه شقى امتنع فيأمر الله تعالى بهم إلى النار فيقولون يا ربنا تأمر بنا إلى النار ولم تجر علينا القلم، فيقول الجبار: قد أمرتكم مشافهة فلم تطيعوني، فكيف لو أرسلت رسلى بالغيب اليكم» (٤).

١- الخصال، ص ٢٨٣.

٢- مصباح الهدى للإملى، ج ١، ص ٣٩٣.

٣- الكافي الفروع، ج ١، ص ٢٤٩، الطبع الحديث.

٤- المصدر السابق، ص ٢٤٨.

حيث لا- منافاه ولا- معارضه بين الطائفتين، لأنّه يصدق عليهم أنّهم ادخلوا النار ولكن تبدلت النار لهم برداً وسلاماً في نهايه المطاف، مثل ما قلنا بإمكان الخروج عن النار للأطفال دون الآباء، وكان ما جاء في الخبر المرفوع مؤيداً لما قلنا سابقاً بكون الأمر بالدخول في النار لأجل اتمام الحجّه، كما لا يخفى، فلا حازه لحمل الخبر على التقيه كما عن الآملى قدس سره .

الدليل على أحكام أولاد الكفار

بعد وضوح المناقشه الآنفه نعود إلى أصل المطلب وهو الدليل على نجاسه أولاد الكفار، فإنّه _ مضافاً إلى الشهره والاجماع _ قد دلّت بعض الأخبار على تبعيّه الأولاد للآباء. في الأحكام في مثل الدفن ومنع التوارث والصلاه عليه، ومنع التزويج، وجواز الاسترقاق، والنجاسه، وأمّا مسأله العقوبه بالنار كأبائهم فهو أمرٌ آخر بحاجه الى توجيه آخر غير مرتبط بالمقام، لكنّها مورد اختلاف: ذهب أهل العدل بعدم التعذيب لأنّه لغير المكلف قبيحٌ لأنّه عقاب بلا تكليف وبيان وهو قبيحٌ.

وذهبت الحشويّه إلى التعذيب كأبائهم، بل ويلزم ذلك على الأشاعره على أصولهم من تجويزه، وإن لم يصرّحوا به.

والمختار عند المتكلمين منا هو أنّ أطفال الكفار لا يدخلون النار، بل هم إمّا يدخلون الجنّه أو يسكنون الأعراف، وذهب أكثر المحدّثين منّا إلى ما دلّت عليه الأخبار من تكليفهم في القيامه بدخول النار المؤجّجه لهم، هذا على حسب أقوال الخاصه في ذلك.

وأمّا العامه: فقد حُكي الخلاف عنهم: فعن «شرح صحيح مسلم» ما لفظه على المحكى في «مصباح الهدى» للآملى: «اختلف العلماء في من مات من أولاد المشركين، فمنهم من يقول: هم تبع لأبائهم في النار، ومنهم من يتوقف فيهم، والثالث _ وهو الصحيح الذي ذهب اليه المحققون _ أنّهم من أهل الجنّه، وعن

البعوى فى «شرح الشئنه» أنّ اطفال المشركين لا يحكم لهم بجنّه ولا نار، بل أمرهم موكولٌ إلى علم الله فيهم، كما أفتى به رسول الله صلى الله عليه وآله، ورووا عن سلمان أنّه قال: أولاد المشركين خُدم أهل الجنّه.

نعم، نقل صاحب «الحدائق» فى الجمع بين أخبار اللاحق والتأجيج بأحد الوجهين: من حمل الثانى على أنّ التأجيج _ الذين يدخلون النار ويطيعون وينجون _ كان للمؤمنين، والممتنعون للكفار فيدخلون النار ولا ينجون.

وأما بحمل الثانى على غير اطفال المؤمنين والكفار، بل هم أولاد المسلمين من جهة تقسيم الأولاد على ثلاثه أقسام: قسمٌ للجنّه هم أولاد المؤمنين وقسمٌ للنار هم أولاد المشركين، ولا- تنصب لهذين الطائفتين ديوان، بل هم يساقون إلى الجنّه أو إلى النار ملحقا بأبائهم، وثالثه وهم أولاد المسلمين، وهم الذين يقفون للحساب، وتنشر لهم الدواوين، وتنصب لهم الموازين، فهؤلاء الذين تأجج لأولادهم النار.

واختاره صاحب «الحدائق» وأيده بتصريح أخبار اللاحق فى المؤمنين والكافرين والاجمال فى أخبار التأجيج بالاطفال بقول مطلق، فيحمل على هذا الفرد الذى ذكرناه. ومما يؤكده قول صاحب «الكافى» بعد نقل خبر التأجيج المتضمّن للأطفال بقول مطلق، قال: «وفى حديثٍ آخر «أمّا اطفال المؤمنين وأولاد المشركين» فإنّ ذلك ايماء إلى أن خبر التأجيج إنّما هو لغير اطفال المؤمنين والمشركين، وهم اطفال المسلمين اللذين هم أصحاب الحساب».

وأما جمع صاحب «الوافى» بين الأخبار بحمل أخبار اللّحوق على البرزخ وأخبار التأجيج على يوم القيامة، فالظاهر ببعده، إلى آخر كلامه) انتهى محلّ الحاجه (١).

وفى «مصباح الهدى» بعد نقل الأقوال والأخبار، وذكر أنّ اطفال المشركين هم

خَدَمَ أَهْلَ الْجَنَّةِ كَمَا رَوَى عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: «يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ» عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «الْوِلْدَانُ أَوْلَادُ أَهْلِ الدُّنْيَا لَمْ يَكُنْ لَهُمْ حَسَنَاتٌ يَثَابُونَ عَلَيْهَا وَلَا سَيِّئَاتٌ فَيُعَاقَبُونَ عَلَيْهَا فَانزَلُوا هَذِهِ الْمَنْزِلَةَ»، وَعَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ أَطْفَالِ الْمُشْرِكِينَ؟ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: خَدَمَ أَهْلَ الْجَنَّةِ عَلَى صُورِهِ الْوِلْدَانَ، خُلِقُوا لِخَدْمَةِ أَهْلِ الْجَنَّةِ، قَالَ».

فَالْأَصُوبُ حِينَئِذٍ التَّوَقُّفُ وَإِيكَالُ عِلْمِهِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَرَسُولِهِ وَأَوْلِيَائِهِ.

ثُمَّ قَالَ: فَقَدْ تَحَصَّلَ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ عَدَمُ امْكَانِ الْحُكْمِ بِنَجَاسَتِهِمْ مِنْ نَاحِيَةِ مَا ذُكِرَ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمُتَقَدِّمَةِ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ) انْتَهَى كَلَامُهُ رَفَعَ مَقَامَهُ (١).

أَقُولُ: لَكِنْ قَدْ عَرَفْتَ امْكَانَ اسْتِفَادَةِ حُكْمِ التَّبَعِيَّةِ مِنَ الْأَخْبَارِ كَسَائِرِ الْأَحْكَامِ، وَمَسْأَلَةُ الْإِلْحَاقِ وَالتَّأْجِيجِ يَعَدُّ أَمْرًا آخَرَ غَيْرَ مُرْتَبِطٍ بِمَا نَحْنُ بِصُدُودِهِ، مَعَ أَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ امْكَانَ تَصْحِيحِهِ بِمَا لَا يَنَافِي مَعَ حُكْمِ الْعَقْلِ بِأَنْ لَا يَعْدَبُهُمْ بَعْدَ الدُّخُولِ فِي النَّارِ وَيَجْعَلُ خَدَمَ أَهْلِ الْجَنَّةِ مِنَ أَوْلَادِ الْمُشْرِكِينَ فَقَطْ أَوْ مُطْلَقًا عَلَى حَسَبِ الْإِطْلَاقِ فِي رِوَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ لَمْ يَقْتِدِ إِطْلَاقَهُ بِرِوَايَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَاللَّهُ الْعَالِمُ.

وَأَيْضًا: اسْتَدَلَّ عَلَى النِّجَاسَةِ بِتَنْقِيحِ الْمَنَاطِ عِنْدَ أَهْلِ الشَّرْعِ حَيْثُ أَنَّهُمْ يَتَعَدَّوْنَ مِنَ النِّجَاسَةِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَبْوِينِ إِلَى الْمُتَوَلَّدِ مِنْهُمَا، وَهَذَا أَمْرٌ مُرَكَّزٌ فِي أَذْهَانِهِمْ بَلْ جَعَلَهُ الشَّيْخُ الْأَعْظَمُ الْأَنْصَارِيُّ قُدْسَ سِرِّهِ هُوَ عَمْدُهُ مَا يَسْتَفَادُ مِنْهُ الْحُكْمُ بِنَجَاسَتِهِمْ.

وَلَكِنَّهُ قَدْ نَوَقَشَ فِيهِ بِمَا فِي «مَصْبَاحِ الْهَدْيِ» مِنَ الْمَنْعِ عَنْهُ بِقَوْلِهِ: «لَمْ يَثْبُتْ ارْتِكَازُ الْأَذْهَانِ فِي تَعَدِّي الْحُكْمِ إِلَى الْأَوْلَادِ مِنْ آبَائِهِمْ بَعْدَ فَرَضِ عَدَمِ اشْتِرَاكِ الْأَوْلَادِ مَعَ آبَائِهِمْ فِي عِلْمِ الْحُكْمِ، وَلَوْ سُلِّمَ فَلَعَلَّهُ نَاشٍ عَنِ اسْتِفَادَةِ التَّبَعِيَّةِ بِمَا اسْتَدَلَّ عَلَيْهَا، وَلَوْ سَلَّمَ تَحَقُّقَهُ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ دَلَالِهِ مَا يَدُلُّ عَلَيْهَا، فَلَا دَلِيلَ عَلَى

صحة الاقتضاء به وجواز الحكم على طبقه» انتهى.

أقول: إنه غير وارد إذ المرتكز في الأذهان تبعية الأولاد لأبائهم من حيث الطهاره والنجاسه، ولعلّه لهذا ولغيره يحكم بنجاسه المتولد من الكلب والخنزير، وإن سلّمنا التفاوت بين أولاد الكفّار وجرو الكلب في انطباق الاسم على الثانى فى أنه كلب، بخلاف الأوّل على مذاق الخصم، وعليه فالتبعيه مضافا الى دلالة الأخبار عليها تعدّ أمرا ارتكازيا عرفيا كما عليه الشيخ الأكبر قدس سره، وعليه فتقييح المناط يعدّ مستندا جيدا.

بقى هنا حكم الاستصحاب الذى قد تمسك به بعضٌ لاثبات نجاسه الأولاد بتقرير ما قيل فى ولد الكلب والخنزير، بأن يقال: إنه لا اشكال فى نجاسته إذا كان علقه أو مضغه، لكونهما جزءاً من بدن نجس العين، فبعد صيرورته انسانا يشك فى بقائها فيستصحب.

ولكن استشكل عليه: بأنّه هنا غير جارٍ لتبدل الموضوع قطعاً، إذ العرف لا يراه إلا انساناً لا علقه أو مضغه، مع أنّه لا يقين على نجاسه المضغه والعلقه حتّى لا يعدّهما العرف جزءاً من بدنه، بل هو شيء كان الرحم وعائها.

اللهمّ إلا أن يحكم بنجاستها بلحاظ أصل النطفه، حيث أنّها من المنى وهو نجس.

هذا، ولكن خروجه عنه وصيرورته علقه، يوجب خروجه عن النجاسه بالاستحاله، ولا أقلّ من الشك فيوجب الشك فى النجاسه لكونه شكاً فى المقتضى، فلا يمكن استصحابه لعدم احراز الموضوع السابق حينئذٍ حتّى يستصحب، وعليه فاجراء مثل هذا الاستصحاب لا يخلو عن شبهه، والله العالم.

وأيضاً: التمسك بقوله تعالى _ نقلاً عن نوح النبي عليه السلام _ «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاَجْرًا كَفَّارًا» حيث قد استدللّ به بعض الحشويّه على نجاستهم، كما تمسك بعض على خلافهم بروايه النبوى ٩: «كلّ مولود يولد على الفطره فإنّ أبواه

يهودانه وينصرانه»(١).

موهون، لوضوح أنّ المراد من الآيه مع التقدير وأنّ المراد أنّهم يصيرون كذلك بعد كبرهم وبلوغهم لا باعتبار طفوليتهم، كما أنّ المراد من الروايه بيان حقيقه الفطره الصادقه النقيه الصحيحه، وأنّ الاعوجاج والكذب والخيانه إنّما يكتسبها الولد عن أبويه وعن غيرهما، فالآيه غير ناظره إلى جهه الطهاره والنجاسه كما لا يخفى، كما لا اشاره في الروايه إلى حرّيه ولد العبد حتّى نجعل الروايه معارضه لأخبار الاسترقاق.

فروع أحكام الكفار

الفرع الأول: لو تولّد ولد من الكافرين بنكاحٍ غير صحيحٍ بحسب دينه أو مذهبنا وكان مولودا من الزنا عنده أو عندنا، فهل يحكم بنجاسته أم لا؟

أقول: إن كان الدليل لنجاسته هو الاجماع فقط، فربما لا يجرى في مثله لأنّه دليل لئى يقتصر فيه على مورد اليقين وهو المتولّد من النكاح الصحيح عندهم أو عندنا، فالمرجع حينئذٍ إلى سائر الأصول والعمومات.

وأما إن كان الدليل هو الأخبار وتنقيح المناط، فإنّه يلحق بأبويه، وهو الأوجه لصدق التبعية في حقّه، بل أولى عند العرف، ويجرى عليه حكمه لأنّه ولده حقيقة حتّى يأتي الدليل على خلافه، فعليه يحكم بنجاسته، كما لا يبعد الحكم بجواز استرقاقه ما لم يدلّ الدليل على خلافه من عدم جوازه إلاّ فيما يقطع كونه كذلك، فلازمه عدم جوازه.

الفرع الثاني: لا يحكم بنجاسه المتولّد ممّن يكون أحد أبويه مسلما لتبعيته لأشرفهما حينئذٍ، بل يلحق به، وذلك بمقتضى الأخبار والاجماع عليه، ومن

الأخبار ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه و آله : «الاسلام يعلو ولا يُعلَى عليه»^(١).

الفرع الثالث: ثبت أنّ التبعية تكون لمن انعقدت نطفته في حال كفر والديه، وبقيها على كفرهما الى حين بلوغ الولد، وأمّا لو فرض أنّه حال الانعقاد كان كذلك ولكن أسلم أحد ابويه أو كليهما بعده، فيلحق الولد بمن أسلم منهما ولو أحدهما، سواءً كان اسلامهما قبل ولادته أو بعدها قبل بلوغه، كما صرح به غير واحدٍ من الأصحاب لما عرفت بأنّ: «الاسلام يعلوا ولا يعلَى عليه».

الفرع الرابع: في أنّ التبعية الثابتة لولد الكافر هل هو ثابتٌ له اذا استقلّ الولد وانفرد ولحق بدار الاسلام وخالط المسلمين، أو يخرج عن تبعيته العرفية لهما بمجرد بواسطه استقلاله ودخوله ولحقه بالمسلمين، خصوصا مع تدينه في الظاهر بدين الاسلام فيه وجهان: من جهة أنّ الولد لم يبلغ حدّ البلوغ يكون عرفا تابعا، ويترتب عليه أثر التبعية، فمجرد سكناه عند المسلمين واستقلاله وانفراده لا يوجب الخروج عن التبعية.

ومن ناحية أنّ العرف لا يعدّه تابعا لوالديه، خصوصا إذا كان الدليل على التبعية هو الاجماع والسيره اللابئين، حيث يقتصر فيهما على القدر المتيقن وهو غير هذه الصورة.

وقد مال الى الثاني صاحب «مصباح الفقيه» مستدلاً بما عرفت من خروجه عن القدر المتيقن، خصوصا إذا قلنا بشرعية عباده الصبي، فقال: «لا ينبغي الاستشكال في طهارته، اللهم أن ينعقد الاجماع على بقاء أثر التبعية ما لم يبلغ وإن خرج من حدّها عرفا، وهو بعيدٌ خصوصا مع عدم تعرّض الأصحاب لحكم هذا الفرع» انتهى كلامه^(٢).

أقول: الانصاف ترجيح الأول، لأنّ التبعية بعد ثبوتها لا تزول إلا بالدليل، وهو

١- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٢٦٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٧.

مفقود إلا بعد البلوغ والاقرار أو تحقق الاسلام لأحد أبويه، حيث يخرج عن الكفر إلى الاسلام بسبب التبعية أيضا، وعليه فمجرد استقلاله وانفراده في حياته وعيشه أو كونه ساكناً بين المسلمين لا- يوجب صدق الخروج عنها، خصوصا على مسلكتنا من أن الدليل على التبعية غير الاجماع والسيره، وعليه فنجاسته تكون باقيه على الأقوى، والله العالم.

الفرع الخامس: إن ولد الكافر كافر ما لم يسلم أحد أبويه، وإلا فالولد تابع للمسلم فيشملة دليل التبعية، مثل خبر حفص بن غياث في قوله عليه السلام: «اسلامه اسلام لنفسه ولولده الصغار وهم أحرار» (١).

بل وفحوى ما دل على تبعية الولد لأشرف أبويه في الحرّيه والرقية. فبملاحظه أن ملاك الحرّيه أشرف يستظهر تبعية للمسلم أيضا، كما ورد التصريح بها في الحديث الذي نقله الصدوق عن الصادق عليه السلام: «الاسلام يعلو ولا يُعلَى عليه» (٢). إذ الكافر في معرض الرقيه، هذا إذا كان الولد مولوداً شرعياً من غير السفاح فحكمه ظاهر، كما أنه مثله ما لو كان مولوداً عن الزنا مع الكافر فهو ملحق بالمسلم أيضاً عن فيشملة دليل التبعية، لما قد عرفت بأنه لا يخرج عن كونه ولده حقيقه وعرفاً، لأن تكوّنه ونشأته منه وكان محرماً، ونفى الولديه شرعاً لا يوجب خروجه عن الولديه، كما لا يخرج ذلك، عن النجاسه والتبعية لأن دليل نفى الولد شرعاً ناظرٌ إلى منه الشارع على الولد لترتب الآثار على عدم نفيه كالتوريث دون غيره من الأمور كالنجاسه. وعليه فدليل النفي لايشمل الزنا الصادر من ناحيه الكافر.

وأما لو كان الزنا من طرف المسلم، ففي الحكم بطهارته اشكالٌ لسلبه عن

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٣ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ٢.

المسلم المتوَلَّد عن الزنا فيلحق بالكافر، ولذلك جزم بكفره صاحب «كشف الغطاء»، ولكن السَّيد في «العروه» مال الى الحكم بتبعيته للمسلم الزانى، قال: «على وجهٍ مطابق لأصل الطهاره».

قلنا: إن كان الدليل على التبعية هو الاجماع والسيره _ كما عليه صاحب «الجواهر» والآملَى _ فهما جاريان في غير هذه الصورة، لأن المتيقن منه هو الكفر من الطرفين، ومع اسلام أحد الطرفين يشمله الدليل، وعليه فلا- اجماع على النجاسه ولو كان الطرف المسلم زانيا، وحينئذٍ المرجع إلى الأصل الجارى فى الانسان عند الشك فيه وهو الطهاره.

وأما لو كان الدليل على التبعية الأخبار _ كما عليه صاحب «الحدائق» وهو مختارنا _ فاطلاق الدليل يشمل المورد أيضا، إلا أنه يمكن مع ذلك أن يقال: حيث إن دليل نفي الولد شرعا فى الزنا ناظرٌ إلى خصوص الارث لا مطلقا حتى يشمل مثل جواز النظر والنفقه ونحو ذلك، لأن هذه الأمور تترتب على من يعدّ ولدًا حقيقه وعرفا، فعليه لا يبعد أن يقال إن دليل التبعية الى الأشرف مثل الاسلام يعدّ حاكما على تبعيته للكافر، لأنّ التعليل بأنّ: «الاسلام يعلو ولا يعلى عليه» منطبق عليه ويلحقه بالمسلم هنا، مضافا إلى كونه مطابق للأصل وموافق للدليل أيضا كما لا يخفى.

الفرع السادس: فى حكم ولد الكافر اذا سباه المسلم منفردا لا مع والديه أو مع أحدهما، فهل يوجب السبى طهارته أم لا؟ فيه خلاف: المستظهر من كلمات الأصحاب هو الأوّل كالشيخ تبعا لكاشف الغطاء، ونسبه اليهم فى «شرح المفاتيح»، بل عن «اللوامع» نقلاً عن بعض الأصحاب دعوى نفي الخلاف فيه.

وعن جماعه منهم صاحب «الحدائق» بقائه على النجاسه، ومال اليه الشهيد الثانى فى «المسالك» وصاحب «المعالم» فى بحث الجهاد، وتردّد فيه الشهيد

الأول في «الذكرى»، وكذلك صاحب «مصباح الفقيه» حيث قال: «لو لا التبعية وإن كان مقتضى الأصل فيه النجاسة، لكن اثبات الاجماع بالنسبة إلى الفرع المسكوت عنه بمثل هذه الاستظهارات لا يخلو عن اشكال»، وهكذا قال صاحب «مصباح الهدى» وإن كان ظهور كلامه دالاً على ميله ببقاء النجاسة.

وقد استدلوا لاثبات النجاسة بأمور:

الأول: استصحاب نجاسته الثابتة قبل السبى.

وثانياً: بأن ازاله النجاسة بعد ثبوتها تحتاج إلى مزيل هو مفقود، إذ لم يثبت دليل يدلّ عليه، ولذلك لم يُعدّ السبى من المطهرات.

وثالثاً: وبالسيرة القطعية على معاملتهم معاملة المسلمين من حيث الطهاره، المستدلّ بذلك هو الشيخ الأكبر تبعاً لصاحب «كشف الغطاء».

ورابعاً: بالحرص الشديد في لزوم الاجتناب عنه لمخالطته مع ساييه وصورته من أهل بيته.

ولكن ناقش الآملى رحمه الله في كلّها، وقال: «والكلّ مخدوش».

أمّا الاستصحاب: فلتلك في بقاءه إذا استند فيها إلى الاجماع، إذ لم يعلم من المجمعين كون المحكوم بالنجاسة عندهم هو نفس ولد الكافر بما هو ولده، أو هو بما هو تابع لأبويه، ومع الشك في ذلك يكون الموضوع مشكوك البقاء، اللهمّ إلا أن يكون لمعقد اجماعهم اطلاق حتى يثبت حكم الموضوع بعد ارتفاع دليل حكمه وهو الاجماع بالاستصحاب، والقطع بارتفاعه إذا استند في نجاسته إلى التبعية الارتكازيه.

وفيه: مالا يخفى لأنّ التبعية هنا لو ثبتت كان لأجل الولاده دون غيرها، لأنّ العرف يحكم بذلك في كلّ مورد إلا أن يثبت التبعية بالدليل لغير ذلك، فلاشكال فيه لا يكون من جهة الشك في أصل الموضوع حتى لا يجرى فيه الاستصحاب،

بل ربّما يتوهم أن يكون الاشكال فى الاستصحاب من جهة احتمال وجود الشك فى المقتضى، كما أشار اليه صاحب «مصباح الفقيه»، لأننا لا نعلم هل التبعية تبقى مع السبى، أى هل تقتضى التبعية بعده الحاقه بأبويه، أو هو باق ما لم يحصل السبى؟.

أقول: ولكن الانصاف أنّ السبى لو ثبت يكون حكمه حكم الشك فى المزيل والرافع للتبعية، لا من قبيل الشك فى المقتضى، وعليه فالاستصحاب هنا يجرى لو ثبت أصل النجاسة فى التبعية، نعم يجرى الاشكال فيه من ناحية أخرى، وهو أنّه لو كانت التبعية الموجبه للنجاسة ثابتة بالاجماع لا بدليل آخر، فلازمه عدم ثبوت النجاسة فيما لا اجماع فيه، وهو ولد الكافر بعد السبى، فالانتفاء يكون قطعياً بواسطة انتفاء دليله، فلا يبقى مورد للشك فيه حتّى يتمسك بالاستصحاب فى البقاء.

ثمّ أورد على الدليل الثانى: بأنّ عدم ثبوت مزبئيه السبى إنّما هو لنجاسته، لأنّ الحاجه إلى المزيل إنّما هو فى رفع النجاسة عن محلّها مع بقاء المحلّ على ما هو عليه، لا فى ارتفاعها بارتفاع المحلّ كما فى المقام.

والجواب عنه: يظهر من الجواب الذى ذكرناه فى التبعية، بأنّها ثابتة عرفاً بالولادة، ولا تزيل إلا بقيام الدليل على خلافه، حتّى لو كان الدليل لثبوت الاجماع أو السيره أو غيرها فضلاً عما لو كان لفظياً.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أنّ النجاسة الحاصله بالتبعية ثابتة لولد الكافر المسبى، فلا بدّ لاثبات خروجه عنها من دليل وهو هنا ليس إلاّ- السيره القطعيه الجاربه بين الأصحاب على التعامل معه معاملة المسلمين، حيث يستظهر منه أنّ سببه منفرداً موجب لجريان حكم الطهاره فى حقّ الولد، وخروجه عن تبعية والديه، وهو لا- يخلو عن وجه وقوه، لأنّ السيره بين المشرعين والمتدينين لا يمكن تحققها من دون وجود أصل شرعى عندهم، إذ لا يمكن قبول ذلك من

أصحابنا الاماميه مع بنائهم على الاحتياط واعتقادهم على التعييد بما ورد عن المعصوم، أن يتعبدوا بما لا أصل شرعى له أصلاً، فمن ذلك نتقل الى أنه لا يبعد أن يكون وجه حكمهم وقوفهم على الصادر قولاً أو فعلاً أو تقريراً عن المعصوم عليه السلام، لكنه لم يصل اليها لأسباب عديده منها ظلم الظالمين والطواغيت، وعليه فنحن نتبع في هذا الحكم الشيخ الأكبر تبعاً لكاشف الغطاء، والله العالم هذا كله إذا سبى منفرداً.

وأما إذا سبى مع أبويه، فالمحكى عن جماعه كالشيخ والشهيد والقاضى هو الحكم بنجاسته، بل عن «شرح الروضه» دعوى نفى الخلاف فيه، واستدل له: ١. باستصحاب التبعية الى أن يثبت الرفع وهو مفقود هنا، بل السيره والاجماع قاتمين على بقاء نجاسته، كما أن الملكيه لا تكون رافعه، كما إذا زوج المسلم عبده الكافر مع أمته الكافره، حيث أن المتولد منهما يتبعهما فى النجاسه مع أنه مملوك لمالكه.

٢. وبعموم حديث فضل بن عثمان الأعور، عن الصادق عليه السلام: «ما من مولود يولد إلا على الفطره فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه، الحديث» (١).

حيث حكم عليه الخبر باليهوديه وأخواتها بتبع والديه، فتكون الصفه باقيه له ما لم يعرض عليه عارض يوجب زوالها.

ولكن قد نوقش فيه: كما عن الأملى رحمه الله فى «المصباح» بأنه لا يخلو عن منع، حيث لا دلالة فيه على التبعية، ومع احراز التبعية لا حاجه الى التمسك بالنبوى، مع أن المروى فى بعض الكتب: «حتى يكون أبواه يهودانه» الظاهر فى بقائه على فطرته إلى أن يضلّه أبواه، فلا علاقته له بترتب حكم النجاسه عليه بمقتضى التبعية، هذا.

ولكن يمكن أن يقال فى وجه المناقشه بيان واضح: إن الروايه ليست فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٨ من أبواب جهاد العدو ما يناسبه، الحديث ٣.

صدد بيان حكم التهود حتى يترتب عليه حكم النجاسه، والشاهد عليه أنه لو لم تكن التبعية ثابتة من دليل آخر، لا تكون الروايه دليلاً على التبعية والنجاسه، بل الروايه تكون في صدد اثبات حكم الفطره واثباته إلى أن يخرج عنها، سواءً ترتبت عليه النجاسه أم لا، وإذا ثبتت التبعية بواسطه التهود، فهي تكون ثابتة بأمر خارج عن مدلول الروايه كما لا يخفى.

وعليه، فإذا كانت نجاسته باقيه مع السبى مع أبويه، فلا يحكم عليه باسلامه بالسبى مع أبويه، إلا أن يسلم أحد أبويه.

ومنه يظهر حكم ما لو سبى مع أحد أبويه فالاستصحاب باق، ويحكم بنجاسته، وحكى عن بعض تبعيته للسبى، مستنداً بمفهوم النبوى المتقدم، فإن مدلوله هو الحكم بكفره بتبعيته لأبويه، فيدلّ على نفي الكفر عنه إذا كان تابعا لأحدهما.

ولا يخفى ما فيه من الضعف، لما عرفت في أصل الحديث وهذا فرعه، مع أنه لو سلمنا دلالاته على النجاسه، يمكن أن يناقش فيه بضعف دلالاته على لزوم الجمع والمعنيه في الأبوين للتبعيه، لأنه اشاره إلى كون السبب للالحاق هو الوالدين سواءً كانا معا كذلك أو أحدهما، فاثبات الطهاره وفقد التبعية في النجاسه عن مفهوم هذا الحديث مشكلاً جداً، فاستصحاب بقاء النجاسه حاكم هنا كما عليه جماعه من الأصحاب.

الفرع السابع: في حكم لقيط دار الكفر، فهل يحكم بنجاسته بمجرد سببه، لكونه في دار الكفر أم لا؟ فيه خلاف:

١. نقل عن الشيخ أنه فصل في المسأله حيث قال بالطهاره إذا وجد في دار الاسلام أو دار كفر استوطنها المسلم ولو كان أسيراً فحكم باسلامه مستنداً بالخبر المروى: «أن الاسلام يعلو ولا يعلى عليه»، ولكن لو وجد في دار كفر دخلها المسلم لا بعنوان الاستيطان بل للتجاره مثلاً، فذكر فيه وجهين: الاسلام لغلبه

جانبه، وعدمه لأنّ الدار دار الكفر.

٢. خلافا لسائر الأصحاب حيث فضّلوا بنوع آخر وهو أنّه يحكم بالاسلام والطهاره إنّ احتمل تولّده من المسلم، سواءً استوطن أم لا، وإلاّ حكم عليه بالنجاسه والكفر، لأنّ عند الشك في النجاسه والطهاره الأصل هو الطهاره، واحتمال كونه من المسلم يوجب الشك واجراء حكم الأصل وهو الطهاره، وعليه فالتفصيل الذي ذكره الشيخ لا أثر له، لما قد عرفت أنّ الملاك هو امكان تولّده من المسلم، سواءً للاستيطان أو لغيره.

اللهمّ إلاّ- أن يراد أنّ الغالب في المسلم الذي يأتي للتجاره هو عدم تحقّق التوالد فيه، فيرجع ذلك بالحقيقه إلى عدم تحقّق الاحتمال الموجب للشك حتّى يحكم بالطهاره، فحينئذٍ لا يصير الشيخ مخالفا للأصحاب.

وكيف كان، فالظاهر أنّ الحكم هو الطهاره مع وجود الاحتمال كما عرفت.

وأما أحكام الاسلام: ففي طهاره الشيخ الأكبر رحمه الله: «إنّ ما كان الاسلام شرطاً فيه فلا يحكم به»، ولعلّه أراد بأن الشرط لا بدّ من احرازه، والأصل عدمه، بخلاف ما لو كان مانعا حيث أنّ الأصل عدمه فيثبت الحكم.

أقول: هذا كلام جيّد لو لم يكن الغالب فيها للمسلمين كما في «مصباح الفقيه»، ولكن هذا لا يعدّ نقضا للشيخ، لأنّ مرجع كلامه الى عدم شك في الغلبه، ورأى الشيخ هو مع الشك في الاسلام، فلا بدّ من ملاحظه حال الاسلام شرطا لا مانعا، وبذلك يثبت أنّ فكلامه في غايه المتان، والله العالم.

أقول: ذكر صاحب «الجواهر» هنا فرعا آخر مرتبطا بولد الكافر، وهو أنّه لو جنّ بعد بلوغه عاقلاً في فسحه النظر، ففي طهارته وجهان: أقواما طهارته، ولكن يظهر من كلامه أنّه لو جنّ قبل البلوغ أو بعده قبل فسحه النظر، لا يخرج

ضابطه من خرج عن الاسلام أو من انتحلته، جَحَدُ ما يُعلم من الدين ضرورةً كالخوارج والغلاة (١)

عن النجاسه، لبقاء التبعية، لما قد عرفت أنّ التبعية إذا ثبتت تبقى حتى تنقطع بمزيل، وهو ليس إلا بالاقرار بعد البلوغ عاقلاً، أو بالسبب إن قلنا به في المسلم أو اللاحق بمسلم في لقيط دار الاسلام أو دار الكفر، مع وجود احتمال كونه منه أو نحو ذلك، فمع فقد أحد هذه الأمور يحكم ببقاء التبعية فيلحق بالكافر.

وبقى هنا حكم فردٍ وهو المشكوك حاله، وهو ما ذكره صاحب «الجواهر» ألحقه بالمسلم وحكم بطهارته تمسكاً بالأصل _ وهو اصالة الطهاره في الانسان المشكوك، بل أدله الطهاره بعمومها _ حيث لا يعارضها التبعية لانقطاعها بالبلوغ عاقلاً مع فسحه النظر، فلا يجرى هنا استصحاب التبعية للقطع بالانقطاع، بل لعلّ هنا مجرى استصحاب الطهاره بناءً على حصولها مع فسحه النظر كما هو الأقوى عند صاحب «الجواهر»، بناءً على أنه لا يصدق عليه الكافر بنفسه لو لا التبعية، وقد عرفت فقدها بالبلوغ المذكور. وعليه فما ذكره صاحب «الجواهر» تامّ مطابق للقواعد والاصول.

البحث عن تحديد عنوان الكافر

(١) يقع البحث هنا عن تحديد الكافر وتعريفه، فما ورد في المتن هو الذي مذكور في «الارشاد» و«الدورس» و«الذكري» و«البيان» و«الروض» و«الروضه»، بل لا أجد فيه خلافاً على ما في «الجواهر»، وتحقق المسألة يحتاج الى توضيح حتى ينكشف ما هو الموجب للكفر عمّا لا يوجب، فنقول ومن الله الاستعانة: الكفر تارة يلاحظ من حيث اللّغه، وأخرى من حيث المصطلح عليه في الشرع والمشرعه.

فأما الأوّل: فالكفر عبارته عن الجحد والانكار ضد الايمان على ما فى «مصباح الفقيه»، وعليه لا يطلق على الشاك فى الله تعالى، أو فى وحدانيته، أو فى رساله الرسول صلى الله عليه و آله ما لم يجحد شيئاً منها كافراً لغه هذا بخلاف ما هو المصطلح عليه فى عرف الشارع والمشرعه، فإنه يصدق على الشاك فى مثل هذه الأمور كافراً كما يظهر ذلك لمن تدبّر فى النصوص والفتاوى.

نعم، قد يظهر من بعض النصوص اناطه الكفر بالجحد:

١. روايه محمد بن مسلم، قال: «كنت عند أبى عبد الله عليه السلام جالسا عن يساره وزراره عن يمينه، فدخل عليه أبو بصير، فقال يا أبا عبد الله عليه السلام ما تقول فى من شك فى الله تعالى؟ قال كافراً يا أبا محمد. قال: فشكّ فى رسول الله صلى الله عليه و آله؟ قال: كافراً، ثم التفت الى زواره فقال: إنّما يكفى اذا جحد(١).

٢. وفى روايه أخرى(٢): «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»(٣).

أقول: لا- يبعد أن يكون المراد منهم هم الناس المعروفين بالاسلام والمقرّين بالشهادتين إذا عرض لهم الشكوك والشبهات الناشئه عن جهالتهم، فإنّهم لا يخرجون عن زمرة المسلمين بمجرد الشك ما لم يجحدوا ذلك الشىء، حتى لو رتبوا آثار الشك فى مقام العمل بأن تركوا اقامه الصلاه والصوم وغيرهما، لا بأن يكون المراد عن من لم يتدين بدين الاسلام، ولم يلتزم بشىء من شرائعه، معتذرا بجهله حال الشك، فهو ممن لا يصدق عليه الكافر.

بل لا ينبغى الارتباب فى أنّ الملاحده وغيرهم من صنوف الكفار لا يخرجون

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٥٦.

٢- الكافى، ج ٢، ص ٣٩٩ كتاب الايمان والكفر باب الشك، الحديث ٣.

٣- كافي، ج ٢، ص ٣٨٨، كتاب الايمان والكفر، باب الكفر، الحديث ١٩؛ وسائل الشيعه: الباب ٢، الحديث ٨.

من الكفر إلا بالاقرار بالشهادتين والتدين بشريعه الاسلام على سبيل الاجمال.

نعم، يقع البحث حينئذٍ في أنه: هل يكفي الاقرار والتدين الصوري في ترتيب آثار الاسلام عليه، من جواز المخالطه والمناكحه والتوارث، أم يعتبر الاقرار والحقيقي ومطابقته للاعتقاد، بحيث لو علم نفاقه وعدم اعتقاده حُكم بكفره، ولم يترتب عليه آثار الاسلام، بخلاف ما لو لم يعلم حيث يُحكم باسلامه ظاهراً؟ وجهان: الأقوى هو الأول كما يشهد لذلك ملاحظه معاشره النبي صلى الله عليه وآله في صدر الاسلام مع المنافقين المظهرين للاسلام مع عمله صلى الله عليه وآله بنفاقهم، مضافاً الى وجود جملة من الأخبار الدالة على أنّ مجرد اظهار الشهادتين والاقرار بهما يكفي في الاسلام الذي يحقن به الدماء وتجرى عليه الموارد من غير اناطته بكونه ناشئاً عن اعتقاده والقلبي. نعم يعتبر ذلك في الايمان الذي يفوز به الفائزون، وهو أخص من الاسلام، حتى قد ورد في بعض الأخبار من تشبيه الاسلام بمسجد الحرام والايمان بالكعبة، حيث كل من دخل الثاني دخل في الأول قطعاً دون عكسه، كما أشار إلى ذلك كلام الله عزوجل في القرآن حيث قال: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْأَيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (١)، هذا مضافاً إلى الأخبار الكثيره الدالة على اسلام المخالفين المنكرين للولايه، بل جملة منها مصرّحه بذلك، بل قد يؤيد ذلك قيام السيره المستمره من زمان حدوث الخلاف إلى يومنا هذا على المعامله معهم معاملة المسلمين، بل المتأمل في الأخبار المسومه لبيان الآثار العمليه المتفرعه على الاسلام مثل حلّ ذبيحه المسلم، وطهاره ما في أيدي المسلمين وأسواقهم من الجلود وغيرها، لا يبقى شك في أنّ المراد من المسلم ما يعم مثل المخالفين والمنكرين للولايه. وما يرى في الأخبار المستفيضه بل المتواتره ممّا يدلّ على كفر جاحد الولايه، حتى لو وجب ذهاب

بعض الفقهاء كملا محمّد صالح المازندراني صاحب «شرح أصول الكافي» وصاحب «الحدائق» وميل صاحب «الجواهر» إلى كفرهم، فإنّه محمول على ما لا ينافي اسلامهم الظاهري المترتب عليه الآثار العمليه، فلا بدّ من الالتزام في الجمع بين الطائفتين هو الالتزام بكفرهم حقيقةً واسلامهم حكماً وظاهراً، وبه يتم المدعى، لأننا لم نرد اثبات اسلامهم إلا لترتب الآثار العمليه لهم، والألم يكن لاسلامهم في الآخرة لغير قاصريهم لهم نصيب.

أو يقال بتقريب آخر: بأن يلزم لهم مرتبه من الكفر لا- يترتب عليه آثارها العمليه، فإنّ للكفر أيضاً مراتب أدناها انكار حكم من أحكام الشرعيه اثباتاً أو نفيًا، فيصحّ لمن أنكر حكماً من أحكام الدين نسبه الخروج من الدين، والكفر بشريعه سيّد المرسلين، لأنّ الشرعيه اسمٌ للمجموع من حيث المجموع، وهو واضح، وما ذكرناه هنا من التفصيل في بيان المسأله مطابق لما أورده المحقّق الهمداني في «مصباح الفقيه» (١) فراجع تفصيله هناك.

وبالجملة: من ملاحظه من يصدق عليه الكافر من المنكرين، فإنّه لا اشكال ولا خلاف في نجاسه منكر الألوهيه، لقيام الاجماع فيه وكونهم أسوء حالاً من المشركين، كما لا اشكال في نجاسه منكرى التوحيد لكونهم هم المتيقن من معاهد الاجماع، كما لا اشكال في نجاسه منكرى رساله وهم أكثرهم من اليهود والنصارى والمجوس الذين ورد النص فيهم بنجاستهم، كما عرفت منا سابقاً تفصيل المسأله.

حكم منكر ضروري الدين

بقي هنا حكم من أنكر ضروريا من ضروريات الدين أو المذهب، وهو ينقسم

١- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٢٦٨ الى ٢٦٥.

على أقسام، فلا بدّ من ملاحظه كلّ واحدٍ منها مع حكمه، فنقول: قد ينكر الأمور المذكوره مع الالتفات بذلك، وقد ينكرها وهو غير ملتفت.

وفى كلا التقديرين: قد يكون ما أنكره ضروريًا من الدين، وقد لا يكون إلا ضروريًا في المذهب.

ثمّ على كلّ التقادير: قد يعلم ملازمه انكاره لانكار الرساله، وقد لا يعلم بهذه الملازمه.

أقول: الذى لا اشكال ولا خلاف بل عليه اجماع العلماء بالنجاسه هو المنكر لضرورى من ضروريّات الدين مع الالتفات فى أصل ذلك وبالملازمه، لأنّه القدر المتيقن بين المجمعين وبين الفريقين ممّن يعتقد لزوم الملازمه ومن لا يعتقد، بل قد يقال كما عن الآملى فى «مصباحه» بأنّه كذلك إذا أنكر الضرورى من ضروريّات المذهب باعتبار أنّ الدين هو المذهب، فيترتب عليه حينئذٍ نجاسه من أنكر إمامه من أحد الأئمّه عليهم السلام إذا كان المنكر اماميًا، أو أنكر وجود الحجّه الغائب المنتظر ارواحناه فداه وعجل الله فرجه الشريف بعد قبوله الامامه وصار يُسمّى اماميًا، ويمكن أنّ يستدلّ لذلك:

١. بروايه محمّد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام، فى حديث قال: «ومن جحد نبيا مرسلاً بنبوته كذبّه فدمه مباح، قال: فقلت: رأيت من جحد الامام منكم ما حاله؟ فقال: من جحد إماما من الله وبرىء منه ومن دينه فهو كافر مرتد عن الاسلام، لأنّ الامام من الله ودينه من دين الله ومن برىء من دين الله فهو كافر، ودمه مباح فى تلك الحال، إلا أن يرجع ويتوب الى الله ممّا قال، الحديث» (١).

٢. وروايه الراوندى فى «الخراج والخراج» عن أحمد بن محمد بن مطهر، قال: «كتب بعض أصحابنا الى أبى محمد عليه السلام يسأله عمّن وقف على أبى الحسن

موسى عليه السلام؟ فكتب: لا- تترحم على عمّك وتبرأ منه، أنا الى الله منه برىء، فلا- تتولهم ولا- تعد مرضاهم، ولا تشهد جنائزهم، ولا تصل على أحدٍ منهم مات أبدا من جحد إماما من الله، أو زاد اماما ليست امامته من الله، كان كمن قال: «إنّ الله ثالث ثلاثه» إنّ الجاحد أمر آخرنا جاحدٌ أمر أولنا، الحديث»(١). حكم منكر ضرورى الدين و غيره

٣. وروايه أبى سلمه، عن الصادق عليه السلام فى حديثٍ، قال: «من عرفنا كان مؤمنا، ومن أنكرنا كان كافرا، ومن لم يعرفنا ولم ينكرنا كان ضالاً»(٢).

حيث يظهر من هذه الأحاديث أنّ الكفر يتحقّق باظهار الانكار باللسان بخلاف ما لم يظهر انكاره عند عدم معرفته، فإنّه ضالّ لا كافر، ولأنّ الانكار يصدق بعد الاقرار لا- مطلقا كما عليه صاحب «الجواهر» فى كتاب الحدود، والمحقّق الآملى هنا، بل فى «الجواهر»: «إنّا قد ابتلينا فى عصرنا هذا بمنكرى وجود الحَيِّه المنتظر والمدّعين لظهوره وموته أعاذنا الله من شرورهم وشرورنا»(٣).

بل لا يبعد القول بذلك فى حقّ من أنكر الضرورى، مع الالتفات بكونه ضروريا، ولكن لم يتوجّه بكونه ملازما لانكار الرساله، لأنّ من أنكر الضرورى كان ملازمه انكار الرساله قهرا و لو لم يلتفت إلى ملازمته، ولأجل ذلك قال بعض الفقهاء كالسيّد فى «العروه» بأنّ من أنكر الضرورى من الدين بحيث يرجع الى انكار الرساله، فهو كافرٌ، ولم يقيد الرجوع اليه بكونه عن علم، وليس ذلك إلّا- من جهه كون الملازمه محقّقه فى الواقع ولم يكن منوطا بعلمه عليه، فانكار الضرورى من ضروريّات الدين مع الالتفات بكونه ضروريا موجب للنجاسه مطلقا كما عرفت، سواء كان من الدين أو المذهب، والفرق بينهما واضح إذ الدين عباره عن

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب حدّ المرتدّ، الحديث ٤٠.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤٣.

٣- مصباح الهدى، ج ١، ص ٣٩٠.

الوضع الالهي الذي يتناول الفروع والأصول، وجامعه هو ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله ، ولكن المذهب عبارته عن الطريقه الخاصه التي جاء بها أربابها كمذهب الجعفرى المنتسب الى جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام ، سواءً كان فى الأصول أو فى الفروع.

هذا كلّ حكم المنكر للضرورى مع الالتفات بكونه ضروريا.

وأما المنكر له مع عدم الالتفات: ففى نجاسته وجهان بل قولان، مبيّنان على: أنّ انكار الضرورى بنفسه سبب مستقل للكفر، هذا كما نسبه صاحب «مفتاح الكرامه» إلى ظاهر الأصحاب.

أو أنّه موجبٌ للكفر إذا رجع إلى تكذب النبي صلى الله عليه وآله ، وليس هو بنفسه سببا مستقلاً له، كما هو مختار جماعه كثيره من المحققين كالأبردبيلى، وصاحب «الذخيره» و«كاشف اللثام»، والمحقّق الخوانسارى آقا جمال، والمحقّق القمى وأصرّ عليه غايه الاصرار، ودليلهم هو عدم ثبوت دليل من الأخبار والاجماع على استقلاله فى ايجاب الكفر، بل المحقق هو الخلاف.

وفى المسأله قولٌ ثالث: هو للمحقّق الآملى رحمه الله وهو التفصيل بين من أنكر الأصول فهو سبب للكفر مطلقاً، سواءً كان انكاره عن عنادٍ أو شبهه، أو كان المنكر ممّن يقبل الانكار فى حقّه أو لا، بأن كان نشؤه فى بلاد الاسلام، ثم وجه ذلك بقوله: «وذلك لأنّ الضرورى من الأصول الذى يثبت وجوب التدبّين به بالضروره كالمعاد الجسمانى وبعض خصوصياته الثابته بالضروره، يكون مثل التدبّين بأصل الألوهيه والرساله، فالتفكيك فى الاعتقاده باقرار بعضها وانكار بعضها الآخر ليس إقراراً بالاسلام، كما أنّ الأمر كذلك فى منكر الألوهيه وكذا منكرى مؤدّه أهل المؤدّه من ذوى القربى، فهذا القسم من الضرورى يكون للاعتقاد به دخلٌ فى أصل تحقّق الاسلام، فما لم يتحقّق لا يتحقّق الاسلام، ولو كان عدم تحقّقه عن شبهه وقصوراً».

ويفصّل في الثانی _ أی فی الضروری من الفروع _ بین: من كان انكاره راجعا الى تكذيب النبي صلى الله عليه و آله فيحكم بكفره لكونه منكرا للرسالة.

وبين من لم يكن كذلك، ويقال فيه بأن إنكاره إمّا مع عدم ثبوت التدين به بما جاء به النبي صلى الله عليه و آله إجمالاً، أو مع ثبوته منه فيحكم بكفر الأول أيضا قطعا، لعدم تدينه بالدين.

ويقال في الثانی بآئه: إمّا يكون ممّن لا يقبل في حقّه الشبهه ظاهرا لنشوءه في بلاد الاسلام، الظاهر منه استماع مثل هذه الأحكام التي، لا تخفى على العجزه والصبيان.

أو يكون ممّن يسمع منه.

فيحكم بكفر الأول ظاهرا أخذا بالظهور دون الثانی.

حكم من أنكر ثواب الدين غير الضروري

وبما ذكرنا يظهر كفر من أنكر شيئا مما قطع بثبوته من الدين، ولو لم يكن ضروريا، بل لم يقد عليه الاجماع أيضا، لكون منكره قاطعا من الدين، فيرجع انكاره الى انكار الدين، كما يشهد به جملة من الأخبار: ففي «الكافي» عن بريد العجلي في الصحيح عن الباقر عليه السلام في جواب السؤال عن أدنى ما يكون به العبد مشركا، قال: «من قال للنواه أنّها حصاه وللحصاه أنّها نواه ثمّ دان به»^(١)، يعنى اعتقده بقلبه والتزم به وجعله ديناً، والوجه في أنّه يُسمّى مشركا أنّه يرجع الالتزام به إلى متابعه الهوى، فصاحبه وإن عبد الله فقد هواه) انتهى كلامه رفع مقامه^(٢).

أقول: ونحن نضيف إليها روايه أخرى مؤيِّده لها، وهى روايه ابراهيم بن أبى محمود، عن الرضا عليه السلام في حديث طويل، قال: «أخبرنى أبى عن آباءه عن رسول

١- الكافي، ج ٢، الأصول، كتاب الايمان والكفر، باب الشرك، الحديث ١.

٢- مصباح الهدى، ج ١، ص ٣٩١.

اللّٰه صلى الله عليه وآله ، قال: من أصغى الى ناطق، الى أن قال: فإنّ أوفى ما يخرج به الرجل من الايمان أن يقول للحصاه هذه نواه ثمّ يدين بذلك ويبرأ من خالفه، يابن أبى محمود احفظ ما حدّثتك به فقد جمعت لك خير الدنيا والآخرة»(١).

هذه جملة ما ذكره المحقّق الأملى فى «مصباحه».

والتحقيق: ما ذكره ممّا يلزم منه الكفر يكون جميع الأقسام الآنفه عدا قسم واحد وهو الذى أنكر ما لم يكن مقطوعاً من الدين بزعمه، ولم يكن ضرورياً من الأصول مطلقاً، بل كان من الفروع إذا كان ممّن يتصوّر فى حقّه الشبهه، فلازم هذا الاطلاق هو صدق الكفر لمن أنكر الضرورى، سواءً استلزم تكذيب النبى والرساله أو لم يستلزم، فانكار المجمع عليه مع العلم بكونه من الدين ولو عنده، ولو لم يكن فى الواقع كذلك موجباً للكفر بحسب دلالة بعض الأخبار كما أشار اليه فى آخر كلامه، بل مقتضى بعض الأخبار من ذكر الجحد والانكار فى صورته الشك فى الله والرسول تحقّق الكفر كما أشار اليه خبر محمد بن مسلم، فلعلّ اطلاق بعض الفقهاء فى تكفير من أنكر الضرورى أراد جحد الضرورى المستلزم للتكذيب، لأنّ الشىء إذا كان ضرورياً فى الدين، فإنّ انكاره يرجع الى انكار الدين، وانكار الدين عباره عن تكذيب الرسالة، ولذلك قلنا فى التعليقه تعليقتنا أنّ انكار الضرورى مطلقاً موجباً للكفر، سواءً كان فى الأصول أو الفروع، إلّا لمن يحتمل فى حقّه قصورا وشبهه فى الفروع لا فى الأصول والاعتقادات، هذا إذا أنكر باللسان عنادا أو اعتقاداً أو استهزاء.

وأما إذا لم يظهر المنكر انكاره باللسان بل اعتقد فى نفسه خلاف الضروره أو الدين، لم يحكم عليه بالكفر ظاهراً، وان كان فى الحقيقة كافراً ويحشر مع الكفار، لأننا محكومون بالظاهر لا بالواقع والحقيقه كما كان الحال فى صدر الاسلام

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٣.

بالنسبة الى بعض المنافقين، حيث لم ينكروا بلسانهم، بل بقلوبهم حيث لم يكونوا معتقدين بالرسالة والولاية، ومع ذلك كان المسلمون يعاملون معهم معاملة المسلم، كما هو واضح لمن راجع تاريخ صدر الاسلام وتأمل فيه.

حكم الخوارج والغلاة

البحث عن حكم الخوارج والغلاة

فبناءً على ذلك لا- كلام في نجاسه ما ورد ذكره في المتن من الخوارج والغلاة كما في «الجواهر» نقلاً عن «جامع المقاصد» و«الدلائل»، بل عن الأخير و«الروض» نقل الاجماع عليه، وقبله صاحب «الجواهر» حيث قال: «وهو كذلك»، إذ من الواضح أنّ الخوارج أنكروا جملةً من الضروريات كاستحلالهم قتل أمير المؤمنين ومن معهم من المسلمين، وحكمهم بتكفيرهم بمجرد التحكيم، فهم من الكافرين قطعاً، ويعدون أنجاساً، والدليل عليه _ مضافاً إلى الاجماع وعمل أمير المؤمنين عليه السلام من تجويز قتلهم، وأخذ أموالهم _ دلاله بعض الأخبار:

منها: المرسل المروى عن النبي صلى الله عليه و آله في وصفهم: «إنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرامي»^(١).

ومنها: خبر الفضل المذكور في «الجواهر»، قال: «دخل على أبي جعفر عليه السلام رجلٌ محصور عظيم البطن فجلس معه على سريره، فحيّاه ورّحّب به، فلمّا قام قال: هذا من الخوارج كما هو قال، قلت: مشرك؟ فقال: مشرك والله مشرك»^(٢).

ومنها: ما ورد في مقطع من الزيارة الجامعة قوله عليه السلام: «ومن حاربكم

١- سفينة البحار، ج ١، ص ٣٨٣.

٢- الجواهر، ج ٦، ص ٥٠ بل ورد حدث الأوّل في صحيح البخارى، ج ٩، ص ٢٢ و صحيح مسلم، ج ٢، ص ٧٤٢، ح ١٤٤ والثانى في الوسائل ورد في باب حدّ المرتد، ح ٥٥ نحوه.

مشرک» (١). والخوارج حاربوا علياً.

وأما الغلاة: وهم الذين تجاوزوا الحدّ في الأئمة عليهم السلام حتّى ادّعوا فيهم الربوبية، كما ترى ذلك في طائفة اعتقدوا ربوبية أمير المؤمنين عليه السلام أو سائر الأئمة كالإمام الهادي عليه السلام كما في التاريخ، ولا شكّ في كفر هؤلاء، لأنّه من الواضح أنّه لو اعتقد مسلم أنّ مخلوقاً خارجياً ارضياً بعوارضه المشخصه هو الربّ القديم الواجب وجوده، الممتنع زواله، وأنكر وجود صانع غيره، فهو كافر باللّه تعالى، وأما لو اعترف معه بوجود صانع مثله واجب الوجود فهو مشرک، وإن زعم واعتقد حلول اللّه جلّت عظمته فيه واتحاده معه، وتصوّره بهذه الصورة كما قد يتصور الملائكة والجنّ بصورة البشر، فهو أيضاً كافر، لأنّه منكر لما قد ثبت بالضرورة من الشرع أنّ اللّه تبارك تعالی منزّه عن جميع صفات البشر من الأكل والشرب والنوم، وهو أجلّ وأعظم من أن يتشبهه بمخلوقه.

وعليه، فمثل هذه الطبقة التي ذكرناها لا اشكال ولا كلام في نجاستهم، وصدق الكفر عليهم مشرکاً كان أم لا.

نعم، للغلاة معنى آخر وهو أنّه قد يطلق على من قال بألوهية أحد من الناس، بل لعلّ اطلاق الغلاة غالباً على من اعتقد ربوبية أمير المؤمنين.

وكيف كان، ظاهر المصنف بل صريحه كغيره من الأصحاب أنّ وجه كفرهم هو انكارهم الضروري، برغم أنّهم قد لا ينفون أصل والالوهية والصانعية، بل يطلقون هذه الاسماء لغير الربّ الذي نعلم بالضرورة بطلانه، وأنّه ليس من الدين بالبراهين والأدلة العقلية القائمة على تنزيه الربّ عن ذلك، هذا.

ولكن المنقول عن صاحب «كشف الغطاء» أنّ كفرهم ثابت بالذات لا بالعرض

ونتيجه انكارهم بعض الضروريات كأتباع مسيلمه الكذاب، إذ هم لخصوص الصائع والنبى صلى الله عليه و آله من النفاه، وإن أثبتوا فى الجملة الربوبيه والنبوه للغير.

أقول: كلامه جيد غايته، وعلى كل حال لا اشكال فى نجاستهم وكفرهم، بل يدلّ عليه الاجماع كما عن صاحب «الدلائل» و«الروض» وصدّقهم صاحب «الجواهر» بقوله وهو كذلك، هذا فضلاً عمّا نقله الكشّى فى ترجمه فارس بن حاتم الغالى، عن أبى الحسن عليه السلام أنّه قال: «توقّوا مساورته» أى معاشرته، نقله المامقانى فى «تنقيح المقال» فى ترجمه فارس بن حاتم عن الكشّى، وفيه (مساورته بدل مساورته) فإنّ الأمر بالالتقاء عن معاشره ليس إلاّ لأجل كفرهم.

نعم، قد يطلق الغالى على معنى ثالث _ وهو المنقول عن على بن ابراهيم القمى فى تفسيره، والحاكى هو الشيخ الأ-عظم الأنصارى فى طهارته(١) _ وهو التجاوز عن الحدّ فى مقامات الأنبياء والأئمّه عليهم السلام . وقد أكثر القميون من الطعن فى الرجال برميهم بالغلوّ بمجرّد الاحتمال، حتّى أنّه حكى الصدوق عن شيخه ابن الوليد أنّه قال: «أول مراتب الغلوّ نفى السهو عن النبى صلى الله عليه و آله».

أقول: هذه الطائفه لا- يعدّون كفاراً قطعاً، إذ لا وجه لتكفير من يعتقد امتلاك النبى صلى الله عليه و آله والأئمّه عليهم السلام بعض مظاهر أوصاف البارى جلّت عظمته على سبيل الاطلاق، وأنّ الأئمّه بحيث لا يشغلهم شأن عن شأن كما ورد فى الدعاء والتوقيع المنقول عن الناحيه المقدّسه بواسطه الشيخ الكبير أبى جعفر محمد بن عثمان بن سعيد رضى الله عنه فى حقّ ولاء الأمر من الأوصاف، بقوله: «المأمونون على سترّك، المستبشرون بأمرك، الواصفون لقدرتك، المعلنون لعظمتك»، الى أن قال: «لا فرق بينك وبينها إلاّ أنّهم عبادك وخلقك... الى آخره» الى غير ذلك ممّا يقوله بعض من يدعى المعرفه بمثل هذه الأمور، إذ من الواضح أنّ الالتزام بمثل هذه الأوصاف فى حقّ الأئمّه عليهم السلام لا يوجب الكفر، بل هو صدق محض وكلام حقّ، غايه الأمر الردّ

على ذلك هو دعوى كونه كذبا نظير من يدعى ثبوت ذلك لزيد المعلوم بالضرورة فقد هذه الاوصاف فيصير كذبا لا كفرا، مع أنّ حقيقه هذه الدعوى في حقهم ممّا يساعدها القواعد العقلية والبراهين الواضحه الشرعيه، لأنّهم تسالمت أشرف الموجودات، بل لعلّ هذه الدعوى ممّا تسالمت عليها الشيعة، خصوصا بالنسبه الى النبي صلى الله عليه و آله ، وهى تعدّ الآن وبلوغ الى معرفه كنه هذه النفوس الطاهره، التى نرجوا ببركه التمسك بها من ضروريّات المذهب كما لا يخفى، فمثل هذا الغلوّ ليس بغلوّ أصلاً، بل هو حقيقه السعاده الأبدية فى الدنيا والآخرة، وعليه فإنّ نسبتة الغلوّ اليهم عارٍ عن الحقيقه، هذا كلّه فى حكم الغلاه.

بعد الوقوف على حكم الغلاه من حيث النجاسه، يلحق بهم بطريق أولى فى النجاسه عبده الأوثان والكواكب والدّهريه ونحوهم ممّن زعم أنّ مثل هذه الجمادات هو الصانع، فإنّه لا شك فى كفرهم ونجاستهم، كما لا شك فى شركهم لو أثبتوا مع الله صانعا آخر، كما أنّهم كافرون لو أثبتوه مع عبادتهم الأوثان بأن لها صانعا، لأنّهم يعدّون كفره بانكار بعض الضروريّات، والظاهر أنّ هذه الطوائف ممّا تسالم عليها الأصحاب فى نجاستهم ولا كلام فيه.

حكم المجسّمه والمجبره

نعم، الذى ينبغى أن يتكلّم فيه من فرق المسلمين، بل قد وقع فيهم الخلاف بين الأصحاب فى نجاستهم طوائف منهم لا بدّ من ذكرها تفصيلاً حتّى يتضح حكم كلّ واحد منها برأسه، فنقول من الله الاستعانه:

ومنها: المجسّمه: وهم ينقسمون الى قسمين مع اسمين:

قسم: يُسمّى بالمجسّمه بالحقيقه، وهم القائلون بأنّ الله جسمٌ كسائر الأجسام، ويكون فى جهه من الجهات كالعالي مثلاً، وهؤلاء صنفان: تاره: ملتزمون بلوازم

اعتقادهم من حدوثه تعالى وحاجته، فهم كفار قطعاً، لانكارهم الضرورى، بل ينكرون وجود الواجب القديم، وعليه فلا اشكال فى كفرهم.

وأخرى: لم يلتزموا بلوازم مذهبهم بل يقتصرون على قولهم إنه تعالى قديم، ففى الحكم بكفرهم تأمل، ألا أن يرجع اعتقادهم فى القول بكونه جسماً الى انكار الضرورى فيكفرون من هذه الجهه، ولكن نسب الى «الذكرى» و«المبسوط» القول بعدم النجاسه مطلقاً، ولكن يبعد أن يكون مقصودهم طهاره من يقول بأنه جسم كسائر الأجسام من جميع الخصوصيات.

وقسم آخر: ما يسمّى بالمجمسه بالتسميه، أى القائلين بأنه جسم لا كسائر الأجسام، وهذا هو الذى اشتهر نسبه الى هشام بن الحكم، وهو من أجلاء أصحابنا ومتكلميهم، وعن المرتضى فى «الشافى»: «فأما ما رُمى به هشام بن الحكم من القول بالتجسيم، فالظاهر من الحكايه عنه القول بجسم لا كالأجسام، ولا خلاف فى أن هذا القول ليس بتشبيه ولا ناقض لأصل، ولا معترض على فرع، وأنه غلط فى عباره يرجع فى اثباتها ونفيها الى اللغه، وأكثر أصحابنا يقولون إنه أورد ذلك على سبيل المعارضه للمعتزله، فقال لهم: إذا قلت إن القديم تعالى شأنه شىء لا كالأشياء فقولوا إنه جسم لا كالأجسام» انتهى.

وهذا وهذه الجماعه ذهب بعض الأصحاب الى طهارتها منهم الشهيد الأول فى «البيان» حيث قيد نجاسه المجسّمه بالحقيقته، وأيضاً الشهيد الثانى فى «المسالك» وقواه صاحب «الجواهر»، بل وفى «مصباح الفقيه» ناقش لمن استدللّ لكفرهم بانكارهم الضرورى، بأن من لوازم الجسميه الحدوث، وهذا ما لم يلتزم به القائل بهذا، والمدار فى التكفير على التزامه به لا على الملازمه الواقعيه، بل قد أنكر كون اثبات وصف الجسميه لله تعالى فى حد ذاته مخالفاً للضروره، استشهاداً بمساعدته بعض ظواهر الكتاب والسنة عليه، مثل قوله تعالى: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

استوى» (١)، وقوله تعالى: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (٢)، وغيرهما مما يظهر منه امكان التقريب اليه تعالى، وتعلق الرؤيه به مما لا يخفى.

بل فى «مصباح الفقيه»: «وقد يستدلّ لكفرهم بما روى عن الرضا عليه السلام: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر» (٣)، بناءً على أنّ المجسّمه من المُشَبَّهه، لأنهم على ما عن «قواعد العقائد» وشرحه (٤): الذين يقولون إنّ الله تعالى فى جهه الفوق، ويمكن أن يُرى كما تُرى الأجسام. وعليه فالتجسيم غير خارج من التشبيه، ولا- يبعد أن يكون المراد بالتشبيه مطلق تنظيره بالأجسام فى تحديده بمكانٍ أو زمانٍ، فيكون مساوقاً للتجسيم، فعلى هذا يكون أظهر فى المدعى».

ثمّ أورد عليه بقوله: «لكن يتوجّه اليه عدم صلاحية مثل هذه الروايه الضعيفه التى لم يستند اليها الأصحاب فى فتواهم لتقييد الأخبار الكثيره الوارده فى تحديد الاسلام والايان الخاليه عن اعتبار نفى التجسيم. ربّما يوجّه الروايه بحملها على ما إذا القائل عالما بالملازمه بين الجسميه والحدوث وفيه بُعد. والأولى حملها على بعض مراتب الكفر الذى لا ينافى الاسلام الظاهرى، بل مع الايمان الناقص، كيف وكثيرٌ من العوام بل أكثرهم لا- يمكنهم تنزيه الرّب عن العلائق الجسمانيه، حيث لا- يتعلّقون بواسطه قصورهم كونه مؤثراً فى العالم ولا- يكون جسماً، الا- ترى إنك إذا أردت أن تعرف الاطفال فى مبادئ بلوغهم أو قبلها أن الله تعالى منزّه عن تلك العلائق لهما، سلبت عنه تعالى شيئاً منها يتصوّرون ضدّها، فإذا قلت إنّه تعالى ليس له لسان، يتخيلون أنّه يتكلّم بالإشاره، وإذا قلت إنّه ليس له بصرٌّ يتصوّرون

١- سورة طه، آيه ٢٠.

٢- سورة النجم، آيه ٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٥؛ عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٤٣، ح ٤٥.

٤- لخواجه نصيرالدين الطوسى رحمه الله .

فى أذهانهم شخصاً أعمى وهكذا، فإذا قلت إنه يسمع بلا سماع ويبصر بلا بصر ويتكلم بلا لسان يروونه متناقضاً. فالأقوى أنّ شيئاً من مثل هذه العقائد ما لم يكن منافياً للشهادتين، وتصديق النبى صلى الله عليه وآله اجمالاً فى جميع ما أتى به، لا يوجب الكفر، خصوصاً اذا كان منشؤه القصور» انتهى كلامه فى «مصباح الفقيه»(١).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه، لوضوح أن الكلام إنّما عن من يتدين تدينً بالجسميه بالتسميه لا بالحقيقه، بأن يقول إنه جسم لا كالأجسام، وهو معتقداً بذلك، فهو:

تاره: يعلم أنه يلازم ما يوجب خلاف الضروره من لزوم الجهه والحيره والحاجه وغيرها من الأمور، فلا اشكال أنه تشبيه بما يكون كذلك، فإنه يوجب الكفر.

وأخرى: لم يعلم ذلك ولم يلتفت الى لوازم معتقده لكونه جاهلاً كما فى أكثر العوام، فمرجع ذلك إلى أنه لم يلتزم بما يوجب له القطع بكونه خلافاً للضروره، فالالتزام بعدم النجاسه ممكنٌ مع الاقرار بالشهادتين والتدين بما جاء به النبى اجمالاً، حتى ربما يصرح بأنى مؤمنٌ بما جاء به الرسول صلى الله عليه وآله، ويزعم عدم المنافاه بين الالتزام بكون الربّ على الفوق وبين أنه حاضر فى كل مكان، وليس له تحيز وجهه، فمثل هذا لا يطلق عليه المشبهه ولا يصح اطلاق الكافر عليه، فهو يعدّ من المجسمه الاسميّه لا- بالحقيقه، فيجرى فى حقه ما قاله صاحب «الجواهر» قدس سره بأنه: «طاهر للأصل والعمومات واستصحاب طهاره الملاقى، وما دلّ على طهاره المسلمين المتحقق اسلامهم بابرار الشهادتين السالمه عن معارضه ما يقتضى الكفر المنجس... الى آخره».

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا يصح العمل بالروايه بأن يكون مورده هو ما عرفت، فيطابق مع فتوى مذهب الأصحاب من القول بنجاستهم الأ قليلاً منهم،

حديث ذهبوا إلى طهاره المجسّمه مطلقا، كما نقل ذلك عن «المبسوط» و«الذكري» وهو أيضا غير معلوم، لما ترى خلافه في بعض الموارد من كتابه، فالمشبهه يصدق على المعتقدين بذلك لا لمطلق القائل بالتجسيم.

وما مثل رحمه الله بالآيات من ظهورها في كون الربّ على الفوق، أو ما يوجب التقرب اليه.

ليس على ما ينبغي، لوضوح أنّ حرف (على) يدل على الفوق بالمعنيين المزبورين في الأجسام، وأمّا فيما لا يرى يكون بمعنى الاستيلاء والاشراف، كما يستعمل ذلك في العرف والعقلاء، فالمعنى الثانى هو المعنى للآيه بلا كونه مجازا، لأنّه استعمل في معناه القابل للانطباق على كلا- الأمرين، ونظيره في الآيات كثيره، مثل قوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَيْفًا صَيْفًا»، أى أمر ربّك، واللفظ مستعمل في معناه الحقيقى القابل لتعلّقه بكلّ ما يمكن اجراء ذلك فيه، وكذلك نظائره.

هذا تمام الكلام فى المجسّمه بكلا قسميه.

نعم، اجراء هذا الاحتمال فى حقّ القائلين بالمجسّمه بالحقيقه مشكّل جدّا، لأنّ نفس كونه _ والعياذ بالله _ مثل الأجسام يلازم قهرا مع الحدوث والافتقار، كما هو كذلك فى الأجسام، فالالتزام بذلك مع تفكيكه عن لوازمه غير صحيح، فلازمه الكفر حتّى ولو أقرّ بالشهادتين ظاهرا، إلّا أن يكون جاهلاً قاصرا فى نهايه الجهل والسفاهه، فاحتمال الطهاره فى حقّهم غير بعيد.

وكيف كان، فاحتمال كون مقصود القائلين بالكفر فى هذا القسم أو عدله أيضا كفرهم فى الآخره لا فى الدنيا، بعيداً عن الصحه، وخلاف لظاهر كلامهم، فالله العالم.

ومنها: المُجبره: وفيه أقوال:

١. النجاسه وهو المحكى عن الشيخ فى «المبسوط»، وقوّاه صاحب «كشف اللّثام»، بل هو الظاهر من صاحب «كشف الغطاء»، حيث عدّ من انكار الضرورى القول بالجبر والتفويض.

٢. الطهاره، وهو المحكى عن مثل العلامه فى «المنتهى»، والشهيد فى «الذكرى»، وصاحب «جامع المقاصد» و«اللّمعه»، بل ظاهر المحقق فى «المعتبر» هو الطهاره، كما عليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، بل ذكر صاحب «الجواهر»: «بأنى لم أجد موافقا صريحا للشيخ على ذلك».

٣. وقول بالتفصيل وعليه صاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، بل «العروه» وأكثر أصحاب التعليق: والنجاسه إن قال بالجبر مع الالتزام والعلم بلوازمه، وإلا فظاهر.

استدلّ القائل بالنجاسه: بالآيه والروايه:

فَأَمَّا الْأُمُورُ: قوله تعالى: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا» (١)، فالآيه تتحدّث عمّن مذهبه اسناد كلّ فعلٍ من الشرك والمعصيه إلى الله سبحانه وتعالى، والعياذ بالله.

ومن الروايه: بالخبر المروى عن الرضا عليه السلام، قال: «من قال بالتشبيه والجبر فهو كافر مشرك» (٢).

وأيضاً: خبر حريز بن عبدالله، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «الناس فى القدر على ثلاثه أوجه: رجل زعم أنّ الله أجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم الله فى حكمه فهو كافر، ورجل يزعم أنّ الأمر مفوض اليهم فهذا قد وهن الله فى سلطانه فهو كافر، الحديث» (٣).

ولاستتباعه ابطال النبوات والتكاليف رأساً، وابطال كثير ممّا علم من الدين ضروره، مثل اعتقادهم بأنّ الانسان مجبور على المعاصى واعمال الشر، فلازم

١- سورة الانعام، آيه ١٤٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٥.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٠.

ذلك عدم فائده التبليغ والانذار والبشاره، والوعد والوعيد، حيث لا يكون مختاراً حتى يترك، فيلزم من ذلك اسناد الأمور القبيحه إلى الله تعالى، فيكون عذاب الله لهم حينئذٍ ظلماً، وهو أجل وأكرم من ذلك كما ورد في جواب موسى بن جعفر عليهما السلام لأبي حنيفة في روايه نقلها المحدث القمي في كتابه «الأنوار البهيّه» عن «ثاقب المناقب» قال: «اشتهر عند الخاص والعام من حديث أبي حنيفة حين دخل دار الصادق عليه السلام فرأى موسى عليه السلام في دهليز داره وهو صبي، فقال في نفسه إن هؤلاء يزعمون أنهم يعطون صبيّه وأنا اسبرُّ (١) ذلك فقال له: يا غلام، إلى قال: قلت: يا بن رسول الله ممّن المعصيه، فنظر الّى وقال: أما أن تكون من الله أو من العبد أو منهما معا؟ فإن كانت من الله فهو أكرم أن يؤاخذه بما لم يجنه، وإن كانت منهما فهو أعدل من أن يأخذ العبد بما هو شريكٌ فيه، فلم يبق إلا أن يكون من العبد، فإن عفى بفضله، وإن عاقب فبعده. قال أبو حنيفة: فاغرورقت عيناى وقرأت «ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (٢).

وعليه، فكفرهم حينئذٍ أوضح عن غيرهم، إلا أن يكونوا من الحمق بحيث لا يتفطنون لذلك، فهم ليسوا من ممّن يعتدّ برأيهم.

هذا نهايه ما استدللّ به لنجاستهم وكفرهم.

قال صاحب «الجواهر»: «قد يناقش في ضروريّه بطلان نفس ما ذهبوا اليه، لموافقته لكثير من ظواهر الكتاب والسّنه، بل قيل قد ورد في بعض الأخبار والأدعيه أنه خالق الخير والشر، وبتعارض أدله العقل في ثبوت الاختيار للعبد وعدمه، مع صعوبه إدراك ما ورد عن العتره عليهم السلام من الأمر بين أمرين، بل قيل إن ما ذكر في بيانه يرجع إلى الجبر أو التفويض».

١- أى امتحن.

٢- أنوار الهيّه للمحدث القمي، ص ٨٨.

خلاصه كلامه: هو التشكيك في ضروريه بطلان كلامهم، مع أنه لا يخفى أن بطلان كلامهم في ذلك من الأمور الثابتة عند الاماميه، ولا نقاش فيه، ولعله لم يقصد رحمه الله ذلك، بل قصد نفي الضروريه أى لم يكن بطلان كلامهم على حد الضروره بدلاله واضحه حتى يوجب التكلم والاعتقاد به الارتداد المستلزم لنجاستهم، وهو غير بعيد.

ثم قال في ثانياً: كما أنه قد يناقش في تكفرهم لاستلزام مذهبهم انكار الضرورى، وإن لم يكن هو كذلك من تنزيهه تعالى عن القبيح والنقض وغيره، ممتاً قد عرفت من أن المدار على الانكار صريحاً لا- لازماً، لم يعترف به ذلك المدعى لأموور تخيل صحتها، إلا- أن يعلم منه معرفته بطلانها، وأنه يذكرها عنادا وإلا- فهو معترف بتلك اللوازم باطنا) انتهى محل الحاجه من كلامه (١).

أقول: الظاهر أنه أراد من فقره الثانيه أن ما يستلزم من انكار الضرورى الارتداد هو فيما إذا دل على ذلك بالصرحة لا بالملازمه، أى بما يلتزم الانكار، اللهم إلا- أن يكون المعتقد يفهم الملازمه وعارفا بما هو مقتضاه، ومع ذلك اعتقد به عنادا بحيث يصدق عليه التبين، فحينئذ يحكم عليه بالارتداد ويترتب عليه آثاره، وأما من لم يكن عارفاً بالملازمه، فلا مجال للحكم عليه بالردّه، خصوصاً مع ملاحظه صعوبه فهم بعض الأخبار الوارده فى افعال الانسان ذلك كما أشار اليه صاحب «الجواهر»، لا سيما مع ملاحظه أن المخالفين المعاصرين لأئمة المعصومين عليهم السلام أكثرهم كانوا من المُجبره، ولم يجتنبوا عن سؤرهم والمعاشره معهم. ولعلّ السرّ فى بقائهم مسانده الخلفاء والسلطين لمذهبهم بخلاف المعتزله حيث انقرضت نتيجته محاربه الخلفاء لهم. هذا فضلاً عن أن الطهاره تكون موافقه مع الأصل والعمومات، فينزل ما فى بعض الأخبار من بيان كفرهم إلى بيان أن مآل

أمرهم كان كذلك، أو أريد كفرهم في الآخرة لو كانوا مقصيرين، فلازم ذلك هو الحكم بطهارتهم إلا من عرفت ممن اعتقد وتيقن وفهم بطلان كلامه وعلم مقتضاه من انكار الضروره، ومع ذلك التزم به، فلا يبعد حينئذ كون هذا الشخص مرادا من مما التزم به العلامة في «المنتهى» و«الذكري»، وكذلك غيره في «جامع المقاصد» و«اللمعه» من نجاستهم، فيكون في مقابل القول بالطهاره كما قال به في «التذکره» و«النهايه» و«القواعد» ظاهرا أو صريحا، بل هو ظاهر المصنّف في «المعتبر»، بل هنا أيضا، بل في «الجواهر»: «لم أجد موافقا صريحا للشيخ على ذلك»، نعم، قوّاه صاحب «كشف اللثام» و«كشف الغطاء».

وكيف كان فالأقوى عندنا هو الحكم بطهارتهم، إلا ما عرفت في حق بعضهم.

البحث عن حكم المفوضه

أمّا المفوضه: فاذا عرفت الحال في المُجبره من الطهاره، ففي المفوضه تكون بالأولويه لكونهم أهون في القباحه من المُجبره، كما يفهم ذلك من كلام صاحب «مصباح الفقيه»، حيث قال: «وأظهر من ذلك القول بطهاره المفوضه، بل عن «شرح المفاتيح» أنّ ظاهر الفقهاء طهارتهم يعني اسلامهم، فما عن كاشف الغطاء من عدّه من انكار الضرورى القول بالجبر والتفويض على اطلاقه ضعيف في الغايه، كما عليه أكثر الفقهاء».

وعليه فحكم المسأله صارت واضحه لاغبار عليه.

سائر الفرق: بعد الاحاطه بما ذكرناه وبيناه في الضابط لتحقق الكفر من بروز الانكار لضرورى الدين، والالتزام بما يلازمه من اعتقاد والتفات، نكون في غنى عن اطاله الكلام في أحوال سائر الفرق من أهل الخلاف من المسلمين، غير ما نصّ على كفرهم منها فإنّه محكوم بالنجاسه كما سيأتى الاشاره لبعضها.

حكم سبّ النبي والمعصوم

نعم، الذي ينبغي أن يبحث عنه من حيث النجاسه والطهاره هو حكم سبّ النبي صلى الله عليه وآله أو الامام عليه السلام أو الزهراء عليها السلام، أو الهاتك لحرمة الاسلام بقولٍ أو فعلٍ.

وممن نصّ على نجاستهم صاحب «كشف الغطاء»، أمّا في الهتك فقد وافقه صاحب «الجواهر» تبعاً للقواعد، مدّعياً بأنّه يصير مرتداً عند هتكه حرمة الاسلام بالقول أو الفعل، فيشملة حكم الارتداد من النجاسه.

هذا، لكن في غيره فقد يشكّ في نجاسته إذا فرض عدم دخوله في الناصب، خصوصاً في سبّ غير النبي صلى الله عليه وآله، قال صاحب «الجواهر»: «لعدم وجود دليل صالح لقطع الأصول والعمومات، وما دلّ على طهاره المسلمين».

نعم، ربّما يقال باستحقاقه القتل بسبب السبّ، كما نصّ عليه المصنّف وغيره في الحدود. سبّ النبي والمعصوم

لكنّه يندفع بأنّه أعم من تحقّق الكفر المستلزم للنجاسه، لا مكان أن يكون ذلك حدّاً من الحدود، كما كان كذلك لمرتكب الكبائر ثلاثاً أو أزيد، بل قد يظهر من «القواعد» وصاحب «الشرائع» هناك أنّ قتله كان لذلك لا للارتداد، حيث قد ذكراه ملحفاً بحدّ القذف، ولم يذكر ذلك من أسباب الارتداد.

وكيف كان، فقد يظهر من صاحب «الجواهر» اختيار اندراجه في الهاتك لحرمة الاسلام، حيث قال: «كما هو الظاهر، بل ينبغي القطع به عند التأمل».

وفيه: الانصاف يقتضى الحاقه بالناصب الذي قطع الأصحاب بنجاسته، لأجل عداوته مع الأئمّه عليهم السلام والنبي صلى الله عليه وآله والنسبه الى الشاب له، مع أنّه ينطبق عليه عنوان الهاتك لحرمة الاسلام.

ويؤيّد ما أدعيناه ما عن «الانتصار» من أنّ سبّ النبي صلى الله عليه وآله وعييه والوقيعه فيه ردّه من المسلم بلا شك، وحينئذٍ يكون كالسابق أو يدخل في عنوان الناصب، بناءً على تحقّق مسمى العداوه عرفاً بذلك.

أقول: ولعل وجه ترددهم في اللاحق بالناصب، هو ملاحظه أنّ كثيراً من النواصب يعاند مع الأئمة عليهم السلام والشيعة دون النبي صلى الله عليه وآله، لأنهم في الظاهر ينتحلون إسم الاسلام ويقبلون بنبوّه الرسول صلى الله عليه وآله، ويكون نصبهم متوجّها الى غيره من الأئمة المعصومين والتمسكين بهم.

ولكن هذا لا- يوجب عدم اللاحق، إذا صار سابا وكان يقع فيهم، خصوصا إذا قلنا بنجاسه الناصب للشيعة، فالناصب السابّ للأئمة والنبي يكون نجسا بالأولوية. وبذلك يظهر وجه الحاق السابّ لبقية المعصومين من الأنبياء السابقين والملائكة المقربين عليهم السلام، وأولى منه الضرب والاهانه والقتل ونحو ذلك من مظاهر العداوه عرفا. والله العالم.

حكم أهل الخلاف

حكم أهل الخلاف من حيث النجاسة والطهارة

اختلف الفقهاء في طهاره معتقد خلاف الحق من فرق المسلمين، كجاحد النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام :

١. ذهب المشهور من الأصحاب سيّما المتأخرين نقلاً وتحصيلاً عليها، بل يمكن تحصيل الاجماع عليها كما عن استاذ صاحب «الجواهر»، قال: «إنّه معلوم بل لعلّه ضرورى المذهب للسيره القاطعه من سائر الفرقه المحقّه فى سائر الأعصار والأمصار».

٢. وفى قبال هذا القول قولٌ بنجاستهم وكفرهم، وهو كما فى «الحدائق» نسبته إلى المشهور من أصحابنا المتقدمين، ثم نقل قول الشيخ ابن نوبخت قدس سره وهو من متقدمى أصحابنا فى كتابه «فصّ الياقوت» حيث قال: «دافعوا النصّ كفره عند جمهور أصحابنا، ومن أصحابنا من يفسّقهم...».

وقال العلامة فى شرحه: «أما دافعوا النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام بالامامه،

فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم، لأنّ النص معلومٌ بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وآله، فيكون ضرورياً أى معلوماً من دينه ضرورياً، فجاحده يكون كافراً كمن يجحد وجوب الصلاة وصوم شهر رمضان».

وأختار ذلك في «المنتهى» فقال في كتاب الزكاه إنّ من شروط المستحقّ هو الايمان وعَلَل ذلك بقوله: «لأنّ الامامه من أركان الدين وأصوله، وقد عُلم ثبوتها من النبيّ صلى الله عليه وآله ضروره، والجاحد لها لا يكون مصدّقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً» انتهى.

وقال المفيد في «المقنعه»: «ولا يجوز لأحدٍ من أهل الايمان أن يغسل مخالفاً للحقّ في الولاية، ولا يصلّي عليه».

ونحوه قال ابن البرّاج، وقال الشيخ في «التهديب» بعد نقل عبارته «المقنعه»: «الوجه فيه أنّ المخالف لأهل الحقّ كافر، فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار إلا ما خرج بالدليل».

وقال ابن ادريس في «السرائر» بعد أن اختار مذهب المفيد في عدم جواز الصلاة على المخالف ما لفظه: «وهو أظهر، ويعضده القرآن وهو قوله تعالى: «وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّتَّ أَيْدَا» يعنى الكفار والمخالف لأهل الحقّ كافرٌ بلا خلاف بيننا، ومذهب المرتضى في ذلك مشهور في كتب الأصحاب، إلاّ أنّه لا يحضرني الآن شيءٌ من كلامه في الباب».

وقال الفاضل المولى محمّد صالح المازندراني في «شرح أصول الكافي»: «ومن أنكرها _ يعنى الولاية _ فهو كافر، حيث أنكر أعظم ما جاء به الرسول وأصلاً من أصوله».

وقال الشريف القاضى نور الله في كتاب «احقاق الحقّ»: «من المعلوم أنّ الشهادتين بمجرّدهما غير كافيتين إلاّ مع الالتزام بجميع ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من أحوال المعاد والامامه، كما يدلّ عليه ما اشتهر من قوله صلى الله عليه وآله: «مَنْ مات ولم يعرف

إمام زمانه مات ميتة جاهليه»، ولا شك أن المنكر لشيء من ذلك ليس بمؤمن ولا مسلم، لأن الغلاة والخوارج وإن كانوا من فرق المسلمين، نظرا إلى الاقرار بالشهادتين، إلا- أنّهما من الكافرين نظرا إلى جحودهما ما علم من الدين، وليكن منه بل من أعظم أصوله امامه أمير المؤمنين عليه السلام».

وممن صرح بهذه المقالة أيضا الفاضل المولى المحقق أبو الحسن الشريف ابن الشيخ محمد طاهر المجاور بالنجف الأشرف حيا وميتا في شرحه على «الكفايه» حيث قال في جملة كلام في المقام في الاعتراض على صاحب الكتاب، حيث إنه من المبالغين في القول باسلام المخالفين: «وليت شعري أى فرق بين من كفر بالله تعالى ورسوله، ومن كفر بالأئمة عليهم السلام مع أن كل ذلك من أصول الدين. إلى أن قال: ولعلّ لشبهه عندهم زعمهم كون المخالف مسلما حقيقه، وهو توهم فاسد، مخالف للأخبار المتواتره. والحق ما قاله علم الهدى من كونهم كفارا مخلّدين في النار، ثم نقل بعض الأخبار في ذلك وقال: والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، وليس هنا موضع ذكرها، وقد تعدّت عن حدّ التواتر، وعندى أن كفر هؤلاء من أوضح الواضحات في مذهب أهل البيت عليهم السلام» انتهى كلام صاحب «الحدائق»(١).

ثم أختار رحمه الله هذا القول بعد نقل ذلك عن الشهيد الثاني في باب الاسثار، ومن السّيد نعمت الله الجزائري بنقل الأخبار، قال: «وهو الحق المدلول عليه بأخبار العتره الأطهار، كما سيأتيك إن شاء الله ساطعه الأنوار».

أقول: نقلنا كلامه بطوله لكونه أحسن ممن جمع الأقوال في الطائفتين. وعليه، فلا- بأس حينئذٍ بنقل ما يمكن أن يستدلّ به للمطلب حتّى يتّضح لنا الحقّ في اختيار على أن الطهاره أو النجاسه، ولعلّ أهم دليل على المدعى الأخبار الدالّه الى من أقرّ بالشهادتين فقد طهر وصار مسلّما، ويترتب عليه الآثار من الطهاره،

وجواز المناكحة والميراث وجواز المعامله، وهى كثيره لعلها تصل الى حد الاستفاضه، بل أزيد:

منها: خبر سفيان بن السمط، قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن الاسلام والايمن ما الفرق بينهما؟ فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه، ثم التقيا فى الطريق وقد أذف (١) من الرجل الرحيل، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: كأنه قد أذف منك الرحيل؟ فقال: نعم، فقال: فألقنى فى البيت، فلقيه فسأله عن الاسلام والايمن ما الفرق بينهما؟ فقال: الاسلام هو الظاهر الذى عليه الناس من شهاده أن لا اله الا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله، وإقام الصلاه وإيتاء الزكاه وحج البيت وصيام شهر رمضان، فهذه الاسلام، وقال: الايمان معرفه هذا الأمر، مع هذا فإن أقرّ بهما ولم يعرف هذا الأمر كان مسلما وكان ضالاً» (٢).

فإن ذيله يدل على أن من أقرّ بالأمر المذكوره ولكن لم يعرف الأمر أى الولايه كما هو المراد غالبا من استخدام هذا اللفظ فى النصوص لفهاف الولايه، كما أن لفظ الناس والجماعه بقرينه التقابل مع أهل الولايه يراد به غير أهل الولايه، كما لا يخفى لمن هو عارف باسلوب كلام أهل البيت كان مسلما، ويترتب عليه آثاره ومنها الطهاره، ولكنّه ضالّ.

ومنها: خبر سماعه، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام أخبرنى عن الاسلام والايمن أهما مختلفان؟ فقال: إن الايمان يشارك الاسلام، والاسلام لا يشارك الايمان. فقلت: فصفهما لى؟ فقال: الاسلام شهاده أن لا اله الا الله والتصديق برسول الله، به حقنت الدماء، وعليه جرت المناكح والمواريث، وعلى ظاهره جماعه الناس، والايمن الهدى وما يثبت فى القلوب من صفه الاسلام، وما ظهر

١- أذف أى قرب أى دنى.

٢- الكافى الأصول، ج ٢، ص ٢٤ من طبعه طهران.

من العمل به، والايان أرفع من الاسلام بدرجه، إن الايمان يشارك الاسلام فى الظاهر، والاسلام لا يشارك الايمان فى الباطن، وإن اجتمعا فى القول والصفه»(١).

ومنها: خبر حمران بن أعين أو صحيحته، عن الباقر عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: الايمان ما استقرّ فى القلب، وأفضى به إلى الله عزّوجلّ، وصدّقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره ما ظهر من قولٍ أو فعل، وهو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلّها، وبه حُقنت الدماء، وعليه جرت المواريث، وجاز النكاح، واجتمعوا على الصلاه والزكاه والصوم والحجّ، فخرجوا بذلك من الكفر، وأضيفوا إلى الايمان، والاسلام لا يشارك الايمان والايان يشارك الاسلام، وهما فى القول والفعل يجتمعان، كما صارت الكعبه فى المسجد والمسجد ليس فى الكعبه، وكذلك الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك، الايمان. إلى أن قال: قلت: فهل للمؤمن فضل على شىء من الفضائل والأحكام والحدود وغير ذلك؟ فقال: لا- هما يجريان فى ذلك مجرى واحد، ولكن للمؤمن فضلٌ على المسلم فى أعمالهما وما يتقربان به إلى الله عزّوجلّ، إلى أن قال: قلت: رأيت من دخل فى الاسلام أليس هو داخلًا فى الايمان؟ فقال: لا ولكنّه قد أضيف إلى الايمان وخرج من الكفر، الحديث»(٢).

ومن هذا الحديث يظهر أن الذى يُخرج من الكفر هو الاسلام الذى أضيف اليه الايمان ولا يجعله بدخوله فى الاسلام مؤمنا حقيقه، أى ربّما يطلق على المسلم وصف الايمان ويقال إنّه مؤمن، ولكن يقصد منه أنّه مسلم وهو المطهّر، والشاهد على قوله تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا

١- أصول الكافى، ج ٢، ص ٢٥، من طبعه طهران.

٢- أصول الكافى، ج ٢، ص ٢٦.

يَدْخُلُ الْإِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (١).

كما يؤيد ذلك ما ورد في روايه عبدالرحيم القصير، قال: «كتبتُ مع عبدالملك ابن أعين إلى أبي عبدالله عليه السلام: «أسأله عن الايمان ما هو؟ فكتب لي إلى أن قال: فإذا أتى العبد كبيرةً من كبائر المعاصي أو صغيرةً من صغائر المعاصي التي نهى الله عزوجل عنها، كان خارجاً من الايمان، ساقطاً عنه اسم الايمان، وثابتاً عليه اسم الاسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى دار الايمان، ولا يخرج إلى الكفر إلاّ- الحبود، والاستحلال أن يقول للحلال هذا حرام، وللحرام هذا حلال ودان بذلك، فعندها يكون خارجاً من الاسلام والايمان داخلًا في الكفر، وكان بمنزله من دخل الحرم ثم دخل الكعبة وأحدث في الكعبة حدثاً، فأخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وصار إلى النار» (٢).

ومثله في الخروج عن الايمان والدخول في الاسلام، أو من الاسلام و الدخول في الكفر والتمثيل باحداث الخدث في الكعبة استهانهً بها الموجب للكفر والعقوبه مضمرة سماعه بن مهران (٣)، فإن مجموع هذه الأخبار يدل على أن الطهاره مختصه لأهل الايمان المقرين بالشهادتين والتصديق الباطني بهما، كما قد يستفاد ذلك من قوله تعالى: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيْمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (٤) حيث يفهم الفرق بين الاسلام والايمان من جهة عدم دخوله في القلب، بل اقراره بهما مجرد لقلقه اللسان دون الرسوخ في القلب عليه من الطهاره وجواز المناكحه والمواريث وحقن الدم، حتى ولو كان ضالاً كما

١- سورة، آيه ١٤.

٢- أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٧.

٣- أصول الكافي، ج ٢، ص ٢٨.

٤- سورة الحجرات، آيه ١٤.

عبر عنه بذلك الامام الصادق عليه السلام في خبر سفيان، كما قد يكون منافقاً كما أشار اليه القرآن في سورة المنافقين في قوله تعالى: «إِذَا جَاءَكَ الْمُتَنَفِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُتَنَفِقِينَ لَكَاذِبُونَ» (١) فَإِنَّ المنافقين الذين شهد الله بكذبهم لا يكون إلا من جهة عدم تطابق اعتقاد قلوبهم مع ما يصدر من أفواههم، كما قال الله عز وجل في آية أخرى: «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ» (٢) أى كانوا يقرّون بالسنتهم بأنه رسول الله، ولكن لا يعقدون بذلك في قلوبهم، ومع ذلك كان رسول الله صلى الله عليه وآله يعامل معهم معاملة المسلمين من حيث المخالطة والمساورة، ولا يجتنبون عنهم لأجل كذبهم في الشهاده، وليس هذا إلا لأجل أنّ مجرد الاقرار باللسان بالشهادين كافٍ في الحكم بالطهاره، ويترتب عليه الآثار، والأخبار الدالّة على ذلك على حدّ التواتر، كما أشار اليه شارح «المفاتيح» على ما في «الجواهر» نقلاً عنه.

وبالجملة: يمكن دعوى قيام السيره عن الرسول صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام خصوصاً عن مثل أمير المؤمنين عليه السلام حيث كان مواجهها مع كثير من المنكرين بولايته، ولم يسمع منه ولا من غيره من خلص شيعته الاجتناب عن معاشرتهم لأجل نجاستهم، بل ربّما يحصل القطع للمتبع في التاريخ اختلاطه والمجالسه والمعاشره معهم من دون نقل ما يشير إلى نجاستهم والاحتراز عنهم، واحتمال التقيه في حقّه بعيد عن الصواب، لارتكابهم خلاف التقيه في أشدّ من ذلك، فليس ذلك إلا لأجل ما عرفت من كفايه الاقرار بالشهادتين في الطهاره وجواز المعاشره، بل ربّما يؤيد ذلك ملاحظه حال رسول الله صلى الله عليه وآله مع بعض المنافقين والمنافقات من أصحابه وزوجاته مع علمه بحالهم وحالهنّ، وعنادهم مع الولي عليه السلام، بل قد ورد في بعض الأخبار بأنّ النبي صلى الله عليه وآله كان يغتسل مع فلانه في إناء واحد، فلو لم يكن لنا في ذلك شيء إلا

١- سورة المنافقون، آيه ١.

٢- سورة آل عمران، آيه ١٦٧.

مثل هذه الأدلة لكفانا لاثبات المطلوب، والزّد على بعض الأصحاب مثل السيّد المرتضى رحمه الله ومن تبعه من بعض المتأخّرين الذين قد عرفت أسماء بعضهم ممّن يعتقدون نجاسه معتقد خلاف الحقّ من منكرى الولاية.

نعم، لا بأس لنا بحمل بعض الأخبار المشتمله والدالّة على كفرهم على كونهم كذلك في الباطن، أو كفرهم حال الموت لو كانوا باقين على ذلك، مع تقصيرهم وعنادهم على ذلك، لا من كان على قصور فيه كما يظهر عن بعض الأخبار الواردة في حقّهم عن صاحب الأمر عليه السلام، مثل الخبير الذي رواه محمّد بن أحمد الأنصارى، قال: «وجّه قوم من المفوضه والمقصّره كامل بن إبراهيم المدنى الى أبى محمّد عليه السلام، فقلت فى نفسى: أسأله لا يدخل الجنّه إلّا من عرف معرفتى وقال بمقالتي، إلى أن قال فى جوابه صاحب الأمر عليه السلام: إذن واللّه يقلّ داخلها، واللّه إنّه ليدخلها قومٌ يقال لهم الحقيّه، قلت: يا سيّدى ومن هم؟ قال: قومٌ من حبّهم لعلّى يحلفون بحقّه ولا يدرون ما حقّه وفضله، الحديث» (١).

والحاصل من جميع ما ذكرناه: أنّ الاسلام قد يطلق ويراد به:

تاره: الايمان، أى الذى كان مقرّاً باللسان وعاملاً بالاركان ومعتقدا بالجنان، وهو الفرد الكامل من المسلم المؤمن.

وأخرى: يطلق على المصدّق بغير الولاية كجماعه الناس والعامه.

وثالثه: يطلق ويراد به من أظهر الشهادتين بلسانه فقط، وإن لم يكن عاملاً بالأركان، فضلاً عن الاعتقاد بالجنان، وهو مثل كثير من الفاسقين التاركين للواجبات والفاعلين بالمحرمات.

فبذلك يُعرف صحه اطلاق الكفر فى قبال هذه الثلاثه ما فى «الجواهر» ويقابله الكفر فى الثلاثه كما لا يخفى.

١- بحار الانوار: ج ٥٢، ص ٥٠، الحديث ١٦، ٣٥ نقلًا عن «الغيبه» للطوسى.

ومن خلال ما ذكرنا يفتح باب التوجيه لأخبار كثيرة وارده في تكفير منكرو ولاية علي عليه السلام ، لأنه العَلَم الذي نصبه الله بينه وبين عباده:

منها: فضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام ، قال: «انَّ الله عزَّوجلَّ نصب عليًا علماً بينه وبين خلقه، فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً، ومن نصب معه شيئاً كان مشركاً ومن جاء بولايته دخل الجنة» (١).

ومنهما: خبر أبي حمزة، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنَّ علياً عليه السلام باب فتحه الله عزَّوجلَّ، فمن دخله كان مؤمناً، ومن خرج منه كان كافراً» الحديث (٢).

حيث يراد من الايمان والكفر ما ينطبق على الاسلام، حيث يصدق عليه الايمان المرادف للاسلام، والكفر المرادف لانكار الولاية، لا- أصل الاسلام، وعليه يحمل ما روى: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» (٣) فإنه قد أريد به الكفر في مقابل الايمان القابل للانطباق على الاسلام، ونجاستهم غير معلومه لأن العمده في دليلها عموم معاهد الاجماع السابقة، ومن المعلوم اراده غيرهم منها، بل وفي «الجواهر»: «كيف لا، والمشهور هنا شهرة كادت أن تكون اجماعاً بل هي كذلك كما عرفت على الطهاره».

مع امكان أن يكون المراد من الكفر في بعض الأخبار هو معناه اللغوي العام من معانى الكفر، أى كفران نعمه الولاية وهو اخفاءها، حيث لم يعرفوا قدرها، بل ربّما يكون بهذا المعنى المزبور أخبث باطنا من الكفار، بل أشدّ عقاباً كما جاء في قوله تعالى: ب «إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ».

ولعلّ إلى ذلك يشير ما ورد في حقّ أهل الشام ومكّه والمدينه مثل خبر

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٤٨.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤٨.

٣- الغدير للاميني، ج ١٠، ص ٣٦٠، نقلاً عن شرح المقاصد للفتازاني، ج ٢، ص ٢٧٥.

سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام ، قال: «إنَّ أهل الشام شرُّ من أهل الروم، وأهل المدينة شرُّ من أهل مكَّه، وأهل مكَّه يكفرون بالله جهراً» (١).

وروايه أبو بصير، عن أحدهما عليهما السلام : «إنَّ أهل مكَّه ليكفرون بالله جهراً، وأنَّ أهل المدينة أخبث من أهل مكَّه أخبث منهم سبين ضعفاً» (٢).

ولعلَّ كفرهم من جهه انكارهم الولايه ورفع اليد عنها، بل بعضهم بلغ مرتباً يمكن الحكم عليهم بالنجاسه لنصبهم والعداوه لهم ولشيعتهم.

وكيف كان، كونهم كافرين عند الموت أو في الآخرة لا- ينافى كونهم مسلمين في الظاهر، ومحكوما لهم بالطهاره، ويلحق بالكفار في الآخرة ويدخلون النار، كما يدلّ عليه بعض الأخبار.

أقول: وبما ذكرنا من التوجيه ظهر ضعف ما ذهب اليه المرتضى رحمه الله ومن تبعه من حكمهم بنجاسه غير المؤمن أى من أنكر الولايه، مستدلاً بقوله تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (٣) وقوله تعالى: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (٤)، لأنَّ غير المؤمن هو غير مسلم فهو كافر، وبقوله تعالى: «كَذَلِكَ يَجْعِلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ» (٥) بأن يكون المراد من (الرجس) النجاسه، فغير المؤمن نجس وهو المطلوب، لما قد عرفت من صدق الاسلام في حقهم، وكونهم مسلمين ظاهراً، وعلى ذلك قد يطلق عليه اسم المؤمن المرادف لمعنى المسلم، أى من أقرّ بالشهادتين وإن لم يعتقد ذلك بقبله، كما أنَّ الرجس قد يراد منه الخبائث والعذاب، كما يطلق هذا اللفظ على مثل الميسر والأزلام ونحوهما ممّا

١- أصول الكافي، ج ٢، ص ٤٠٩، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، ص ٤١٠، الحديث ٤.

٣- سورة آل عمران، آيه ١٧.

٤- سورة آل عمران، آيه ٧٩.

٥- سورة الانعام، آيه ١٢٥.

لا يناسب مع النجاسه، كما لا يخفى.

وعليه، فالأقوى عندنا هو ما ذهب إليه المشهور من المتأخرين من الحكم بطهاره أهل الخلاف.

وأما ما يظهر من كلام الشيخ والمفيد في «المقنعه» والعلامة في «المتهى» وابن ادريس في «السرائر»، وصاحب «الحدائق» من كفر منكرى الولاية، وإن وجه كلامهم صاحب «الجواهر» بما لا يمكن الجزم بصحة توجيهه، لظهور كلام بعضهم في الحكم بالنجاسه والكفر لأنهم أنكروا النص بالولاية الذى يعد ذلك انكارا لضرورى من الدين، والمنكر لذلك يعد كافرا ونجسا، كما اعترف نفسه الشريف بمخالفه التوجيه لظاهر كلامهم، فلا يهمننا ذلك بعد ما ثبت ما هو المستفاد من الأخبار.

حكم الناصبى

البحث عن حكم الناصب

نعم، بقى هنا دعوى دخول المخالف تحت عنوان الناصب، المجمع عليه عندهم على النجاسه، كما نقل ذلك صاحب «الأنوار النعمانية» للجزائرى، أو لا كلام فى نجاستهم كما فى «جامع المقاصد»، أو غير خلافٍ فيها كما فى «الدلائل» و«شرح المفاتيح» للاستاذ الأكبر لصاحب الجواهر، المتخذ ذلك من الأخبار المستفيضه:

منها: خبر ابن أبى يعفور، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «لا تغتسل من البئر التى تجتمع فيها غُساله الحمام، فإنّ فيها غُساله ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غُساله الناصب وهو شرهما، إنّ الله لم يخلق خلقا شرّا من الكلب وأنّ الناصب أهون على الله من الكلب»^(١).

ومنها: خبره الآخر عنه عليه السلام فى حديث، قال: «وايّاك أن تغتسل من غُساله

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٤.

الحمام ففيها تجتمع غساله اليهودى والنصرانى والمجوسى والناصب لنا أهل البيت، فهو شرهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقا أنجس من الكلب وإن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه»(١).

ومنها: خبر القلانسى فى جواب سؤاله عن لقاء الذمى فيصافحه، فقال: «أمسحها بالتراب، قلت: والناصب؟ قال: أغسلها»(٢).

والتحقيق: إنَّ النَّصْبَ يتحقَّق بأحد أمور ثلاثة: أمَّا بتقديم الجبت والطاغوت أو البغض والعداوة لأهل البيت، أو لشيعتهم صلوات الله عليهم.

أمَّا الأوَّل: فقد روى فى «مستطرفات السرائر» نقلاً عن كتاب «مسائل الرجال» لمولانا أبى الحسن على بن محمّد الهادى عليهم السلام فى جملة مسائل محمّد بن على بن عيسى، قال: «كتبْتُ اليه أسأله عن الناصب هل أحتاج فى امتحانه الى أكثر من تقديمه الجبت والطاغوت، واعتقاده باماتهما؟ فرجع الجواب: مَنْ كان على هذا فهو ناصب إلى آخره»(٣). حيث يدلّ على صدق الناصب على كلِّ من قدّمهما، كما اختاره بعض الأصحاب واستدلّ عليه: «بأنّه لا عداوة أعظم ممّن قدم المنحط عن مراتب الكمال، وفضّل المنخرط فى سلك الأغبياء الجهّال، على من تسنّم أوج الجلال حتّى شكّ أنّ الله المتعال» انتهى.

ونحوه فى شرحه على «الرساله الألفيّة» هذا كما عن «الحدائق»(٤) وقد اتّفق معهم صاحب «الحدائق» ورتب عليهم حكم النجاسه معللاً بأنّ المقدّم لهما ناصبى واجماع الاماميه على نجاسه الناصبى كالخوارج الذين حاربوا عليّاً عليه السلام .

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

٣- الوافى، ج ٢، ص ٥٦؛ وسائل الشيعة: الباب ٢، الحديث ١٤.

٤- الحدائق، ج ٥، ص ١٧٦.

أقول: هذا حكم الفقهاء كالمحقق في «المعتبر» ومن بعده من المتأخرين، وذهبوا الى طهاره المخالفين الذين هم قدر المتيقن من هذا العنوان، تمسّكا بالسيره الثابته من النبي صلى الله عليه وآله والصحابه والأئمّه عليهم السلام فى المعاشره والمساوره معهم، من دون أن ينقل عنهم الاجتناب، فشمول أخبار الناصبى لمثلهم غير مقبول عندنا، وإن ذكر بعضهم منهم فى الاطلاق والاسم كما نقل عن الشيخ المحدث الصالح عبدالله بن صالح البحرانى رحمه الله حيث أطلق عليهم عنوان الناصبى، إلاّ أنّه وافق المشهور بين المتأخرين من الحكم باسلامهم وطهارتهم.

وكيف كان، هذا هو أحد الافراد من معانى النصب ولم يحكم فيه بالكفر.

المعنى الثانى: الذى أطلق عليه النصب هو الذى أظهر بغضه لأهل البيت عليهم السلام، وهو الذى قد قبله المحدث الصالح المزبور، بل هو مقبول لدى كثير من الفقهاء كما عن العلامة فى «النهايه» و«التذكره» و«حاشيه الشرائع» حيث صرّحوا بأنّ الناصبى هو الذى يتظاهر بعداوه أهل البيت عليهم السلام، بل عن الجزائرى نسبه الى أكثر الأصحاب، بل قد يؤيده ما فى كتب اللغه منها «القاموس» من أنّ النواصب وأهل النصب (هم المتدينون ببغض على عليه السلام، لأنّهم نصبوا له أى عادوه) انتهى، ويؤيده ما فى «المعتبر» و«المنتهى» أنّهم الخوارج الذين يقدحون فى على عليه السلام، بل لعلّه ظاهر اقتصار الكتاب و«النافع»، بل هو ظاهر الصدوق و«الفقيه» فى نكاحه، بل هو الظاهر عن صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» وكثير من المتأخرين.

خلافا ل«صاحب الحدائق» حيث نسب الى شيخنا الشهيد الثانى، وقال: «إنّه تفضّل من الاطلاع على غرائب الأخبار، فذهب الى أنّ الناصبى هو الذى نصب العداوه لشيعة أهل البيت لا- لهم، وتظاهر فى القدح فيهم كما هو حال أكثر المخالفين لنا فى هذه الأعصار، فى كلّ الأمصار إلى آخر كلامه» وجعل وجه النسبه كلام الشهيد الثانى فى «الروض» فى بحث السور، حيث قال بعد ذكر

المصنّف نجاسه سؤر الكافر والناصب ما لفظه على ما فى «الحدائق»: «والمراد به مَنْ نَصَبَ العداوه لأهل البيت عليهم السلام أو لأحدهم، وأظهر البغضاء لهم صريحا أو لزوما لكراهه ذكرهم ونشر فضائلهم، والاعراض عن مناقبهم من حيث أنها مناقبهم والعداوه لمحبيهم بسبب محبتهم، وروى الصدوق ابن بابويه عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «ليس الناصب مَنْ نَصَبَ لنا أهل البيت، لأنك لا تجد أحدا يقول أنا أبغض محمّدا وآل محمّد، ولكن الناصب من نَصَبَ لكم وهو يعلم أنّكم تتولّوننا وأنكم شيعتنا» (١) إلى آخر كلامه» (٢) ومثله رواه معلّى بن خنيس عنه عليه السلام (٣).

قلنا: قد عرفت أنّه هو المعنى الثالث للناصب، وحمل الناصب على مثل ذلك حملٌ على غير الظاهر من اطلاق هذا اللفظ، لوضوح أنّ ما يوجب الخروج عن الاسلام والدخول إلى الكفر هو العداوه لأهل البيت عليهم السلام والقصد فيهم، كما أنّه بذلك حكموا بكفر الخوارج، حيث قدحوا صراحه فى حقّ عليّ عليه السلام كما عرفت من كلام الفقهاء، فكيف يمكن القول بأنّ الناصب للشيعة وما حثى أهل البيت كافر ونجس، دون من يظهر العداوه لأهل البيت، بل لا بدّ أن يقال بالتوسعه بأن لا يكون الناصب لهم فقط ناصبيا بل وهكذا ناصبي شيعتهم ومحبيهم إن كانت العداوه للشيعة لأجل محبتهم لهم، بحيث ترجع العداوه اليهم عليهم السلام، كما أشار إلى ذلك الشهيد الثانى فى آخر كلامه بقوله: «والعداوه لمحبيهم بسبب محبتهم» بل قد يظهر من كلام الشهيد عكس ما ادّعاه، بل الروايه غير منافية لما ذكرنا لأنّ الظاهر من لسانها بيان التوسعه، وذكر ما كان عندهم من البغض لأهل البيت واخفائهم عن جماعه الناس فى الظاهر، وابرار غضبهم وسخطهم بالسبب لشيعتهم ومحبيهم،

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث ٣.

٢- الحدائق، ج ٥، ص ١٧٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٨ من أبواب القصاص فى النفس، الحديث ٢.

ولذلك قال عليه السلام: «لا تجد أحدا يقول أنا أبغض محمّدا وآل محمّد صلى الله عليه وآله» حيث يفيد أنّ الامام عليه السلام كان يقصد تحديد الناصبي وأنه الذى ينصب العدا لآل لرسول صلى الله عليه وآله لكنه لا يستطيع إظهار ذلك فيبرزه فى حقّ شيعتهم ومحبيهم لأجل تلك المحبّه، والأفمن الواضح أنّهم لو كانوا فى الحقيقه محبين لأهل البيت والرسول لمّا عادو محبيهم، لأنّ مبغض المحبّ مبغض، كما أنّ محبّ المحبّ محبّ.

وكيف كان، هذه الروايه غير منافيه لما اختاره المشهور من معنى النصب وهو المعنى الثانى، وإن كان قد يشمل ذلك للمعنى الثالث، إذا كان وجه العداوه راجعا إلى عداوه أهل البيت، فحينئذٍ يدخل تحت عنوان الناصبي الذى قام الاجماع على نجاسته، مضافا الى الخبرين المرويين عن ابن أبى يعفور وخير القلانسي من الحكم بالّغسل بمصافحه الناصبي.

أقول: كلّ هذا مضافا إلى امكان استفاده النجاسه من طائفه أخرى من الأخبار غير ما سبق:

منها: مرسل الوشاء، عن من ذكره، عن الصادق عليه السلام: «أنه كره سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودى والنصرانى والمشرك وكلّ من خالف الاسلام، وكان أشدّ ذلك عنده سؤر الناصب»^(١).

حيث يراد من الكراهه هو الاجتناب اللازم، كما يفهم ذلك من وحده السياق مع سؤر اليهودى والنصرانى والمشرك، حيث أنّهم انجاس، فيكون الأمر كذلك فى سؤر الناصب أيضا، حتّى لا يلزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى من الحقيقه والمجاز، أو من المشترك.

ومنها: مرسله أخرى لعليّ بن الحكم، عن رجل، عن الصادق عليه السلام، وفيها: «لا تغتسل من ماء غسله الحمام، فإنّه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الاسئار، الحديث ٢.

والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم»(١).

إن أريد من النهى التحريمى لا التنزيهى، وإلا لا يخرج عن الاستدلال.

ومنها: خبر حمزه بن أحمد(٢) عن أبى الحسن الأول، وخبر محمد بن على بن جعفر على عن أبى الحسن الرضا عليه السلام(٣).

هذه مجموعه الأخبار الدالّة على نجاسة الناصبى، فإنّه وإن قد يرد من الاشكال على دلاله بعضها لاشتغالها لما لا يكون حكمه كذلك كما سيأتى، لكنّها مؤيّدّه بالاجماع المدّعى من الأصحاب.

المناقشه فى نجاسه الناصبى

قد يخطر بالبال من الاشكال وهو عدم وضوح الاجتناب عن من كان عدوّاً لأهل البيت عليهم السلام من على وفاطمه والحسن والحسين عليهم السلام، مع كثره ما عانوه من أذى الأرجاس وعداوتهم باحراق باب البيت والضرب والهتك لهم والوقيعه الشنيعه الصادره منهم فى حقّهم من بنى أميه وبنى مروان وبنى العباس!؟

ولعلّ ذلك كان لمصلحه اقتضت فى تلك الأيام بعدم ابرازهم لنجاستهم، أو لعلّه كان لأجل أن حكمهم عليهم بالنجاسه ربّما يوجب شدّه العمل فى العداوه، ومستلزم لنفور الناس عنهم، ممّا يعطى الفرصه للاعداء بالتوغل فى الاعتداء عليهم وافناء أهل البيت عليهم السلام، وإن أخبروا عليهم السلام الحكم الشرعى بنحو الاجمال والاشاره، مثل ما صدر عنهم من أنّه: «ارتدّ الناس بعد رسول الله إلاّ ثلاثه أو خمس» وأمثال ذلك، ولكن الصادقين عليهما السلام ذكرا نجاسه الناصبى بصوره أوضح

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

وأبين لأجل تحقّق بعض المخلصين وأهل الحقيقه والدين، ولعلّ مثل هذه الأمور كان الداعى لما صدر عن شيخنا المرتضى قدس سره فى طهارته (١) من: «أنّ أغلب الأحكام الشرعيه انتشرت فى عصر الصادقين عليهما السلام، فلا مانع من أن يكون كفر النواصب منها، فأصحاب الأئمه عليهم السلام الذين كانوا يخالطون النواصب فى دوله بنى أميه لعنهم الله لم يكونوا يعلمون هذا الحكم، لأجل عدم تذكّرهم عليهم السلام لهم لبعض المصالح التى ما كان لنا أن نتكلّم فى حقّهم، لأنّهم يعلمون ما لا نعلم، بل أمرونا بالسكوت فيما سكتوا من الأحكام فى برهه من الزمان. وأمّا الأئمه عليهم السلام بأنفسهم فلم يُعلم معاشرتهم للنواصب والخوارج فى غير مقام التقيه، والله العالم».

بل ربّما كان بعض الناس يظهر النصب والتبرّى خوفاً من السلطه وتزلّفاً اليهم، ولم يكونوا من الناصبين.

وعليه فالأقوى كما ورد التصريح بذلك فى روايه ابن أبى يعفور المؤيّد به بالشهره بل الاجماع، أنّ المراد من الناصبى هو العدوّ لأهل البيت عليهم السلام ولو بعداوه شيعتهم، فليتأمل.

حكم سائر فرق الشيعه

البحث عن طهاره سائر فرق الشيعه

بقى هنا البحث عن حكم سائر الفرق من الشيعه كالزيديه والواقفيه والاسماعيليه وغيرهم، فهل محكومون بالنجاسه كالناصبى، أو حكمهم كالمخالفين من الطهاره وجواز المناكحه والمواريث إلّا إذا ثبت نصبهم وعداوتهم لأهل البيت؟ فى قولان:

١. قول بالنجاسه وكونهم من النصاب، وهو ما صرّح به صاحب «الحدائق»، بل نسب إلى شيخنا البهائى قدس سره فى «مشرق الشمسيين» أنّ متقدّمى أصحابنا كانوا يسمّون تلك الفرق بالكلاب الممطوره، أى الكلاب التى أصابها المطر مبالغه فى

نجاستهم والبعد عنهم.

والوجه في ذلك وجود أخبار عديده قد استدلل بها في «الحدائق»، قال: «وهو مثل ما رواه الثقة الجليل أبو عمرو الكششى في كتاب «الرجال» باسناده عن ابن أبي عمير، عمن حدثه، قال: «سألت محمداً بن علي الرضا عليه السلام عن هذه الآية «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ» (١)؟ قال: وردت في النصاب والزبيديه، والواقفيه من النصاب».

وما رواه فيه بسنده إلى عمر بن يزيد، قال: «دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فحدثني ملياً في فضائل الشيعة، ثم قال: إن من الشيعة بعدنا من هم شر من النصاب، فقلت: جعلت فداك أليس ينتحلون مودتكم ويتبرأون من عدوكم؟ قال: نعم، قلت: جعلت فداك بين لنا لنعرفهم فلعلنا منهم؟ قال: كلا يا عمر ما أنت منهم، إنما هم قوم يفتنون يزيد ويفتنون بموسى».

وما رواه فيه أيضاً، قال: «إن الزبيديه والواقفيه والنصاب بمنزله واحده».

وروى القطب الراوندى في كتاب «الخراج والخراج» عن أحمد بن محمد بن مطهر، قال: «كتب بعض أصحابنا إلى أبي محمد عليه السلام من أهل الجبل عن من وقف على أبي الحسن عليه السلام أتولاهم أم أتبرأ منهم؟ فكتب: لا تترحم على عمك، لا رحم الله عمك وتبرأ منه إننا إلى الله برآء منهم، فلا تتولهم ولا تعد مرضاهم، ولا تشهد جنازتهم، ولا تصل على أحد منهم مات أبداً، سواء من جحد إماماً من الله تعالى أو زار إماماً ليست امامته من الله، أو قال ثالث ثلاثه، إن الجاحد أمر آخرنا جاحداً أمر أولنا، والزائد فينا كالناقص الجاحد أمرنا».

وكان هذا السائل لم يعلم أن عمه كان منهم فأعلمه بذلك، وهي كما ترى ظاهره في المراد، عاريه عن وصمه الايراد انتهى محل الحاجة من كلامه (٢).

١- سورة الغاشية، آية ٢ _ ٣.

٢- الحدائق، ج ٥، ص ١٨٩ _ ١٩٠.

أقول: بل نضيف الى هذه الأخبار خبر آخر نقله صاحب «مصباح الفقيه» عن عبدالله بن المغيرة، في «الروضه»، قال: «قلت لأبى الحسن عليه السلام: إئتى ابتليت برجلين أحدهما ناصب والآخر زيدى، ولا بدّ من معاشرتهما فمن أعاشر؟ فقال عليه السلام: هما سيّان، من كذب بآيه من كتاب الله تعالى فقد نبذ الاسلام وراء ظهره، وهو المكذب لجميع القرآن والانبياء والمرسلين، ثم قال: هذا نَصَبٌ لك وهذا الزيدى نَصَبٌ لنا» (١). (٢)

٢. قول بالطهاره، وهو لصاحب «الجواهر» حيث ذهب إلى أنّ حكمهم مثل حكم المخالفين من الطهاره، بل قال إنّ الطهاره فيهم أولى من المخالفين قطعاً، ثم بعد نقل الأخبار يقول: «إلاّ أنّه لا يخفى قصورها في جنب ما سمعته من الأدلّه السابقه التى يمكن جريانها بل وغيرها هنا، والله اعلم». حكم ولد الزّنا

أقول: لعلّ مقصوده من الأولويّه هو أنّ المخالفين هم الذين قدّموا الجبت والطاغوت، وأنكروا الولايه لجميع الأئمه عليهم السلام حتّى عن على عليه السلام غير جهه الخلافه، بل ضعّفوه ونزلّوه عن مقامه حتّى روى عن على عليه السلام الشكايه عنهم والتأيف لذلك حتى قال _ كما روى الاردبيلى قدس سره فى كتابه «حديقته الشيعه» _ بأنّه قال عليه السلام: «الدهر أنزلنى ثم أنزلنى حتّى يقال معاويه وعلى» وكلامه هذا حاك عن شدّه تأثره بالاهانه والتنزيل ومع ذلك يحكم بطهارتهم لأجل ما عرفت من العمومات والقواعد، فكيف الحال فى الطوائف التى دانت وآمنت بعدد كثير من الأئمه عليهم السلام، وإن كانوا فى أصل الانحراف متساوين معهم، كما أشار اليه الامام عليه السلام بأنّ الجاحد لآخرنا كالجاحد لأؤلّنا، ولكن ذلك لا ينافى كونهم طاهرين مثل المخالفين، واطلاق النصب فى حقهم يكون بمعناه العامّ الشامل لمن

١- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٢٨٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، الحديث ٢.

قَدَّمَ الجبْت والطاغوت، أو تقديم من لم يقدمه الله وتأخير من قدّمه الله من الأئمة عليهم السلام، لا النصب بالمعنى الأخص حتّى يوجب الحكم بنجاستهم.

وعليه، يمكن الجمع بين الأخبار بأن يكون النصب عنواناً كلياً يصدق على أفراد يكون بعضه طاهراً دون بعض، وكونهم شرّاً من اليهود أو من بعض الناصبين لا- يوجب الحكم بكونهم نجساً، إذ لم يطلق في هذه الأخبار الحكم بنجاستهم كما هو المراد من البحث. وعليه فالأقوى عندنا هو ما اختاره صاحب «الجواهر» رحمه الله من الطهاره وجواز المناكحه والتوريث، لكن بشرط أن لا يصير ناصبياً بمعناه الأخص أى معادياً لأهل البيت عليهم السلام ولو لبعضهم أو لشيعتهم لأجلهم، والأّ يلحق بهم فى الحكم.

ثمّ أعلم أنّ المستضعف من كلّ فرقه ملحقّ من جهه الحكم بتلك الفرقة، فلا- يكون له عنوان يدخل فيه، خلافاً لصاحب «الحدائق» تبعاً لبعض من فرق بين المستضعف من المخالفين من الحكم بطهارته وبين غيره، ولكن نعتقد أنّ الفرق يكون فى عالم الآخرة وبعد الموت، حيث ربّما لا يعدّ المستضعف كما أشار إلى ذلك فى قوله تعالى: «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَئِن سَبَّحْتُمْ بِحِيلَةٍ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا» (١) دون غيرهم بخلاف حالهم فى الدنيا كما قال به صاحب «الجواهر» والله العالم.

البحث عن حكم ولد الزنا

والبحث فيه يقع فى جهات:

تاره: فى كفر ولد الزنا وعدم كفره.

وأخرى: فى نجاسه ولد الزنا وطهارته.

وثالثه: فى دخوله الجنه وعدمه.

وجميع هذه المباحث يكون فى ولد الزنا المتولد من المسلمين وأما لو كان أحدهما مسلما وقلنا إنه ملحق بالمسلم من جهه الحكم فى الطهاره والنجاسه وفى الكفر وعدمه فهو، فىبقى حكم ما لو تولد من الكافرين فسيأتى بحثه، فلا بد قبل الورود والخوض من ذكر الأدله من الأخبار وملاحظه الأقوال، قال صاحب «الجواهر» ما نصّه.

«وليس من الكافر ولد الزنا قطعاً، كما هو المشهور بين الأصحاب، بل لعله اجماعى لندره المخالف ومعروفية نسبه كما ستعرف، بل هو لازم ما فى «الخلاص» من الاجماع على تغسيله والصلاه عليه، خصوصاً بعد ملاحظه ذيل كلامه، بل حكى عنه دعوى الاجماع على الطهاره وهو الحجّه بعد اعتضاده بالسيره القاطعه، سيما فى زماننا هذا، فإن أكثر أولاد جوارى من يقربنا من الرساتيق من الزنا، مع عدم تجنب العلماء عنهم فضلاً عن العوام، واجراء جميع أحكام المسلمين والمؤمنين عليهم بعد بلوغهم ووصفهم ذلك. بل لا يخفى على من تتبّع السيره والتواريخ كثره أولاد الزنا فى بدء الاسلام، ولم يعهد تجنب سؤرهم أو غيره من النبى صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام وأصحابهم، بل المعهود خلافه، بل قيل قد ورد إنه قد صار بعض أولاد الزنا مقبولاً- عند الأئمه عليهم السلام ومنهم من وفق للشهاده. واعتضاده قبل البلوغ بأصالة الطهاره وعموماتها فيه وفى الملاقى أيضاً وبهما مع عموم أدله الاسلام والايمان والمسلمين والمؤمنين بعد البلوغ» انتهى محلّ الحاجه (١).

قلنا: لقد أجاد فيما أفاد، خصوصاً بعد ملاحظه الحديث النبوى صلى الله عليه وآله وغيره من «إنّ كلّ مولود يولد على الفطره» الشامل بعمومه لمثل ولد الزنا من المسلم، كما لا

يخفى، بل وهكذا عموم ما يدلّ على أنّ من أقرّ بالشهادتين فهو مسلم يحقن به دمه ويجوز نكاحه وميراثه، بل ورد في قوله تعالى: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا» (١) الشامل بعمومه لمثله.

نعم، خالف في ذلك وحكم بالكفر صريحا صاحب «السرائر»، وقال: «قد ثبت كفره بالأدلة بلا خلاف بيننا» كأنه عنده كان من المسلّمات، وهكذا عن السيّد المرتضى، وظاهرا كما عن الصدوق من قوله: «ولا يجوز الوضوء بسؤر اليهودى والنصرانى وولد الزنا والمشرك» إن قلنا بالملازمة بين النجاسة والكفر، وهو غير معلوم، لا مكان القول بالنجاسة دون الكفر، كما يظهر ذلك من صاحب «الحدائق»، ولعلّ منه ظاهر الكليني حيث روى ما يدلّ على ذلك لا القول بالكفر جزما.

أقول: هذه هي الأقوال في المسألة، وبعد الفراغ عن ذلك لا بأس بذكر الأخبار الواردة في ولد الزنا بأسرها، ثمّ التعرّض بما يمكن الاستفادة منها من الأمور الثلاثة المذكورة في صدر المسألة، فقد استدللّ لنجاسه ولد الزنا بأخبار:

منها: خبر حمزه بن أحمد، عن أبي الحسن الأول عليه السلام، قال: «سألته أو سأله غيرى عن الحمام إلى أن قال: ولا تغتسل من البئر التي تجتمع فيها ماء الحمام، فإنّه يسيل فيها ما يغتسل به الجنب وولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرّهم» (٢).

وجه الاستدلال: النهى عن الاغتسال بماء المجتمع في البئر عن اغسال الثلاثة، فيدلّ أمره بالاجتناب على نجاستهم والآ لا وجه للحكم بالاجتناب.

مع أنّه يمكن أن يعترض عليه: بإمكان أن يكون النهى بلحاظ حصول العلم بوجود النجاسة في مثل ذلك المياه لأجل نجاسه بدنهم بالمتى كما هو الغالب في الجُنب، خصوصا وجود النجاسة في بدن الناصب إن قلنا به، لا سيّما مع ملاحظه

١- سورة النساء، آية ٩٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

قله الماء في الزمن السابق بما لا يكون كزاً ولا وصلاً بالمادّه، فلعّل ترتّب النهى عليه لأجل ملاحظه مجموع هذه الثلاثه لا كلّ واحدٍ منها. وعليه فالاستدلال بمثل هذا الحديث لاثبات النجاسه في غايه الاشكال.

ومنها: مثله في الاستدلال والجواب خبر على بن الحكم، عن رجلٍ، عن أبي الحسن عليه السلام في حديث، أنّه قال: «لا تغتسل من غُساله الحمام، فإنّه يغتسل فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت وهو شرّهم» (١).

ومنها: روايه ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تغتسل من البئر التي يجتمع فيها غساله الحمام، فإنّ فيها غساله ولد الزنا وهو لا يطهر إلى سبعة آباء، وفيها غساله الناصب وهو شرّهما، الحديث» (٢).

ولا يخفى أنّ الحكم بالاجتناب بقوله: «وهو لا يطهر إلى سبعة آباء» يفيد أنّ المقصود من النهى هو التنزيه من الماء لأجل خبائثه ونفوره الطبع عنه، فكأنّه أراد التأكيد على الاجتناب ببيان أنّ ولد الزنا لا يطهر من جهه الخبث إلى سبعة آباء، وإلاّ لا معنى للحكم بالنجاسه من جهه نجاسه آباءه، وعليه فاثبات النجاسه بمثل هذه التعابير مشكل جدّاً.

ومنها: الروايه المرسله عن الوشاء، عمّن ذكره، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّه كره سؤر ولد الزنا وسؤر اليهودى والنصرانى والمشرک، وكلّ من خالف الاسلام، وكان أشدّ ذلك عنده سؤر الناصب» (٣).

بناءً على أنّ المراد من الكراهه هو الحرمة بقريته وحده السياق مع ما يليه من سؤر اليهودى والنصرانى والمشرک والناصب، حيث أنّ حكم الحرمة فيها ثابت

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٣ أو

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب الأستار، الحديث ٢.

فلا بدّ أن يكون فيه أيضا كذلك، والّا يستلزم من جعل الكراهه فى ولد الزنا المصطلحه منها وفى غيره الحرمة، استعمال اللفظ فى الحقيقه والمجاز أو المشترك بين المعنيين، وكلاهما غير مطلوب، ثمّ يتم المطلوب اذا ضمّ إليه بعد قول الحرمة أنّه لا تكون النجاسه فيه الّا لأجل صيرورته نجسا بمباشرته مع أحد هذه الأفراد هذا.

ولكن يمكن أن يورد عليه: أولاً: أنّ هذا يصحّ لو سلّمنا وجود الملازمه بين الحرمة هنا مع نجاسته، وإلّا لولاه لأمكن دعوى خلافه، لأنّه ربّما يكون الشئء شربه حراما مع كونه طاهرا كلبن الهره، وعليه فليست هذه الكليّته ثابتة ومحفوظه فى جميع الموارد.

وثانيا: يمكن الجواب عنه مع ثبوت الكراهه فى حقّ سؤر ولد الزنا بمعناه الاصطلاحى، وفى غيره بالحرمة من دون أن يلزم ما ذكره من المحذور، بأن يقال من أنّ: «بما قاله العلامة فى «المنتهى» قول الراوى كره ليس اشاره الى النهى، بل الكراهه التى فى مقابل الاراه، وقد تطلق على ما هو أعمّ من المحرّم والمكروه. سلّمنا لكن الكراهه قد تطلق على النهى المطلق، فيحمل عليه» انتهى على المحكى فى «الحدائق». وعليه هذا التوجيه لا يلزم منه أحد المحذورين المذكورين، فاثبات النجاسه بمثل هذه الروايه لا يخلو وهن.

وأهون من ذلك فى الدلاله استفاده النجاسه عن مساواه ديته مع ديه اليهودى، أو على ما أتفق عليه الوارد فى حيث عبد الله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن ديه ولد الزنا؟ قال: يعطى الذى أتفق عليه ما انفق عليه»^(١).

وروايه عبدالرحمن عن بعض مواليه، قال: «قال لى أبو الحسن عليه السلام: ديه ولد

١- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب ديات النفس، الحديث ٤.

الزنا ديه اليهودى ثمانمأه درهم»(١).

ومثله روايه جعفر بن بشير، عن بعض رجاله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ديه ولد الزنا؟ قال: ثمانمأه درهم مثل ديه اليهودى والنصرانى والذمى»(٢).

وغير ذلك ممّا يشمله، لوضوح أنّ ذلك يدلّ على قلّه شأنه بالمقاييسه الى سائر المسلمين، وهو لا يوجب كون حكمه حكم الكافر، والألّ- لزم القول بعدم جواز تغسيله والصلاه عليه، كما لا يجوز فى حقّ الكفار، فهو أدلّ دليل على أنّه لو فرضنا تسليم ذلك فى حقّ ولد الزنا، ولم نقل فيه بما قاله بعض الفقهاء من كون ديته كديه المسلم، لا يوجب ذلك الحاقه بحكم الكافر من حيث عدم الطهاره وغيره كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّه لا يثبت كون ولد الزنا كافرا حتّى يحكم بنجاسته من جهه كفره، كما لم يثبت ممّا ذكر من الأخبار الجبهه الثانيه وهى نجاسته، لما قد عرفت أنّ المدعى والاجماع والسيره على طهارته، وعدم وجود ما يقاوم الأدله المذكوره فى الحكم بالنجاسه من الأخبار لا بالصراحه ولا بالظهور، مضافا الى وجود أصاله الطهاره فيه وفى ملاقيه.

الأمر الثالث: بعد وضوح هذين الأمرين، يبقى البحث عن أنّه هل يدخل الجنّه أم لا؟

أقول: برغم أنّ هذا البحث غير دخيل فى نجاسته، أى لو سلّمنا كونه من أهل النار لأجل عدم ايمانه وتديّنه، إمّا لأجل عدم قدرته على ذلك، أو لعدم وقوعه وإن أمكن فى الواقع بالاختيار، لامكان أن يكون كفره وعدم ايمانه بلحاظ برزخه وآخرته لا فى الدنيا، وكيف كان لا بأس بذكر الأخبار التى تدلّ على دخوله الجنّه:

منها: «العلل» بسنده عن سعد بن عمر الجلاب، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام :

١- المصدر السابق، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَلَقَ الْجَنَّةَ طَاهِرَةً مَطْهَرَةً، فَلَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ طَابَتْ وِلَادَتُهُ. وَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: طَوْبِي لِمَنْ كَانَ أُمَّهُ عَفِيفَةً»(١).

ومنها: خبر آخر في الكتاب المذكور رواه الصدوق بسنده إلى محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه، رفع الحديث إلى الصادق عليه السلام، قال: «يقول ولد الزنا يا ربّ فما ذنبي؟ فما كان لي في أمرٍ صنع؟ قال: فيناديه منادٍ فيقول: أنت شرّ الثلاثة: أذنب والدك ففتبت عليهما، وأنت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر»(٢).

بل قد استدللّ صاحب «الحدائق» بهذا الحديث بعدم كونه كافراً بأنّه يحتجّ على الله بكونه ابن الزنا ويحييه سبحانه وتعالى ويذكر له سبب دون أن يتعرّض لكفره، طرده مع أنّه لو كان كافراً لكان الجواب به أولى، ثمّ يرد عليه أنّه إذا لم يكن كافراً فأى دليل يدلّ على نجاسته بعد ما عرفت الجواب عن تلك الأخبار؟!!

ومنها: ما رواه في «الكافي» وغيره بسنده عن أبي خديجه، عن الصادق عليه السلام، قال: «لو كان أحد من ولد الزنا نجى لنجى سائح بنى اسرائيل، فقيل له: وما سائح بنى اسرائيل؟ قال: كان عابداً فقيل له إنّ ولد الزنا لا يطيب أبداً، ولا يقبل الله تعالى منه عملاً. قال: فخرج يسبح في الجبال ويقول ما ذنبي»(٣).

ومنها: وروى البرقي في «المحاسن» بسنده عن سدير الصيرفي، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: من طهرت ولادته دخل الجنة»(٤).

ومنها: ما روى فيه عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام، قال: «خلق الله تعالى الجنة طاهره مطهره لا يدخلها إلا من طابت ولادته»(٥).

١- كتاب علل الشرايع للصدوق، ص ١٨٨.

٢- كتاب علل الشرايع للصدوق، ص ١٨٨.

٣- المحاسن للبرقي، ص ١٠٨.

٤- المحاسن، ص ١٣٩.

٥- المصدر السابق.

ومنها: ما روى فى «الكافى» باسناده عن سُلَيْمِ بْنِ قَيْسٍ، عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْجَنَّةَ عَلَى كُلِّ فَحَّاشٍ بَدَى قَلِيلِ الْحَيَاءِ، لَا يَبَالِي مَا قَالَ وَلَا مَا قِيلَ لَهُ، فَإِنَّكَ إِنْ فَتَشْتَهُ لَمْ تَجِدْهُ إِلَّا لَعْنِيهِ أَوْ شَرِكِ شَيْطَانٍ، فَقِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَفِي النَّاسِ شَرِكُ شَيْطَانٍ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَمَا تَقْرَأُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ «وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ» الْحَدِيثُ» (١).

ومنها: ما فى «المحاسن» أيضا بسنده عن أيوب بن الحرّ، عن أبي بكر، قال: «كُنَّا عِنْدَهُ وَمَعَنَا عَبْدِ اللَّهِ بْنُ عَجْلَانَ مَعَنَا رَجُلٌ يَعْرِفُ مَا نَعْرِفُ وَيُقَالُ إِنَّهُ وَلَدَ زَنَا، فَقَالَ مَا تَقُولُ: فَقُلْتُ: إِنَّ ذَلِكَ يُقَالُ، فَقَالَ: إِنْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ بَنَى لَهُ بَيْتٌ فِي النَّارِ مِنْ صَدْرِ يَرِدُ عَنْهُ وَهِيَ جَهَنَّمُ وَيُؤْتَى بِرِزْقِهِ» (٢).

وفى «الحدائق» بعد نقل الخبر، قال: «قال بعض مشايخنا بعد هذا الخبر، قوله: (من صدر) أى يُبْنَى له ذلك فى صدر جهنم وأعلاه، والظاهر أنه تصحيف الصبر بالتحريك وهو الجمد» انتهى.

أقول: قد يظهر من بعض الأخبار أنّ ولد الزنا كسائر الناس من حيث العمل:

منها: خبر ابن أبى يعفور، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: ولد الزنا يستعمل، إنّ عمل خيرا جزى به، وإن عمل شرا جزى به» (٣) وهو لا ينافى كونه شرا من سائر الناس كما يستفاد ذلك من الحديث المنقول فى «المحاسن» للبرقى عن أبى بصير. وهو ليس المرادى _ عن الصادق عليه السلام، قال: «إنّ نوحا حمل فى السفينه الكلب والخنزير ولم يحمل فيها ولد الزنا، وأنّ الناصب شرّ من ولد الزنا» (٤) حيث يفهم منه أنّ الشرّ هو الموجب لعدم حملة فى السفينه، وأراد افهام أنّ الناصب أشدّ شرا

١- أصول الكافى، ج ٢، ص ٣٢٣، المطبوع بطهران.

٢- المحاسن، ص ١٤٩.

٣- الوافى، ج ١٢، ص ٢١٨.

٤- المحاسن، ص ١٨٥.

منه، كما يؤيد ذلك أيضا ما رواه الصدوق في الموثق عن زراره، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «لا خير في ولد الزنا ولا في بشره ولا في شعره ولا في لحمه ولا في دمه ولا شيء منه يعني ولد الزنا»(١).

كما روى في «سفينه البحار» روايه عن النبي صلى الله عليه وآله ، قال: «ولد الزنا شرّ الثلاثه عنى به الأوسط».

كما روى عن أبي بصير مثله، ثم قال: «أقول: هذه الروايه مرويه عن النبي صلى الله عليه وآله بطريق الشيعة والسنة» انتهى ما في «سفينه البحار»(٢).

وفي السفينه أيضا: أنه روى بعضهم عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «يا على لا يُحبك إلا مؤمن تقى ولا يبغضك إلا ولد زنيه أو حيزه»(٣).

والتحقيق: بعد الوقوف على هذه الأخبار الداله على عدم دخول ولد الزنا في الجنه، أو كونه شرّ الناس، وأمثال ذلك، كيف يُجمع بين هذه الأخبار وبين الأخبار الداله على أنّ الجنه لمن آمن وتدين بالدين، وأقرّ بالشهاده، وعمل بما أوجب الله عليه، وترك ما حرّم الله عليه؟

قال صاحب «البحار» رحمه الله: «أقول: يمكن الجمع بين الأخبار على وجه يوافق قانون العدل، بأن يقال لا يدخل ولد الزنا الجنه، لكن لا يعاقب في النار إلا بعد أن يظهر منه ما يستحقه، ومع فعل الطاعه وعدم ارتكاب ما يحبطه يُثاب في النار على ذلك، ولا يلزم على الله تعالى أن يثيب الخلق في الجنه يثيب، ويدلّ عليه خبر عبدالله بن عجلان، ولا ينافيه خبر عبدالله بن أبي يعفور إذ ليس فيه تصريح بأنّ جزائه يكون في الجنه، وأما العمومات الداله على أنّ من يؤمن بالله ويعمل صالحا

١- عقاب الأعمال للصدوق، ص ٣٨.

٢- سفينه البحار، ج ١، ص ٥٦٠.

٣- سفينه البحار: ج ١، ص ٦٥١.

يُدخله الله الجنة فيمكن أن تكون مخصّصة بتلك الأخبار) انتهى ما فى «البحار» على المحكى فى «الحدائق»(١).

أقول: ولعلّ ما ذكره المجلسى رحمه الله يوافق مع ما قاله شيخنا البهائى رحمه الله فى «شرح الأربعين» من قوله: «حمل أخبار تحريم الجنّة على تحريم الجنّة عليهم زماناً طويلاً، أو تحريم جنّه خاصه معدّه لغير هذا الصنف» كما فى «الحدائق»(٢)، إلاّ أنّه على ذلك لا- نحتاج الى تخصيص العمومات المذكوره، لأنّ الجنّه لمثل هذا الصنف من أولاد الزنا والحيض عباره عن محلّ خاص فى ناحيه من جهنّم ويحفظه الجدار عن هجوم النار اليه، ويؤتى رزقه، ولعلّ هذا هو مراد صاحب «الجواهر» حيث قال: «كما أنّ عدم دخول الجنّه لو قلنا به لا دلالة فيه على المطلوب، إذ لعلّ الله أعدّ له ثواباً آخر».

كما أنّ الأقرب عندنا هو عدم تضييع حقّه فى الأعمال من حيث تأثيرها فى تخفيف العذاب أو اعطاء الثواب من عند الله عزّ وجلّ، ولو فى محلّ آخر يناسب شأنه، وليس الأمر بأنّه لا- يقدر على الايمان والاسلام، ومجبور على الكفر، لوضوح أنّه إن كانت القضية هكذا لما توجّه اليه خطاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ولما كان مفيداً فى حقّه، ولم يكن حينئذٍ للثواب والعقاب وجهها، لأنهما إنّما يكونان للانسان المختار كما يشير اليه قوله تعالى: «إِنَّا هِدَايَتُنَا السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»(٣)، وقوله تعالى: «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»(٤)، ونظائر ذلك فى القرآن كثيره.

١- الحدائق، ج ٥، ص ١٩٧.

٢- المصدر، ص ١٩٢.

٣- سورة الانسان، آيه ٣.

٤- سورة الكهف، آيه ٢٩.

وأما أخبار الديّة الداله على أنّ حكمه حكم اليهودى، مع أنّه على ما فى «الجواهر» لم ينقل العمل بها من أحدٍ ممن لم يقل بكفره، أنّه لا يوجب على فرض التسليم كونه كافرا، حتّى يوجب الحكم عليه بالنجاسه والالتزام بأنّه قسمٌ ثالث لا مسلمٌ ولا كافر، مع نجاسته لَمّا فى «الحدائق»، الذوق الفقهى السليم كما لا يخفى، والله العالم بحقيقه الحال.

تكملة:

لا- يخفى أنّ البحث فى ولد الزنا من حيث الطهاره والنجاسه إنّما يجرى فيما إذا كان على تقدير عدم كونه من الزنا محكوماً بالاسلام، بأن كان على تقدير كونه صغيراً أبواه أو أحدهما مسلماً، وأما المتولد من الكافرين فهو خارج عن موضع بحثنا، فلا يبعد أن يكون محكوماً بالتبعيه لهما إلاّ أن يقر بالشهادتين، ويخرج من حدّ التبعيه لهما عرفاً كما فى غيره، لامكان أن يقال إنّ مناط التبعيه هو الولاده العرفيه لا الشرعيه، بل عن صاحب «المعالم» أنّه استظهر عن كلام جماعه من الأصحاب نفي الخلاف فى أنّ ولد الزنا من الكافرين يتبعهما فى النجاسه الذاتيه، لأنّهم ذكروا الحكم جازمين به غير متعزّضين لبيان دليله، ولعلّه كان لأجل وضوح المسأله، وعدم الابهام فيها، كما هو الحقّ عندنا فى غير المورد أيضاً.

وفى عرق الجُنْب من الحرام، وعرق الإبل الجَلَاله والمسوخ خلاف، والأظهر الطهاره (١)

(١) هذا النصّ متضمن لأمر: حكم عرق الجُنْب

الأول: عرق الجنب من الحرام، وقد وقع فيه الخلاف بين الفقهاء قديماً وحديثاً من النجاسه والطهاره، مع عدم جواز الصلاه معه، وقد أفتى جماعه كالشيخ الانصارى رحمه الله وصاحب «العروه» تبعاً لجماعه أخرى، وقد نسب القول بالنجاسه اليهم مثل الصدوقين من الأب والابن فى «الرساله» و«الفقيه»، والاسكافى والشيخين فى «المقنعه» و«الخلاف» و«النهايه»، والقاضى، وابن زُهره.

أقول: الظاهر أنه المشهور بين القدماء وعليه جماعه من متأخري المتأخرين، مثل استاد الكلّ فى «شرح المفاتيح» وصهره فى «الرياض»، وتلميذه كاشف الغطاء، بل عن «الخلاف» دعوى الاجماع عليه والأخبار، ونسبه فى «الغنيه» و«المراسم» الى أصحابنا، وجعله فى «الأمالى» من دين الاماميه الذى يعدّ ذلك أقوى من الاجماع، وعليه صاحب «العروه» وعند جماعه أخرى الحكم بالاحتياط وجوباً لمشاهده كثره القول بالطهاره من العلّامه فى «المختلف» والمحقّق فى «الشرائع»، والشيهد فى «الذكرى»، وصاحب «الكفايه»، بل قد نسبوا القول بالطهاره الى المشهور من دون تقييد المتأخرين، بل لم ينقل فتاوى عدّه من القدماء فى ذلك كالمترضى وغيره، وجماعه أخرى قد تردّوا فى الفتوى كظاهر ابن حمزه، حيث نسب النجاسه الى أحد القولين، وكالحلبى فى «اشاره السبق» حيث قال: فيه خلاف، بل لعلّه ظاهر ابن زُهره حيث نسبته الى الحاق الأصحاب، وصريح «المراسم» بالطهاره، و«المقنعه» للمفيد حيث أنّ ظاهر ذيلهما ذكر الاحتياط فى الطهاره كالتهديب، قد حُكى عنه فى «السرائر» وغيرها رجوعه عن

ذلك في رسالته الى ولده، بل هكذا ظاهر المحكى عن «المبسوط» بالتردد، بل هو صريح «الذكرى» وظاهر «السرائر»، ولأجل ذلك ذهب جماعه من الفقهاء الى الاحتياط بالنجاسه كالعلامة البروجردى وبعض من عاصرناه وجماعه أخرى الى الطهاره والاحتياط بالاجتناب عن الصلاه معه، وهو كصاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى»، وإن كان ظاهر بعض العبارات أنّ الاحتياط والاجتناب للصلاه وفي كلّ ما يشترط فيه هو الاستحباب لا الوجوب، لأنّهم عبّروا بأنّ الاحتياط لا ينبغي تركه، وإنّ أضاف اليه صاحب «الجواهر» بعده بقوله: «بل لعله لا يخلو من وجه للاجماعين والأخبار المتقدمه».

هذا كلّه الأقوال في المسأله.

أقول: والذي يخطر بالبال ويقوى عندنا هو الاحتياط في الاجتناب عنه مطلقا للصلاه وغيرها، كما عليه العلامة البروجردى، فلا بأس حينئذٍ بذكر الأخبار الوارده فيه وملاحظه دلالتها ومن الله الاستعانه:

منها: ما ورد في «فقه الرضا» حيث يدلّ على النجاسه، لأنّه قال: «إن عرفت في ثوبك وأنت جنب وكانت جنبه من حلالٍ فتجوز الصلاه فيه، وإن كانت حراما فلا تجوز الصلاه فيه حتّى يغسل»^(١).

فإنّ ذكر الغايه بالغسل يفيد أنّ عله عدم الجواز هو النجاسه، إذ من الواضح أنّه لو كان من باب كونه من قبيل ما لا يؤكل لحمه مثل ماء فم الهرّه ونحوه لكفى في جواز الصلاه فيه جفافه، ولا يحتاج الى الغسل، وعليه فهذا النصّ أحسن ما يدلّ على النجاسه.

ومنها: ممّا استدللّ به للنجاسه مرسل على بن الحكم، عن رجل، عن أبي الحسن عليه السلام، في حديثٍ أنّه قال: «لا تغتسل من غُساله ماء الحمام، فإنّه يغتسل

فيه من الزنا ويغتسل فيه ولد الزنا والناصب لنا أهل البيت، وهو شرهما» (١).

فإنه وإن اشتمل على ما لا تكون غسالته نجسا وهو ولد الزنا، ولكنه لا يوجب رفع اليد عن الفردين الآخرين وهما: غساله الزنا حيث إنه جنبه من الحرام، والناصب الذي قد عرفت نجاسته.

ومنها: ولعله مثله في الاستدلال في الجملة الخبر الذي رواه محمد بن علي بن جعفر، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، في حديث قال: «فقلت لأبي الحسن عليه السلام: إن أهل المدينة يقولون إن فيه شفاء من العين، فقال: كذبوا يغتسل فيه الجنب عن الحرام، والزاني والناصب الذي هو شرهما، وكل من خلق الله، ثم يكون فيه شفاء من العين؟!» (٢).

فإنه وإن ساق إلى ردّها ما هو شائع في المدينة من أن غساله الحمام شفاء للعين، إلا أن الامام تبه السائل إلى أن هذه الغساله ممن هو نجس مثل الناصب والزاني والجنب عن الحرام غير الزاني، فلا يبعد كونه في صدد بيان نجاسه هذه الغسالات.

وكذلك يستدل على ذلك بما يفهم منه النجاسه لو كانت الملازمه ثابتة بين عدم جواز الصلاة فيه وبين النجاسه وجوازها فيه مع الطهاره، بناء على عدم القول بالفصل، أى بين كون الصلاة فيه حراما مع عدم كونه نجسا، إذ لم يسمع ولم يُنقل الفصل بين الحرمة وبين النجاسه، إذ ليس أحد ممن قال بالطهاره منع من الصلاة في الثوب المتعرق بعرق الجنب عن الحرام، وعليه فالقول بحرمة الصلاة خاصه دون النجاسه إحداث لقول ثالث، كما نقل هذا الاستدلال عن صاحب «الرياض» وغيره.

والخبر المستدل لهذا الحكم هو الحديث المنقول عن الشهيد في «الذكرى»،

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

قال: روى محمد بن همام باسناده إلى ادريس بن يزداد الكفر ثوثى أنه كان يقول بالوقف فدخل سر من رأى في عهد أبي الحسن عليه السلام فأراد أن يسأله عن الثوب الذى يعرق فيه الجنب، أ يصلّى فيه؟ فبينما هو قائم فى طاق باب لانتظاره، إذ حرّكه أبو الحسن عليه السلام بمقرعه (١)، فقال مبتدئا: إن كان من حلالٍ فصلّ فيه، وإن كان من حرامٍ فلا تصلّ فيه» (٢).

وأيضاً: بما نقله صاحب «البحار» نقلاً من كتاب «المناقب» لابن شهر آشوب عن كتاب «المعتمد فى الأصول»، قال: «قال على بن مهزيار: وردت العسكر وأناشاك فى الامامه، فرأيت السلطان قد خرج الى الصيد فى يوم من الربيع، إلا أنه صائف والناس عليهم ثياب الصيف، وعلى أبى الحسن عليه السلام لبابيد وعلى فرسه تجفاف لبود (٣)، وقد عقد ذنب فرسه والناس يتعجبون منه، ويقولون ألا ترون إلى هذا المدنى وما قد فعل بنفسه! فقلت فى نفسى لو كان إماما ما فعل هذا، فلما خرج الناس إلى الصحراء لم يلبثوا إذا ارتفعت سجا به عظيمه هطلت (٤)، فلم يبق أحد إلا ابتل حتى غرق بالمطر، وعاد عليه السلام هو سالم من جميعه. فقلت فى نفسى: يوشك أن يكون هو الامام، ثم قلت: أريد أن أسأله عن الجنب إذا عرق فى الثوب، وقلت فى نفسى إن كشف وجهه فهو الامام، فلما قرب منى كشف وجهه، ثم قال: إن كان عرق الجنب فى الثوب وجنابته من حرام لا تجوز الصلاه فيه، وإن كانت جنابته

١- المقرعه بالكسر والسكون ما يقرع به الدابه، مجمع البحرين.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

٣- لبابيد جمع لباده، وتجفاف بالكسر آله للحرب يلبسه الفرس والانسان ليقية فى الحرب، القاموس.

٤- الهطل المطر المتفرق العظيم القطر، وهو مطر دائم مع سكون وضعف، لسان العرب، هطل.

من حلال فلا بأس به، فلم يبق في نفسى بعد ذلك شبهة»^(١).

قال المحدث المجلسى رحمه الله في «البحار»: «وجدتُ في كتاب عتيق من مؤلفات قدماء أصحابنا رواه عن أبى الفتح غازى بن محمد الطريفى «في الحدائق الطرائفى» عن على بن عبد الله الميمونى، عن محمد بن على بن معمر، عن على بن مهزيار بن موسى الأهوازى، عنه عليه السلام مثله، وقال: «إن كان من حلالٍ والصلاه فى الثوب حلال، وإن كان من حرام فالصلاه فى الثوب حرام»^(٢).

بل بما فى موضع من «المبسوط» من نسبه الى روايه بعض أصحابنا، وعن آخر منه أيضا: «أنه إن عرق فيه وكانت الجنابه من حرام روى أصحابنا أنه لا يجوز الصلاه، فإن كانت من حلال لم يكن به بأس» على المحكى فى «الجواهر»^(٣).

وجه الاستدلال فى الجميع: أن سياق الجميع واحد كما ظهر ذلك آنفاً، بل نحن نضيف على الاستدلال للنجاسه على أحد الاحتمالين روايه الحلبي فى الصحيح، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل أجنب فى ثوبه وليس معه ثوب آخر؟ قال: يصلّى فيه وإذا وجد الماء غسله»^(٤).

حيث احتمل الشيخ كون الجنابه من حرام فيغسله احتياطاً، وعليه يكون عرقه نجسا، وهكذا يفيد للاستدلال، أو أن المراد من الجنابه فى الثوب هو المنى ونحوه، كما احتمله صاحب «الوسائل»، فيكون الغسل لنجاسه المنى، وقال الشيخ فى «الاستبصار»: «إنّ الثانى هو أشبه».

ومنها: روايه صحيحه أخرى لعاصم بن حميد، عن أبى بصير، قال: «سألت أبا

١- بحار الأنوار، ج ٨٠، ص ١١٧، ح ٥؛ المناقب، ج ٤، ص ٤١٣ - ٤١٤.

٢- بحار الأنوار، ج ٨٠، ص ١١٨، ح ٦.

٣- الجواهر، ج ٦، ص ٧٣.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.

عبدالله عليه السلام عن الثوب يجب فيه الرجل ويعرق فيه؟ قال: أمّا أنا فلا أحب أن أنام فيه، وإذا كان الشتاء فلا بأس ما لم يعرق فيه»^(١).

قال الشيخ في «التهذيب»: «الوجه في هذا الخبر ضربٌ من الكراهة، وهو صريحٌ فيه ويمكن أن يكون محمولاً على أنه إذا كانت الجنابه من حرام».

أقول: ولا يخفى أنّ الوجه الأوّل فيه هو أحسن، بل هو مسلّم، لأنّه لا يبعد كون النوم وأمثاله في الثوب المتعرّق بعرق الجنابه من حلال مكروها حتّى يرشه بالماء، كما يؤمى اليه ويؤيّده ما في خبر علي بن أبي حمزه، قال: «سُئِلَ أبو عبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل أجنب في ثوبه فيعرق فيه؟ فقال: ما أرى به بأسا. قال: إنّه يعرق حتّى لو شاء أن يعصره عصره؟ قال: فقطّب^(٢) أبو عبدالله عليه السلام في وجه الرجل فقال: إنّ أبيتم من ماءٍ فانضح به»^(٣).

وأما احتمال كون العرق من جنابه الحرام، فهو لا يناسب مع كلام الامام عليه السلام حيث قال: «أمّا أنا فلا أحبّ أن أنام فيه»، ولأجل ذلك تعجب وحقّ أن يتعجب صاحب «المعالم» عن الشيخ، حيث قال: «والعجب عن الشيخ رحمه الله كيف احتل في هذا الحديث اراده الجنابه من الحرام، مع قول الامام عليه السلام فيه: «أمّا أنا فلا أحبّ أن أنام فيه» انتهى.

وبالجملة: هذه جملة من الأخبار الواردة في ذلك، المشعره بالنجاسه، بل لا يبعد دلاله بعضها على ذلك، فمع ملاحظه وقيام الشهره عند القدماء بل الاجماع، وأقوى منه قولهم إنّه من دين الاماميه، فان جميع ذلك يوجب انجبار ضعف سند بعض الأخبار، مثل سند الخبر المروى من الكتاب العتيق لعلى بن عبدالله

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

٢- قطّب وجهه تقطيباً أى عبّس، الصحاح، قطب.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

الميموني، فإنه فاسد المذهب والاعتقاد والروايه كما عن النجاشي، وغاليا ضعيفا كما عن ابن الغضائري، فضلا عن خلو الكتب العتمده عنها، وعدم ورود خبر يعضدها من النبي صلى الله عليه و آله والأئمه الماضين عليهم السلام مع كثره الرواه واللواط والزنا واقامه الحدود عليهم في تلك الأوقات، هذا على المنقول في «الجواهر»(١).

بل يدفع ذلك للاستبعاد الصادر عن المحقق الهمداني رحمه الله بأنه «كيف اختفى مثل هذا الحكم إلى زمان الامام الهادي عليه السلام، وخلو الأخبار عن التعرض له من أقوى الشواهد على عدم نجاسته»(٢).

لامكان كون ما صدر عن الصادق عليه السلام كما في خبر الحلبي على احتمال كون المراد من الجنابه هو عرق الجنب عن الحرام، بقرينه الغسل المفهم لنجاسته، لضعف احتمال كون المراد من الجنابه هو المنى، مع أنه لو كان هذا الاشكال واردا، لزم ذلك في كثير من الأحكام الصادره عن بعض الأئمه عليهم السلام المتأخره كأبي الحسن الرضا عليه السلام وبعده ولم ينقل قبلهم، مع أنه ربما كان بعضها كثير الابتلاء للناس، مضافا الى امكان أن يقال بوجود أخبار في نجاسه عرق الجنب عن الحرام عن الصادقين عليهما السلام، وقد وصل الى المتقدمين ولم يصل الينا لوجود بعض الموانع والمعوقات المانعه عن وصولها الينا مثل والآفات الا-حراق والاتلاف واعدام الكتب الموجوده في البيوت والمكتبات، خصوصا مع ملاحظه أن التفصيل بين عدم جواز الصلاه فيه وحرمتها وبين النجاسه أمر غير مقبول، لأن الوجه في عدم الجواز لا يمكن أن يكون من جهه كونه عرق غير المأكول نظير فضلات غير المأكول كوبر كما لا يؤكل لحمه، حيث أنه طاهر، ولكن لا يجوز الصلاه فيه، لأنه

١- الجواهر، ج ٦، ص ٧٤.

٢- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٣٠٩.

إن كان هذا هو الملا-ك فهو مشترك مع عرق الجنب عن الحلال أيضاً، فكيف يجوز فيه الصلاة كما عليه الفتوى؟ بل هناك بعض الأخبار الدالة على الظاهر:

منها: خبر حمزه حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا يجنب الثوب الرجل ولا يجنب الرجل الثوب»^(١).

ومنها: رواه عمرو بن خالد، عن زيد بن علي، عن أبيه، عن جده، عن علي عليهم السلام، قال: «سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن الجنب والحائض يعرقان في الثوب، حتى يلصق عليهما؟ فقال: إن الحيض والجنابة حيث جعلهما الله عز وجل ليس في العرق فلا يغسلان ثوبهما»^(٢).

فقد تمسك بعض المتأخرين بهذين الخبرين بملاحظه اطلاقهما وترك الاستفصال بين الجنب من الحرام وغيره واعتبراها دليلاً على طهاره عرق الجنب من الحرام.

نعم، يظهر من بعض الأخبار كراهه وجود العرق الجنب عن الحلال في الثوب، وهو كما عرفت في خبر علي بن أبي حمزه، قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا حاضر عن رجل أجنب في ثوبه فعرق فيه؟ فقال: ما أرى به بأساً، قال: إنه يعرق حتى لو شاء أن يعصره عصره؟ قال: فقُطِبَ أبو عبد الله عليه السلام في وجه الرجل، وقال: إن أبيت فشيئاً من ماءٍ فانضح»^(٣).

حيث يفهم منه استنكار الناس عن عرق الجنب، وتنفرهم منه، ولذلك يلاحظ استصعاب الرجل عن قبوله، حتى الى حدّ قُطِبَ له الامام عليه السلام بأن عبس في وجهه مستنكراً عليه عمله والحاحه، كما قد يؤيد الكراهه في عرق الجنب عن الحلال ما

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٧، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٩.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

جاء في خبر أبي بصير عن الصادق عليه السلام: «عن الثوب يجنب فيه الرجل ويعرق فيه؟ قال: أما أنا فلا أحب أن أنام فيه، وإذا كان الشتاء فلا بأس ما لم يعرق فيه» (١) حيث قد عرفت كونه في عرق الجنب من الحلال لا الحرام، ولعل وجه الكراهة هو كونه عرق الجنب، ومع ذلك لم يأمرهم بعدم الصلاة فيه، لأنّ الغالب والمتعارف في الجنابه هو كونه من الحلال، فإذن تكون الأخبار الواردة في التفصيل بين كونه عن حرام فلا يجوز، أو من حلال فيجوز، مخصّصة ومقيّدة لهذه الاطلاقات، ومقدّمة على الأصول والعمومات الدالة على الطهارة في المشكوكات، ومع ذلك كلّ حيث لم يكن لنا دليل صريح على عدم الطهارة، بل من جهه الاشعار والاستنباس وعدم القول بالفصل الترمنا بلزوم الاحتياط وجوبا بالاجتناب في الصلاة وغيرها، كما عليه العلامة البروجردى في تعليقه على «العروه»، والاصطهباناتى وغيرهما.

هذا كلّ إذا كان الجنب عن حرام، بلا فرق فيه بين كون الجنابه من الرجل أو المرأة، ولا بين القُبُل والدبر إذا كان حراما، ولا بين الحي والميت إن كانت زوجته، ولا بين الزنا أو اللواط أو وطى البهائم أو الاستمناء باليد أو بما يوجب نزوله متعمّدا، ولا بين الانزال حين الدخول أو بلا-دخول، أو بعد الانزال دون العرق الموجود قبل الانزال، إذا بقى الى حال الانزال، إذا لم يخلط مع العرق حين الانزال الموجب لتنجيسه، بلا-فرق بين كون الحرمة ذاتيه كالامثله المذكوره، أو عرضيه كوطى الحائض في حال حيضها، ووطى الصائم أو الصائمه، سواء أكانت الحرمة من جهه الفاعل أو من جهه القابل، في قبال بعض الفقهاء من القول بالطهارة في الحرمة العرضيه كوطى الحائض في حال الحيض، أو في حال الصوم، باعتبار أنّ الحرمة الموجبه للنجاسه ثابتة في الحرمة في نفس الفعل لا في الفاعل والقابل كما عليه صاحب «الجواهر»، خلافا لصاحب «كشف اللثام» والشيخ وصاحب

«العروه» كما هو الأقوى عندنا، أى يجرى فيها الاحتياط الذى ذكرناه فى الاجتناب، وكان الحكم فى جميع تلك الافراد والحالات _ مثل الحرمة لأجل صوم نذرى أو عهدى أو غير ذلك _ هى النجاسة لكن بالاحتياط الوجدوى.

نعم، قد يظهر من ابن الجنيد الاحتياط فى عرق الجنب المحتلم، مع أنه ضعيف، حيث لم يكن له وجهها، ولم نعرف له مأخذاً، وقد أجاد صاحب «المعالم» بعد نقل قوله فى ردّه عليه بقوله: «لا نعرف له وجهها ولا موافقا».

وعليه فالعرق عن غير الجنب من الحرام طاهرٌ، سواءً كان عرق الجنب من حلال أو عرق الحائض أو النفساء كما عليه الاجماع والنصوص. هذا كله اذا صدر عن اختيار.

حكم عرق الجنب فى المكره والمضطر

نعم، قد يشكل فى الطهاره أو نجاسه العرق الحاصل من وطى الصبى الأجنبيّه، أو المكره والمضطر.

وجه الاشكال: أنه لو كان الملاك هو الحرمة التكليفيه، فإنه لا- تكليف لهؤلاء فلا- حرمة، فيكون طاهراً، وإن كان المراد من الحرمة الحرمة الذاتيه لذات العمل من حيث نفسه، ولو لا ذلك من دون نظرٍ الى حال الفاعل والقابل فيكون نجسا.

والأظهر هو الأوّل، لأنّ القدر المتيقن من الادله والاجماع هو غير هذه الصور، وإن كان الاحتياط فيها خصوصاً فى مثل المكره والمضطر حسناً جداً.

البحث عن ملاك حرمة العرق

ثمّ لا- يخفى أنّ المناط فى التحريم هو المحرّم الواقعى مع عدم تحقق الحليّه الظاهريه، ولازم ذلك أنه لو وطى زوجته باعتقاد أنّها أجنبيّه، فالعرق الحاصل من

هذا الوطى لا- يكون نجسا، لأنّه فى الواقع ليس بمحرّم لأنّه تخيّل حرمة ما هو حلال واقعاً، فتظهر ثمرته بعد كشف الخلاف، حيث لا- يجب عليه اجتنابه عمّا لاقيه، وكذلك ينتفى حكم النجاسه لو تحققت الحليه ظاهرا كواطى الشبهه، حيث إنّه محكوم بالطهاره ولو انكشف له الخلاف، لأنّه وإن كان فى الواقع حراما، إلاّ أنّه كان حلالاً له لأجل عدم علمه بذلك، فإذن المسأله واضحه لا غبار فى حكمها.

هذا تمام الكلام فى عرق الجنب من الحرام. حكم عرق الابل الجلاله

فى حكم عرق الابل الجلاله

الأمر الثانى: عرق الإبل الجلاله، فهل هو نجس أم لا؟ فيه خلاف.

القول الأول: النجاسه وذهب اليها شيخنا المفيد فى «المقنعه»، والشيخ فى «النهايه»، وهو خير «المنتهى» و«كشف اللثام» و«الحدائق» و«اللوامع»، وظاهر «المدارك» واستاده الأردبيلى وتلميذه صاحب «الذخيره» و«المبسوط» والقاضى، بل نسب ذلك الى ظاهر الكلينى، بل حكاه فى «اللوامع» عن الصدوقين، بل فى «الرياض» أنّه الأشهر بين القدماء، وفى «الغنيه» و«المراسم» نسبته إلى أصحابنا، بل هو مختار شيخنا الأنصارى، وصاحب «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق عليها، وصاحب «مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» وهو الأقوى.

القول الثانى: الطهاره وذهب اليها جماعه من الفقهاء كصريح «المراسم»، حيث قال: «وهو عندى ندب»، و«النافع» و«كشف الرموز» و«المختلف» و«الذكرى» و«البيان» و«الدروس» و«الموجز»، وعن «نهايه الأحكام» و«التحرير» و«المهذب» و«النتقيح» و«المصنّف» فى «الشرايع» وغيرهم من المتأخرين، بل هو ظاهر «السرائر» لنسبته الى الشهره من غير تقييد كالمختلف و«الذكرى» و«البحار»، بل فى «المدارك» نسبته الى الديلمى وسائر المتأخرين، بل فى

«الذخيره» الى جمهور الأصحاب، بل في «كشف الالتباس» أنّ القول بالنجاسه للشيخ وهو متروك، وهو مختار صاحب «الجواهر» حيث يقول: وهو الأقوى.

دليلنا على النجاسه: _ مضافا الى ما عرفت من كثره القائلين بالنجاسه، خصوصا من القدماء بما قد عرفت اسمائهم فليس هو للشيخ فقط، حتّى يقال إنّه متروك، وإن كانت الشهره عند المتأخرين الى الطهاره، لأنّه مع التعارض بين الشهرتين تكون الأولى مقدمه لقرب زمانهم الى زمن الأئمه عليهم السلام وأقوالهم _ إنّه وقد وصل الينا من كلامهم عليهم السلام باسنادٍ معتبر صحيح وغيره ما يدلّ على النجاسه:

منها: صحيحه هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا- تأكل اللحم الجلاله، وإن أصابك من عرقها شيءٌ فاغسله»^(١).

فإنّه بعمومه يشمل الابل الجلاله، والأمر بالغسل ظاهرٌ في الوجوب المستلزم للحكم بالنجاسه.

ومنها: صحيح ابن أبي عمير، عن حفص البختری، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا- تشرب من البان الابل الجلاله، وإن أصابك شيءٌ من عرقها فاغسله»^(٢).

فإنّه مختصّ بالابل، فبذلك يمكن تخصيص عموم الأول ودلالته بخصوص الابل.

ومنها: مرسل «الفقيه»، قال: «ونهى عليه السلام عن ركوب الجلاله، وشرب ألبانها، وقال: إن أصابك شيءٌ من عرقها فاغسله»^(٣).

وهو أيضا مثل خبر هشام عام يشمل سائر الحيوانات الجلاله، حيث لا قائل بنجاسه عرقها في غير الابل، إلا صاحب «نزهه النواظر» الذي قد حكى عنه صاحب «مصباح الفقيه» أنّه شاذٌّ لا يُعبأ به في مقابله الأصحاب، ولأجل ذلك

١- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٧ من أبواب الأطعمه والأشربه المحرمه، الحديث ٦.

احتياط صاحب «العروه» فى عرق غير الابل من الحيوانات الجلاله، ولعلّ الوجه فى عدم فتواهم بالنجاسه هو فهم الأصحاب واختصاصهم النجاسه بخصوص الابل، لأنّه القدر المتيقن من الشهره فى ذلك، فكيتفى به فيما خالف الأصل والعمومات المقتضيه للطهاره.

بقى الفحص عن التعارض بين: العمل بالعموم والقول به فى جميع الحيوانات الجلاله مع حمل الأمر فى (أغسله) على النذب الذى هو مجاز شايع كالحقيقه.

وبين اختصاص الحكم بخصوص الابل الجلاله حتى يقال يوجب الغسل فيه عملاً بظاهر الأمر فى الحقيقه، وتخصيصاً للعموم لو سلّمنا دلالتها على العموم بملاحظه الجمع المحلّى بالألف واللام وهو قوله: «لا تأكل اللحوم» أو القول بكون الألف واللام للعهد الذهنى، أى الذى كان فى الذهن هو عرق الابل الجلال لا مطلق الحيوانات.

ويشهد لذلك بل يؤيده: ما فى خبر حفص البخترى من التصريح بالابل، فعليه حينئذٍ لا عموم لنا حتى نحتاج الى التخصيص، ولو كان المورد هو الجمع المحلّى بالألف واللام المقتضى للعموم لو لا العهد.

ومن هنا يظهر عدم صحه ما فى «مصباح الفقيه»، حيث نفى العموم لأجل الخطأ فى ضبط الصيغه غير المحلّى بالألف واللام، حيث قال: «خصوصاً بناءً على ما هو التحقيق من عدم ظهور المفرد المعرف فى العموم إلا بقاعده الحكمة، المتوقف جريانها على احراز شيوع اراده قسم منه حين الاطلاق، وعدم معهوديته لديهم بأصالة العدم».

إذ لم نقف على مراده من الفرد المعرف، إذ ليس فى الحديث إلا الجمع المعرف، وهى كلمه (اللحوم) المضبوطه فى «الوسائل»، ودلالته على العموم ثابتة عند أهل العريه، إلا أن يراد به العهدى، فإنّه يختص بالابل المتّصف بوصف الجلاله.

وكيف كان، اخراج عرق سائر الحيوانات الجلامه من العموم، وابقاء خصوص عرق الابل الذى هو واحد منها، ربّما يوجب الاستهجان فى ذكر العموم، ولأجل ذلك لابد: إمّا من القول بالنجاسه لعموم الحيوانات الجلامه.

أو كون الألف واللام للعهد الذهنى فى الاختصاص بخصوص الابل.

أو القول بالاستحباب فى الاجتناب لجميع الحيوانات، وكون عرقها طاهرا.

وقد اختار جماعه من المتأخرين الأخير والمتقدمين الأوسط، فلا بدّ حينئذٍ قبول كون الألف واللام للعهد الذهنى، معتضدا بفتوى الفقهاء المتقدمين، وتخصيص الحكم بالابل وفى غيره الحكم بالطهاره اقتصارا فيما خالف الأصل والعمومات فى المتيقن، وهو عرق الابل الجلامه، إذ رفع اليد عن الحكم الصريح فى الروايتين الصحيحتين الدالتين على النجاسه لا- أقل فى الابل الجلامه مشكلاً جدّاً، وإن استلزم المجاز فى الألف واللام فى كونه لخصوص العهد الذهنى، مع اطلاقه اللفظى.

وعليه فالأقوى عندنا هو النجاسه فى عرق الابل الجلامه دون غيره، والله العالم.

نعم، اتعب صاحب «الجواهر» نفسه الشريف لاثبات الطهاره بذكر مؤيّدات من طهارته قبل خروجه إلى مسمى العرق، فيستصحب، ومن العمومات خصوصا ما دلّ منها على طهاره سؤرها، وأنه تابع لطهاره الحيوان، إذ هى طاهره العين فى حال المجلل اتفاقا، فيكون عرقها طاهرا: إمّا لاقتضاء ما دلّ على طهارتها من الاجماع وغيره، لملازمته غالبا للحيوان جافاً أو رطبا، بل هو من جهه توابع الحيوان المحكوم طهارته.

وامّا لاقتضاء ما دلّ على طهاره سؤره لما ثبت من ملازمته للحيوان غالبا.

إلى أن قال: نستبعد الفرق بينها حينئذٍ وبين ما حرم أكله أصاله من الحيوانات، وبين باقى جلال الحيوان، لعدم خلاف فى طهارته من غير الابل، إلا ما حكى عن

«النزهه»، بل وبين باقى فضلاته نفسه ممّا لا يدخل تحت اسم نجس كالبول.

وبفحوى ما دلّ على حلّ أكله بعد استبرائه المده، من غير أمر بتطهّر جسده لو كان قد عرق.

ودعوى حصول الطهاره له تبعا، ممنوعه، إذ أقصى ما يستفاد عود الحل فى تلك المده لا طهاره بدنه من النجاسه العارضيه، وليس هذا من زوال العين المطهّر للحيوان لأنّ المفروض كونه جافاً.

وبفحوى عدم حرمه استعمالها للركوب وحمل الأثقال ونحوها، ممّا هو مستلزم للعرق غالباً مع المباشره، من غير أمر بالاجتناب أو التحفظ عن العرق، إلى غير ذلك من المؤيّدات الكثيره، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: شكر الله مساعيه الجميله، وجزاه الله عن الاسلام وأهله أفضل الجزاء، إلا أن هذه المؤيّدات وإن كان بعضها مقبولاً دون بعض، إلا أنّها لا تستطيع المقاومه مع ما ورد فى الصحيحين الصريحين على نجاسته بواسطه الحكم بالغسل الملازم للنجاسه، ولأجل ذلك ذهب كثير من المحققين من المتأخّرين كالشيخ الأنصارى ومن تبعه الى النجاسه، وهو الأقوى عندنا.

البحث عن حكم المسوخ

الأمر الثالث من الأمور المذكوره فى المتن: حكم المسوخ.

أقول: المشهور المنصور نقلاً وتحصيلاً هو الطهاره، عدا الكلب والخنزير منها عينا وسؤرا ولعابا، شهره كادت تكون اجماعا، بل لعلّه الظاهر من المحكى عن «الناصرىات» حيث قال: «عندنا أنّ سؤر جميع البهائم من ذوات الأربع والطيور طاهر سوى الكلب والخنزير»، بل هو صريح «الغنيه» أيضاً، بل لعلّه ضرورى فى

بعضها كالزنبور ونحوه ممّا علم من طريقه المسلمين وسيرتهم طهارته، بل ربّما يستلزم العسر والجرح فى القول بنجاسته، وكالضرورى فى آخر ممّا لا- نفس له سائله منها، لما تقدم من الاجماعات وغيرها على طهاره ميته المستلزمه طهارته حيّا بالأولويّه. حكم المسوخ

ويدلّ عليها: _ مضافا إلى العمومات الداله على طهاره كلّ شيء لا يُعلم طهارته، كما هو مقتضى الأصل الأولى _ كلّ ما دلّ على طهاره سورها:

منها: صحيح البقباق وهو الفضل أبى العباس، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهزّه الشاه والبقره والابل والحمار والخيّل والبغال والوحش والسباع، فلم أترك شيئا إلاّ سألته عنه؟ فقال: لا بأس به، حتّى انتهيت إلى الكلب، فقال: رجس نجس، الحديث» (١).

ومنها: روايه معاويه بن شريح، قال: «سأل عذاقر أبا عبدالله عليه السلام وأنا عنده عن سور السنور والشاه والبقره والبعير والحمار والفرس والبغل والسباع يشرب منه أو يتوضأ منه؟ قال: نعم، أشرب منه وأتوضأ منه، قال: قلت له: الكلب؟ قال: لا، قلت: أليس هو سبغ؟ قال: لا والله إنّه نجس» (٢).

فهما صريحان فى الدلاله على طهاره السور والفضله منها.

كما إنّه يدلّ على طهاره العاج وعظام الفيل ما ورد فيها:

١. مصحّحه ابن أبى عمير، عن الحسين بن الحسن بن عاصم، عن أبيه، قال: «دخلت على أبى ابراهيم عليه السلام وفى يده مشطّ عاجّ يتمشّط به، فقلت له: جعلت فداك إن عندنا بالعراق من يزعم أنّه لا يحلّ التمشّط بالعاج؟ فقال: ولم؟ فقد كان

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب الأسنار، الحديث ٤.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

لأبي منها مشط أو مشطان، ثم قال: تمسّطوا بالعاج فإنّ العاج يذهب الوباء» (١).

٢. خبر القاسم بن الوليد، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن عظام الفيل مداهنها وأمشاطها؟ قال: لا بأس به» (٢).

وغير ذلك من الأخبار الداله على الطهاره.

خلافاً للشيخ في «الخلاف» وسألاً وابن حمزه في «المراسم» و«الوسيله»، على ما حكاه العلامة ونسبه اليهما، ونقل صاحب «المعالم» عن ابن الجنيد أنّه استثنى ما حكّم بطهاره سور المسوخ، مع حكمه بطهاره سور السباع، وقرنها في الاستثناء بالكلب والخنزير، وكذا عن «الاصباح»، ولكنّه ضعف لا نعرف له مأخذاً يعتدّ به، كالمحكى عن الشيخ في أطمعه «الخلاف» من نجاسه المسوخ كلّها، بل وكذا ظاهر بيع «الخلاف»، حيث عللّ عدم جواز بيع القرد بالاجماع على أنّه مسخّ نجس، وأنّه لا يجوز بيع ما كان كذلك، كالمحكى عن بيع «المبسوط» حيث قال: «لا يجوز بيع الأعيان النجسه كالكلب والخنزير وجميع المسوخ» بناءً على كون العطف بالمشبه به لا المشبه، مع أنّه يمكن ويحتمل عكسه فلا يدلّ على النجاسه كما في «الجواهر»، بل قال: «يحتمل قراءه ما في «الخلاف» والنجاسه بالحاء المهمله أو بالجيم على اراده معناهما من الخبائث ونحوها، لا المعنى المتعارف كما قد يؤيد ذلك حكمه في «الخلاف» بجواز التمسّط بالعاج واستعمال المداهن منه مدّعياً عليه الاجماع».

أقول: بل قد يؤيد ما ذكرنا من الطهاره، ما حكى عنه في «الاقتصاد» حيث قال: «إنّ غير الطير على ضربين: نجس العين ونجس الحكم، فنجس العين هو الكلب والخنزير، فإنّه نجس العين نجس السور نجس اللّعاب، وما عداه ضربين:

١- وسائل الشيعه: الباب ٧٢ من أبواب الحمام، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧٢ من أبواب آداب الحمام، الحديث ٣.

مأكول وغير مأكول، فما ليس بمأكول كالسباع وغيرها من المسوخات مباح السؤر، وهو نجس الحكم» انتهى.

وفيما ذكرنا من التأييدات التي ذكرها صاحب «الجواهر» يخرج الشيخ عن الخلاف فيتحده مع سائر الفقهاء، كما أن عدم جواز البيع على فرض التسليم يعدّ أعمّ من النجاسة، إذ ربما يمكن أن يكون عدم جوازه حتى مع طهارته.

وبالجملة: فلم يظهر للحكم بالنجاسة دليلٌ يحكم به، ولعلّ الحكم بالنجاسة في زماننا صار متروكا، وكذلك اختار المصنّف الطهاره تبعا لسائر الفقهاء، والله العالم.

البحث عن حقيقة المسوخ

المراد من المسوخ هو الحيوان الذي هو الآن على صورته المسوخ الاصلية، وإلا فإن الممسوخ الأصلي لا يبقى حياً أكثر من ثلاثه أيام، كما أشار القرآن إلى ذلك: «تَمَتُّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرِ مَكْدُوبٍ» (١).

وعدد هذه الحيوانات على اختلاف النقل والأقوال يبلغ إلى ثلثين على ما هو المستفاد من الأخبار المتفاوتة التي قد جمع نوعها صاحب «الحدائق»، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع إليها، واسمائها على ما في «الجواهر»: الضب، والفاره، والقرد، والخنازير، والفيل، والذئب، والأرنب، والوطواط، والجريث، والعقرب، والذب، الوزغ، والزنبور، والطاووس، والخفاش، والزمير، والمارماهي، والوبر، والورس، _ أو الورك، _ بل الصحيح الورك _ والأعمص، والعنكبوت، والقنفذ، وسهيل وزهره _ وهما دابتان من الدواب على ما في «كشف الغطاء» _ الكلب، والحيه، والغطاء، والبعوض، والقملة، والعفقا، والخنسفاء _ على ما في «الفيقه» _ النعامه، والثعلب، واليربوغ وغيرها.

وعدا ذلك فليس بنجسٍ (١)

وكيف كان، من أراد الاطلاع عليها فليراجع في باب الصيد من كتاب الحج، وكتاب الأُطعمه فقد جاء فيهما بيان سبب المسخ وسائر أحكامها، وليس المقام مورد ذكرها. حكم بعض المشكوك نجاسته

(١) لا بأس هنا بذكر أمورٍ قد وقع الخلاف بين الاعلام في نجاستها:

منها: لبن الصبي، حيث حكى نجاسته عن ابني الجنيد وحمزه وظاهر الصدوقين في «الرساله» و«الفقيه» و«المقنع» مستدلين بروايه السكوني، عن جعفر، عن أبيه: «أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لِبْنِ الْجَارِيَةِ وَبَوْلِهَا يَغْسَلُ مِنْهُ الثُّوبَ قَبْلَ أَنْ تَطْعَمَ، لِأَنَّ لَبْنَهَا يَخْرُجُ مِنْ مِثَانِهِ أُمَّهَا، وَلِبْنُ الْغَلَامِ لَا يَغْسَلُ مِنْهُ الثُّوبَ وَلَا بَوْلُهُ قَبْلَ أَنْ يَطْعَمَ، لِأَنَّ لَبْنَ الْغَلَامِ يَخْرُجُ مِنَ الْعَضْدَيْنِ وَالْمَنْكِيِّينَ» (١).

بل وفي «فقه الرضا» بعد نقل التساوي بين البولین قال ما لفظه: «قال عليه السلام: وإن كان البول للغلام الرضيع فتصب عليه الماء صبًا، وإن كان قد أكل الطعام فاغسله، والغلام والجاريه سواء، وقد روى عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال: لبن الجارِيه تغسل منه الثوب قبل أن تطعم وبولها لأن الجارِيه يخرج من مِثَانِهِ أُمَّهَا، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم، لأن لبن الغلام يخرج من المنكيين والعضدين» (٢).

بل نقل الحميري في «الجعفریات»، قال: أخبرنا محمد، حدّثني موسى، حدّثنا أبي عن أبيه عن جدّه جعفر بن محمّد، عن أبيه: «أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لِبْنِ الْجَارِيَةِ وَبَوْلِهَا يَغْسَلُ مِنْهُ الثُّوبَ قَبْلَ أَنْ تَطْعَمَ إِلَى آخِرِهِ» (٣) مثل ما في «فقه الرضا».

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- المستدرک القديم، ج ١، الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

أقول: لكن المشهور بين الأصحاب هو القول بالطهاره، حيث أعرضوا عن مضمون هذه الأخبار، ولعل الوجه فيه _ مضافا إلى ضعف سنده بالسكونى الذى كان عاميا ولم ينجر بعمل الأصحاب، بل الاعراض عنه ثابت وموهن آخر له، ولأجل ذلك لا يقاوم ما دلّ على الطهاره من عموم: «كلّ شىء طاهر حتّى يعلم أنّه قدر» _ أنّ الأصل الأولى فى الأشياء هو طهاره الأشياء، ومنها لبن الصبيه، بل حمل بعض الأصحاب الحكم المذكور على التقيه لكون راويه عاميا، وبعضهم على الاستحباب، وبعضهم على اجتماعه مع البول للعطف بالواو وعود ضميره إلى مجموع الأمرين باعتبار جعلهما شيئا واحدا.

نعم، هذا إنّما يصحّ مع ما فى روايه السكونى حيث قد جمع بينهما معا بالواو، بخلاف ما فى جاء فى «فقه الرضا» و«الجعفریات» حيث ذكر لزوم الغسل عن لبن الجاربه مستقلاً عن البول، فلا وجه للحمل على الاجتماع. وعليه فالأقوى عندنا هو الطهاره وحمل الروايات الداله على لزوم الغسل على الاستحباب، لما ورد من أنّ فضلات غير مأكول الشامل للانسان طاهره، نظير ماء فمه ودمع عينه وعرقه ولبنه، كما عليه العمل والسيره والاجماع المدعى والعمومات الداله على الطهاره.

نعم، لو كان اللبن من النجس فهو نجس كسائر فضلاته، مثل ما لو كان اللبن للكافره، كما أنّ ماء فمها ودمعه عينها أيضا نجس تبعا لنجاسه بدنها، فاللبن تابع فى الطهاره والنجاسه لصاحبه، ولكن قال صاحب «كشف اللثام» فى اللبن النجس: «سواء النجسه ذاتا أو عرضا بالجلل أو الوطء أو الموت»، ولعله أراد بناءً على القول بنجاسه لبن الحيوان أو الموطوء، والّا لم نشاهد قولاً يقول بالنجاسه فى الجلل والوطء، ولعله أشتبّه ذلك مع الحرمه، كما هو الظاهر.

ومنها: الدود والصراصر ونحوها، المتولده من الميتة أو العذره، هل هو طاهر كما عليه الفقهاء بل الاجماع عليه، لعدم وجود مخالفٍ فيه إلا عن المحقّق فى

«المعتبر»، حيث تردّد في طهارته نظرا الى استصحاب نجاسته السابقة، مع أنّه لا يجرى في المورد، لوضوح أنّه فاقد لشرطه وهو بقاء الموضوع، لأنّه قد تبدّل عن العذره والميته، نظير تبدّل الانسان عن المنى وكذا في سائر الحيوانات.

والدليل على طهارته: مضافا إلى ما عرفت من الأصل والعمومات، دلالة ما دلّ على أنّ ميته ما لا نفس له ظاهرًا، فحيث طاهر بطريق أولى، وهو أيضا ممّا لا نفس سائله له.

وأما التمسك لذلك بحديث على بن جعفر عليه السلام: «سأل أخاه عن الدود يقع من الكنيف على الثوب أ يصلّي فيه؟ قال: لا بأس إلا أن ترى فيه أثرا فتغسله»^(١).

لا- يخلو عن وهن، لأنّ السؤال فيها عن حكم ما يقع الدود لأجل كونه في الكنيف، وأنّ ذلك موجب لوجبه لنجاسه الثوب، فأجاب أنّه لو لم يرى أثرا منه في الثوب فهو طاهر سواء كان الدود بنفسه نجسا أو طاهرا، لأنّ النجس إذا كان جافا لا يوجب التنجس، إلاّ لا أن يكون الثوب رطوبه مسريه، فيكون حينئذ خارجا عن مساق السؤال.

والأخذ باطلاق الجواب حتّى يشمل هذه الصورة من الثوب أيضا، فبا لملازمه يثبت طهاره الدود، لا يخلو عن تعسف.

ومنها: الحديد حيث قد شاع في الألسن على المحكى من «مصباح الفقيه» نسبة القول بنجاسه الحديد إلى الأخباريين، قال: «ولعله من المشهورات التي لا- أصل لها، كما يشهد لذلك دعوى صاحب «الحدائق» الاجماع على الطهاره، ويظهر من صاحب «الوسائل» أيضا كذلك، مع أنّهما أعرف بمذاهب الأخباريين، ولعلّ منشأ النسبه ما حكاه في «الحدائق» عن بعض المتورعين أنّه كان يجتنب

١- وسائل الشيعه: الباب ٨٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أكل البطيخ ونحوه إذا قطع بالحديد» انتهى (١).

قلنا: ولعل وجه النسبه هو تعييدهم العمل بظاهر الأخبار الواردة فيه كما هو مقتضى نسبتهم الى الأخبار فلا بأس بذكرها حتى يتضح المراد والمقصود من النجاسه المستعمله فيها، وهي:

١. موثق عمّار، عن أبي عبدالله عليه السلام: «فى الرجل إذا قصّ أظفاره بالحديد أو جزّ شعره أو حلق قفاه، فإنّ عليه أن يمسحه بالماء قبل أن يصلّى. سئل فإن صلّى ولم يمسح من ذلك بالماء؟ قال: يعيد الصلاه، لأنّ الحديد نجس. وقال: لأنّ الحديد لباس أهل النار، والذهب لباس أهل الجنّه» (٢).

٢. وموثقه الآخر عنه عليه السلام، قال: «الرجل يقرض من شعره بأسنانه أي مسحه بالماء قبل أن يصلّى؟ قال: لا بأس إنّما ذلك فى الحديد» (٣).

٣. وروايه موسى بن أكيل النميرى، عن أبي عبدالله عليه السلام: «فى الحديد أنّه حليه أهل النار، الى أن قال: وجعل الله الحديد فى الدنيا زينه الجنّ والشياطن، فيحرم على الرجل المسلم أن يلبسه فى الصلاه، إلا أن يكون قبالة عدوّ فلا بأس به. قال: قلت: والرجل يكون فى السفر معه السكين فى حُفّه لا يستغتنى عنه، أو فى سراويله مشدودا، ومفتاح يخشى إن وضعه ضاع، أو يكون فى وسطه المنطقه من حديد؟ قال: لا- بأس بالسكين والمنطقه للمسافر فى وقت ضروره، وكذلك المفتاح إذا خاف الضيعة والنسيان، ولا- بأس بالسيف، وكلّ آله السلاح فى الحرب، وفى غير ذلك لا تجوز الصلاه فى شىء من الحديد، فإنّه نجس مسوخ» (٤).

١- مصباح الفقيه، ج ٧، ص ٣٢٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٦.

٤. ومرسل «الفقيه»، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: ما طهر الله يدا فيها خاتم حديد»^(١).

٥. ورواه أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا تَخْتَمُوا بغير الفضة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما طهرت كفّ فيها خاتم من حديد»^(٢).

وغير ذلك من الأخبار الدالة على النجاسة ولو بالملازمة من لزوم مسح الماء لمحلّ قصّ الأظفار، ومحلّ حلق الرأس، أو عدم جواز الصلاة فيه إذا كان لأجل نجاسته صريح خبر موسى.

٦. وخبر المدائنى، عمّن حدّثه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لا يصلّى الرجل وفى تكّته مفتاح حديد»^(٣).

٧. ورواه السكونى، عنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا يصلّى الرجل وفى يده خاتم حديد»^(٤).

وإن أمكن فيهما الحمل على الكراهة لأجل نجاسته، وكيف كان، فهذه الأخبار بالصراحة أو بالاشعار تدلّ على ذلك.

أقول: ولكن لا بدّ أن يعلم أنّه لا- يمكن ابقاء هذه الروايات على ظاهرها من نجاسة الحديد، ووجوب مسح محلّه بالماء وحرمة الصلاة معه لأمر:

أولاً: مخالفتها للسيرة القطعية من زمان النبي صلى الله عليه وآله إلى يومنا هذا من عدم الاجتناب عمّا يلاقيه، خصوصاً مع ظهور روايتى عمّار فى عدم الفرق فى النجاسة بين ما لاقاه مع رطوبه مسريه أو بدونها، لا سيّما مع ملاحظه سيره النَّاس على حلق الرأس والتقصير بالحديد حتّى فى عصر النبي صلى الله عليه وآله وقت من دون ورود ما

١- المصدر السابق، الحديث ٩.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- المصدر السابق، الحديث ١.

يدلّ على لزوم الغسل وتطهير الرأس في عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وبعده، مع أنّه لو كان واجبا لزم عليهم البيان، وعليه فالأخبار المذكورة ممّا لا يمكن الالتزام بظاها مفادها.

وثانيا: مخالفتها لاجماع الأصحاب، كما صرّح به صاحب «الحدائق».

وثالثا: معارضتها مع أخبار كثيرة صحيحة وغيرها دلّ على الطهاره:

ومنها: صحيحه سعيد بن عبد الله الأعرج، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: آخذ من اظفارى ومن شاربى وأحلق رأسى أفاغتسل؟ قال: لا ليس عليك غسل. قلت: فأتوضأ؟ قال: لا ليس عليك وضوء. قلت: فأمسح على أظفارى الماء؟ قال: هو طهور ليس عليك مسح» (١).

ومنها: روايه الحسن بن الجهم، قال: «أرانى أبو الحسن عليه السلام ميلاً من حديد ومكحله من عظام، فقال: هذا كان لأبى الحسن عليه السلام فاحتل به فاحتلت» (٢).

ومن الظاهر أنّ ميل الاكتحال لا يخلو من ملاقاه الرطوبه غالباً، ومع ذلك لم يحكم بالاجتناب.

ومنها: روايه اسماعيل بن جابر: «أنّه سأل الصادق عليه السلام عن الرجل يأخذ من أظفاره وشاربه أيمسحه بالماء؟ فقال: لا هو طهور» (٣).

ومنها: روايه زراره فى الصحيح عن «الفقيه» الوارده فى تقليم الأظفار وجزّ الشارب من دون أن يتبّه على لزوم الغسل والتطهير لمحله وهو الخير المروى عن الباقر عليه السلام أنّه قال له: «الرجل يقلم أظفاره ويجزّ شاربه ويأخذ من شعر لحيه ورأسه، هل ينقض ذلك وضوءه؟ فقال: يا زراره كلّ هذا سنّه، الى أن قال: وإنّ ذلك

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

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨٣، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

ليزيده تطهيراً»(١).

ومنها: روايه وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد عليه السلام: «أَنَّ عَلِيًّا قَالَ: السيف بمنزله الرداء تصلى فيه ما لم تردّها»(٢).

إلى غير ذلك من الأخبار الداله على طهاره الحديد بالاشعار أو بالملازمه، وعليه فلا- محيص من توجيه الأخبار الداله على النجاسه بأحد أمور:

١. إمّا بالتصرف فى مادّه النجاسه، بأن يكون بالحاء المهمله، فيكون المراد منها هو الخبائثه والقذاره كما يظهر منه ذلك فى الجملة ما حكاه صاحب «الحدائق»، قال: «ورأيت فى بعض الحواشى المنسوبه الى الأمين الاسترآبادى رحمه الله ما صورته: قوله عليه السلام: «ونجس ممسوخ»، أقول: أهل الكيمياء زعموا أنّ المعدنيات المنطبعه كلّها فى الأصل قابله للذهب، فأصاب بعضها جذام فصار حديدا وبعضها البرص فصار نحاسا وبعضها البهق(٣) فصار فضّه، وذكروا أنّ حقيقه الكيمياء إنّما هى ازاله ما أصابها من المرض، وأنّه كما لا يمكن معالجه جذام الانسان، كذلك لا يمكن معالجه جذام المعدنيات بالاكسير، وقوله عليه السلام: (نجس لمسوخ) اشاره إلى ذلك، أو إلى أنّه قدره، وحمل (النجس) على نجس العين توهم صرف يكذبّه حلق رأس النبي صلى الله عليه وآله فى المروه وقطعه عليه السلام البطيخ بالحديد، ولبسه الدرّع يوما وليله فى حرب أُحُد وهو يصلى فيه، وعدم اجتنابهم عليهم السلام من السيف وأشباه ذلك من الأمور التى يعتم بها البلوى، وفى «الكافى» حديث صريح فى صحّه الكيمياء، وفيه نوع اشاره الى ما ذكرناه» انتهى كلام الأمين، وانتهى محل الحاجه من «الحدائق»(٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ٨٣، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- البهق بياض فى الجسد لا من برص، المنجد.

٤- الحدائق، ج ٥، ص ٢٣٥.

٢. أو تحمل الأخبار المذكوره على الاستحباب فى الغسل جمعا بين الطائفتين، وفراراً عن طرد هذه الأخبار، كما يؤيد هذا الحمل وكذلك الحمل على التقيه ما ورد فى الصحيح، عن محمد الحلبى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون على طهر فيأخذ من أظفاره أو شعره أيعيد الوضوء؟ فقال: لا، ولكن يمسح رأسه وأظفاره بالماء. قلت: فإنهم يزعمون أن فيه الوضوء؟ فقال: إن خاصموكم فلا تخصموهم وقولوا هكذا السنة (١).»

فعلى فرض قبول استحباب المسح بالماء فى محلّ القصّ، يوجب القول باستحباب اعاده الصلاه أيضا لو أتى دون المسح بالماء، ولا ينافى ذلك مع النهى الوارد فى خبر على بن جعفر: «أنه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل أخذ من شعره ولم يمسحه بالماء، ثم يقوم فيصلّى؟ قال: ينصرف فيمسحه بالماء ولا يعيد صلاته تلك» (٢) لا مكان أن يكون النهى واردا مورد توهم الوجوب.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أن حكم طهاره الحديد واضح لاخفاء فيه.

ومنها: القبح والصدید: فأنهما إن كانا مجرّدين عن الدم فهما طاهران والآ نجس للأصل والعمومات والسيره وغيرها، وإن تردّد الفاضلان فى الصدید، ولعلّ وجه تردّدهما هو التردّد والجهل بحقيقته عرفا، إذ بحسب الظاهر أنه عباره عن الماء الأحمر الرقيق الخارج من الجرح، وحاله مشتبه عرفا بين كونه دم رقيق أو شىء ممزوج به أو طبيعه ثالثه، ولذلك قال فى «مجمع البحرين»: «الصدید قيح ودم، وقيل هو القيح كأنه الماء فى رقبه والدم فى شكله» (٣) انتهى.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢- مجمع البحرين، ج ٣، ص ٨٤ مادّه صدد.

٣- مصدر السابق.

وبالجملة: ثبت أن حكم المسألة من الطهارة والنجاسة واضح، والاختلاف والنزاع إنما هو في تشخيص موضوعه وأن الحمرة فيه إن كانت دماً كان نجساً والآ طاهر، ومع الجهل يحكم بطهارته للأصل كغيره من الشبهات الموضوعية، فلعلَّ الشيخ الذي اختار طهارته كان إمّا لأجل أنه تحقّق من الموضوع وأنه غير الدم، أو جعله من المشتبهات فحكم بطهارته للأصل، والآ يستبعد أن يحكم بطهارته مطلقاً، حتّى إذا كان دماً.

ومنها: القى، صرّح جملة من الأصحاب منهم المحقّق في «المعتبر» وصاحب «الجواهر» و«الحدائق» و«مصباح الفقيه» وكثير من الأصحاب بطهارته، بل في «المعتبر»: «القي والقلس والنخامة وكلّ ما يخرج من المعدة إلى الفم أو ينزل من الرأس طاهر عدا الدم»، وقال الشيخ في «المبسوط»: «القي طاهرٌ وقال بعض أصحابنا نجس، قال: والصديد والقيح حكمها حكم القى».

أقول: الأقوى هو الطهارة فإنّه مضافاً إلى الأصل والعمومات والسيره يدل عليها الأخبار:

منها: موثقه عمّار الساباطي: «سأل أبا عبد الله عليه السلام عن القى يُصيب الثوب فلا يغسل؟ قال: لا بأس به» (١).

ومنها: خبره الآخر، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتقيئ في ثوبه أيجوز أن يصلّي فيه ولا يغسله؟ قال: لا بأس به» (٢).

نعم، رواه الشيخ عن عثمان بن عيسى، عن أبي هلال، قال: «سألت أبا

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ١.

ويكره بول البغال والحمير والدواب (١)

عبدالله عليه السلام أينقض الرعاف والقي ونتف الإبط الوضوء؟ فقال: وما تصنع بهذا هذا قول المغيرة بن سعيد، لعن الله المغيرة، يجزيك من الرعاف والقي أن تغسله ولا تعيد الوضوء» (١). حكم بول بعض الحيوانات

ولعله دليل القائلين بالنجاسة، كما هو الظاهر منه من ضمّ الرعاف الى القي في حكم الغسل، غايه الأمر يمكن بواسطه التصرف في الخبرين السابقين من الحكم بطهاره القي حمل الغسل في القي على رفع الاستقذار وازالته عن البدن والثوب، لانه مظنه لحصول النفرة، ولا يزيل بصب الماء ورشه، بل لا بد من غسله، فيصير الغسل بالنسبه الى دم الرعاف هو التطهير، وبالنسبه الى القي بمعنى النظافه والتنظيف بقربنه منفصله وهى الخبران السابقان، مضافا إلى اعراض الأصحاب عنه، حيث لم يفت أحد من الأصحاب بالنجاسة إلا الشاذ كما عرفت.

(١) المشهور بين المتقدمين والمتأخرين هو الطهاره والكراهه، بل قد ادعى في «الغنيه» الاجماع عليها، كما هو كذلك في باب آبار «السراير»، وباب تطهير الثياب منها ذلك أيضا بالنسبه الى الطهاره، قال في باب الآبار: «أجمع الصحابه، وتواتر الأخبار على أن مأكول اللحم من سائر الحيوان ذرقه وبوله وروثه طاهر، فلا يلتفت الى خلاف ذلك من روايه شاذه، أو قول مصنف غير معروف، أو فتوى غير محصل».

بل حكى فيه أيضا عن «المبسوط» ما يظهر منه الاجماع على ذلك، بل في «المعتبر»: «وأما رجيع ما يؤكل وبوله فطاهر باتفاق علمائنا»، لكنّه ذكر الخلاف بعد ذلك في أبواب الدواب الثلاثة، ولعلّ الوجه في الخلاف في الثلاثة هو الخلاف

١- وسائل الشيعة: الباب ٧ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

في كونها مأكول اللحم، كما أشار إلى ذلك العلامة في «المتهى»، وقال: «إنّ الخلاف فيها مبنى على أنّها هل هي مأكولة اللحم أو لا؟».

وكيف كان، فالطهاره في أبواب الدواب من الثوابت الفقهاء، وعليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه» و«مصباح الهدى» والشيخ وغيرهم من المتأخرين، ولم ينقل القول بالنجاسه إلا عن ابن الجنيد والشيخ في «النهايه»، وإن رجح عنها في سائر كتبه، ووافقهما بعض المتأخرين من المقدّس الأردبيلي وصاحب «الذخيره» وصاحب «المعالم» على ما نسب اليهما وصاحب «الحدائق»، وعليه فلا بأس هنا بذكر الأخبار الداله على النجاسه، ثمّ الجواب عنها، والنظر إلى معارضها، فنقول ومن الله الاستعانه:

منها: صحيح عبدالرحمن بن أبي عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام: عن رجل يمسه بعض أبواب البهائم أيغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الحمار والفرس والبغل، فأما الشاه وكلّ مأكول لحمه فلا بأس ببوله» (١).

ومنها: عن أبان عثمان مثله، إلا أنّه قال: «وينضح بول البعير والشاه، فكلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله» (٢).

ومنها: صحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن أبواب الخيل والبغال؟ فقال: أغسل ما أصابك منه» (٣).

ومنها: صحيح محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ألبان الابل، الى أن قال: وسألته عن أبواب الدواب والبغال والحمير؟ فقال: إغسله، فإنّ لم تعلم مكانه فاغسل الثوب كلّّه، فإنّ شككت فانضح» (٤).

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٩.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٠.

٣- المصدر السابق، الحديث ١١.

٤- المصدر السابق، الحديث ٦.

فإنه يدل على النجاسة بأقوى مما سبق، من حيث الأمر بغسل كل الثوب إن لم يعلم مكانه.

ومنها: صحيح الحلبي، عن الصادق عليه السلام، قال: «لابأس بروت الحمير واغسل أبوها» (١).

ومنها: رواه عبد الأعلى بن أعين، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أبوال حمير والبغال؟ قال: أغسل ثوبك، قال: قلت: فأرواتها؟ قال: هو أكبر من ذلك» (٢).

ومنها: رواه أبي مریم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في أبوال الدواب وأرواتها؟ قال: أما أبوها فاغسل ما أصاب ثوبك، وأما أرواتها فهي أكبر من ذلك» (٣).

ومنها: موثقه سماعه، قال: «سألته عن أبوال السنور والكلب والحمار والفرس؟ قال: كأبوال الانسان» (٤).

فإن هذه الأخبار السبعة بظاهرها من الأمر بالغسل عند اصابه البول الثوب، مع ظهور الأمر في الوجوب، يوجب الحكم بالنجاسة لأجل دعوى قيام الملازمة بين وجوب الغسل مع النجاسة، خصوصاً مع ملاحظه ذيل موثقه سماعه من تشبيه ذلك ببول الانسان المتفق عليه بالنجاسة، وإلا لو لا ذلك نجد تصريحاً في شيء من الأخبار بكونه نجساً، ولو كان عندنا شيء لكان غسله واجبا بدون النجاسة لأمكن دعوى ذلك هنا، ولكنه غير موجود، فيثبت مدعاهم بالنجاسة، لولا التأويل

١- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ١٣.

٣- المصدر السابق، الحديث ٨.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

بمقتضى الجمع بين هذه الأخبار وبين غيرها ممّا سيأتى منها، بل دلالة بعضها على عكس المطلوب، فلا بأس بذكرها:

منها: صحيحه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الدابّة تبول فتصيب بولها المسجد أو حائطه، أيصلّى فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جفّ فلا بأس» (١).

حيث تمسكوا بهذا الخبر من جهة مفهومها للنجاسة، لأنّه يدلّ على وجوب الغسل قبل الجفاف.

ومنها: روايته الأخرى فى كتابه عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الثوب يقع فى مربط الدابّة على بولها وروثها كيف يصنع؟ قال: إنّ علق به شيءٌ فليغسله، وإن كان جافاً فلا بأس» (٢).

نعم، فى روايته الثالثة ليس فيها عنوان الجفاف، وهو قوله: «سألته عن الثوب يوضع فى مربط الدابّة على أبوالها وأرواثها؟ قال: إنّ علق به شيءٌ فليغسله، وإن أصابه شيءٌ من الروث أو الصفرة التى تكون معه فلا تغسله من صفرتها» (٣).

فإنّ دلالة هذين الأخيرين على وجوب الغسل بالمفهوم فيما قبل الأخير والمنطوق فى الأخير واضحة.

وأما الخبر الأول من الثلاثة: فيشكل الاستدلال به على النجاسة، لأنّه:

أولاً: ورد فيه إن كان بول الدواب نجسا وأصاب المسجد أو حائطه فيصير المسجد نجسا ولا بدّ من غسله قبل الصلاة، سواءً بقى جافاً أو كان رطباً، فإنّه بالجفاف لا يصير طاهراً، هذا بخلاف ما لو لم يكن الغسل إلاّ للتنظيف، فإنّ الذوق

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢١.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٩.

الفقهى يتفق أن يكون التطهير مع الرطوبة أولى بخلاف صورته الجفاف حيث لا نفره فيه كالرطب، فإنه قرينه على عدم كونه نجسا، مضافا الى شمول الاطلاق والعموم في الدابة حتى لمثل الشاه والبقره والابل، وهذا ما لا يقبله الخصم بأن يكون بولها كذلك، إلا أن يخرج منها بواسطة سائر الأخبار الدالة على عدم البأس في بولها هذا أولاً.

وثانيا: وجود أخبار دالة على الطهاره، ومصرحه بأن المراد من الأمر بالغسل غير الوجوب، مما يعنى دلالتها على الاستحباب:

منها: روايه أبى الأغرّ النخّاس، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: انى اعالج الدواب، فربما خرجت بالليل وقد بالت وراثت، فيضرب أحدها برجله أو يده فينضح على ثيابه، فأصبح فأرى أثره فيه؟ فقال: ليس عليك شىء (١).

ورواه الصدوق باسناده عن أبى الأغرّ النخّاس مثله إلا أنه قال: «فينضح على ثوبى؟ فقال: لا بأس به».

ومنها: روايه معلّى بن خنيس، وعبد الله بن أبى يعفور، قالوا: «كنا فى جنازه وقدّامنا حمار فبال فجاءت الريح ببوله حتى صكت وجوهنا وثيابنا، ودخلنا على أبى عبد الله عليه السلام فأخبرناه؟ فقال: ليس عليكم بأس» (٢).

فإنه وارد فى خصوص الحمار الذى كان فيه الأمر بالغسل منصوفا بالوجوب الظاهرى، مع أنه نفى البأس هنا بالخصوص، فلا بد من الجمع بينهما، كما أن اطلاق (الدواب) فى خبر أبى الأغرّ يشمل كلّ الدواب حتى الفرس والبغل والحمار ونفى البأس عن أبوالها.

وثالثا: يمكن الاستدلال على أنّ المراد من (الطهاره) المأمور بها فى الأخبار

١- وسائل الشيعة: الباب ٩، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

حملها على الاستحباب للأخبار العامه الوارده فى باب الصلاه التى كادت نصًا فى دوران حرمه الصلاه _ التى هى أخص من النجاسه مدار حرمه الأكل، وأن ما ليس بمحرم الأكل تجوز الصلاه فى بوله روثه وكلّ شىء منه _ الشامل باطلاقه ما كان مجعولاً للأكل كالشاه والبقر، أم لم يكن كالحمار والفرس:

منها: روايه ابن بكير، قال: «سأل زرارہ أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاه فى الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوب، فأخرج كتابا زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الصلاه فى وبر كلّ شىء حرام أكله، فالصلاه فى وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شىء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثم قال: يا زارره هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله، فاحفظ ذلك يا زرارہ، فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه، وكلّ شىء منه جائز إذا علمت أنه ذكى وقد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله، وحرم عليك أكله، فالصلاه فى كلّ شىء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكه» (١).

فإن مفاد هذه الروايه يدلّ على كل ما تجوز الصلاه فيه، وهو ما كان لحمه حلالاً، سواءً كان معداً للأكل كالشاه والبقره والابل أو غير معدّ لذلك مثل لحم الحمار والفرس، مع أنه لو كان بولها نجساً لما صحّ مع مفاد هذه الروايه، بأنّ (كلّ ما يؤكل لحمه تكون الصلاه فيه صحيحه مع بوله وروثه) وهو نصّ على الصحه، فكيف يمكن الحكم بتقديم تلك الأخبار على هذه الروايه، مع أنّها ظاهره فى لزوم الغسل المفيد للنجاسه، والنصّ مقدم على الظاهر، وعليه فلا بدّ من الحكم باستحباب الغسل لا وجوبه، لأنّ الأمر حينئذٍ يدور بين حمل أخبار النجاسه على الكراهه واستحباب الاجتناب عنه بالغسل، وبين ارتكاب التخصيص فى موثقه ابن بكير بالنسبته الى بول الدواب، مع أنّ الروايه وردت لبيان الضابطه فى حقّ

المأكول وغيره فى الصلاة، ولا ريب أنّ الأوّل هو أهون وأقوى لوجوه:

أوّلاً: اعتضاده بشهره الأصحاب قديما وحديثا على الطهاره، بل دعوى الاجماع، وشذوذ قول المخالف لشبهه حصلت لهم تمسكا بظاهر أخبار النجاسه بلا تأويل، مضافا الى امكان ورود بعضها للتقيه، لأنّ النجاسه هو مذهب الشافعى وأبى حنيفه وأبى يوسف كما فى «الجواهر».

وثانيا: وجود بعض المناسبات بين الحكم والموضوع فى أخبار النجاسه، نشير اليها:

أوّلاً: بما قد عرفت من نفى البأس عن اصابه بول الدواب بجدار المسجد أو به إذا جفّ، مع أنّه إن كان نجسا فلا يوجب الجفاف طهارته، فلا بدّ أن يكون بلحاظ التنظيف، ممّا يدلّ على أنّ الأمر بالغسل لأنّه يعدّ أمرا محبوبا، خصوصا إذا كان رطبا.

ثانيا: ما ورود فى حديث عن أحدهما عليهما السلام: «فى أبواب الدواب تصيب الثوب فكرهه، فقلت: أليس لحومها حلالاً؟ قال: بلى، ولكن ليس ممّا جعله الله للأكل» (١) فإنّ هذا الحديث يمكن أن يصير بمدلوله اللفظى شاهدا للجمع بين الطائفتين فى بول الدواب، بأن يكون وجوده على الثوب مكروها دون أن يكون نجسا، فيعدّ غسله حسنا ومحبوبا، فيساعد مع ما ورد فى حديث زراره: «إنّهما قالان: لا تغسل ثوبك من بول شىء يؤكل لحمه» (٢) بأن يحمل على بول ما هو معدّ للأكل من الدواب حيث لا كراهه فى بوله، بخلاف ما كان معدّا للركوب والزينه حيث أنّ المحبوب فيه هو الغسل لكراهه بقاءه، فيوافق هذا مع ما فى خبر عبدالرحمن من التفصيل بين الموردین، بقوله عن الصادق عليه السلام: «عن رجل يمسّه بعض أبواب البهائم أيغسله أم لا؟ قال: يغسل بول الفرس والحمار والبغل، فأما الشاه وكلّ ما يؤكل لحمه فلا بأس ببوله» (٣).

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ٩.

وثالثا: يؤيد ما ذكرنا ما جاء في الخبر الذي رواه العياشى فى تفسيره، عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام: «أنته سأله عن أبوال الخيل والبغال والحمير؟ قال: فكرهها، فقال: أليس لحمها حلالاً؟ فقال: أليس قد بين الله تعالى لكم «وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفءٌ وَمَنَافِعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ» وقال: «وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً» فجعل للأكل الانعام التى نص الله تعالى فى الكتاب، وجعل للركوب الخيل والبغال والحمير ليس لحومها بحرام، ولكن الناس عافوها»^(١) حيث أن المراد من الكراهه هو حُسن الاجتناب عنه وغسله، فىكون معنى الكراهه تنفّر الطبع أو الكراهه الاصطلاحيه، لا- النجاسه التى ذهب اليها صاحب «الحدائق» واستشهد بهذه الروايه لمختاره من الحكم بنجاسه بول الدواب.

ورابعا: لو كان بول الدواب نجسا، فلا بد أن تكون النجاسه من جهه أنها غير مأكول اللحم ولو من جهه عدم كونها معدّه للأكل، فلا بد حينئذ أن يكون روثه أيضا كذلك للملازمه القائمه بينهما فى الأخبار، كما عرفت فى موثقه ابن بكير من التحليل إذا كان ممّا يؤكل لحمه، والتحرير من جهه النجاسه إذا لم يؤكل لحمه، فلو أريد من ما يؤكل لحمه ما هو المعدّ للأكل، والمحزّم منه ما لا- يكون معدّاً لذلك، لزم كون روث البغال والحمير والخيل ممّا لا يجوز الصلاه فيه، لأنها ممّا لا يؤكل، أى يحرم أكل لحمه بواسطه أنها لم تكن معدّه للأكل، بل هى معدّه للركوب والزينه، مع أنه قد ورد فى صحيحه على بن جعفر عن أخيه عليه السلام ، قال: «سألته عن الثوب يوضع فى مربوط الدابه على أبوالها وأرواثها؟ قال: إنّ علق به شىءٌ فليغسله، وإن أصابه شىءٌ من الروث أو الصّفرة التى تكون معه فلا تغسله من صفره»^(٢) حيث حكم عليه السلام بعدم لزوم الغسل فى ما إذا أصابه الروث، حيث يفيد أنّ المراد من

١- الحدائق، ج ٥، ص ٢٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٩.

الكراهه هو ما ذكرناه كما لا يخفى، وبذلك يمكن حمل ما جاء في خبر عبد الأعلى وأبي مريم بالنسبه إلى الروث بكونه (أكبر) على نسخهٍ أو (أكثر) على أخرى على أنّ الحكم بالغسل فيه أكبر من جهه العسر في التحرز عنه، كما يحتمل كون المراد من الأ-كبر هو شدّه النجاسه من البول، لكنه على هذا الحمل يعدّ مخالفاً للاجماع، حيث لم يثبت الحكم بالنجاسه في الروث من أحد، ولذلك نرى الحكم بجواز الاستنجاء بالروث مع الكراهه، كما يظهر ذلك من الخبر الذى رواه الصدوق، قال: «إنّ وفد الجانّ جاءوا الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقالوا: يا رسول الله متّعنا، فأعطاهم الزّوث والعظم، فلذلك لا ينبغي أن يُستنجى بهما»^(١)، فلو كان الروث نجسا لما كان الاستنجاء به جائزا، وجمله على روث ما هو المعدّ للأكل بعيداً. وعليه فما ذكره المصنّف من الكراهه في بول الدّواب المذكور أسمائها في المتن قوى، وإن كان الاحتياط بالغسل فيه حسنا، بل لا ينبغي تركه، والله العالم.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٤.

في أحكام النجاسات

قال: تجب إزاله النجاسات عن الثياب والبدن للصلاه وللطواف (١)

(١) إن إزاله النجاسه عن ثياب المصلّي كلّها إلا ما استثنى _ كما سنبتّه عليه _ وعن بدنه واجبه تكليفا ووضعاً إذا كانت الصلاه واجبه، وهو الذى عبّر عنه صاحب «الجواهر» بقوله: شرعا وشرطا أو وضعاً فقط دون تكليفا، المعبّر عنه شرطا لا شرعا إذا كانت مندوبه، كما لا- فرق فى الوجوب المذكور بين كون النجاسه عينيّه أو حكميّه، كما لا- فرق فى ذلك بين كون المزيل مزيلاً شرعياً كالماء ونحوه من الغسل ونحوه، أو عقلياً كالقرض والحرق ونحوهما، كما لا فرق فى الثياب التى تجب ازلتها عنها كونها ممّا هو معتاداً لبسها أو لا كالتستّر باللحاف ونحوه ممّا يلف الانسان بدنه منه، عدا ما استثنى من القلنسوه ونحوها، كما لا فرق فى البدن الذى يجب ازلتها عنه كونه ظفراً أو شعراً أو غيرها من سائر الأعضاء.

والدليل على شرطيه هذه الأمور: فى صحه الصلاه، هو الاجماع محصّيه ومنقوله، كما ذكر فى «السرائر» و«الخلاف» و«المعتبر» وغيرها، إذ لم يشاهد خلافاً من أحد فى ذلك إلا من الاسكافى وهو ابن الجُنيد حيث نقل العلامه كلامه فى «المختلف» بأنّه قال: «كلّ نجاسه وقعت على ثوب، وكانت عينها مجتمعه أو متفرقه دون سعه الدرهم الذى يكون سعته كعقد الابهام الأعلى، لم ينجس الثوب بذلك، إلا أن يكون النجاسه دم حيض أو مئياً فإنّ قليلهما وكثيرهما واحد» انتهى.

وردّه العلامه بعد ما استدللّ له فى «المختلف» بالقياس الى الدم بأنّ نجاسه المذكورات أغلظ من نجاسه الدم، فقياس حكمها على المنى أولى» انتهى.

أقول: ولا يخفى ما فى الاستدلال، حيث لا قياس فى مذهبنا، مضافاً الى أنّه لو

كان مراده ذلك لا بد أن يقال بالعمو فيها كما ورد في الدّم لا الحكم بعدم النجاسه كما هو صريح كلامه، بقوله: «لم ينجس الثوب بذلك» مع أنّ الحكم بالأنجسيه غير معلوم، مضافا الى بطلان قياسه بالمنى أيضا، إذ مع بطلان القياس في مذهبنا لا فرق بين قياسها بالدّم أو بالمنى كما لا يخفى، وعليه فكلام الاسكافي ضعيف كضعف ما نقله ابن ادريس عن بعض الأصحاب من أنّه: «لا بأس بما ترشش على الثوب أو البدن عند الاستنجاء مثل رؤوس الأبر من النجاسات»، ومثله المنقول عن السيد المرتضى في «أجوبه الميافارقيات»: «من العفو عن البول إذا ترشش عند الاستنجاء كرؤوس الأبر» لو أراد من العفو في نفس البول لا الماء الواقع في الاستنجاء على البول، حيث إنّه خارج عن البحث هنا.

وكيف كان، مخالفه مثل الاسكافي وغيره ممّا يُعرف نسبهم لا يضرّ بالاجماع المتحقّق هنا بوجود الازاله عن النجاسات في الصلاه، لاطلاق الأدله من غير معارضٍ، بل وخصوص معاهد الاجماع الوارده في الباب، بل ودلاله أخبار خاصّه بالحكم باعادة الصلاه أو غسله إذا لم يزل النجاسه عن الثوب الذي صلّى فيه أو عن بدنه:

منها: صحيح عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «سألت أبا ابراهيم عليه السلام عن رجل يبول بالليل فيحسب أن البول أصابه فلا يستيقن، فهل يجزيه أن يصبّ على ذكره إذا بال ولا يتنّشف؟ قال: يغسل ما استبان أنّه أصابه، وينضح ما يشكّ فيه من جسده أو ثيابه ويتنّشف قبل أن يتوضأ» (١).

ومنها: خبر الحسن بن زيد، قال: «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكته من بوله فيصلّى ثمّ يذكر بعد أنّه لم يغسله؟ قال: يغسله ويعيد صلاته» (٢).

١- وسائل الشيعه: الباب ١١ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

ومنها: خبر ابن مسكان، قال: «بعثت بمسأله الى أبي عبدالله عليه السلام مع ابراهيم بن ميمون، قلت: «سأله عن الرجل يبول فيصيب فخذه قدر نكته من بوله فيصلّى ويذكر بعد ذلك أنه لم يغسلها؟ قال: يغسلها ويعيد صلاته»^(١).

وغير ذلك من الأخبار الواردة في لزوم اعاده الصلاه فيما لو نسي النجس حتى صلّى، بل وفي ما ورد في العفو من الدم إلا دم الحيض وأنّ قليله ككثيره في عدم العفو وهو مثل خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام أو أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا تعاد الصلاه من دم لا تبصره غير دم الحيض فإنّ قليله وكثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء»^(٢).

وكذا الأخبار الواردة في باب ٢٠ من أبواب النجاسات من «الوسائل» من الحكم باعاده الصلاه في الدم إذا كان أزيد من الدرهم دون الأقل منه، بل وما ورد في المنى بأنّ قليله ككثيره في المنع، مضافا الى أنّ مقتضى الاطلاقات ذلك، بل ودلاله خبر سماعة، قال: «سألته عن المنى يصيب الثوب؟ قال: اغسل الثوب كلّ إذا خفي عليك مكانه، قليلاً كان أو كثيراً»^(٣) ولا خلاف فيه حتى عن الاسكافي كما صرح بذلك.

فروع ثوب المصلّى

الفرع الأول: بعد معلوميه أنّ الطهاره عن النجس تعدّ شرطاً للصلاه واجبه كانت أو مندوبه، فكما هي شرطاً للمجموع فكذلك شرط لأجزائها كسائر الشرائط، لأنّ شرط المركب شرط لأجزائها، لظهور انتفاء امتثال الشرط بانتفاء حصوله لبعض

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الأجزاء، بل ولا فرق في الأجزاء كونها متّصلة للمركب أو منفصلة عنها كالشّهْد المنسَى أو السجده المنسيّه، لبقاء حكم الجزئيه لهما حتّى في الانفصال، فلا بدّ من ملا حظّه الشرط فيها كالمركب، بل وهكذا في كلّ ما يصدق عليه أنه جيء به لتدارك النقصان الواقع في الصلاه كالركعات الاحتياطيه المشروعه لذلك، حيث يعتبر فيها جميع ما يعتبر في المتدارك، بل لا يبعد القول بذلك في مثل سجدة السهو، كما نصّ على ذلك صاحب «كشف الغطاء»، ولعلّه لأجل أنّ ما يجبر به الصلاه من الأجزاء المتداركه لاحتمال زياده أو النقيصه، فيحتمل أنّها قابله للتدارك إذا كانت تمتلك الشرائط لا مطلقاً، وهذا بخلاف الأجزاء المنسيه فإنّ حكمها واضحه، ولذلك نرى أنّ صاحب «الجواهر» امتنع عن البحث في المقام وأحاله الى محلّه، ولعلّ اشكاله كان لأجل احتمال كون الأجزاء المذكوره خارجاً عن الصلاه وشيءٌ مستقل عنها، فلو كان مثل هذا شرطاً فيها، فلا بدّ من قيام دليل يدلّ عليه سوى ما ورد في شرطيه ما يعتبر في الصلاه، ولأجل ذلك لا يبعد القول بالاحتياط فيه تحصيلاً للقطع بالفراغ عمّا يجب عليه، وهو أصل وجوب سجود السهو عليه لو لم نقل بوجود أصل البراءه عن شرطيه الشروط، وهو مقدّم على الحكم بوجود الفراغ عنه، فليتأمل.

نعم، لا عبره بما خرج عن الصلاه تقدّمًا كالأذان والاقامه والقيام للتكبير، بل والنيّه بناءً على أنّها واجبه قبل التكبير، أو تأخراً كالتعقيبات ونحوها، بل أضاف في «الجواهر» السلام الثالث في وجهٍ مع الخروج بسابقه إن قلنا بوجوبه، ولكنّه لا يخلو عن اشكال، لا يمكن أن يكون حكمه مثل حكم الاجزاء في كونه واجبا بالاتيان مع حاله الموجوده في الصلاه من الشرائط، وإن كان تركه غير موجب لبطلانها، بل غايته ترك الواجب المترتب عليه الاثم لو أذاه بغير طهاره، أو تركه متعمداً كما لا يخفى.

الفرع الثانى: فى أنّ المراد من الثياب التى يشترط طهارتها فى الصلاه، هو كلّ ما يصدق عليه اللباس عرفاً، لا مثل الفراش ولا الوطاء والا الظلال بل ولا الغطاء، وإن كان الأخير لا يخلو عن اشكال فيما إذا كان المصلّى تحته، بأن يأتى الصلاه بالايماء ونحوه وكان الغطاء ساتراً له، بل وإن لم يكن ساتراً إن صدق عليه أنّه قد صلّى فيه واستعمله بنحو اللباس، مثل أن يصلّى تحت اللحاف وإن كان ساتره هو اللباس المتصل ببدنه، ولكن كان على نحو يصدق كونه لباساً له، نظير ما يلفّ المُحرم به نفسه فى حال الحرام، بأن يراد به الظرفيه المتّسعه، وإن لم يصدق عليه الثوب.

الفرع الثالث: بعد معرفه المراد من الثياب التى يشترط طهارتها فى الصلاه، لا بدّ أن نقيده بما إذا لم يكن زائداً عن القامه، خارجاً عن الحدّ المتعارف والمعتاد، بحيث لا يصدق عليه الملبوس والمحمول، وإلّا فإنّ نجاسته لا تكون مانعاً، حيث لا دليل لنا على اعتبار طهاره الزائد، إذ ليس فى لسان الأدله إلاّ اعتبار طهاره الملبوس أو المحمول، وهما منصرفان عن مثل الزائد، كما وافق ذلك المحكى عن صريح جماعه، وقد استحسّنه صاحب «المعالم»، وكما يستفاد من ظاهر «الخلاف» بل صريحه، بل قد يظهر عن العلّامه فى «التذكره» الاجماع عليه، حيث قال فيها: «لو كان على رأسه عمامه وطرفها على نجاسته صحّت صلاته عندنا خلافاً للشافعى».

أقول: لا بدّ أن يراد أنّ طرف العمامه قد باشرت النجاسه لكن دون حصول تنجّس له، وإلّا يصدق عليه المحمول المتنجس، لو لم نقل بصدق الملبوس فى بعضها، فحينئذٍ يصحّ ما ادّعاه من عدم اقتضاء الدليل الدّال على المنع على اندراجه فى أحد العنوانين، فيصلير هذا مثل من صلّى فى ثوب كان مماساً لشيءٍ نجس دون حصول سرايه النجاسه اليه، وهو مثل ما عن «المنتهى» من الحكم بصحه صلاه من شدّ وسطه بطرف حبل، وكان الطرف الآخر مشدوداً بنجاسه،

حيث أنه محكوم بصحة الصلاه من غير خلافٍ بين علمائنا.

نعم، قد يظهر من صاحب «كشف الغطاء»: «دوران بطلان الصلاه على تنجيس الثياب، الحاصل بملاقاه النجاسات الرطبه في المصيب أو المصاب أو فيهما، دون النجاسه المتصله باللّباس مع الجفاف، فتصحّ الصلاه فيها حينئذٍ إذا لم تكن من غير مأكول اللّحم، بل وإن كانت منه إذا كانت موضوعه على الانفصال عنه على اشكال...».

وقد أجاد فيما أفاد في غير الصورة الأخيره، من جهة احتمال صدق محمول المتنّجس فيبطل، وإلا فلا، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محلّه.

هذا تمام الكلام في الصلاه.

وكذا يكون الحكم في الطواف أيضا، واجبا كان أو مندوبا، كما يأتي بحثه تفصيلاً في كتاب الحج، والظاهر أنه لا خلاف في شرطيه الطهاره فيه أيضا ولعلها مستفاده من النبوّه المشهوره الوارده في كتب أهل السنّه عن ابن عباس، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الطواف بالبيت صلاه، ولكن الله أحلّ فيه النطق، فمن نطق فلا ينطق إلا بخير»^(١) الداله على مساواته مع الصلاه في سائر الأحكام، سيّما المعروفه منها كالطهاره من الحدث والخبث ونحوهما.

هذا، مضافا إلى امكان استفاده ذلك من خبر يونس بن يعقوب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يرى في ثوبه الدّم وهو في الطواف؟ قال: ينظر الموضع الذي رأى فيه الدّم فيعرّفه ثم يخرج فيغسله، ثم يعود فيتم طوافه»^(٢).

لا يقال: إنّه قد ينتقض في الاطلاق والتشبيه أو في العموم من جهة عدم اشتراط الطهاره عن الحدث في الطواف المسنون.

١- مستدرک الحاكم، ج ١، ص ٤٥٩؛ سنن البيهقي، ج ٥، ص ٨٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٢ من أبواب الطواف، الحديث ٢.

وللدخول المساجد (١)

لأننا نقول: بإمكان أن يكون اخراجه كان بالدليل من التقييد أو التخصيص، ومثله لا يوجب النقض فيما لا معارض له من الدليل، فيعمل بالاطلاق والعموم كما لا يخفى.

(١) إن من جملة ما تجب ازاله النجاسه له هو دخول المساجد، والدليل على ذلك هو الاجماع والكتاب والسنة.

وأما الأول: فقد ادّعاها العلامة في «القواعد»، وأيضاً ذكر في «الارشاد» و«المنتهى»، بل ظاهر الأخير أو صريحه: «أنه مذهب أكثر أهل العلم»، بل في «الخلافة» وكتاب الجنائر من «السرائر»: «لا خلاف في أنه يجب أن يحنّب المساجد من النجاسات» مع زياده (بين الأئمّه كافه) في الأخير، كما أنه في «المفاتيح» أيضاً نفى الخلاف عن لزوم ازاله النجاسه عن المساجد، وفي «الذخيره» عن الشهيد، الظاهر أنه اجماعى. بل قد حكى ذلك عن النراقي في «اللوامع» عن العاملى، والظاهر أن المراد منه هو الشهيد، وعليه فدعوى الاجماع على وجوب الازاله عن المساجد، بل ولدخول المساجد فى الجملة ممّا لا اشكال فيه، ومثل هذا الاجماع هو الحنّبه، ويكفى فى رفع اليد عن الأصل المقتضى للبراءه عن الوجوب لو شك فيه.

وأما الاستدلال بالكتاب:

١. الاستدلال بقوله تعالى «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ» (١)، بناء على أن معنى (النّجس) بالفتح هو النجس بالكسر، حيث يدلّ على أن وجه عدم قربهم للمسجد ليس إلاّ لأجل نجاستهم، هذا.

ولكن قد أورد عليه أولاً: بمنع كون المراد من (النَّجَس) هو المعنى المعروف والمصطلح، بل لعل المراد منه القذاره كما هو معناه اللغوي، حيث لم يثبت كون النجاسه في المعنى المصطلح عليه حقيقه شرعيته.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك كان الحكم كذلك في حق خصوص المشركين لشده نجاستهم لا لمطلق الكفار والنجاسات كما هو المقصود.

وثالثاً: لو سلّم اشتراك غيرهم معهم بل وكذا سائر النجاسات، ولكن يحتمل قصر الحكم على المسجد الحرام، فلا يعم غيره من المساجد، كما يشاهد الاختلاف بينه وبين سائر المساجد في دخول الجُنب والحائض، حيث يحرم عليهما الدخول فيه مطلقاً حتى مروراً، بخلاف سائر المساجد عدا مسجد النبي صلى الله عليه وآله، كما يمكن أن تؤيد ذلك بأن منعهم عن الدخول فيه لعل فيه جانب سياسي اريد بمنعهم اذلالهم وحصرهم ومنع حرّيتهم، كما منعوا لاحقاً عن الدخول الى أرض الحجاز وجزيره العرب.

هذا ما أوردوا به على الاستدلال بهذه الآيه لحرمة دخول النجاسه في المساجد.

ولكن نجيب عن الأوّل: بالمنع عن عدم معرفيه المعنى المعهود، لوضوح أنّ النجاسه لو لم تكن حقيقه الشرعيه في المصطلح منها، لا أقل تكون حقيقه متشرعيه بالانصراف، أو لكثرة الاستعمال عند المشرعه، حتى في صدر الاسلام، بل قد يدعى أنه لو كانت معنى النجاسه هي القذاره _ كما قاله الاستاذ الأعظم السيد الجليل آيه الله العظمى البروجردى (١) قدس سره، من أنّ ما ورد في النصوص لافهام النجاسه في صدر الاسلام كان بلفظ القذاره _ وسلّمنا كون النجاسه هنا بمعنى القذاره، لكنه راجع إلى ما هو المصطلح عليه دون القذاره بمعنى الخبائثه أو

١- كان يقول بذلك في جلسه درسه من باب الطهاره وسمعتة منه عند ما كنا نتشرف بالحضور فيها.

الوساخه، مع أنه لو كان كذلك فإنه ربّما يقال إن المشركين والكفار قد يكونون أنظف من بعض المسلمين في الظاهر، فمن ذلك يفهم أن ليس المراد من (النجس) إلا ما يقابله وهو الطهاره عن الخبث لا النظافه، هذا أولاً.

وثانيا: لو كان ما ذكرتم من كونه حقيقه في القذاره مقبولاً- وسلّمنا ذلك، لزم القول بوجوب حملة على المعنى المجازى المقصود، لأجل قيام القرينه على ذلك، وهى تفرّيع النهى بالتقرب الى المسجد الحرام، لأنّ من المعلوم أنه لا- يجب تجنّيب المساجد عن غير النجس الشرعى إجماعاً، وعليه يفيد التفرّيع أنّ المنع كانت لأجل النجاسه.

وعن الثانى: بإمكان الحاق النجاسات من غيرهم بهم بعدم القول بالفصل، يعنى إذا ظهر أنّ النهى عن قربهم الى المسجد كان لأجل نجاستهم، فيلحق غيرهم بهم بعدم القول بالفصل، إذ لم يسمع من أحد أنه أفتى بحرمه دخولهم فى المساجد للنجاسه وأجاز فى حقّ غيرهم من النجاسات من الأعيان أو الأفراد.

وعن الثالث: كذلك، أى كلّ من ذهب الى حرمه دخولهم فى المسجد الحرام لأجل النجاسه، قال بذلك فى غيره من المساجد، لاشتراك العلّه فيهما، ولذلك قال صاحب «الجواهر» إنّ اجماع المركب هنا محقق محكياً إن لم يكن محصياً إلا فى عدم الفرق بين الموردین.

مناقشه: اعترض بعض _ على ما هو المنقول عن «مصباح الفقيه» _ بأنه وإن كانت الآيه المشتمله على النجس، المحمول على النجس الشرعى لا القذاره العرفيه، إلا أنه مع ذلك قاصره عن اثبات عموم المدعى من حرمه دخول النجس فى المسجد، لقوّه احتمال ووردها مورد الغالب، من لزوم تجويز الدخول لهم _ كما كانوا عليه قبل نزول الآيه الشريفه _ سرايه النجاسه إلى المسجد، فلا يبعد أن يكون النهى عن دخولهم بهذه الملاحظه، فلا يستفاد منها إلا حرمه ادخال النجاسه

المتعدّيه، لا مطلق النجاسات كما هو مطلوب.

والجواب: ما ادّعاه وإن كان بحسب الغالب كذلك، خصوصاً مع ملاحظه حراره الهواء وكثره التعرّق في تلك النواحي من أرض الحجاز، إلاّ أنّه لا يوجب صرف ظاهر اطلاق الآيه إلى خصوص المذكور، لاسيّما مع تفرّيع الواقع فيه، حيث يفيد أنّ المنع كان لأجل نجاستهم ذاتاً، لا تنجيسهم للمسجد بواسطه السرايه، ولذا لا يظن بأحد أن يقول في مورد الآيه بالتخصيص، وعليه فالأولى لو سلّمنا دلالة الآيه على ذلك، القول به مطلقاً لا مع حصول السرايه. نعم، دلالة الآيه على المنع من ادخال المتنّجس إذ لم يكن مسرياً لا يخلو عن نظر، لانصراف النجس باطلاقه إلى عين النجاسه لا المتنّجس بالنجاسه.

٢. وكذا استدلالاً لحرمة دخول النجاسه في المساجد بقوله تعالى: «وَطَهَّرْ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ» (١)، فإنّ الخطاب متوجّه إلى إبراهيم عليه السلام فقد جاء في صدر الآيه: «وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَطَهِّرْ بَيْتِيَ...» فالمراد من (البيت) هو بيت الله، فاحتمال أنّ المراد من كلمه (بيتي) هو مطلق المساجد بعيداً عن مورد الآيه، نعم الحاقها به بواسطه الغاء الخصوصيه عنه وتنقيح المناط أمر آخر، وإن كان غير بعيد لأجل مناسبه الحكم للموضوع.

وجه الاستدلال: بناءً على أنّ المراد من الآيه أمره بتطهير المسجد من النجاسه، أو الأمر ظاهر في الوجوب، فيصير معناه أنّه يجب ازاله النجاسه عن المسجد، والفرق بين البيت وسائر المساجد منفى لعدم القول بالفصل، هذا.

وقد نوقش أوّلاً: بأنّه خطاب موجّه للنبي صلى الله عليه وآله، ولعلّ المراد به هو الطهر عن دنس الكفر والشرك وعبد الأوثان لا النجاسه، هذا كما في «مصباح الهدى» للاملي.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأنّ الخطاب متوجّه لابراهيم عليه السلام الواقع في صدر الآية لا إلى نبينا صلى الله عليه وآله حتّى يحتمل كونه لاخراج الأوثان التي كسرها الوليّ عليه السلام بأمر النبي صلى الله عليه وآله يوم فتح مكة.

مع أنّه لو كان المراد من التطهير هو هذا، فلا يبعد حينئذٍ صيروره الآية نظير قولته تعالى «إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ»، فيرجع الاستدلال إلى ما قبل المذكور في تلك الآية.

وثانيا: بأنّ التطهير المذكور فيها كان للطائفين وهو مغاير مع وجوبه لنفسه.

وهو أيضا مندفع: بأنّ الاسناد إلى طائفه لا يوجب رفع اليد عن ظاهر مطلوبيته المطلقه، كما هو متعارف عند العرف، حيث يحكم المولى ويأمر خدمه بنظافه البيت للضيوف، الموجب بأن يكون داعيا لقيام العبيد بذلك، لكن هذا لا يوجب اختصاص الوجوب لذلك فقط، بحيث يرفع اليد عن ظهوره المطلق في كون أصل النظافه والتطهير واجبا ومطلوبا.

وثالثا: بأنّه على فرض وجوبه لنفسه، إنّما هو في مورد الاحتياج الى تطهيره وهو في صورته الثلوث بالنجاسه، فلا يكون دليلاً على حرمة ادخال الغير المسريه من النجاسات فيها.

أقول: وفيه ما لا يخفى، فأنّ الظاهر من هذه الأوامر هو الكنايه عن لزوم حفظ الطهاره في هذه الأماكن المتبرّكه المقدسه، وليس في مقام بيان أنّ الأمر بذلك إنّما هو بعد تنجسه بالسرايه.

نعم، يستفاد منه هذه الصوره أيضا بالأولويه، لأنّه إذا قيل بوجوب حفظ ذلك لأولئك الأفراد، يفهم منه وجوب تطهيره بعد ثلوثه، لا أن يكون المراد منه خصوص ذلك حتّى يناقش في دلالتها.

وعليه، فاستفاده حرمة دخول النجاسه في المسجد والبيت من الآية يكون مثل استفاده حرمة تنجيسه، فذكر هذه الطوائف إنّما هو لأجل التمهيد وبيان حكمه

لزوم ذلك وأنه أمرٌ صادرٌ رعايه لحال الداخلين فيه لأجل الطاعة والعبادة، وعليه فالتمسك بها لذلك كما قيل ليس ببعيد.

نعم، شمولها لدخول المتنجس مشكل جدًّا، لأنه لا يصح توجيه الأمر إليه ب (طهر) التي لا تتعلق إلا بما يصدق عليه ذلك أى التطهير، بخلاف المتنجس حيث يصح الأمر به بالخراج ونظيره، والله العالم.

الأخبار الدالّة على حرمة تنجيس المساجد

الأخبار الدالّة على حرمة تنجيس المساجد

وأما من التّدينه: فقد استدللّ بما رواه جماعه من الأصحاب كالعلامة في «التذكرة» عن النبي صلى الله عليه وآله، أنه قال: «جَنَّبُوا مساجدكم النجاسة»^(١) المؤيد بالشهره عندهم عملاً وروايه كما في «الجواهر».

نوقش فيه أولاً: باحتمال أنّ المراد من المساجد هو مسجد الجبهه، المؤيد باضافتها إلى المخاطبين، هذا كما في «مصباح الفقيه»، أو اراده مكان المصلّى نظير قوله عليه السلام: «جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً»، مضافاً إلى أرسال سنده.

والجواب: أما عن أرساله فهو غير مضى لأنّ الخبر منجبرٌ بالشهره فى الروايه والعمل، وأما ما قيل فيه فهو مخالفٌ لما يخطر بالبال من استعمال الجمع فى الروايه، فإنّ المتبادر إلى الذهن هى المساجد المعهوده لا الجبهه، لأنّ الغالب فيها هو الأتيان بالافراد وهو مسج الجبهه، كما أنّ اسناد المساجد إلى المخاطبين من ممّن يطوف بها أو يبنى أمر متعارفٌ بين الناس، وعليه فاحتمال اجمال الروايه لأجل هذه الايرادات حتّى يسقط عن الاستدلال غير مقبول.

أقول: ومنه يظهر الجواب عن احتمال كون المراد من المساجد هو مكان

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢؛ التذكرة، ج ٢، ص ٤٢ مسأله ٩٩.

المصلّى، لأنّ لفظ الجمع حيث يطلق في مثله بصيغته الافراد كما في خبر: «جعلت إلى الأرض مسجداً وطهوراً». يستبعد استعماله في المسجد.

وثانياً: المتبادر من الأمر بالاجتناب عن المساجد بملاحظه المناسبات المغروسه في الأذهان، إنّما هو اراده حفظها عن أن يتلوث بالنجاسه، فلا يدلّ على حرمة ادخال النجاسه الغير المتعديه.

وفيه: إنّ خلاف لظاهر الأمر بالاجتناب مسندا الى نفس النجاسه، حيث أنّه يؤيّد كون المبعوض دخول النجاسه فيها، كما نشاهد نظيره في استعمال هذا اللفظ في الأماكن التي يمنع ادخال بعض الاشياء فيها كالنار، فيما إذا كان النفط أو ما يشاكله من الموادّ القابله للاشتعال سريعاً موجوداً فيه، فلانزومه الاجتناب عن النجاسه بكلا فرديه من المتعدّيه وغيرها، نعم شموله لمثل المتنجس لا بدّ من زياده عنايه لظهور لفظ النجاسه في الأعيان دون المتنجسات التي قد ذهب بعض الى طهارتها إذا كانت مع الواسطه.

وثالثاً: المراد من النجاسه إمّا المصدر يعنى جنّبوا مساجدكم عن أن يتنجس، وإمّا الاسم وعليه فهو ظاهر في النجاسات العينيه، وعلى أى تقدير فلا يدلّ على تحريم ادخال المتنجس إلاّ بالاجماع المركّب إن تحقّق، هذا كما في «مصباح الفقيه»(١).

وفيه: قد عرفت الاشكال في الصوره المفروضه في الأولى، بأن أنس أذهان العرف لكلمه الاجتناب عكس ما ادّعاه، وأمّا ما ذكره في الصوره الثانيه فلا- يخلو عن حسن ووجهه كما عرفت، فالاستدلال بهذا الحديث مع اقترانها بالشهره في الروايه والعمل لا يخلو عن قوّه كما لا- يخفى، ولعلّله منه ما جاء في حديث الثمالى عن الباقر عليه السلام: «إنّ الله أوحى إلى نبيّه أن طهر مسجداً... الى آخره»(٢)، بناءً على

١- مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٤٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٥ من أبواب الجنابه، الحديث ١.

عدم المراد منه الجبهه.

ومنها: ما رواه الشيخ باسناده عن عبدالله بن ميمون القداح، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال النبي صلى الله عليه وآله: تعاهدوا عند أبواب مساجدكم، ونهى أن ينقل الرجل وهو قائم»^(١).

ومنها: مثله حديث الطبرسي في «مكارم الاخلاق» عن النبي صلى الله عليه وآله: «في قوله تعالى: «خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ»، قال: تعاهدوا نعالكم عند أبواب المسجد»^(٢).

حيث يستفاد منه زياده الاحتياط في التحفظ عن تنجيس المسجد، الكاشف عن عدم جوازه، خصوصا تناسبه مع تعظيمه.

ولكن قد نوقش فيه: «بأنّ في دلالة على وجوب التعاهد نظر، ولو سلّم وجوبه، فلا يدلّ على حرمة ادخال النجاسة فيه، ولا على وجوب ازالتها لو صار متلوّثا بها»، هذا كما في «مصباح الهدى»^(٣).

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن ظاهر كلمه (التعاهد) هو مراعاة عدم دخول النجاسة في المسجد لا عدم التلوّث بعد الدخول، لأنّه لا بدّ أن يأمر بالمواظبه على كونه يابسا غير مسريه، فدلاله الروايه على النهى عن الدخول أولى من غيره.

وأما عدم دلالة على الوجوب فهو جيّد، لأنّه لا يعلم وجود النجاسة، بل يحتمل، فلا وجه للايجاب، بل كان الأمر بذلك للاحتياط، فلا ينافى ذلك استفاده الحرمة عند العلم بوجودها. وكيف كان. فإنّ دلاله مثل هذه الأحاديث على المطلوب أمر غير بعيد.

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٣.

٣- مصباح الهدى، ج ٢، ص ١٨.

ومنها: مرسله علاء بن الفضيل، عمّن رواه، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا دخلت المسجد وأنت تريد أن تجلس، فلا تدخله إلا طاهراً، وإذا دخلته فاستقبل القبلة ثم أدع الله ورسله وسّم حين تدخله، واحمد الله وصلّ على النبي، الحديث» (١).

حيث استدل بها صاحب «مصباح الهدى» للمطلوب، لكنّه موقوف على أنّ يكون المراد من الطهارة هو تطهيره عن خصوص الخبث أو هو مع الحدث، وأقياً لو كان المراد هو الطهارة عن الحدث، كما هو المحتمل، لأجل ما يرادفه من الأمور التي تكون مع الطهارة عن الحدث آنس، فلا مرتبط ببحثنا، كما لا يخفى.

ومنها: ما استدلّ به من ما ورد من تجنب المساجد عن الصبيان والمجانين:

١. مرسل على بن أسباط، عن بعض رجاله، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام جنّبوا مساجدكم البيع والشراء والمجانين والصبيان، الحديث» (٢).

٢. خبر عبد الحميد، عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله جنّبوا مساجدكم صبيانكم ومجانيتكم وشرائكم وبيعتكم، الحديث» (٣).

وروايه الصدوق مثلهما (٤).

هذا بناءً على أنّ الوجه في الأمر بالاجتناب عنهم من جهة أنّ النجاسة موجوده معهم نوعاً، مع أنّه يمكن أن يكون الوجه عدم تجنّبهم عمّا لا يليق بالمسجد من الأفعال والحركات الصادره منهم، ممّا لا يناسب المساجد واجتماع المؤمنين، كما هو المناسب مع ما يراد فيهما من البيع والشراء ورفع الأصوات الوارده في الحديث، فحينئذٍ لا يكون هذا الخبر مرتبطاً بما نحن بصدده.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٩ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- المصدر السابق، الحديث ٤.

ولكن مع ذلك لا يبعد أن يكون وجود النجاسة معهم أيضا من جملة ما هو السبب للنهي عن جواز الدخول، فبذلك يناسب مع الاستدلال، إلا أنه ليس على حد يفهم منه الحرمة كما هو المقصود في الاثبات، بل غايته اثبات الكراهة.

ومنها: ما ورد من الأمر بجعل المطاهر على أبواب المساجد، الوارد في الخبر الذي رواه عبد الحميد عن أبي إبراهيم عليه السلام، قال: «قال رسول الله عليه السلام: في حديثٍ واجعلوا مطاهر كم على أبواب مساجدكم» (١).

بناءً على أن المراد من المطاهر ما يجعل من المياه لتحصيل التطهير عن الخبث، فأمر الشارع بلزوم جعلها في خارج المسجد حتى لا يدخل المنتجس في المسجد.

أقول: لا يمكن الاستدلال به جزماً، لاحتمال كون ذلك لأجل تعظيم المسجد، بأن لا يدخله أحد إلا مع الطهارة عن الحدث، أو هو مع الخبث، وعليه فاثبات الحرمة منه ضعيفٌ جداً.

ومنها: ما ورد في منع الحائض والجُنُب عن المكث في المسجد:

١. رواه رزاره ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قالاً: «قلنا له: الحائض والجنب يدخلان المسجد أم لا؟ قال: الحائض والجنب لا يدخلان المسجد إلا مجتازين ان الله تبارك وتعالى يقول: «وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا» الحديث» (٢).

٢. خبر أبي حمزة، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: إذا كان الرجل نائماً في المسجد أو في مسجد الحرام أو مسجد الرسول صلى الله عليه وآله فاحتلم فأصابته جنابه، فليتييم ولا يمر في المسجد متيماً حتى يخرج منه ثم يغتسل، وكذلك الحائض إذا أصابها

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب أحكام المساجد، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٥ من أبواب الخبائث، الحديث ١٠.

الحيض تفعل ذلك، ولا بأس أن يمرّ في سائر المساجد ولا يجلسان فيها» (١).

بأن يكون وجه النهى عن الجلوس والمكث فيها خوفاً من تلويث المسجد بنجاستهما، ولكن مع ذلك يحتمل أن يكون المنع لأجل الحدث الموجود فيهما، كما يشهد لذلك المنع عن المرور في المسجدين، مع أنه غير مستلزم لتنجيس المسجد، فليس المنع الآ- لأجل الحدث لا- للخبث، مضافاً إلى أنه لو كان المقصود من المنع هو خوف التلويث، لا- اختص الحكم بالمتعدي لا مطلق عين النجاسة.

وكيف كان، فإنّ الذى يوجب اطمينان الفقيه بحرمة دخول النجاسة فى المساجد - مضافاً الى ما عرفت ما فى الكتاب والسنة وكفايتهما لاثباته - هو قيام الاجماع الذى المؤيد بتلك الأدلة، الموجب للجزم بذلك، والمستلزم لرفع اليد عما استدلّ به للجواز، وعليه فلا- بأس حينئذٍ بذكره والنظر اليه، فنقول: ذهب جماعة من المتأخرين كبعض متأخرى المتأخرين، ومنهم صاحب «مصباح الفقيه» الى الجواز مطلقاً، تمسكاً بالأصل لدى الشك فيه، إن لم يتم الدليل على المنع، وبالروايات الواردة فى جواز مرور الحائض والجُبّ مجتازين فى المساجد، مع أنه لو كان ممنوعاً لكان اللازم المنع عن المرور أيضاً، لا المكث فقط.

ثم قال: «دعوى احتمال ورودها لبيان الجواز فى مقام توهم المنع من حيث حديثى الحيض والجنابه بعد غلبه مصاحبتهما، خصوصاً الحائض للنجاسة غير مسموعه».

مع مامر من أنّ احتمال المنع بملاحظه الحدث الأ- كبر كان أقوى عن المنع حتى عن المرور فى المسجدين، مع أنه لا يحتمل فيهما كون المنع لأجل الخبث، حيث لا يفهم العرف بقريته وحده السياق إلاّ كون المنع فى كلا الموردين إنّما هو لأجل الحدث لا الخبث، وعليه فالتجوز والمنع يكون للأوّل لا الثانى، وإن كان فى

دلالته على جواز دخول عين النجاسه من خلال الجنب والحائض ولو مرورا ممّا لا يكاد ينكر، وعليه فلا بدّ من التخصيص في ادله المنع، كما يقال بذلك في ما يدلّ على جواز دخول المستحاضه في المسجد، وهو ما ذكر في موثقه عبدالرحمن بن أبى عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن المستحاضه أيطأها زوجها وهل تطوف بالبيت؟ قال: تقعد قرؤها الذى كان تحيض فيه، الى أن قال: فإن ظهر على الكرسف فلتغسل ثم توضع كرسفاً آخر، ثم تصلى، فإن كان دماً سائلاً فلتأخر الصلاه الى الصلاه، ثم تصلى صلاتين بغسل واحد، وكلّ شيء استهلت به الصلاه، فليأتها زوجها ولتطف بالبيت» (١).

فإنّ الظاهر من هذا الخبر دلالتة على جواز الدخول حتّى لمطلق الطواف ولو كان مندوبا، فلا يختصّ بالطواف الواجب حتى يتوهم كونه للضرورة، كما تدلّ على جواز ذلك للمستحاضه الكبرى التى تكون عادة دمها سائلاً، فضلاً عن غيرها، حيث إنّهُ على القول بمنع إدخال الأعيان النجسه فى المسجد، لا بدّ من القول بالتخصيص فى مثل ذلك كما يقال بمثله فى عدم ممنوعيته دخول أصحاب القروح والجروح ومن به الدم القليل فى المسجد، لأجل اداء صلاه الجمعة أو الجماعة أو لأجل أغراض أخرى من المرافعه ومذاكره العلم، بل السيره قائمه عن السلف والخلف على ذلك، ولم يسمع عن أحد من القول بالمنع عن الدخول لأجل ذلك، وعليه فلا محيص من القول بالتخصيص لا الجواز المطلق كما قال به صاحب «مصباح الفقيه»، وإنّ أعرض عنه بعده ومال إلى المنع فيما لا ضروره عرفيه فيه، فيتفرع عليه أنّه لا يجوز دخول الكلب والخنزير فى المسجد مطلقاً، سواءً أوجبا التنجيس كما فى الأيام المطيره أو لا، لما قد عرفت من المنع فى الأعيان النجسه إلا ما استثنى من دم الاستحاضه فى المستحاضه حتّى فى

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٨.

الكبرى، وفي ذوى الجراحات الدّمويه والقروح السائله، والمسلوس، والمبطنون بعد وضع الخريطه للحضور فى الجماعات والجمعات المنعقده فى المساجد.

نعم، شمول الدلاله على المنع للمتنجس وما عفى عنه فى الصلاه مشكّل، لاستقرار السيره المستمره من صدر الاسلام الى زماننا هذا على عدم الاجتناب. منه بل ولعلّ القول بوحده الحكم بين الصلاه والمسجد فى الأمور الممنوعه غالبا _ أى كلّ ما يجوز الصلاه معه من النجاسه، يجوز ادخالها فى المسجد، إذا لم يستلزم الهتك نظير دم الجروح والقروح، وما عُفى عنه فى الصلاه، وكلّ ما لا- يجوز الصلاه معها مثل دماء الحيض والنفاس، ودم نجس العين الثلاثه فى غير المستحاضه، فلا يجوز الدخول فى المسجد _ غير بعيد.

نعم، قد يفارق بينهما وهو فى مثل المحمول المتنجس بنجاسه غير المعفوّ عنها، حيث لا- يجوز معه الصلاه لكن لا- مانع من إدخاله المسجد، لعدم شمول الأدله لمثله، كما عليه الاجماع وفتوى الفقهاء، وإن أفتى بالمنع عنه بعض كصاحب «الجواهر» رحمه الله .

حرمه ادخال النجاسه المسريه الى المسجد

كما لا ريب فى حرمه ادخال النجاسه المسريه والمتعدّيه فى المسجد، لأنّه القدر المتيقن من معاهد الاجماع ودلاله الأدله، ولم ينقل الخلاف فيه من أحدٍ، عدا ما يستشعر من صاحب «المدارك» الميل إلى الجواز، حيث يقول بعد نقله ذهاب جمع من المتأخرين إلى عدم تحريم ادخال النجاسه الغير المتعدّيه إلى المسجد أو فرشته: «ولا- بأس به اقتصارا فيما خالف الأصل على موضع الوفاق إن تمّ»، فإنّ قوله: «إن تمّ» اشعارٌ لعدم تماميّه الوفاق عنده فى المتعدّيه.

أقول: ولا يخفى ما فيه، لما قد مرّ من قيام الاجماع، وكونه القدر المتيقن فى الاجماع الحكيمه، ولا ينبغى التشكيك فيها.

قال صاحب «الحدائق»: بالجواز متمسكا لذلك بأصالة الجواز، وبإطلاق موثقه عمّار، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الدماميل تكون بالرجل فتتفخ وهو في الصلاة؟ قال: يمسحه ويمسح يده بالحائط والأرض، ولا يقطع الصلاة»^(١).

فكأنه أراد من قوله: «يمسح يده بالحائط والأرض» شمول إطلاقه لحائط المسجد وأرضه، لأنّ الغالب أنّ إقامة الصلاة كانت في المساجد.

وفيه: إنّه مندفع لأنّ الأصل منقطع مع وجود الدليل الاجتهادي على المنع، كما يندفع بالحديث، هذا فضلاً عن أنّه ليس في صدد بيان هذا الحكم، لأنّه مسوق إلى بيان حكم آخر، وعليه فأخذ الإطلاق منه لتجوير تنجيس المسجد، خارج عن مذاق العرف والعقلاء، كما لا يجوز التمسك به لجواز تنجيس جدار الغير والحائط المتعلق بالغير كما هو واضح، مضافاً إلى أنّ انفجار الدماميل لا يلازم وجود الدم، بل قد ادّعى الغالب العدم وفيه ما لا يخفى.

بل ممّا استدللّ به أو أخذ للتأييد، ما جاء في خبر علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن الدّابة بتول فيصيب بولها المسجد أو حائطه، أي يصلّي فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جفّ فلا بأس»^(٢).

وجه الاستدلال أو التأييد: يكون في موردين:

أحدهما: ملاحظه السؤال والجواب، فإنّه برغم أنّ نجاسه بول الدوّاب كان عند السائل مفروغاً عنه، أنّه لو كان نجسا لكان الواجب عليه أولاً إزاله النجاسه ثمّ الصلاة، ولذلك لجأ إلى السؤال عنه دفعا لما توهم مزاحمته للصلاه، فأجابه عليه السلام أنّه لو جفّ فلا بأس.

وثانيهما: استفاد من تعليقه الحكم بالجفاف البأس فيما لو لم يجفّ.

أقول: ولكن في كلا موردين اشكال:

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

أما في الأوّل: فلاّنّ الكلام لم يكن في التنجيس وأنه يجوز أم لا حتّى يجعل الحديث دليلاً على عدم الجواز، فإنّ جواز الدخول وعدمه أعمّ من جواز التنجيس وعدمه كما لا يخفى، لأنّه ربّما يمكن أن يقال بعدم جواز التنجيس وابقاء النجس الذي وقع فيه، مع جواز ادخال النجاسه في المسجد كما هو مورد البحث.

وأما في الثاني: بإمكان أن يكون التعليق لأجل ترجيح تقديم الازاله، أي مع الجفاف يجوز تأخيره عن الصلاه بخلاف ما لو لم يكن جافاً، فإنّ الرجحان يكون في تأخير الصلاه عن الازاله.

فعلى كلّ حال، لا يكون الحديث ممّا يمكن الاستدلال به على عدم الجواز كما لا يخفى.

أقول: بل ربّما قيّدوا جواز إدخال النجاسه في المسجد، بما إذا لم يوجب ذلك هتك الحرمه وإلاّ يحرم كجمع العذره اليابسه وجعلها في المسجد.

ولكن لا- يخفى أن هذا التقيّد أجنبيّ عن المقام، لوضوح أنّ هتك الحرمه بنفسه عنوان موجب للحرمه بالخصوص، سواءً كان الهتك بالنجاسات أو غيرها، فإنّه إذا صدق العنوان المذكور عليه كجمع القذرات الطاهره في المسجد التي يصدق عليه الهتك في انظار العرف، كان محرّماً.

وأيضاً: لا يناسب لاثبات الجواز، الاستدلال بعدد من الأخبار الداله على جواز اتخاذ الكنيف مسجداً بعد طمّ التراب عليه، مثل ما في خبر مسعده بن صدقه، عن جعفر بن محمد عليهما السلام، أنّه سئل: «أصلح مكان حشّ أن يتخذ مسجداً؟ فقال: إذا ألقى عليه من التراب ما يوارى ذلك ويقطع ريحه فلا بأس، وذلك لأن التراب يطهره وبه مضت السنّه»^(١).

ونظائره من الأخبار كثيره وارده في هذا الباب.

لأنّ هذا إنّما يصحّ فيما اذا كانت المسجديّة عارضه على المكان، أى كان المكان قبله نجسا ثمّ اتخذ مسجدا، فلا ينطبق عليه عنوان ادخال النجاسه فى المسجد، هذا مضافا الى أن البحث فى المقام يدور حول حرمه ادخال النجاسه فى ظاهر المسجد، وهذه الأخبار على تجويزه فى البطن، مع أن التراب يعدّ من أحد المطهّرات، فلا مانع من أن يجعل الشارع مثل هذا الطمّ للتراب مطهّرا له، كما صرّح بذلك فى الخبر خصوصا مع ملاحظه ذيله حيث قال: «وبه مضت السّنه» حيث يشعر أنّه حكم استثنائى فى المسجد، فلا- يمكن جعله دليلاً- على تجويز ادخال النجاسه فى المسجد فى غيره، ولذلك اختار صاحب «الجواهر» جوازه فى خصوص مورد الأخبار وما يشبهه ممّا يتعدّر ازاله النجاسه عنه أو يتعسّر، فلا يكون دليلاً لجواز كلّ ما يتيسر، كما لا يخفى.

وأيضاً: يستثنى من ذلك لو سلّم ورود دليل على جواز اجراء الحدّ والقتل والقصاص فى المسجد بعد وضع النطع حفظاً عن التلوّث، وقبول دلاله هذا الأمر على الجواز، حيث إنّهُ يكون حينئذٍ مخصصاً لأدله المنع، لوجود مصالح فى اجراء ذلك فى المسجد مع حفظ المسجد عن التلوّث والهتك.

هذا، لكن الجواز ليس موضع وفاق بين الأصحاب، فقد حكى عن «كشف اللّثام» المنع، وفى «الخلافة» التصريح بعدم جواز القصاص، وأنّه لا- فائده فى فرش النطع، وعليه فالتمسك بأمثال هذا لاثبات الجواز ممّا لا يسمن ولا يغنى عن جوع، كما أنّ التمسك بمثل ما ورد فى: «أنّ الفاصل بين المسجد والمنزل زقاقاً بيال فيه، وربّما يطأ عليه؟ فقال: لا بأس إن الأرض يطهّر بعضها بعضاً» كما فى روايتى الحلبي لاثبات ذلك موهون، لأنّ محط النظر فيها غير ذلك كما لا يخفى.

حرمه تنجيس أثاث المسجد

أقول: بعد الوقوف على تماميه الأدله لاثبات حرمه إدخال النجاسه فى

المسجد وحرمة تنجيسه، وأنه لا فرق في الحرمة بين الملوّثه وعدمها، يثبت لنا أنه لا فرق في الحرمة بين أرض المسجد وفرشه وفضائه، كما لو كانت النجاسة العينيه على بدن الداخل أو ثوبه _ في غير ما استثنى دون المنتجس _ فيما إذا صدق وقوعها على فرش المسجد أنه تنجيس للمسجد لا مطلقا فيما إذا لم يصدق ذلك، فيما إذا لم تسرى النجاسة منه الى المسجد، كما إذا كان الثوب نجسا ولكنها غير مسريه الى المسجد، ولم يصدق عليه الهتك بدخوله فيه، وإن احتمل بعض الحرمة لمثله أيضا بواسطة تبعيتها للمسجد لاضافتها اليه، وتحقق تحقيره بتحقيرها كتعظيمه ما دامت فيه، ولا مكان صدق تلوّث المسجد بتلوّثها، بل قيل بإمكان دعوى شمول قوله صلى الله عليه و آله : «جنّبوا مساجدكم النجاسة» لمثله أيضا، وعليه فالاحتياط بترك الورود في مثله يعدّ وجيهاً جدّا.

حكم تنجيس حائط المسجد

أقول: ظهر أنّ حائط المسجد من المسجد، فيحرم تنجيسه أمّا القسم الداخلى منه فحكمه معلوم لصدق المسجد عليه قطعاً، إنّما الكلام يقع في القسم الخارجى ففي بعض الأخبار قد يستفاد من اطلاق كلمه (الحائط) كما ورد في خبر على بن جعفر عليه السلام: «عن الدابه تبول فيصيب بولها المسجد أو حائطه، أيسلّى فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس إذا جفّ» (١) بل ظهوره في الحائط الخارجى للمسجد، فإنّ المتعارف أصابه بول الدابه به عادةً، يوجب الظنّ بالتعميم في الحكم.

ودعوى الانصراف كما عن «مصباح الفقيه» في مثله، لا- يخلو عن تأمّلٍ، وعليه فالاحتياط فيه حسنٌ، وإن كان تحصيله مشكلاً لكثرة ما يمرّ بالحائط الخارجى من الحيوانات، أو إصابته بنجاسات عارضه، ولعلّه لذلك ادّعى الانصراف، لأنّه لو

كان واجبا لزم على الفقهاء التنبيه اليه لكثرة الابتلاء به خاصة فى القرى والأرياف كما لا يخفى.

فروع تتعلّق بطهاره المسجد

الفرع الأول: بعد ما ثبت وجوب ازاله النجاسه عن المساجد، فهل وجوبها فورى أم لا؟

الظاهر هو الأول كما عليه الاجماع كما حكاه بعضهم صريحا مثل صاحب «المدارك»، حيث قال: «قطع به وبالكفايه الأصحاب، وفيه توقف».

والدليل عليه: مضافا إلى الاجماع، أنه مقتضى وجوب التعظيم، وهو ينافى مع التراخي، إذ كلّ ما يدلّ على حرمة التنجيس ووجوب الازاله، هو يدلّ على حرمة الابقاء، إذ المقصود من وجوب الازاله ليس وجودها ولو بعد حين من الأحيان وفى زمن من الأزمنه، بل المقصود والمطلوب هو خلّوه عنها مطلقا وفى جميع الأوقات، إذ هو معنى وجوب الاحترام والتعظيم، ولعلّه هو المعنى المستفاد من الحديث النبوى: «جنّبوا المساجد النجاسه»، بل وهكذا تستفاد الفوريّه من حديث على بن جعفر عليه السلام (١)، بناءً على دلالتة بالمفهوم على بول الدابه إذا لم يكن جافاً، بل لعلّ من جهة فوريّه وجوب الازاله بحث الفقهاء عن أنّه لو ترك المصلّى الازاله مع سعه الوقت وصلّى، فهل صلاته فاسده أو لا؟، وقد وقع البحث عنه فى الأصول، ولو لا فوريه وجوبها لما كان لطرح هذا الفرع وجه.

الفرع الثانى: هل وجوب الازاله كفايى للجميع أو عينى لبعض وكفايى لآخرين؟

الظاهر هو الأول، بل عليه الاجماع كما عرفت من كلام صاحب «المدارك» بل وكذا «الذخيره» من أنّ وجوبها بالكفايه وأنّه الأقوى لأنّ الخطاب الوارد بقوله:

١- وسائل الشيعه: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١٨.

«جَنَّبُوا» عامٌّ يشمل جميع المكلفين، ولا اختصاص ببعض دون بعض، وإن كان التكليف يسقط باتيان واحد منهم.

واحتمال كون الوجوب في حق المدخل عينيًّا، وفي حق غيره كفائياً نظير نفقه الولد الفقير، حيث أنه واجب عيني للوالد وكفائياً لغيره، فيكون المقام كذلك بأن يكون وجوب الازالة للمُدخل عينيًّا وللآخرين كفائياً كما يظهر ذلك عن الشهيد في «الذكري»، حيث قال: «وجوبه على من أدخله».

فلا يرد عليه: أنه ربما يكون من أدخله غير مكلفٍ، أو من مكلفٍ يخيّل بازالته تقصيرا أو قصورا، فلازم قوله سقوط التكليف عن الآخرين، لأنَّ وجوبه العيني حكمٌ واحد وقد سقط بمثل عدم التكلف أو العصيان، مع أنه لا تأمل لأحد بل ولا خلاف في وجوب ازالته على سائر المكلفين.

لأنَّه يمكن أن يدعى الشهيد: عدم المنافاه بين وجوبه عينا لمن أدخل وكفائياً للآخرين، نظير نفقه الولد الفقير، لكن الاشكال ليس في الثبوت إذ لا مانع ثبوتا من ادعاء وجود الوجوبين، إلا أن الاشكال هنا في دليل الاثبات، إذ بذلك يفارق المقام مع مسأله الولد، حيث أنَّ دليل حكم وجوب نفقه الولد على الوالد كان من أجل وجوب نفقه القرابه، بخلاف سائر الافراد، حيث أنَّ وجوبه لحفظ النفس المحترمه عن التلف، وهو كفائى، هذا بخلاف المقام حيث ليس لنا دليل على وجوب الازاله إلا دليل واحد، وهو قوله صلى الله عليه و آله : «جَنَّبُوا المساجد...» الشامل لجميع الافراد، ومنهم من أدخله على سبيل الكفايه.

نعم، من ذهب إلى أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده وكذا عكسه، عليه أن يلتزم هنا أنه إذا كان التنجيس والادخال لشخصٍ حراما، لزم كون الازاله عليه واجبا عينا من هذا الباب، لو قلنا بالوجوب الشرعى فى مثل ذلك.

وهو أيضا محلّ تأمل، وعليه فالاحسن هو ما عليه الاجماع من الوجوب

الكفائي للجميع. نعم، القول بالتأكيد في حق من أدخله أمرٌ حسنٌ للاعتبار، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: الحق الشهيد والمحقق الثاني وغيرهم _ كما عليه جميع المتأخرين _ بالمساجد الضرائح المقدّسه والمصحف المعظّم، فتجب ازاله النجاسه عنها كما يحرم تلويثها أو مطلق المباشرة إذا صدق عليه الاهانته، ولو لم يتنجّس، بل يجرى هذا الحكم في كلّ ما يجب تكريمه وتعظيمه في الشريعة وحرمة اهانتته وتحقيره كالترابه الحسينيه والسّبحه، وما أخذ من طين القبر للاستشفاء والتبرك به وكتابه الكفن به ونحوها.

وبالجملة: يحرم تنجيس كلّ ما يكون تعظيمه واجبا وتحقيره حراما في جميع ما يتعلّق بقبور الأئمّه عليهم السلام من الاثاث كالصندوق أو الثياب الموضوعه على الصندوق، وكل ما يصدق عليه تبعيته ذلك الضريح وأنّ تعظيمه له تعظيم لذلك القبر، واهانتته إهانته له فضلاً عن نفسها، وكذلك يكون الحكم في المصحف من ورقها وغلافها إذا كانتا متصلين به، كما لاخفاء في تحقق الاهانته وهتك الحرمة بتلويثه بالنجاسه بل بمطلق المباشرة إذا صدق عليه الهتك دون ما لو لم يصدق ولم يقصد الهتك، كما لو كان يد شخص نجسا يابسا وأراد أن يأخذ المصحف من دون أن يلوّثه وبدون قصد الاهانته، بل يأخذه لخرجه عن الاهانته، فإنّه ليس بحرام، ولعلّ القول باختلاف هذه الأمور في الناس والمقاصد والنيات لا يخلو عن حسن.

ومنه يظهر حكم وجوب ازاله النجاسه عن المصحف وخطه وورقه وجلده وغلافه مع الهتك، بداهه لزوم صيانته عنه لدى المسلمين عامه، وقد ورد في الخبر في حقّ القرآن أنّه يقول الجبار عزّوجلّ: «بعزتي وجلالي، وارتفاع مكاني، لأكرمّن اليوم من أكرمك، ولأهينّن من أهانك».

كما لا اشكال في حرمة من خطّه أو وضع ورقه من العضو المتنجس إذا استلزم

التهتك والاهانه، وإن كان متطهراً من الحدث، ولم يكن قاصداً للتهتك، وأمّا مع التهتك فالحكم أظهر، بل ربّما يؤدّى الى الارتداد إذا انتهى الاستخفاف به إلى اهانه الدين، وأمّا مع عدم التهتك وعدم قصده الاستخفاف والاهانه ففي تحريم تنجيس ما عدا خطّه، ووجوب الازاله عنه بحثٌ: فعن «مصباح الهدى» اشكالٌ لعدم الدليل عليها، مع أنّه يكفى فى اثبات وجوبه صدق التعظيم العرفى الواجب علينا، وعليه فما ادّعاه الآملى من عدم الدليل على وجوب الاحترام والتعظيم لا يخلو عن مسامحه، لما عرفت من دلالة الحديث المزبور على ذلك، إذ من الواضح صدق التعظيم عرفاً بازاله النجاسه عنه كما قال الشيخ فى طهارته بأنّه: «لا اشكال فى وجوب الازاله عن الخط لفحوى حرمه مسّ المحدث له»، وإن استشكل عليه صاحب «مصباح الفقيه» بأنّه تامّ لو سلّمنا وجوب حفظ المصحف عن أن يمسه غير المتطهّر، وإن لم يكن مكلفاً لصغرٍ وجنونٍ ونحوهما، بأن وجب منع غير المتطهّر عن أن يمسه الخط، وإلا فلا يتم الاستدلال بالنسبه إلى حرمه التنجيس لا وجوب الازاله.

وفيه: الانصاف عدم تماميه الاشكال، لأنّ حرمه غير المتطهّر من المكلفين ممّا لا اشكال فيه، فأراد الشيخ تعميم الفحوى بالنسبه اليه، وأنّه إذا كان مسّ المحدث الفاقد للطهاره عن الحدث حراماً، فالمتنجس بالنجاسه إذا مسّه لا يجوز بطريق أولى، لأجل وجوب تعظيمه، فلا يبعد القول بوجوب الازاله بالنسبه الى الخط وغيره فى المصحف.

نعم، اثبات حرمه التنجيس لكلّ ما يؤخذ من كربلاء وباقي المشاهد المشرفه من الآجر والخزف والأباريق والمشارب ونحوها ممّا لم يكن متخذاً للتعظيم فلا، لأنّه لم يتحقق عنوان الاهانه والتحقير بمباشره النجاسه لشيءٍ من ذلك.

ودعوى أنّ الواجب هو التعظيم والازاله شرعاً، ولو لم يصدق عليه الاهانه والتحقير عرفاً.

وعن الأواني لاستعمالها (١) حكم الأواني

غير مسموعه، إذ لا دليل لنا على وجوب الاجتناب عن مثل هذه الأمور، بل السيره والطريقه على خلافه.

نعم، يصحّ دعوى ذلك فيما يؤخذ من باب التبرك والتعظيم، وإن لم يكن فيه نصّ بخصوصه كقطع الأقمشه التي يتبرك بها الناس في مشاهد الائم عليهم السلام، فإنّه لا يصحّ تنجيسه وإن مقدّميه يصل إلى حدّ التبعية عرفاً، حيث يحسنه الاعتبار وعقل العقلاء أيضاً كما لا يخفى.

(١) أى تجب ازاله النجاسه عنها لأجل مقدّميه استعمالها فيما يشترط فيه الطهاره من المأكول والمشروب وماء الغسل والوضوء ونحوها بالأدله المقرّره في مجالها، من الاجماع المحكى، والأخبار مع فرض التنجس بها، بناءً على أنّ النجاسه عينيّه أو قلنا بنجاسه المتنجس وكونه منجّساً كما هو المشهور، بل اعتبروا هذه الأخبار دليلاً على أنّ المتنجس منجّس، فيكون الأمر بالازاله مقدّمه لاستعمالها، فلا يكون وجوب الازاله وجوباً نفسياً تعبدياً.

نعم، يشكل الأمر عند من لا يقول بمنجسيّه المتنجس، حيث لا- وجه عنده لاثبات وجوب الازاله إذا لم يصير منجّساً للماء، ولذلك لجأ صاحب «مصباح الفقيه» في انكاره دلالة الأخبار التي عليها المشهور إلى أن: «هذه الأخبار لا تأمل في دلالتها على وجوب غسّل الاواني في الجملة، مقدّمه لاستعمالها في مثل هذه الموارد، وإن كان قد يتأمل بناءً على القول بعدم السرايه في اطلاق الوجوب أو عمومه بالنسبه إلى بعض تلك الموارد» انتهى (١).

أقول: ولكن لا يخفى أنه يلزم على كلامه صيروره وجوب الازاله وجوبا تعديدا لا لترك النجاسه عمّا يشترط فيه الطهاره، مع أنه مخالفٌ لظاهر النصوص كما هو واضح.

طهاره محلّ السجده

ويلحق بما تجب ازاله النجاسه عنه، محلّ السجود وإن لم تكن النجاسه الموجوده فى المحلّ متعديه، لاشتراط الطهاره فيه بغير خلافٍ، بل نسبه بعضهم إلى الأصحاب المشعر بدعوى الاجماع عليه كما عن المقدّس الأردبيلي فى «مجمع البرهان»، ولعلّ دليله الاجماع والنص، وفى «الذكري» وعن «الذخيره» نسبه للنصّ أيضا، ولكن قال صاحب «الحقائق»: «إنّى لم أقف على هذا النصّ، ولا نقله ناقلٌ فيما أعلم، بل ربّما ظهر من النصوص خلافه».

لكن قال صاحب «الجواهر»: «لعلّ المراد منه هو موثقه عمّار عن الصادق عليه السلام فى حديث، قال: «سئل عن الموضع القذر يكون فى البيت أو غيره فلا- تصيبه الشمس، ولكنّه قد يبس الموضع القذر؟ قال: لا يصلّى عليه، وأعلم موضعه حتّى تغسله، الحديث» (١)».

أقول: لعلّ المراد من عدم الصلاه عليه: إمّا عموم المساجد السبعه ومنها محلّ السجود، أو خصوصه فهو القدر المتيقن منها، أو المراد جميع ما يقع المصلّى عليه أى مكانه، وعلى أى حال هو داخل فيه، ولعلّه لأجل هذا الحديث ذهب السيد المرتضى _ على ما حكى عنه _ إلى وجوب ازاله النجاسه عن سائر مكان المصلّى، وأبى الصلاح عن المساجد السبعه خاصه، وتام البحث فيه موكول إلى محلّه.

هذا، وينبغى التنبيه الى أنه لا دليل على أنّ ازاله النجاسه واجبه لنفسه، عدا

وَعُفَى فِي الثَّوْبِ وَالْبَدَنِ عَمَّا يَشُقُّ التَّحَرُّزُ مِنْهُ مِنْ دَمِ الْقُرُوحِ وَالْجُرُوحِ الَّتِي لَا تَرْتَقَى وَإِنْ كَثُرَ (١)

ازالتها عن المسجد، إلا أن في النصوص اطلاق الأمر بغسل الثوب، وقد وردت هذه الأخبار في الباب السابع من ابواب النجاسات في «الوسائل»، ولكن المقطوع به عند الأصحاب عدم اراده وجوب الازاله بنفسه، بل في «كشف اللثام» أنه لعله اجماع والاطلاق موكول إلى الازاله مقدمه لشيء آخر، بل في «الجواهر»: «إِنِّي لَمْ أَقِفْ عَلَى مَا يَدُلُّ صَرِيحًا عَلَى اسْتِحْبَابِ الْإِزَالَةِ لِنَفْسِهِ، وَإِنْ أَقْبَى بِهِ بَعْضُ مَشَايخِنَا». ولعله استفاده من الاعتبار أو من النظر في مجموع ما ورد من الأخبار، أو أنه نزل تلك الأوامر المطلقة عليه، أو من نحو قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» والأمر سهل).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، حيث أن الطهاره أمر مطلوب لدى العرف والعقلاء، وهذه المطلوبيه كافيه في استحبابه كما لا يخفى على المتتبع في الآيات والروايات.

(١) إن هذا العفو ثابتٌ بالنسبه للصلاه والطواف بل والمساجد _ بناءً على منع دخول النجاسه اليه مطلقاً _ لكن بشرط عدم التعدي، وهذا العفو بالنسبه للدم الذي يسيل ويشق أو يتعسّر التحرز منه، من دم الجروح والقروح مِمَّا لَا خِلافَ فِيهِ، بل عليه الاجماع نقلاً- وتحصيلاً، لنفي الجرح و اراده الله اليسر على العباد، وأنه «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» وللنصوص المستفيضه والأخبار الكثيره، وهى طائفتان: حكم دم القروح و الجروح

١. طائفه تجوز في الجروح والقروح مطلقاً:

منها: صحيح أبي بصير، قال: دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو يصلي، فقال لي قائدي: إن في ثوبي دماً، فلما انصرف قلت له: إن قائدي أخبرني أن بثوبك دماً؟

فقال لى: إنَّ بى دماميل ولست أغسل ثوبى حتّى تبرأ»(١).

وواضح من ظاهر هذا الخبر أنه ليس فيه قيد السيّان أو قيد أنه لا- يمكن أن يضع عليه ما يمنع عن ذلك وغيرهما من الجمل الموصلة لوجود المشقه فى تطهيره.

ومنها: خبر عمّار، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الدمل يكون بالرجل فينفجر وهو فى الصلاه؟ قال: يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض ولا يقطع الصلاه»(٢) فهذا الخبر أيضا مطلق لو لم ندع وجود قرينه فيهما بما يشمل المشقه، وهو لفظ (الدماميل) بصورة الجمع على ذلك غالبا ونوعا.

٢. وطائفه أخرى تدلّ على العفو فيهما فيما إذا كان مشتملاً على المشقه أو السيّان وعدم الانقطاع والاسكان:

منها: صحيح محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام: «سألته عن الرجل يخرج به القروح، فلا تزال ترمى كيف يصلّى؟ فقال: يصلّى وإن كانت الدماء تسيل»(٣).

ومثله بتفاوت يسير خبر ابن عجلان المروى فى «مستطرفات السرائر» من «كتاب البنظى» على ما فى «الجواهر»(٤)، حيث فرض السائل صورته عدم اسكان الدم، حيث قال: «فلا تزال تدمى؟ فأجاب عنه عليه السلام بالعفو مع ذكر (أن) الوصيله، أى العفو ثابت حتّى مع السيّان، فاستفاد منه صاحب «مصباح الفقيه» ثبوت العفو مع عدمه بطريق أولى.

مع أنه يمكن أن يقال: بأن ذكر ذلك كان لأجل الجواب عمّا فرضه السائل، لا بصدد بيان حال الترقى حتّى يستفاد منه الأولويّه.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- الجواهر، ج ٥، ص ١٠١.

ومنها: صحيح أو حسن ليث المرادى، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل تكون به الدماميل والقروح فجلده وثيابه مملؤه دما وقيحا، وثيابه بمنزله جلده؟ فقال: يصلّى في ثيابه ولا يغسلها، ولا شيء عليه» (١).

بناءً على أنّ المراد من (مملؤه) بيان حال سيلانه وعدم انقطاعه، لا حكاية عمّا كان كذلك ثم سكن وانقطع، إذ الغالب السؤال عن الحال الفعلى لا حكاية ما مضى وبقاء آثاره على ثيابه وجلده.

ومنها: صحيح عبدالرحمان بن أبي عبد الله، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجرح يكون في مكان لا يقدر على ربطه، فيسيل منها الدّم والقيح فيصب ثوبى؟ فقال: دعه فلا يضرك أن لا تغسله» (٢).

ومنها: مرسل ابن أبي عمير، عن بعض أصحابنا، عن سماعة بن مهران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا كان بالرجل جرحٌ سائلٌ فأصاب ثوبه من دمه، فلا يغسله حتى يبرأ وينقطع الدّم» (٣).

هذه مجموع ما ورد من النصوص في المورد، وقد تبين اشتمال القيد بأحد الأمرين في الطائفة الثانية، ومقتضى القاعده المقرّره في الأصول هو ملاحظه حال الاطلاق والتقييد، فتصير النتيجة أنّ الملاك في العفو هو وجود المشقّه في الازاله لأجل عدم وجود ما يمكنه أن يربط الجرح ويقطع الدم أو سيلانه كما يشير اليه ما جاء في خبر محمد بن مسلم بقوله: «القروح التي لا تزال تدمى»، بل يمكن المنع عن وجود الاطلاق في الطائفة الأولى أيضاً، لأنّ حديث أبي بصير مضافاً إلى أنه صادر في واقعه خاصه من مشاهده الدم في ثوب أبي جعفر، ولم يعلم كيفيه

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٢، الحديث ٥.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

الواقعه بأنها كانت مشتمله على المشقه النوعيه أم لا، وأنه يسيل الدم أو لا، حيث لا اطلاق فيه يمكن الأخذ به، لكن وجود كلمه (الدمامل) الظاهره في عسر ازالته نوعا ما لم تبرء، كما كان الأمر في حديث عمّار أيضا كذلك، هذا فيما لو كان ضبط الخبر بصيغه الجمع، على ما نقله صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى»، بخلاف ما هو الموجود في «الوسائل» و«مصباح الفقيه»، حيث ورد فيه اللفظ مفرداً (الدمل)، لكن انفجار الدم وسيلانه في حال الصلاه نوعا ممّا لا يمكن ربطه بما يوجب انقطاعه، والشاهد على ذلك ما ورد في روايه الجعفي، قال: «رأيت أبا جعفر عليه السلام يُصلى والدم يسيل من ساقه» (١) حيث أنه يتحدّث عن قضيه في واقعه، وعليه فلا يمكن أخذ الاطلاق منه لو لم نقل كونه غالبا ممّا لا يمكن منعه من خروج الدم، ونوعا موجّب للمشقه النوعيه، فلازم ذلك صحّه ما اختاره المصنّف من تقييده بأحد الأمرين من المشقه أو السيلان، بل عن فقيه عصر صاحب «الجواهر» وهو الشيخ جعفر كاشف الغطاء في «شرح القواعد»: «أنّ التقييد مذکور في أكثر الكتب، لكن عبائرهم متفاوتة، إلا أن مرجع الجميع الى اعتبار مشقه الازاله كما هو ظاهر الأكثر)، خلافا لصاحبي «الجواهر» و«مصباح الفقيه» من الحكم باستمرار العفو مطلقا وفاقا للثانيتين و«مجمع البرها» و«المدارك» و«الذخير» و«الحدائق» و«منظومه» الطباطبائي و«لوامع» النراقي، وظاهرا الصدوق، وإن كانت عبائرهم متفاوتة في تأديه ذلك، ومن أراد الاطلاع عليه فليراجع الى «الجواهر».

وكيف كان، احتمال كون المعفو مطلق والجروح والقروح وإن لم يتضمّن شيئا من القيدين لا يخلو عن تأمل، بل قد يقال بأنّ الظاهر ارجاع أحد القيدين الى

الآخر، بأن يكون وجود السيلان راجعا الى مشقه ازالته، فيصير المدار في العفو هو المشقه في الازاله.

أقول: بعد وضوح حدود الحكم يقع البحث عن أنه إذا كان المدار في العفو على المشقه، هل المعتبر منه:

المشقه النوعيه وإن لم تكن مشقه في شخص المقام، كما إذا كان له ثياب متعدده يمكنه التبديل عند كلّ صلاه.

أو الملاك وجود المشقه الشخصيه والخرج الشخصى، ولو لم تكن فى المورد مشقه نوعيه.

لا- اشكال ولا- خلاف فى وجود العفو عند وجود المشقتين، كما أنّ الظاهر أنّه لا اشكال فى العفو فى ما إذا وجد فيه حرجا شخصيا ومشقه شخصيه، لأجل وجود أدلّه نفى العسر والحرج فى جميع الموارد ومنها المقام. وعليه فينحصر البحث عن أنّ الملاك لثبوت العفو هو مجرد المشقه النوعيه فقط من دون وجود مشقه شخصيه أم لا؟

الظاهر كفايتها بحسب ما يستظهر من النصوص، وإن كان الاحتياط فى مثل هذه الموارد حسنّ جدّا كما لا يخفى.

نعم، يظهر من بعض النصوص استحباب التبديل أو الغسل إذا لم يكن ذلك له مشقه فى كلّ يوم مرّه، وهو مثل ما جاء فى موثقه فى سماعه: «سألته عن الرجل به القروح والجروح، فلا يستطيع أن يربطه ولا يغسل دمه؟ قال: يصلّى ولا يغسل ثوبه كلّ يوم الآ مرّه، فإنّه لا يستطيع أن يغسل ثوبه كلّ ساعه»(١).

وأيضاً: ما رواه ابن ادريس فى «مستطرفات السرائر» نقلاً عن «نوادير البزنطى»، قال: «إنّ صاحب القرحة التى لا يستطيع صاحبها ربطها ولا حبس

دمها، يصلّي ولا يغسل ثوبه في اليوم أكثر من مرّه» (١).

فهذين الخبرين يدلّان على أنّ ملاك العفو هو وجود المشقّه خاصه، حيث يدلّ مفهوم التعليل والوصف فيهما على ذلك.

وفيه: إنهما خبران مضمران، بل في «كشف اللثام» إسناد الثاني إلى قول البنزطى في نوادره، مما يوجب قصورهما للمعارضه مع ما سبق بوجوه، هذا فضلاً عن معلوميه حال مفهوم الوصف، فيحتمل في التعليل كون المراد اتحاد الغسل المنزّل على الندب كما عن جماعه، لا الوجوب كما عن صاحب «الحدائق» فقد مال اليه ولا يخفى أنّه حكم شاذّ بخلاف الندب الذي هو ممّا لا خلاف فيه، ولعلّ وجهه ما جاء في خبر أبي بصير أنه عليه السلام قال: «فلستُ أغسل ثوبى حتّى يبرأ» وكذلك في روايه ليث المرادى حيث قال: «يصلّي في ثيابه ولا شىء عليه ولا يغسلها» وان كان فرض الاطلاق في الحديث الأوّل ليشمل ما لا حرج في غسله بملاحظه قوله: «حتّى يبرأ» أولى وأحسن من الثاني، لأنّ المفروض فيه كون الدم مملوّه في الثوب، فأخذ الاطلاق حتّى للقليل الذي لا حرج في غسله مشكّل، وعلى كلّ حال ثبت مما ذكرنا أنّ الغسل مندوب لا واجب، والله العالم.

فروع باب دم القروح والجروح

الفرع الأوّل: هل يجب تعصيب الجرح أو تخفيف سيلان دمه أو تبديل أو الأبدال الثوب مع عدم المشقّه أم لا؟

الظاهر من اطلاق الأدلّه هو العدم كما عليه صاحب «الجواهر»، لوضوح أن سياق الأدلّه الوارده في العفو كان لأجل التسهيل للعباد، فالزام المصلّي بالأمر المذكوره من الربط والأبدال كالمستحاضه والمسلس والمبطون مخالفتٌ لمساق

١- ذيل حديث ٤ في ذلك الباب في هامش الوسائل؛ البحار، ج ١٨، ص ٢٠.

النصوص فى خصوص هذا الدم من الدماء، بل من بين النجاسات، ولأجل ذلك قال الشيخ: «الاجماع على عدم وجوب عصب الجرح وتقليل الدم، بل يصلّى كيف كان وإن سأل وتفاحش إلى أن يبرأ، وأنه بخلاف المستحاضه والسلس ونحوهما عمّن يجب عليهم الاحتياط فى منع النجاسه وتقليلها» وعليه فاحتمال بعض الفقهاء فى ايجاب الثلاثه المذكورات ليس على ما ينبغى.

الفرع الثانى: فى أن العفو هل يختصّ بمحلّ الجرح والقرح، ولا يشمل ما يجعل عليه من الثياب أو ما يقرب منه من أطرافه أم لا؟

الظاهر هو الثانى، لأنه مقتضى تصريح بعض النصوص مثل ما جاء فى خبر سماعه وليث المرادى: «وثيابه بمنزله جلده»، فأجابه عليه السلام: «لا يغسل حتى يبرأ»، كما أنّ حكم أطراف الجرح مثل نفسه فى العفو، بل تختلف تلك الأطراف فى السعه والضيق بحسب اختلاف الجرح من حيث الصغر والكبر، ومن حيث اختلاف المحلّ فيما يصدق عليه أنه من محلّ الضروره. إلا إذا تجاوز الدم فى الأطراف عن الحدّ المتعارف فلا يعمّها العفو، كما لو تجاوز الدم عن الرأس ووصل الى القدم، وهو الظاهر عن بعض كالعلاّمه فى «المنتهى» واستحنه صاحب «المعالم» واحتمله فى «المدارك»، بل هو مختار صاحب «الجواهر» و«مصباح الهدى»، خلافا لبعض آخر من الحكم بشمول العفو كصاحب «الذخيره» حيث قال: «لاطلاق الأدله ولخصوص موثقه عمّار السابقه، حيث قال: «يمسحه ويمسح يده بالحائط أو بالأرض»، فإنّ مسح اليد على الدّم خارج عن محلّ الضروره، فمع ذلك قال لا يقطع الصلاه».

وحملها على ما إذا كان الانفجار موجبا لسيلان القيح دون الدم بعيداً، لأنّ كثير ما يكون مع الدم، مضافا إلى أنّه قيّد مخالف مع الاطلاق، فالأخذ بالاطلاق يوجب الجواز والعفو حتى مع الدم.

كما أنّ حملته على صورته الضرورة بذلك، لأجل منعه وازالته حتّى لا يتحقّق التجاوز إلى غير ما هو الضرورة، قيل إنّ بعيداً أيضاً، مع أنّه ليس فى البعد كسابقه، لأنّ الانفجار يوءمى إلى كون ذلك ممّا يحتاج الى منعه باليد وغيره، فيصدق عليه الضرورة، ويكون معفوّاً، ولكنّه لا يوجب جواز ذلك حتّى مع عدم الحاجة إلى مثل ذلك.

وكيف كان، فإنّ احتمال كون هذا العمل للضرورة بقريته لفظ (الانفجار) يوجب التفصيل فى العفو وعدمه: بين ما يحتاج اليه عرفاً فيجوز، وبين غيره لا- يجوز، ولعلّ مراد العلامة وصاحب «معالم» و«المدارك» من حكمهم بعدم الجواز هو صورته عدم الحاجة.

وممّا ذكرنا يظهر عدم تمامية التفصيل الذى ذكره صاحب «الحدائق» بين ما إذا كان التعدى بنفسه فيجوز ويُعفى، وبين ما تعدّاه المكلف بوضع يده أو طرف ثوبه فلا.

لما ثبت أنّه إذا كان التعدى ولو باختيار لاحتياجه الى ذلك يجوز ويعفى عنه، كما لا- يعفى لو كان التجاوز بنفسه إلى ما لا ضروره له بحسب المتعارف، خصوصاً مع انصراف اطلاقات النصوص إلى صورته ما ذكرناه كما لا يخفى.

الفرع الثالث: هل العفو مختصّ بخصوص الدّم أم يشمل كلّ ما لا ينفكّ عنه غالباً من العرق ونحوه، أم يكون بالأعم منه بحيث يشمل ما لا- يكون نادر الانفكاك كما لو أصابه بماء فى اطرافه فيجوز معه الاتيان بالصلاه؟ وجوه واحتمالات: الذى يظهر من العلامة فى «المنتهى» هو الاقتصار على الأوّل، مستدلاً بأنّه القدر المتيقن فى العفو، وفى قبالة الشهيد فى «الذكرى» وفى «المدارك» أن الأظهر هو الأخير، بل فى «الذخيره» امكان استفاده ذلك _ أى الاطلاق _ من الروايات، ولمّا فى الاجتناب عنها من المشقّه والحرص المنافى لوجه العفو عن هذا الدّم، ولعدم زياده حكم الفرع على الأصل، أى القيح الدم، إذ لا

ريب فى أن معنى نجاسه المتنجس بملاقاه النجس، هو سرىان حكم النجس المباشر إليه، والفرض أنه مفعو عنه، فكذلك يكون حكم فرعه وهو العرق والدواء والمرهم الموضوع عليه.

لكن اختار صاحب «الجواهر» الوسط، حيث قال: «لا يبعد القول بالعفو عما تنجس به من الأمور التى يندر انفكاكها غالبا كالعرق ونحوه، وإن كانت نجسه كالدم، لخلق الأدله عن التحرز عنها، بل فى القيح المتنجس قد ورد فى صحيحه عبدالرحمن وصحيحه ليث المرادى من العفو عنه».

أقول: الأولى والأحسن هو الأخير، لما قد عرفت من أن سوق هذه النصوص الى الرخصه والتسهيل على العباد، فى قبال الأدله الأولى الداله على المنع، وعليه فاختصاص الحكم بخصوص الدم أو الى خصوص ما لا- ينفك عنه غالبا لا- يناسب مع وضع النصوص، فالقول بالاطلاق لا- يخلو عن حسن، وإن كان الاحتياط والذى اختاره صاحب «الجواهر» طريق النجاه وأحسن، والله العالم.

نعم، لو باشر هذا الدم نجاسه أخرى ولو كان دما، بل ولو كان دم قروح وجروح ولكن من شخص آخر، بل ولو كان متنجسا بذلك، أتجه القول بعدم العفو لدخول مثل ذلك فى الأدله الداله على لزوم الاجتناب من غير معارض حتى فى المتنجس، إذ أدله العفو مخصوص لمن كان نجاسه الدم من نفسه، لا- ما قد لحقه من غيره، إذ لا- اطلاق لأدله العفو حتى يشمل للمتنجس بالغير، حتى يحكم بالعفو، والظاهر أن المسأله اتفقيه إذ لم يسمع الانكار من أحد، كما لا يخفى.

الفرع الرابع: لا اشكال فى أن المرجع فى صدق الجروح والقروح ليس إلا العرف، فبعد تحققه وصدقه لا فرق ظاهرا فى ثبوت حكم العفو بين كونه فى ظاهر البدن أو باطنه، اللهم إلا أن يشكك فى صدق الجرح والقرح فى الباطن

وعَمَّا دون الدرهم البُعْلَى سَعَةً من الدَّمِ المَفْسُوحِ، الذى ليس أحد الدماء الثلاثة (١)

عرفا، فإنَّ مقتضى "الشك في صدقه موضوعا أو من باب عدم الحاقه بالظاهر، يوجب الأخذ بالعمومات الداله على عدم العفو، لأنَّه شك في حكم المخصَّص، والمرجع حينئذٍ إلى عموم العام.

ولعلَّه لأحدٍ من الأمرين ذهب صاحب «كشف الغطاء» إلى عدم العفو في دم البواسير والرَّعاف والاستحاضه، حيث قال: «وما كان في خروجه من البواطن كدم البواسير والرَّعاف والاستحاضه ونحوها يغسل مع الانقطاع وأمن الضرر، وإن بقى الجرح ويحافظ على الحفيظه مع الاستدامه كما في المسلوس والمبطون مع عدم التعذر والتعسر» انتهى.

كما عليه العلَّامه البروجردى رحمه الله في دم البواسير، حيث قال إنَّ العفو عنه اشكال، سواءً كان في الظاهر أو الباطن، خلافا لصاحب «الجواهر» حيث قال: «والظاهر خلاف ما ذهب اليه الاستاذ بعد ثبوت مسمى الجرح والقرح».

أقول: لا يبعد صدق الجرح أو القرح عليه عرفا، وإن كان الاحتياط يقتضى حُسن الاجتناب في دم البواسير، والله العالم.

(١) إنَّ الدم المعفو عنه في الصلاه والطواف والمساجد _ إن قلنا بالمنع عن دخول النجاسه فيها _ هو الدم المفسوح، لكن بشرط أن يكون أقلَّ من الدرهم البلعى أو الوافى _ ولعلَّهما متحدان سعة لا - وزنا _ وغير الدماء الثلاثة من الحيض والنفاس والاستحاضه إذا كان في الثوب، وعليه الاجماع محصِّياًً ومنقولاً كما في «الانتصار» و«الخلافا» و«الغنيه» و«المعتبر» و«المختلف» و«المنتهى» وغيرها، بل وكذا في البدن أيضا، كما أطلق في مثل كلام المصنّف، بل وفي الثلاثة الأخيره،

وإن اقتصر بعضهم على الثوب فقط، وهو كما في «الغنيه» و«الفقيه»، و«جمل» المرتضى و«المقنعه» و«المراسم» و«الهدايه» و«المبسوط»، بل قد نسب إلى مذهب الاماميه كما في «كشف الحق»، بل قال صاحب «الجواهر»: «إنّ التدبّر والتأمل في كلمات الأصحاب وأدلتهم يعطى عدم الفرق عندهم هنا بين الثوب والبدن كما اعترف به في «المنتهى» وعن «الدلائل» ناسبين له إلى ذكر الاصحاب وتصريحهم، مشعرين بدعوى الاجماع عليه بل في «الحدائق» أنّ ظاهر الأصحاب الاتفاق».

كما أنّ عدم الفرق يناسب مع الاعتبار لأنّ الملاك في العفو وعدمه هو اجتناب المصلّى عنه وعدمه، فإذا لم يجتنب عنه حال الصلاه فلا فرق حينئذٍ بين كونه ببدنه أو ثوبه، ولكن مع جميع ذلك لابدّ من متابعه الدليل في الاثبات وعدمه، فحيث عرفت قيام الاتفاق على عدم التفريق بين البدن والثوب، فنحن نتبع ذلك، برغم أنّ المذكور في أكثر الأخبار هو الثوب، ولعلّه لأجل كونه غالباً في معرض اصابه الدم عن الغير دون البدن، وإن كان البدن داخلاً فيه، ولأجل ذلك يعدّ ذكر الثوب من باب المثال قاعده عامه يشمل كليهما، مضافاً إلى ما ورد في خبر المثنى بن عبدالسلام، عن الصادق عليه السلام، قال: «قلت له: إنني حككتُ جلدِي فخرج منه دمٌ؟ فقال: إن اجتمع قدر حمّصه فاغسله وإلا فلا» (١).

فإنّه يدلّ على المطلوب في أنّ المعفوّ هو الدم الواقع على البدن دون الثوب.

لكن يرد عليه من جهتين:

الأولى: من حيث المقدار، لأنّه خصّه بمقدار الحمّصه، وهي أقلّ من الدرهم، ولأجل ذلك ربّما حملوه:

تارة: على أنّ المراد منه وزناً يساوي سعه الدرهم كما عن «المدارك»، لكن قد

أورد عليه صاحب «الحدائق» بأنّ الدم بهذا القدر وزنا يمكن أن يُلطخ تمام الثوب.

وأخرى: احتمال أن الضبط الخمصّه بالخاء المعجمه، من أخصص الراحة، أى قدر سعه ما انخفض من راحه الكف، كما عن بعض الأجلّه تقدير الدرهم به سعه، لكن قال إنّه يتوقّف على القرينه لهذه النسخه وهى مفقوده.

لولا- أحد الحملين لصار الحديث من الشواذ المتروكه، حتّى ولو حمل الأمر فيه على الندب، كما نقل صاحب «الوسائل» ذلك عن الشيخ، لأنّه لم نعثر على مصرّح باختصاص العفو فيه، وان كان الحمل على الندب أيضا دالاً- على المطلوب، وهو سعه الدرهم، خصوصا مع ضميمة عدم القول بالفصل فى العفو وعدمه بين قدر الحمصّه وقدر الدرهم.

مع أن ذكر هذا المقدار لا يضرّ بالمطلوب، لأنّ المقصود منه ثبوت العفو فى البدن كالثوب، حتى إن لم نتفق مع الحديث فى مقداره لمخالفته مع النصوص والفتاوى، لكن ذلك لا يوجب طرحه رأسا، بل يؤخذ به فيما لا يخالف، وهو كفايته فى العفو فى البدن كالثوب، والتفكيك فى الأحكام الظاهرية ليس بعزيز، فثبت بواسطته ما هو المقصود وبذلك ينجر ارساله أيضا.

وبالجملة: ثبت من خلال ما ذكرناه من الأخذ بالحديث، فإنّه لا نحتاج الى تجشم عناء تلك المحامل والاحتمال لصحيحه فى الاستدلال، كما لا يخفى.

الجهة الثانية: أنّه دم قد خرج عن بدنه نتيجة الحكّ، فربّما يحتمل صدق الجرح عليه عرفا، فيخرج بذلك عن مورد البحث وهو كون الدّم من المفسوح ولم يكن داخلا تحت الدم السابق، وحيث أنّ الفقهاء تمسكوا به لتعميم الحكم إلى البدن يظهر أنّهم لم يلحقوا هذا الدم بدم الجروح والقروح، فيتّم المطلوب. وبذلك يظهر صحه التمسك بالحديث لاثبات التعميم، والحاق البدن بالثوب، فلا يعتنى حينئذ بما يظهر من صاحب «الرياض» تبعا لصاحب «الحدائق»، بل و«كشف اللثام» من

الغمز عليه والمناقشه فيه كما عن صاحب «الجواهر».

أقول: لكن الانصاف أنّ الدقه فيه يقتضى تردد الفقيه ولو لأجل الجهه الثانيه، فإنّه وإن سلّمنا الجهه الأولى بما عرفت _ من امكان التفكيك في الحجّه بين موارد الحديث _ لكن هناك ما يؤكّد الوثوق بصدوره مع وجود كلمه (الحمصه) وأنّ المراد منها قدر الدرهم وروده في «فقه الرضا» بقوله: «وإن كان الدّم قدر حمصه فلا بأس بأن لا تغسله، الحديث».

كما يظهر من نقل الفتاوى الصادره في العفو بالأقل من الدرهم في الثوب، عدم صحه التردد أو الميل الى العدم منهم العماني على ما هو المحكى عنه، إذ قال: «إذا أصاب ثوبه دمٌ فلم يره حتى صلّى فيه، ثمّ رآه بعد الصلاه، وكان الدّم على قدر الدينار غسّل ثوبه ولم يعد الصلاه، وإن كان أكثر من ذلك أعاد الصلاه، ولو رآه قبل صلاته، أو علم أنّ في ثوبه دما ولم يغسله حتى صلّى غسل ثوبه، قليلاً كان الدم أو كثيراً، وقد روى أن لا اعاده عليه، إلّا أن يكون أكثر من مقدار الدينار» انتهى (١).

أقول: ولقد أجاد صاحب «مصباح الفقيه» فيما أفاد حيث قال بعد نقل الحديث: «وفي الاستظهار ما لا يخفى، فإنّ قوله: «غسل ثوبه، قليلاً كان الدّم أو كثيراً» لبيان عدم الفرق بين الدم القليل والكثير من حيث النجاسه، كما ربّما يوهمه بعض الأخبار، فقوله: «وقد روى... إلى آخره» على الظاهر مسوقاً لاعطاء حكم من رأى دما في ثوبه قبل الصلاه من حيث الاعاده وعدمها، فإنّ هذا النحو من التعبير إذا وقع في كلمات أرباب الحديث، يظهر منه كون المروى مختاراً له، بخلاف ما لو وقع في عباره المصنّف وغيره من أرباب الفتاوى ممّن ليس من عادته اعطاء الحكم بنقل الروايه، فإنّه يشعر بضعف الروايه لديه وتردده في المسأله) انتهى

كلامه (١).

فبناء على هذا التوجيه ربّما يكون العميانى أيضا موافقا لنا فى العفو بهذا المقدار، بأن يكون المقدّر بالدينار هو المقدار فى الدرهم، فلا يكون رأيه مخالفاً مع الفقهاء حتّى يردّ عليه بما قاله صاحب «الجواهر» فى حقّه بأنّ كلامه مخالفٌ للاجماع بقسميه كما لا يخفى.

وبالجملة: فالمسألة من حيث العفو فى الأقل من الدرهم فى الثوب والبدن ممّا لا اشكال فيها، وذلك لقيام الاجماع والأخبار المستفيضه ومنها الصحيح الصريح:

١. خبر ابن أبى يعفور، فى حديث، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلّى، ثم يذكر بعد ما صلّى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته، إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعا يغسله وليعيد الصلاة» (٢).

٢. وخبر الجعفى، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «فى الدّم يكون فى الثوب؟ إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم، وكان رأه فلم يغسل حتّى صلّى فليعد صلاته، وإن لم يكن رأه حتّى صلّى فلا يعيد الصلاة» (٣).

٣. ومرسل جميل بن دراج، عن بعض أصحابنا، عن أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام، أنّهما قالوا: «لا بأس أن يصلّى الرجل فى الثوب وفيه الدم متفرقا شبه النضح، وإن كان قد رأه صاحبه قبل ذلك فلا بأس به، ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم» (٤).

١- مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٦٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

وما زاد عن ذلك تجب ازالته ان كان مجتمعا (١)

٤. وصحيح محمد بن مسلم، قال: «قلت له: الدّم يكون في الثوب علىّ وأنا في الصلاة؟ قال: إن رأيتَه وعليك ثوب غيره فاطرحه وصلّ في غيره، وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك ولا اعاده عليك، ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء، رأيتَه قبل أو لم تره، وإذا كنت قد رأيتَه وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله وصلّيت فيه صلاه كثيره فأعد ما صلّيت فيه» (١).

فهذه هي الأخبار الداله على المدعى بالصراحه، ومعها لا خلاف في ثبوت الحكم.

(١) حكم العفو وعدمه يتعلّق بصور ثلاثه:

الصوره الأولى: المقدار المعفوّ من الدم قطعاً وبلا اشكال ولا خلاف، وهو ما يكون أقلّ من الدرهم، وقد مرّ قيام الاجماع بقسميه عليه، وكذا الأخبار المستفيضه.

الصوره الثانيه: ما لو كان أزيد من الدرهم، فهو غير مقصودٍ قطعاً ممّا عليه الاجماع ودلاله الأخبار.

وأما الصوره الثالثه: فيما لو كان بقدر الدرهم لا أقل ولا أزيد، فيأتى البحث عن أنّه هو معفو عنه أم لا؟

فيه خلاف كبير:

١. ذهب إلى الثاني جماعه كثيره مثل المصنّف هنا، وفي «المعتبر»، بل هو ظاهر «الفقيه» و«الهدايه» و«المقنعه»، وأول «الانتصار» و«الخلاف» و«الجامع» و«الوسيله» و«الغنيه» و«اشاره السبق» من الاقتصار في العفو بخصوص صوره الأقل، وتصريح جماعه بذلك، بل عن «المسالك» و«كشف الالتباس» نسبه عدم

العفو إلى الشهره، وفي «اللوامع» إلى الأ-كثر، بل في ظاهر «السرائر» أو صريحه، وعن «الخلاف» الاجماع عليه، كما عن «كشف الحق» نسبته إلى الاماميه، ومن المتأخرين صاحبى «مصباح الفقيه» و«الهدى» وصاحب «العروه» وأكثر أصحاب التعلق عليها بل كلهم.

٢. خلافا لجماعه أخرى، فقد ذهبوا إلى الأوّل، ومنهم سلّار والمحكى عن الشّيد في «الانتصار»، بل هو الظاهر من كلام صاحب «الجواهر»، ولأجل ذلك توقف فيه بعض الفقهاء، وهو المحكى عن «النافع» والعلّامه في «التذكره».

أقول: الأقوى عندنا هو ما عليه المشهور من عدم العفو، فلا بدّ حينئذٍ من التعرض لأدله المسأله حتّى يتضح المراد.

دليل القول المشهور: الاستدلال بمجموعه من الأخبار:

منها: خبر ابن أبى يعفور، عن الصادق عليه السلام، قال: «قلت له: الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثمّ يعلم فينسى أن يغسله فيصلّى، ثمّ يذكر ما صلّى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته، إلاّ أن يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلاة» (١).

فهذا الخبر الصحيح صريح في لزوم الاعاده إذا كان بقدر الدرهم مجتمعا.

منها: مرسل ابن درّاج، عن بعض أصحابنا، عن أبى جعفر وأبى عبدالله عليهما السلام في حديث: «لا بأس أن يصلّى الرجل في الثوب وفيه الدم متفرّقا شبه النضح... إلى قوله: فلا بأس ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم» (٢).

ومنها: روايه على بن جعفر في كتابه عن أخيه، قال: «سألته عن الدّم... إلى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

أن قال: وإن أصاب ثوبك قدر دينار من الدم فاغسله، ولا تصل فيه حتى تغسله»^(١).

وفى «الوسائل» فى ذيله، قال: «أقول: سعه الدينار بقدر سعه الدرهم».

ومنها: روايه «فقه الرضا» أيضا، قال: «إن أصابك دم فلا بأس بالصلاه فيه ما لم يكن مقدار درهم وافٍ، الحديث»^(٢).

هذا مضافا إلى مفهوم صدر روايه الجعفى حيث نقل عن أبى جعفر عليه السلام أنه قال: «فى الدّم يكون فى الثوب إن كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاه، الحديث».

فإنّ مفهومه هو الاعاده إذا كان بقدر الدرهم هذه هى الأدله التى استدللّ بها على عدم العفو فيه مع الشهره الكثيره المعتضده لذلك.

أدله القائلين بعفو الدّم

وفى قبال قول المانعين هناك بعض الأخبار الدالّه بالمنطوق أو المفهوم على العفو المؤيّد بالأصل، لأنّه إذا شك فى كونه مانعا للصلاه أم لا، فالأصل هو العدم، فلا بأس بذكر الأخبار المستدلّ بها للعفو منها مضمرة محمّد بن مسلم وقد رواها «الكافى» مضمرة، أمّا الصدوق فقد رواها فى «الفقيه» مسنداً إلى أبى جعفر عليه السلام و اليك نصّ الحديث بحسب نقل «الكافى» و«الفقيه»: «قال: قلت له: الدّم يكون فى الثوب على وأنا فى الصلاه؟ إلى أن قال: وإن لم يكن عليك ثوب غيره فامض فى صلاتك، ولا- اعاده عليك، ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقلّ من ذلك فليس بشىء، رأيتّه قبل أو لم تره، الحديث»^(٣).

حيث إنّ حرف الواو ليس قبل جمله «ما لم يزد على مقدار الدرهم»، وجمله

١- المصدر السابق، الحديث ٨.

٢- فقه الرضا، ص ٩٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

«ما كان أقلّ من ذلك» موجوده فيه فتكون الروايه حينئذٍ داله على العفو بمقدار الدرهم التى يفهم من جمله «ما لم يزد على مقدار الدرهم»، خلافاً لجمله بعدها: «وما كان أقلّ من ذلك فليس بشيء».

ثم قال: «وإذا كنت قد رأيتَه وهو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غَسَلَه وصلّيت فيه صلاه كثيره، فأعد ما صلّيت فيه».

فهذا المقطع دالٌّ على الاعاده بالمنطوق وهى المستفاده من جمله: «ما لم يزد على مقدار الدرهم»، فهذه الروايه على هذا التقدير مؤيِّده لما ادّعى من عدم العفو بمقدار الدرهم بحسب المنطوق فى بعضِ والمفهوم فى آخر.

وأما على نقل «التهذيب» فقد ذكر الواو قبل: «ما لم يزد على مقدار الدرهم»، إذ قال: «وما لم يزد على مقدار الدرهم من ذلك فليس بشيء»، وحذف جمله: «وما كان أقلّ» عن الحديث.

وأما على نقل «الاستبصار» فقد جاء بدون حرف الواو قبل: «ما لم يزد» مع حذف جمله: «وما كان أقلّ» حيث أنّ جمله: «ما كان أقلّ» موجوده فى نسخه «الكافى» والصدوق بناء على أنّ متعلّق لفظ (ذلك) هو الدرهم، فيصير حينئذٍ قوله: «ما لم يزد على مقدار الدرهم» مفيداً أنه عند زياده البلوغ على الدرهم فهو معفو، وهذا مفهوم يعارض مع منطوق قوله: «وما كان أقلّ من ذلك _ أى الدرهم _ فليس بشيء»، فيلزم حينئذٍ تعارض المنطوق والمفهوم فى مقدار الدرهم، حيث أنّ مقتضى جمله: «ما لم يزد» هو عدم الاعاده وحصول العفو، ومقتضى جمله: «وما كان أقلّ من ذلك» عدم العفو فى الدرهم، اللهمّ إلا أن يراد من جمله: «ما لم يزد» دخول نفس الدرهم فى الاعاده، نظير قوله: «فإنّ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ» أى اثنتين فما فوق. وأما على نقل «التهذيب» و«الاستبصار» حيث حذف جمله: «وما كان أقلّ من ذلك» يدل الخبر على أنّ المعفو مقدار الدرهم وعدمه دون الزائد فلا تعارض.

وحيث أن القاعده عند اختلاف النسخه بين «الكافى» والصدوق، وبين الشيخ فى الكتابين، كون العلمين أضبط من الشيخ، فيلزم هنا الحكم بتقديم نسختها عليه، فلازمه وقوع التعارض على تقدير بين المنطوق والمفهوم، أى مفهوم (ما لم يزد) ومنطوق (ما كان أقل من ذلك) فى العفو وعدمه، فتصير نتيجة هذا الحديث هو التعارض، نظير التعارض الموجود كذلك فى روايه الجعفى، بين: قوله: «فى الدّم يكون فى الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاه» فمفهومه لزوم الاعاده وعدم العفو إن كان بمقدار الدرهم.

وبين قوله: «وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رأه ولم يغسله حتى صلى فليعد صلاته» حيث يكون مفهومه عدم الاعاده وحصول العفو بمقدار الدرهم.

فالاتحتمالات فى الروايتين تكون أربعه:

الأول: الأخذ بظاهر القضيّه الشرطيه، بأن يكون التعليق على الحقيقى، أى الانتفاء عند بالانتفاء، فلازمه التناقض بين الصدر والذيل، وسقوط الحديثين عن الاعتبار، وصيرورتهما حينئذ مجملين، لأننا نقطع بعدم صحه أحدهما، وحيث لا مرجح _ لو لم نأخذ بالأخبار السابقه الداله على الترجيح _ لأحد الاحتمالين، فيلزم السقوط والرجوع إلى العمومات الأوليه الداله على عدم العفو فى مطلق النجاسات ومنها الدم، وهى التى توجب عدم جواز الرجوع إلى الأصل الذى أشار اليه صاحب «الجواهر»، لوضوح أنه مع وجود الدليل الاجتهادى كالعمومات والاطلاقات لا تصلّ النوبه للرجوع الى الأصول التى تعدّ دليلاً فقهائياً كما لا يخفى، فلازم هذا الاحتمال هو عدم العفو فى الدرهم كما هو المختار.

وأما الاحتمال الثانى: فهو أن يقال إنّ القضيّه الشرطيه فى كلا الموردين من الصدر والذيل وردت على غير الحقيقه فى الشرطيه وغير التعليق، أى الانتفاء عند الانتفاء، بل المقصود بيان مجرّد العقد الاثباتى، نظير الشرط المحقق للموضوع،

بأن يكون الخبر بمنزلة مالو قيل: الدّم الذى هو أقل من الدرهم معفو عنه، والدم الذى يكون أزيد منه غير معفو عنه، فلازمه سكوتهما عن حكم الدرهم، فيدخل حينئذ الدرهم تحت الأخبار الداله على عدم العفو، أو الرجوع إلى العمومات والاطلاقات الأولى، فهي أيضا داله على أنه غير معفو عنه.

وأما الاحتمال الثالث: فهو جعل الشرطيه فى الصدر محققه للموضوع بالعقد الاثباتى لا الحقيقه، فكأنه أراد بيان أن الأقل من الدرهم معفو بخلاف الشرطيه فى الذيل، فإنها مذكوره على نحو الحقيقه، والتعليق الحقيقى من عدم العفو فى الأزيد هو العفو فى غيره، فيشمل العفو لصوره الدرهم أيضا، فيكون الصدر وهو الأقل من باب بيان أحد مصداقيه.

الاحتمال الأربع: هو عكس ذلك، بأن تكون القضية الشرطيه فى الصدر تعليقا حقيقيا دون الذيل، ولازم ذلك حينئذ عدم العفو فى الدرهم وما زاد، وفيكون ذكر الذيل لبيان أحد مصداقيه فى عدم العفو.

أقول: هذا الاحتمال أولى وأحسن من بين الأربع، لأنه مؤيد بالأخبار الكثيره ومعتضد بالشهره والاجماع وهو المطلوب. مضافا إلى أنه لو لم نقل بتقدم هذا الاحتمال، فينتجه وقوع هذه الاحتمالات الأربع فيهما، وعدم القول بالترجيح فى أحدها، هو سقوط الرويتين بسبب الاجمال، بعد التكافؤ. وعليه فالمرجع يكون بعد ذلك إلى الأخبار الكثيره الداله على عدم العفو، أو إلى العمومات والاطلاقات الداله على عدم العفو فى النجاسات ومنها الدم.

وبالجملة: ثبت من جميع ذلك أن قول المشهور فى عدم العفو فى قدر الدرهم هو الأقوى كما ذهب اليه صاحب «الجواهر» تبعاً لسائر وغيره، والله العالم.

وأيضاً: ظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه الجمع بين الأخبار المتعارضه، بحمل ما دلّ على العسل والاعاده فى مقدار الدرهم على استحباب ذلك، من باب التصرف فى

الهيئة، حيث أنّ لازمه حينئذٍ حصول العفو في الدرهم، لما قد عرفت من تمامية الدليل الدالّ على عدم العفو وعدم مقاومه ما يتوهم تعارضه، كما لا يخفى.

وتوهم: عدم امكان معرفه مقدار الدرهم أو ندرته كما ذكره صاحب «الجواهر» تأييدا لمختاره، لا يوجب رفع اليد عن الدليل، لأنّ مرجع تعيين أمثال هذه المقادير هو العرف، ففي كلّ مورد حصل الشك فيها يكون يرجع القواعد والأصول العمليه كما في نظائره.

البحث عن أمور يتعلّق بالدم

أقول: هاهنا أمور فقهيّه يقتضى المقام البحث حولها:

الأمر الأول: في بيان المراد من عنوان (الدرهم) الوارد في النصوص، هل هو الدرهم الوافي أو البغلي، وأو هما معا معنى واحد أو متفاوت، وعن أنّ هذه العناوين في أيّ عصر وزمان قد تحققت، هل كانت قبل الاسلام، أو حدثت بعده؟ فلا بدّ.

أقول: يقتضى عند تبين هذه الأمور من ملاحظه كلمات الأصحاب وأهل الفن في ذلك، ولذلك قال صاحب «الجواهر» وغيره: إنّه لا اشكال في أنّ (الدرهم) الوارد في النصوص يحمل على الوافي منه، كما عليه صاحب «الفاقيه» و«الهدايه» و«المقنعه» و«الانتصار» و«الخلاص» و«الغنيه»، بل في «كشف اللثام» نسبته إلى الأكثر، ويشهد له التتبع، بل هو بعض اجماع الثلاثة الأخيره، ونصّ «فقه الرضا» حيث جاء فيه: «إن أصابك دمّ فلا بأس بالصلاه فيه ما لم يكن مقدار درهم وافي، الحديث» (١).

لكن من جهه أخرى يحتمل أن المراد منه الدرهم البغلي، كما يؤمى إلى ذلك جمع بعض الأصحاب هما معا، بل نسبته إلى مذهب الاماميه في «كشف الحق»، وإنّ كان تعبير أكثرهم هو الوافي، وقد صرح بذلك في «المعتبر»، بل في أكثر كتب

المتأخرين كونه هو البغلي. نعم، قد يظهر ويتوهم من كلام الحلبي في «السرائر» خلاف ذلك، وهو خطأ قطعاً بل في «الجواهر» إن التأمل فيها يدفعه.

الأمر الثاني: في البحث عن وجه تسميه الدرهم بالبغلي أو الوافي، وبيان حدودهما من حيث الوزن: قال الشهيد رحمه الله في «الذكري» في باب العفو عما نقص عن تسعه: «الدرهم الوافي وهو البغلي باسكان العين، منسوب إلى رأس البغل ضربه للثاني في ولايته بسكه كسرويه، وزنته ثمانيه دوانيق، والبغليه تسمى قبل الاسلام من ثمانيه الكسرويه، فحدث لها هذا الاسم في الاسلام والوزن بحاله، وجرت في المعامله مع الطبريه وهي أربعه دوانيق، فلما كان زمن عبدالملك جمع بينهما، واتخذ درهماً منهما واستقر أمر الاسلام على سته دوانيق. وهذه التسميه ذكرها ابن دريد» انتهى ما في «الذكري».

ولازم هذا النص أن اسم البغلي مستحدث في زمن الثاني ولم يكن متداولاً في عصر النبي صلى الله عليه وآله .

أقول: لكن هذا مخالف لما نقله الطريحي في «مجمع البحرين» من أن الدرهم البغلي كان موجوداً قبل الاسلام ووزنه ثمانيه دوانيق لكن خففه عمر فصار سته دوانيق، ولعل تسميته بالوافي واعتباره عباره عن درهم وثلث درهم بملاحظه تطابق وتوافق وزنه مع دانقين الذي يعدّ ثلث الدوانق الست والدوانق الثمانيه التي كانت متداوله قبل الاسلام، فيتحد معنى الوافي مع البغلي السابق لا مع ما حدث في عصر الثاني.

وعليه يظهر امكان دعوى تحصيل الاجماع فضلاً عن منقوله المعتضد بما جاء في «فقه الرضا» على وحده البغلي والوافي الوارد في النصوص، بل وهكذا مع كلمه (الدنيا) الذي ورد في خبر علي بن جعفر عليه السلام، بقوله: «إذا أصاب ثوبك قدر دنيا من الدم فاغسله ولا تصل فيه» وعلق عليه صاحب «الوسائل» في ذيله بأن

سعه الدنيا سعه الدرهم. وهكذا صارت التسميات الثلاث فى الواقع واحده، وهو المطلوب.

أقول: ومن ذلك يظهر عدم تماميه ما فى «المدارك» من دعوى «أن مصطلح البغلى قد ترك زمن عبدالملك وهجر، وهو زمان قبل زمن الصادق عليه السلام، وفى الأخبار غير مقيد بذلك، فيطلق حينئذ الدرهم للبغلى وغيره، فحمل الدرهم الوارد فى عصر الصادقين عليهما السلام على ما هو المتروك وهو البغلى مشكلاً جداً».

لما قد عرفت أن سبب تسميه الدرهم بالوافى هو ملاحظته مع الدرهم البغلى السابق، الذى كان على زنه ثمانيه دوانيق، فصار الدرهم بقسميه واحداً.

رأى ابن ادريس: وهو فى قبال القول السابق حيث ذهب الى أن المراد من الوافى دون قدر الدرهم البغلى قال فى «السرائر»: «فهذا الدم نجس، إلا أن الشارع عفى عن ثوب وبدن أصابه منه دون سعه الدرهم الوافى، وهو المضروب من درهم وثلث، وبعضهم يقولون دون قدر الدرهم البغلى، وهو منسوب إلى مدينه قديمه يقال بغل قريه من بابل، بينها وبينها قريب من فرسخ متصله ببلده الجامعين، يجد فيها الحفره والغسالون(١) دراهم واسعه، شاهدت درهما من تلك الدراهم، وهذا الدرهم أوسع من الدينار المضروب بمدينه السلام المعتاد، تقرب سعته من سعه أخصم الراحه. وقال بعض من عاصرته ممن له علم بأخبار الناس والأنساب: إن المدينه والدراهم منسوبه إلى ابن البغل، رجل من كبار أهل الكوفه اتخذ هذا الموضع قديماً وضرب هذا الدرهم الواسع، فنسب اليه الدرهم البغلى، وهذا غير صحيح، لأن الدراهم البغليه كانت فى زمن الرسول صلى الله عليه وآله قبل الكوفه» انتهى كلام ابن ادريس على المحكى فى «الحدائق»(٢).

١- فى كتاب طهاره الشيخ الغسالون والتباشون.

٢- الحدائق، ج ٥، ص ٣٢٨.

فأنه يظهر من قوله وجود الاختلاف في المراد من البغلي، ولكن قد عرفت قوه احتمال الوحده بين الدرهمين فلا نعيد.

الأمر الثالث: في سعه الدرهم البغلي.

وقع الاختلاف في سعته، ذهب ابن الجنيدي الى أن سعته كعقد الإبهام الأعلى، أو قدر عقده الوسطى، وفي كلام ابن ادريس ما يقرب سعته من أخمص الراحه، أى أخمص الكف والمراد منه منخفضه أى إذا وضعنا الكف على الأرض، فإنه ينخفض باطنه عن الأرض ولا يتصل بها، فهذا الباطن يقال له أخمص الراحه، ونقل صاحب «الوافي» عن «المعتبر» أنه نقل عن ابن أبي عقيل أنه ما كان بسعه الدينار، ثم قال المحقق في «المعتبر» بعد نقل ذلك: «والكل متقارب، والتفسير الأول أشهر» أى أن يكون الوافي وزنه درهم وثلث أشهر، ونعم ما قال، خصوصا بعد ما عرفت قول صاحب «الوسائل» بأن سعه الدينار هو سعه الدرهم، إذا كان المراد منه الدرهم الوافي الوارد في النص ك «فقه الرضا»، وعليه، فاحتمال اختلاف الافراد في التقديرات في الواقع بعيد، إلا ما عرفت الاختلاف في زمن الثاني على جعله سته دوانيق، فإنه اختلاف حادث.

أقول: ثبت مما ذكرنا آنفاً أن الوافي مساوٍ للبغلي قبل الاسلام، وهو في الجملة أمرٌ يتفق عليه الفقهاء كما صرح بذلك الصدوق في «الفقيه»، والمفيد في «المقنعه»، وابن ادريس والمحقق، والشهيد في «الذكرى»، والعلامه في جملة كتبه، والشهيد الثاني في «الروض»، بل قد عرفت ورود النص به في «فقه الرضا»، وعليه يحمل كل ما ورد في النص من كلمه الدرهم في مقابل الدرهم الآخر، وهو الدرهم الطبري الذي كان وزنه أربعة دوانيق، والدرهم الحادث في زمن الثاني وهو ما كان وزنه سته دوانيق، لأنهم نقله أحكام الله وأحكام جدّهم وحفظه شريعته وعليه يكون تحديدهم هو المتبع.

الأمر الرابع: وقع خلاف في كيفية تلفظ لفظ الدرهم، وهل تلفظه باسكان العين وفتح الباء كما هو الأشهر، أو بفتح الغين والباء وتشديد اللام كما هو في كلام جماعه بمثل ما وقع الاختلاف في سعته بين كونه قدر أخصم الراحه أو عقد الإبهام الأعلى، أو قدر عقد الوسطى، أو قدر سعه الدينار وهو المنقول عن الحسن بن أبي عقيل.

وكيف كان، فإن قلنا بمقاله الشهيد الثاني والمحقق في «المعتبر» من التقارب، وأنه لا تناقض بين هذه التقديرات، لجواز اختلاف أفراد الدراهم من الضارب الواحد كما هو الواقع، وإخبار كل واحد عن الفرد من الدرهم الذي رآه كما نقل الحلّي ماشاهده من الدراهم، ولم يبعد أن يكون ذلك من جهه اختلاف الكلّ في سالف الزمان، كما نشاهد ذلك في الفلوس القديمه، فلازم ذلك الجزم بالعموم إذا كانت سعه الدرهم بقدر الدرهم الوافي الذي هو الدرهم البغلي، ويتم المطلوب.

وأما إن لم نقل بذلك، وقلنا بوجود الاختلاف في التقديرات في السعه والضيق، ولم نقل بكفايه ما قيل في حق الدرهم، فالنتيجه هو حصول الشك في مقدار المعفو، وحينئذ لا اشكال في تحقق العفو في الأقل من الدرهم الذي كان متيقنا تخصيصه عن العمومات الداله على مانعيه النجاسات عن الصلاه، ويبقى الكلام في المقدار المشكوك من السعه، وأنه هل يجوز التمسك بالعمومات المانعه والحكم بعدم العفو كما عليه المحقق الهمداني والآملی، بل كثير من أصحاب التعليق، لأنه بالاختصار على ذلك يحصل القطع بالبرائه، لأنه القدر المتيقن من ما خالف الأصل والعمومات المستفاد من ادله وجوب ازاله النجاسه أو الدم، وبه قال صاحب «الرياض» تبعاً لمن تقدم.

خلافاً لصاحب «الجواهر» حيث قال إن المورد يعدّ من موارد الرجوع إلى الأصول العمليه لا الى العمومات أو المخصّص، لأن الرجوع إلى كل واحد منهما

رجوع إلى العام في الشبهه المصدقيه له، لأن الدرهم له فردان: فرد يعلم كونه معفواً فيه وهو ما كان أقل من الدرهم، وفرد آخر مشكوك وهو ما كان على قدر درهم، لا يعلم قدر سعته، فلا يجوز التمسك فيه بعموم العام ولا بعموم المخصيص، بل المرجع فيه إلى الأصول العمليه، والشك هنا من قبيل الشك في مانعيه المانع فالأصل العدم، وهكذا في موارد الشك في الطهاره وعدمها من جريان استصحاب بقاء الثوب على صحه الصلاه به، لأنه كسائر أفراد الشبهات الموضوعيه التي لا يجب ازلتها كما لو وجد على ساتره رطوبه لا يعلم كونها من مأكول اللحم أو لا إلى آخر ما قاله رحمه الله .

أقول: الأقوى هو الوجه الأول، لأن الاجمال والتردد ليس بين الفردين المتباينين حتى يقال بمقالته، بل الشك هنا ناشٍ من اجمال المخصص وتردده بين الأقل والأكثر، فإن الشك بالنسبه الى ما زاد عن المتيقن يعد شكاً في أصل التخصيص لا في مصداق المخصص، والمرجع فيه عموم العام، لأننا لا نسلم كون العام في هذه الصوره موصوفاً بوصف نقيض الخاص حتى يصير الرجوع اليه من قبيل الرجوع الى العام في الشبهه المصدقيه له، فألاوجه والأقوى هو الاجتناب عن الأفراد المشكوكه في قدر الدم كما لا يخفى.

هذا كله البحث في الدم غير دماء الثلاثه ودم نجس العين في البحث عن العفو فيه إذا كان أقل من قدر الدرهم الوافى.

حكم الدماء الثلاثه

حكم الدماء الثلاثه في ثوب المصلّى

يدور البحث عن أنه لو أصابت الدماء الثلاثه ثوب المصلّى أو بدنه هل يعفى إذا كان أقل من الدرهم أم لم لا؟

وقع الاختلاف بين الفقهاء في حكم اصابه الدماء الثلاثه، فلا بد أن نبحت عن كلّ واحد منها مستقلاً:

الأول: هو دم الحيض، ولا اشكال ولا خلاف في عدم كونه معفوًا عنه في الصلاة، قليلة وكثيره كما عن «السرائر»، بل الاجماع عليه كما نقل، بل هو محصل كما في «الجواهر» بقوله: «ولعله كذلك كما يشهد له التتبع»، وهذا هو الحجّه لأنّ بقيه الأدله التي استدللّ بها لا تخلو عن المناقشه كما سنشير اليها إن شاء الله.

منها: التمسك بما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله المرويّ في كتب فروع الأصحاب دون أصولهم عن أسماء بنت أبي بكر، قالت: «سئل عن رسول الله صلى الله عليه و آله عن دم الحيض يكون في الثوب؟ قال لها: حتّيه (١) ثمّ أقرضيه (٢) ثمّ اغسله بالماء» (٣) وفي ضبط آخر بطريق آخر، قال: «أقرضيه واغسله وصلّى فيه» (٤).

ومنها: ما ورد في خبر سوره بن كليب، في الحائض، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحائض أتغسل ثيابها التي لبستها في طمّتها؟ قال: تغسل ما أصاب ثيابها من الدم، الحديث» (٥).

ومنها: ما رواه الكليني باسناده عن أبي (الحسين بن) سعيد المكارى، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله أو أبي جعفر عليهما السلام، قال: «لا تعاد الصلاة من دم لا تبصره غير دم الحيض، فإنّ قليلة وكثيره في الثوب إن رآه أو لم يره سواء» (٦).

ورواه الشيخ باسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن عيسى نحوه، إلا أنّه قال: «من دم لم تبصره».

١- حيّته أي احكامه بالخياطه.

٢- واقرضيه هو عبارته عن ذلك الخرطيه بالماء للتطهير.

٣- هذا كما في سنن أبي داود، ج ١، ص ٩٩.

٤- في سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٢١٧.

٥- وسائل الشيعة: الباب ٢٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٢١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومنها: خبر «فقه الرضا» قال: «وإن كان الدم حَمَصَه فلا بأس بأن لا تغسله، إلا أن يكون دم الحيض، فاغسل ثوبك منه ومن البول والمنى، قلّ أم كثر، وأعد منه صلاتك، علمت به أو لم تعلم» (١).

هذا مضافا الى العمومات الواردة في لزوم التطهير عن نجاسة الدم، الشاملة لدم الحيض حيث أوجبت الاجتناب إذا لم تشمل أدله العفو عن أقل من الدرهم لدم الحيض، مضافا أيضا لقاعده الشغل التي تقتضى البراءة اليقينه، وهى لا تحصل إلا بالاجتناب عن دم الحيض، هذا كله مع قصور شمول أدله العفو له لندرته، خصوصا مع اختصاص الخطاب فيها بالذكور. واحتمال اصابه ثيابهم من دم الحائض نادرًا بالضرورة، وهو دليل آخر فيه.

هذا مع أنه لو سلّمنا شمول أدله العفو لمثله، فيقع التعارض بين هذه الأدله وأدله وجوب الاجتناب قليلاً وكثيراً، بناء على شمول القليل للأقل من الدرهم، فتكون النسبه بينهما العموم من وجه، فالتعارض يقع فى الأقل من الدرهم من دم الحيض من العفو وعدمه، فحينئذٍ يقدّم أدله وجوب الاجتناب لأجل الاجماع والشهره بين الأصحاب، فيتّم المطلوب.

هذا غاية ما استدلل لعدم استثناء دم الحيض عن الأدله العامه الداله على وجوب الاجتناب عن الدم فى الصلاه.

أقول: قد نوقش فى هذه الأدله كما عن المحقق الهمداني، حيث قال: «وفيه: إن الأخبار الواردة فى دم الحيض ليست إلا كغيرها من الأخبار الخاصه الواردة فى بعض أنواع الدم كدم الرّعاف ونحوه، والأخبار الدّاله على العفو عمّا دون الدرهم حاكمه على مثل هذه الأخبار، لا يلاحظ بينها النسبه كما لا يخفى على المتأمل».

ونظير ذلك فى الضعف: الاستدلال بعموم ما دلّ مع الاجتناب عن الدم أو مطلق

النجس، بعد دعوى قصور الأخبار الداله على العفو عن شمول دم الحيض وأخويه، نظرا إلى أنّ المفروض فى موضوع تلك الأخبار هو الرجل الذى رأى بثوبه الدم، وفرض اصابه الدماء الثلاثه إلى ثوب الرجل من الفروض النادره التى ينصرف عنها الطلاقات الادله.

وقاعده مشاركه النساء مع الرجال فى الأحكام الشرعيّه، غير مجديّه فى المقام، فإنّها لا تقتضى إلاّ تعميم الحكم المستفاد من الدليل المتوجّه الى الرجال _ بالنسبه إلى النساء _ لا فرض كون النساء مخاطبته بهذا الكلام حتّى يكون فرضه كذلك مانعا من الانصراف عن مثل دم الحيض.

وقد يقال فى توجيه دعوى الانصراف: إنّ نجاسه دم الحيض _ على ما هو المفروض فى الأذهن _ أغلظ من سائر الدماء، فينصرف عنه اطلاق أدله العفو عن الدم.

توضيح الضعف: أمّا دعوى الانصراف من حيث ندره الفرض، فيتوجّه عليها _ بعد الغض عن أنّ ذكر الرجل فى أسئله السائلين وأجوبتهم فى مثل هذه الأخبار المسوقه لبيان الأحكام الشرعيه الكلّيه، إنّما هو من باب المثال، جريا مجرى العاده فى مقام التعبير، والمقصود به مطلق المكلف _ أنّ فرض إصابه دم الحيض ونحوه الى ثوب الرجل، ليس بأبعد من فرض اصابه دم جمليه من الوحوش والطيور ودم العلقه ونحو ذلك، مع أنّه لم يتوهم أحد انصراف الأخبار عن مثل هذه الدماء، فلو فرض انصراف الأخبار عن دم الحيض، فليس منشؤه ندره الابتلاء بلا شبهه، بل لخصوصيه أخرى وإن لم يعلم بها تفصيلاً.

وأما ما قيل من أغلظيه نجاسه دم الحيض: ففيه _ بعد تسليم أنّ الأغلظيه توجب الانصراف _ أنّه لو لا عدم العفو عنه فى الصلاه، من أين علم أغلظيته من سائر الدماء من حيث النجاسه، وكون حدوثة موجبا للغسل لا- يقضى بأغلظيته من حيث النجاسه، ولعمري أنّ مثل هذه الدعاوى إنّما تنشأ بعد مسلميه المدعى،

واراده توجيهه، وإلا- فلو فرض كون العفو عن دم الحيض أيضا معروفا لدى الأصحاب، لم يكن يصغى أحد إلى مثل هذه الدعاوى.

فظهر لك أنّ عهده مستند الحكم هو الاجماع وروايه أبى بصير المتقدمه المعتضده بالفقه الرضوى وفتاوى الأصحاب) انتهى رفع مقامه(١).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، كما وافقه في هذه المناقشات المحقق الآملى رحمه الله في «مصباح الهدى»، فجعلنا الدليل في المسأله هو الاجماع وروايه أبى بصير، وروايه «فقه الرضا» التى اشتملاً على عنوان الحكم بلزوم الاعاده للصلاه فيه فى القليل والكثير فى الأولى ولزوم الغسل فيهما فى الثانيه، مع أنّ فى الحقيقه يرجع الدليل الى خصوص الاجماع وفتاوى الأصحاب الجابرتان لضعف الحديث، لأنّ مع ملاحظه حكومه أدله العفو على سائر الأدله، ومنها روايه أبى بصير و«فقه الرضا» يقتضى امكان الجمع بينهما، بكون حكم وجوب الاعاده والغسل للقليل الأكثر عمّا دون الدرهم، لا لما هو أقلّ من الدرهم.

نعم، مع القول باطلاق كلّ من الدليل الوارد فى العفو ودليل القليل الوارد فى الروايتين حتّى للأقل من الدرهم، يتحقّق التعارض والمرجع حينئذٍ إلى المرجّح، وهو ليس إلا- ما دلّ على عدم العفو مطلقا كما اشاروا اليه، فالمسأله واضحه لا تحتاج الى مزيد بيان.

هذا كلّ حكم دم الحيض.

وأما دم النفاس والاستحاضه: فقد ادعى «صاحب الجواهر» بلا خلاف عندنا فى الحاقهما بدم الحيض، كما نقل عن الشيخ فى «الخلايف» وابن زهره فى «الغنيه»، والحلّى فى «السرائر» الاجماع، بل عن بعضٍ نسبته الى الأصحاب، ونسبه فى «الخلايف» الى أحمد، كما نسبه اليه «التذكره»، المشعر بكونه متفقا عليه

عندهم، فهذا هو الحجّة، وإن استشكل في «الحدائق» بأنّ المحقق في «المعتبر النافع» نسب القول باللاحاق الى الشيخ، المشعر بعدم كون المسأله من المسلّمات، مع أنّ المنسوب الى الشيخ هو نقل الاجماع لا أصل المسأله.

وكيف كان، فقد وجّه المحقق وجهها لللاحاق، وهو كونه في النجاسه أغلظ، لأنّه يوجب الغسل، واختصاصه بهذه المزيه يدلّ على قوّه نجاسته على باقى الدماء فغلظ حكمه في الازاله.

ثمّ استشكل عليه الهمداني: «بأنّه مجرد اعتبار لا يصلح دليلاً لاثبات حكم شرعى، اللهمّ الاّ أن يكون المقصود أن اختصاصه بهذه المزيه أوجب انصراف أخبار العفو عنه، ولكنك عرفت أنّه لا يخلو عن نظر بل منع» انتهى ما فى «مصباح الفقيه» (١).

بل ناقش صاحب «الحدائق» على من تمسك بما دلّ على أنّ (دم النفاس حيض احتبس) والى غلظ النجاسه فيه وفى الاستحاضه باعتبار حديثهما، بأنّه لا يخرج عن القياس، وبناء الأحكام الشرعيه على مثل هذه التعليقات العليله مجازفه محضه.

أقول: وفيه ما لا يخفى من امكان الاشكال والاعتراض على كلا الأمرين بأنّ اغلظيه دم الحيض ممّا يظهر من نفس بعض الأخبار، بأنّ الحيض مع كونه موجبا للحدث كالمنى، لكنّه أعظم منه وأغلظ، حيث أنّ المنى لا يكون داخلاً فيما يعفى عنه، فلا يبعد أن يكون دم الحيض أعظم منه بحسب ما ورد فى حديث سعيد بن يسار، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: المرأه ترى الدم وهى جنب أتغسل عن الجنابه، أو غسل الجنابه والحيض واحداً؟ فقال: قد أتاها ما هو أعظم من ذلك» (٢). لأنّ اعظميه حدثه لا تكون الاّ لأعظميه سببه وهو الدم، فيكون هو أغلظ من سائر

١- مصباح الفقيه، ج ٨، ص ٨٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٢ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

الدماء، فالحكم الشرعى اتّخذ من مضمون الحديث لا من التعليلات الحدسيّه والقياس حتّى يقال إنّها مجازفه.

كما يمكن أن يقال فى جواب الاشكال الثانى: وهو كون دم النفاس حيضاً مجرّداً اعتباراً لا يصلح لاثبات الأحكام الشرعيّه عليه: بأنّه ليس الأمر كذلك، لما قد ورد ذلك فى الحديث والمروى عن هيثم بن واقد، عن مقرن، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «سأل سلمان رحمه الله عليّاً عليه السلام عن رزق الولد فى بطن أمّه؟ فقال: إنّ الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضه فجعلها رزقه فى بطن أمّه» (١) فلا يبعد بناء على نص هذا الحديث، كون دم النفاس دم الحيض نفسه، فيتربّب عليه حكمه وهو عدم العفو عنه فى الصلاه الوارد فى حديث أبى بصير و«فقه الرضا» المعتضدتان بالاجماع والشهره، بل يمكن منه استظهار حكم الاستحاضه أيضاً بأنّه أيضاً دم حيض الّا أنّه ينفسر حكمه فى حال خفّته وتغيّر لونه وحاله من الحراره الى البروده، فيكون حكم حدثه من جهه الصلاه والصوم، بخلاف حكم ما لو تعلّق بنفس الدم من عدم كونه معفوا عنه، فلعلّه لذلك صحّ دعوى الاجماع وعدم الخلاف فى الحاقهما بدم الحيض كما فى «الجواهر».

هذا، لكن نلاحظ الخلاف فى دم النفاس والاستحاضه من صاحب «الحدائق» والآملى، حيث ذهب الى أنّهما كسائر الدماء معفوا عنهما، أو التفصيل بينهما بالحاق دم النفاس إلى الحيض دون دم الاستحاضه، كما عن «مصباح الفقيه».

ولكن الانصاف أنّ قول المجمعين أو المشهور أقوى كما لا يخفى.

أقول: ثمّ على فرض عدم تماميه ما ذكرناه، وفرض قيام الشك فى كونه ممّا استثنى أم لا؟ يأتى البحث عن أنّه هل يلحق بسائر الدماء أو بدم الحيض أم لا؟

الأوجه حينئذٍ عدم الحاقهما بسائر الدماء، لأنّ للمرجع عند الشك فى

المخصّص هو عموم العام على ما هو المختار عندنا من عدم تلوّن العام بلون نقيض وصف الخاص، خلافا لصاحب «الجواهر» حيث أنّه قد خالفنا في هذا المبنى، ولكن قال هنا في ردّ كلام صاحب «الحدائق» من اللاحق بأنّ كلامه ضعيف جدّاً، إذ لا أقل من الشك في الشمول لما سمعت، فيبقى مادلاً على الازالة لا- معارض له، وهذا مخالف لمبناه من الرجوع الى العموم هو مختارنا.

اللهمّ إلا أن يقال هنا: بأنّ مقتضى أصالة الاطلاق في المخصّص الموجب شموله لهما مقدّمٌ وحاكمٌ على أصالة العموم في العام، فتمسّك بالمخصّص ونلحقه بسائر الدماء لا بعموم العام حتّى لا يلحق.

هذا كما عليه المحقّق الهمداني والآملی، وكلامهما لا يخلو من وجاهه، والله العالم.

أقول: ولكن قد عرفت من خلال الاجماع القائم وما قرّرناه من الوجوه أنّه يزول الشك عنه ونحكم بعدم اللاحق بسائر الدماء، بل هما ملحقان بدم الحيض وهو المطلوب.

هذا كلّه في الدماء الثلاثة من حيث عدم العفو فيها لصلاه.

حكم دم نجس العين

حكم دم نجس العين إذا أصاب الثوب

أقول: بقي هنا البحث عن حكم اصابه حكم ثلاثه دماء أخرى.

الأوّل منها: دم نجس العين كالكلب والخنزير والكافر والميته، هل هي ملحقة بدم الحيض فلا يكون معفوا أم لا؟ فيه قولان:

١. عدم العفو عنها كما عليه القطب الراوندى والشيخ فى الأولين كما عن المحقّق فى «المعتبر» نسبته الى البعض حيث قال: «والحق بعض فقهاء قَمّ دم الكلب والخنزير» ولكنه لم يشير الى الدليل، ولعلّه نظر إلى ملاقاته لجسدهما ونجاسه جسدهما غير معفو عنها، بل مطلق نجس العين حتّى يشمل الأخيرين من

الكافر والميته، كما عن الفاضل في «قواعده» وارشاده ومختلفه ومنتهاه، وعن الشهيد في «الدروس» و«البيان» و«المعالم» و«الرياض»، وظاهر «الروض» و«التنقيح» و«جامع المقاصد»، كما عليه السيد في «العروه»، وكثير من أصحاب التعليق لو لا الكل وهو الأقوى.

٢. العفو واليه ذهب جماعه أخرى من الفقهاء، مثل الحلّي في «السرائر» حيث قال بالعفو حتّى في الكلب والخنزير، فهو بعد نقل كلام الراوندى، قال: «وهذا خطأ وزلل عظيم فاحش، لأنّ هذا هدمٌ وخزقٌ لاجماع أصحابنا» انتهى كلامه.

وفى «الجواهر»: «بل لعلّه الأقوى في النظر».

نعم، قد فضّل «مصباح الفقيه» بين الكلب والخنزير بالحاقهما بدم الحيض، لا- لأجل نجاستهما بنجس العين، بل لكونهما من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، كما سيأتى إن شاء الله دون الكافر والميته، حيث أنّهما معفوان كسائر الدماء إذا كان أقلّ من درهم.

أقول: علّه الاختلاف ترجع الى الخلاف في أنّ الأحكام الصادره من الشارع حول الطهاره والنجاسه، وجهه العفو وعدمه، هل صدرت بالنظر إلى ملاحظه الحيثيات أم أنها احكام صادره بصوره المطلق مرتبطه باضمحلال حيثيه الحكم مثلاً إذا قيل إنّ الدم إذا كان أقلّ من الدرهم معفو، فهل أريد حكمه من حيث الدميه حتّى ينافى مع تعلّق حكم آخر على الدم إذا كان له حيثيته أخرى مثل ما لو كان مع البول أو المنى، أو أنّ الحكم للدم بصوره المطلق من دون ملاحظه الحيثيات معه؟ فربّما يظهر أثره فيما نحن فيه، لأنّه إن قلنا بمقاله الأولى يمكن أن يكون حكم الدم من جهه أنّه دم معفو عنه، إلاّ- أنّه من حيث قد تنجس وتأثر بتماسه مع نجس عين آخر يخرج عن الحكم الدم المختص به، فلانزومه عدم كونه معفوا حينئذٍ، بخلاف ما لو قلنا بمقاله الثانى حيث أنّ حكم الدم يكون مطلقا بلحاظ

جميع أفراد الخارجه، فيكون حكمه معفوا، بلا- فرق بين كونه دم نجس العين أو غيره، وبين كونه دم ما لا يؤكل أو غيره، نعم إذا اختلط مع غير جنس الدم مثل البول والمنى فيكون حكم عدم العفو فيه لأجل وجود البول والمنى فيه لا الدم المتأثر منهما.

وحيث أن الأقوى عندنا أن الأحكام المتعلقة بالموضوعات تكون بلحاظ حيثيتها المتعلقة، فلا ينافى كون ذلك الموضوع داخلاً في حكم آخر من حيثه أخرى، وخارجاً عنها من جهة أخرى، فلذلك قلنا بأن الدم بما أنه دم معفو عنه إذا كان أقل من الدرهم، لو لا- انضمامه مع شيء آخر مثل تماسه بنجس العين الذي لا يعفى عنه في الصلاة، أو لو لا كونه ممّا لا يؤكل لحمه حيث لا يجوز معه الصلاة، فاستثناء مثل ذلك لا يكون استثناءً من حقيقه الدم، بل هو استثناءً لعروض عارض خارجي عليه، يكون له حكم بالخصوص، مما يوجب خروج الدم عن الحكم المخصّص وداخلاً تحت عموم ما لا عفوفيه مثل مطلق النجاسات.

ولا فرق في ما هو المختار بين كون الأحكام قد تعلقت بالموضوعات على نحو القضية الحقيقه ذوات الأفراد، أو بصوره القضية الطبيعیه كما قرره المحقق الآملی رحمه الله ، خلافاً للمحقق الهمدانی حيث ذهب إلى الأول ولذلك اختار قول صاحب «السرائر» من صدق العفو في دم نجس العين من الكافر والميته دون الكلب والخنزير، لا- لأجل ذلك، بل لأجل كونهما ممّا لا يؤكل لحمهما كما سيأتي.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الحقّ مع المشهور من عدم شمول العفو دم نجس العين سواء كان كلباً أو خنزيراً أو كافراً أو ميتةً، والمرجع في حكمها الى عمومات حكم الدم ومطلق النجاسات.

حكم اصابه الثوب دم حيوان لا يؤكل لحمه

الثاني من الدماء: الذي وقع الخلاف فيه، هو دم ما لا يؤكل لحمه غير الانسان.

فإن ظاهر النصوص والفتاوى، وصريح كلمات جماعه من الأصحاب هو عدم الفرق في الدم المعفو عنه بين كونه من الحيوان المأكول لحمه، أو ممّا لا يؤكل، خلافا للمحكي عن «كاشف الغطاء» وصاحب «العروه» وأكثر أصحاب التعليق تبعاً للمحقق الهمداني والآملي.

دليل القائلين بالعفو: استدّلوا باطلاق أدله العفو الشامل لدم ما لا يؤكل إذا كان أقل من الدرهم، وبذلك يوجب تحقّق العفو الموجب لاضمحلال حيثيه كونه ممّا لا يجوز في أجزاءه الصلاه ممّا لا يؤكل، فيؤخذ باطلاق الحكم ويعمّم لمثله ولو كان هذا الاطلاق حاصلًا من ترك الاستفصال، وإن كانت النسبه بين أدله نجاسه فضله ما لا يؤكل وعدم جواز الصلاه، وبين أدله العفو عن دمه هي العموم من وجه، ولكن يقدم دليل العفو والنص، لأجل فتاوى الأصحاب.

لكن قال صاحب «الجواهر» إنه لو لا اضمحلال حيثيه بأدله العفو لزم كون الحكم عبثًا أو كالعيب، بخلاف ما لو كان ذلك من جهة الاطلاق الشامل لمزوم تلك حيثيه وغيره، ثم أيد دليل العفو بأن الأصحاب لم يستثنوا من الدم المعفو إلا الدماء الثلاثه كالمصنّف، أو هي مع دم نجس العين، ولذلك اختار صاحب «الجواهر» حكم العفو في دم ما لا يؤكل لحمه.

أقول: ما استدّل به ممّا لا يخلو عن نقاش، لما قد عرفت أنّ حكم العفو عن الدم في الأقل أمر حيثي لا ينافي مع حكم أمر عارضى على الدم يوجب خروجه عن العفو، وهو كونه فضله ما لا يؤكل لحمه، وذلك لما ورد في موثقه ابن بكير الذي أجمع الأصحاب على تصحيح ما يصح عنه، قال: «سأل زراره أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاه في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتابا زعم أنه املاء رسول الله صلى الله عليه وآله: إن الصلاه في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاه في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى في

غيره ممّا أحلّ الله أكله، ثمّ قال: يا زرارہ، هذا عن رسول الله صلى الله عليه وآله فاحفظ ذلك يا زرارہ فإن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكلّ شىء منه جائز، إذا علمت أنّه ذكّى وقد ذكاه الذبح، وإن كان غير ذلك ممّا قد نهيت عن أكله، وحرم عليك أكله، فالصلاه فى كلّ شىء منه فاسد ذكاه الذبح أو لم يذكّه» (١).

فإنّ قوله: «وكلّ شىء منه» يشمل حتّى مثل الدم، سواء كان أقلّ من الدرهم أو أكثر، إذ هو أيضا من فضلات ما لا يؤكل لحمه، ولا ينافى حكم عدم جواز الصلاه مع دليل العفو فى الأقلّ من الدرهم، ليكون بذلك خارجاً عن حكم الدم، فيكون حكمه حكم الدّم الذى قد عرضه نجس آخر ممّا يعفى عنه، فعدم العفو فيه لا ينافى مع حكم العفو فى الأقلّ منه كما لا يخفى.

مضافا الى امكان تأييد عدم العفو فى مثل هذا الدم، استبعاد فهم العرف من عدم العفو فى فضلات ما لا يؤكل الطاهره مثل الوبر والشعر، والعفو فى الدم النجس ممّا لا يؤكل، هذا.

ولكن العمده ما فى الاستدلال هو شمول قوله: «كلّ شىء منه» لمثل هذا الدم منه أيضا.

مناقشه: اخراج مثل الدم عن (كلّ شىء) بدعوى عدم ظهوره فى العموم، بناءً على أن سياق الروايه هو الأشياء التى تكون المنع من الصلاه فيها ناشئا من حرمة الأكل، بحيث لو كان محلّل الأكل لكانت الصلاه فيها جائزه، فمثل الدم والمنى خارجان ممّا أريد بهذا العام، هذا كما عن المحقق الهمدانى.

والجواب: ما ورد فيها ممّا لا يمكن قبوله:

أولاً: أنّه مخالف لعموم الاستغراقى الموجود فى (كلّ شىء) حيث يشمل تمام

اجزائه من النجسه والطاهر.

وثانيا: على فرض رفع اليد عمياً ذكرنا، فإن ما ذكره صحيح لو لم يكن ممّا ذكر قبله وبعده من الأجزاء النجسه، لكن المذكور فيهما مثل البول والروث يعدّان من الاجزاء النجسه فى ما لا يؤكل، فبذلك يظهر أنّه يصلح أن تكون قرينه على أنّ المراد من (كلّ شيء) جميع الأجزاء من النجسه والطاهره كما لا يخفى.

وأما ما قيل: من أنّ النسبه بينهما بالعموم من وجه، والحكم بتقديم جانب العفو لأجل قيام المرجح وهو اطلاق فتاوى الأصحاب واطلاق عموم العفو الشامل للمورد باعتبار ترك الاستفصال، المانع عن التعارض والتساقط الموجب للرجوع إلى الأصول العمليه لولا الأدله العامه الداله على لزوم الاجتناب عن مطلق الدم والنجاسات الموجوده فى المقام.

فالجواب: أنّ دلالة (كلّ شيء) على الاستغراق الموجب لدخول الدم فيما يفسد الصلاه بوجوده، سواء كان أقلّ من الدرهم أو أزيد، دلالة لغويه وضعيه، بخلاف اطلاق فتاوى الأصحاب، بل واطلاق دليل العفو الشامل حتّى لدم ما لا يؤكل، فان شمولهما يكون بمقتضى مقدّمات الحكمه وحكم العقلاء، ولا اشكال عند التعارض بين عموم الوضع والاطلاق المقامى من تقديم الأوّل على الثانى، فتكون النتيجة هنا هو عدم العفو فى دم ما لا يؤكل كلّ لحمه مطلقاً، سواء كان أقلّ من الدرهم أو أزيد، كما هو الأقوى عندنا، والله العالم.

احكام بعض الدماء

حكم اصابه الثوب دم غير اللابس

الدم الثالث: دم غير المأكول من الانسان، فلو اصاب ثوب المصلّى دم انسان آخر، فهل هو ملحق بدم الحيض من عدم العفو عنه أصلاً، أو ملحق بدم لابس الثوب نفسه فيكون معفوّاً عنه فى الأقلّ من الدرهم؟ فيه خلاف: ذهب إلى الأوّل

الأمين الاسترآبادى، ووافقه صاحب «الحدائق» وقال: «ولم أر من تبه على هذا الكلام إلا الأمين الاسترآبادى».

وقد استدلل بما رواه الكليني في «الكافي» عن علي بن إبراهيم، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال: دمك أنظف من دم غيرك، إذا كان في ثوبك شبه النضح من دمك فلا بأس، وإن كان دم غيرك قليلاً أو كثيراً فاغسله» (١).

ورواه «فقه الرضا» الذي جاء فيها: «وأروى أن دمك ليس مثل دم غيرك» (٢).

فإنه يستفاد منه أن (دم الغير) مثل دم الحيض إذا عمنا القليل حتى يشمل الأقل من الدرهم حتى يغير حكمه مع حكم دم نفسه، وإلا لو خصص بذلك لصار دم الغير كدم نفسه.

أقول: هذا إنما يصح الاستدلال به لو أريد من دم الغير دم الانسان غير نفسه، لا مثل غير الانسان من المأكول وغيره، والأى يصير حكماً عاماً فيمكن تخصيصه بالأخبار السابقة الواردة في حكم دم غير المأكول من الحيوان، فيكون الحكم في دم الغير بحسب الأخبار متفاوتاً بين كون الأقل من الدرهم فمعقوا إن كان من مأكول اللحم، وعدم العفو مطلقاً إن كان من غير المأكول غير الانسان، وفي الانسان يكون حكم دمه حكم دم نفسه، وإن كان دم نفسه أنظف عند العرف من دم غيره من أفراد البشر، حيث أن الانسان لا يتنفر من دمه كما يتنفر من دم غيره من أفراد البشر، وعليه فلا علاقة لهذا الخبر بما نبحت عن حكمه، بل في مقام الاشارة الى حاله عرفيه.

وأما إذا كان المراد من (غيرك) دم الجروح والقروح منه، حيث قد عرفت الكلام في دم الجروح والقروح، وأنه في نفسه معفو من جسمه لا من غيره، إلا أن

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- بحار الأنوار، ج ١٨، ص ٢١.

يكون أقلّ من الدرهم فهو معفو منه أيضا.

أو حمل على أن المراد منه ما كان على قدر الدرهم أو أزيد من دم الانسان غير نفسه.

هذا، لو لم نقل بأن الخبر مطروح بواسطة اعراض الأصحاب عنه، وضعفه بالارسال والرفع، حيث لا يقاوم التعارض مع ما يدلّ على العفو إذا كان أقلّ من الدرهم ولو من دم نفسه، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في الدم بأقسامه من المعفو وغيره، وأمّا غير الدم من سائر النجاسات أو المتنجس بسبب سائر النجاسات غير الدّم، فلا يلحق بالدم في العفو في الأقلّ من الدرهم، بل يجب ازاله قليلها وكثيرها، استناداً الى دلالة الادله العامه الداله على ذلك، السالمه عن المعارض، والمسأله فيها واضحه ولا حاجه للبحث عنها.

فروع تتعلق بأحكام الدماء

أقول: تعرّض صاحب «الجواهر» لعهده فروع، يقتضى المقام ذكرها:

الفرع الأوّل: في أنّه بعد ما عرفت العفو عمّا دون الدرهم من الدم، هل يجرى الحكم المذكور في المايح المتنجس به أم لا؟ وحيث أنّ ذلك مشتمل على صور متعدده لا بدّ أن نتعرض لكلّ واحد منها مستقلاً، فنقول ومن الله الاستعانه:

الصوره الأولى: ما إذا وصلت الرطوبه الى الدم الأقلّ من الدرهم من دون انفصال، ولم يتجاوز عنه إلى الاطراف، ولم يكن المجموع مع الرطوبه أزيد من الدرهم، بل كان أقلّ منه ولم يتجاوز المحلّ، فالظاهر بقاء العفو فيه كما عن السيّد في «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق، ولعلّه المراد عمّا ذكره صاحب «الجواهر» بقوله: «قد يقوى الحاقه به كما عن «النهايه» احتمالاً، بل عن «المعالم» اختياره مستدلاً بالأولويه المستفاده من عدم زياده الفرع على الأصل، ولأنّ معنى نجاسه

المتنجس بالملاقاه انتقال أحكام النجس اليه لا غيرها، ولمناسبه التخفيف المقتضى لمشروعيه الأصل، وللشك في تناول الازاله لمثله مع عدم مانعيه ما شك في مانعيته» انتهى كلامه.

أقول: ظاهر اطلاق كلامه يقتضى كون العفو في هذا الصوره مطلقا، بلا فرق بين كون الرطوبه مستهلكه في الدم أو غيرها. وقيل بأن العفو في الأولى واضح، لأنّ الفعو في الثانيه لا يخلو عن اشكال، لأنّ الرطوبه الغير المستهلكه نجسه بملاقاتها مع الدم، فالصلاه معها صلاه في الرطوبه المتنجسه، وإن لم يتجنس بها الثوب.

اللهمّ إلاّ- أن يقال بعدم البأس بالتصاق النجاسه بالثوب أو البدن إن لم تكن موجب لتأثرهما بها، لأنّ ما ثبت بالدليل هو شرطيه الازاله عن الثوب والبدن لا مطلقا، ولو مع عدم تنجس الثوب أو البدن بها، ولا فرق في العفو في هذه بين كون المتنجس بالدم قبل اصابه الثوب مثلاً أو بعده.

ولعل وجه العفو في الأولى، لأجل عدم تحقّق شيء زائد عن التنجس بواسطه الدم المعفو، لأنّ الرطوبه الواقعه قد زالت بالجفاف والاستهلاك، فلم يبق منها شيء تجب ازالته، اللهمّ إلاّ أن يجعل حكم العفو متعلقا بنفس الدم مجردا من شيء آخر، فإذا وقعت الرطوبه عليه ولو مستهلكا فليس هذا الدم موردا للعفو، فيشملة أدله وجوب الازاله، لكن اثبات ذلك من الأدله لا يخلو عن تكلف، فهذه الصوره هو القدر المتيقن من العفو إن أريد الالتزام به، وإن ظاهر اطلاق كلام بعض من الفقهاء مثل «المنتهى» و«البيان» و«الحدائق» هو المنع عن هذه الصوره، حيث تمسّكوا بأدله وجوب الازاله بمقتضى الأصل، ولعل المراد منه اصاله الاشتغال، حيث لا نقطع بحصول البراءه عند عدم لزوم ثبوت ما في الأصل في الفرع، والاستناد الى المشقه المستنده إلى كثره الوقوع المنتفيه فيما نحن فيه، ولذلك لم يفضّلوا في حكم المسأله بين صوره الاستهلاك وعدمه.

نعم اجراء ما ذكروه فى المنع فى صورته عدم الاستهلاك يعدّ أوضح كما عرفت وجهه آنفاً.

ولكن الذى يظهر من فتوى أكثر الفقهاء ومنهم السيد قبول العفو فيه بصوره الاطلاق، لعدم وضوح شمول أدلّه وجوب الازاله لمثله، مع كون الأصل فى الشك فى المانع هو عدمها، وعليه فالقول بالعفو فى صورته عدم الاستهلاك لا يخلو عن وجه، وإن كان الاحتياط فى الاجتناب عنه لا ينبغى تركه.

الصورة الثانيه: هى الصورة الأولى بعينها، لكن مع تعدى الرطوبه عن الدم الى اطراف محلّه، وتلوث الاطراف، بشرط أن لا يصير المجموع من الدم والرطوبه بقدر الدرهم.

قد يقال بأن الخلاف المذكور فى الصورة الأولى جارٍ وثابت فى هذه الصوره أيضاً، فعن «الذكرى» و«الروض» و«المعالم» و«المدارك» الحاقها بالدم فى العفو عنها، وعن «المتهى» و«البيان» و«الذخيره» عدم العفو عنها.

فكأنهم استدلّوا للعفو فيها بعدم زياده حكم الفرع على الأصل، فإذا حكم بالعفو عنه مع أنّ نجاسته ذاتيه، فالعفو عمّا تنجس به يكون أولى، هذا مضافاً إلى الشك فى تناول الأدلّه لمثله مع مناسبه العفو عنه مع التخفيف الذى عليه بناء الشريعه.

أقول: جميع ما ذكر ممّا لا يقبله الذوق، لوضوح أنّ ذكر عدم زياده حكم الفروع على الأصل ليس إلا مجرد استحسان لا ينبغى لنا بناء الأحكام الشرعيه عليه، كما أنّ الشك فى تناول الأدلّه لمثله أيضاً ممنوع، بعد قيام الادله بعمومها أو باطلاقها على وجوب الازاله، إلا فيما ثبت العفو فيه، والمفروض عدم ثبوت العفو فى المتنجس بها.

وأما مناسبه التخفيف لبناء الأحكام، فإنما ينفع لبيان مقام الثبوت من الجاعل الشارع لا فى مقام الاثبات والحكم، نظير ملاحظه الحرج النوعى، فإنّه أيضاً

يكون من حقّ الجاعل في مقام الثبوت لا في مقام الاثبات ورفع الأحكام.

الصورة الثالثة: ما إذا وصلت الرطوبة إلى الدم وتعدّت عنه من دون انفصال، وصار المجموع بقدر الدرهم أو أزيد، فالأقوى عدم العفو فيها، لأنّ هذه الرطوبة: أمّا غير معفو عنها وإن كانت دون الدرهم، وإمّا أنّها بحكم الدم في عدم العفو عنها فيما إذا كان بقدر الدرهم أو أزيد، إذ المدار في العفو وعدمه ليس خصوص الدم، بل هو مع الرطوبة، فإن كانت أقلّ من الدرهم فهو معفو وإلا فغير معفو.

أقول: الظاهر عدم الخلاف في عدم العفو في هذه الصورة، إلا ما يستفاد من اطلاق كلام الشهيد في «الذكرى» حيث قال: «وإن أصابه مائع طاهر فالعفو قوى، لأنّ المتنجس بشيء لا يزيد عليه» انتهى.

والاشكال فيه واضح، إذ المتنجس بالدم يصير حكمه حكم الدم، فلا بدّ أن يعتبر فيه ما يعتبر في الدم في المقدار من حيث العفو وعدمه، مضافا إلى وجود أصله الاشتغال، فضلا عن قيام أدله بوجود الاجتناب عن النجس المشتمل للمتنجس أيضا كما لا يخفى.

الصورة الرابعة: ما إذا وصلت الرطوبة بالدم ولكن انفصلت وأصابت موضعا آخر من الثوب أو البدن، فإنّه ممّا لا اشكال في عدم العفو مطلقا، أى سواء كان مقدارها مع الدم أقلّ من الدرهم أم لا ولو قلنا بالعفو عن المتفرقات إذا كان مجموعها على تقدير الاجتماع أقلّ من الدرهم، وذلك لاستقلال الرطوبة المتنجس عن حكم نفس الدم، وهو مبطلٌ وغير معفو وإن كان الدم لو كان منفردا ومجرّدا لكان معفوا لكونه أقلّ من الدرهم، والله العالم.

الفرع الثاني: بعد ما ثبت أنّ الدم إذا كان أقلّ من الدرهم، أو من دم الجروح والقروح معفو إذا كان في ثوب المصلّى وبدنه، بل وكذا في المتنجس بشرائطه التي

مر ذكرها، يقع البحث عن أنه هل يجرى العفو في المحمول النجس والمنتجس من الدم مع المصلّى أم لا؟ فيه احتمالان بل قد يبني فيه العفو وعدمه على تاره على صورته كون بل قولان: قول بممنوعيه حمل النجاسه للمصلّى وأخرى بأنه غير ممنوع.

فعلى الأوّل: يحتمل المنع باعتبار أن الدليل الدال على العفو ثابت لخصوص ثوب المصلّى وبدنه، لا ما كان خارجا عنهما من المحمول المنتجس، وحينئذٍ المرجع عموم ما دلّ على لزوم الاجتناب عن كلّ نجس أو منتجس ولو محمولاً، وهذا هو الوجه لعدم العفو، لكن من جهة أخرى ثبت أنّ الدم إذا كان أقل من الدرهم فقد عفى عنه في المصلّى ثوبا وبدنا مع التصاقه بالمصلّى، فشمول دليل العفو لصوره المحمول إمّا يكون مساويا له أو بالأولويه، ولأجل ذلك قوى صاحب «الجواهر» هذا الأخير، بخلاف العلامة في «المنتهى» و«النهايه» من الاشكال فيه، الظاهر في التوقف.

أقول: الذى يظهر لنا هو المنع، لأجل ما عرفت أنه على المنع فى المحمول المنتجس، فإنّ تجويزه يحتاج الى دليل خاص، فشمول أدله العفو للمورد لا يخلو عن تأمل.

اللهمّ إلا أن يقال: إنّ ظهور المنع عنه ولزوم الاجتناب عنه كان لأجل الصلاه، فإذا ارتفع المنع بالنسبه الى المقدار المذكور، فلا فرق فى عدم مانعيته بين كونه ملتصقا بالمصلّى أو منفصلاً عنه وواقعا عليه وحاملاً له، وكيف كان، فالاحتياط بالاجتناب لا ينبغى تركه.

هذا كلّه مبنيًا على صورته القول بالمنع فى المحمول المنتجس.

وأما على القول بالجواز، فجوازه ممّا لا ريب فيه ولو كان أزيد ممّا قد عفى عنه بأن كان كثيرا.

ومنه يظهر حكم ما اذا كان الدم فى المحمول دم جروح وقروح من الاشكال وعدمه، لاشتراكهما فى المنع وعدمه، والعفو وعدمه، لكن بشرط أن يكون الدم لدى القروح و الجروح لا لغيره.

الفرع الثالث: فى أنه اذا أصاب الدم الأقل من الدرهم جانبا من الثوب وتفشى إلى جانب آخر، فهل يعدّان دماً واحداً فيعفى عنه، أو دمين إذا كانا معا أزيد من الدرهم أو بلغ إلى الدرهم؟

قد يقال بالأوّل مطلقاً، لأنّ الحاصل من افتراقهما يعدّ عند العرف دماً واحداً، سواءً كان فى الثوب الصفيق أو غيره، هذا كما عليه السيّد والمحقق الثانى، بل عن «المنتهى» أيضاً وإن فرضه فى الصفيق، خلافاً للذكرى و«البيان» من أنه اثنان فى الصفيق، فيصير القول فيه اثنان.

والأوجه كما عليه صاحب «الجواهر» مراعاة نظر العرف، وإن كان الأقرب صدق الوحده عليه، خصوصاً إذا كان الثوب صفيقاً.

نعم، إن لم يكن انتشاره بالتفشى، بل قد أصاب جانبيه بالدم اتّجه التعدد حينئذٍ، وان كان الثوب صفيقاً، كما صرح به العلّامة فى «المنتهى»، وإن كان غير العالم بالحال يحكم باتحادهما.

ثمّ على فرض التعدد، يتّضح حكم التقدير من لزوم ملاحظه المجموع من الطرفين فى البلوغ وعدمه، وأمّا على صورته الوحده، فهل يعتبر فى التقدير ملاحظه أوسع الجهتين أم لا؟ ففى «الجواهر» قال: «فى الأوّل على تأمل» مع أنّ الظاهر كون الأمر كذلك فى التقدير، لأنّ الاعتبار فى صدق السعه وعدمها، فاذا كانت فى جهه وبلغت النصاب فلا يعفى، وإلاّ لكان معفوا كما لا يخفى.

وإن كان متفرّقا، قيل: هو عفو، وقيل: تجب ازالته، وقيل: لا تجب إلا أن يتفاحش، والأوّل أظهر (١)

(١) ثبت من خلال ما ذكرنا حكم الدم إذا كان مجتمعا في محلّ واحد من الثوب أو بدن المصلّي، من العفو في الأقلّ من الدرهم، وعدم العفو فيما لو بلغ الدرهم أو أزيد، فالآن نشرع فيما إذا كان متفرّقا، فهو:

تاره: يكون على نحو لو كان مجتمعا لكان أقلّ من الدرهم، والظاهر أنّه لا خلاف ولا اشكال في العفو، كما أشار اليه صاحب «الجواهر»، لمساواته مع المجتمع فيه، لو لم نقل كونه أولى، مضافا الى اطلاق الأدلّه الشامل لصوره التفرّق، كما يدلّ عليه خبر النقط الذي سنشير اليه، وعليه فما يوهمه ظاهر عبارته «الروض» من وجود الاختلاف فيه ليس على ما ينبغي.

أخرى: وهو الذي وقع الخلاف فيه، وهو ما لو كان المتفرّق على نحو لو اجتمع لصار وبلغ الى حدّ الدرهم أو أزيد، فهل:

١. حكمه العفو لعدم بلوغ كلّ واحد من النقط الى النصاب، وإن بلغه مع الاجتماع كما عليه الشيخ في «المبسوط» والحلّي في «السرائر» و«النافع» و«المدارك» و«الحدائق» و«الذخيره» و«التلخيص» و«الكفايه» والأردبيلي وابن سعيد، والمحقّق في «الشرائع»، بل في «الذكرى» أنّه المشهور، وإن قال صاحب «الجواهر» بأنّي لم اتحقّقه، وعليه المحقّق الهمداني أيضا، فهذا هو القول الأوّل.

٢. وقيل تجب ازالته ولا عفو فيه، كما عن «المراسم» و«الوسيله» و«المنتهى» و«المختلف» و«القواعد» و«كشف» الاستاد، و«البيان» و«الذكرى» و«التنقيح» و«جامع المقاصد» و«الروض» و«الروضه» و«اللوامع» و«التحرير» و«نهايه الأحكام» و«التذكره» و«حاشيه الشرايع» و«كشف الالتباس» ناسبا له إلى الشهره

فى الأ-خبر، أمّيا فى «الروض» وغيره الى أكثر المتأخرين، كما هو كذلك كما عن صاحب «الجواهر» و«العروه» وأكثر أصحاب التعليق، لو لم يكن الكلّ، فهذا هو القول الثانى.

٣. وقيل لا تجب الآ مع التفاحش، وهو كما اختاره الشيخ فى ظاهر «النهايه» أو صريحها كالمصنّف فى «المعتبر» فهذا هو القول الثالث.

دليل القول الأوّل: استدلال القائلون بالعفو:

١. بمرسل جميل، فى قوله: «لا بأس بأن يصلّى الرجل فى الثوب فيه الدم متفرقا شبه النضح، وإن كان قد رأى صاحبه قبل ذلك فلا بأس، ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم»^(١) حيث أنّه باطلاقه يشمل كلّ دم أصاب الثوب، سواء بلغ قدر الدرهم أو أزيد أو أنقص منه إذا لم يكن مجتمعا، والآ فيه بأس إذا كان قدر الدرهم وأزيد، وهو المطلوب.

٢. وبصحيح ابن أبى يعفور، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: الرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به، ثمّ يعلم فينسى أن يغسله فيصلّى، ثمّ يذكر بعد ما صلّى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله ولا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعا فيغسله ويعيد الصلاة»^(٢).

بناءً على أنّ كلمه (مجتمعا) خبر بعد خبر، فالأوّل منهما مقدار الدرهم، والثانى مجتمعا، وكلاهما خبران ليكون، فحينئذٍ يفيد أنّ عدم العفو ثابت حين الاجتماع لا- مع التفرق كما هو المراد هنا، فيكون الكلام فى هذه الصوره نظير ما لو قيل: «الزّمان حلوّ حامض» هذا.

ولكن أجيب عن الاستدلال بالروايه الأولى: بإمكان كون (المجتمع) حالاً

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

للاسم المقدّر الذى يعود إلى النقط في الدم، فيكون المعنى هكذا: إلا أن يكون هذا الدم مقدار درهم في حال اجتماعه، يعنى إذا فرض انضمام بعضه الى بعض فإن بلغ قدر درهم أو أزيد فلا- عفو، وإلا- فمعفو عنه، وهكذا القول في لفظ (مجتمعا) في صحيح ابن أبى يعفور.

ربّما يناقش فيه: إنّه يلزم اختصاص دلالة لخصوص المتفرّق المقدّر فيه الاجتماع دون المجتمع فعلاً، مع أنّه مخالف للظاهر.

فأجيب أولاً: بإمكان الالتزام بذلك من جهة وجود التناسب بين السؤال والجواب، لأنّ الراوى سئل عن نقط الدم، فأجابه بخصوصه، كذلك يمكن استفادة حكم المجتمع من سائر الاطلاقات.

وثانياً: يمكن المنع عن توهم اختصاصه لأجل أنّه يمكن فهم صورته الاجتماع أيضاً بمفهوم موافقه، يعنى إذا كان التفرّق مع بلوغ الدم حدّ النصاب موجبا لعدم العفو، ففي الاجتماع يكون العفو بطريق أولى، فهو يكفى لصيرورته دليلاً لكلتا الصورتين.

وثالثاً: لو كان المراد من الجواب بيان حكم العفو في صورته الاجتماع لصار الجواب أجيباً عن السؤال، لأنّه أراد من السؤال معرفه حكم الدم التفرّق من العفو وعدمه، فجوابه عليه السلام المذكور يصير أجيباً مورد السؤال، هذا بخلاف ما لو قيل بمقالتنا فإنّ الجواب يناسب مع السؤال في بيان طرفي الحكم من العفو وعدمه، من المنطوق والمفهوم، وهو يناسبه مع الحاليه لا- مع الخبريه، لأنّه يوجب وقوعه بعد الخبر على نحو انقطاع المستثنى، لما عرفت من عدم موافقه الجواب للسؤال.

فمع سقوط دلالة الخبرين يلحقان بالأخبار المطلقة الداله على عدم العفو، فيما إذا بلغ قدر درهم أو أزيد، سواءً كان متفرّقاً أو مجتمعاً، ومن هذه المطلقات:

١. خبر الجعفى، قال: «إن كان أقلّ من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاه، وان كان

أكثر من قدر الدرهم، وكان رأه فلم يغسل حتى صلى، فليعد صلاته» (١).

٢. وخير محمد بن مسلم في حديث: «ولا اعاده عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، وما كان أقل من ذلك فليس بشيء وإذا كنت قدر رأيته وهو أكثر من مقدار الدرهم فنسيت غسله وصليت فيه صلاه كثيره، فأعد ما صليت فيه» (٢) وغير ذلك مما يدل عليه.

مضافا إلى دليل أصاله وجوب ازاله النجاسه بالنحو المطلق، الشامل لغير صوره الأقل من الدرهم، هذا فضلاً عن جريان قاعده الاشتغال، فهي تحكم بذلك كما لا يخفى، وعليه فلا وجه حينئذٍ لاحتمال العفو فيه مطلقاً، إلا بناءً على دلاله الخبرين على ما ادّعوه وجعلهما مقيدا للاطلاقات على الاحتمال الذى ذكره فى كلمه (مجتمعا)، ولذلك قلنا فى حاشيتنا على «العروه» و«التحرير» مطابقاً لنظر السيد أنه يلزم الاحتياط فى الاجتناب عنه.

أمّا القول الثالث: فقد تبين ممّا ذكرنا عدم تماميه القول الثالث وهو تقييد العفو فى المتفرق بما إذا لم يتفاحش، لادّعائهم أنه يستبعد العفو فيما اذا كان الدم متفرقاً على نحو كان مستغرقاً لتمام الثوب، إذا فرض نقصان كل نقطه من الدم عن مقدار الدرهم، والالتزام بالبطلان إذا كان قدر درهم مجتمعاً، فلذلك اضطرّوا اضافه قيد ما لم يتفاحش.

وفيه: أنه ممّا لا دليل عليه، كما اعترف به غير واحد، عدا المرسل المحكى فى «البحار» عن «دعائم الاسلام» عن الباقر والصادق عليهما السلام أنّهما قالوا: «فى الدّم يصيب الثوب يُغسل كما تغسل النجاسات، ورخصاً فى النضح اليسير منه ومن سائر النجاسات مثل دم البراغيث وأشباهه، قال: فإذا تفاحش غسل» (٣)، لئلا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- المستدرک، ج ١، الباب ١٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

ويجوز الصلاة في ما لا تتم الصلاة فيه منفردا، وإن كان فيه نجاسه لم يعف عنها في غيره (١)

عرفت من تماميه دلالة الاطلاقات، وعدم ما يدل على التقيد به جزما، إذ غاية أن احتمال كلا الأمرين في كلمه (مجتمعا) يوجب الاجمال في الدليل، فمع التساقت أو عدم الاعتبار المرجع الى العمومات الداله على المنع في تمام النجاسات، مضافا الى ضعف الخبر وعدم وجود الاعتبار فيه. الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه

هذا مضافا الى الاجمال في لفظ التفاحش أيضا، حيث لا يُعرف مراده. قال صاحب «المعتبر» أنه: «اختلف فيه قول الفقهاء يعنى من العامه فبعض قدره بالشبر، وبعض بما يفحش في القلب، وقدره أبو حنيفة بربع الثوب، والوجه في المرجع فيه إلى العاده» فمع وجود هذا الاختلاف كيف يمكن قبول هذا القول.

ثم بعد ما عرفت كون الملاك في العفو وعدمه هو الأقل من الدرهم أو غيره، فإنه لا فرق فيما ذكرنا بين كون الدم متفردا أو مجتمعا، كما لا فرق فيه كون الدم في الثوب الواحد أو في الثياب المتعدده، أو في الثوب والبدن، لأن الملاك بحسب لسان الأخبار هو ملاحظه الدم بالنسبه الى المصلى بذلك المقدار، لا ملاحظه كل واحد من الثوب أو البدن مستقلا، فإذا صار مجموع الدماء المنتشره في الاماكن المتعدده من محال متعده قدر الدرهم أو أزيد فلا عفو فيه، وإن كان مقدار كل واحد منه أقل من الدرهم، مع أنه يمكن أن يكون المراد من (الثوب) الجنس الشامل للأثواب أيضا، هذا كما عليه صاحب «الروض» و«الجواهر» و«مصباح الهدى» و«الحدائق» خلافا لصاحب «مصباح الفقيه»، والله العالم.

(١) جواز اتيان الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه منفردا، لعدم تحقق الستر به أمر اجماعى كما في «الجواهر»، و (بلا خلاف أجده فيه) كما اعترف به غير واحد، بل عليه الاجماع تحصيلاً ونقلاً في «الانتصار» و«الخلاف»، وفي «السرائر»

صريحاً، وفي «التذكرة» وغيرها ظاهراً، وهو الحجّة، مضافاً إلى وجود النصوص المستفيضه المنجبر ضعف بعضها بواسطة الاجماع، وتأيد بعض النصوص المعتمده والموثقه.

فالآن نصرف عنان الكلام إلى ذكر الأخبار، فنقول:

منها: حديث زراره عن أحدهما عليهما السلام ، قال: «كلّ ما كان لا تجوز فيه الصلاه وحده فلا بأس بأن يكون عليه الشىء مثل القلنسوه والتكه والجورب»^(١).

ومنها: مرسل حمّاد بن عثمان، عمّن رواه عن أبي عبدالله عليه السلام : «فى الرجل يصلّى فى الخفّ الذى قد أصابه القدر؟ فقال: إذا كان ممّالا تتم فيه الصلاه فلا بأس»^(٢).

ومنها: روايه أخرى لزراره، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : إنّ قلنسوتى وقعت فى بول فأخذتها فوضعتها على رأسى ثمّ صلّيت؟ فقال: لا بأس»^(٣).

ومنها: مرسل ابراهيم بن أبى البلاد، عمّن حدّثهم، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «لا بأس بالصلاه فى الشىء الذى لا تجوز الصلاه فيه وحده، يصيب القدر مثل القلنسوه والتكه والجورب»^(٤).

ومنها: مرسل عبدالله بن سنان، عمّن أخبره، عن أبى عبدالله عليه السلام أنّه قال: «كلّ ما كان مع الانسان أو معه ممّالا لا تجوز الصلاه فيه وحده، فلا بأس أن يصلّى فيه، وإنّ كان فيه قدر، مثل القلنسوه والتكه والكمرة والنعل والخفين وما أشبه ذلك»^(٥).

ومنها: روايه «فقه الرضا»: «إنّ أصاب قلنسوتك أو عمامتك أو التكه أو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٢.

٣- المصدر السابق، الحديث ٣.

٤- المصدر السابق، الحديث ٤.

٥- المصدر السابق، الحديث ٥.

الجورب أو الخف مني أو بول أو دم أو غائط فلا بأس بالصلاه فيه، وذلك أنّ الصلاه لا تتم في شيء من هذه»(١).

حيث يظهر من قوله «كل ما كان على الانسان أو معه»، أو قوله: «مثل القلنسوه»، وقوله: «ما أشبه ذلك» عموم العفو والجواز لكل ما يصدق عليه ما لا تتم الصلاه فيه وحده، وعليه فلا اختصاص للعفو بخصوص القلنسوه والتكّه والجورب والخف والنعل، كما نقل توهمه من الراوندى وأبى الصلاح وسأار، لو لم يريدوا من ذكر تلك الأمور التمثيل، وإلا كانوا موافقين مع القوم، لوضوح أنّ القول بالاختصاص مع وجود هذه الجملات في الأخبار المذكوره، يبطل الدعوى المذكوره.

كما يدفع توهم عدم شمول الأخبار لمثل الخاتم والدملج والخلخال بتوهم أنّه لا يصدق الصلاه فيه، الوارد في النصوص المتوهم اختصاصها بالملايس، لأنّه من الواضح أنّ المراد من الظرف المستعمل في هذه الأحاديث هي الظرفيه الاتساعيه الشامل لها، خصوصا مع وجود حكمه معه في الشمول لمثل الدملج والخاتم، ولذلك ادعى نقل الاجماع عن الحلّي على العفو عن مثل الدملج والخلخال.

نعم، يبقى الكلام في أنّه هل تجوز الصلاه في العمامه أم لا؟

التزم الصدوق بالجواز فيها في ادعى «الفقيه»، وقد ورد الجواز فيها في روايه «فقه الرضا» أيضا، ولكن الأكثر على الحاقها بما لا تتم الصلاه، بل الكلّ عدا الصدوق في «الفقيه»، لعدم الاعتماد على ما ورد في «فقه الرضا» فقط مع عدم وجود ما يجبر ضعفه من الشهره أو الاجماع، بل يكون على خلافه اعراض الأصحاب عنه، هذا مضافاً الى صدق الثوب عليها، إلا أن تحمل على نوع من العمامه لا يمكن اتیان الصلاه فيها، فحينئذ يكون التراجع لفظيا، أو كانت مخيطه

على نحو لا يمكن فلها، فحينئذ تكون كالقلنسوه، وإلا لو لا ذلك فإنَّ العمامه قابله للستر قبل قطعها.

والمناقشه بأنَّ امكانها كذلك للستر لا يضرّ بالمقصود، والألأمكن ذلك أيضا في القلنسوه.

غير وجهه، لتفاوت الامكانين، لأنَّ العمامه يمكن فيها ذلك بلا علاج بخلاف القلنسوه حيث أنها يمكن استعماله لذلك لكن بصعوبه بالغه، بحيث يخرجها عن الفرض خصوصا مع ملاحظه عدم ذكرها في الأخبار بين الأمثله، مع ظهورها وكثره الاحتياج اليها، وأولويتها بالتنبيه عليها، بل في الأخبار الصراحه في كونها ليست منه.

وكيف كان، فرق بين العمامه والقلنسوه، فإذا لم تجز الصلاه فيها، فلا فرق في عدم الجواز بين كونها ملفوفه أو غير ملفوفه، إلا أن نجعل العمامه على نحو الوصله والعصابه بما لا تتم الصلاه فيها، فحينئذ يخرج عما يصدق عليه العمامه عرفا، ولذلك تجوز الصلاه فيها حينئذ.

وممّا ذكرنا يظهر ضعف كلام صاحب «المدارك» من احتمال العفو فيها، بدعوى اختصاص دليل المنع بالثوب والعمامه على الكيفيه المخصوصه التي ليست من الثوب، لأنَّ تكيفها بكيفيه خاصه لا يخرجها عن الثوبه، إذ هي ثوب قد لفت بهذه الصوره. نعم لو خيبت بنحو لا يمكن خروجها عن هذه الصوره، فيحتمل الجواز فيها، لكن الأحوط أيضا الاجتناب عنها، خصوصا مع وجود الأدله العامه على المنع، كما لا يخفى.

أقول: ثم بعد ما ثبت حكم العفو في نجاسه ما لا تتم الصلاه فيه، يقع الكلام في أنه لا فرق فيه بين النجاسه القليله والكثيره، ولا بين كون الدم من الدماء الثلاثه أو غيرها، لاطلاق النصوص في العفو في النجس، وكذا فتاوى الأصحاب، فلا يأتي

هنا بحيث أغلظيه دم الحيض ونظائره كما نقله بعض عن بعض، بل قد يقال بالاطلاق حتّى بالنسبه الى دم نجس العين مثل الكلب والخنزير والكافر والميته، لظاهر الاطلاق، بالنسبه اليها بل بالنسبه الى كلّ نجاسه ولو من غير المأكول.

لكن الالتزام بهذا الاطلاق لا- يخلو عن اشكال، لأنّ ظاهر النصوص كون الجواز والعفو بلحاظ النجاسه وحيثيتها، والتجوز من تلك الحيثيه لا يلازم التجوز والعفو من جهه غير المأكول، لوضوح أنّ الأحكام متعلقه بموضوعاتها من جهه الحيثيات، كما هو الحال فى الآيه الوارده لتحليل الصيد الذى اصطاده الكلب المَعْلَم فى قوله تعالى: «فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَيْتُمْ عَلَيْكُمْ»، حيث تدلّ على حليّه أكله، وهى لا- تنافى لزوم تطهير موضع عظه الكلب بأسنانه، فلا- يقال إنّ الآيه أجازت أكل صيد الكلب دون أن يأمر بتطهيره، لأنّه يجاب بأنّ الأمر بالأكل كان من حيث حليّه اللحم ولدفع توهم حرمه صيد الكلب، لا من جهه طهارته ونجاسته، فهكذا يقال هنا بأنّ الأخبار الوارده فى جواز الصلاه فيما لا تتمّ إنّما وردت لجوازه لنجاسته، أمّا إذا كان المنع عن الصلاه لأجل أنّه من فضلات ما لا- يؤكل لحمه، فيجب فيه العمل بما ورد فى دليله مثل موثقه ابن بكير عن زراره، عنه عليه السلام قال: «إنّ الصلاه فى وبر كلّ شىء حرام أكله، فالصلاه فى وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شىء منه فاسد، لا تقبل تلك الصلاه حتّى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله»^(١)، الداله على عدم الجواز والعفو إذا كان الدم من حيوان نجس كالكلب، أو غير مأكول كالهره فى التكه والقلنسوه وأمثالهما.

ومنه يظهر عدم الجواز إذا أصاب ما لا تتمّ الصلاه بفضلاته غير التجسه كالشعر أو ماء فمه أو اللبّن وأمثالها، لأنّ جميعها تعدّ من أجزاء ما لا يؤكل، وإن ذهب الى الجواز صاحب «الجواهر» ولعلّه اعتماداً على الاطلاق الوارد فى مثل خبر زراره

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

من قوله عليه السلام: «إن قلنسوتي وقعت في بول فأخذتها فوضعتها على رأسي... الحديث» حيث يشمل ما لو كان البول للكلب أو الهره وأمثالها من غير الانسان، ولكن مع ذلك لا بدّ من تقييدها بغير بول ما لا يؤكل في غير الانسان إن كان له اطلاق، ولم نقل بانصرافه الى بول الانسان، لندرته وقوعه في بول مثل هذه الحيوانات.

وكيف كان، فدعوى الانصراف ممّا لا يقبله الذوق السليم، والتقيّد يتحقّق مستنداً الى حديث ابن بكير، فضلاً عمّا عرفت من عدم الاطلاق لأجل كون الحكم والعفو حيثياً.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا، عدم معفوئيه ما لو اتّخذ ما يصدق عليه الملبوس من النجس، كلجد الميت أو شعر الكلب أو الخنزير، لظهور ما دلّ على العفو عمّا لا تتمّ من حيث التلوّث بالنجاسه، فلا يدلّ على العفو في عين النجاسه، بل وهكذا لا تدلّ على العفو عمّا يكون ممّا لا يؤكل أيضاً كالجورب المتّخذ من شعر غير المأكول، مع امكان دعوى انصراف أدله العفو عن مثل ذلك لو قيل باطلاقه لندرته وجود ذلك، وعليه فالأخبار تكون منصرفه عن هذه الأمور، وانصرافها يوجب سقوط اطلاقها.

هذا مضافاً الى أنّه قد يشكل في بعض ما لا تتمّ من جهه أنّه لا يصدق عليه الملبوس حقيقه، وهو مثل السيف والسكين، إلا أن يراد من الملبوس ما يشمل مثل هذه الأمور بشهاده ذكر الخفّ والنعل والتكه والكمرة، وهى على ما قيل كيسٌ لحفظ البول والمنى ممّن يخاف على نفسه من تقاطرهما.

وعلى كلّ حال، لا بدّ أن لا يكون من نجس العين ولا ممّا لا يؤكل، لما ترى من المنع عن الصلاه في الخفّ إذا كان من الميته، وهكذا في غلاف السيف إذا كان من الميته. وممّا يدلّ على ذلك:

١. الخبر المروى عن الحلبي، قال: «سألْتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الخفاف التي

تَبَاعَ فِي السُّوقِ؟ فَقَالَ: اشْتَرَى وَصَلَّ فِيهَا حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ بِعَيْنِهِ» (١) حَيْثُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَعَ الْعِلْمِ بِكَوْنِ الْخَفِّ مِنَ الْمَيْتَةِ لَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ.

٢. وَخَبِرَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ: «إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَنَا عِنْدَهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَقَلَّدُ السِّيفَ وَيُصَلِّي فِيهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ الرَّجُلُ: إِنَّ فِيهِ الْكَيْمَخْتَ؟ قَالَ: وَمَا لِكَيْمَخْتَ؟ قَالَ: جَلُودٌ دَوَابٌّ مِنْهُ وَمَا يَكُونُ ذَكِّيًّا وَمِنْهُ مَا يَكُونُ مَيْتَةً، فَقَالَ: مَا عَلِمْتَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَلَا تَصَلِّ فِيهِ» (٢) حَيْثُ يَدُلُّ بِالْمَنْطُوقِ عَلَى الْمَنْعِ.

٣. خَبَرَ الصَّدُوقَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ سَمَاعَةَ بْنِ مَهْرَانَ: «أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَنِ تَقْلِيدِ السِّيفِ فِي الصَّلَاةِ وَفِيهِ الْفِرَا وَالْكَيْمَخْتَ؟ فَقَالَ: لَا بِأَسِّ مَا لَمْ تَعْلَمْ أَنَّهُ مَيْتَةٌ» (٣) حَيْثُ يَدُلُّ عَلَى الْمَنْعِ بِالْمَفْهُومِ يَعْنِي إِذَا عَلِمَ أَنَّهُ مَيْتَةٌ فَفِيهِ بِأَسِّ.

٤. مَكَاتِبُهُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَجُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ يَصَلِّيَ وَمَعَهُ فَأَرَهُ الْمَسْكُ؟ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بِأَسِّ بِهِ إِذَا كَانَ ذَكِّيًّا» (٤).

حَيْثُ يَدُلُّ بِمَفْهُومِهِ عَلَى عَدَمِ الْجَوَازِ فِيمَا لَا يَكُونُ ذَكِّيًّا وَكَانَ مَيْتَةً.

٥. صَحِيحُ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ، عَنِ غَيْرِ وَاحِدٍ، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فِي الْمَيْتَةِ؟ قَالَ: لَا تَصَلِّ فِي شَيْءٍ مِنْهُ وَلَا شَسَعٍ» (٥) فَإِنَّ الشَّعَّ مِمَّا لَا تَتَمُّ فِيهِ الصَّلَاةُ، وَقَدْ نَهَى عَنْهُ فِي حَالِ الصَّلَاةِ.

فَهَذِهِ الْأَخْبَارُ مِمَّا تَدُلُّ عَلَى الْمَنْعِ مَنْطُوقًا أَوْ مَفْهُومًا لَوْ كَانَ الشَّيْءُ مِمَّا لَا تَتَمُّ فِيهِ الصَّلَاةُ.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ١٢.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

أقول: قد يتوهم تعارض هذه الأخبار مع ما دلت على جواز الصلاة فيما لا تتم الصلاة فيه وحده، إذا كان نجسا بالاطلاق في تلك الأمثلة، الشاملة لصوره ما كان من الميتة، ومما لا يؤكل.

لكن يمكن أن يجاب عنه: بأن الأخبار المجوّزه وارده فيما إذا أصاب النجس وصار متنجسا، مثل ما لو وقعت القلنسوه في البول، أو أصاب الخفّ والتكه والكمره والنعل وما أشبه القذاره أى النجاسه العرضيه، فلا مانع عن الصلاة فيها، كما مرّ امكان تقييد اطلاقها من جهه كونها من أجزاء ما لا- يؤكل لحمه كما ورد ذلك في موثقه ابن بكير من النهى عن كلّ ما لا يؤكل لحمه، الشامل باطلاقه ما تتم فيه الصلاة أو لا، وقد مرّ القول بأنّ الجواز في تلك الأخبار إنّما بالنسبه إلى النجاسه ومن حيثها لا مطلقا حتّى يشمل ما لو لم يكن ممّا يؤكل، وعليه فلا منافاه حينئذٍ بين هاتين الطائفتين، فالصلاه فيما لا تتم من حيث النجاسه العرضيه صحيحه، ومن حيث كونها ممّا لا يؤكل لحمه فاسده، وهما قابلان للجمع.

وأيضاً توهم: معارضه الأخبار الداله على المنع عن الصلاة فيما لا تتم إذا كان ميتة وغير مذكّي، مع ما ورد في جواز الصلاة في الخفّ والنعل حتّى إذا كانا من الميتة، وهو مثل:

١. صحيح الحلبي، عن الصادق عليه السلام: «كلّما لا- تجوز الصلاة فيه فلا- بأس بالصلاه فيه مثل التكه الأبريسم والقلنسوه والخف والزنار(١) يكون في السراويل ويصلّى فيه»(٢) حيث يدلّ على جواز الصلاة في الخفّ لو كان مأخوذاً من الميتة.

٢. وموثقه اسماعيل بن الفضل، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن لباس الجلود

١- الزنار ما يلبسه الذمي يشده على وسطه، لسان العرب، ج ٤، ص ٣٣٠ «زنر».

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

والخفاف والنعال والصلاه فيها، إذا لم تكن من أرض المصلين؟ فقال عليه السلام: النعل والخفاف فلا بأس بهما»(١).

إذا المراد من أرض المصلين هو أرض المسلمين، وممّا يعنى أنّ ما كانت مصنوعه فى أرض غير المسلمين محكوم به بالميتة بأصالة عدم التذكية، وبرغم ذلك قال لا بأس بهما، فكيف الجواب والجمع بين هاتين الطائفتين؟

فأمّا الجواب عن خبر الحلبي: فيمكن أن يقال بتقييد إطلاق الخفّ الشامل لما كان من الميتة أو ممّا لا يؤكل، أو ما كان متنجسًا، بالتجوز في غير الميتة وممّا لا يؤكل دون المتنّجس، لما قد عرفت تجوزيه فى الأخبار السابقة، وهكذا يقال فى الخفاف والنعال فى الخبر الثانى، بأنّ يحتمل كون السؤال من حيث النجاسة الذاتيه أو العرضيه بملاقاه النجاسة غالبًا، لأجل أنّ عملها فى بلاد الكفر، فيقيد ممّا دلّ على عدم الجواز إذا كان من الميتة، أو ما لا يؤكل، فيحتمل أن يكون الجواز فى هذا الخبر من جهة النجاسة العرضيه فيما لا تتمّ، فيوافق تجوزيه فيه مع ما فى الأخبار المجوّزه للصلاه مع ما لا تتمّ لو كان نجسًا بالنجاسة العرضيه، فيرتفع التعارض بينهما.

وهذا الجمع والحمل أحسن من حمل أخبار المنع عن الصلاه فيما لا تتمّ إذا كان ميتة على الكراهه، لأجل هذين الخبرين الدالين على الجواز، لبعده بعض تلك النصوص للحمل على الكراهه، وإن لم يكن بعضها آب عنه.

والنتيجه: المنع عن الصلاه فى ما لا تتمّ اذا كان مصنوعاً من الميتة وما هو نجسٌ بالذات وممّا لا يؤكل.

وأيضاً قد يتوهم: التنافى بين الأخبار المجوّزه الداله على أنّ ما لا تتمّ فيه الصلاه وحده تجوز الصلاه فيه، ولو لم يصدق عليه اللبس، بل يصدق كونه

محمولاً متنجساً مثل ما ورد في مرسله عبد الله بن سنان بقوله: «كل ما كان على الانسان أو معه مما لا يجوز الصلاة فيه وحده، فلا بأس أن يصلّى فيه وإن كان فيه قدر مثل القلنسوه، الحديث» (١) فإنّ قوله: «أو معه» يشمل ما لو كان محمولاً، فيدلّ على جواز الصلاة، فهذا الجواز يتعارض مع ما ورد من المنع عن حمل المتنجس في الصلاة.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: القول بالمنع في المحمول المتنجس وإن كان ظاهره المنع مطلقاً، أى سواء كان المحمول ثوباً أو غيره، إلاّ أنّه يمكن جمعه مع هذا الخبر بأن يجعل المنع لخصوص مثل الثوب المتنجس ممّا يصدق عليه اللبس، ولكن لم يلبسه بل حمله معه حال الصلاة، فإنّه مبطل للصلاة، بخلاف ما لو كان المحمول المتنجس ممّا لا تتم الصلاة كالتكة والسكين وأمثال ذلك، فإنّ حملهما لا يبطلان الصلاة حتّى ولو كان متنجساً، لعدم صدق اللبس عليه، فيكون معفواً.

وأما إن لم نقل بالمنع في حمل المتنجس في الصلاة، فجواز الصلاة في مثل الخفّ والتكة يكون بطريق أولى، لأنّه لو لم يصدق عليه الملبوس الجائر فلا اشكال في صدق المحمول عليه قطعاً، فيجوز من هذا الباب كما هو الأقوى عند صاحب «الجواهر» وفاقاً لـ «المعتبر» و«المدارك» و«المعالم» و«الذخيره» و«الحدائق» و«اللوامع» و«منظومه» الطباطبائي و«كشف» الاستاذ للأصل السالم عن معارضه دليل معتبر.

وعليه، فعلى القول بجواز حمل المتنجس، فلا نحتاج حينئذٍ إلى ذكر قيد (كون الشيء في حال اللبس جائزاً) فضلاً عن ذكر قيد (كونه في محالّه) كما توهمه بعض، بل يجوز ذلك مطلقاً.

أقول: لكن الأقرب هو عدم التنافي بين القول بجوازه في حال الصلاة فيما لا

تتم، إذا كان في موضعه ومحلّه، وعدم الجواز إذا كان محمولاً جمعاً بين الدليلين في خصوص ما لا تتم فيه الصلاة وحده، فلازم ذلك هو جواز الصلاة في الكمره والتكه والسوار والدملج إذا كان في محالّها، وعدم الجواز لو كان محمولاً في غير محلّه، بأن يحملهما في جيبه حال كونها متنجّسه في حال الصلاة، فإنّ الحمل مبطلٌ لها، هذا إن قلنا بعدم جواز حمل المتنجس في الصلاة كما لا يخفى.

وحيث أنّ البحث قد بلغ إلى المحمول المتنجس، وهو يعدّ من أهمّ المسائل التي كثيراً ما يبتلى به الانسان، وله فروع كثيرة، من ما يتم فيه الصلاة، وما لا- يتم، ومن كون المحمول نجساً أو متنجساً وغير ذلك، فلا بأس بأن نتعرّض لها بتفصيلٍ كما ذكرها صاحب «الجواهر» في ذيل هذه المباحث، فنقول:

فروع مسأله المحمول المتنجس في الصلاة

الفرع الأوّل: في المحمول المتنجس الذي لا- يتم به الصلاة كالوصله، إذا جعلت في الجيب وكذا السكين والدرهم إذا كانتا متنجستين فهل يجوز الصلاة معها أو لا؟ فيه قولان: حكم المحمول المتنجس

١. قول بالعفو، كما عن عدّه من الفقهاء كالشهيد في «الذكري» و«الدروس» و«جامع المقاصد» و«المسالك» و«المدارك»، وصاحب «الجواهر» و«العروه» و«مصباح الهدى»، وكثير من أصحاب التعليق، وهو الأقوى عندنا.

والدليل عليه: مضافاً إلى ما عرفت من الكثرة من الفقهاء القائلين بالعفو، امكان اثباته بالدليل كما عرفت تفصيله في المباحث السابقة، فنشير إليها على نحو الاجمال ليتبين حكم المسأله.

الدليل الأوّل: عدم وجود ما يدلّ على المنع في المحمول المتنجس مطلقاً، ولو كان ممّا تتم الصلاة به فضلاً عمّا لا تتم، لأنّ ما يدلّ على المنع مختص باللباس، فلا

يشمل المحمول، والشك فيه شك في المانع والمراجع الى أصاله عدمها.

الدليل الثاني: وجود الدليل الدال على العفو عمّا لا- تتم، فإنّها باطلاقها يشمل ما لو كان في محلّها _ كالقلنسوه على الرأس، والخاتم على اليد، والخلخال في الرجل _ أو لم يكن كما إذا كانت القلنسود في اليد، أو الخاتم والخلخال في جيبه، بل مقتضى العفو عمّا لا تتم إذا كان ملبوسا يقتضى العفو عن غير الملبوس منه بطريق أولى.

الدليل الثالث: مضافا الى ما عرفت دلالة مرسل ابن سنان بالخصوص على العفو بقوله عليه السلام: «كلّ ما كان على الانسان أو معه ممّا لا يجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس أن يصلّى فيه الحديث» (١) على ذلك من جهة فهم التباين بين الجملتين، من عطف جملة (أو معه) على سابقها، حيث يدلّ على أنّ الأولى للملبوس والثانية للمحمول.

الدليل الرابع: دلالة صحيح علي بن جعفر عن أخيه الوارد في الثالوث بناءً على كونه من اجزاء الميتة التي نتف من البدن، وهي ميتة نجسه، حيث قال: «سألته عن الرجل يكن به الثالوث والجراح، هل يصلح أن يقطع وهو في صلاته، أو ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح ويطره؟ قال: إن لم يخف أن يسيل الدم فلا بأس، وإن يخف أن يسيل الدم فلا يفعله» (٢) فيدلّ على جواز حمل النجس، ففي المتنّجس بطريق أولى.

٢. قول بعدم العفو، واليه ذهب صاحب «السرائر» و«النهاية» و«المنتهى» و«البيان»، بل نسب ذلك إلى الأكثر، تمسكا:

بقاعده الاشتغال، وقد عرفت هنا أنّه شكٌّ في المانع، والمراجع هو البراءة.

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وبعموم ما دلّ عليه خبر خيران الخادم المتقدّم ذكره، الشامل بعمومه للملبوس والمحمول، وجاء فيه: «كتبتُ الى الرجل أسأله عن الثوب يصيبه الخمر ولحم الخنزير أيصلّ فيهِ أم لا؟ إلى أن قال: لا تصلّ فيه، فإنّه رجس»^(١) مع أنّه مندفع بظهوره في الملبوس فقط، المستفاد من كلمه (لا تصلّ فيه) لا المحمول أو الحمل عليه، مع فرض قبول الاطلاق بناءً على القول باتساعيّه الظرفيه جمعا بينه وبين الأخبار السابقه الدّاله على العفو في المحمول.

ومثله في الجواب ما يستفاد من الخبر الذي رواه موسى ابن أكيل عن الصادق عليه السلام: «لا- تجوز الصلاه في شيء من الحديد، فإنّه نجس ممسوخ»^(٢)، وخبر أبي بصير: «لا تصلّ في شيء من الحديد»^(٣) فلا أقلّ حينئذٍ من صدق التلبس عليه في الجملة كالخاتم إذا كان بيده، والخلخال إذا كان برجله، وبذلك لا- يشمل ما لو كان مصاحباً له كالسكين الذي في جيبه، والوصله التي قبضها بيده ونحوهما، فإنّ الصلاه معها ممّا لا يصدق عليها الصلاه فيها غاية قبول المنع فيما يصدق عليه اللبس في الجملة لا مطلقاً، حتّى إذا كان في الجيب.

هذا مضافاً الى أنّ روايه موسى وأبي بصير الواردين في الحديد لم يعمل بها في مورد الحديد فضلاً عن غير مورده، مع امكان أن يكون المنع في الحديد لخصوصيه فيه في المانعيه لا مطلقاً، كما يؤمى اليه التعليل بأنّه (نجسٌ ممسوخ) فلا يمكن التعدّي منه إلى كلّ نجس نظراً الى عموم التعليل، مع أنّه على تقدير قبول ذلك في النجس المحمول، فلا بدّ من اسراء الحكم من النجس الى المتنجس من التشبث بشيءٍ آخر مثل دعوى عدم القول بالفصل بينه وبين المتنجس، وهي أيضاً ممنوعه.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

٢- المصدر السابق، الحديث ٧.

٣- المصدر السابق، الحديث ٩.

مع أنه لو تمّ في المتنجّس لا- يتمّ الدليل فيما لا- تجوز الصلاة فيه، لخروجه عن عموم المنع في المتنجس بواسطة ما يدلّ على جواز الصلاة فيما لا- تتمّ الصلاة به، الدالّ باطلاقه على جوازها في الملبوس والمحمول. وعليه فاثبات المنع في المحمول المتنجس بواسطة هذين الخبرين فيما لا تتمّ به الصلاة في غاية الاشكال، مع ما سبق من المناقشات فيه، فالأقوى هو العفو فيه كما لا يخفى، وإن كان الاحتياط فيه حسناً.

نعم، بقى هنا وجود بعض أخبار آخر يتوهم منه عدم العفو فيه، وهو مثل:

١. خبر وهب بن وهب، قال: «السيف بمنزله الرداء تصلّ فيه ما لم ترفيه دماً» (١).

٢. وخبر موثقه ابن بكير المشتمله على النهي عن الصلاة في بول ما لا يؤكل، وروثه وألبانه، وكلّ شيء منه (٢)، الشامل باطلاقه للمحمول أيضاً.

٣. وخبر محمد بن الحسين الناهي عن الصلاة في منديل الغير حيث قال عليه السلام: «لا- تصلّ في منديل غيرك وصلّ في منديلك» (٣) فلا ينافيه كون النهي تنزيهياً، لأنه يستفاد منه مانعيه ما كان مع المصلّي لو كان نجسا حقيقياً.

٤. وخبر على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يمرّ بالمكان فيه العذره فتهبّ الريح فتسفي عليه من العذره فيصيب ثوبه ورأسه، أيصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم، يفضّه ويصلّي لا بأس» (٤)، فإنّ الأمر بالنفض ظاهر في الوجوب، فيستفاد منه مانعيه النجس ولو كان محمولاً، وبضميمه عدم القول بالفصل بينه وبين المتنجّس يثبت عموم المنع عن المحمول بالنسبه الى النجس والمتنجّس معا.

١- وسائل الشيعة، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١٢.

٥. وصحيح عبدالله بن جعفر، قال: «كُتبت اليه (يعني أبا محمد) هل يجوز للرجل أن يصلّي ومعه فأره مسك؟ قال: لا بأس بذلك إذا كان ذكياً (١)، فإنّه بمفهومه يدلّ على ثبوت البأس إذا كانت ميتة، فيدلّ على المنع من حمل الميتة، وبعدم القول بالفصل يتعدّى من الميتة الى بقيه النجاسات والمنتجسات جميعاً.

٦. وصحيح علي بن جعفر: «عن الرجل يصلّي ومعه دبه من جلد الحمار أو بغل؟ قال: لا- يصلح أن يصلّي وهي معه، إلا أن يتخوّف عليها ذهابها، فلا بأس أن يصلّي وهي معه» (٢) فإنّ نفي الصلاح عن الصلاة فيها ليس إلا من جهه كونها من الميتة، فيدلّ على المنع عن الصلاة معها، فشموله للمتنجّس ممّا عرفت من ضميمة عدم القول بالفصل بينه وبين النجس، وعدم القول بالفصل بين الميتة وسائر النجاسات فيتمّ المطلوب.

بل في كتاب «طهاره» الشيخ الأكبر ورد توصيف الحمار بالميت هكذا: «ومعه دبه من جلد حمار ميت»، وعليه فدلالته أظهر.

وهكذا بما ورد من جواز الصلاة في خرقة الحنّاء إذا كانت طاهره، الدّال بمفهومه على عدم الجواز إذا كانت نجسه.

هذا كلّ ما يمكن أن يستدلّ لعدم العفو في المحمول المتنجس.

والتحقيق: لا يخلو الكلّ عن المناقشه: فأما خبر وهب بن وهب: فبضعف سنده، فضلاً عن أنّه مختصّ بالدم، ولو تعدّى عنه الى كلّ نجس بواسطه دعوى القطع بعدم خصوصيه في الدم، لا يمكن التعدّي عنه الى المتنجّس بواسطه عدم القول بالفصل، لعدم صحه هذه الدعوى.

وأما من موثقه ابن بكير: فإنّ مورد ما لا يؤكل، ولا ملازمه في المنع عن حمل

١- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٠ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

ما لا يؤكل مع المنع عن حمل النجس والمنتجس، فلا ترتبط بحمل المنتجس.

وأما النهي عن المنديل المتعلق بالغير: فالجواب عمّا ورد في الحديد من النهي عن الصلاة فيه، حيث لم يعمل أحدٌ به في مورده فضلاً عمّا ذكرنا من المحمول المنتجس.

وأما خبر الأمر بالنفض: فإنه لا يظهر فيه في الوجوب، بل لعله جرى مجرى العادة من أنه عند معرفه الانسان بوقوع النجس والعذره على ثوبه وبدنه يفضهما للتنزه عنها، ثم على فرض التسليم بكون ظهور الأمر في الوجوب، ففي التعدي منه الى كل منتجس ممنوع.

وأما خبرى على بن جعفر: فإنهما واردان مورد الميته بناءً على القول بنجاسه فأره المسك لكونها من الميته، وتسليم حمل الدابه على المصنوعه من جلد الميته، فلعل في الميته حكمه لا يوجب التعدي الى كل نجس، بل هو ممنوع، مع أنه على فرض تسليم التعدي عنها اليه، نمنع التعدي عن كل نجس الى المنتجس.

وأما حديث خرقة الحنّاء: فإنه لا يدل على حكم المقام، لاحتمال كون المنع المستفاد من مفهومه من جهه رطوبتها المسريه إلى البدن غالباً، أو كونها ممّا تتم بهما الصلاة، ولو سلّم اطلاقه لما لا يتم، فهو أيضاً مقيد بالأخبار الداله على جواز الصلاة فيما لا تتم، الشامله باطلاقها للملبوس والمحمول معا.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا، عدم وجود ما يمكن الاعتماد اليه في المنع عن المحمول المنتجس، فظهر أنّ الأظهر هو العفو عنه في الصلاة، بلا فرق بين كون ما لا تتم في محلّه أو في غيره، كما لا فرق بين كون المحمول المنتجس ملبوساً قد حُمِل، بأن جعل الثوب المنتجس في جيبه حال الصلاة فصار محمولاً، أو غير ملبوس كالسكين المنتجس أو الدرهم والدينار المنتجس، لما قد عرفت من عموم النصوص الشامل لجميع هذه الصور.

الفرع الثانى: صرّح جملة من العامّة على جواز حمل الحيوان الطاهر، مأكولاً- كان أو غير مأكول، انسانا كان أو غير انسان، مستدلين:

أولاً: بأنّ النبى صلى الله عليه وآله حمل أمامه بنت أبى عاص (١)، وركب الحسن والحسين عليهما السلام على ظهره صلوات الله عليه وهو ساجد (٢).

وثانيا: بأنّ النجاسة فى المحمول فى معدته كالحامل.

ووافقهم على ذلك المحقّق فى «المعتبر»، والعلامة فى «القواعد» و«الذكري»، وفى «كشف اللثام»، بل فى الأخير دعوى نفى الخلاف عنه، لعدم صدق حمل النجس عليه عرفاً، خصوصاً لو قلنا بعدم نجاسته فى الباطن قبل ظهوره كما هو كذلك، وإلا كان نفس المصلّى حاملاً للنجاسة والقذارات من نفسه، والالتزام بعدم النجاسة فى البواطن أولى من الالتزام بنجاستها، وكانت معفوا لعدم امكان سلبها عن نفسه، هذا مع امكان الاستدلال بصحيح على بن جعفر، عن أخيه أبى الحسن عليه السلام: «سألته عن رجل صلّى وفى كُفّه طير؟ قال: إن خاف الذهاب عليه فلا بأس» (٣) من ترك الاستفصال، من حيث كونه مأكول اللحم أو غيره حيث يكون فضله حينئذ نجسا إن قلنا بنجاسة فضله الطير إذا كان من غير المأكول.

وكيف كان، فإنّ حمل الصبى فى حال الصلاة يجوز إمّا لعدم كون ما فى بطنه نجسا، أو إن كان نجسا فهو محمول، فيصحّ إن أجزنا حمله حال الصلاة، مع ما عرفت من الاشكال عرفاً فى صدق حمل النجاسة فى مثل ذلك.

نعم، الذى ينبغى التأمل فيه هو تلوث قسماطه ببوله وغائطه، فحينئذ يصحّ البحث فى أنّ محمول النجاسة للمصلّى مبطل أم لا؟

١- كترالعمال، ج ٤، ص ٢٣٣، الرقم ٤٩٢٤.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٢٩ من قواطع الصلاة، الحديث ١ و ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٦٠ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

ومنه يظهر جواز حمل الحيوان الطاهر غير المأكول حال حياته نظير حمل الصبى.

الفرع الثالث: ذهب الحلّى فى «السرائر» والعلامة فى «القواعد»، والشيخ فى «المبسوط»، وكذلك «الاصباح» و«الجامع» الى فساد الصلاة مع حمل القاروره المشتمله على النجاسه، المشدود رأسها بشمع أو رصاص ونحوهما، ووافقهم صاحب «الجواهر» وصاحب «مصباح الهدى»، إلا أن الشيخ قال فى «الخلافة»: «إنه ليس لأصحابنا نص، والذى يقتضيه المذهب عدم النقض»، لكن قال بعد ذلك: «ولو قلنا إنه يبطل الصلاة لدليل الاحتياط كان قويا، ولأنّ على المسأله اجماعا» [ومراده اجماع العامه كما يظهر لمن لاحظ عباراته] فإنّ خلاف ابن أبى هريره لا يعتدّ به» انتهى.

خلافاً لبعض من جوز ذلك كصاحب «الحدائق» والشهيد فى «الذكري» و«كشف اللثام»، والمحقق فى «المعتبر» وصاحب «المعالم»، بل عن الشهيد فى «الذكري» بعد ذكر كلام المحقق حيث يقول: «والوجه عندى الجواز، إلا أنه لا بد من سدّ رأس القاروره، قال: لا حاجه الى سدّ رأس القاروره إذا أمن تعدّى النجاسه منها» مستدلاً بأن المحمول الذى لا تتمّ فيه الصلاة وحده، يجوز استصحابه فى الصلاة لمرسل ابن سنان وغيره.

هذا، ولكن الاحتياط هنا بالاجتناب عنها لا يخلو عن وجه، لا مكان كون الأخبار الداله على الجواز وارده فى المتنّجس لانفس النجس، لَمّا عرفت من وجود أخبار تدلّ على عدم جواز حمل المصلّى للنجس، إذا لم يكن ملبوساً مثل فأره المسك إذا لم يكن ذكياً، وأو حمل معه دبه من جلد حمار ميتة ونظائرهما.

الفرع الرابع: بعد ما ثبت من جواز حمل المصلّى لحيوان طاهر غير المأكول إذا كان حيّاً يقع البحث عن أنه هل يجوز حمله مع كونه مذكياً أم لا؟

فعن «الذكري» و«جامع المقاصد» عدم جواز حمله، لأنّ حمل جلد غير

المأكول ولحمه ممنوعان في الصلاة، وتنظر فيه صاحب «الجواهر» بمنع شمول أدله عدم الجواز في غير المأكول للمحمول، مضافا الى أنهم استدّلوا لعدم الجواز بصيروره الظاهر والباطن المشتمل على النجاسه سواء بعد الموت.

أقول: لكن قد نوقش في كلا الدليلين:

أما الأول: قد عرفت ما ذكره صاحب «الجواهر» من عدم شمول أدله المنع للمحمول، هذا أولاً.

وثانيا: عن «مصباح الهدى» على فرض الشمول، لكن شموله للحيوان المذبوح قبل انسلاخه عن جلده ممنوع أيضا، إذ لا يصدق حمل جلد الغير المأكول أو لحمه على حمل المذبوح قبل انسلاخه، كما إذا أخذ الهزه المذبوحه بيده بعد تطهيرها من الدم، إذ لا يصدق عليه حمل جلد ما لا يؤكل وإنما هو حمل نفس ما لا يؤكل.

ولا يخفى ما في الجواب الثاني: لوضوح أنّ ما دلّ على المنع من مصاحبه ما لا يؤكل للمصلّى يشمل جميع ذلك، كما في موثقه ابن بكير، حيث قال عليه السلام: «كلّ شيء ممّا لا يؤكل» الشامل لأصل الحيوان المذبوح قطعاً، وعليه فما ذهب اليه الشهيد والمحقق لا يخلو عن وجه والله العالم.

الفرع الخامس: في أنّه إذا أدخل دم النجس تحت جلده فنبت عليه اللحم، أو شرب الخمر أو أكل الميتة، فهل يصدق عليه المحمول الذي تجب ازالته مع التمكن لمن يقول بعدم جواز حمل النجس حال الصلاة أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١. قولٌ بوجود الازاله كما عن «التذكره»، وظاهر «المنتهى»، واحتمله «الدروس»، بل عن ظاهر «البيان» جريان ذلك حتّى في دم الانسان نفسه.

٢. وقول بالعدم وهو الأقوى، كما عليه صاحب «الجواهر» و«مصباح الهدى»، لعدم اندراجه في المحمول، ولا فيما تجب ازالته، للاحاقه بالباطن وصيرورته من التوابع عرفاً، وظهور أدله الازاله في غيره منصرف عنه، ومع الشك في مانعيته

المرجع إلى أصله العدم والبراءة.

نعم، قد يقال في مثل شرب الخمر وأكل الميتة وجوب القىء مع الاشكال، لكن لا لأجل الصلاة والحمل، بل لحرمة ابقائه في البطن كحرمة ادخاله فيه، كما في «المنتهى» وغيره، هذا مضافاً إلى ما ورد في خبر عبد الحميد بن سعيد، قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضه أو بيضتين فقام بهما، فلما أتى به أكله، فقال له مولاً له: إن فيه من القمار؟ قال: فدعا بطشيتٍ فتقياً فقائه»^(١).

وفيه: إنه ممنوع إذ لا- تكون الاستداه حراماً، حيث لا يصدق عليها استعمال الحرام لكي يشملها دليل الحرمة في مثل الخمر أو دليل حرمة التصرف في مال الغير في مورد القمار.

نعم، يبقى مورد السؤال عن فعل الامام عليه السلام من تقيوءه بعد العلم به، فربما يدل على وجوبه.

لكن أجيب عنه: لعله فعل ذلك للحذر من أن يصير الحرام جزءاً من بدنه، فراراً لما يترتب عليه من الآثار الوضعية التكوينية، لا لمكان الفرار عن التصرف بالابقاء حتى يكون الابقاء محرماً بالحرمة التكليفية.

وأن استشكل فيه الشيخ الأكبر قدس سره في باب المكاسب المحرمة: بأن ما كان تأثيره كذلك يُشكل أكل المعصوم له جهلاً، بناءً على عدم اقدامه على المحرّمات الواقعية الغير المتبدّله بالعلم لا جهلاً ولا غفله، لأنّ ما دلّ على عدم الغفله في ترك الواجب وفعل الحرام، دلّ على عدم جواز الجهل عليه في ذلك.

ثمّ قال قدس سره: «اللهمّ ألا أن يقال بأنّ مجرّد التصرف من المحرّمات العلميه والتأثير الواقعي الغير المتبدّل بالجهل، إنّما هو في بقائه وصيرورته بدلاً عمّا يتحلّل من بدنه، والفرض اّطّاعه عليه في أوائل وقت تصرّف المعده، ولم يستمرّ

جهله. هذا، كله لتطبيق فعلهم على القواعد، وإلا فلهم في حركاتهم من أفعالهم وأقوالهم شؤون لا يعلمها غيرهم» انتهى.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، بل قد يشكل في أصل تصرفهم عليهم السلام إلى مرحلة الأكل مع الجهل به في مثل حقهم عليهم السلام، لأنه تصرف في مال الغير والقمار بحرام، وهم عليهم السلام أجلّ شأننا عن مثل ذلك أيضا كما لا يخفى.

فان قلنا: بوجوب القيئ ولم يفعل وصلّى مع سعه الوقت وامكان القيء، صار حكمه من جهه الصحه والفساد كسائر ما يجب اجتنابه عنه قبل الصلاه حتى تصحّ، لأنّ المفروض حينئذٍ وجود الخمر في البطن الواجب الاجتناب الذي كان وجوده في البدن واللّباس من حيث المانع، فلا يرتبط من هذه الجهه بالبحث عن الضد حتى يقال إنّه مأمورٌ بالقيء، فتركها، وعليه الاتيان بضده وهو الصلاه، فإنّه موقوفٌ على قبول أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، لتبطل والآ فلا، كما عن صاحب «الجواهر».

الفرع السادس: بعد ما ثبت العفو في بعض ما تقدّم، والاختلاف فيه، يبقى البحث عن موردٍ آخر، وهو ما لو جُبر عظم الانسان بعظم الكلب والخنزير، فهل تجب ازالته للصلاه، خصوصا إذا كساه اللّحم أم لا؟

برغم أنّه لم يعرف خلاف بين الأصحاب في وجوب ازالته مع الامكان كما عن «المبسوط» حيث نفى الخلاف عنه صريحا، بل في «الذكرى» و«الدروس» الاجماع عليه كذلك، كظاهر غيره، بل قد يظهر من بعضهم الاتفاق عليه بين المسلمين، إلا من أبى حنيفه حيث لم يوجهه مع اكتساء اللّحم، بل عن بعض الشافعيه القول بوجوبه وإن خشى التلف فضلا عن المشقه، وإن كان واضح البطلان، هذا كما في «الجواهر».

ومن المعلوم أنّ وجوب الازاله ليس إلا للصلاه لا لنفسه، كما هو صريح بعض، وظاهر آخرين، ولذا لو مات فلا تجب ازالته، كما صرّح بذلك الشهيد في

«الذكرى» وصاحب «كشف اللثام».

وقد استدلل للبطلان معه:

تاره: بصدق حمل النجاسه بناءً على عدم العفو عن محمول النجس، وكونه ممّا لا يؤكل.

وأخرى: بعدم العفو عن مثله، وإن صار من البواطن بأن كساه اللحم واختفى، اقتصاراً على المتيقن من العفو عن نجاسه البواطن بما كانت من نفسها لا بما أدخل فيها من الخارج.

أقول: لكن الانصاف والدقه يقتضيان خلاف ذلك، لأنّه:

تاره: نفرض كون العظم النجس واقعا في ظاهر الرجل، وهو قادرٌ على ازالته بلا مشقّه وتكلف، نظير العصا أو الخشب النجس إذا وضعتا في جنبه لحفظ عظم الرجل وشدّه، ففي ذلك يصحّ القول بوجوب ازالته، لكونه من مصاديق مصاحبه النجس مع المصلّى ببدنه، ويصدق المحمول عليه فيدخل ويندرج تحت حكمه، ولكن مثل هذا المصاحب لا يقال له التجبّر كما ورد هذا التعبير في عبارات الأصحاب.

وأخرى: كان العظم بجوار عظم الرجل وداخل جلده، بأن صار بذلك في داخل البدن، خصوصاً إذا كساه اللحم واختفى، ففي مثله يصدق عرفاً أنّه جزء البدن فيكون حكمه حكم سائر الاجزاء، فلا وجه للحكم بوجوب ازالته: إمّا لأجل كونه ممّا يشق ذلك كما هو الغالب، فيدخل تحت قاعده الاضطرار والضروره العرفيه.

أو لأجل صدق الباطن وتوابعه، فيتحد حكمه مع حكم سائر الاجزاء، ففي مثله يصحّ أن يطلق عليه صفه التجبير والجبر، فتحصيل الاجماع على مثله بوجوب الازاله في غايه الاشكال، بخلاف الصوره السابقه حيث لا يبعد كون الحكم هو وجوب الازاله إن لم يندرج تحت حكم محمول النجس، كما هو كذلك عرفاً، والله العالم.

هذا كله في عظم نجس العين.

وأما لو كان العظم لغير نجس العين، مثل عظم حيوان حي طاهر العين، فأخذ عظمه ميتة بناءً على نجاسه العظم ولو من الميتة، لأنه مما لا تحل فيه الحياه كالشعر، وفرض طهارته من النجاسه العرضيه أيضا، فلا اشكال في جواز جبر العظم الكسير به وعدم وجوب ازالته، إذ لا وجه للحكم بوجوب ازاله.

نعم، الذى يمكن أن يشكل فيه هو فيما إذا كان الجبر بعظم ميتة الآدمي غير الكافر، فإنه أيضا وإن كان لا ينجس بالموت، إلا أنه يجب ازالته مع الامكان، لمكان وجوب دفنه، لأن اجزاء بدن الميت يجب الحاقه ببدنه بالدفن.

واحتمال عدم وجوب الدفن _ كما احتمله صاحب «الجواهر» _ لأصالة البراءة عن دفن مثله، مما لا وجه ظاهر له، إلا أن يتمسك بما جاء في خبر حسين بن زراره في حديث عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سأله أبى وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه فيأخذ من انسان ميت فيجعله مكانه؟ قال: لا بأس» (١) بناءً على مساواة سنّ الميت لغيره من أجزائه في وجوب الدفن، وإن لم نقل بذلك بالنسبة الى الحيّ، ولذا جاز للانسان أن يردّ سنّه الى مكانه بعد أن قلعه ولا يجب دفنه، وإن حُكى عن «التذكرة» الاشكال فيه، أى فى ارجاع السنّ الى مكانه فى الحيّ أيضا، ومثله وضع سنّ حيّ آخر مكان سنّ نفسه، ولأجل ذلك قال فى «المدارك»، بالجواز فى عظم الميت الآدمي، ولكن الالتزام بالجواز والحكم به فى سنّ الميت يعدّ أشكل من سنّ الحيّ، حيث لم يلتزموا بوجوب دفنه معه دون الأول، إلا أن نفتى به اعتماداً على الحديث الذى تقدّم بناءً على اعتباره، كما هو

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٣ من أبواب الانتفاع به من الميتة، الحديث ١٢.

وتعصر الثياب من النجاسات كلها (١)

كذلك بحسب ما نقله الشيخ باسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن زرارة، فيفهم منه أنه لا يجب دفنه إذا أريد ان يستفاد منه في موردٍ، وآلاً فبحسب الحكم الأولى يجب دفن اجزاء الميت، وهو منها، والله العالم.

(١) المعروف بين الأصحاب بغير خلافٍ وجوب عصر الثوب والفرش ممّا يرسب فيه الماء، فلو غسل ثوبه بالماء القليل ولم يعصره حتى جفّ بالهواء أو بالشمس لم يطهر، كما صرح به جملة من الأصحاب. بعض احكام النجاسات

أقول: العمده فى المسأله اقامه الدليل على وجوبه، فلا اشكال ظاهرا فى أنه بحسب فتوى المشهور واجب قطعاً لو لم نقل بقيام الاجماع عليه، كما يظهر دعوى الاجماع من صاحب «الحدائق»، وإن اقتصر بعضهم فى خصوص البول، بل فى شرح «المفاتيح» لاستاد صاحب «الجواهر»: «أنه كذلك بين المتقدمين والمتأخرين»، بل عن المحقق فى «المعتبر» نسبته الى علمائنا، وفى «جامع المقاصد» وغيره أنه ممّا لا ريب فيه، بل أفتوا بذلك حتى من لا يعمل بأحد الأخبار، بل من لا من يعمل الآ بالقطعيات كابن ادريس، بل فيهم من لا يفتى الآ بمضامين الأخبار كالصدوق فى «الفيه» و«الهدايه»، بل حكى عن والده أيضا ذلك، الذى قيل إنهم إذا أعوزتهم النصوص رجعو الى فتاواه.

وعليه، فالانصاف أن وجوب العصر ممّا لا ريب فيه ولا شبهه تعتريه من فتاوى الأصحاب وشهرتهم نقلاً وتحصيلاً.

الدليل على وجوب العصر: الذى ينبغى أن يبحث عنه هو أن وجوب العصر هل منشؤه قيام الأخبار الداله عليه، أو غيرها من الأمور التى ذكروها فى وجوبه، وهى:

١. قيل فى وجهه، بأن حقيقه العسل لا يتحقق إلا بالعصر، إذ بدونه يكون صبا لا

غسلاً، كما احتجّ به المحقق في «المعتبر»، بل في «البحار» نسبته الى فهم الأكثر.

٢. بأنه لا- نتيقن بخروج النجاسه الأ- بالعصر باعتبار أنّ الغُساله نجسه فيجب اخراجها، إذ لا تحصل الطهاره مع بقائها، فلا بدّ من العصر لحصول الطهاره، وقد استدلّ به العلامة في «التذكره» و«النهايه» وفي «المنتهى» جمع بين الوجهين، كما استدلّ بالأخير الشهيد في «الذكري»، وتبعه جمع من المتأخرين.

هذا بالنسبه الى العلل المذكوره في كتب الأصحاب.

أقول: وأما بملاحظه الأخبار فلعلّه ممّا يمكن استفاده وجوب العصر منها:

تاره: بالايماء اليه، مثلاً يمكن ملاحظه ذلك بالايماء بسبب تقابل الغسل مع الصبّ في حسنه الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بول الصبي؟ قال: فصبّ عليه الماء فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً»^(١)، هذا بناءً على عدم صلاحيه وجود مايز بين الغسل والصبّ فلا بدّ من ذلك.

بل يمكن أن يضاف اليه: أنّه إن لم نقل بدخول العصر في حقيقه الغسل كما هو كذلك لغه، كما نشاهد صدق حقيقه الغسل في غسل الثياب في ماء الكزّ بلا- عصر، فإنّه لا- أقلّ أنّه يعدّ، من لوازمه العرفيه التي يفهم ارادته من الأمر بالغسل عرفاً، لكونه المتعارف والمعهود، كما نشاهد ذلك في أمر الشارع بأزاله الاوساخ الموجوده على الثوب، فإنّه بأمره بالغسل يتبادر الى الذهن غسله مع العصر، لتوقف انفصال الوسخ عنه وأثر القذاره على العصر، بل قد يدعى توقف ازاله النجاسه باعتبار رسوبها في الثوب على العصر لينفصل مع الماء عنه، خصوصاً إذا قلنا بنجاسه الغُساله إن لم تنفصل، إذ حينئذٍ لا نقطع بالطهاره إلاّ مع العصر، لعدم ثبوت العفو مع بقاء المتخلف الأ بعد العصر، ممّا يعنى أنه باق على نجاسته قبل العصر. نعم لا يعتبر أعلى أفراد العصر قطعاً، كما لا يكتفى بأدناه المخرج شيئاً

١- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

قليلاً، بل لا بد أن يكون العصر على الحد المتعارف.

وأخرى: بالصراحة كما نشاهد ذلك في روايه «فقه الرضا» الذي جاء فيه: «وإن أصابك بولٌ في ثوبك فاغسله من ماء جارٍ مرّه ومن ماءٍ راكدٍ مرّتين ثم أعصره، وإن كان بول الغلام الرضيع فتصبّ عليه الماء صبا، وإن كان قد أكل الطعام فاغسله...»^(١).

بل في «الحدائق» جعل ذلك مدركا لفتوى المشهور، وجعل مدركه لتقييد الأخبار المطلقة الداله على وجوب الغسل بالعصر هو هذا الخبر، فقال: «ظهر أنّ العله في الفتوى بذلك كان هو النصّ، لا التعليلات التي ذكروها».

وأيضاً: ممّا يدلّ على وجوب العصر بالصراحة ما جاء في «البحار» عن «دعائم الاسلام»، عن علي عليه السلام، قال: «في المنى يصيب الثوب يغسل مكانه، فإن لم يعرف مكانه وعلم يقينا أنه أصاب الثوب غسّله كلّ ثلاث مرّات، يفرّك في كلّ مرّه ويغسل ويعصر...»^(٢).

واشتماله بما لا يُفتى به لا يوجب رفع اليد عمّا هو المقصود، كما أنّ ضعف سنده ينجر بفتوى المشهور فيؤخذ به.

وأيضاً: بالصراحة ما جاء في حسنه الحسين بن أبي العلاء، المرويّه في «الكافي» و«التهذيب»، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ الماء عليه مرّتين، فإنّما هو ماء. وسألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله مرّتين. وسألته عن الصبي يبول على الثوب؟ قال: تصبّ عليه الماء قليلاً ثم تعصره»^(٣). بناءً على حمل الصبي فيه على الأكل، للقطع بعدم وجوب العصر في غيره، إلا أن تقييده بالتعليل وعدم ذكر التعدّد فيه يؤمى الى أنّ المراد من الصبي هو

١- فقه الرضا، ص ٦.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ صدر في أبواب النجاسات، الحديث ٤، وذيله في باب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الرضيع، ولأجل ذلك حمل بعض الفقهاء أمره على الندب، لعدم وجوب العصر في الرضيع.

بل قد يشعر للمطلوب بلزوم العصر في الثوب في قبال غَسَل الجسد، تعليقه ب «إنما هو ماء» بخلاف الثوب حيث أنه يحتاج الى العصر، لأنه رَسَب في الثوب، فلا- يكفى الغَسَل بلا- عصر، كما يؤمى الى ذلك ما جاء في «مستطرفات السرائر» من «جامع البنظي»، قال: «سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال: صب عليه الماء مرّتين، فإنما هو ماء. وسألته عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله مرّتين»^(١).

وبالجملة: الذى يظهر من نفس الأخبار هو الفرق بينهما في الجملة، أى وجود العصر في الغَسَل دون الصب، لكن بأن يكون العصر داخلاً في مفهوم الغسل لغةً وعرفاً بحيث لو غَسَل ولم يعصر لم يتحقّق الغَسَل حقيقه بل يتحقّق ذلك من خلال العصر فلا.

كما يؤيّد ذلك ما نلاحظ من صححه اطلاق الغَسَل مكان الصبّ وبالعكس، وعليه فدعوى كونه داخلاً في مفهومه مطلقاً للمقابلة كما يظهر عن بعض ليس على ما ينبغي، ولذلك يشاهد اعتراف جماعه من متأخري المتأخرين بما ذكرنا.

أقول: مضافاً الى أنه يمكن تأييد ما ذكرناه من صححه اطلاق الغَسَل بلا عصر في الغَسَل بالماء الكثير، كما يصحّ اطلاق الصبّ بانفصال الماء عنه، كما ورد ذلك في كلام الشيخ في «الخلافة» في غَسَل أبوال غير الصبي من أنّ حدّه أن يصبّ عليه الماء حتّى ينزل عنه.

واحتمال الفرق في مسمّى الغَسَل بين الكثير لورود النجس فيه، وبين القليل بورود الماء عليه.

غير وجيه، إذ ممّا لا تأثير في صدق العنوان، لوضوح أنّ العصر في الماء القليل

١- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

لازمٌ سواءً أجزنا وروده عليه أو لم نجز، كما لا يخفى.

مضافا الى امكان تأييد ما ذكرناه: بأنَّ المستفاد عرفا من أوامر التطهير والغسل ليس إلا اراده ازاله عين النجاسه وأثرها، وهى كما تحصل بالعصر مع الماء، كذلك تحصل بغيره، مثل المباشره أولاً بالازاله وتهيتها للزوال ثم إكثار الماء عليها حتى تنفصل عنه بلا حاجه الى عصره، كما صرح بذلك الشهيد فى «الذكري» و«البيان» بقوله: «إنَّ انفصال الماء قد يكفى فى الازاله من غير افتقار الى عصر»، مع أنه قد تكون النجاسه حكميه لا- عينيه حتى تحتاج الى العصر، وبرغم ذلك يصدق عليه الغسل بلا عصر، نظير النجاسه الموجوده فى الثوب المتنجس بالبول بعد الغسله الأولى، حيث إنه نجس بالنجاسه الحكميه، لاحتياج تطهير البول الى تعدد الغسل، فنجاسته بعد الغسله الأولى والمزيله لعين النجاسه تكون نجاسه حكميه.

أقول: بقى هنا البحث عن العله الأخيره لوجوب العصر، وهى: أن الغساله نجسه فتجب ازالتها، وهى لا تتحقق إلا بالعصر، فوجوب العصر يعدّ وجوبا مقدّما للازاله، هذا كما استدلل به الشهيد فى «الذكري».

فأجاب عنها صاحب «الجواهر» أولاً: بأنه مبني على القول بنجاسه ماء الغساله، بل ونجاسه الماء المتصل بالمغسول منها، وقد عرفت أن الأقوى طهاره المنفصل منها، فضلاً عن المتصل، بل ربّما ظهر منهم هناك أن المتصل ليس من موضع محلّ البحث فى الغساله، يدفعا امكان القول بالعفو عن المتخلف قبل العصر، لاطلاق ما دلّ على الاكتفاء بالغسل فى طهاره المغسول، المستلزم طهارته كالمخلف بعد العصر الممكن خروجه ولو بعصر أقوى فى الثوب وعلى آله العصر.

وفيه: الانصاف عدم تماميه الجواب لمن يقول بنجاسه ماء الغساله، نعم يتم ذلك للقائل بطهارته، إذا لم نقبل كون العصر داخلاً فى مفهوم الغسل، إذ المفروض حينئذٍ تحقق الغسل الدال على طهارته، فلا يبقى حينئذٍ وجه لوجوب العصر إلا

حكماً تعبدياً مستفاداً من النصوص إن سلم، هذا بخلاف من يقول بنجاسته، فإنه يحكم بوجوب العصر بعد الغسل لتحصيل الطهارة، مستدلاً بأن الاطلاقات الداله على كفايه الغسل مقتئده بالنصوص المعتضده بالشهره وطهاره المتخلف، وهذا إنما يصح فيما إذا لم نقل بأن الطهاره بالغسل لم تحصل إلا بعد العصر، الموجب لحصول الطهاره فى المتخلف بعد العصر المتعارف مقداره عند العرف، وإن كان فرضه بالأشد والأقوى ممكناً إلا أنه لا دليل لنا على لزومه فى حصول طهارته.

كما أن الأمر كذلك لو قلنا بوجوب العصر تعبداً، لكن لا لتحصيل ازاله نجاسه ماء الغساله بالعصر، لأن المفروض على هذا القول هو وجوب العصر لأجل تحصيل الطهاره بالغسل حكماً، وإن لم يكن كذلك حقيقه.

وعليه، بناءً على ما ذكرناه فإن ما استدلل به صاحب «الجواهر» فى الرد على روايه «فقه الرضا» بعدم حجتيه ليس بجيد، لما عرفت انجبار ضعفه بالشهره والاجماع، وتماثيه دلالته، كما هو الحال بالنسبه الى خبر «دعائم الاسلام»، وعليه فلا حاجه حينئذ من حمليه على صورته ما كان ازالته متوقفه على العصر عينا، لامكان كون العصر واجبا حتى للنجاسه الحكميّه من دون وجود عين النجس فيه.

هذا، مضافا الى امكان الاستعانه للحكم باستصحاب بقاء النجاسه، لو عرض الشك بعد الغسل، ولم تتم الأدله على تعيين أحد الطرفين قبل العصر.

نعم، الذى ينبغى أن يتبّه عليه هو أنه بناءً على نجاسه ماء الغساله، وكون العصر واجبا لأجل اخراجها من الثوب والفرش ونحوهما بالعصر، فإنه لا فرق فيه بين كون الاخراج حاصلًا بالعصر أو كل ما يقوم مقامه مما يؤدى الى الاخراج التغميز أو الدلك أو اللى والكبس ونحوها، لما ثبت أن وجوب العصر حينئذ ليس حكماً تعبدياً يجب مثل الاقتصار عليه، بل مقدّمى لحصول الازاله، فإذا تحققت مع

الغسل وما يقوم مقام العصر تحصل الطهاره بلا اشكال.

هذا آخر ما يتعلّق بباب النجاسات من كتاب الطهاره؛ وكان الفراغ منه يوم الجمعه سادس جمادى الآخره سنه ١٤٣٠هـ وصلّى الله على محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين المعصومين.

ص: ٤٨٠

الفهرست

الفهرست

حكم ميته الآدمى ●●● ٣٠

المستثنيات من نجاسه الميت ●●● ٣٦

البحث عن أخبار إليات الغنم ●●● ٥٢

حكم مسك الفأره ●●● ٥٩

فروع أجزاء الميتة ●●● ٧٢

فروع باب غسل المس ●●● ٩٩

تكملةً مشتمله على فروع: ●●● ١٠٢

صور مس أجزاء الميتة المشكوكه ●●● ١١٩

حكم السقط ●●● ١٢٥

البحث عن حكم دم العلقه ●●● ١٤٥

حكم الدم المتخلف فى الذبيحه ●●● ١٥٠

حكم الدم المتخلف فى الاجزاء المحرّمه ●●● ١٥٤

البحث عن المراد من اسم الذبيحه ●●● ١٥٥

حكم الدم المتخلف فى المذكى غير المأكول ●●● ١٥٦

حكم الكلب و الخنزير البحرى ●●● ١٦٤

دليل القائلين بنجاسه الخمر ●●● ١٧٥

حكم بعض أقسام المسكر ●●● ١٨٧

تتميم ●●● ١٩١

أدله نجاسه العصير العنبي ●●● ١٩٤

البحث عن سبب حرمه العصير ●●● ٢٠١

فروع باب العصير العنبي ●●● ٢٠٤

الدليل على نجاسه العصير الزبيبي ●●● ٢٠٨

حكم العصير الزبيبي عند الغليان ●●● ٢١٠

حكم الزبيب المطبوخ داخل الطعام ●●● ٢١٩

حكم العصير المصنوع من التمر ●●● ٢٢٠

البحث عن كلمه «نَجَس» فى الآيه ●●● ٢٤٠

البحث عن حكم المجوس ●●● ٢٤٤

أدله القائلين بطهاره أهل الكتاب ●●● ٢٥٣

البحث عن مباشره المؤمنين مع أهل الكتاب ●●● ٢٦٣

فى حكم أجزاء بدن الكتابى ●●● ٢٦٤

حكم الولد المتولّد من الكافرين ●●● ٢٦٥

الدليل على أحكام أولاد الكفّار ●●● ٢٧١

فروع أحكام الكفّار ●●● ٢٧٥

البحث عن تحديد عنوان الكافر ●●● ٢٨٤

حكم منكر ضرورى الدين ●●● ٢٨٧

حکم من أنکر ثوابت الدین غیر الضروری ●●● ۲۹۱

البحث عن حکم الخوارج والغلاة ●●● ۲۹۳

حکم المُجسّمه والمجبره ●●● ۲۹۶

البحث عن حكم المفوضه ●●● ٣٠٤

حكم سابّ النبي والمعصوم ●●● ٣٠٥

حكم أهل الخلاف من حيث النجاسه والطهاره ●●● ٣٠٦

البحث عن حكم الناصب ●●● ٣١٦

المناقشه في نجاسه الناصبي ●●● ٣٢١

البحث عن طهاره سائر فرق الشيعه ●●● ٣٢٢

البحث عن حكم ولد الزنا ●●● ٣٢٦

تكملة: ●●● ٣٣٥

حكم عرق الجنب في المكروه والمضطر ●●● ٣٤٥

البحث عن ملاك حرمة العرق ●●● ٣٤٥

في حكم عرق الابل الجلاله ●●● ٣٤٦

البحث عن حكم المسوخ ●●● ٣٥٠

البحث عن حقيقه المسوخ ●●● ٣٥٣

القول الثاني ●●● ٣٧٢

في أحكام النجاسات ●●● ٣٧٢

فروع ثوب المصلّى ●●● ٣٧٤

الأخبار الدالّة على حرمة تنجيس المساجد ●●● ٣٨٣

حرمة ادخال النجاسه المسريه الى المسجد ●●● ٣٩٠

حرمة تنجيس أثاث المسجد ●●● ٣٩٣

حکم تنجیس حائط المسجد ●●● ۳۹۴

فروع تتعلق بطهاره المسجد ●●● ۳۹۵

طهاره محلّ السجده ●●● ۴۰۰

فروع باب دم القروح والجروح ●●● ٤٠٦

أدله القائلين بعفو الدم ●●● ٤١٧

البحث عن أمور يتعلّق بالدم ●●● ٤٢١

حكم الدماء الثلاثة في ثوب المصلّي ●●● ٤٢٦

حكم دم نجس العين إذا أصاب الثوب ●●● ٤٣٣

حكم اصابه الثوب دم حيوان لا يؤكل لحمه ●●● ٤٣٦

حكم اصابه الثوب دم غير اللابس ●●● ٤٣٨

فروع تتعلق بأحكام الدماء ●●● ٤٤٠

فروع مسأله المحمول المتنجس في الصلاه ●●● ٤٤٠

المجلد ١٠

إشاره

ص: ١

تأليف

آيه الله العظمى الحاج السيد محمد علي العلوي الكركاني

الجزء العاشر

بسم الله الرحمن الرحيم

البحث عن موارد وجوب تعدد الغسل

البحث عن موارد وجوب تعدد الغسل

ثم بعد ما ثبت وجوب العصر بعد الغسل، يأتي الكلام فيما يجب تعدد الغسل فيه كقبول غير الرضيع، فهل يجب العصر بعد كل غسلة، أو يكفي عصر واحد بعد الغسلتين، أو يكفي عصر واحد بعد الغسلة الأولى فقط دون الثانية؟ وجوه وأقوال:

١. فعلى القول بكون العصر داخلاً في مفهوم الغسل، فلا اشكال في لزوم تعدده، لأنه ما لم يتعدّد لم يتعدّد الغسل، والمفروض وجوب تعدده كما هو الأمر كذلك على القول بوجوبه تعبداً، إن سلّمنا دلالة الدليل على ذلك أيضاً، والأّ يمكن أن يكون مفاد الدليل في صورته التعدد جعل العصر بعد الغسلتين، كما هو كذلك مضمون خبر «فقه الرضا» حيث حكم بوجوب العصر في تطهير الثوب من نجاسه البول بعد الغسلتين، وعمل بمضمونه صاحب «الحدائق»، لأجل أنّ مضمون خبر «فقه الرضا» موافق مع ما حكم به الصدوقان.

٢. وقول بكفايه عصر واحد بعد الغسلة الأولى، كما نقل ذلك عن الشهيد.

ولكن المشهور كما عليه صاحب «الجواهر»، هو لزوم التعدّد بتعدد الغسل، وإن خالف ذلك مع ما جاء في خبر «فقه الرضا» لما قد عرفت منا مراراً بأنّه حجّه فيما إذا لم يخالف مع المشهور، وإلّا يؤخذ بما هو المشهور، فيحمل ما جاء فيه على ما كان العصر بعد الغسلتين، لا عند من لم يقل بالعصر بعد الغسلة الأولى.

ولعلّ وجه قول المشهور بلزوم تعدد العصر بعد كلّ غسلة، هو ملاحظه كون

العصر مقدّمه لاخراج ماء الغُساله على فرض نجاستها، وعليه فلا فرق في ذلك بين كونه في الغُسله الأولى أو الثانيه، ولذلك نقول إنّ ما عليه المشهور هو الأقوى.

هذا كلّه إذا كان الغُسل في الثياب وأشباهها بالماء القليل، وقلنا بنجاسه الغُساله، وآلا فلا حاجه الى العصر إلا على القول بكونه داخلاً في مفهوم الغُسل وكونه أمراً تعبدياً كما عن بعض، فحينئذ لا فرق بلزوم العصر على التقديرين.

حكم العصر بعد الغُسل بالكثير

حكم العصر بعد الغُسل بالكثير

يقع البحث عمّا لو كان الغُسل بالكثير، فهل يعتبر العصر في غُسل النجاسه به أم لا؟

ظاهر اطلاق المصنّف حيث قال: «ويعصر الثوب من النجاسات كلّها» عدم الفرق، ولعلّ وجهه أحد الأمرين: إمّا لأنّ العصر مأخوذ في مفهوم الغُسل، فلازمه ذلك، حيث لم يتحقّق الغُسل ما لم يعصر.

وإمّا بأن العصر أمر تعبدى لا بدّ منه في كلّ غُسل، سواءً وجد في القليل أو الكثير.

أقول: كلا الأمرين ممنوعان، لأنّ العصر اذا كان مقدّمه لاخراج النجاسه الموجوده في الغُساله، اذا كان فإنّه لا وجه لايجاب العصر فيما لا يبقى له نجاسه بعد دخوله في الماء الكثير كالجاري والكر، كما جزم به العلّامه في «التذكره» و«النهايه» وصاحب «المدارك» و«الحدائق» و«مصباح الهدى» وأكثر المتأخرين من صاحب «الجواهر» تبعاً للمحقّق في «المعتبر»، ولعلّ اطلاقه الحكم في المقام لأجل أنّ ما هو مورد النزاع هو التعليل، فينصرف الاطلاق اليه، وقد تسالم الأصحاب على الحكم، فضلاً عن دلاله خبر «فقه الرضا» عليه، فقد جاء فيه: «إن

غسل في ماء جارٍ كفت المرّه من غير عصر، وإن غسل في ماء راكد فمرّتان بعدهما عصر واحد» بناءً على أنّ المراد من الماء الراكد الأقل من الكثر، كما هو الظاهر من تقابله بالماء الجارى، وعليه، فلا وقع حينئذٍ لتوهم استصحاب بقاء النجاسه لو لا العصر، لأجل احتمال كونه مأخوذاً في مفهومه أو أمراً تعبيدياً، كما لا وقع لاحتمال اطلاق الراكد الشامل للكثر المذكور في «فقه الرضا». فإذا ثبت مما ذكرنا أنّ احتمال وجوب العصر في الكثير ساقط عن الاعتبار. والله العالم.

كفايه الجفاف بدل العصر بعد الغسل

بعد ما ثبت خلال المباحث الآنفه لزوم العصر أو ما يقوم مقامه من الأمور إذا كان غسل الثوب بالماء القليل، وبقي البحث عن أنّه هل يكفي في ازاله النجاسه عن ماء الغساله بعد الغسل الجفاف بدل العصر أم لا؟ وجهان بل قولان:

١. قال العلّامه في «التذكره»: «لو جفّ الثوب من غير عصرٍ ففي الطهاره اشكال، ينشأ من زوال النجاسه بالجفاف والعدم، لأننا نظنّ انفصال اجزاء النجاسه في صحبه الماء بالعصر لا- بالجفاف»، كما قال الشهيد في «البيان»: «لو أخلّ بالعصر في موضعه، فالأقرب عدم الطهاره، لأننا نتخيّل خروج أجزاء النجاسه به»، وفي «الذكري» قال: «الأولى الشرطيه في العصر، لظنّ انفصال النجاسه مع الماء بخلاف الجاف المجرد» فإنّ هذه العبارات تفيد عدم كفايه الجفاف كما عليه صاحب «الجواهر» و«الحدائق».

٢. ولكن يظهر من صاحب «المعالم» القول بالكفايه، فإنّه بعد نقل كلامهم، قال: «أنت إذا أحطتُ خُبراً بما قلنا في المسأله، يتّضح لك الحال في هذا الفرع، لأنّ

العصر إن أخذ قيدا في ماهيته الغسل، أو توقف عليه خروج النجاسه، لم يغن عنه الجفاف وان اعتبر لاخراج الغساله، فلا ريب في كون الجفاف مخرجا لها، وما ذكره من الظن والتخييل ليس بشيء، كيف وهذا الظن في أكثر الصور لا- يأتي، والتخييل في الأحكام الشرعيه لا يجدي)، فإنه صريح في كفايه الجفاف».

يرد عليه: أنه إذا فرض كون وجوب العصر مقدّمه لازاله النجاسه عن الثوب، لأجل نجاسه الغساله، والمفروض أن النصّ دلّ على أن العصر هو المزيل لذلك، الموجب لطهاره الرطوبه المتخلفه، فما الدليل على كفايه الجفاف في حصول الطهاره. هذا مع تسليم كونه اخراجا، وإلا- عند العرف لا- يطلق على ذلك اخراج الغساله حتّى يقال إنّه من مصاديق العصر، مضافا الى وجوب استصحاب النجاسه إذا شكّ في تحقّق الاخراج به، وعليه فالأقوى كما عليه المشهور هو عدم الكفايه، كما عليه الشهيدان والمحقق وصاحب «العروه»، وأكثر أصحاب التعليق، والله العالم.

أقول: لا يخفى أن تقديمنا البحث عن لزوم العصر أو ما يقوم مقامه فيما يرسب فيه الماء والنجس كالثوب والفرش، كان لأجل ما ذكره المصنّف في «الشرائع» عن هذا الفرض، والآن حان الوقت للتعرّض لحكم بقيه أقسام المتنجّس ممّا لا يرسب فيه أو يرسب، ولكن لا- يمكن العصر فيه، أو لا يمكن تطهيره، وغير ذلك من الصور المتصوّره فيه مع اطلاق الأخبار الداله على الغسل بالماء، فنقول ومن الله الاستعانه:

فروع كفيته طهاره المتنجّسات عدا الأقمشه / الفرع الاول

فروع كفيته طهاره المتنجّسات عدا الأقمشه

الفرع الأوّل: إذا كان المتنجس ممّا لا يُعصر عادة، وكان ممّا لا يرسب فيه الماء

كما لو كان الجسم من الأجسام الصّليبه كالجسد والاناء وغيرهما، فهل يعتبر في تطهيرهما _ مضافا الى صبّ الماء _ الدلك عوض العصر، كما كان الثانى واجبا في ما يرسب فيه كالثوب أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١. قول بالوجوب، عن العلامه في «التحرير» و«النهايه» وعن ابن حمزه، لكن في الأخير في غير مسّ الحيوان النجس، واستدلوا لذلك:

أولاً: للاستظهار وتحصل الظهور في حصول الطهاره.

وثانيا: لموثق عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الدنّ يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء كافح أو زيتون؟ قال: إذا غُسل فلا بأس. وعن الابريق وغيره يكون فيه خمر يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: إذا غسل فلا بأس. وقال: في قدح أو اناء يشرب فيه الخمر؟ قال: تغسله ثلاث مرّات. وسئل أيجزيه أن يصبّ فيه الماء؟ قال: لا يجزيه حتّى يدلّكه بيده ويغسله ثلاث مرّات» (١).

فإنه يدلّ بلزوم الدلك وعدم كفايه الصبّ فقط، إلاّ أنّه أجاب قبله بكفايه الغسل من دون اشاره الى لزوم الدلك، فلو كان الدلك معتبرا في الغسل فعدم ذكره في الجواب السابق يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة، فحيث لم يذكر يفهم عدم اعتباره في غسّله، ممّا يعنى أنّه يصدق مسمى الغسل بدون الدلك بعد معلوميه عدم مأخوذه الدلك في مفهوم الغسل لغّه وعرفاً كما لا يخفى، هذا كما اشار اليه العلامه في «المنتهى».

لكن قد يمكن أن يجاب عنه: بأن إطلاق الغسل في جوابه السابق من دون اشاره الى الدلك، لعله كان لدفع توهم أن ما فيه الخمر لا يجوز أن يستفاد منه للشرب ونحوه، لشده تنفر الطبع والشرع عن الخمر، فأجاب عليه السلام بأنه لا مانع من استعماله إذا غسل، كما أن حكمه بلزوم الغسل ثلاث مرّات كان بعد ذكره مطلق الغسل أولاً، وهكذا يكون ذكر لزوم الدلك في غسل الخمر أيضاً، فلا يلزم ولا يرد فيه الاشكال بأن ذكر الدلك بعد الاطلاق يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

نعم، يصحّ حمله على صورته ما اذا كانت ازاله النجاسه متوقفه على الدلك، كما لا- يبعد ذلك إذا ترسبت دسومه الخمر والنجاسه، لبقاءهما مدّه طويله في الدن والاناء، أو حمله على صورته تحصيل الاطمينان بزوال النجاسه بواسطه الدلك، بعد معلوميه عدم كون الدلك مأخوذاً في مفهوم الغسل، خصوصاً بالنسبه الى مثل هذه النجاسات التي تنفذ عاده وتبقى في المحلّ، مع شدّه الاهتمام من الشارع بالاحتياط في مثل هذه الأمور، خصوصاً مع ملاحظه وجود اطلاقات الغسل والتطهير الداله على كفايه الغسل دون اشتراط الدلك ولزومه، بل المنقول عن نفس هذا الراوى في روايه أخرى كفايه الغسل فقط دون الحاجة الى الدلك، وهو ما رواه الشيخ باسناده عن عمّار بن موسى الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سئلت عن الكوز والاناء يكون قدرا كيف يُغسل، وكم مرّه يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات، يصبّ فيه الماء فيحرّك فيه، ثم يفرغ منه ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه، ثم يفرغ منه وقد طهر، الحديث» (١).

قد يتوهم: أنّ نفس التحريك لثلاث مراحل يعدّ عوض الدلك.

أقول: حملة على ما يتوقف فيه ذلك غير بعيد، كما نشاهد ذلك في مثل تطهير بعض القذارات كالغايط حيث لا يزول عن المحلّ إلا بالدلك وصبّ الماء عليه بالشّدّه وما أشبه ذلك، وعليه لا يكون الحديث مخالفا لفتوى المشهور من كفايه الغسل في التطهير إذا حصل ازاله النجاسه بواسطته، كما قد يؤيد ذلك الأخبار الوارده الأمره بالصبّ على الجسد من البول ومحلّ الاستنجاء منه، خصوصا مع ملاحظه التعليل الوارد في كلام الامام لتطهير البول بأنّه ماء، حيث يريد بيان أنّه يكفى في تطهيره وصول الماء اليه دون الحاجه الي الدلك كما لا يخفى، ولأجل ذلك صرّح كثير من الفقهاء بل كلّهم عدا من عرفت على كفايه الغسل والصبّ فقط، بل قد يقال إنّّه ممّا لا نعرف فيه خلافا، لامكان تنزيل كلام المخالف على صورته توقّف ازاله على الدلك، وهذا لا مضايقه فيه.

نعم، يمكن القول باستحباب الدلك للاستظهار كما في «الجواهر» تبعا لما جاء في «المعتبر» و«المنتهى» و«مجمع البرهان» و«المدارك» و«المدنيات» و«التذكره».

ثمّ على فرض طهاره ماء الغُساله، فالمسأله واضحه في طهاره الماء والرطوبه الباقيه على المحلّ وعلى آله الدلك.

وأما بناء على نجاسه الغساله، ووقوع الدلك مقارنا للغسل، قد يشكل الحكم بطهاره ما على آله الدلك من ماء الغساله.

و أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: «وربّما يدفعه _ بعد امكان معلوميه تبعيه

الطهاره فى مثل الفرض _ ظهور أنّ المراد باعتبار الدلك هو مباشره المتنجس لتهيئه اخراج نجاسته باراقه الماء عليه، فلا بدّ حينئذٍ من سبعة على غسله التطهير، فلا- بأس بالتزام نجاسه ما على الآله حينئذٍ، لكن يحتمل الاكتفاء به لو وقع بعد الصبّ على البدن لازاله أجزاء النجاسه، لو كانت بانفصال ما بقى من الماء، كما هو قضيه بدليته عن العصر، وكذا الاكتفاء به مع المقارنه فتأمل جيداً» انتهى كلامه (١).

أقول: مضافاً إلى صحه ما قاله من أنّه مبنئى على كون ماء الغسله نجس حتّى بالغسله الثانيه غير المزيله للنجاسه، حيث إنّّه يوجب كون آله الدلك نجسه بواسطه نجاسه ماء الغساله فحينئذٍ لا- يبقى مجال للحكم بطهاره آله الدلك إلاّ على القول بطهارتها بالتبعيه، نظير الطهاره فى الماء والرطوبه المتخلّفه، وإلاّ- لا- يرد عليه الاشكال لحصول طهارتها بالغسله الغير المزيله لها كما لا يخفى للمتأمل.

الفرع الثانى: ما إذا كان المتنجس ممّا لا يعصر عند تطهيره وقد رسبت النجاسه فى باطنه بحيث لا يمكن وصول الماء اليه باقياً على اطلاقه مع بقاء المتنجس على حاله أو العلم به كذلك، لرطوبه أو دسومه فيه أو لغيرهما، أو هو مثل المايعات من الدّهّن وغيره، فهل يطهر بالقليل والكثير، أم لا يطهر إلاّ بالكثير، أو لا يطهر بهما؟ بعد معلوميه امكان حصول الطهاره لسطحه الظاهرى الجامد وامكان تطهيره بالغسل بالماء مطلقاً _ أى القليل والكثير _ لأنّه يصير بعد الانجماد كالذهب وغيره، حيث أنّ تطهير ظاهره لا يوجب طهاره باطنه. فروع كفيّه طهاره المتنجّسات عدا الأقمشه / الفرع الثانى

وبعبارة أخرى: الكلام فيما لو أريد تطهير باطنه بعد تنجسه؟

أقول: في حكم هذه المسألة اختلاف: قيل إنّه لا- يمكن تطهيره مطلقاً حتّى بالكثير فضلاً عن القليل، ذهب إليه صاحب «المدارك» و«المعالم» و«الحدائق» وصاحب «الجواهر» وعدّه كثير من المتأخرين.

وقيل: يمكن تطهيره بالكثير كالكرّ وهو مختار السيّد في «العروه» تبعاً للعلامة في «التذكرة» و«المنتهى» و«النهاية» والشهيد في «الذكري» في الجملة، لأنّ كلامه يوهّم توقّفه في الدهن، فلا- بأس بذكر كلامهم في التطهير والنظر إليه: قال العلامة في «التذكرة»: «إنّما يطهر بالغسل ما يمكن نزع الماء المغسول به عنه دون ما لا- يمكن كالمایعات والكاغذ والطين، وإن أمكن إيصال الماء إلى اجزائها بالضرب، ما لم تُطرح في كُرٍّ فما زاد، أو في جارٍ بحيث يسرى إلى جميع اجزائها قبل إخراجها منه، فلو طرح الدهن في ماء كثير وحركه حتّى تخلل جميع الماء أجزاء الدهن بأسرها طهر».

وفي «المنتهى» قال: «الدّهن النجس لا- يطهر بالغسل، نعم لو صبّ في كُرٍّ ماءٍ ومازجت أجزاء الماء اجزائه، واستظهر على ذلك بالتصويل بحيث يعلم وصول الماء إلى جميع اجزائه طهر».

ولكن قد استشكل عليه صاحب «المدارك» بعد نقل كلام الفاضل، وقال: «لا ريب في الطهاره بعد العلم بوصول الماء إلى كلّ جزءٍ من أجزاء المایع، إلّا أنّ ذلك لا يكاد يتحقّق في الدهن، لشدّه اتصال اجزائه، ولا في غيره من المایعات إلّا مع خروجه من تلك الحقيقه، وصيرورته ماء مطلقاً»، واستجوده صاحب «الحدائق».

بل عن صاحب «المعالم» بيان وجه الفرق بين سائر المايعات وبين الدُّهن، حيث أنّ الأوّل يخرج عن صلاحيتها للانتفاع بامتزاج الماء في جميع أجزائها غالباً، بخلاف الدهن، فإنّ مخالطه الماء له غير مستقرّه إذ يسرع انفصاله منه فتبقى الصلاحيه للانتفاع بحالها وهو ظاهرٌ.

وأضاف جماعه الى كلامه ومنهم صاحب «الجواهر» بقوله: «إنّه حتى لو قيل بإمكان ايصال الماء الى جميع أجزاء الدهن، ولكن العلم بايصاله غير ممكن، فلذلك لا بدّ أن يجتنب عنه، ولا يحكم بطهارته ولو كان في الكرّ والجارى، بل ولو سلّم حصول العلم بالوصول، ولكن نمنع عن حصول الطهر به، لعدم الدليل على حصول الطهاره به، واطلاق مطهره الماء إنّما يصحّ التمسك به بعد احراز قابليه المحلّ وهو هنا مشكوك».

أقول: وقد ناقش في جميع ذلك صاحب «مصباح الهدى»، وقال: «أمّا استحالته بالاختلاط بالماء لأجل دسومته وشده اتصال أجزائه فممنوع، لأنّه ليس إلّا كدسومته التي كانت على البدن أو اللّحم التي لا تمنع عن نفوذ الماء فيه أو وصوله الى البدن، ولذا تطهر بالقليل فضلاً عن الكثير، ولا سيّما إذا جعل في الكرّ الحارّ كما فرضه بعض كصاحب «العروه»، وخصوصاً مع ابقائه فيه مدّه طويله حسب ما فرضه العلّامه حيث يستظهر العلم بوصوله بالتطويل».

وفيه: الانصاف عدم تماميه كلامه، وقياسه مع دسومه البدن واللّحم قياساً مع الفارق، لوضوح أنّ حصول الطهاره في المقيس عليه كان لأجل أنّه يزيل عنه الدسومه المتنجّسه بواسطه الماء، فلا اشكال في حصول الطهاره بذلك، بخلاف

الدهن المتنجس حيث لا تذهب دسومته بواسطة الماء إلا بافناء أصل الدهن، وهو مخالف للفرض، فإذا فرضنا عدم قبول التطهير وزوال النجاسة إلا بزوال نفسه، فحينئذ لا فرق في ذلك بين كون الماء الكَرَّ حارًا، كما لا فرق في عدم قبول التطهير بين بقاءه في الكَرَّ مدَّة طويله أم لا، لأنك قد عرفت أنه ما دام باقيا على الدهنيته، تكون نجاسته باقيه ولا تزول إلا بزوال نفس الدهن، وهذا هو عمده الاشكال التي تقتضى عدم قابليه المحل للتطهير مع بقاءه بحاله، مضافا الى أنه لا أقلّ يوجب الشك في حصول التطهير، لأننا لا نعلم أنه يكون كدسومه اللحم حتى يتطهر أم لا فلا، فمقتضى استصحاب النجاسة هو الاجتناب، ولعله لذلك قال صاحب «الجواهر» تبعا للآخرين بأنه: «لو سُيِّم أمر امكان التطهير، ولكن لا يمكن تحصيل العلم بذلك»، وعليه فالأحوط لو لم يكن أقوى هو وجوب الاجتناب عنه.

الفرع الثالث: إذا تنجس ما لا ينفصل عنه الغساله بنفسها، لا بالعصر أو الدَّق أو التغميز ونحو ذلك _ مثل الصابون والفواكه والخبز والسمسم والحنطه والعجين والشعير، ونحو ذلك من الحبوبيات وما جرى مجراها _ ففي تطهيرها خلافٌ يحتاج وضوح حكمها الى بيان صورها: فروع كفيته طهاره المتنجسات عدا الأقمشه / الفرع الثالث

الصورة الأولى: ما لو تنجس ظاهرها من دون وصول النجاسة الى باطنها، فمع عدم نفوذ ماء الغساله الى باطنه، فلا ينبغي الاشكال في طهره بغسله على حدّ سائر الأجسام الصلبة الغير القابله للعصر، بلا فرق في حصول الطهاره بين أن يكون تطهيره بالقليل أو بالكثير، وقد ادّعى صاحب «الجواهر» الاتفاق على حصول الطهاره بالكثير، وعن «اللوامع» و«الذخيره» نفي الخلاف عنه.

والدليل عليه: عموم مطهريه الماء، وخصوص ما ورد في مطهريه الكرّ والجارى وماء المطر، وهو واضح لا يحتاج الى مزيد بيان.

ربّما يقال: بعدم طهره بالقليل لعدم امكان عصره بناءً على وجوب العصر فى تطهير المنتجسات تعديداً، بل قيل بالمنع بناءً عليه حتى مع الكثير، كما حكى عن جماعه من المتأخرين، لأجل لزوم العصر وانفصال الغساله لنجاستها.

لكنه ضعيف: لعدم اعتبار ذلك فى القليل، فضلاً عن الكثير، مع ما ثبت من نفى الخلاف فى حصول الطهاره فى الثانى، لما قد عرفت من المنع من كون وجوب العصر تعديداً، وعلى فرض تسليم كونه كذلك كان فيما يمكن عصره لا مطلقاً، فإن انفصال كل شىء يكون بحسبه، وهو فى المقام متحقق على طبق ما يتحقق فى الجوامد مثل الظروف والبدن، هذا كله على فرض كون الغساله نجسه، وإلا- كانت المسأله أوضح، لأنها إن كانت طاهره مطلقاً- أى من الغسله المزيله أو غيرها- فطهارتها لا يحتاج الى بيان، كما هو كذلك لو فصّلنا بين النجاسه فى المزيله دون غيرها، فهو أيضاً كذلك لو تعددت الغساله كما لا يخفى، بل وهكذا على النجاسه مطلقاً، لما مرّ من العمومات والمطلقات الدالّه على مطهريه الماء، خصوصاً فى الكرّ ونحوه.

هذا ما لو لم تنفذ النجاسه- لا من أصل النجس ولا من الغساله المنتجسه- الى الباطن.

الصوره الثانیه: وهو ما لو نفذت النجاسه الى باطنها، فيقع البحث عن أنه هل يمكن تطهيره مطلقاً، أى سواءً كان بالكثير أو بالقليل، أو عدمه كذلك، أو التفصيل بامكانه مع الكثير دون القليل؟ وجوه وأقوال: المحكى عن «المنتهى» و«النهايه»

و«مجمع الفائدة» و«المدارك» هو الأوّل، كما عليه صاحب «الجواهر»، مستدلاً:

أولاً: بأنّ الحكم بعدم الطهاره مستلزمٌ للخرج والضرر.

وقد أجب عنه أولاً: بأنّ الأدله الوارده فى الضرر والخرج، النوعيه منهما غير وافيه لاثبات الأحكام فى مقام الاثبات، لأنّ الأحكام فيها تكون فى مرحله ملاك الجعل والثبوت، وهو يعدّ من شأن الجاعل والمقنن، ولا يصح الاستدلال بهما للخرج والضرر الشخصيين.

أقول: كلامه وإن لا يخلو عن نقاش، لوضوح أنّ من يدعى ذلك يقصد أنّ الحكم بذلك _ أى بعدم قابليه التطهير _ يستلزم نوعاً للخرج والضرر لا فى شخص واحد حتّى يقال بمقالته.

وثانياً: إن أراد الشخصى منهما، فلا يوجب الحكم بذلك كلياً، بل يكون الحكم منوطاً بكلّ مورد يوجب ذلك، والالتزام به غير ضائر بالمراد، كما لا يخفى، مع أنّ أصل الدعوى لا يخلو عن وهن اذا كانت الأدله وافيه به.

وثانياً: بأنّ ما يتخلّف فى هذه الأشياء من الماء ربّما يكون أقلّ من المتخلّف فى الحشايا بعد الدق والتغميز، مع أنّه محكوم بالطهاره.

وفيه: إنّ ضعف هذا الدليل واضح، لوضوح عدم دخاله قلبه الماء المتخلّف وكثرته فى الحكم، لأنّ مناط الحكم بالطهاره وعدمها هو دلاله الدليل وعدمها، فإنّ دلّت أخذ به وحكم بطهاره الماء المتخلّف ولو كان كثيراً، وإلاّ فلا وان كان قليلاً، مضافاً الى أن فيه شائبه القياس، مع كونه مع الفارق للفرق بين الحشايا والمقام، حيث أنّ الحشايا لا تبقى الغساله الا قليلاً، بخلاف هنا حيث لا يخرج من

باطن المغسول شيئاً من الغساله.

وثالثاً: اطلاق أوامر الغسل الشامل للقليل والكثير، وعموم ما ورد من مطهرية الماء، وما ورد في مطهرية الكثر والجارى وماء المطر، وخصوص ما ورد من الأمر بغسل اللحم المطبوخ:

١. روايه السكوني، عن الصادق عليه السلام ، عن أمير المؤمنين عليه السلام : «سئل عن قدر طبخت فإذا في القدر فأره؟ قال: تهرق المرق ويغسل اللحم ويؤكل»^(١).

٢. روايه زكريا بن آدم، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن قطره خمر أو نبيذ مسكرٍ قطرت في قدرٍ فيها لحم كثير وعرق؟ قال: يهرق المرق أو يُطعمه أهل الذمه أو الكلاب، واللحم اغسله و كله»^(٢).

بناءً على اطلاقها الشامل حتى لصوره الغليان، الموجب لرسوخ النجاسه في باطن اللحم ولم يكن منحصرًا لصوره برده الذي يمنع عن رسوب النجاسه فيه، إذا لم يبق في الماء مده مديده، وإلا يصير حاله كصوره الغليان، خصوصاً في الروايه الأولى الظاهره في الغليان، حيث يستفاد ذلك من جمله (طبخت) كما لا يخفى، وبناءً على اطلاق الغسل فيهما للغسل بالقليل أو الكثير، فيتم المطلوب.

ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأن الاطلاق والعموم ربّما يقيد أو يخصّص ما دلّ على وجوب انفصال ماء الغساله عن المحلّ في التطهير بالقليل المفروض تعذّره في المقام.

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٤، من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٦، من أبواب الاطعمه المحرمه، الحديث ١.

وثانيا: على فرض التسليم فى الماء الكثير، ولكّنه لا يجدى فى مطهره الماء القليل، مع أنّه كان مورد الدعوى.

أقول: نعم، يبقى هنا دلالة الروايتين على المطلوب، وقد أجب عنهما:

أولاً: بالمنع عن العمل بهما، لضعف سندهما، ومخالفه مضمونهما مع القواعد، ولا جابر لهما من حيث العمل.

وثانيا: بالمنع عن دلالتها للمطلوب بعد تسليم ظهورهما فى الغليان، خصوصا فى الأولى، ولكن نمنع إطلاقهما بالنسبة الى الغسل حتّى يشمل القليل، بل الظاهر من الجواب أنّ الامام عليه السلام فى مقام بيان الفرق بين المرق وبين اللحم، بعدم قابليه الأول للغسل دون الثانى، وليس فى مقام كيفية غسل اللحم حتّى يؤخذ بإطلاقه وعدم تعرّضه التفصيل بين القليل والكثير.

أقول: ولا يخفى ما فيه، لوضوح أنّ المهم فى الاستدلال هو الجواب الدالّ على جواز الاستفادة من اللحم المطبوخ كذلك، لأنّ السائل زعم أنّه نجس لا- يمكن أن يستفاد، فاجاب عليه السلام أنّ ما لا يمكن أن يستفاد منه هو المرق، لأنّ تطهيره مساوق لا فئائه لا- مثل اللحم، فإنّه قابل للتطهير، ولا يبعد أن يؤخذ بإطلاقه حتّى بالنسبة الى القليل، لأنّ الظاهر كون اللحم المطبوخ ممّا يمكن فيه ذلك حتّى مع العصر، حيث يخرج منه الماء المسمّى بالغسالة، فيمكن طهارته، ولذلك قال: «ويؤكل» فلو كان اللحم ممّا لا يقبل التطهير، صار جوابه ٧ أنّه يؤكل غير مناسب مع مقام الامام عليه السلام .

وتوهم: أنّ لبعض قطعاته خشونه ربّما يمنع عن قبول التطهير، ممّا لا يمكن

المساعدته معه، لأنّ بالعصر يخرج عنه ممّا يتعارف الخروج الموجب لطهاره ما يتخلف فيه.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا خروج اللحم المطبوخ عن موضوع المسأله.

أمّا الروايه الثانيه: فهى أيضاً كذلك، وحملها على صورته وقوع القطره بعد البرد، حملٌ على الفرد النادر بالنسبه الى ما يقتضى السؤال عنه، فالأولى فى الجواب هو ما عرفت من امكان كون المورد خارجاً عن البحث تخصصاً.

ورابعاً: استدلووا على ذلك بالمرسله التى رواها الصدوق فى لزوم غسل لقمه الخبز الذى وجد فى بيت الخلاء وعليها القذاره، قال: «دخل أبو جعفر عليه السلام الخلاء فوجد لقمه خبز فى القدر، فأخذها وغسلها ودفعها الى مملوكٍ معه فقال تكون معك لآكلها إذا خرجت، فلمّا خرج قال للملوك: أين اللقمه؟ فقال: أكلتها يا بن رسول الله! فقال: إنّها ما استقرّت فى جوف أحدٍ إلّا وجبت له الجنّه، فأذهب فأنت حرّ، فإنى أكره أن أستخدم رجلاً من أهل الجنّه» (١).

ولكن قد اعترض عليه أولاً: إنّ قضيه شخصيه لا يعلم حال الخبز بنفوذ النجاسه الى باطنها أم لا، لا مكان يبوسه القذاره أو عدم تأثيرها إلّا فى ظاهر الخبز، حيث يمكن تطهيره بلا اشكال.

وثانياً: إنّ الخبز ممّا يمكن عصره فيقبل التطهير، فلا يقاس بمثل الصابون ونحوه.

هذا كلّ فى أدله القائلين بحصول الطهاره مطلقاً وهو القول الأوّل.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٩، من أبواب أحكام الخلو، الحديث ١.

القول الثانى: وهو المنسوب الى العلامة، وهو عدم قبول التطهير مطلقا، أى بالقليل والكثير، واليه مال الشيخ الأعظم فى «كتاب الطهارة» على ما نسب اليه صاحب «مصباح الهدى».

أما وجه عدم حصول الطهارة بالكثير فيه فلو جوه:

الوجه الأول: بأن ما ينفذ فى باطنه أجزاء لطيفه مائه يشك فى صدق اسم الماء عليها.

الوجه الثانى: منع صدق مداخلة الماء فى باطنه على وجه الغلبة والاستيلاء، ولو سلم صدق اسم الماء عليه.

الوجه الثالث: أن الماء النافذ فى أعماق الجسم لا يتصل بالكثير مطلقا، لحيلولة أجزائه بين الماء النافذ ومادته المتصلة به.

الوجه الرابع: أنه على تقدير الاتصال لا يكون اتصاله على وجه يصدق معه اتحاده معه عرفا.

الوجه الخامس: أنه على تقدير صدق الاتحاد العرفى يكون الاتصال ضعيفا بحيث يلحق عرفا بالانقطاع.

وأما وجهه فى القليل: _ فإنه مضافا الى أنه لو لم يحصل التطهير بالكثير فى القليل يكون بطريق أولى _ أنه:

أولاً: يتعدّر فيه العصر، فعند جماعه يعتبر فى التطهير، فلم يحصل فيه الشرط حتى يقبل التطهير.

وثانيا: أن انفصال الغساله شرط فى الطهارة عند الكلّ، والمفروض عدمه فيه لرسوب الماء فى الأعماق، وعدم انفصاله عن الباطن.

وثالثا: ذلك مقتضى قاعده نجاسه الغساله وانفصال الماء القليل بالملاقات.

ورابعا: تعدّر تحقّق مفهوم الغسل بالنسبه الى الأجزاء الباطنيه، لاشتراطه بغلبه الماء وجريانه.

وخامسا: عدم الدليل على طهاره مثل هذه الأشياء بالماء القليل.

وسادسا: أنه لو شك في قبول تطهيره به، فلازم استصحاب بقاء النجاسه هو ذلك كما لا يخفى.

هذا كلّ أدله القول الثانى.

القول الثالث: وهو المنسوب الى أكثر المتأخرين، وهو التفصيل بين الغسل بالماء الكثير بالطهاره، وبين القليل بعدمها، بل عن «المعالم» أنه المعروف بين الأصحاب.

أمّا وجه عدم حصول الطهاره للباطن بالقليل: هو ما عرفت من الوجوه، وهو الدليل الثانى والثالث، لاسيّما الدليل السادس، مع فرض عدم حصول العلم بالطهاره إذا فرض حصول العلم بالنجاسه فى الباطن، حيث أنّ الاستصحاب يحكم ببقاء النجاسه.

وأمّا حصول الطهاره للباطن مع الكثير: من الكثر والجارى وماء المطر، فلعوم مطهره الماء، وعموم مطهره هذه الثلاثه لكونها من المياه المعتصمه، وعدم وجود مانع عن قبول الطهاره فيها لعدم شرطيه العصر، وانفصال الغساله فى الغسل بكلّ واحد منها.

أقول: ما ذكر فى وجه القول الأوّل فى عدم قبوله للتطهير بالكثير، ممّا لا يمكن المساعده معه، لأنّ المستفاد من أدله هذه الثلاثه هو كفايه الاتصال ومجرّد

الملاقات، وأنّ الملا-ك في حصول الطهاره هو مجرّد وصول الماء المطلق الى باطن المتنجس، مع حفظ اطلاقه، ولا ملازمه بين وصول الماء الى الباطن وبين اطلاق اسم الماء عليه، فضلاً عن أنّصافه بكونه جزءاً من الكرّ ومتحدداً معه.

ويدلّ عليه: الأخبار الواره في حصول المطر على الطين والسطح الذي يبالي فيه، بحصول الطهاره في الطين والسطح برسوب ماء المطر فيهما، بخلاف رسوبه في مثل العجين والصابون ونحوهما، بل وكذا ممّا ورد في تطهير الأواني بالغسل في مثل القدر والائناء والذن والكوز وما أشبه بهذا ممّا يرسب فيه الرطوبه، ويظهر بالماء الكثير إذا غُسل به، وحمله على ما لا يرسب فيه حملٌ على النادر، لا أقل في تلك الأزمنه السابقه التي لم تكن الظروف فيها إلّا مثل الخزف والكوز ممّا يرسب وينفذ في باطنها الماء المتنجس والطاهر.

قد يقال: بإمكان القول بطهاره الباطن في الأشياء المذكوره بالتبعيه إذا ظهر ظاهرها حتّى بالماء القليل، ولو مع عدم وصول الماء اليه، هذا.

وفيه: إنّه غير وجيه، لأنّ الطهاره التبعيه خلاف لظاهر القواعد، فلا يقال بها إلّا إذا ورد دليل ونصّ فيه، وهو في المقام مفقود، هذا بخلاف ما قررناه في الماء الكثير حيث تساعده العمومات الوارده في المياه الثلاثه، بل قد يؤيّد ما ذكرنا من رسوب الماء فيها، ملاحظه ظهور ما يترشح من ظاهر الكوز إذا صبّ فيه الماء أو الدهن أو غير ذلك، وترشحت منه النداهه بحيث يظهر على سطحه ما بداخل المظروف من الماء أو الدهن المصبوب فيه، حتى اشتهر المثل الفارسي: «از كوزه تراود كه در اوست» أي يترشح من الكوز ممّا بداخله، وأنّ الظاهر لسان حال الباطن.

هذا، مضافا الى قيام الاجماع على عدم انفصال المتصل بالكزّ والجارى مطلقا، حتّى ولو كان الاتصال به ضعيفا، مع امكان جريان استصحاب بقاء طهاره الماء النافذ وبقاء المائيه فيه، فيترتب عليه مطهره المحل الحاكم على استصحاب نجاسه المحلّ الذى قد تحقّق قبل ذلك.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرناه قوه قول المشهور من التفصيل، بحصول الطهاره مع الكثير دون القليل.

هذا كلّه تمام الكلام فى المقام الأوّل، وهو تطهير الباطن فى الجوامد المذكوره إذا رسبت النجاسه فى باطنها، وأريد تطهيرها.

الكلام فى المقام الثانى: وهو البحث عن حكم تطهير ظاهر الأشياء المذكوره فيما إذا نفذت النجاسه الى باطنها، مع فرض عدم انفصال الغساله عنه _ لو قيل بعدم حصول الطهاره للباطن مطلقا كما عليه بعض، أو إذا غسل بالقليل كما عليه المشهور _ ففى طهرها وعدمه وجهان:

١. من ملاحظه حصول انفصال الغساله حينئذٍ ولو من جهه نفوذها فى الباطن فيطهر.

٢. ومن عدم تحقّق الانفصال المطلق فلا.

أقول: الأقوى هو الأوّل، لأنّ ما يلزم من الانفصال المطهر فقد حصل، فلا دليل لنا على لزوم أزيد من ذلك حتّى يصدق عليه الانفصال المطلق. نعم، هذا يصحّ فيما إذا لم تسرى النجاسه من الباطن الى الظاهر مجدداً بعد نفوذ النجاسه فى الباطن، والأبّ ينجس بذلك كما لا يخفى.

المقام الثالث: ما إذا نفذت النجاسه فى الباطن ولم ينفذ الماء المطهر فيه لمانعٍ

من اللزوجه أو الرطوبه المانعه من نفوذ الماء فيه، فهل يطهر الباطن بتبع طهاره الظاهر بالغسل بالقليل أو الكثير، وإن لم يصله الماء أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١. عن «الذخيره» و«كشف الغطاء» الميل الى الأول من باب التبعية، واستنادا الى اطلاق ما ورد من الأمر بغسل اللحم المتنجس، من غير استفعال بين نفوذ الماء الى اعماقه مع ظهوره في نفوذ المتنجس في اعماقه كما في روايتي السكوني و زكريا المتقدمتين.

وفيه: الانصاف عدم تماميه الدليل لاثبات المدعى، لما قد عرفت من أنّ اللحم خارج عن الموضوع تخصصا، لوضوح امكان اخراج غسالته بالعصر، ونفوذ الماء المطهر الى اعماقه، فيوجب تطهيره، فلا- يكون طهارته لأجل التبعية، هذا مضافا الى أنه لو سلمنا ما ادعى كان سندهما ضعيفا، ولا جابر لهما من حيث عمل الأصحاب لو لم نقل بضعفهما من جهة اعراض الأصحاب عن حصول الطهاره التبعية في مثل المورد، لأنه مخالف للقاعده، وعليه فاثباتها يطلب الدليل.

وأيضاً: استند المدعيان لاثبات دعواهما باطلاق ما ورد في الخبر المروي في «قرب الاسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «عن أكسيه المرعزي (١) والخفاف تنقع في البول يُصلّى عليها؟ قال: إذا غُسلت بالماء فلا بأس» (٢).

وجه الاستدلال: اطلاق غسله بالماء وعدم التعرض لا يصل الماء الى باطنه مع

١- المرعزي: بالميم الأول والراء المهمله والعين بعد الراء والراء المعجمه بعدها، الزغب الذي تحت شعر العنز اللين من الصوف. المنجد.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٧١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

كون السؤال في نقوعه في البول يدل على كفايه غسل ظاهره في طهر باطنه.

ولكن أجيب عنه: بأن الروايه غير مرتبطه بالمقام رأسا، وإنما هو في مقام بيان جواز الصلاه في الثوب المنقوع في البول بعد غسله بالماء، من غير نظر الى كفايته حصول التطهير بالماء.

وفيه: المفروض في السؤال كون الثوب والخفاف قد نقعا في البول فلو لم يكن الصلاه جائزا إلا مع طهاره الثوب مع باطنه، فجوابه عليه السلام بصوره الاطلاق بالجواز يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة، وعليه فالأولى في الجواب أن يقال: إنا لا نسلّم كون الكيسه والخفاف ممّا لا يمكن وصول الماء الى باطنهما، لأنهما ممّا يمكن ويقبل العصر، فيطهر مع الغسل ونفوذ الماء الى باطنهما، فيكون مورد الحديث خارجا عن مورد البحث تخصّصا.

اشتراط ورود الماء القليل على المتنجس

اشتراط ورود الماء القليل على المتنجس

قال صاحب «الجواهر» عند بحثه عن مسأله أخرى وهى فى أنّ التطهير بالماء القليل هل يعتبر فى تطهير المتنجس به ورود الماء عليه أم لا؟ بل التطهير يتم بالقليل مطلقا، أى سواء كان واردا أو مورودا؟ فيه وجهان بل قول:

١. قول بالاعتبار وهو المستفاد من «ناصریات» السيد، و«السرائر» الحلّى، بل ادعى فيها الاجماع، وهو مختار العلامة فى كتبه جميعا، والشهيد فى «الدروس» و«البيان»، ولكن مع التقيد فى الأول بامكان الورد، وفى الثانى باستثناء الاناء عن هذا الشرط، وهو مختار المحقق فى «جامع المقاصد» وفى «المعالم»، والشيخ فى «الخلاص» والمصنّف فى «المعتبر»، والعلامة الطباطبائى فى «منظومه».

نعم، أعرض عن نسبه ذلك الى الشيخ والمحقق صاحب «الحدائق»، وقال إنّ هذه النسبه نشأت عمّا حكما في كتابيهما بنجاسه الماء القليل إذا وقع فيه اناء الولوج قبل تطهيره، وبعدم احتساب ذلك من غسلاته، ويحتمل أن يكون وجه حكمهما بالنجاسه هو غسله قبل التعفير، لكن لا لأجل اعتبار الورود المفقود فيه.

وأجابه صاحب «الجواهر» بأنّه مندفع بملاحظه اطلاق كلامهما، حيث لم يبيّن التقييد بأنّه نجس، لأجل فقد التعفير حتّى يخرج منه صورته كون غسله بعده.

وكيف كان، فإنّ القول بالاعتبار هو المشهور، بل في «الجواهر» إنّ لم أعرف من جزم بخلافه مطلقاً، بل هو مختار أكثر المتأخرين لو لا الكلّ.

٢. وقول آخر وهو عدم الاعتبار، كما صرّح بذلك الاستاد في «شرح المفاتيح» تبعا ل «شرح الارشاد» من حكاية الشهره عليه، بل ربّما يظهر الميل اليه من «كشف اللثام»، وأول من ناقش فيه الشهيد في «الذكري»، مع أنّه يستظهر منه أولاً- اعتباره، لأنّه قال: «الظاهر اشتراط ورود الماء على النجاسه لقوّته بالعمل إذ الوارد عامل، وللنهى عن ادخال اليد فى الاناء قبل الغسل، فلو عكس نجس الماء ولم يطهره، وهذا ممكن فى غير الأوانى وشبهها ممّا لا- يمكن فيه الورود، إلا أن يكتفى بأول وروده، مع أنّ عدم اعتباره مطلقاً متوجّه لأنّ امتزاج الماء بالنجاسه حاصلٌ على كلّ تقدير، والورود لا يُخرجه عن كونه ملاقياً للنجاسه، وفى خبر ابن محبوب، عن أبى الحسن عليه السلام: «فى الجِصّ يوقد عليه بالعدره وعظام الموتى؟ قال: إنّ الماء والنار قد طهّراه» (١) انتهى.

وقال في «كشف اللثام» _ بعد نقل كلام الشهيد لاعتماده على خبر ابن محبوب _ : «وأوضح منه صحيح ابن مسلم:» «سأل الصادق عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ فقال: أغسله في المرنك مرتين» انتهى.

وكأن المرنك هو الاجانه التي تُغسل فيها الثياب، والغسل فيها لا يتحقق إلا مع ورود ثوب النجس فيه، لا ورد الماء على النجس، ولأجل ذلك تردد فيه صاحب «المدارك» وقال: «والمسألة محل تردد، وإن كان اعتبار الورد أولى وأحوط كما عن الخراساني في «الذخير» استحسانه وتقريبه في «الكفايه» وعن «الدلائل» تحقيقه.

وكيف كان، فلا بدّ من ملاحظه ما هو الوجه في وقوع هذا الاختلاف بين الاعلام؟

أقول: لعلّ وجهه قد نشأ ممّا صار من المسلّمات لدى الفقهاء من القاعدتين، وهما: انفصال ماء القليل بملاقاته مع النجاسه، ومن أنّ كلّ نجس منجّس، ولا يمكن التطهير بالمنجّس، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه أخرى وردت الأخبار على حصول الطهاره بالغسل بماء القليل، والغسل به لا يمكن أن يتحقق إلاّ بأحد الوجهين في غير الصبّ: من ورود الماء على النجس أو بالعكس، فلو لوحظ حال اطلاق أدله الغسل بالقليل يقتضى جوازه بكلا قسميه، وهذا هو الذى كان مدركا للقائلين بالجواز حتّى في صورته كون الماء مورودا.

وحيث أنّ حصول التطهير بالقليل مع ملاحظه قاعده انفصال القليل بالملاقاه مخالفٌ للقاعده الأولى، فلا محيص من رفع اليد عن هذه في أحد شقيه، وهو كون الماء واردا، وذلك لقيام الاجماع على حصول الطهاره بالقليل، مضافا الى كونه

مساعداً مع ما هو المتعارف الشائع في الخارج من أنّ التطهير بالقليل يتحقق بمرور الماء على النجس لا عكسه، هذا فضلاً عن أنّه مؤيد بالأخبار المستفيضه الوارده الأمره بصبّ الماء على البول للتطهير، حيث يناسب مع كون الماء وارداً فيه، وحملها على مطلق الملاقاه وذكر الصبّ يعدّ من باب الغلبه، ويحتاج الى قرينه هي مفقوده، بل القرينه دلّت على كون الماء وارداً بحسب مقتضى نفس التطهير، فبذلك يقيد اطلاقاً أوامر الغسل لو فرض عدم انصرافها الى ما هو المتعارف، وهو صورته ورود الماء.

هذا، مضافاً الى ظهور بعض الأدله في النهي عن ورود المتنجس في الماء كاليد ونحوها، حيث يعيّن أنّ التطهير بالقليل منحصر بصوره ورود الماء على المتنجس، كما أنّه معتضد باستصحاب بقاء النجاسه لو شكّ في بقاء نجاسته في صورته ورود النجس فيه، كما هو اللازم عند من يقول بطهاره الغساله مطلقاً، أو خصوصاً ما هو المطهر دون المزيل، حيث لا محيص من الالتزام بحصول الطهاره بمرور الماء على المتنجس، لأنّه لا يمكنه قبول طهاره ماء الغساله مع انفصال الماء القليل بالملاقاه، إلّا بخروج هذا القسم من عموم الانفصال، لعدم الدليل على النجاسه، بل الدليل على العدم كما ثبت ذلك من قيام الاجماع عليه ولزوم الحرج لو لا ذلك، خصوصاً مع ملاحظه قلّه الماء في صدر الاسلام، وكون التطهير بالماء القليل أزيد، فلا يكون الّا بصوره ورود الماء على النجس، وإلّا لا يمكن تحصيل الطهاره للنجاسه إلّا أن نلتزم بطهاره الاناء مثلاً حال وضع يد النجس فيه، وأنّه لا ينجس إلّا بعد انفصالها، وهو مخالف للأدله كما هو واضح. أو يقال بنجاسه الغساله مطلقاً

حال الاتصال وبعده، إلا أنه لا مانع من حصول الطهارة بها وإن نجست بنفس الغسل، وإنما الممنوع من حصول الطهارة هي النجاسة السابقة على الغسل كما صرح بذلك صاحب «الحدائق»، بل لعله لذلك أوجاه الشهيد في «الذكرى» وغيره إلى عدم الفرق بين الورودين، لنجاسة الغسالة حينئذٍ على كل حال، وصدق مسمى الغسل الوارد في الأدلة، ولذلك يلاحظ أنّ من اختار حصول الطهارة بكلا الورودين تمسك لتأييد كلامه بخبر ابن محبوب، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجصّ يوقد عليه بالعدرة وعظام الموتى ثم يجصّص به المسجد، أيسجد عليه؟ فكتب لي بخطه: إنّ الماء والنار قد طهراه» (١)، بأن يكون الغالب في الجصّ وروده على الماء لا عكسه، ومع ذلك حكم بحصول الطهارة بواسطة الماء.

بل وأيضاً تمسكوا بصحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألت الصادق عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ فقال: اغسله في المرحل مرتين» (٢) بأن يكون المراد هو ورود الثوب النجس على الماء الموجود في المرحل، الموجب لكون الماء مورداً لا وارداً.

وفيه: قد أوجب عنه بما قد عرفت بأن الالتزام بطهارته الاناء مع ورود النجس فيه وإن لا ينجس إلا بعد الانفصال يعدّ مخالفاً لظاهر الأدلة، كما أنه كذلك الالتزام بأن النجاسة السابقة على ورود النجس مانع لحصول الطهارة لا النجاسة إلا النجاسة الحاصلة بالغسل، وحصول الطهارة بعد الانفصال، وحيث أنّ الحكم

١- وسائل الشيعة: الباب ٨١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

بحصول الطهاره بالماء القليل الذى ينجس بالملاقات مخالفً للقاعده، فلا بدّ من الاقتصار فى خلافها على موضع الاجماع والضروره، وهو ليس إلاّ صورته كون الماء واردا على النجس لا عكسه.

وأما الخبران: فدلالتهما على عكس المطلوب غير معلوم، لأنّ ما فى خبر ابن محبوب من نجاسه الجصّ بواسطه ايقاد العذره والعظام، وإن كان ربّما يوجب انفصال أجزاء مائه أو دهنيّه حال الايقاد ووصولها الى الجصّ، إلاّ أنّه ليس لازماً عادياً لذلك، فلا يحصل العلم بذلك، خصوصاً بالنسبه الى ما هو مورد ابتلاء المكلف، مع كون مقتضى الأصل فى الجصّ هو الطهاره عند الشك فيه. مضافاً الى امكان كون النار موجبا للاستحاله، بصيرورته رمادا ودخانا فيخرج بواسطتهما عن النجاسه.

وكيف كان، لا يمكن العلم بنجاسه الجصّ وحصول التطهير بوروده فى الماء، مضافاً الى امكان تحقّق عكسه من ورود الماء عليه الموافق لما عليه المشهور، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، كما لا يخفى.

وأما صحيحه محمد بن مسلم فإنّها أيضاً يأتى الاحتمال المذكور فيها، إذ كما يحتمل أن يكون الثوب النجس واردا على الماء الموجود فى المرن، كذلك يحتمل عكسه، وإن كان المتعارف وجود الماء فى المرن أولاً، كما يساعده اطلاق الأمر بجواز كلاً-قسميه، ولأجل ذلك تكلف صاحب «الجواهر» فى توجيه هذه الصحيحه بما لا ينافى اشتراط الورود، بجعل حرف (فى) بمعنى الباء، بل قال: «لعله متعينٌ عندهم إذ لا يستقيم ظاهره على القول بنجاسه الغساله، إذ لا بدّ من

أراقه ماء الغسله الأولى وعصر الثوب، بناءً على اعتباره بعد كل غسله، فينجس حينئذ الثوب بغسله ثانياً فيه بنجاسه الماء الجديد وائائه».

أو حمل الروايه على اراده التنظيف قبل التطهير، لكنه مخالفٌ لظاهر الروايه كما لا يخفى.

وعليه، فالالتزام بالاطلاق بواسطة الروايتين، ورفع اليد عن الاشتراط مشكلاً جداً، وبالخصوص مع ملاحظه إعراض المشهور عنهما، مع احتمال كونهما منصرفاً الى ما هو المتعارف في أيدي الناس من الغسل بورود الماء على المغسول لا عكسه، بل يمكن دعوى قيام السيره المستمره المأخوذه يدا عن يد على كيفية غسل النجاسات، خصوصاً كونه مؤيده مع أخبار الصبّ المستلزم للدفع، الموجب لحصول الطهاره، بخلاف عكسه الوارده في نجاسه الجسد والثوب والفراش ذى الحشو وغيرهما من بول الصبى وغيره، حيث يتم المطلوب بضميمه عدم القول بالفصل بين بول الصبى وغيره من سائر النجاسات، فتصير هذه الأخبار مقيده لاطلاقات الغسل، فتخصّص بصوره كون الماء وارداً على النجس لا في عكسه. وعليه فالأقوى عندنا هو ما عليه المشهور.

نعم، بقى هنا حكم تطهير الأواني المدعى ظهوره في عدم امكان ورود الماء عليها، حتى احتج إلى استثنائها من اشتراط الورد، وهو كما يشاهد في روايه عمّار الساباطى، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سئل عن الكوز والائاء يكون قدرا كيف يغسل، وكم مرّه يغسل؟ قال: يغسل ثلاث مرّات، يصبّ فيه الماء فيحرّك فيه ثم يفرغ منه ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه، ثم يفرغ ذلك الماء ثم يصب فيه ماء

آخر فيحرّك فيه ثم يفرغ منه وقد طهر، الحديث»(١).

حيث حكم عليه السلام بحصول الطهاره مع عدم امكان ورود الماء على كل نجس من جوانب الكوز والاناء، فلا بد من استثنائه عن الحكم السابق، أو يجعل ذلك الحديث قرينه على عدم الاشتراط مطلقا، سواء في مثل الاناء أو غيره، كما تمسّكوا بها القائلين به ولا يمكن رفع اليد عن هذا القول إلا بما يردّه من الجواب فيه.

وقد أجيب:

تارة: بما في «جامع المقاصد» للمحقّق الثاني: «من أنّ الحقّ أنّه لا يرد بالورود أكثر من وروده ابتداءً، وإلا لم يتحقق الورد في شيء ممّا يحتاج فصل الغساله عنه إلى معونه شيء آخر»، ولعلّه إلى ذلك أشار الشهيد في «الذكرى» بقوله: «إلا أن يكتفى بأول وروده، فحينئذٍ كان الأولى أيضا مشتملاً على الورد في الابتداء».

وأخرى: بما عن «المعالم»، حيث قال _ على المحكى في «الجواهر» _ : «بأن من أمعن النظر في دليل انفعال القليل بالملاقات ما رأى أنّه مختصّ بما إذا وردت النجاسه على الماء، فيجب حينئذٍ أن يكون المعبر هنا هو عدم ورود النجاسه على الماء، لا ورود الماء على النجاسه، والفرق واضح، فلم نحتج حينئذٍ الى استثناء نحو الأواني ولا لتكلف حمل الورد على ما يقع أولاً» انتهى.

ثم قال صاحب «الجواهر» بعده: «قلت: وكأنّ مراده عدم صدق ورود المتنجس على الماء في اثناء غسل الأواني ونحوها، وإن كان لا يصدق أيضا ورود الماء

إلا من بول الرضيع، فإنه يكفي صب الماء عليه (١)

عليه أيضا، لكن الثابت من الأدلة نجاسة الأول خاصه دون غيرها، فتبقى حينئذٍ على العفو عنها في حال التطهير لحاله الورود، ولهذه الدقيقه صَدَرنا عنوان المسأله بما عرفت، فتأمل « انتهى (١) ».

قلنا: مرجع هذا الكلام إلى أن صورته ما لا يمكن خارج عن القاعده بواسطه الدليل، لأنه من الواضح أن قاعده انفصال القليل بالملاقاه لا تفرق _ لو لا الدليل _ بين الورودين من جهة صدق التلاقى مورودا، اللهم إلا أن يستفاد هذا القيد من هذا الخبر وأشباهه، لما لا يمكن فيه ورود الماء، فإذا صار المرجع هو ما عرفت، والله العالم.

(١) ثبت ممّا ذكرنا في المبحث السابق وجوب العصر في غسل الثياب، لكن الأصحاب استثنوا عنه تبعا للمشهور المتنجس منها ببول الصبى، كما أشار إليه في المتن، بل في «الجواهر»: «لا أجد فيه مخالفا» كما اعترف به في «المدارك» و«المعالم» و«الذخير» و«الحدائق» و«المفاتيح»، بل في الأول نسبته إلى مذهب الأصحاب، وفي الثاني إلى اتفاق كلمه الأصحاب الذين وصل كلامهم اليها، بل في «الخلافا» وعن «الناصریات» الاجماع عليه وهو الحجّه، بل قد يشعر أيضا نسبه الخلاف في «المعتبر» و«المنتهى» الى أبى حنيفه وغيره من أهل الخلاف

بالاجماع عليه بيننا، مضافا إلى ما عرفت من قيام الاجماع، فقد وردت أخبار مستفيضه داله على ذلك: غسل الثوب عن بول الصبي

منها: حسن الحلبي أو صحيحه، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن بول الصبي؟ قال: تصب عليه الماء، فإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلًا، والغلام والجارية في ذلك شرع سواء»^(١).

والظاهر رجوع الجملة الأخيره من الحكم بالتسويه الى صوره ما لو كان الصبي قد أكل لا مطلقا، أو أريد من التسويه في أصل النجاسه، أى فيما لو كان بول كليهما نجسا، سواء كان قد أكل أم لا فى الصبي والصبيه، ولكن الاحتمال الأول أولى، لما قد عرفت من عدم التسويه بين حكم بوليهما لما قبل الأكل فى كيفية غسله وتطهيره.

ومنها: خبر «فقه الرضا»، قال: «وإن كان بول الغلام الرضيع فصب عليه الماء صبًا، وإن كان قد أكل فاغسله، والغلام والجارية سواء»^(٢).

ومنها: المروى عن «كشف الغم» وغيره كالرضوى^(٣)، بل عن العامه روايته أيضا معتمدين عليه بحسب الظاهر، عن زينب بنت حجش، قالت: «كان النبى صلى الله عليه وآله نائما فجاء الحسين عليه السلام فجعلت أعلله لثلا يوقظه، ثم غفلت عنه فدخل... الى أن قالت: فاستيقظ النبى صلى الله عليه وآله وهو يبول على صدره، فقال صلى الله عليه وآله: دعى ابنى حتى يفرغ

١- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- فقه الرضا، ص ٩٥؛ المستدرک، الباب ٢ من النجاسات، الحديث ١.

٣- المستدرک، ج ١، الباب ٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

من بوله، وقال: لا- تزرمووا بول ابني، ثم دعا بماء فصبّ عليه، ثم قال: يجرىء الصبّ على بول الغلام، ويغسل بول الجاربه، الحديث»(١).

ومنها: الخبر المروى عن «معانى الأخبار» مسندا: «أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله أتى بالحسن بن على عليهما السلام فوضع فى حجره فبال، فأخذه فقال: لا تزرموا ابني، ثم دعا بماء فصبّ عليه»(٢).

قال الأصمعى: الإزرام القطع، يقال للرجل إذا قطع بوله قد أزرمت بولك.

ومنها: ما يمكن جعله مؤيداً للمدعى ما رواه السكونى المروى فى «الفقيه» و«التهذيب» و«المقنع» و«العلل» عن جعفر، عن أبيه عليهما السلام: «أنّ عليا عليه السلام قال: لبن الجاربه وبولها يُغسل منه الثوب قبل أن تطعم، لأنّ لبنها يخرج من مثانه أمّها، ولبن الغلام لا يغسل منه الثوب ولا من بوله قبل أن يطعم، لأنّ لبن الغلام يخرج من العضدين والمنكبين»(٣).

فإنّ ظاهر الحديث وإن دلّ على طهاره بول الغلام، إلّا- أنّه لا بدّ أن يأوّل الى أنّ المراد من عدم الغسل هو كفايه الصبّ فيه، بخلاف بول الجاربه حيث أنّه لا بدّ فيه من الغسل، حتّى قبل الأكل، كما يحمل حكم الغسل فى لبن الجاربه على الاستحباب، لأنّ لبنها طاهرٌ فلا- تحتاج الى الغسل، أو يحمل الروايه على التقيه لموافقته لفتوى بعض العامّه، كما يؤيّده كون الراوى للخبر عامياً.

١- كنز العمال، ج ٥، ص ١٢٨، الرقم ٢٦٤٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

ومنها: الخبر المروى عن لبانه بنت الحارث، قالت: «كان الحسن بن علي عليهما السلام في حجر رسول الله صلى الله عليه وآله فبال عليه، فقلت: اعطني ازارك لا غسله، فقال: إنما يغسل من بول الانثى وينضح من بول الذكر»^(١).

بأن يكون المراد من نفي الغسل في بول الصبي، المستفاد من أداه الحصر هو نفيه الغسل المتعارف، أى يكفى الصب فيه، ولا يحتاج إلى الغسل، لا نفيه لأجل كونه طاهراً، للاجماع على نجاسة البول كله، وشدوذ قول من خالف.

هذه هي الأخبار الدالة على كفايه الصب في بول الرضيع بالصرحة والمنطوق أو بالمفهوم، وهذه الأخبار تقيّد أو تخصّص الاطلاقات والعمومات الدالة على لزوم الغسل الزائد على الصب في البول، وعليه الفتوى.

وما قيل: _ كما في «المدارك» _ بعدم عموم واطلاق في الأخبار ليتناول ما نحن فيه، فيبقى أن نرجع الى الأصل الغير المعارض وهو أصل البراءة.

مما لا يمكن المساعدة معه، لوجود كلّ منهما خصوصاً الأوّل منهما، لدلاله المفرد المعرف للطبيعه الشامله لجميع الافراد.

أقول: يبقى هنا بعض الأخبار الذى قد يستفاد منه لزوم الغسل، وهو مثل مضمرة سماعه، قال: «سألته عن بول الصبي يصيب الثوب؟ فقال: اغسله. قلت: فإن لم أجد مكانه؟ قال: اغسل الثوب كله»^(٢).

ولكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: يمكن أن يكون فى صدد دفع توهم كون بول

١- تيسر الوصول، ج ٣، ص ٥٧ عن لبانه.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

الصبى طاهراً، فأراد أفهام أنه نجس، كما يؤيد ذلك ذيله حينما قال لعلّى لا أجد مكانه، حيث يؤمى الى ما بيناه. واطلاق الغسل لمطلق التطهير الحاصل من الصبّ موالغسل غير عزيز.

وثانياً: امكان حملة على الصبى الذى أكل، جمعا بينه وبين تلك الأخبار، لو لم نقل بحمل الغسل على الصبّ، وإلاّ يحفظ عنوان الصبى فى الرضيع.

وثالثاً: لو تنزلنا عن ذلك، وسلّمنا كون الغسل مستعملاً فى معناه، ولم نحمل الصبى على المتغذى، نقول بجواز الحمل على الاستحباب، للجمع بينه وبين تلك الأخبار بالتصرف فى الهيئه.

هذا كلّه، فضلاً عن أنه مضمّر لا يقدر على المعارضه مع تلك الأخبار، خصوصاً مع كونه موهوناً بإعراض الأصحاب عن العمل به، أو الحمل على التقيه لموافقته لفتوى أبى حنيفه وغيره، مع امكان أن يكون الغسل أحد فردى التخيير بينه وبين الصبّ جمعا بين الروايات. والله العالم.

تنبيهات باب غسل ثوب الصبى

تنبيهات باب غسل ثوب الصبى

التنبيه الأول: بعد ما ثبت كفايه الصبّ فى تطهير بول الرضيع، يقع البحث فى أنه هل يحتاج الى العصر مع الصبّ، أم يكفى ولو مع عدم العصر؟

الظاهر من الأخبار المطلقة كفايه مطلق الصبّ، أى يطهره بلا حاجه إلى العصر، فلا تقيد بما جاء فى خبر الحسين بن أبى العلاء، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن

الصَّبِي يبول على الثوب؟ قال: تصبّ عليه الماء قليلاً ثم لقصره» (١) لوجوه:

أولاً: إنّه معرض عنه الأصحاب، حيث لم يفت أحدٌ بلزوم العصر في بول الرضيع، حتّى عند من يقول بالغسل فيه مرّتين كصاحب «كشف الغطاء».

وثانياً: احتمال كون العصر للتخفيف لا- للتطهير كما عن «الجواهر»، وإن كان هذا لا يخلو عن نظر، حيث لا داعي لذلك إذا فرضنا تطهيره بالصبّ بلا تخفيف.

وثالثاً: احتمال كون العصر لا-خراج عين النجاسه من الثوب، فإنّ ذلك واجبٌ عند من يقول بنجاسه هذا البول كما في «المدارك»، وإن اعترض عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «وإن كان لا- يخلو من تأمّل، لامكان منع وجوب الاخراج، بل يكفي الاستهلاك بالصبّ لاطلاق المنصوص والفتاوى».

ورابعاً: لقصوره سنده كما في «مصباح الفقيه».

أقول: هذا القول غير وجيه، لأنّ الرواه الواقعين في السلسه معتبرون، وعليه فلا بدّ من الحمل على الاستحباب جمعاً بينه وبين المطلقات، لأنّ التقيد به على فرض وجوب العصر في التطهير يستلزم التنبيه عليه عند ذكر الصبّ للتطهير، وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلعلّ لمثل هذه الأمور لم يفت على طبق الروايه أحدٌ، وعليه فالأقوى كفايه الصبّ مطلقاً.

تنبيهات باب غسل ثوب الصبي

مساواه الصبي مع الصبيّه في الغسل

التنبيه الثاني: لا اشكال في كفايه الصبّ في الرضيع الذكر، إنّما الكلام في أنّه

هل يكفى فى الرضيعه أم لا؟

الذى عليه المشهور هو الثانى، خلافا للصدوقين، ولعل فتواهما بالمساواه كان لأجل ما جاء فى حسن الحلبي وروايه «فقه الرضا» حيث كان فيهما بأن «الغلام والجاريه فى ذلك شرع سواء».

وقد يتوهم أنّ المراد تساويهما فى التطهير بالصّب، مع أنّ الظاهر أنّ قول المشهور هو الأقوى، بل فى «الجواهر»: «ولعله لاخلاف فيه»، وعليه فيحمل التساوى فى الروايتين إمّا على النجاسه أو أنّ المراد الرجوع الى صورته كونه بعد الأكل، خصوصا إن قلنا بجريان مثل هذا التركيب مجرى القيد المتعقب بجمل متعدده بالحمل على القدر المتيقن وهى الأخيره، ولا أقلّ من الحمل عليه لأجل رفع التعارض، هذا مضافا إلى كونه مؤيّده بخبر السكونى وزينب بنت جحش ولبانه بنت الحارث بانحصار الغسل للإثني والنفي عن الذكور، فيبقى بول الصبيّه مندرجا تحت اطلاق أدله البول، واستصحاب بقاء النجاسه عند الشك فى حصول الطهاره بالصّب، كما لا يخفى.

وعليه، فما فى «الحدايق» من الميل الى المساواه متعجبا من أعراض الأصحاب عن ذلك فى غير محلّه، بل قد يظهر ممّا ذكر الحاق الخشى المشكل والممسوح الى الاثني، للشك فى ذكورتيهما، والمرجع حينئذٍ إلى استصحاب بقاء النجاسه الى أن يغسل.

فى الفرق بين الصّب والرّش

التنبیه الثالث: فى أنّ الظاهر الفرق بين الصّب والرّش من جهه اشتمال الأوّل

للغلبه والقاهريه دفعه دون الرش، فعليه لابد أن يقال إنه في الصب يلزم أن يكون الماء مستوعبا لمحل البول وما يرسب فيه، فلا يكفى مجرد الاصابه كالرش من غير استيعاب، بل في «المدارك» إنه ممّا قطع به الأصحاب، بل لعله أيضا معقد اجماع «الخلايف»، ولا ينافيه ما نقله العلامة في «التذكره» من حكاية قول لنا بالاكْتفاء بالرش، لأنه قال بعده: «يجب فيه التعميم، فلا يكفى اصابه الرش بعض مورد النجاسه»، ولعله أراد من الرش ما يساعد ويناسب مع الصب، والأ يشكل الاكْتفاء بالرش المنافى للصب، لوضوح أنّ في الرش بحسب المفهوم يكفى شموله لظاهر المحل وعمومه، وإن لم يرسب فيه، مع أنه مخالف لظاهر الأدله، ضروره عدم زوال النجاسه من دون مباشره المطهر، خصوصا مع ملاحظه وجود استصحاب النجاسه المقتضى بقائها الى أن يتحقق الصب، الموافق مع النص والفتوى، وعليه فالرش غير كاف إلا أن نرجع الى ما هو الموافق للصب المستوعب في مقابل الغسل الذي لا يحتاج فيه العلاج والاحتياط بالدلك والغمز والتقلب اللازم في الغسل.

بل قد يظهر من كلام صاحب «الجواهر» أنه يعتبر في الصب جريان الماء، حتى يصدق عليه مسمى الغسل المعتبر في مفهوم الغسل في الوضوء والغسل ونحوهما، تحصيلاً لعنوان الغسل المذكور في أدله غسل النجاسات، غاية الأمر يعدّ الغسل في بول الصبي بالصب المشتمل على الجريان كما ورد ذلك في موثقه سماعه وغيرها ممّا ورد في ثوب المرييه دون الغسل في سائر النجاسات من لزوم العلاج والدلك ونحوهما فيها.

أقول: وممّا يؤيد ما ذكرنا ملاحظه استعمال كلمه (الصبّ) فى غسل الجسد من البول، معلّين ذلك بأنّ البول ماء، مع أنّه لا اشكال فى لزوم صدق الغسل بمعناه الحقيقى فى تطهير البول.

وعليه، فما فى «جامع المقاصد» وتبعه عليه غيره من عدم اعتبار الجريان على محلّ البول ليس على ما ينبغى، وعليه فالإكتفاء بالرشّ بحسب معناه الحقيقى مشكّل.

نعم، إن اعتمدنا فى ذلك على الخبرين العامين الدالين على كفايه النضح اتّجه الإكتفاء بمطلق الرشّ، وإن لم يستوعب، إلّا أن الاعتماد على مثل هذه الأحاديث فى غايه الاشكال، إلّا أن نعتمد على ما ذكرنا من التوجيه. وعليه فالأقوى عندنا اعتبار الصبّ واشتراط غلبته وقاهريته على الموضوع النجس، والرسوبات المترسّبه من النجاسه فى البواطن فى التطهير.

اشتراط انفصال غساله الصّب وعدمه

التنبيه الرابع: يقع البحث عن أنّه هل يعتبر فى الصبّ انفصال الغساله _ بعد ما ثبت لزوم الجريان والاستيعاب فيه _ أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١. الأقوى هو عدم الاعتبار كما فى «جامع المقاصد» وغيره، بل فى «المدارك»: «إنّه ممّا قطع به الأصحاب»، كما أنّه لعلّه بعض معقد اجماع «الخلافا» أيضا، وعلّته اطلاق أدله الصبّ الشامل لصورتى الانفصال وعدمه، بل هو مقتضى مقابلته مع الغسل إن جعل الانفصال فى حدّ الغسل كما عن «الخلافا» و«نهايه الأحكام» من اتفاقهما على عدم الاعتبار كما لا يجب العصر، مع أنّه لو

قلنا

بوجوب العصر في تطهيره لزم عرفا بالعصر انفصال الغُساله نوعا، ولكن مع ذلك نقول كما لا يجب العصر في الصبِّ، كذلك لا يجب الانفصال، وإن قيل بأنّه ربّما عدم وجوب العصر أعمّ من عدم لزوم الانفصال، إذ قد يراد بغير العصر من سائر ما يتحقّق منه الانفصال.

٢. وفي قبال ذلك قولٌ باعتبار الانفصال، بناءً على اعتباره في تطهير النجس، كما يعتبر في تطهير سائر النجاسات، لا لتوقف مسمّى الغسل عليه، بل لأجل فهم اعتباره في غسل النجاسات من جهة احتمال اراده انفصال النجاسه، أو حكم النجاسه بانفصال الماء، بل لعلّ المراد من (غسل النجاسات) ازاله النجاسه بهذه الكيفيه، نظير ازاله الأوساخ، بل في «الرياض» تعليل وجوب الانفصال بنجاسه الغساله.

وفيه: ثبت ممّا مضى أنّ ظهور الأدله من النصوص والفتاوى هو خفّه هذه النجاسه والتساهل في أمرها، الذي يظهر ذلك في عدم وجوب العصر والانفصال كما لا- يجب فيه الغسل، وبه يمتاز عن بول البالغ، بناءً على عدم اعتبار وجوب العصر في بول البالغ أيضا إمّا لطهاره الغُساله أو غيرها، أو يقال بأنّ وجه الامتياز عنه بعدم اعتبار العلاج والاحتياط فيه لاجراج نفس العين مع وجودها، بل يكفي في طهرها امتزاجها بالماء بخلافه في البالغ، والأمر كذلك بحسب اطلاق الأدله، وإن تأمّل في الأخير صاحب «الجواهر» نوع تأمّل.

هذا، وقد استثنى صاحب «المدارك» و«الذخيره» من عدم وجوب الانفصال، صورته ما إذا توقف ازاله عين النجاسه على العصر والانفصال، وإن احتملا عدم وجوبه فيه أيضا، للاطلاق الموجود في النص، ولذلك اعترض على صاحب

«شرح المتفاتيح» بأنّ الاطلاق لا يثمر مع العلم بالنجاسه، ووجود عين النجس وبقائه في الثوب وعدم استهلاكه بمجرد الملاقاه للماء، فإنّ نجس العين بمجرد أصابه الماء كيف يصير منقلبا، ومع عدم الانقلاب كيف يصير طاهرا؟!

أقول: لا- يخفى أنّ الاعتراض بمثل هذه الأمور لا يوجب رفع اليد عن الاطلاق الموجود في النص، الموجب للظهور في كون نجاسه مثل هذا البول يعدّ أخفّ من غيره، حيث يكفي في تطهيره استيعاب الماء لمحلّ البول وغلبته عليه واستهلاكه كذلك، وإن لم ينفصل عنه، وإلاّ- لا يفارق عن سائر الأبوال، وعليه فلا فرق حينئذٍ في الاكتفاء بالصبّ على المتنجس بين ما يعصر ما لا يعصر، وبين ما ترسّب فيه الغساله وما لا ترسّب، سواء كان ما وقع عليه أرضا أو غيرها، بل قد يستظهر من اطلاق تلك الأدله حينئذٍ طهاره غسالته واستثنائها عن غيرها، لو سلّمنا نجاسته، وتكون حكم الغساله هنا كحكم الغساله المختلفه في غيره، لأنّ هذه الأمور يعدّ من قبيل الامتزام بلوازم الشىء عرفا، فإذا حكمنا بكفايه الصبّ مطلقا، ترتّب عليه مثل تلك الأمور، وإن خالفنا في ذلك صاحب «كشف الغطاء» والتزمنا بنجاسه المنفصل من غسالته ولو بعصر، وإن لم نقل بشرطيه العصر فيه بناءً على نجاسه الغساله، تمسّكا باطلاق أدله نجاسه الغساله، الشامل لما نحن فيه أيضا، كما خالفناه في الحكم بالغسل مرّتين، تمسكا باطلاق الأبوال.

ولكن ظهر ممّا ذكرنا أنّ العمده في الحكم بطهارتها هي الاطلاقات الداله على ذلك، وإن ذكر تأييدا لذلك من المناسبات: من فحوى عدم اشتراط الانفصال، وظهور خفّه حكم هذه النجاسه، واستبعاد اختلاف حكم الماء الواحد بالنسبه الى

طهارته ونجاسته، بمعنى إن خرج كان نجسا وإلا- كان طاهرا، وغير ذلك ممّا لا يمكن جعل كلّ واحدٍ منها دليلاً مستقلاً في المسألة لو لا الاطلاقات، لأنّ الالتزام بما ذكر مع الدليل غير مانع كما لا يخفى.

بل لا- يبعد اجراء حكم بول الصّبي على ما تنجس به من المايعات وغيرها كالماء ونحوه، فيجزى الصّبّ على المتنجس بعد اخراج العين أو استهلاكها، بناءً على الاكتفاء بذلك، معللاً بعدم زياده حكم الفرع على الأصل، وظهور انتقال حكم النجاسه الى المتنجس لا أزيد، كما في «الجواهر».

ولكن يمكن أن يقال: بعدم اجراء حكم بوله في هذه الصوره، لأنّ الحكم يعدّ مخالفاً للقاعده، فيقتضى الاقتصار فيه على القدر المتيقن، وهو الذى ورود في لسان الدليل، وهو ليس إلا- في خصوص المتنجس ببول نفسه، فلا- يشمل ما تنجس به، فيندرج تحت ما يدلّ على وجوب الغسل عند التطهير، وما ذكر من عدم زياده الفرع على الأصل أمرٌ اعتبارى لم يقم عليه دليل، وانتقال حكم النجاسه الى المتنجس لا- أزيد غير ثابتٍ، خصوصا مع ملا-حظه جريان استصحاب بقاء النجاسه لو شك في طهارته مع الصّبّ دون الغسل.

وعليه، فالأحوط لو لم يكن أقوى هو وجوب الغسل كما عليه المحقق الآملى في مصباحه، وإن كان مقتضى خفّه حكم النجاسه هنا هو ما ذكره صاحب «الجواهر» رحمه الله .

ثم استدرك صاحب «الجواهر» عمّا سبق بقوله: «نعم، أو أصابه نجاسه أخرى غير بول الصبي، أو ختلط نجاسه غيره، لم يجر عليه الحكم المذكور».

ثم استشكل فيما لو اختلط معه ما لا يخرج المتنجس به عن صدق نجاسته

بول الصبى كالفليل جدا من بول البالغ مثلاً، وخصوصاً لو كان المباشر ببول الصبى نجساً، لمنع تأثير النجس فى النجس حكماً مع عدم بقاء اسم المؤثر.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ صدق نجاسته ببول الصبى لا يمنع عن صدق نجاسته بغيره إذا اختلف حكم كل واحد منها، ولو كان قليلاً جداً، كما لا يضرّه نجاسه المباشر لبول الصبى حكماً عن ترتّب حكم كل واحد ما هو لنفسه، وما ذكره من منع تأثير النجس فى النجس حكماً إنّما يتمّ ويصحّ إذا كانا متحدى الحكم، لا فيما إذا اختلفا كما فى المقام، حيث يكتفى بالصّب فى بول الصبى وبالغسل فى غيره.

حكم بول الصبى المتغذى باللبن النجس

التنبیه الخامس: ثبت فيما مضى أنّ حكم بول الصبي المتغذى بلبن المسلمه، هو كفايه الصّب فى تطهير المتنجس به، فهل يلحق به المتغذى بلبن الكافره أو الكلبه أو الخنزيره أم لا؟ فيه وجهان:

١. من ناحيه ملاحظه اطلاق النص بما يصدق أنّه بول الصبى والرضيع، يوجب اللاحاق، لكن من جهه أنّ بوله من حيث نفسه يعدّ بولاً له لا ما لاقى نجسٍ آخر، وفيعدّ بوله بول ولد الكافر ويعدّ نجساً إن فرض ولادته من الكافره، وأما لو لم يكن الصبى متولداً إلا من بين المسلمين، أو من المسلم الذى يحلق به للحوقه بأشرف المعمودين، ولكن تغذيه كان من الكافره، فإنّه أيضاً خارج عن حكم بول الصبى، لأجل انصراف الاطلاق إمّا لندرته وجوده كما فى تغذيته بلبن الكلبه

والخنزيره، وإمّا لندرته بلحاظ كون مساق لسان الأخبار المسلمين بحسب المتعارف، لا- ما كان خارجا عنهم كالكفار، ومع ملاحظه فحوى التعليل الوارد فى روايه السكونى فى نجاسه بول الجاربه، بأنّ لبنها يخرج من المثانه، فلبنها وبولها نجسّ لابدّ فيه من الغسل، ففى المقام الذى كان لبنة نجسا، فنجاسه بوله يكون بطريق أولى فلا بدّ من الغسل.

أقول: قد نوقش فى فحوى الخبر المذكور والتعليل الوارد فيه والردّ على أنّ لبن الجاربه من مثانه أمّها، حيث أعرض عنه الأصحاب، فكيف يجوز الأخذ به من حيث فحواه.

ولكن قد اجيب عنه: بأنّ أصل الحكم فى عدم كفايه الصّبّ فى بول الجاربه كان معمولاّ به بين الأصحاب، وإن لم يكن التعليل الموجود فيه تاما، لكنه يكفى فى صحه الأخذ به، وكيف كان لو شككنا فى شمول الاطلاق لبول مثل هذا الصبى، لأجل نجاسه لبنة، فالمرجع حينئذٍ الى استصحاب النجاسه ببقائها بعد الصّبّ حتّى يغسل، وإن كان جريان هذا الحكم بلزوم الغسل فى بوله لو كان تغذيّه من اللبن النجسّ بالعرّض دائما لا- يخلو عن تأمّل، لأجل اطلاق دليل النصّ، فيكون الحكم بلزوم الغسل فى بوله بالنسبه الى صورته سابقه مطابقا للاحتياط، وإن كان جريان هذا الاحتياط فى مابعدّه يكون أضعف، لقوّه الاطلاق فى الثانى وعدم انصرافه عنه.

ومّا ذكرناه فى نجاسه اللبن لأجل كونه للكافره أو الكلبه أو الخنزيره، يظهر أولويه الحكم بلزوم الغسل فى بول الرضيع المتولّد من الكافرين، لأنّ فيه مضافا الى نجاسه لبنة بلحاظ أمّه، تعرض النجاسه على بوله بواسطه تماسّه ببدنه النجسّ،

باعتبار أنّه محكوم بالكفر والنجاسه كوالديه، فيخرج بذلك عن حكم بول الرضيع الذى يكفيه الصبّ، كما يظهر حكم الأولويّه بلزوم الغسل فيها أيضاً لو كان الولد متولّداً من الكافرين، إلّا أنّه ارتضع من لبن المسلمه، ولم نحكم بإلحاقه بالمسلم كاللقيط فى دار الاسلام، فإنّه حينئذٍ وإن كان اللبن الذى شربه طاهراً وبوله من اللبن الطاهر، إلّا أنّ مباشره بوله ببدنه النجس يوجب خروجه عن موضوع الدليل، ولا أقلّ من الشكّ فيه، والمرجع الى استصحاب النجاسه وبقائها بعد الصبّ الى أن يتحقّق الغسل المطلوب.

نعم، على القول بعدم تبعيّه الولد لأبويه فى الكفر، وأنّه يعامل معه معاملة المسلم بدليل الفطره كما قيل، وكان لبنة من المسلمه، فلا اشكال حينئذٍ فى كفايه الصبّ فى التطهير، لكونه مصداقاً للدليل المذكور، كما لا يخفى.

التنبيه السادس: ظهر ممّا مرّ سابقاً فى أنّ حديث الحلبي و«فقه الرضا» يدلّان على أنّ الرضيع إن «كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً»، ممّا يعنى أن حكم الصبّ مختصّ لعنوان الرضيع، وأنّه ثابت مادام يصدق عليه عنوان الرضيع، إذ العنوان الوارد قد أخذ من جهه تقابله مع صورته أكله، وعليه يصير ملاك الحكم فى كفايه الصبّ وعدمه هو صدق كونه آكلاً للطعام فيغسل، وإلّا يجب الصبّ، سواء كان صدق الأكل قبل الحولين أو بعده، فيصير مدار الحكم ومحوره ذلك لا الحولين للاطلاق الموجود فى النص، هذا مضافاً الى امكان استصحاب بقاء حكمه بعد الحولين أيضاً، كما عليه المشهور فى الجمله، خلافاً للمحكى عن الحلبي فى «السرائر» وفى «جامع المقاصد»، والشهيد الثانى فى «الروض» و«المسالك»

حيث قيّدوه بالحوالين، ووجهه _ على المحكى فى «الجواهر» _ موافقته للاحتياط، وتحديد الشارع مدّة الرضاع بذلك، وندرته بقاء الرضاع أزيد من الحولين عرفاً، الموجب لانصراف الاطلاق عنه، بل منع تسميه المرتضع بعد الحولين رضيعاً، بل قد يستدلّ بقوله صلى الله عليه و آله : «لارضاع بعد فطام»^(١) الوارد فى صحيحه منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام عن جدّه، بناءً على أن يكون المراد منه سنّ الفطام كما ورد فى الحديث^(٢)، والمنفى حينئذٍ حكم الرضاع بعد الحولين، وعموم نفيه يشمل المقام.

هذا غاية ما يستدلّ لذلك كما ورد فى «مصباح الهدى»^(٣).

أقول: ولكنّه مندفع، لأنّه إن قصد منه أنّ الاحتياط لما بعد الحولين يقتضى ذلك، فهو أمر جيّد، لكنّه لا يوجب الفتوى على طبقه بعد قيام دليل اجتهادى دالّ على أنّ مدار الحكم صدق الآكلية لا صدق الرضيع، حتّى يلاحظ فيما يصدق الرضيع حتّى يتبع حكمه، بل الملاك أن يكون آكلاً لا رضيعاً وشارباً لللبن، وكون الرضاع شرعاً محدوداً بالحوالين غير دخيل فى تقيّد الموضوع، بعد ما لم يلاحظ ويؤخذ فى الدليل عنوان الرضيع، مع أن صدق الرضاع عرفاً على الزائد على الحولين بشهرٍ أو شهرين غير عزيز ولا- يوجب انصراف الاطلاق لندرته، مع أنّه لا يضرّ انصراف الاطلاق الى الحولين الناشئ عن ندرته بعدهما، من التمسّك بالاطلاق، لأنّه ناش من قلّه وجود بعض الافراد، والانصراف المضّر هو ما كان

١- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١.

٢- المصدر السابق، الحديث ٥.

٣- مصباح الهدى، ج ٢، ص ٢٤١.

من جهه اختلاف صدق المفهوم الناشئ من التشكيك فى صدقه على أفراده، وقد عرفت أنه لم يؤخذ فى موضوع الدليل عنوان الرضيع حتى يلاحظ حدود مصداقه، بل المأخوذ هو (الصبى الغير الآكل)، كما أنه لو صدق عليه الأكل قبل الحولين يخرج بوله عن حكمه.

أقول: ومنه يظهر الجواب عمّن تمسك بحديث: «لا رضاع بعد فطام» على أنّ المراد هو سنّ الفطام لا نفسه، فممنوع، لأنّ شمول عموم النفى لأحكام الرضاع بعد سنّ الفطام لا- يوجب نفى حكم الصبّ عنه بعده، لما قد عرفت بأنّ الصبّ حكم الصبى غير الآكل لا- الرضيع، وعليه فالأقوى عدم الفرق فى حكم الصبّ بين وقوع أكله فى الحولين أو بعدهما، وإن كان الاحتياط لما بعدهما حسنّ جدّاً كما لا يخفى.

كما لا فرق فى حكم الصبّ بين كون الصبى الرضيع تغدّى من لبن انسان أو غيره من الحيوان كالبقر والمعز، لأنّ الملاك عرفاً صدق كونه رضيعاً من حيث اللبن.

وعليه فما فى «مصباح الفقه» من دعوى انصراف الاطلاق عن الرضيع بلبن المعز عن هذا الحكم ليس على ما ينبغى، كما لا يخفى للمتأمل.

كما أنّ عنوان الرضيع الذى حكم فى بوله بالصبّ يشمل الغلام المتغدى باللبن الذى يأكل دون أن يتعوّد عليه عن شهوه، على ما صرح به غير واحدٍ من الأصحاب، ووجه التقييد بذلك إنّما هو لاجراغ الأكل ندرهً فى أثناء اللبن بحسب الاتفاق، وهذا واضح وإلا لزم انعدام هذا الموضوع الذى مصّب الحكم لقله وليد لا يأكل شيئاً أصلاً، إذ مقتضى الجمود على اطلاق قوله: «وإن كان قد أكل فاغسله بالماء غسلاً» كما فى روايه الحلبي هو ما عرفت، فلا بدّ أن يكون الانصراف الى

وإذا علم موضع النجاسه غسل (١)

الأكل المتعارف، وهو الأكل المستند الى الشهوه لا القليل الملحق بالعدم، ولذلك نرى أنّ الأصحاب ذكروا هذا القيد في كلماتهم لاجراء صوره الندره كما لا يخفى.

طرق اثبات النجاسه

طرق اثبات النجاسه

(١) إذا علم المكلف موضع النجس في الثوب أو البدن أو نحوهما، فلا اشكال في وجوب الغسل لما تجب الازاله له لتحصيل شرط الطهاره ولا كلام فيه.

نعم، الذي وقع الخلاف فيه، هو ما لو ظن نجاسه موضع، فظاهر «النهايه» بل صريح الحلبي هو وجوب الغسل، مستدلاً لذلك بأمور:

أولاً: ابتناء أكثر أحكام الشرع على الظنون.

وثانياً: امتناع ترجيح المرجوح.

وثالثاً: الاحتياط في بعض الصور.

ورابعاً: دلالة نصوص بعضها صحيحه على ذلك:

منها: صحيح عبدالله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل الجري ويشرب الخمر، فيردّه يصلّي فيه قبل أن يغسله؟ قال: لا يصلّي فيه حتّى يغسله» (١).

ومثله: ما رواه الكليني عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن خيران الخادم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام...».

ومنها: ما رواه في «مستطرفات السرائر» من «كتاب البنظي»، قال: «سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق للبس لا يدرى لمن كان، هل يصلح له الصلاة فيه؟ قال: إن كان اشتراه من مسلمٍ فليصل فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يلبسه ولا يصلّي فيه حتّى يغسله»^(١).

ومثله خبر الشيخ باسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العمركي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام بتفاوتٍ في بعض الكلمات غير ضائره بما هو المقصود.

ومنها: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث: «إنّ علي بن الحسين عليهما السلام كان يبعث الى العراق فيؤتى مميّا قبلكم بالفرو فيلبسه، فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه، فكان يُسئل عن ذلك؟ فقال: إنّ أهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة، ويزعمون أن دبغه ذكاته»^(٢).

ومنها: رواه عبدالرحمن بن الحجاج، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّني أدخل سوق المسلمين _ أعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام _ فأشترى منهم الفراء للتجاره فأقول لصاحبها أليس هي ذكته؟ فيقول: بلى، فهل يصلح لي أن أبيعها على أنّها ذكته؟ فقال: لا، ولكن لا بأس أن تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها أنّها ذكته. قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة،

١- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

وزعموا أنّ دباغ جلد الميتة ذكاته، ثم لم يرضوا أن يكذبوا في ذلك إلا على رسول الله صلى الله عليه وآله «(١)».

وكذا الأخبار الواردة في وجوب الاجتناب عن غسله ماء الحمام، معللاً بأنه: «يرد فيه النصراني واليهودي والمجوسى والناصبى الذى هو شرّ من الثلاثة» (٢).

هذا جملة ما يمكن الاستدلال للحكم فى المقام أو استدلوأ به.

أقول: الانصاف بعد التأمل يفيد عدم تماميه هذه الأدله لاثبات ما ادّعوه، فلا بأس بالتعرض الى جوابها:

فأما عن الأول: فلأنّ الظاهر من كلامه هو الاستدلال بدليل الانسداد، لكون الكلام فى الظنّ المطلق الذى لم يكن مستندا الى سبب شرعى، بحيث كان المدار فيه على وصف الظنّ المطلق أو الظنّ الشخصى، ومن المعلوم عدم حجّيه الظنّ الشخصى أو المطلق فى الأحكام، فضلاً عن الموضوعات، لعدم تماميه دليل الانسداد كما قد حَقَّق فى محلّه، لوضوح أنّ أدلّته لو تمّت لا تقتضى إلا جواز العمل بالظنّ فى الأحكام الشرعيه الكليه التى انسَدَّ فيها باب العلم لا فى موضوعاتها، فقياس الموضوعات على الأحكام فى غير محلّه.

وأما عن الثانى: وهو امتناع ترجيح المرجوح، فهو صحيحٌ لو لم يكن مؤيداً بحجّه شرعيه من أصلٍ أو استصحابٍ ونحوهما، وإلاّ خرج عن كونه مرجوحاً من حيث الدليل، وإن كان مرجوحاً بحسب حال النفس.

١- المصدر السابق، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الماء المضاف.

وعن الثالث: وهو الاحتياط، فلا- اشكال فى حسنه، إلا- أنه ليس على حدّ يوجب الحكم بوجود مراعاته، بل هو محكوم فى المقام بما يدلّ على جواز العمل بالطهاره ولو مع الظنّ بالنجاسه، كما يتضح لك ذلك.

وأما الجواب عن الأخبار: وهو الرابع من الادله:

أولاً: نمنع كون ظهور هذه الأخبار فى المنع عن الاستعمال عند الظنّ بالنجاسه، لوضوح عدم التلازم بين أكل لحم الخنزير وشرب الخمر، وبين حصول وصف الظنّ بالنجاسه فى ثوب الأكل والشارب. وكذا لا- ملازمه بين اشتراء الثوب من النصرانى واليهودى، وبين حصول الظنّ بالنجاسه، بل التفكيك بينهما واضح، وعليه فشىء من هذه الروايات لا يدلّ على اعتبار الظنّ بالنجاسه من حيث وصف الظنّ.

وثانيا: لو سلّمنا دلالتها على ما ادّعى، فهى غير معمول بها، لكون العمل بما يعارضها من الأخبار الدّاله على عدم الاعتبار بالظنّ بالنجاسه الى أن يحصل العلم واليقين بها، فبذلك تسقط هذه الأخبار عن الحجّيه باعراض الأصحاب عنها على حسب ما هو المختار فى محلّه، من أن الاعراض موهنٌ للحجّيه ومسقطٌ عنها.

وأما خبر أبى بصير: فقد ورد فيه عمل الامام بالقاء الفراء وما يليه من القميص حال الصلاه حيث يفيد أنه كان لأجل الظنّ بالنجاسه.

وفيه أولاً: أنه على فرض تسليم دلالة الروايه بما ادّعاه، كان نزعه عليه السلام حال الصلاه احتياطاً من الامام فى مقام العمل لا فى مقام الفتوى، كيف ولو كان ممّا لا يجوز الصلاه فيه، لما جاز لبسه فى غير حال الصلاه أيضاً، ضروره حرمة استعمال

الميته مطلقاً ولو في غير حال الصلاة.

نعم، قد يؤمى القول بالتفصيل عن «الذكرى» من المشكوك فيها إذا أخذه عمّن لا يعلم كونه مستحلاً، بين لبسه في حال الصلاة بالمنع وبين غيره بالجواز، تمسكاً بهذا الخبر، كما نُسب إليه.

لكنه في غاية الضعف، للاجماع على عدم الفرق كما ادّعاه الآمل في «مصباح الهدى».

وعليه فيكون الخبر بصدوره دليلاً على الجواز، وكان عمل الامام بالنزع عملاً بالاحتياط في حال الصلاة، فلا يخالف مع الفتوى.

وأيضاً: ما قيل من احتمال أن يكون إلقاء الفرو حال الصلاة لأجل احتمال كونه ميته، لا لاحتمال الظنّ بنجاسته، فلا يدلّ على اعتبار الظنّ في النجاسة كما هو المدعى.

ممنوع، ليس على ما ينبغي، لوضوح أنّه لو كان الأمر كذلك، فلا وجه لالقاء القميص الذي كان تحته، وعليه فعله عليه السلام ليس الآ- لأجل احتمال ملاقاته مع الفرو النجس، مضافاً الى أن التحقيق في باب مانعيه الميته ليس إلا من باب نجاستها، ولذا تختصّ مانعيها بالميته النجسه دون ما لا نفس لها، كما لا يخفى.

وثانياً: على فرض تسليم كون الخبر ممّا يدلّ على اعتبار الظنّ بالنجاسة في ترتّب أثره، من وجوب الاجتناب عنه، لكن ثبت ممّا مضى أنّه يسقط عن الاعتبار باعراض الأصحاب عن العمل به، لوجود أخبار كثيرة مستفيضه بل متواتره على جواز الاتيان مع الظنّ بالنجاسة الى أن يحصل العلم واليقين، مضافاً الى أنّ هذه الأخبار مخالفه لقاعده اليقين كما أشار اليه صاحب «الجواهر»، مضافاً الى أن

الأصل عند الشك في حجّيه الظنّ هو عدمها، فيكون المرجع حينئذٍ الى الأخبار الحاكمة بالطهارة الى حصول العلم بالنجاسة، وعليه فلا بأس هنا بذكر الأخبار التي أشير اليها فنقول من الله الاستعانة:

الأخبار الدالّة على طهاره الثوب المشتبه

الأخبار الدالّة على طهاره الثوب المشتبه

منها: حسنه الحلبي أو صحيحه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا احلتم الرجل فأصاب ثوبه منى فليغسل الذي أصابه، فإن ظن أنّه أصابه منى ولم يستيقن ولم ير مكانه، فلينضح بالماء، وإن استيقن أنّه قد أصابه منى ولم ير مكانه فليغسل ثوبه كلّه فإنّه أحسن»^(١).

ومنها: صحيحه عبدالله بن سنان، قال: «سأل أبي أبا عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: إنى أعير الذمى ثوبى وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردّه علىّ، فأغسله قبل أن أصلّى فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجسه، فلا بأس أن تصلّى فيه حتّى تستيقن أنّه نجسه»^(٢).

ومنها: مضمرة زواره فى الصحيح، بل عن «العلل» اسناده إلى أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت: أصاب ثوبى دم رعا ف أو غيره... الى أن قال: قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً ثمّ صليت فيه فرأيت فيه قال: تغسله

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ولا تعيد الصلاة. قلت: ولم ذاك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً»^(١).

ومنها: موثقه عمّار بن موسى الساباطى أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام: «عن رجل يجد في إنائه فأره وقد توضأ من ذلك الاناء مرارا أو اغتسل منه، أو غسل ثيابه وقد كانت الفأره متسخة؟ فقال: إن كان رآها في الاناء قبل أن يغتسل أو يتوضأ أو يغسل ثيابه ثم يفعل ذلك بعد ما رآها في الاناء، فعليه أن يغسل ثيابه، ويغسل كل ما أصابه ذلك الماء، ويعيد الوضوء والصلاة، وإن كان إنما رآها بعد ما فرغ من ذلك وفعله فلا يمس من ذلك الماء شيئا، وليس عليه شيء، لأنه لا يعلم متى سقطت فيه. ثم قال: لعله أن يكون إنما سقطت فيه تلك الساعة التي رآها»^(٢).

ومنها: صحيح معاوية بن عمّار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابريه يعملها المجوس وهم أخباث وهم يشربون الخمر، ونسائهم على تلك الحال، ألبسها ولا أغسلها وأصلّى فيه؟ قال: نعم. قال معاوية: فقطعت له قميصا وخططته وقتلت له ازارا ورداء من السابري ثم بعثت بها اليه في يوم جمعه حين ارتفع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج بها الى الجمعة»^(٣).

حيث يدل على المطلوب بقول الامام عليه السلام: «نعم» وفعله عليه السلام حيث قد خرج بها الى الجمعة.

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومنها: خبر أبي جميله، عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنه سأله عن ثوب المجوسى ألبسه وأصلى فيه؟ قال: نعم. قلت: يشربون الخمر؟ قال: نعم نحن نشترى الثياب السابريه فنبلسها ولا نغسلها»(١).

وغير ذلك من الأخبار الداله على الطهاره عند الظنّ بالنجاسه الى أن يصل الى اليقين بها، ولا يخفى أن هذه الأخبار من حيث العدد بالغ الى حدّ التواتر، فلا يمكن حينئذٍ المساعده مع ما صرّح به الحلبي أو ما جاء فى ظاهر «النهايه» من وجوب الغسل عند الظنّ بالنجاسه، ولأجل ذلك نرى قيام الشهره بل الاجماع على عدم وجوب الغسل مع الظنّ بها، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد فى خبر حمّاد عن الصادق عليه السلام: «الماء كلّه طاهر حتّى تعلم أنّه نجس قدر»(٢)، وموثقه عمّار: «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»(٣) حيث يدلّان على النظافه والطهاره الى حين العلم بالقذاره، وأيضاً خبر حفص بن غياث، عن جعفر، عن أبيه، عن على عليهم السلام، قال: «ما أبالى أبول أصابنى أم ماء إذا لم أعلم»(٤).

فمع وجود هذه الكليه فى الأخبار لا يبقى للانسان شك فى الحكم بالطهاره، كما لا يخفى.

أقول: برغم وجود هذه الأخبار، لكن لا بأس بالاحتياط بالتطهير خروجاً عن

١- المصدر السابق، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٥.

شبهه الخلاف مع ما عرفت، بل لا يبعد القول باستحبابه لما يدل على محبوبه لسان بعض الأخبار مثل الروايه التي رواها أبي عليّ البرّاز، عن أبيه، قال: «سألت جعفر بن محمد عليهما السلام عن الثوب يعمله أهل الكتاب أصليّ فيه قبل أن يغسل؟ قال: لا بأس وإن يُغسل أحبّ اليّ»^(١).

بل يمكن استظهار ذلك ورجحان تحصيلها في الجملة، ممّا ورد من الحكم بالاستحباب في خبر علي بن يقطين، عن أبي الحسن عليه السلام: «في الرجل يتوضّأ بفضل الحائض؟ قال: إذا كانت مأمّونه فلا بأس»^(٢) حيث يفيد النهي عنه إذا لم تكن كذلك، أي إذا كانت متهمه بعدم المبالاة، كما قد يطلق ذلك بصوره أنّه أن كانت تغسل يديها كما ورد في حديث رفاعه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إنّ سؤر الحائض لا بأس به أن تتوضّأ منه إذا كانت تغسل يديها»^(٣)، فإنّ غسل اليدين كناية عن كونها تراعى النظافه والطهاره، فبالمفهوم يفهم البأس لمن لم تكن كذلك، فحسن هذا الاستظهار للطهاره مسلّم لا كلام فيه، فاحتمال عدم مشروعيه هذا الاستظهار، لأجل ظهور الأدله في التوسعه في أمر الطهاره موهونٌ جدّاً، بل في «الجواهر»: «ينبغي القطع بفساده إن أريد منه الحرمة إن لم يقصد به المستظهر قربه، بل أراد إراقه الماء على يده مثلاً لزوال نجاستها إن كان واقعا فيها نجاسه، للأصل السالم عن المعارض، والسيره القاطعه وغيرهما»، ونحن نزيد عليه أنّه

١- وسائل الشيعه: الباب ٧٣ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الاسئار، الحديث ٥.

٣- المصدر السابق، الحديث ٩.

يجوز الاستظهار حتّى فى صورته قصد القربه بنحو الاستحباب والمحبوبيه الشرعيه، لو لم يستلزم ولم ينجر الى الوسواس، وإلا يصير مرجوحا، بل ربّما يوجب التحريم لو كان مقدمه له أو هو منشأه.

هذا كلّه فى الظنّ بالنجاسه بصوره المطلق عند ما لم يكن منشأه السبب الشرعى.

حكم الظنّ بالنجاسه المتحقّق من السبب الشرعى

حكم الظنّ بالنجاسه المتحقّق من السبب الشرعى

وهو على أقسام:

القسم الأوّل: الظنّ الحاصل بخبر العدل الواحد على النجاسه، فهل على اعتباره دليلٌ بالعموم حتّى يشمل مثله أم لا؟

قيل بالأوّل، واستدلّ له بأموّر:

منها: آيه الأذن، وهى قوله تعالى فى سورة البراءة: «وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (١).

تقريب الاستدلال: إنّ الله سبحانه وتعالى أمر نبيّه بتصديقه للمؤمنين، الكاشف عن اعتبار قولهم لديه، إذ لو لم يكن معتبرا لم يكن مدحٌ فى تصديقه لهم، ومع اعتباره يكون التصديق حسنا، وإذا كان حسنا كان واجبا، فكأنّ الملازمه ثابتة بين حُسن التصديق ووجوبه، فتدلّ الآيه على وجوب التصديق عليه، فبالإطلاق فى الآيه يثبت التصديق فى الموضوعات أيضا فى حق النبي صلى الله عليه وآله، فإذا ثبت

التصديق له صلى الله عليه وآله للمؤمنين في الموضوعات، ثبت حقنا أيضا بالاجماع على مشاركتنا معه في جميع الاحكام عدا الأحكام المختصة به صلى الله عليه وآله، فيثبت به اعتبار خبر المؤمن، والقدر المتيقن منه هو العادل، فتصير الآية دليلاً على اعتبار خبر العادل ولو كان واحداً.

وفيه: بعد التأمل والدقه في الآية، والرجوع الى هذا المبحث في الأصول وملاحظته، يظهر خلاف ذلك، لأن شأن نزول هذه الآية وموردها _ على حسب ما نقله القمى في تفسيره في ذيل هذه الآية _ في أنه قد تم مناقق وهو عبدالله بن نفيل أو الجلاس بن سويد أو نبل بن الحرث على الاختلاف في اسمه على النبي صلى الله عليه وآله، فأخبره الله بذلك، فأحضره صلى الله عليه وآله وسأله، فحلف إنّه لم يكن شيء مما ينم عليه، فقبل النبي ذلك منه، فطعن هذا الرجل بعد ذلك فيه صلى الله عليه وآله وقال إنّه أُذُن، فردّ عليه الله سبحانه بواسطه نبيه «قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ»، ولا يخفى أن تصديق النبي له لم يكن لاعتقاده بصدقه، بل اراد أن يحفظ عرض المنافق وسمعته الاجتماعيه، كما يؤمى الى ذلك قوله تعالى: «خَيْرٌ لَكُمْ» حيث أنه مربوط بذلك المنافق، ثم ما جاء بعده حكم مستقل ولا علاقته له بما سبق، بل الآية من خلال الاعراض تشير الى أنّ تصديقه كان لله وللمؤمنين لا المنافقين، وعليه فالآيه غير داله على ما استدلّوا من ناحيه الأذن. هذا مضافا الى أنّ هناك ردود عديده وارده على دلالتها ومن جهات شتى، ذكرنا تفصيلها في الأصول في باب حجيه الظنّ، فمن أراد الاطلاع عليه فليراجع الى كتابنا «الآلى الأصول».

ومنها: آيه النبأ من جهه مفهومها، حيث أنّ وجوب التبين في منطوق الآية

رتّب على كون الخبر فاسقاً، ومفهومها أنّ المخبر إذا كان عادلاً فيقبل قوله ولا يحتاج الى التبين، وقد قرّنا البحث عنها مفصّلاً في الأصول وقلنا إنّ مفهومها لا- يمكن أن يكون دليلاً- على حجّيه خبر العادل من جهات متعدده، ليس المقام مجالاً لذكرها تفصيلاً، ومن أراد الاطلاع عليها فليراجع كتابنا الأصولي. لكن، الأولى هنا ذكر ما يمكن استفاده ذلك من الأخبار الوارده في الموضوعات الخاصه الداله على حجّيه خبر العدل الواحد، فلا بأس بذكرها تفصيلاً:

ومنها: خبر هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل وكّل آخر... إلى أن قال: والوكاله ثابتته حتّى يبلغه العزل عن الوكاله بثقه يبلغه أو يشافه ريشا في؟؟ بالعزل عن الوكاله»(١).

حيث إنّه صريح في ثبوت العزل بخبر الثقة، فضلاً عن العادل الذي يعدّ أعلى من الثقة، مع أنّ الأصحاب شرطوا العلم في حصوله، فالخبر يدلّ على أن خبر الثقة بمنزله العلم، ورتّب عليه الأثر.

ومنها: خبر ابن أبي عمير، عن حفص البختری، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يشتري الأّمه من رجلٍ فيقول إنّي لم أطأها؟ فقال: إن وثق به فلا بأس أن يأتيها، الحديث»(٢).

ومنها: مثله خبر مرسل «المقنعه»، قال: «روى أنّه لا بأس أن يطأ الجاربه من غير استبراء لها إذا كان بايعها قد أخبره باستبراءها، وكان صادقاً في ظاهره

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب الوكاله، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب نكاح البعيد والاماء، الحديث ١.

مأموناً» (١) حيث يدلّ على كفايه إخبار العادل والمأمون في عدم لزوم الاستبراء وجواز وطئها.

ومنها: خبر عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «اغتسل أبي من الجنابه فقبل له: قد أبقيت لمعاً في ظهر ك لم يُصبها الماء؟ فقال له: ما كان عليك لو سكت! ثم مسح تلك اللّمعه بيده» (٢).

فإنّ الامام عليه قبل كلام الرجل في الموضوع، فيدلّ بالفحوى على جواز احراز الموضوعات به أيضاً، لأنّه قد ربّ الأثر على كلامه ومسح تلك اللّمعه لتكميل غسل الجنابه.

ومنها: ما ورد في دخول الوقت المشروط بالعلم بأذان العدل العارف بالوقت، وهو مثل خبر الهاشمي، عن أبيه، عن جدّه، عن علي عليه السلام، قال: «المؤذّن مؤتمنٌ، والامام ضامن» (٣).

ومنها: روايه محمد بن خالد القسري، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: أخاف أن نصلي يوم الجمعة قبل أن تزول الشمس؟ فقال: إنّما ذلك على المؤذنين» (٤).

ومنها: خبر الذي ينهى عن إعلام المصلّي بوجود دم في ثوبه حتّى ينصرف، وهو مثل خبر محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن الرجل يرى

١- المصدر السابق، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الاذان والاقامه، الحديث ٢.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب الأذان والاقامه، الحديث ٣.

فى ثوب أخيه دما وهو يصلى؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف» (١).

حيث يستفاد منه تنزيل خبر العدل منزله اليقين، والاكتفاء به على وجه الضابط والقاعده فى كل موضوع لم يثبت كونه من الشهاده المعتمده فيها التعدد، فاذا ثبتت النجاسه بالعدل الواحد، يثبت به التنجس أيضا، لثبوت الملازمه بينهما فى ثبوتها بالعدل الواحد إذا فرضنا أنه ليس من الشهاده حتى يعتبر فيه التعدد.

ولا يتوهم: أن النسبه بين ما دلّ على اعتبار العلم فى النجاسه، وبين ما دلّ على حجّيه قبول خبر الواحد هو من وجه، ولا مرجح لأحدهما على الآخر، فيتوقف والمرجع الى أصل الطهاره.

لمّا قد عرفت من دلّله هذه الأخبار على أصل ثبوت النجاسه، الحاكمه على ما يدلّ على لزوم العلم فى ثبوت النجاسه، فبهذه الحكومه يثبت التنجس به لاتحاد مدرّكهما.

ومنها: خبر اسحاق بن عمّار، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن رجل كانت له عندى دنانير وكان مريضا فقال لى إن حدث بى حدث فاعط فلانا عشرين ديناراً، وإعط أخى بقيه الدنانير، فمات ولم أشهد موته، فأتانى رجلٌ مسلم صادق فقال إنّه أمرنى أن أقول لك: أنظر الدنانير التى أمرتك أن تدفعها الى أخى فتصدّق منها بعشره دنانير قسّمها فى المسلمين ولم تعلم أخوه أنّ عندى شيئاً؟ فقال: أرى لك أن تصدّق منها بعشره دنانير» (٢).

أقول: هذه هى الأخبار الكثيره الوارده فى أبواب متفرّقه من الفقه، يستفاد منها

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٩٧ من أبواب كتاب الوصايا، الحديث ١.

ثبوت النجاسه أو غيرها من خبر العدل الواحد، ولو لم يحصل من كلامه العلم بما أخبر به من النجاسه وغيرها، ولأجل ذلك ذهب إليه العلامة في «التذكرة» بل احتمله في «النهاية»، ومال إليه صاحب «الحدائق»، بل اختاره صاحب «مصباح الفقيه» وأضاف إلى تلك الأخبار بعد ما قال: «وهذا _ أي القول بالثبوت _ هو الأقوى» ثم قال: (بل أظهر عدم اشتراط العدالة المصطلحه، وكفايه كون الخبر ثقة مأمونا محترزا عن الكذب، لاستقرار سيره العقلاء على الاعتماد على أخبار الثقات في الحسيات التي لا يتطرق فيها احتمال الخطأ احتمالاً يعتد به لديهم، مما يتعلق بمعاشهم ومعادهم، وليست حججه خبر الثقة لدى العقلاء إلا كحججه ظواهر الألفاظ، ومن هنا استقرت سيره المتشرعه على أخذ معالم دينهم من الثقات، ولم يثبت من الشارع ردعهم عن ذلك، بل ثبت تقريرهم على ذلك، كما تقرّر ذلك في الأصول عند البحث عن حججه خبر الواحد» انتهى محلّ الحاجه (١).

وبالجملة: هذا غاية ما يمكن أن يستدلّ لهذا القول في حججه خبر العدل الواحد، واثبات النجاسه من كلامه، وهو أحد القولين في المسأله.

والقول الآخر: عدم الثبوت، وهو المشهور كما صرح بذلك صاحب «المعالم»، وعليه المحقق في «المعتبر» وفي موضع من «التذكرة»، وظاهر «القواعد» أو صريحها، و«جامع المقاصد»، وعن «المبسوط» و«الخلاص» و«الموجز» وشرحه، و«الايضاح» لصاحب «مصباح الهدى»، بل وأكثر أصحاب التعليق تبعاً للسيد في

«العروه» من الاشكال فى قبوله، بلا- فرق بين ما ذكر ما تنجس به الشىء أم لا، كما صرح به بعضهم، وهو ظاهر آخر، لاطلاقه كاطلاقهم ذلك، وبلا فرق أيضا بين ما كان قبل الاستعمال أو بعده، للأصل وهو الطهاره ما لم يحصل العلم بالنجاسه، لقوله عليه السلام: «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه نجس»، وقاعده اليقين حيث لا يرفع اليد إلا بالعلم على خلافه، واعتبار العلم فى الأخبار السابقه التى ذكرناه بالتفصيل، ومفهوم ما تسمعه من خبرى البيئه، وهما:

١. خبر مسعده بن صدقه، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سمعته يقول: كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقه، والمملوك عندك لعله حرُّ قد باع نفسه، الى أن قال: والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه» (١).

فإن مفهوم جمله: «أو تقوم به البيئه» عدم حجيه ما دلّ عليه غير البيئه ومنه خبر العدل.

٢. وكذلك المفهوم المستفاد من خبر عبدالله بن سليمان، عن أبى عبدالله عليه السلام: «فى الجُبْن؟ قال: كل شىء لك حلال حتى يجتيك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» (٢).

حيث يدلّ على عدم قبول ما يجيء به العدل الواحد الذى لا يصدق عليه البيئه ولا الشاهدين.

أقول: بقى هنا الجواب عما استدّلوا به للثبوت، فنقول ومن الله الاستعانه: فبعضها لا يضرّ بمطلبنا مثل إخبار البايع باستبراء الامه وعدم وطئها، حيث إنه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٢.

حجّه مكان اليد، لا لأجل كونه مخبراً واحداً عدلاً فقط فيجوز للمشتري ترتّب الأثر عليه، وكذا في خبر اللّمعه، وما دلّ على النهى عن إعلام المصلّي بدم ثوبه، لا مكان حصول اليقين بعد الفحص إذا أخبره المخبر، مضافاً الى أن حجّيته في الأحكام لا يستلزم اعتباره في موضوعاتها، لعدم التنافى في التفكيك بينهما إذا دلّ الدليل عليه كما في المقام، حيث قام الدليل على الأوّل دون الثانى، ولأجل ذلك يلاحظ أنّ المشهور قائلون بالاعتبار في الأوّل أى الأحكام دون الثانى وهو الموضوعات.

نعم، يمكن الاستثناء في الموضوعات التى ورد الدليل على ثبوتها بخبر العدل الواحد، كما في اثبات عزل الوكيل به، وما دلّ على اثبات الوصية بخبره، وما دلّ الدليل على جواز الاكتفاء بأذان العارف من المؤذنين وأمثال ذلك إن قام الدليل على اعتباره بالخصوص، وإلاّ استفاده العموم من هذه الموارد في اشباهها في غاية الاشكال.

أمّا الجواب عمّا ذكره «مصباح الفقيه»: من قيام بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة في الموضوعات، ولو لم يكن عدلاً، وأنّه يكفى في صحه التمسك عدم احراز الردع عن الشارع، مع كونه بمرآه ومنظره.

أقول: في كلا الأمرين اشكال:

أمّا الأوّل: فلانّ بنائهم وإن كان محرزاً باستقرار السيره في الاعتماد على أخبار الثقة في الحسيّيات التى لا يتطرق فيها احتمال الخطأ في المعاش والمعاد، لكنّه ليس مع شكّهم في صدق المخبر وكذبه وتحقق المخبر عنه وعدمه، بل ياخبار

المخبر يحصل لهم العلم العادى الاطمينانى بتحقق خبره، فيعملون على وفقه من جهة حصول العلم لهم بخبره، وإن كان يزول علمهم هذا بتشكيك مشكك، فهم حين العمل على وفق خبر المخبر لم يكونوا شاكين وعند حصول الشك لهم لا يكونوا عاملين.

وأما عن الثانى: وهو الامضاء ولو بعدم الردع عنهم، لما قد عرفت من خبر مسعده بن صدقه من حصر القبول فى الموضوعات الى الاستبانة واليقين أو اقامه البيئه عليه، وهو يكفى فى الرد عليه.

وعليه، فالأقوى عدم اعتبار قوله بترتيب الآثار عليه، إلا- فيما حصل للشخص بإخباره الوثوق والاطمينان بصدقه، ولعل الحال كذلك فى غالب الموارد، كذلك إلا أن يقوم دليل بالخصوص على اعتباره ولو لم يحصل له الوثوق والاطمينان، نظير ما عرفت فى الإخبار الوارده فى الوصيه وعزل الوكيل وغيرهما، والله العالم.

هذا تمام الكلام فى ثبوت النجاسه بالظنّ الحاصل من السبب وهو خبر العدل الواحد.

القسم الثانى: من الأقسام التى يحصل بها الظنّ بالسبب الشرعى هو البيئه، أى إخبار العدلين بشىء من النجاسه وغيرها، بل حتى فى الموضوعات، فيقع البحث عن أنه هل تثبت النجاسه بها أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١. قول الثبوت، وهو المشهور، بل فى «الجواهر»: «ينبغى القطع بقبول البيئه فى ذلك، كما صرح به فى بعض الكتب السابقه، وحكى عن آخر، بل لا أجد فيه خلافا».

٢. وقول آخر بعدمه، وهو المحكى عن القاضى ابن البراج وعن ظاهر عباره الكاتب والشيخ، بل قد يظهر موافقه بعض المتأخرين كما عن «مستند الشيعه»

نقله، واستدلّ الثّاني بأنّ الطّهارة معلومه بالأصل، ولا يسقطها إلّا العلم الذى هو طريق للاثبات، وشهاده الشاهدين لا يفسد إلّا الظنّ، فلا يترك لأجله المعلوم، هذا كما فى «المعالم».

ولكن يرد عليه: بأنّ الطّهارة المعلومه بالأصل التى جعلها معارضه للظنّ الحاصل من البيّنه، ليس إلّا عباره عن استصحابها، ومن المعلوم بأنّه إن ثبت حجّيته البيّنه وكونها بمنزله العلم، فإنّه لا يعارضها الاستصحاب وإن لم تفد الظنّ، وإلّا فلا تقابل بشىء من الأصول والأدله، لا- أنّها لا- يفسد الأ- الظنّ، بل لأجل أنّها ليست بحجّه. هذا مضافا الى أنّ الطّهارة بالأصل طهاره ظاهريه ثابتة للشىء المشكوك طهارته واقعا، وعلى تقدير اعتبار البيّنه بالإخبار فى اثبات النجاسه تكون نجاستها ثابتة واقعيه، وبعد اثبات هذه النجاسه بالبيّنه لا- يبقى شك فى الطّهارة الواقعيه حتّى يعمل بدليل الأصل بالطّهارة الظاهريه، وعليه فدليل اعتبار البيّنه يهدم موضوع الطّهارة الظاهريه ولو حكما، الموجب لارتفاع حكمه وهو الطّهارة الظاهريه بواسطه زوال موضوعه، ومعنى ذلك حكومه دليل اعتبار البيّنه على أصاله الطّهارة، كما لا يخفى.

أقول: ومنه يظهر الجواب عن كلّ ما يترتب على الشك من قاعده الطّهارة المستفاده من خبر حمّاد حيث قال عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم انه قدر»^(١)، وقوله عليه السلام: «الماء كلّّه طاهر حتّى تعلم انه قدر»^(٢)، ومثل قول على عليه السلام فى

١- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

روايه حفص بن غياث: «ما أبالي أبولُّ أصابني أو ماء إذا لم أعلم»^(١) إذ شئء منها لا يقدر على المعارضه مع دليل اعتبار البيئه المثبت للنجاسه، لأنّ موضوع كلّ ما عرفت كان في ظرف الشك، والبيئه بعد اعتبارها يصير مضمونها بمنزله العلم، فيهدم موضوع الشك ويقدم عليه.

البحث عن اعتبار البيئه في الموضوعات

البحث عن اعتبار البيئه في الموضوعات

العمده في المقام اثبات اعتبار البيئه بالأدله، وقد استدلل على ذلك، أي اثبات النجاسه بها: تاره بالعمومات وأخرى بما يدل على ذلك بالخصوص.

فمن الأول: مثل ما جاء في روايه مسعده بن صدقه المتقدمه، في قوله عليه السلام: «كلّ شئء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك لعلّه حرّ قد باع نفسه أو خدع أو قهر وبيع، والمرآه تحتك لعلّها أختك ورضيعةك، ثم قال: والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيئه»^(٢) فإنّ لفظ (الأشياء) جمعٌ معرف بالألف واللام، مع التصريح بالتأكيد بأداه (كلّ) حيث يفيد العموم، ويترتب عليه الحلّيه الواقعه في صدر الحديث. والمراد من الاستبانه هو العلم الوجداني بعد الحلّيه، أو قيام البيئه على ذلك، حيث نزلها الشارع بمنزله العلم في اثبات خلاف الحلّيه إذا قامت على ذلك، وهذا حكم جارٍ في كلّ الأشياء المذكوره من الشبهات

١- المصدر السابق، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

الموضوعية، فيستفاد من هذا الحديث عموم حجّيه البيّنه في كلّ شبهه موضوعيه كالأمثله المذكوره وغيرها، والمشهود به في هذا الخبر هو نفس الموضوع، مثل السرقة أو بيع الحرّ نفسه أو المرأه التي تحت الرجل كونها أخته أو رضيعته، لا- الحرمة حتّى يعترض عليه كما في «المستمسك» للحكيم رحمه الله على أنّه يدلّ على حجّيه البيّنه للحكم وهي الحرمة لا- الموضوعات، فلا يثبت به حجّيه البيّنه في الشبهه الموضوعيه.

وتوهم: أنّ الخبر واردٌ في مورد خاص من الشبهه الموضوعيه لا بنحو العموم.

مندفع أولًا: بأنّه إذا ثبت في المورد بما أنّها من الشبهه الموضوعيه، فيتعدى الى غيرها من الشبهات الموضوعيه لوحده الملاك، خصوصاً مع ملاحظه ما في نظر الشارع من التوسعه للمكلّفين في باب الحليّه والحرمة والطهاره والنجاسه، بالاكْتفاء على عدم العلم بما يقابلها.

وثانياً: يستفاد العموم من قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا» فتدلّ الروايه على أنّ كلّ شيء على هذا الحال الذي يقتضيه الأصل فيه من التكليف، سواء كان الزامياً أو غيره أو جوبياً أو غيره، وسواءً كان التكليف نفسياً أو غيريّاً، فإنّ البيّنه حجّيه في جميع ذلك.

وكذا يستدلّ لذلك بنحو العموم ما جاء في صحيح حرّيز، قال: «كانت لاسماعيل بن أبي عبدالله عليه السلام دنانير، وأراد رجل من قريش أن يخرج الى اليمن، فقال اسماعيل: يا أبة إنّ فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندى كذا وكذا دينار، افتري أن أدفعها اليه يتناع لى بها بضاعه من اليمن؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: يا بني

أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال: هكذا يقول الناس. فقال يا بنى: لا تفعل، فعصى اسماعيل أباه ودفع إليه دنائره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها، فخرج اسماعيل وقضى أنّ أبا عبد الله عليه السلام حَجَّ وحجَّ اسماعيل تلك السنه، فجعل يطوف بالبيت ويقول: اللّهُمَّ أجرني واخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فعمزه بيده من خلفه، وقال له: يا بُنى فلا والله مالك على الله هذا، ولا لك أن يأجرك ولا- يخلف عليك، قد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمته! فقال اسماعيل: يا أباي لم أره يشرب الخمر، إنّما سمعت الناس يقولون، فقال: يا بنى إنّ الله عزّوجلّ يقول في كتابه: «يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» يقول يصدّق الله ويصدّق للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم، ولا- تأتمن شارب الخمر، إنّ الله تعالى عزّوجلّ يقول في كتابه: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ» فأى سفه أسفه من شارب الخمر، إنّ شارب الخمر لا يزوّج إذا خطب، ولا يشفع إذا شفع، ولا يؤتمن على أمانه، فمن ائتمنه على أمانه فاستهلكها لم يكن للذي ائتمنه على الله أن يأجره ولا يخلف عليه»(١).

فدلّاله الحديث على المقصود موقوفٌ على أن يكون المراد شهادة المؤمنين بصوره الجمع على شيء، والجمع هنا لا يمكن أن يراد جميعهم لكونه متعدداً، ولا- يكون مورد الخبر كذلك، كما لا يمكن أن يراد جنس المؤمن، الصادق على الواحد وأكثر، حيث لا- يناسب مع الجمع المعرّف باللام، كما لا يمكن أن يكون المراد من الجمع حدّ الاستفاضه لخروج المورد عنه احتمالاً، فلا يبقى حينئذٍ تحته

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعه، الحديث ١.

إلا احتمال كون الشهاه عن متعدّد، وهو يدور بين كونه بأقلّ الجمع أو أزيد، ولكن بحسب دلاله سائر الأخبار الوارده فى البيئه يحمل على التعدد بالاثنين، إمّا لأنّ أقلّ الجمع هو الاثنان كما قيل فى النحو، أو يحمل هنا بالخصوص لأجل ما عرفت من اعتبار التعدد فى الشهاهه، فيتّم المطلوب، فبذلك يندفع توهم أنّها لا تدلّ على اعتبار التعدد كما عن «المستمسك»، كما يندفع توهم أنّها لا تدلّ على اعتبار العداله، مضافا إلى أنّ عنوان المؤمن _ كما هو المتبادر _ يطلق على أهل العدل، إذ يمكن استفاده اعتبار العداله من دليل آخر، فحينئذٍ تصير الروايه مطلقه، فيقتد قبول الشهاهه بصوره كون الشاهد عادلاً.

لا يقال: إنّ مورده خصوص شرب الخمر فلا يوجب اختصاصه.

لأنّ العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد، إذ قوله: «إذا شهد عندك المؤمنون فصدّقهم» بمنزله قاعده كليّه يستفاد منها أنه حكم واردٌ لجميع موارد الشهاهه لا خصوص شرب الخمر.

وعليه، فدلاله الحديث على اعتبار البيئه فى الجملة لا يخلو عن وجه.

القسم الثالث: ممّا استدللّ به لحجّيته البيئه بالعموم، هو قوله تعالى فى سوره التوبه «يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ» (١) مع ضمّ حديث حريز فى تفسيرها بالتصديق اليها، حيث قال الصادق عليه السلام: «يصدّق الله ويصدّق المؤمن» (٢) فمدح الله نبيّه فى ذلك وحيث كان مورد الآيه للمناقق النمام فلا بدّ، أن يراد من التصديق

١- سوره التوبه، آيه ٦١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب أحكام الوديعه، الحديث ١.

الأعم من الصورى والواقعى حتّى يشمل المورد، فكلّ مورد يمكن فيه التصديق الواقعى والآ صورى كما فى المورد، ولا يوجب ذلك استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، لأنّه فى الحقيقه لم يستعمل الآ فى معنى واحد وهو التصديق.

هذا خلاصه ما ذكره الأملّى صاحب «مصباح الهدى».

أقول: بناءً على ما قررنا من امكان كون (الأذن خير لكم) هو التصديق الظاهرى بالقبول ظاهرا، حيث يطلق عليه الأذن، ثمّ كان الكلام الذى جاء بعده بمنزله الاضراب عنه، مثل أن يقال: بل يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين، فيصير المراد من التصديق حينئذ هو التصديق الواقعى، ويترتب الآثار عليه، فيندفع بذلك شبهه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، ويعدّ الاستدلال بها أتقن كما لا يخفى.

غايه الأمر، أنّ دلالتّه فى قبول قول المؤمنين بنحو الاستغراق يوجب قبول قول العدل الواحد، ففى المتعدد يكون بالفحوى.

كما أنّ اعتبار العدالة فى المخبر يمكن أن يستفاد من كلمه (الايمان) كما مرّ تقريره من دون الحاجه الى دليل آخر فى الشهاده، كما كان كذلك فى تعدده حيث ينضم اليه ما فى بعض الأخبار من لزوم كون البينه بالعدلين فيتمّ المطلوب.

القسم الرابع: مفهوم آيه النساء الدال على حجّيه الخبر العادل مطلقا، سواء فى الأحكام أو فى الموضوعات، وسواء كان المخبر واحدا أو متعددا، فالبينه المشتمله على خبرين العدلين حجّه قطعا سواء كانت فى الموضوعات أو فى الأحكام.

القسم الخامس: ما يدلّ على اعتبار البينه فى باب الخصومات، حتّى أنّ اعتبارها فيها يكون على حدّ يقابل مع قول ذى اليد ويقدم عليه، فإذا لم يكن لها

معارض تكون حجيتها ثابتة بطريق أولى كما لا يخفى.

القسم السادس: بناء العقلاء على اعتبارها مطلقا، وهو أمرٌ مركزوز في أذهانهم بحيث لا يقبل الإنكار.

خلاصه الكلام: هذا المقدار من الأدلة كاف لإثبات الحجية، وإن كان بعضها مما لا يخلو عن نظر، ولكن في الجملة مما تثبت بها الحجية للبيته بنحو العموم.

وأما بالنسبة الى القسم الثاني: الذى يعتبر البيته في خصوص النجاسة، وهو مثل خبر عبدالله بن سليمان، المروى عن «التهذيب» و«الكافي» عن الصادق عليه السلام: «فى الجبن؟ قال: كلّ شيء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة» (١)، فدلالته على ثبوت النجاسة بالخصوص مع شهاده الشاهدين واضحه، إلا أن اشكاله ضعف سنده، حيث يندفع بالانجبار بالشهره المتحققه فى ذلك، حتّى قال صاحب «الجواهر» بعدم وجدان الخلاف فيه إلا عن القاضى والكاتب والشيخ، فترتب عليه حينئذٍ من استحقاق المشتري للدهن المتنجس الثابت نجاسته بالبيته، حقّ الردّ أو الفسخ والمطالبه بالأرش، واحتمال عدم التلازم بين استحقاق الردّ وبين ثبوت النجاسة، وجريان أحكامها، مما لا يمكن الالتفات اليه عرفا.

نعم، قد يقال هنا: بعدم الاكتفاء بالشاهد الواحد، لمعارضه حقّ الغير واستحقاق الردّ ونحوه من الدعاوى التى لا تثبت به، وإن قلنا بالاكتفاء به.

١- وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب الأطمه المباحه، الحديث ٢.

وفيه: منعه واضح لا يحتاج الى بيان كما قال صاحب «الجواهر» ونعم ما قال.

هذا تمام الكلام فى حجّيه البيّنه مطلقا، سواءً فى الموضوعات والأحكام، والحمد لله على ما أنعم.

حدود قبول البيّنه

حدود قبول البيّنه

ثمّ ليعلم بعد ما اتّضح حجّيه البيّنه بالأدله، أنّه لا فرق فى قبولها وحجّيتها بين أن يذكر السبب فى التنجس أم لم يذكر، خلافاً للعلامة فى «التذكرة» وابن ادريس من القبول مقيداً بذكر السبب، معلّين باحتمال استنادها الى سبب لا ينجس عند الشهود وغيرهم عنده.

ولكن يرد عليه: بأن هذا التعليل لو صحّ لما اختصّ بمورد التنجس فقط، بل يجرى هذا الاحتمال فى أغلب البيّنات لو لم نقل فى جميعها، مع أنّ المتعارف فى جميع الموارد هو الأخذ بها بصوره الاطلاق، وما ذاك إلاّ بتنزّل اطلاقها على الواقع حتّى يظهر الخلاف، ولعلّ وجهه: إمّا لأنّ عداله الشاهد يمنع من الاطلاق، مع كون المورد بحسب السبب مختلفا فيه.

أو لكونه أمرا تعبدياً فى مورده، فلذلك لا يتوجّه الى ذكر السبب، وإن استحسن صاحب «المعالم» هذا الشرط.

كما لا فرق فى حجّيتها بين أن تكون شهادتها قبل الاستعمال أو بعده، فى قبال جماعه قيدها فى العدل الواحد بما إذا كانت شهادتها قبل الاستعمال، إذ لو كان بعده لم تقبل، بالنظر الى نجاسه المستعمل له، فإنّ ذلك فى الحقيقه إخبار بنجاسه الغير، فلا يكفى فيه الواحد وان كان عدلاً، ووجه عدم جريانه هنا هو تعدد المخبر

العادل، فليس بواحدٍ حتّى يقال إن إخبار الواحد لا يكفي فى حقّ الغير، مضافا الى تماميّه أدلّه الحجّيه هنا بصوره الاطلاق، كما كان الأمر كذلك من حيث ذكر السبب.

وحيث أنّ أدلّه حجّيه السيئه ينزلها بمنزله النجاسه الواقعيه، ويترتب على مفادها أنّه نجس واقعا حتّى يظهر الخلاف بالعلم الوجدانى أو كالوجدانى على خلافه، يظهر عدم تماميّه ما قاله صاحب «الحدائق» مدعيّاً أنّه تحقيق لم يسبقه اليه غيره إلاّ السيّد نعمه الله الجزائرى فى «رساله التحفه» وهو على المحكى فى «الجواهر»: «أنّ مدار الطهاره والنجاسه والحلّ والحرمه على علم المكلف بأسبابها وعدمه حقيقه أو شرعا لا-الواقع، فلا-معنى للمتنجس مثلاً- سوى ذلك لا ملاقاه أعيان النجاسه واقعا، وإن لم يعلم المكلف، فليس هناك نجس واقعا ونجس ظاهرا، بل إنّما هو أمر واحد وهو ما علم المكلف بملاقاته للنجاسه، أو جعله الشارع كالعالم».

ثمّ أجاب عنه: _ وجوابه جيّد _ بقوله: «وفيه: _ مع مخالفته للنصوص والفتاوى، بل المجمع عليه بين الأصحاب، إن لم يكن ضروريا _ عدم مدخليّه العلم فى تحقّق معنى النجاسه، لاطلاق الأدله فى خصوص النجاسه بملاقاه أسبابها وأنّ الشىء قد يكون نجسا واقعا طاهرا ظاهرا وبالعكس، ولذا قد ترتب عليه بعض أحكام كلّ منهما من الاعاده وغيرها بعد انكشاف الواقع وظهوره، أنّه لا مدخليه لذلك فى شىءٍ من أحكام المسأله، حتّى لو قلنا بثبوت النجاسه بالظنّ، إذ يمكن انطباقه على التحقيق المذكور، بدعوى كونه أيضا من الأسباب التبعديّه كالشهاده وإخبار ذى اليد ونحوهما» انتهى كلامه (١).

البحث عن تعارض البيتين على النجاسه

ثم بعد الفراغ عن ثبوت الحجية للبيته في الاثبات والنفي، يأتي البحث عما لو تعارض الخبران أو البيتان في شيء واحد بالاثبات أو بالنفي، من الطهاره والنجاسه، مثل ما لو قامت البيته على طهاره شيءٍ والأخرى على نجاسته من الثوب أو الاناء أو غيرهما، أو أحدهما على الطهاره والأخرى على عدمها، وكذا في النجاسه، فهل: الترجيح هنا للطهاره لاعتضادها بأصالة الطهاره أو للنجاسه للتعارض بين الناقل والمقرّر، وتقديم الأولى على الثاني، لأنّ النجاسه نقلٌ عن الطهاره الى النجاسه، بخلاف الطهاره. البحث عن تعارض البيتين على النجاسه

أو بالتعارض والتساقط، لتساوى اطلاق قبول كل واحد منهما للشمول في مورد التعارض، فيتساقطان والمرجع الى أصالة الطهاره وقاعدتها.

أو يكون حكمه حكم المشتبه، فيساوى مع ما يعلم وجود أحدهما فيصير كالعالم الأجمالى بوجود النجاسه هنا، فلا بدّ من الاجتناب عنهما.

وجوه وأقوال.

هذا كلّه لو فرض كون مستند البيتين هو العلم الوجدانى بالحكم من الطهاره أو النجاسه أو الأصل، فيكونان متساويين من جهه المستند، وإلا لو كان مستندهما مختلفين أحدهما بالعلم الوجدانى والأخرى بالأصل، قدّم حينئذٍ مستد العلم على مستند الأصل، سواءً كان مستند العلم المحكوم بالتقدم هو الطهاره أو النجاسه.

أقول: الأوجه والأقوى هو التساقط والحكم بالطهاره، لوضوح أنّ الدليل الاجتهادى لا يعتضد بالأصل، لأنّ الأصل حينئذٍ فى ظرف الشك والدليل هنا

بمنزله العلم، فلا أثر لاعتضاده، وعليه فوجه الأول مردود، كما أن الثاني كذلك لعدم الدليل على تقديم الناقل على المقرّر، مع أنّ بينه الطهارة ربّما تكون مقرّره، لامكان أن تكون ناقله، كما إذا قامت على طهاره ما كانت متنجّسه، كما أن الأخير بأن يكون مثل المعلوم بالاجمال بوجوب الاجتناب عنهما أيضاً غير صحيح، لأنّ المفروض عدم تماميه البيئتين للحكم بالنجاسه ولا الطهاره، فالحكم بالنجاسه قطعاً يكون بلا حجّه، غايته مشكوكا بالنجاسه والطهاره، فتشمله قاعده الطهاره بقوله: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر».

إذا عرفت الحكم في البيئتين اللّتين مستندهما العلم الوجداني، تعرف حكم البيئتين اللّتين مستندهما الأصل، فيجرى فيه ما جرى فيما تقدّم، والمختار فيه كالمختار فيما سبق بلا فرق بينهما.

بعد الوقوف على المختار في المسأله ينبغي الاشاره الى أنّه مختار صاحب «الجواهر» والسّيّد في «العروه»، بل وأكثر أصحاب التعليق لو لم نقل كلّهم، قال صاحب «الجواهر»: «وأما احتمال الترجيح لأحد الخبرين بالأوثقيه ونحوها من مرجّحات الروايه، فلم أعرف أحداً احتمله، ولعلّه لعدم الدليل على اعتبارها هنا، أو لفرض التساوى».

أقول: الأوجه هو الاحتمال الثاني، لأنّ المفروض لزوم أن يكون الخبرين أو البيئتين مساويان من جميع الجهات حتّى يصدق التعارض والتساقط، والألا يصل الكلام الى ذلك، بل يحكم بما هو المشتمل على الترجيح، وهو مخالف للفرض المذكور في صدر المسأله، فإذا ثبت التساوى فالكلام هو الذي عرفت، والله العالم.

هذا كله إذا قامت البيتان على شيء واحد من الطهاره أو النجاسه أو عدمها.

تعارض البيتين في شيئين: كالانائين ونحوهما قال صاحب «الجواهر»: «المتجه جريان الأقوال الأربعة السابقه، إلا أنى لم أعرف من جزم بالنجاسه هنا، وإن كان وجهه الأخذ باثبات كل منهما نجاسه كل منهما دون النفى».

ولكن يظهر من صاحب «جامع المقاصد» وجود قائل بذلك، إلا أنه ضعفه باتفاقهما على طهاره واحد، كما أنه يضعف القول بطهارتهما المحكى عن «الخلايف» و«المبسوط» و«المختلف» لستاقطهما بالمعارضه فى كل من الانائين، والمرجع حينئذ الى الأصل السابق، أو الى ترجيح بينه الطهاره بالأصل بأنه إنما تعارضاً فى تعيين النجس لا فى حصول النجاسه المتفق عليها عندهما، هذا.

ثم اعترض عليه صاحب «الجواهر» وقال: «وفيه: إن العلم إنما يحصل لو لم يختلفا بالمشهود به، وإلا فبعد الاختلاف كان كل واحد من الانائين كالاناء المتحد الذى تعارض فيه البيتان، وقد عرفت أن الأقوى فيه الطهاره، فالقول بها هنا قوى كما فى «كشف اللثام»».

قلنا: هذا أحد الاحتمالين فى المسأله، وقد يحتمل هنا الحكم بالاجتناب عنهما حتى يكون مثل المشتبه فى اطراف العلم الاجمالى، كما عليه العلامه فى «القواعد» و«التذكره»، وأيضاً فى «جامع المقاصد» و«السرائر» و«المعتبر» و«التحرير»، بل فى «الجواهر» أنه لا يخلو عن وجه، وذكر فى وجهه: «لأن أصل الطهاره ارتفعت بالشهاده على النجاسه، مع تعارض البيتين فى مفاديهما، فإن كلاً منهما يفيد نجاسه إناءً وطهاره الآخر، وهو يعطى الاشتباه، ولأنهما جميعاً يشتان

نجاسه ما فيهما فيجب اجتنابهما، وذلك حكم المشتبه، ولا يدفع أحدهما قبول الأخرى لتقدم الاثبات على النفي، إذ فيه أنه أنما يتقدم عليه إذا ترجّح بأنها قد تشاهد ما لم تشاهده الأخرى، بخلاف النفي هنا، فإنه لا يضعف عن الاثبات، على أن شهادته كلّ منهما مركبه من الاثبات والنفي، فلا معنى لتصديقهما في جزءٍ وتكذيبهما في آخر» انتهى (١).

أقول: ولا يخفى أن هذا الوجه المستلزم للاجتناب عن كليهما كالمعلوم بالاجمال أقوى من سابقه، من جهة أن مفاد كلّ منهما نجاسه ما يعينه، فلا بدّ من الأخذ بذلك وإن استلزم ذلك مخالفه الأخرى، وعليه فالحكم بالاجتناب عن كليهما أولى من الحكم بطهارتهما بواسطة قاعده الطهاره، لأنه يستلزم الحكم بجواز المخالفه القطعيه، لأنه يعلم بحسب شهادته كلّ منهما نجاسه واحدٍ منهما، ونتيجة التعارض والتساقط عدم ترتيب الحكم بخصوص واحد منهما بالتعيين، مثلاً إذا كانت إحداهما بالتعيين هو البول والآخر هو الدم، ولاقى أحدهما المعين شيء، فلا يترتب عليه أثره، لأجل سقوط اليئنه بلحاظ اثبات خصوص البوليه أو الدميه، وإن ثبت أصل النجاسه بالبيئتين، لأنّ التساقط إنّما يتحقق فيما يتصادمان فيه لا مطلقاً، فلا يبعد الحكم بلزوم الاجتناب عنهما، والرجوع الى البديل فيما له البديل كالتيمم للصلاه، واحتمل صدق واجد الماء عليه، بل هو كذلك معلوم بحسب الواقع دون الظاهر، لأنه يحتمل في كلّ منهما النجاسه.

نعم، إن اضطر الى ارتكاب أحدهما _ كما لو اضطرّ الى شرب أحدهما للنجات

من الموت _ فلا يجرى الحكم بتركهما، بل الحكم هو جواز شرب أحدهما اعتماداً على قاعده الطهاره بعد التساقط دون كليهما للعلم حينئذٍ بشرب ما هو النجس فى البين بالبينه فى الجملة بينهما.

وعليه، فالوجه الثانى أقرب الى الاحتياط من الأوّل.

أقول: ومما ذكرنا يظهر وجه ما ذكره صاحب «الجواهر» بقوله: «هذا مع عدم امكان الجمع، أمّا مع امكانه فلا ريب فى العمل به، إذ لا معنى لاسقاط ما هو حجّه شرعيه من دون معارض، فما من الشيخ من القول بالطهاره حتّى مع امكان الجمع فى غير محلّه، إلاّ- أن يكون مبناه على عدم قبول البينه فى ثبوت النجاسه، فيخرج حينئذٍ عمّا نحن فيه، إذ البحث هنا على تقدير القبول» انتهى (١).

توضيح ذلك: لعلّه ذهب الى ذلك بملاحظه أنّ مقتضى التعارض هو سقوطها عن الحجّيه من دون نظر الى حال المكلف من امكان جمعه أو عدمه، فبعد سقوطهما يكون المرجع قاعده الطهاره فيهما، وإن كان الأوجه هو ما ذكره صاحب «الجواهر» لأنّه مع امكان الجمع يخرج عن التعارض حقيقه، فلا وجه للحكم بالطهاره حينئذٍ، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى حجّيه البينه واثبات النجاسه بشهادتها.

فى حجّيه قول ذى اليد

فى حجّيه قول ذى اليد

والثالث من الأقسام الذى يحصل بسببه الظنّ الشرعى بالنجاسه والطهاره:

هو قول صاحب اليد المالك، بل وغيره كما سنشير اليه إن شاء الله تعالى، بلا فرق بين كونه عادلاً أو فاسقاً، كما هو المشهور بين المتأخرين، وقد صرح بذلك من العلامه في «المنتهى» و«القواعد» وفي «الموجز» و«كشف الالتباس»، وظاهر «كشف اللثام»، وصاحب «الذخيره»، بل في «الحدائق»: «أنّ ظاهر الأصحاب الاتفاق عليه، بل عن الاستاذ أنّه لا ينبغي الشك في قبول خبره بذلك وبالتطهير كالاباحه والحظر ونحوهما من الأحكام المشتراط فيها العلم)، و عليه صاحب «الجواهر»، و«مصباح الفقيه»، و«مصباح الهدى»، وصاحب «العروه» وأكثر أصحاب التعليق بل كلّهم.

الدليل على ذلك: عدّه أمور:

الأمر الأوّل: أصاله الصحه والصدق في كلام المسلم، خصوصاً فيما كان في يده، ولا سيّما فيما لا يعلم إلا من قبله، وفيما لا معارض له فيه.

الثاني: السيره المستمره القاطعه على ترتيب الأثر على قول صاحب اليد في الأحكام.

الثالث: لاستقراء موارد قبول أخبار ذى اليد فيما هو أعظم من النجاسه والطهاره، وهو الحليه والحرمة، حيث يشترط فيهما من العلم، ففي غيرهما يكون بطريق أولى.

الرابع: فحوى قبول قوله في التطهير، مع أنّه ربّما كان مسبقاً باستصحاب النجاسه، ففي ما ليس كذلك يقبل بطريق أولى، بل وأيضاً يقبل قوله وفعله في التنجيس بالنسبه الى بدنه، فإنّ الظاهر معروفه تسليم القبول فيه، كما أوما اليه في

الاستدلال صاحب «كشف اللثام»، واحتمال كونه من جهة أنه فرد من افراد إخبار ذى اليد بما فى يده من الاناء ونحوه، فيجرى فيه ما جرى فى إخبار صاحب اليد، لا يخلو عن ضعف ووهن.

الخامس: ورود أخبار عديده فى موارد متعدده ومختلفه بالحكم بالقبول مع أنه ليس إلا من هذا الباب:

منها: خبر اسماعيل بن عيسى، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرّجل فى سوقٍ من أسواق الجبل، يسأل عن ذكاته إذا كان البايع مسلماً غير عارِفٍ؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركون يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه» (١).

والمراد من المسئول عنه إمّا هو المشرك كما احتمله الخوانسارى وغيره، أو المسلم كما عليه صاحب «الحدائق»، وعلى كلا التقديرين فإنّه يفيد المطلوب، لأنّه: على الأوّل: المقصود من السؤال عن الشرك بأنّه من ذبائح المسلمين أو عدمه، ليس إلا لأجل قبول قوله، وإلاّ فمع فرض عدم قبول قوله لا- فائده فى السؤال عنه، فمع فرض قبول قوله مع كونه مشركاً ليس إلا لأجل كونه صاحب اليد، وكلامه مقبول، فإذا كان الحكم فى المشرك كذلك، ففى قبول قول المسلم يكون بطريق أولى، والظاهر أنّه الأوجه، وهو هذا هو المراد من الخبر كما عليه المحقق الخوانسارى، حيث أخذه تأييداً لقول المشهور.

وعلى الثانى: المراد كذلك على هذا الاحتمال، بأن يكون المسئول هو المسلم كما عليه صاحب «الحدائق»، تمسكا بصدر الحديث، من فرض السائل كون البايع مسلما غير عارِفٍ، فدلالته على قبول قوله يكون بالمنطوق لا بالاولويه.

أورد على الاحتمال الأول: بأن قبول قول المشرك فى كونه مذكى بتذكيه المسلم ممنوعٌ، لأجل أنه كيف يمكن القطع بكلامه مع كون الأصل فى اللحوم عند الشك هو عدم التذكيه، وإن جاز قبول كلامه فيما إذا أخبر بأنه غير مذكى، لأجل أن كلامه موافقٌ لأصالة عدم التذكيه، لا لأجل كونه إخبار ذى اليد ومقبولٌ، مع أن هذا الاشكال لا يجرى لو كان المسئول هو المسلم. اللهم أن يجعل هذا دليلاً على توسعه قبول إخبار ذى اليد حتى ولو كان صاحب اليد مشركا، فضلاً عن كونه فاسقا.

اعترض عليه صاحب «الجواهر»: بأنه لو فرضنا كون المسئول عنه مسلما أيضا فإن المناقشه الوارده هى فى الاستدلال به لحجيه إخبار ذى اليد، لإمكان أن يكون قبول قوله هنا لأن ظاهر يد المسلم يقطع حكم أصل عدم التذكيه الجارى لدى الشك فى الجلود، فلا يمكن قياسه مع إخبار ذى اليد هنا بنجاسه ما فى يده، المنافى مع أصالة الطهاره وعموماتها.

وفيه: الانصاف عدم تماميه هذا الاشكال، لوضوح أنه إذا كان ظاهر يد المسلم مقدما على أصالة عدم التذكيه التى قررها الشارع فى ظرف الشك، فتقديم إخباره بنجاسه الشئ على أصالة الطهاره يكون بطريق أولى، لوضوح أن الإخبار عنه مشتملٌ لظاهر اليد مع اضافته وهى أنه ليس ظاهر العمل ودليل اليد لساناً إلا باعتبار كونه لمسلم يراعى وظيفته الشرعيه ويترتب عليه الأثر، ففى الإخبار

بالخلاف يكون أولى بالقبول، لأنّ في الحقيقة يرجع الأمر إلى قبول ما هو الواقع في البين.

نعم، قد يرد على هذا الحديث: بأنّه إذا كان البايع مسلماً، يكفي إخباره في ترتيب أثر الصحّة على بيعه، فلا يحتاج إلى السؤال عنه، كما لا يحتاج إلى السؤال لو رأى أنّه يصلّي فيه، لأنّ نفس فعل المسلم وبيعه كافيان لجريان الحكم بالصحّه.

اللهمّ إلا أن يكون وجه السؤال غلبه بيع المشركين الموجب لضعف احتمال كونه من ذبائح المسلمين.

وبالجملة: وجود هذه الاشكالات أوجب ذهاب بعض الفقهاء مثل المحقّق الخوانساري في شرح «الدروس» و«الذخيره» إلى القول بأنّي لم أقف له على دليل، كما عن «نهاية الأحكام» الاشكال فيه، بل في «المنتهى» و«التذكرة» أيضاً، بل في «الأخير» قال: «الأقرب القبول» المشعر بعدم قطعيه الحكم عنده، بل قيد في الأخير أيضاً القبول بما إذا أخبر عن نجاسه الاناء مثلاً قبل الطهاره لا بعدها، فإنّه حينئذ لا يقبل، ولعلّ وجه ذلك ملاحظه أنّه قد خرج من يده بالاستعمال، فلا يقبل إخباره بنجاسته، وإن كان إخباره عنه بذلك حال كونه بيده إخبار بنجاسه الغير فلا يلتفت إليه، كما لا يلتفت إلى قول البايع باستحقاق المبيع للغير.

أقول: لكن الدقه والتأمل في متون الأخبار بعضها مع بعض يوجب اطمينان الفقيه بقبول إخبار ذي اليد، كما سنشير إليه إن شاء الله.

ومنها: أي ومن جمله تلك الأخبار صحيحه البنظي المرسله، قال: «سألته عن الرجل يأتي السوق فيشترى جُبه فراءٍ لا يدري أذكيه هي أم غير ذكيه، يصلّي

فيها؟ فقال: نعم، ليس عليكم المسأله، إنَّ أبا جعفر عليه السلام كان يقول: إنَّ الخوارج ضيِّقوا على أنفسهم لجهالتهم إنَّ الدين أوسع من ذلك»^(١).

ومنها: مثله رواه أخرى مرويه عنه لكنها مسنده، عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الخفاف يأتي السوق فيشتري الخُفَّ لا يدرى أذكى هو أم لا- ما تقول في الصلاه فيه، وهو لا- يدرى أيصلِّي فيه؟ قال: نعم، أنا أشتري الخُفَّ من السوق، ويصنع لي وأصلِّي فيه، وليس عليكم المسأله»^(٢).

وجه دلالة الحديثين على المطلوب: النهي عن السؤال يدل على جواز الاشتراء، حيث إنَّه ليس ذلك إلا لأجل أنَّه لو سئل عنه وأجاب كان مقبولاً، فربَّما أوجب التضييق على الانسان، كما يؤيد ذلك ذيل الحديث الأول من قوله: «إنَّ الخوارج ضيِّقوا على أنفسهم لجهالتهم» حيث أنَّ ذلك كان لأجل كثره سؤالهم عن حال الأشياء، وهذا النهي نظير النهي الوارد في القرآن في قوله تعالى «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ»^(٣)، وإلا لو لا القبول عند جوابهم فلا وجه ظاهراً للنهي عن السؤال.

ومنها: رواه معاوية بن عمّار، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل المعرفه بالحقِّ يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث، وأنا أعرف أنَّه يشربه على النصف، أفاشره بقوله وهو يشربه على النصف؟ فقال: لا تشربه. قلت: فرجلٌ

١- وسائل الشيعة: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٦.

٣- سورة المائدة، آيه ١٠١.

من غير أهل المعرفة مَمَّن لا نعرفه يشربه على الثلث، ولا يستحلّه على النصف، يخبرنا أنّ عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه، وبقي ثلثه، يشرب منه؟ قال: نعم» (١).

حيث إنّ هذه الرواية بصدرها وذيلها تفيد أنّ قول ذى اليد مقبولٌ إذا لم يكن متهماً، وما ورد من عدم قبول كلامه فى الصدر ليس إلّا لأجل كونه شارباً على النصف فيكون متهماً، بخلاف ذيل الخبر حيث يقبل خبره مع عدم كونه من أهل المعرفة، وليس ذلك إلّا لأجل عدم اتّهامه، فيصير الخبر من أخبار ما نحن بصددّه.

خلاصه الكلام: ظهر من جميع هذه الأخبار عدم تماميّة ما ذهب اليه صاحب «شرح المفاتيح» والخوانسارى شارح «الدروس» من تقويه عدم اعتبار قول ذى اليد بالنجاسة، لعموم قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» الدالّ بعمومه على الطهاره فى ما شك فى نجاسته الى أن يعلم نجاسته، سواءً أخبر ذو اليد بنجاسته أم لا، ووجهه أنّ العلم الذى وقع غايه للحكم هو أعمّ من العلم الوجدانى أو ما يقوم مقامه من الامارات مثل البيّنه وإخبار ذى اليد، فتكون الامارات حاكمه على الأصل العملى، ومنها أصاله الطهاره عند الشك مع قيام الأماره حيث يرفع الشك من أصله فيقدم عليه.

حدود دلالة قاعده إخبار ذى اليد

حدود دلالة قاعده إخبار ذى اليد

بعد الفراغ عن حكم تقديم خبر ذى اليد، يأتى البحث عن أنّه هل هو معتبر ما

١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٤.

دام الشيء في يده ولم يستعمله، أو أنه معتبر مطلقاً حتى بعد خروجه عن يده؟

١. قد يقال بالأول، تمسكاً بصحيحه عيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ صلّى في ثوب رجل أيتاماً، ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه لا يصلّى فيه؟ قال: لا يعيد شيئاً من صلاته» (١) حيث يحتمل كون وجه عدم الاعاده لأجل إخباره عمّا هو خارجٌ عن يده حال استعماله، وإن كان إخباره عن زمان كان في يده.

لا يقال: لعل وجه عدم الاعاده كان لأجل مانع آخر مثل الغصب أو أنه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه لا من جهه النجاسه.

لأننا نقول: كثيراً ما نستعمل الشيء ويحتمل أن يكون نجساً، لكن يشملها اطلاق دليل الطهاره، حيث لم يستفصل الامام عليه السلام، فتركه الاستفصال يشمل النجاسه أيضاً.

أقول: الذي يمكن أن يناقش في الاستدلال بهذا الحديث بالنسبه الى ما نحن فيه، هو امكان أن يكون وجه عدم الاعاده جهله بالنجاسه حين الصلاه، بناءً على معذوريه الجاهل حتى في الوقت، لأن شرطيه الطهاره عن الخبث أو مانعيه النجاسه ذكرى لا واقعي، وحيث لا يعلم ذلك حال الصلاه، فلا اعاده عليه، لكن لا لأجل عدم اعتبار ذى اليد بعد خروجه عن يده أو بعد استعماله، لوضوح أنه بعد ثبوت اعتبار إخبار ذى اليد لا فرق في حجتيه كونه بعد الاستعمال أو قبله، وكونه في يده أو في يده غيره حال إخباره كالبيئه، مع أنه لو كان لأجل خروجه عن يده غير معتبر، لزم القول بعدم اعتباره حتى لو كان قبل الاستعمال وبعد شرائه منه

ونحوه مِمَّا يكون سببا لخروجه عن يده، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فيعلم أنّ وجه عدم الاعاده في الحديث إنّما هو لأجل ما عرفت من جهله بالنجاسه، فيخرج الحديث عن محلّ الاستدلال.

اللّهمّ إلا أن يقال: بعدم ثبوت كون اليد السابقه على المال بعد الاستعمال قائمه مقام العلم الذى أخذ غايه للطهاره فى خبر «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر»، فيكون حكم الأصل بالطهاره وعمومه مقدما على ما أخبره ذى اليد بنجاسته، فلذلك حكم بعدم الاعاده، خصوصا مع ملاحظه أنّ الحكم بالنجاسه حكم مخالف للأصل، فيقتصر فيه على محلّ اليقين، وهو كونه فى يده حال الإخبار لا بعد خروجه عنها كما عليه صاحب «الجواهر»، حيث قال: «فالأقوى حينئذٍ القبول حال بقاء العين فى يده، لا إذا خرجت من يده، اقتصارا فيما خالف الأصل على محلّ اليقين».

أقول: التأمّل فى الدليل يرشد الى الأعم من ذلك، كما لا يبعد شمول كونه فى يده صورته استيلائه عليه، ولو كان عارياً، فى يد الغير حيث إنّه ربّما يصدق كونه فى يده، ولعلّه لذلك ورد النهى عن إعلام الغير للنجاسه إذا أعار ثوبه اليه، حيث يظهر من النهى عنه أنّه لو أعلمه لكان إخباره بالنجاسه مقبولا للمستعير فيوجب اعاده صلاته، وهذا الأمر واردٌ فى حديث عبد الله بن بكير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعار رجلاً ثوبا فصلّى فيه وهو لا يصلّى فيه؟ قال: لا يعلمه. قال: قلت: فإن أعلمه؟ قال: يعيد» (١).

فإنَّ الحكم بالاعاده بعد اعلامه يكون كالصریح فی اعتبار قوله، حتّى لما هو فی ید غیره بالعاریه، فیخرج الغير بإخباره عن الجهل النجاسه، فلو لا القبول لما كان للحکم باعاده الصلاه بعد إخباره وجه كما لا يخفى، فمن ذلك يظهر اعمیه كونه فی یده عن مثل العاریه، كما لا يخفى.

البحث عن المراد من ذی الید

البحث عن المراد من ذی الید

بعد ما ثبت حکم تقدیم صاحب الید علی من یوافقہ الأصول، یقع البحث فی المراد من ذی الید، وهل المقصود: المالك كما وقع هذا التعبير فی بعض كلمات الأصحاب.

أو ما یصدق علیه ذی الید ولو لم یکن مالکاً، كما وقع هذا التعبير فی کلام بعضٍ آخر.

أم المراد ما ورد فی کلام ثالثٍ جمع بينهما بالعطف، وقال: «یقبل خبر المالك وذی الید»؟

والظاهر كما علیه صاحب «الجواهر»^(١) رحمه الله كون المراد منه قبول خبر کلّ مستولٍ علی عینٍ شرعاً، لملكٍ أو كاله أو إجاره أو أمانه أو ولایه أو عاریه ونحوها، بل قد یخطر بالبال تعمیم ذلك حتّى للاستیلاء الغير المشروع، مثل قبول قول الغاصب الذی هو كالمتملك عرفاً، لمكان سلطته وتصرفه علی ما فی یده، نحو ثياب الظلمه وعمّالهم وأوانیهم ودورهم وفرشهم ونحوها، وإن كان أصل

الاستيلاء بنحو الغصب منهم أو من آبائهم لأصل العين أو لأثمانها.

وجه ذلك: ضروره عدم مدخليه الملك أو التسلط الشرعى فى قبول قوله فى التنجيس، لأنّ المدار فى ذلك كونه تحت استيلائه، خصوصا إذا قلنا بأنّ منشؤه أصله صدق المسلم وصحة قوله، كما يؤيد ما ذكرنا قيام السيره المستمره والطريقه المسلّمه بين الناس لا فى خصوص المسلمين بل عند جميع العقلاء فى قبول قول من هو بيده فى التطهير والتنجيس، وغيرهما من الاباحه والحرمه، مع أنّه لا مدرّك له إلاّ أنّهم أصحاب اليد على هذه الأمور، بلا فرق فى قبول قول ذى اليد بين كونهم من قبيل أمّهات الأولاد ومربيّاتهم أو غيرهنّ من الخدمه، سواء كنّ من الأحرار أو من العبيد أو الاماء والجوارى.

أقول: برغم أنّ كان كلام الأصحاب فى ذكر هذه الأمور غير منقح، بل قد عبّر عنه صاحب «الجواهر» بالغفله، حيث قال: «والعجب من الأصحاب كيف أغفلوا تحرير ذلك مع كثره أفراده وتشتتها، وعدم وضوح مدرّكٍ لشيء منها، وشده الابتلاء بجمله منها، خصوصا فى مثل ذوى الأيدى الشركاء بالأشياء المائعه من الدهن والدّبس ونحوهما، إذا أخبر أحدهم شركائه بنجاستها، كما أنّهم أغفلوا تحرير الحكم أى القبول ولم يتعبوا أقلامهم فى بيان مدرّكه، ولعلّه لوضوح الأمر لديهم وإن خفى علينا» (١).

قلنا: لعلّ الوجه ملاحظه الاستغناء عن ذكره، لما قد عرفت من قيام السيره

والطريقه العقلانيه حتى لغير المتدينين من قبول قول من بيده شيء وأخبر عن حاله من الأحكام وغيرها، ولعله الى مثل ذلك يشير ما هو المعروف بل قد ادعى عليه الاجماع من أنّ (من ملك شيئاً ملك الاقرار به) حيث أنّ الظاهر هذه القاعده أنّ من كان مستولياً على شيء، ومتصرفاً فيه فإنّ قوله نافذ بالنسبه اليه، كما أشاره اليه صاحب «مصباح الفقيه»^(١).

بل ممّا ذكرنا يظهر امكان القول بعدم اختصاص القبول بخصوص قول ذي اليد المسلم، عادلاً كان أم فاسقاً، بل السيره وغيرها جاريه في كلّ ذي يد ولو كان كافراً فضلاً عمّا إذا كان فاسقاً. نعم لا بدّ أن لا يكون الشخص متّهماً في قوله وفعله، وإلا لا يقبل قوله، كما يشهد لذلك خبر معاويه بن عمّار السابق في البختج من عدم قبول قول من يشربه على النصف، وليس هذا إلاّ لأجل كونه متّهماً حتى ولو كان الشخص من أهل المعرفه، وقبول قول من لم يتّهم بذلك ولو لم يكن من أهل المعرفه^(٢).

عموم دلالة إخبار ذي اليد

عموم دلالة إخبار ذي اليد

بعد ما ثبت أنّ سبب قبول قول ذي ليس إلاّ- لكونه مستولياً على الشيء ومطلعاً على حاله، ولا- داعى له لإخبار خلاف ما هو مخالفٌ للواقع، فيكون الأصل عند العقلاء هو القبول الى أن يظهر خلافه، وبناءً على هذا فلا فرق فيه بين كون ما أخبر به هو التنجس أو التطهير أو غيرهما، حيث يثبتان بخبر ذي اليد، فلا نحتاج

١- مصباح الفقيه، ج ٨، ص ١٧٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب الأشربه المحرمه، الحديث ٤.

لأثبات التطهير الى البيئه وخبر العدل الواحد، كما لا- نحتاج اليها فى التنجيس بعد ما أخبر ذى اليد عن التطهير. وعليه فما فى «كشف اللثام» من الفرق بين التنجيس والتطهير، بقبول خبر العدل فى التطهير دون التنجيس، ممّا لا يمكن المساعدة عليه لوحده الملاك فى كليهما فى الحجّيه، من قبول خبر ذى اليد فيهما، وإن اختلفت كلمات الأصحاب فيهما، لأجل أنّ الأدله ربّما وردت فى التطهير الذى هو موافقٌ لأصالة الطهاره دون التنجيس.

هذا، فضلاً عن أنّه لو لا قبول قول ذى اليد فى التطهير بما فى يده من النجاسه العارضه، للزم منه زياده العسر والحرج، خصوصاً مع ملاحظه تضافر الأخبار بطهاره ما يوجد فى أسواق المسلمين من الجلود واللحوم ونحوهما، بل هى ظاهره فى الاكتفاء فى ذلك بظاهر أفعالهم المنزله على أصاله الصحه حتّى يعلم الخلاف، فضلاً عن أن تكون مقترنه بأقوالهم. بل فى «الجواهر»: «إنّ الحكم بالطهاره هنا أولى من الحكم بطهاره بدن المسلم وثيابه بغيبته، وإن لم يقل أو يفعل ما يستلزم الإخبار بذلك»، وهو جيّد كما ثبت بالبرهان.

المناقشه مع حكم بعض الأخباريين

وبما ذكرنا وبيننا من الحكم بقبول قول ذى اليد فى التطهير، نقف على ضعف ما حكى عن الأمين الاسترآبادى والسيد نعمه الجزائرى رحمه الله حكايتهما عن جمله من علماء عصرهم أنّهم كانوا إذا أرادوا اعطاء ثيابهم للقصارين لتطهيرها، يهبونها أيّاهم أو يبيعونها ثمّ يستردونها منهم بنحو ذلك، تخلّصاً من شبهه استصحاب النجاسه، لتوقف انقطاعه على العلم أو ما يقوم مقامه من البيئه أو خبر العدل على

وإن جهل غسل كل موضع يحصل فيه الاشتباه (١)

اشكالٍ فيه، أو إزاله المالك نفسه مع عدم ثبوت قيام خبر مطلق الوكيل وإن لم يكن عدلاً مقامه، لعدم ثبوت كونه من ذوى اليد المقبوله إخباراتهم، إذ المعلوم منها المالك، هذا كما هو المحكى فى «الجواهر» (١).

والجواب: ثبت مما ذكرنا أن هذا التصرف مخالف للسيره والطريقه العقلائيه والعملية المتبعه فى جميع الأعصار وتام الأمصار فى تطهير البستهم بيد الجوارى والقصارين، وقبول قولهنّ وفعلهنّ وأقوالهم فى التطهير، بل لعل ذلك من الضروريات التى هى بمعزل عن التشكيكات، ومن شاء القطع بذلك والاطمينان فعليه الرجوع الى الأخبار الواردة حول عمل القصارين والجزارين والحجّامين فى ابلاغهم بالتطهير والتذكيه وغيرهما، مضافا الى عموم أدله الوكاله وتصديق الوكيل فيما وكلّ فيه وأخبر، حيث لا يكون ذلك إلا- لأجل دخولها فى حكم ذى اليد وقبول قوله، فحكم هذه المسأله واضح لا يحتاج الى مزيد بيان وإطاله كلام أزيد ممّا عرفت وسمعت، والله هو الهادى الى سبيل الرشاد. غسل مواضع مشتبه النجاسه

وأخيراً: ظهر من جميع ما ذكرنا قبول قول ذى اليد فى موضع النجاسه للتطهير، الذى ورد فى متن كلام المصنّف بقوله: «إذا علم ذلك يتطهر ويغسل». والحمد لله.

(١) سبق حكم ما لو علم موضع النجاسه فى المسأله السابقه، والبحث هنا عمّا إذا لم يعلم موضع النجاسه، مع علمه أنه أصاب الشئ النجاسه، بحيث صار مشتبهاً،

فلا بدّ من غسل كلّ ما يحتمل إذا كان من اطراف الشبهه المحصوره وموردا للابتلاء، فيغسلها حتّى يحصل له اليقين بالطهاره، لما ورد ذلك في الأخبار المستفيضه المعتبره:

منها: صحيحه زراره «مضمرة بحسب روايه الشيخ والكليني، ومسنده صحيحه بحسب روايه «الفقيه» و«العلل»» عن أبي جعفر عليه السلام، في حديث طويل، قال: «قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنّه قد أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك، الحديث» (١).

والأخبار المضمرة المرويّه عن مثل زراره، المعلوم من حاله أنّه لا يأخذ أحكامه عن غير الامام عليه السلام، خصوصا في مثل هذا الخبر المشتمل على سوّالات متعدده، المقترن بقرائن كثيره بكونه من الامام عليه السلام، غير قادح، لا سيّما مع كونه مسندا على نقل الصدوق رحمه الله، كما أن تعليق الحكم على الرؤيه المتوهم كونه أعم من العلم في التحزّي غير ضائر، لما في ذيل الخبر من التعليل بقوله: «حتّى تكون على يقين من طهارتك» فإنّ المراد من الرؤيه هو العلم لا الأعم.

ومنها: صحيحه محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، في حديث: «في المنى يصيب الثوب، فإن عرفت مكانه فأغسله، وإن خفى عليك فأغسله كلّ» (٢).

ومثله في المتن صحيح ابن أبي يعفور (٣) عن الصادق عليه السلام.

ومنها: مضمرة سماعه، قال: «سألته عن بول الصبي يصيب الثوب؟ فقال:

١- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- المصدر السابق، الحديث ٧.

اغسله. قلت: فإن لم أجد مكانه؟ قال: اغسل الثوب كله» (١).

ومنها: روايه مضمرة أخرى لسماعه، قال: «سألته عن المنى يصيب الثوب؟ قال: اغسل الثوب كله إذا خفي عليك مكانه قليلاً كان أو كثيراً» (٢).

ومنها: خبر عن بن مصعب، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المنى يصيب الثوب، فلا يدري أين مكانه؟ قال: يغسله كله، وإن علم مكانه فليغسله» (٣).

أقول: مع وجود هذه الأخبار الدالة بصراحته على وجوب غسل جميع الثوب، لا يضّر وجود التعليل الموهّم للاستحباب وعدم اللزوم لحديث الحلبي في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث، قال: «إذا استيقن أنه قد أصابه يعني المنى _ ولم ير مكانه، فليغسل الثوب كله فإنه أحسن» (٤)، لا مكان أن يكون وجهه عدم كون جميع أجزاء الثوب غالباً من أطراف الشبهه، أو كون الاحتمال في بعض الاطراف غير معتنى به لدى العقلاء، فالأمر بغسل الثوب كله غالباً ليس إلا لكونه أشدّ تأثيراً في قلع ما يجده الانسان في نفسه من الريبه والوسوسه، أو غيره من الأمور الغير اللازمه المراعاة، حتى لا ينافى مع ما سبق من الأخبار اداله على ايجاب غسل كل الثوب، مضافاً الى أنه لو سلّمنا شمول عمومه لمورد تلك الأخبار، فنرفع اليد عنه بواسطة إعراض الأصحاب عنه، للاجماع المحكى

١- المصدر السابق، الحديث ٣/

٢- المصدر السابق، الحديث ٨.

٣- المصدر السابق، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٥.

ويغسل الثوب والبدن من البول مرّتين (١)

صريحاً في «المنتهى» و«التذكرة» و«الرياض» و«ظاهراً في «المعتبر» إن لم يكن محصّياً على الوجوب المعتضد بنفى الخلاف عنه في «المعالم» و«الدخيره».

هذا، مضافاً الى امكان تأييده باستصحاب بقاء المنع في الاستدلال الى أن يحصل اليقين بالزوال، المتوقف على غسل الجميع، وان كان هذا لا يخلو عن نقاش بأن يقال: اليقين بالنجاسة يرتفع مع غسل جزءٍ ممّا وقع فيه الاشتباه، إذا كان الغسل على قدر النجاسة في المقدار، وإن لم يحصل القطع بغسل ذلك المحلّ بعينه.

وفيه: إن الشغل اليقيني يقتضى اليقين بالبراءة، ولا يحصل إلا بغسل الجميع، لا عدم اليقين بالشغل حتّى يكفي غسل جزءٍ منه، كما لا يبعد استفاده ذلك من تعليل صحيحه زراره بقوله: «حتّى تكون على يقين من طهارتك».

وقد تقدّم لهذا البحث وبحث الملاقي لأحد اطراف الشبهه في مبحث الانائين المشتهين ما له مزيد نفع في المقام، وقلنا هناك أنّ الأقوى فيه بقاءه على استصحاب الطهاره، وعدم الحاق الملاقي بأحد الطرفين من المشبهتين بالمشتهه في وجوب الاجتناب، كما هو ظاهر الأدله، وعليه فالبحث عنه وذكر الخلاف فيه عن بعضٍ _ كالاستاذ الأكبر في شرحه على «المفاتيح» _ موكولٌ الى محلّه.

(١) إنّ لزوم الغسل لمرّتين في نجاسه الثوب والبدن بالبول كما وقع في هذه العبارة وموافق للمشهور:

تارة: مقيّدٌ بقيد المتأخرين.

وأخرى: بصوره المطلق، كما فى «المدارك» و«الحقائق»، بل فى «المعتبر» نسبتة الى علمائنا، مشعرا بدعوى الاجماع عليه، بل لعلّه لازم ايجابهما فى «الفقيه» و«الهدايه» فى محلّ البول، كما أنّه لازم ما فى «السرائر» من ايجاب العصر مرّتين، وفى قبال هذا القول قولٌ بكفايه المرّه كما نسب ذلك فى «الذكري» الى الشيخ فى «المبسوط» بعدم لزوم مراعاة العدد فى غير البولوغ، وقد جزم به الشهيد فى «البيان»، وقال: «ولا يجب التعدد إلا فى إناء البولوغ»، ونقل فى «المعالم» عن العلامة أنّه اكتفى فيه بالمرّه صريحا إذا كان جافًا، ويظهر من فحوى كلامه فى جملة من كتبه الاكتفاء بها مطلقا، حيث قال: «إنّ الواجب هو الغسل المزيل للعين، ومن المبيّن أنّ زوال العين معتبر على كلّ حال، وأنّ مسمّى الغسل يصدق بالمرّه» انتهى. كيفية غسل الثوب و البدن من البول

فظهر من جميع ذلك أنّ فى المسأله قولان:

القول الأوّل: هو المشهور الأقوى، لما دلّت عليه الأدله فى المقام بلا فرق بين الثوب والبدن.

والدليل عليه: _ مضافا الى أنّ المرّتين موافق للأصل، وهو استصحاب بقاء النجس الى أن يحصل القطع بالطهاره _ وجود أخبار مستفيضه عليه:

منها: الخبر الصحيح ما الذى رواه الشيخ عن ابن أبى يعفور، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البول يصيب الثوب؟ قال: اغسله مرّتين» (١).

ومنها: خبر محمد بن مسلم فى الصحيح، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الثوب يصيبه البول؟ قال: اغسله فى المركز مرتين، فإن غسلته فى ماء جارٍ فمَرّه واحده» (١).

قال الجوهري: المركز الأجانة التى يغسل فيها الثياب.

ومنها: خبر العلاء، عن محمد، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «سألته عن البول يصيب الثوب؟ قال: اغسله مرتين» (٢).

ومنها: خبر الحسين بن أبى العلاء، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء.

وسألته عن الثوب يصيب البول؟ قال: اغسله مرتين، الحديث» (٣).

ومنها: خبر البنزطى فى الصحيح مرسلًا، قال: «سألته عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرتين، فإنما هو ماء.

وسألته عن الثوب يصيب البول؟ قال: اغسله مرتين» (٤).

ومنها: خبر أبى اسحاق النحوى، عن أبى عبد الله عليه السلام: «عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرتين» (٥).

١- المصدر السابق، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٧.

٥- المصدر السابق، الحديث ٣.

ومنها: خبر «فقه الرضا»: «وإن أصابك بولٌ في ثوبك فاغسله من ماء جارٍ مرّه ومن ماء راكدٍ مرّتين ثم اعصره» (١).

أقول: هذه جملة من الأخبار الدالة على ما ادّعاها الأصحاب، من وجوب الغسل مرّتين في الثوب والبدن إذا أصابهما البول، وبهذه الأخبار نقيّد الأخبار الواردة في تطهير المتنجّس بالبول بلزوم الغسل بصورة المطلق، فنقول المراد من الغسل غسله المرّتين، يعنى لا يتطهر المتنجس به إلا بالمرّتين، كما نقيّد إطلاق هذه الأخبار في البول، سواء كان للصبى أو غيره بواسطة الأخبار الواردة في بول الصبى، بكفايه الصبّ عليه مرّه واحده، فتصير النتيجة صحّه ما ادّعاها المشهور.

القول الثانى: هو كفايه المرّه الواحد، ودليلهم على كفايه المرّه حتّى في بول الكبير كما عن الشهيد في «البيان»، والمنسوب الى الشيخ في «المبسوط»، وهم أيضا على اختلافٍ فيه:

١. فقوم منهم يعتقدون كفايه المرّه في البدن فقط دون الثوب، هذا كما عن صاحب «المعالم»، وأيّد كلامه بأنّ العلامه في «المنتهى» و«التحرير» اقتصر في عبارته على الثوب فحكم فيه بوجوب المرّتين، واستضعفا روايتى الحسين بن أبى العلاء وأبى اسحاق النحوى الواردين في أصابه الجسد بالبول من الغسل لمرّتين من حيث السند، ولأجل ذلك حكما بالمرّه في البدن.

وفيه أوّلاً: ذكر خصوص الثوب لا يوجب نفى ما عداه، إذ لعلّه للتمثيل لا للاحتراز.

١- المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

وثانيا: الروايه الصحيحه لأبى نصر البنظى وإن كان مرسلًا، لكن سندهما صحيح، وارسال مثله الذى يعدّ من أصحاب الاجماع غير قادح، وهو مشتمل للحكم بلزوم المرّتين فى البدن أيضا.

وثالثا: إنّنا لا نُسلمّ ضعف سند روايه أبى العلاء، بل هى حسنه أو صحيحه، كما اطلق صاحب «الحدائق» صحّحه روايه أبى اسحاق النحوى، مع أنّه لو سلّمنا ضعف سند كليهما فهما منجبرين بشهره الأصحاب واجماعهم، فلا يبقى حينئذٍ شبهه للقبول.

٢. وقوم منهم يقولون بالمرّه مطلقا، أى فى الثوب والبدن، سواءً كان جافًا أم رطبًا، وهو كما عن الشهيد فى «البيان»، والشيخ فى «المبسوط»، بل عن العلامة فى «المنتهى» كفايه المرّه إذا كان جافًا.

الدليل للأوّل: ليس الأ-اطلاقات أخبار الغسل فى البول المنصرف الى المرّه بحسب حال الاطلاق، وقد عرفت الجواب عنه فى صدر البحث بلزوم التقيد بما دلّ على لزوم المرّتين، المعتضده بفتوى الأصحاب وشهرتهم.

وأما الدليل للقول الثالث: على ما فى «المنتهى» حيث ذكر له وجهان:

الأوّل: أنّ المطلوب من الغسل إنّما هو ازاله العين، والجافّ ليس له عين، فيكتفى فيه بالمرّه.

الثانى: أنّ الماء غير مطهر عقلاً، لأنّه اذا استعمل فى المحلّ جاورته النجاسه فينجس وهكذا دائما، وإنّما علمنا طهارته بالشرع بتسميته طهورًا بالنصّ، فإذا وجد استعمال الطهور مرّه عمل عمله من الطهاره.

انتهى على ما فى «الحدائق» نقلًا عنه.

أقول: ولا يخفى ما فيه:

أولاً: إذا فرض أنّ أصل الطهاره ثابتٌ بالنصّ فلم لم يقل بذلك في عدد الغسل أيضاً، مع ما عرفت وجود الأحاديث المتعدده في ذلك.

وثانياً: إذا كان الأمر بالرجوع الى النصّ وهو مطلق بالنسبه الى الرطب واليابس، عليه العمل به.

وعليه فما ذكره المشهور هو الأقوى، ومنه يظهر عدم تماميته ما قاله الشهيد في «البيان» والشيخ في «المبسوط» على ما نُسب اليه.

نعم، قد يظهر من الشهيد في «الذكرى» ذكر خبرٍ مشتمل لهذا التفصيل، بكون الغسله الأولى لازاله والثانيه للانقاء، كما نقله المحقق في «المعتبر» ذلك في ذيل خبر حسين بن أبي العلاء، مع أنه لم نقف في كتب الأصول والأخبار على هذه الروايه مع هذا الذيل، كما أشار اليه صاحب «المعالم» و«الذخيره» و«الحقائق»، بل قال صاحب «المعالم»: «إنّي أحسبها من كلام «المعتبر»، فتوهمها بعضهم أنّها من الخبر، وقد يؤيده عدمها في الخبر الذي نقله العلامة في «المنتهى» مع شدّه حاجته اليها» انتهى.

وبالجملة: ثبت عدم وجود هذا الذيل في الكتب المعده لضبط الأحاديث تمامها، وعلى فرض التسلم بوجوده، لا يمكن رفع اليد عن المطلقات المعتضده بفتوى الأصحاب بواسطه هذا الذيل، مع أنه لو سلّم لا يختصّ بالبول بل لابدّ من القول به تمام النجاسه، باعتبار أنّ الذيل بمنزله بيان التعليل، وهو معمم لجميع النجاسات، مع أنّ المرّه في غير البول يكفى لازاله والانقاء معاً كما لا يخفى.

وعليه، فالأقوى هو ما عليه الأصحاب في خصوص المتنجّس في البول

مطلقاً، سواءً كان رطباً أو يابساً، من لزوم التعدد في غسله، بلا فرق بين كون ما أصابه ثوباً أو بدنًا.

أقول: بقي هنا شيئان يحتمل المعارضه مع ما اخترناه من لزوم التعدد في الغسل:

أحدهما: أصابه البول لمحلّ النجوى الذى يسمّى الماء المغسول به بماء الاستنجاء، فهل يجب التعدد في تغسيله، أم يكفى المرّه؟

الظاهر كما مضى بحثه في محلّه كفايه المرّه فيه، كما عليه الفتوى والشهره، بل قد ادّعى فيه الاجماع لدلاله الأخبار المعتمده على كفايتها، مع أنّ اطلاق الأخبار الوارده في المقام، والدّاله على تعدد غسل ما أصاب الجسد، يشمل محلّ الاستنجاء أيضاً، فيوجب التعارض، فلا بدّ في مقام الجمع بينهما من ارتكاب أحد التقيدين، لأنّ أخبار أصابه الجسد الداله على لزوم التعدد مطلقه من حيث محلّ المغسول، وكونه مخرج البول أو غيره، ومقيّده بلحاظ الغسل المرّتين، كما أنّ الأخبار الوارده في غسل محلّ النجوى مطلق من حيث الغسل من جهة التعدد، ومقيّده من جهة المغسول بخصوص محلّ البول، فلا بدّ من رفع اليد عن أحد الاطلاقين: إمّا بتقييد أخبار التعدد باختصاصه لغير محلّ البول، فيلزم كون الحكم في المقام هو لزوم التعدد مطلقاً إلا في ماء الاستنجاء، حيث يكفى فيه المرّه.

وإما تقييد أخبار غسل الاستنجاء بلزوم كون غسله المرّتين كسائر الجسد إذا أصابه البول.

فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: وهو أولى من جهات شتى:

أولاً: من وجود الشهره في كلا الطرفين من حيث الفتوى بلزوم المرّتين في غير

موضع النجوى، ولزوم المرّه فى الاستنجاء وكفايته، حيث لازم ذلك افتراق المسألتين من حيث الحكم، لأجل افتراقهما من حيث الأخبار، كما هو مختار صاحب «الحدائق» و«الجواهر» و«مصباح الفقيه».

وثانيا: امكان دعوى الانصراف من أول الأمر فى الأخبار المشتمله على المرّتين عمّا يخرج من مخرج البول، لأنّ الاصابه المستعمله فى قوله: «يصيب الجسد» هو إصابه شىء خارج عن البدن بالبدن، لا ما يخرج من البدن مباشرة، فعلى هذا الوجه يكون معناه عدم وجود المعارضه بين الطائفتين حتّى نحتاج الى التقييد بأحد الوجهين.

وثالثا: لو سلّمنا كون مصبّ المسألتين من باب واحد، وسلّمنا الاطلاق فى كليهما كما عليه صاحب «المعالم»، فإنّه لا مجال عندنا إلا بتقديم أحدهما وترجيح أحد الطرفين.

أقول: ما عليه المشهور من لزوم المرّتين فى غير محلّ النجوى أقوى دلالة وعددا وسندا، مضافا الى الاكتفاء فى ما خالف الأصل وهو بقاء النجاسه على موضع اليقين، وهو فى خصوص الاستنجاء دون غيره.

وبما قلناه نرفع اليد عمّا روى الكلينى فى «الكافى» مرسلًا بقوله: «وروى أنّه يجزى أن يغسل بمثله من الماء إذا كان على رأس الحشفه وغيره»^(١)، حيث يدلّ على كفايه المرّه حتّى فى غير موضع الحشفه أيضا إذا كا المراد من (بمثله) أى

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٢.

بمثل مقدار البول على رأس الحشفه، لا بمقدار أصل البول، والأ يزيد ويكثر عما نعتبره في الغسل، كما ذكر الشيخ هذا الاحتمال في حديث نشيط عن بعض أصحابنا عن الصادق عليه السلام، قال: «يجزى من البول أن يغسله بمثله»^(١)، لما عرفت من كثرة الأخبار وصحة دلالتها واعتزادها بفتوى الأصحاب وغير ذلك.

كما لا فرق فيه بين بول الانسان وسائر الأبول ممتيا لا يؤكل إذا كان نجسا منها، للأصل، واطلاق النصوص والفتاوى، ودعوى عدم الاطلاق أو الانصراف عنها غير مسموعه.

الاحتمال الثاني: معارضتها مع ما دلّ على كفايه المرّه في بول الصبي، الذي لم يأكل الطعام، حيث قد مضى بحثه بكفايه الصبّ مرّه ولا يعتبر فيه التعدد، فلا بدّ فيه من القول بالتخصيص وتقييد العمومات والاطلاقات الداله على أنه في البول يغسل مرّتين.

ولعلّ وجهه: _ مضافا الى أنّ ظاهر الأصحاب جميعا على كفايه المرّه فيه، كما ورد التصريح بذلك في الأخبار _ أنّ نسبتها مع تلك الاطلاقات نسبه المطلق والمقيّد فيقال بالتقييد والتخصيص، مع أنّه يمكن أن يقال بالخروج عن حكم تلك الأخبار تخصّيصا لا- تخصّيصا لأجل تقابل الصّب مع الغسل، الظاهر في كون استعمال الصّب ظاهرا في المرّه، ولذلك عبّر في لسان الفقهاء تبعاً للأخبار بلفظ (الصّب) في بول الصبي و(العسل) في بول غير الصبي، بل ظاهر «المعتبر» و«شرح

المفاتيح» و«اللوامع» تساوى الاجتراء بالمرّه للحكم بالصبّ.

ولعلّ وجه استعمال لفظ (الصبّ) فى بول الصبى كان لخفّه نجاسته، كما يؤمى اليه عدم اعتبار الانفصال فيه، بل قد يوجب ذلك دعوى الفحوى فيه، ويصير هذا دليلاً آخر وثانياً.

نتيجة البحث: ثبت ممّا ذكرنا أنّه لا فائده حينئذٍ فى لزوم التعدد، خصوصاً لو سلّمنا التعليل الذى ادّعى وجوده فى ذيل خبر ابن أبى العلاء بكون الغسل الأوّل للازاله والثانى للانقاء، بل يمكن دعوى وجود الدليل الثالث على ذلك، وهو فعل النبى صلى الله عليه وآله بالصبّ، الظاهر فى المرّه، بل يمكن استظهار ذلك من خبر ابن أبى العلاء، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن البول يصيب الجسد؟ قال: صبّ عليه الماء مرّتين، فإنّما هو ماء، وسألته عن الثوب يصبه البول؟ قال: اغسله مرّتين، وسألته عن الصبى يبول على الثوب؟ قال: تصبّ عليه الماء قليلاً ثمّ تعصره»^(١)، حيث يظهر من السؤال عن بول الصبى مستقلاً عدم انصراف الذهن باطلاقه فى صدر الحديث ببول الصبى، والألم يبق للسؤال ثانياً وجهه، هذا مضافاً الى ذكر المرّتين فى الصبّ فى الأوّل دون الثانى فى بول الصبى أقوى شاهد على عدم شمول الاطلاق فى الصدر لمثله.

فمن مجموع هذه التوجيهات يستفاد أنّ خروج بول الصبى عن الأبوال من حيث الحكم كان بالتخصيص لا بالتخصيص والتقييد، أى لم يكن معارضاً لما سبق

١- صدره فى وسائل الشيعه: ج ١، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤، وذيله فيه أيضاً الباب ٣ منها، الحديث ١.

حتّى نحتاج الى الجمع بينهما، ولعلّه لذلك نرى قيام اجماع الأصحاب تقريبا على كفايه الصبّ بالمرّه فى بول الصبى غير المتغذى، ولم نشاهد فيه مخالفا إلاّ عن «كشف الغطاء» حيث قال باعتبار التعدد فى بول الصبى، تمسّكا باطلاق الأدله، إلاّ أن يدعى اختصاصه من سائر الأبوال بكفايه الصبّ فى بول الصبى دون غيره، حيث يعتبر فيه الغسل مرّتين، وهو ضعيف غايته، كما لا يخفى.

فروع تطهير الثوب بالماء القليل

فروع تطهير الثوب بالماء القليل

الفرع الأوّل: ثبت ممّا مضى أنّه لا بدّ فى تطهير الثوب والبدن بالماء القليل من الغسل مرّتين، والبحث هنا عن أنّه هل يعتبر أن تكون الغسلتان بصوره الانفصال كلّ واحد منهما من الآخر بنحو الانفرد لدى العرف، أو يكفى ذلك ولو كان بصوره الاتصال بقدر الغسلتين؟ فيه وجهان بل قولان:

١. فعن الشهيد فى «الذكري» وجماعه بكفايه الثانى فى التطهير، إذ لا خصوصيه فى الانفصال، بل ربّما كان التأثير فى الاتصال أشدّ من الانفصال، إذا كان الماء فى الاتصال بمقدار ما فى الانفصال، هذا كما «جامع المقاصد» فى باب الاستنجاء.

٢. خلافا لآخرين منهم صاحب «الجواهر» و«مصباح الفقيه»، حيث قالوا إنّه ضعيف، لوضوح أنّه لو كان المراد من المرّتين كفايه مسّاهما، ففى كفايه الحسى منه تكون بالأولويه والفحوى، إلاّ أنّ الاشكال فى أصل القضيّه، إذ المتبادر من النصوص والفتاوى من كلمه (المرّتين) ليس إلاّ ما يصدق عليه الغسله منفردّه،

وهو لا- يكون الآ- بالانفصال الفعلى دون التقديرى، وليس هذا ممّا يدركه العقل ليلاحظه فيه فيقول بحُسنه، كما عن بعض أنّه حسنٌ لو امتدّ زمان الصّب بقدر انقضاء زمان الغسلتين والفصل بينهما، نظرا إلى أنّ وصل الماء لو لم يمكن أقوى فى التأثير، فليس بأقلّ من القطع والفصل، فإنّ سماع هذه الدعاوى فى الأحكام التعبدية التوقيفيه مشكل جدّا، خصوصا مع ما نرى من أن للتكرير تأثيرا فى النفس فى رفع القذاره المتوهمه، لا يحصل مثله مع اتحاد الغسله، وإن استمرّت بقدر زمان الغسلتين وما بينهما من الفصل.

بل قد يقال: إنّ بناءً على اعتبار التعدّد فى الجارى والكثير، فإنّ تعاقب الحركه واحرار اليد مع الماء على الموضع يعدّ بمنزله التكرير، لكنّه على اطلاقه محلّ تأمل، نعم لو كانت ممتازا بعضها عن بعض، بحيث تكرر بواسطتها صدق الغسل لدى العرف، أو استعمل فى الماء بعض المعالجات من الغرك والدلك ونحوهما بحيث أثر فى صدق التكرير، اتّجه الاكتفاء به وإلا فلا، ولا يكفى فى الصدق مجرد مغايره الماء الذى يلاقيه فى الزمان الثانى للماء الذى أصابه أوّلاً كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الاقتصار حينئذٍ على مضمون النصوص الوارده فى التطهير بالانفصال، طريق اليقين بالبراءه من شغل الذمه عن النجاسه واستصحابها.

الفرع الثانى: ويدور البحث فيه عن أنّ وجوب الغسلتين: هل مختص بالثوب والبدن المتنجّس بالبول كما ورد التعبير عنه فى عباره المصنّف وغيره فى التطهير بالماء القليل.

أو أنّ الحكم هكذا فى غيرهما أيضا؟

ادّعى صاحب «الجواهر» القطع من الاجماع وغيره بعدم الفرق بينهما، وأنّ ذكر هذين فى كلام المصنّف وغيره تبعاً للنصوص كان من باب التمثيل، كما صرّح بذلك فى «الروضه» و«الحدائق»، حيث علّقوا الحكم على المنفعل بالبول.

وعليه، فاحتمال كفايه المرّه فى غيرهما والتعدد فيهما، كما عن «المعالم» و«الذخيره»، بل اختاره النراقى فى «اللّوامع»، لاطلاق أوامر التطهير والغسل، بل لخصوص اطلاق ما ورد فى تطهير الفراش ذى الحشو ونحوه، من عدم ذكر لزوم التعدد فيه.

مميّلاً - لا يمكن مساعدته معهم، كما يظهر ذلك لمن تأمّل فى الأخبار وكلمات الأصحاب من التعدى عن الثوب والبدن الى غيرهما، كما يظهر التعدى عنهم فى أصل ثبوت النجاسه فى الثوب خاصه الى غيره من الأجسام، ولا أقلّ أنّه من الشك بعد المرّه نرجع الى استصحاب النجاسه، فيكون هو المحكّم، فالقول بالتعميم كما عليه المشهور يكون أوجه وأقوى.

اشترط الازاله بالتطهير وعدمه

اشترط الازاله بالتطهير وعدمه

الفرع الثالث: بعد ما ثبت لزوم المرّتين فى المنتجس بالبول بالماء القليل، فهل يعتبر كونهما معا للتطهير، أم يكفى ولو حصلت الازاله بإحدى الغسلتين، أو يكفى ولو حصلت الازاله بهما؟

أقول: أفواها أوسطها كما عليه المحقق فى «المعتبر»، والشهيد فى «الذكري»، والمحقق الثانى فى «جامع المقاصد» وفى «شرح الموجز» التصريح به، لاطلاق

الأدلة. ولا ينافي أن يكون الأمر بالغسلتين والمرتين في الغسل أمرا تعبديا حكما في البول يجزى بأى وجه حصلت الازالة، أى ولو تحققت بالغسله الأولى، أو لم تتحقق إلا بهما إذ لا طريق للعقل فى تشخيص هذه الأمور.

نعم، لو ثبت ما جاء فى ذيل خبر ابن أبى العلاء من أنّ الأولى للازاله والثانيه للانقاء لكان الوجه هو القول بكون الغسله بالمرّه بعد الازاله، ولكن قد عرفت عدم وجوده فى كتب الأصول والأخبار، فمن ذلك يظهر عدم تماميه ما يقال أو قيل بل قد يوهمه كثير من العبارات فى غير البول من أنّه لا معنى لاحتساب ما يزيل النجاسه من المرّتين، للزوم الازاله ولو تضاعفت العدد فى الغسل عن المرّتين، لما ثبت أنّ النجاسه البوليه ليس بشىء تبقى بعد المرّه، كما أشار اليه فى الخبر بأنّه ماء، أى يكفى فى ازالته بلوغ الماء اليه، فالازله متحققه غالبا بل دائما بالمرّه، فالثانيه ليست إلا أمرا تعبديا حكما لا تناله يد العقل، فلا بدّ أن يكون الامتثال على حسب ما يدلّ عليه الدليل الشرعى، وهو ليس إلا المرّتين.

نعم، لا بدّ أن نلاحظ فى التطهير شرائطه فى الغسلتين معا، من الورود والانفصال ونحوهما، وإن لم نشترط كون الازاله بهما، لا مكان حصول الازاله بماء ورد عليه مثلاً ثمّ تعقب بعد ذلك غسلنا التطهير، فلا يتوهم أنّه بعد حصول ازاله العين بماء غير ماء التطهير لا نحتاج الى الغسلتين، أو هما معتبران سواء حصل الازاله بالغسله الأولى أو حصلت بماء غير التطهير، ثمّ أردنا تطهيره من النجاسه البوليه، فهو أيضا يحتاج الى شرائط التطهير من الورود والانفصال وغيرهما، كما يحتاج الى الغسلتين لتحقق امتثال الأمر بهما فى مقام التطهير، سواء

قارنهما الازاله أو قارن احدهما.

الفرع الرابع: فى أنه هل يكتفى بالمزّه فى المتنّجس بنجاسه غير البول كما هو ظاهر عبارته المتن وغيره ممّن اقتصر على ذكر العدد فى البول، خصوصا مع اطلاقه الغسل فى غيره بالاجتراء بالمزّه، كما هو صريح «المعتبر» و«القواعد» و«الموجز» و«البيان» و«الروضه» و«المدارك» و«الذخيره» و«الحدائق» و«الرياض» وغيرها.

أم يعتبر المزّه بعد حصول الازاله حتى تصير مع المزيل مرتان، ولازمه أنه لو لم تحصل الازاله لم تكف المرتين أيضا، وإن صدق عليه الغسل مرتان؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الاول: هو الأ-كثر كما عرفت اسمائهم، بل قد وجّه صاحب «الجواهر» اشتراط جماعه بالاكْتفاء بالمزّه بعد الإزاله، بأنهم ظاهرا أرادوا عدم الاكتفاء بالمزّه المقارنه للازاله، لكن نقطع بأنهم لم يقصدوا ذلك، بل مقصودهم تحقّق الغسل بالمزّه، وعدم اعتبار الأزيد من الازاله من الغسل، إذ من الواضح أنه على تقدير اعتبار العدد لا يتفاوت فيه وجود العين وعدمه، لأنه من الواضح كان المراد منه ذلك لكان الحرّى أن يجعل مدار الطهاره هو ازاله العين، سواء حصل بالمزّه أو أزيد، لا تعيين خصوص المرتين فى البول، فيفهم منه أن نفس العدد معتبر لا-بلحاظ الازاله. نعم، لابدّ فى التطهير من تحقّق سائر الشروط من الورود والانفصال من غير فرق بين كونه فى الغسله الأولى والثانيه، ولعلّ الى ما ذكرنا يرجع كلام العلامة فى «المنتهى» و«التحرير» حيث قال بعد ذكر العدد فى البول:

«إنَّ ما كان له ثخنٌ وقوامٌ من النجاسات كالمني أولى بالتعدُّر» أى كان ذلك لازاله لا للتطهير حتّى يتوقف عليه تعبُّداً، ولذا اكتفى بالمرّه حال عدم وجود العين من سائر النجاسات، وهو أمر خارج عن البحث، إذ هو إنّما يكون بعد ازاله العين ولو حصلت بماءٍ مضاف ونحوه.

نعم، لا- يجرى هذا التوجيه لبعض آخر مثل صاحب «اللمعه» و«جامع المقاصد» حيث صرّحاً بلزوم التعدد فى سائر النجاسات، ولعلّهم استدلّوا لذلك بالاستصحاب، ودعوى مساواتها للبول، أو أولى منها فى بعضها، بل لما فى صحيح محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، قال: «ذكر المني وشدّده، وجعله أشدّ من البول، ثمّ قال: إن رأيت المني قبل أو بعد ما تدخل الصلاه، فعليك إعادة الصلاه، الحديث»(١).

ولتعليل غسلتي البول بكون أولهما لازاله والثانيه للانقضاء، الجارى هذا فى غير البول أيضاً، الوارده فى ذيل حديث ابن أبى العلاء على المنقول عن المحقّق فى «المعتبر». بل لمّا فى التعليل الوارد فى خبر حسين ابن أبى العلاء الوارد فى البول، حيث قال عليه السلام فى جواب سؤال السائل لما أصابه البول: «أنّه صبّ عليه مرّتين، فإنّما هو ماء»(٢) حيث يفهم منه أنّه إذا كان البول الذى هو ماءٌ يحتاج فى تطهيره الى التعدّد ففى غيره يكون بطريق أولى.

هذا مجموع ما استدلّوا به أو يمكن كونه للاستدلال.

١- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

أقول: لكن يمكن أن يناقش في جميع الوجوه:

فأما الاستصحاب: فإنه دليل حيث لا- دليل اجتهادي من الأدلة أمامه، إذ مع وجود الثاني لا- يبقى مورد للرجوع الى الدليل الفقهاهتي، وهو واضح، وهو ادله اطلاق الغسل في جملة من النجاسات، بل الشديد منها كالحيض ونحوه، مما لا يعفى عنها في الصلاة، فضلاً عن مطلق الدم الذي قد عفى عنه مطلقاً في بعض، أو في أقل من الدرهم في بعض آخر، فينضم إليه في غيره من عدم القول بالتفصيل في التطهير بالغسل بلا- ذكر التعدد فيه، وعجز العقل عن ادراك المناطق والملاكات على نحو القطع واليقين، حتى يدعى المساواة بينها وبين البول، فضلاً عن دعوى الأولوية في ذلك.

وأما صحيح محمد بن مسلم: فبالمنع عن ظهوره في المطلوب، لا مكان أن يكون أشد منه المنى عن البول: من جهة وجوب ازالته في قبال ما يقوله العامة كالشافعي من طهاره المنى، وأنه أكد من البول لا كيفية الغسل.

أو المراد أشدته لازاله من جهة احتياجه الى الدلك والفرك في تغسيله، لا من جهة تطهيره.

وأما روايه ابن أبي العلاء: من التعليل بأنه ماء، فلعله يراد منه بيان كفايه الصب في تطهيره دون الحاجة الى الدلك، بخلاف المنى والدم وغيرهما حيث لا حاجة فيهما الى التعدد كما هو مقصود المستدل.

وأما الجواب عن التعليل المذكور في ذيل الروايه: فقد عرفت منّا سابقاً بأنه غير موجود في جوامعنا الأخباريه، بل احتمال أنه من كلام المحقق في «المعتبر»

مضافا الى أنّ لاحتمال كون التعليل لمثل البول في التطهير من التعدد لما يبقى لذكر خصوص البول في الأخبار وجه وجهيه.

وعليه فالأقوى عندنا كما عليه صاحب «الجواهر» والمشهور، هو عدم اعتبار التعدد في غير البول من النجاسات في سائر المتنجسات عدا الولوغ وخصوص الأواني على ما سيأتي حكمها إن شاء الله تعالى.

ثمّ قال صاحب «الجواهر» رحمه الله بعد ذلك: «من غير فرق في عدم اعتبار التعدد بين ما ثبت نجاسته من أوامر الغسل ونحوها التي يتميّك باطلاقها في الاجتزاء بالمرّه، وبين ما ثبت نجاسته بالاجماع ونحوه» وإن تردّد فيه _ أي في الأخير ظاهرا _ بعض متأخري المتأخرين للاستصحاب السالم عن معارضه اطلاق الأمر بالغسل ونحوه كما هو المفروض، إذ قد عرفت أنه مع تسليم وجود الفرض المذكور، وأنه لا- تكفي عمومات مطهريّه الماء، إنّما يتمّ بالاجماع المرّكب ظاهرا المدّعى في «الذخيره» الذي يشهد له التتبع، بل يمكن تحصيله على عدم الفرق بين النجاسات بذلك وبه ينقطع الاستصحاب حينئذٍ.

ثمّ انكر ومنع وجود الاستصحاب هنا، بل قال إنّ المرجع هو أصله البراءه، بدعوى عدم حجّيه مثل هذا الاستصحاب ممّا كان الحكم معلّقا على غايه غير معلومه للمكلّف، فكأنّه أراد أن يقول بأنّ هذا الاستصحاب يكون من قبيل الشك في المقتضى، لأنّه لا يعلم من أوّل الأمر أنّ غايه هذه النجاسه تكون بالغسله مرّه أو بالمرّتين، فلا يكون مثله حجّه، والمرجع حينئذٍ الى أصل البراءه عن وجوب غسله زائداً عن المرّه، للشك في أصل الشغل بها، كمن تنجّست يده مثلاً بنجاسه لا

يعلم أنّها بول فيجب فيه مرّتان، أو غيره فيجب مرّه، فإنّه لا يجب عليه أزيد من مرّه واحده، وكالشك في كون الصادر منه موجبا للقضاء والكفّاره أو للقضاء وحده.

الى أن قال: «وأما بناء على عدم استصحاب حكم الاجماع، لارتفاعه بعد تحققها»، أى بأنّ الاجماع يرتفع بعد النجاسه حيث أنّه سبب لحدوث النجاسه لا لبقائها، ثمّ تنظر في كليهما، وقال: «وإن كانا لا يخلوان من نظر: أمّا الأوّل فلأنّ صفه الطهاره وما يحصل به الطهاره أمر شرعى، لا يمكن حصوله إلا بتوقيف من الشارع، واصاله البراءه لا تشتغل باثباته قطعاً، فلا يمكن الحكم بحصول وصف الطهاره شرعاً لمتنجسٍ قد اشتبه موضوع ما تنجّس به أو حكمه بمجرد غسّله واحده، لاصاله براءه الذمّه عن الزائد».

أقول: ولا يخفى عليك أنّ في كلامه مواقع للنظر:

أولاً: في كون هذا الاستصحاب من قبيل الشك في المقتضى، مع أنّه ليس كذلك، لأنّ الشك في أنّ الشارع جعل مزيلها غسله واحده أو أزيد، فهو شك في الرفع لا المقتضى، اللهمّ إلا أن يراد بأنّ الشك في المزيل مسبّب عن الشك فيما يقتضى الوحده أو التعدد، لكنّه يندفع بأنّ ما يقتضى النجاسه ليس إلا بيان أصل حدوث النجاسه بالملاقاه، وأمّا كونه مقتضياً في ازالته بتعدد الغسله فإنّه لا بدّ من قيام دليل آخر يدلّ عليه، وهو على الفرض مفقود لو لم نقل بوجود خلافه كما قيل، فاثبات كونه من قبيل الشك في المقتضى ليس على ما ينبغي.

وثانياً: إنّ لو سلّمنا عدم حجّيه الاستصحاب هنا، فمع الشك في طهارته بعد غسّله واحده يدخل تحت قاعده الطهاره، وهى قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى

تعلم أنه نجس»، لأنّ الشك هنا بعدم جريان الاستصحاب يكون شكاً ابتدائياً، فلا يحتاج الى أصل البراءة، وإن كان الرجوع اليه تأييداً ليس بممنوع.

وثالثاً: يرد على ما استشكل عليه بأنّ صفه الطهاره وما يحصل به أمرٌ شرعى لا يمكن حصوله إلا بتوقيف عن الشارع، لوضوح أنّ أصل البراءة أيضاً يعدّ دليلاً شرعياً، وهو يحكم بعدم وجوب الغسله ثانيه، فالطهاره حينئذٍ أمر قهرى يترتب عليه لأنّ ما لا يقتضى الازاله بالماء فمحكوم بالطهاره، لدوران الأمر بين أحدهما من النجاسه والطهاره، ولا يتوهم حينئذٍ أنه أصلٌ مثبت، لأنّ اللازم علينا هو عدم لزوم الغسله ثانيه، وهو يكفى فى حصول الطهاره، لعدم وجود الواسطه أو خفائها.

ورابعاً: ممّا ذكرنا ظهر اشكالٌ رابع على ما ذكره فى منعه جريان قاعده الطهاره من قوله: «كلّ شىء طاهر» لما بعد الغسله الأولى، بدعوى عدم شمولها له، لأجل أنّ النجاسه هنا ثابتة فى الجملة: فإن أراد من قوله: «نمنع وجود عموم يدلّ على طهارته بمجرد عدم العلم ببقاء وصف النجاسه له»، أنّه ليس لنا دليلٌ كذلك، فهو مخدوش بما عرفت من وجود قاعده الطهاره.

وإن أراد منع شمولها للمورد، فإنّه دعوى بلا- برهان، لأنّ مجرد العلم الاجمالى أولاً بلزوم الغسله المرّدده بين الأقل والأكثر لا يوجب خروجه عن كونه من الشبهه البدويه، بعد تحقّق الغسله الأولى، اللهم إلاّ أن يدعى دخوله تحت الغايه فى قوله: حتّى تعلم»، لكن قلنا بعموميته حتّى للمعلوم بالاجمال كما يشمل العلم التفصيلى فله وجه، فليزم حينئذٍ أن لا- يكون المتنّجس بعد الغسله الواحده نجساً ولا طاهراً: أمّا الأولى: لعدم دليلٍ عليه، بل ولا مجال لجريان الاستصحاب فيه حتّى نحكم بالنجاسه.

كما أنه ليس بمحكوم بالطهاره لعدم دخوله تحت قاعدتها على الفرض، ولا- عموم يقتضى ذلك، فلا- ينجس به الطاهر، ولا يكتفى به فى امثال ما علم اشتراطه بالطهاره، للشك فى تحقق شرطه وهو الطهاره دون ما كانت النجاسه مانعه منه، لأن الأصل فى المانع والشرط عدمهما، ففى الأول يقتضى الصحه دون الثانى.

هذا كله إن قبلنا عدم جريان استصحاب النجاسه فيه، وإلا لا تصل النوبه الى ذلك، كما لا تصل لو قبلنا وجود دليل دال على الطهاره فى مثله أيضا.

وأيضاً: يرد على كلامه من الاشكال فى الاستصحاب إذا ثبتت النجاسه بالاجماع، معللاً بارتفاعه بعد تحققها، مع أنه من المعلوم أن المستصحب ليس إلا نفس الحكم لا المقتيد بوجود الاجماع حتى يرتفع بعد تحقق الغسله الأولى، بل الاستصحاب فى الحكم جارٍ بلا فرق بين كون دليله هو النص أو الاجماع أو غير ذلك.

الفرع الخامس: فى بيان تطهير ما يلاقى المتنجس، أنه هل يكفى غسله لمرة واحده، أم لابد من مرتين؟

لا- ريب فى كفايه المره، بناء على الاجتزاء بها فى أصله، لعدم زياده الفرع على الأصل، مضافا الى وجود اطلاقات التطهير والغسل. نعم، الذى يمكن البحث عنه هو فيما اذا كان الأصل ممّا يعتبر فيه التعدد كالبول ولاقى المتنجس به لا نفسه، وإلا يكون هو الأصل، فهل يعتبر فى الملاقى التعدد كما يعتبر فى الأصل؟ فيه وجهان:

١. قد يقال بكفايه المره، للاطلاقات، وعدم صدق اسم الأصل عليه.

٢. وقد يقال بالتعدد للاستصحاب، لأنه لا اشكال فى وجوب المره بعد ما يشك فى حصول الطهاره، فاستصحابها يحكم بالبقاء، خصوصا فيما إذا اشترط حصول

الطهاره فى شىء، حىث يكون الشك فىها شكاً فى تحسىل الشرط المساوق لعدمه، مع ظهور انتقال حكم الأصل الى ما تنجس به، لوضوح أنه قبل الملاقاه كان طاهراً قطعاً، فبعده لم يتنجس إلا بما فى التعدد، فلا وجه للحكم بالتنزل إلا مع قىام دليل ووجه، وهو ليس إلا أن يقال إنه لا ىصدق علىه البول، بل هو متنجس بما هو متنجس بالبول، فخروجه بذلك عن دليل: «ما أصاب البول أغسله مرتين» خفى لدى العرف.

وبالجملة: الأوجه عندنا هو الثانى، لأنه أوفق بالاحتياط، وإن كان الأول لا ىخلو عن وجاهه كما علىه الأكثر.

ومنه ىظهر حكم ما لو لاقى غساله البول، وقلنا بنجاسته، فإنه أىضا مثل ما سبق كما لا ىخفى.

الفرع السادس: بعد ما ثبت لزوم الغسل مرتين فى غسل البول بالماء القليل، يقع البحث عن أنه هل ىجب ذلك فى الماء الكثير والجارى أم لا؟

ظاهر المتن وغيره ممن أطلق اعتبار التعدد هو ذلك، ولكن فى «الجواهر» قال: «لم أعرف أحدا صرح بذلك هنا، بل ظاهر الأصحاب الاتفاق على الاجتزاء بالمره فى الأخير» ولذا نفى الريب عنه فى «الذكرى».

أقول: الحق كفايه المره الواحده فى الأخير وهو الجارى، لما ترى من التصريح بذلك فى القليل منطوقاً ومفهوماً، كما ترى ذلك فى لسان الأخبار من اختصاص حكم المرتين بالمركز وهو الاجانته وهو الأقل من الكثر، فهى اسم للظروف الصغیره التى لم تبلغ نوعاً الى حد الكثر، كما جاء فى الروايه صحیحه

المروية عن محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام في حديث: «اغسله في الممرن مرتين، فإن غسلته في ماء جارٍ فمرّه واحده»^(١)، فإنّ هذا الحديث بمفهومه مشتملٌ لحكم كفايه المرّه إذا غسل في الكثير، وبالمنطوق في الجارى.

ومثله بالدلاله المنطوقه للجارى حديث «فقه الرضا»، قال: «إن أصابك بول في ثوبك فاغسله من ماء جارٍ مرّه، ومن ماء راكد مرّتين، ثم اعصره»^(٢).

بل يمكن استفاده قلّه الماء من لفظ (الصبّ) الوارد في صحيح حسين ابن أبى العلاء، بقوله: «صبّ عليه الماء مرّتين»^(٣)، ومن خبر أبى اسحاق النحوى مثله^(٤)، خصوصا مع ملاحظه الأزمنه السابقه من قلّه الماء، وإذا كثيرا ما كانوا يستفادون من المراكن وأمثالها.

نعم، قد يشاهد من صاحب «الحدائق» نوع تردّد في الاجتزاء بذلك في البدن، لاختصاص الصحيحه بالثوب، مع أنّه لا وجه لذلك، لأنّ من الواضح أنّه لا خصوصيه للثوب في حصول التطهير لو لم نقل بالأولويه في حصوله للبدن، كما صرح بذلك صاحب «الجواهر»، هذا مضافا الى ضعف احتمال تفاوت اطلاق المرّتين لمثله، خصوصا للبدن، فيدخل تحت اطلاق الأمر بالغسل الظاهر في كفايه المرّه من غير وجود معارض.

١- وسائل الشيعه: الباب ٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٤- المصدر السابق، الحديث ٣.

مضافا الى امكان التأييد بالاجماع المركب، وعدم القول بالفصل، إلا عن ابن سعيد في «الجامع» في نسخه منه من القول بالفرق بين الثوب والبدن في الكفايه بالمَرّه في الجارى في الأول دون الثانى، كما في «الجواهر» الذى قال بعده: «وظئى أنّها غلط، لأنّ المنقول عنه هو التفصيل بين الجارى والراكد في اعتبار المرّه والمرتين، من غير فرق بين الثوب والبدن».

وكيف كان، إن كان النقل عنه صحيحا فهو ضعيف، ولا يضرّ كلامه بالاجماع المركب كما لا يخفى.

الفرع السابع: قد عرفت لزوم الغسلتين فيما تنجس بالبول مثلاً، والبحث حينئذٍ عن أنّه هل يكفى التقدير في الغسلتين، أم لابدّ من تحقّقها بالفعل، وانفصال كلّ منهما عن الآخر، بحيث ينفرد كلّ منهما بالفردية لدى العرف أم لا؟

والظاهر هو الثانى، لأنّه المتبادر من النصوص والفتاوى، ومن ذلك يظهر ضعف ما هو المحكى عن «الذكرى» من كفايه صبّ الماء عليه بقدر الغسلتين، الذى ربّما استحسّنه صاحب «الدلائل» على ما حكاه عنه صاحب «مفتاح الكرامه» فيما لو امتدّ زمان الصبّ بقدر انقضاء زمان الغسلتين والفصل بينهما، نظرا الى أنّ وصل الماء لو لم يكن أقوى فى التأثير، فليس بأقلّ من القطع والفصل، لوضوح أنّ سماع هذه الأقاويل فى الأحكام الشرعيه التوقيفيه التعبدية غير وجيه، مع امكان دعوى أنّ للتكرير والانفصال تأثيرا فى النفس فى رفع القذاره المتوهّمه، لا يحصل مثله مع اتحاد الغسله، وإن استمرت بقدر انقضاء زمان الغسلتين وما بينهما من الفصل.

قد يقال: _ بناءً على اعتبار التعدد فى الجارى والكثير _ إنّ تعاقب جريانات

الجارى والتحرريك فى الماء الكثير بمنزله التكرير.

مع انه أيضا لا يخلو عن اشكال، لأنه بناء على اعتبار التعدد، لا يصدق ذلك على مثل تعدد الجرى ما لم يخرج من الماء.

وفى «مصباح الفقيه» بعد التأمل فى صدقه قال: «نعم، لو كانت الجريات والتحرركات ممتازا بعضها عن بعض، بحيث تكرر بواسطتها صدق الغسل لدى العرف، أو استعمل فى الماء بعض المعالجات من الفك والدلك ونحوهما بحيث أثر فى صدق التكرير، اتجه الاكتفاء به وإلا فلا. ولا يكفى فى الصدق مجرد مغايره الماء الذى يلاقه فى الزمان الثانى للماء الذى أصابه أولاً، كما هو واضح» انتهى كلامه (١).

أقول: كلامه لا يخلو عن نقاش، لوضوح عدم صدق الغسلتين بمثل هذه المعالجات، وكفايه مثل الفك والدلك فى الماء فيه لا يوجب صدق التعدد، بل إن قلنا بكفايته كان لدلاله دليل آخر لا لصدق تعدد الغسله. نعم، كفايه مثل ذلك ربما يوجب تأييد عدم اعتبار التعدد فى الجارى، فهو حينئذٍ خروج عن أصل البحث، كما أن الأمر كذلك.

الفرع الثامن: ثبت مميًا مضي أن مقتضى الأخبار فى المتنّجس بالبول _ فى غير بول الصبى _ لزوم الغسل مرتين فى القليل، وكفايه المرّه فى الجارى، بقى هنا البحث عن حكم صوره الماء الراكد الكثير البالغ حدّ الكثر، فهل يعتبر فيه التعدد أم لا؟

المشهور هو كفايه المرّه، وعدم اعتبار التعدد، ولكن قد خالف في ذلك بعض الفقهاء كالمحقق الآملي في «مصباح الهدى»، بل وكذا المحقق الهمداني في «مصباح الفقيه»، وإن عدل عنه بعد ذلك وألحق الكثر بالجاري في كفايه المرّه، فلا بأس حينئذٍ بذكر أدله المشهور على عدم الاعتبار، فقد استدّلوا في ذلك بأمور:

الأول: بصحيحه محمد بن مسلم، فهي خصّت لزوم المرّتين الغسل في المرن، بقوله: «فإنّ غسلته في المرن فمرّتين» فيكون مقتضاه بأنّ كلّ ما يكون مقابلاً لماء القليل يكفي فيه المرّه فمنه الكثير الكثر، فذكر الماء الجاري في ذيله يكون من بيان أحد مصاديق المفهوم، إذ منه الكثر وماء المطر، ولعلّ وجه ذكر الجاري بالخصوص لغلبه وجوده، أو عدم ابتلاء المخاطبين بالكثير الكثر، لا- سيّما في تلك الاعصار من قلّه الماء في المدن، لا- لأجل بيان اختصاص المرّتين به، حتّى يقابل مع مفهوم المصدر ويحكي في غير الجاري بلزوم المرّتين الشامل للكثر.

والجواب: حيث أجاب عنه صاحب «مصباح الهدى»، تبعاً لصاحب «مصباح الفقيه» بأنّ الجملة الأخيره وهو الجاري كان لاستدراك بيان حكم الجاري، لا التصريح بمفهوم الجملة الأولى، وإن كان الاستدراك بالجاري لنكته ذكرها، لكنه لا يوجب كونه لبيان أحد مصاديق المفهوم، فالروايه حينئذٍ متعرّضه لبيان حكم ماء القليل بالمرّه والجاري بالمرّتين، وساكنه عن بيان حكم غيرهما، فلا بدّ فيه من الرجوع الى دليل يدلّ بالاطلاق بلزوم المرّتين بما أصاب البول، ومنه الكثير الكثر، وهو المطلوب.

الدليل الثاني: ملاحظه المناسبه بين الكثر والجاري يوجب استشعار كفايه

المَرَّة في الكَرِّ بعد ثبوتها في الجارى، بلا ظهور الخبر فيها، واستشهد للمُدَّعى أيضا بعبارته خبر «فقه الرضا» حيث ذكر الجارى مقدّما على المَرَكَن، فيوجب كون المقصود من المَرَكَن هو القليل، لا الأعم منه ومن الكثير، لا سيّما مع ذكر العصر في آخره حيث يوجب تقوية هذا الاحتمال.

وأجاب عنه المحقق الآملى: وقال _ بعد الازعان بعدم دلالة الخبر لحكم الكثير: _ «إن المناسبه المذكوره الموجهه للاستشعار المذكور، لا توجب الحكم بالحاق الكَرِّ بالجارى في الحكم المذكور، مع اطلاق غير واحدٍ من تلك النصوص على اعتبار التعدّد في غَسَل البول، من غير تقييد بالقليل، كخبر ابن أبى العلاء، وصحيح بن مسلم عن أحدهما، وصحيح ابن أبى يعفور، فكيف يمكن رفع اليد عن اطلاق الأخبار بمجرّد الاستشعار المذكور».

أقول: ولا يخفى ما في جواب الوجهين من الاشكال:

أمّا الأوّل: فلأنّ لفظ (المَرَكَن) إن اشتمل على القسمين من مقدار الماء من القليل والكثير الكَرِّ، فحينئذٍ لا اشكال في دلالة الحديث بالمنطوق على لزوم الغسل المرّتين فيهما، فيرتفع النزاع ولا نحتاج الى ذكر تلك التكلّفات، ولكن هذه الدعوى غير مقبولة، لظهور هذا اللفظ في خصوص القليل، كما عرفت تصريح الجوهرى بأنّ المراد من (المَرَكَن) هو الأجانة التى تنظّف فيها الثياب، بل في «الجواهر»: «لعلّ التجوّز بمثله عن الكثير الراكد يعدّ مستهجنًا»، وعلى فرض تسليم اختصاص ذلك بالقليل، يصير مضى ومدلول الحديث حينئذٍ هكذا: «لو غَسَل في الماء القليل مرّتين» فذكر القلّه لابدّ أن يكون له جهه في الحكم وهو

الغسل المرّتين، فلا بدّ أن يكون ذكره في قبال غيره من المياه بحيث لو لم يكن الجارى المذكورا في ذيله، كان المفهوم العرفي منه اختصاص ذلك بخصوص هذا القسم، بخلاف غيره، فذكر الجارى وكفايه المرّه فيه لا يوجب خروج الكثير عن المرّه الذى قد استفيد من الصدر، مع أنّ السائل قد أخذ جواب سؤاله من كفايه المرّه في غير القليل، ولم يبق متخيّرًا ليرجع فيه الى الاطلاقات الداله على التعدد في غير القليل، المستلزم لخروج ذكر القلّه عن الفائده، فإنّ هذا ممّا لا يقبله الذوق العرفي، خصوصا مع ملاحظه اطلاقات الأوّليه الداله على كفايه المرّه لمطلق النجس، فخرج عنه بالنسبه الى البول بالأخبار المقيّده في خصوص البول بالتعدّد التي قيّد اطلاقها بخصوص القليل أيضا كما لا يخفى، فمع ملاحظه هذا التوجيه والبيان لا يكون الاستشعار المذكور مع الجارى بعيدا عن الذهن، لمناسبه الكثر مع الجارى في كثير من الأحكام دون القليل، كما ذكره صاحب «الجواهر» رحمه الله .

أقول: ولعلّ من خلال ملاحظه ما ذكرناه تظهر المناسبه فيما ورد في الأخبار بأنّ ماء الحّمّام بمنزله الجارى، أو أنّه كماء النهر يطهر بعضه بعضا، فإنّ الشارع بهذا التشبيه أراد بيان كون الكثير كالجارى لا القليل، فيترتب عليه أحكام الجارى.

وعليه فما أجابه صاحب «مصباح الهدى» من أنّ التشبيه إنّما هو بلحاظ أنّ له مادّه كالجارى، غير منافٍ لما ذكرناه في كونه مثله في اشتماله الأحكام أيضا، والله العالم.

الدليل الثالث: ما هو المذكور في «الجواهر» من الاستدلال بالمرسل المروى عن الباقر عليه السلام في كتاب «مختلف الشيعة» أو «المنتهى» على نقل آخر، نقله عن ابن أبي عقيل، قال: «ذكر بعض علماء الشيعة أنّه كان بالمدينه رجلٌ يدخل على

أبى جعفر عليه السلام وكان طريقه ماءً فيه العذره والجيف، وكان يأمر الغلام يحمل كوزا من ماء يغسل به رجله إذا خاضه، فأبصر يوما أبوجعفر عليه السلام فقال: إن هذا لا يصيب شيئا إلا طهره، فلا تعد منه غسلًا.

وفى بعض الروايات مضافا الى قوله: «مشيرا الى غدیر الماء إن هذا...»(١).

وجه الاستدلال: إن اطلاق الاصابه وعدم تقييدها بالمرتين، يستلزم جواز الاكتفاء بالمره، وحيث أن كلمه الشيء من ألفاظ العموم الشامل للمتنجس بالبول وغيره، فيدلّ على كفايه الغسل بالمره للمتنجس بالبول فى ماء الكثير الكثر، وضعف الحديث بسبب ارساله مجبوراً بعمل الأصحاب وشهرتهم بالفتوى.

لا يقال: على فرض قبول الروايه تكون النسبه بينها وبين ما دلّ على اعتبار المرّتين فى البول العموم من وجه، الموجب للتوقف فى مورد الاجتماع، والرجوع الى الأصول العمليه، وهو استصحاب النجاسه لما بعد المرّه، فلا بدّ من المرّتين حتّى تثبت البراءه.

لأننا نقول: وإن كانت النسبه كما تقول، ولكن نحكم بتقديم المرسل فى مورد الاجتماع لكونه أقوى، لأنّ دلالتة على كفايه المرّه بالعموم، بخلاف ما دلّ على اعتبار التعدد، إذ فى بعضها ما يصلح أن يكون القرينه بكونه فى القليل مثل وجود كلمه (الصبّ) أو (العصر)، وفى بعضها وإن كان بالاطلاق مثل صحيحه ابن أبى يعفور، ولكن الاطلاق لا يمكن أن يعارض مع العموم، لأنّ الثانى بالوضع دون

١- المستدرک، ج ١، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

الأول، وهو مقدّم عليه، خصوصاً مع ملاحظته تطرّق الوهن الى خبر ابن أبي يعفور بالنسبه الى الجارى، حيث قد علم من دليل آخر عدم اعتبار التعدّد فيه قطعاً.

أقول: هذا الدليل قد اعتبره صاحب «مصباح الفقيه» ولم يرده، لكن اعترض عليه صاحب «مصباح الهدى» بدعوى أنه لا اطلاق له بهذه الحيشيه، لأنه بصدد بيان مطهرّيه ما فى الغدير من الماء، وأنه لا ينفعل بالملاقاه، لافى مقام فى بيان كفايه مطلق الاصابه، كما لا يمكن التمسك بهذه الروايه لعدم اعتبار العصر ونحوه فى ذلك الماء، ممّا يشك فى اعتباره.

وفيه: الانصاف والدقه فى نصّ الخبر وهو قوله: «ما من شىء يصيبه إلاّ طهره» يفيد أنه فى مقام بيان تطهير المتنجس به لا فى مقام بيان عدم انفعال نفسه بالملاقاه، فبالاطلاق يتم الاستدلال كما عرفت.

ومنه يظهر الجواب عمّا اعترض على الاستدلال بروايه «كلّ شىء يراه المطر فقد طهر» بحسب اطلاقه بما قد تقدّم، بأنّ الظاهر من الروايه كونه بصدد بيان تحقّق طهاره المتنجس لا لعدم انفعاله به، وهذا الحديث يعدّ رابع الأدله المستدلّ بها فى المقام.

وبالجملة: ثبت ممّا ذكرنا أنّ مختار المشهور عندنا بكفايه المرّه فى الكثر كالجارى قوئى لا غبار عليه.

وأما ما ذكره صاحب «الجواهر»: من التأييد لمختاره بأمر:

منها: امكان دعوى القطع بمساواته للجارى بعد ما عرفت من عدم اعتبار الجريان، بل ومع اعتبار إذا فرض اختلاف سطوح الراكد بتحريك ونحوه، بل لعلّ

الكثير من الراكد إذا فرض جريانه في ساقية ونحوها داخل في اطلاق الجارى، إذ تخصيصه بالنابع عرف للفقهاء أو بعضهم على الظاهر، فيشمل الصحيح حينئذ هذا القسم منه، ويتم في الباقي بعدم القول بالفصل.

ومنها: أنه يمكن القطع بمساواه بعض أفراد الجارى للراكد على العرف الشرعى أيضا كالنابع غير السائل من العيون ونحوها، خصوصا في المنقطع فعليه نبعها بسبب ما خرج منها من الماء، وإن كانت مستعدّه له، بل يمكن اراده غير المنفعل من الجارى في الصحيح بقريته مقابلته بالمركز (١).

فمما لا يمكن الاعتماد عليها: لأن هذه الدعاوى خصوصا بعضها مما لا يساعد عليها العرف الشرعى في صدق الجارى عليه، ليدخل في متن الروايه، وعليه فالماء من حيث الحكم على قسمين: إذا كان في المركز مرتين، وإذا كان جاريا شاملا للكثير مره واحده.

وأيضاً: لا يمكن الاعتماد على ما ذكره في ذيل ذلك بقوله: «ومما يمكن أن يؤيد به أيضا من الاعتبار من حيث أنّ الماء الكثير إذا استولى على عين النجاسه وإن كانت مغلظه استيلاء شاعت أجزاءها فيه واستهلكت، سقط حكمها شرعا، فالمتنجس إذا استولى الماء على آثار النجاسه أولى بالسقوط، وبصيروره وجودها كعدمها، وإلا لكان الأثر أقوى من العين، يشرف الفقيه على القطع بالاجتزاء بالمره المزيله للعين»، لأن هذه الأمور يكون الى الاستحسان أقرب منه

الى الفقه، والواجب علينا فى الفقه متابعه أثر لسان الدليل فإن ساعدنا فيه أتبع والآ فلا، نعم ذكر هذه الأمور بعد مساعده الدليل على اثباته أمر مطلوب، ولعله هو أيضا أراد ذلك من ذكر هذه التأييدات، فله درّه وعليه أجره.

شرط زوال العين فى التطهير

شرط زوال العين فى التطهير

أقول: بعد ما ثبت كيفيه حصول الطهاره بالماء الجارى والكثرة والكثير، وكذا بالقليل فى البول مرتين فى الأخير دون ما سبقه، لا بد أن ننبه أخيراً على أنه يشترط فى حصول الطهاره فى غسل النجاسات والمنتجسات بتلك المياه، زوال أعيانها بحيث لم يبق منها أجزاء فى المحل ولو كانت دقائقاً. نعم، لا- عبره بعد ذلك ببقاء اللون والريح ونحوهما من الأعراض التى لا تستتبع أعياناً من مؤثراتها عرفاً بل ولا عقلاً لوضوح أنّ العرض يقتضى محلاً من مؤثره يقوم به، بل يكفى فى عدم تحقق قيامه بنفسه قيامه بالثوب ونحوه ممّا باشر المؤثر، وقد خالف بعضهم فى الآثار وفى المراد من الأثر: قيل: تجب ازاله اللون والرائحه، واستدلّ لوجوب الازاله بأنه عرض لا يقوم بنفسه، فلا بد له من محلّ جوهرى يتقوم به فى وجوده، وهذا دليل على وجود العين وعدم زوالها، نحو دلالة وجود كلّ أثر لمؤثره، فيجب ازالته لبطلان قيام العرض بلا- موضوع، أو قيامه على غير موضوع لنفسه، لاستحاله انتقال العرض عن موضوعه الى موضوع آخر، وهذا القول هو المحكى عن العلامة فى «المنتهى» والفاضل فى «التنقيح»، لكن عن «النهايه» وجوب ازاله الرائحه دون اللون، وعن «القواعد» وجوب ازالتهما معا مع عدم العسر فيها،

والدليل لوجوب الازاله هو ما عرفت من استحاله انتقال العرض عن المعروض.

أقول: الأقوى عدم وجوب ازاله الأثر بأى وجه فسّر، فإنّه مضافا الى ما حكى من قيام الاجماع عليه عن المحقّق فى «المعتبر»، فقد استدلّوا للوجوب بأدله يمكن ردّها:

أوّلاً: بالمنع عمّا ذكروا، لامكان حدوث الوصف فى عينٍ بالمجاوره، كما قيل فى اللّون الحادث فى اليد مثلاً بواسطة مجاورتها مع الحنّاء، وكذلك حصول الرائحه فى بعض الأعيان بالمجاوره من دون بقاء العين.

وثانيا: لو سلّمنا ما ذكرتم من دلالة بقاء الأثر على بقاء العين بواسطة تلك الاستحاله التى هى أمر عقلى، لكن من المعلوم أنّ المدار فى الأحكام الشرعيه فى الطهاره والنجاسه إنّما يكون على فهم العرف لا- الدقه العقليه، ومع حكمهم بارتفاع العين باستعمال الماء فى غسلها يحصل التطهير.

وثالثا: استفاده عدم وجوب الازاله من النصوص المتعدده الوارده فى مواضع مختلفه:

منها: خبر على بن أبى حمزه، عن العبد الصالح عليه السلام، قال: «سألته أمّ ولدٍ لأبيه... الى أن قال: قالت: أصاب ثوبى دُمّ الحيض فغسلته فلم يذهب أثره؟ فقال: أصبغيه بمشق حتّى يختلط ويذهب»^(١)، والمَشَقُّ بفتح الميم هو الطين الالحمه كما فى «المنجد».

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

ومنها: خبر عيسى بن أبي منصور، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إمرأه أصاب ثوبها من دم الحيض فغسلته فيبقى أثر الدم في ثوبها؟ قال: قل لها تصبغه بمشق حتى يختلط»^(١).

ومنها: مرفوع محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري، رفعه في حديث، قال: «سألته امرأه أن بثوبى دم الحيض وغسلته ولم يذهب؟ فقال: اصبغيه بمشق»^(٢).

ومنها: صحيح حسن بن المغيرة، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «قلت له: إن للاستنجاء حدًا؟ قال: لا حتى ينقى مائمه. قلت: فإنه ينقى مائمه ويبقى الريح؟ قال: الريح لا ينظر إليها»^(٣).

تقريب الاستدلال: فى اللون الباقي على الثوب من دم الحيض، فإنه لو كان بقاء اللون كاشفا عن وجود العين المانع من تحقق الازالة المعتبره فى التطهير، لم يكن صبغه بمشق مجددا، فالأمر بالاصباغ ليس إلا لأجل رفع النفره الحاصله من بقاء اللون الغير المنافى لطهاره الثوب، إذ لا شبهه فى أن الرائحه المجردة وبعض مراتب اللون، خصوصا فى اللون المخالف للون النجس الذى ربّما يكتسبه المتنجس من الشئ لأجل خصوصيته كالصفرة الحاصله فى الجسم الملاقى للميته، بل وكذا فى بعض مراتب الخشونه الحاصله فى الثوب من المنى بعد ازاله عينه، التى تعدّ لدى العرف أثرا محضا لا تجب ازالته، ولذلك قال الامام عليه السلام فى

١- المصدر السابق، الحديث ٣.

٢- المصدر السابق، الحديث ٤.

٣- المصدر السابق، الحديث ٢.

حديث ابن المغيرة: «إن الريح لا ينظر إليها» كما نرى مثله في الرواية المرسله للصدوق، قال: «سئل الرضا عليه السلام عن الرجل يظأ في الحمام وفي رجله الشقاق فيظأ البول والنوره فيدخل الشقاق أثرٌ أسود ممًا وطىء من القذر وقد غسله، كيف يصنع به وبرجله التي وطىء بهما، أيجزیه الغسل أم يخلل أظفاره بأظفاره، ويستنجى فيجد الريح من أظفاره، ولا يرى شيئًا؟ فقال: لا شىء عليه من الريح والشقاق بعد غسله»(١).

أقول: إن هذه الأجوبه يوجب حصول الاطمينان للفقیه بلزوم عدم الاعتناء بالآثار إذا زالت العين عرفا، ولعل من ذهب الى لزوم ازاله الأثر من اللون كان فى صوره الامكان كما عن العلامه فى «المنتهى»، بل وربما اعتبروا الإصباغ بالمشق قرينه على لزوم الازاله مع الامكان، فإن تعدد احتال بالصبغ به، فالنزاع فى الصغرى بدعوى أن ازاله العين لا تتحقق عرفا مع بقاء اللون القابل للازاله، لكنّه ممنوع ظاهرا.

نعم، يمكن قبول نجاسه ما لو أمكن استخراج تلك الأجزاء ببعض المعالجات، بحيث يصدق عليه الاسم، لحقها حكمها، مثلاً لو غلا الثوب المتلون بلون الدم بعد ازاله عين الدم منه الى أن ظهر فى الماء لون الدم، تنجس الماء وتنجس به الثوب على الأظهر، حيث بصدق عليه أنه ماء متغير بلون الدم، لأن الأحكام تابعه لعناوين الموضوعات.

كما لا منافاه بين هذا القول مع القول بطهاره الماء المستهلك فيه الدم لانتفاء موضوعه، بمثل ما نحكم برجوع النجاسه لو نقص الماء عن الكريه من خلال التبخير للاجزاء المائيه، بحيث وصار قليلاً حتى ظهر فيه وصف الدم.

ومن هذا القبيل نحكم بطهاره البخار المتصاعده عن النجس إذا لم يصدق عليه اسم ذلك، بخلاف ما لو صدق عليه ذلك لدى الاجتماع، فيحكم بطهاره البخار المتصاعد عن العذره وهكذا البول، ما لم يصدق عليه اسم البول بالتقطير، وإلا يحكم بالنجاسه، ولأجل دخوله تحت موضوع الحكم وشمول النصّ بعمومه له يوجب أن لا يكون في مثله مجالاً لجريان استصحاب الطهاره الموجوده حال البخاريه، لوضوح عدم جريان الأصول في موطأ اقدم النصوص كما لا يخفى.

نعم، يصح الحكم بالنجاسه لو كان المتغير باللون أو الريح، هو الماء الذي يغسل به النجس المباشر للمغسول المتخلف بعضه فيه، لوضوح وجهه باعتبار أن أجزاء النجس موجوده في الماء المغسول به كما لا يخفى، هذا فضلاً عن أن المدار في معرفه ذلك هو العرف لا عسر الازاله وعدمه كما عن بعض، والله العالم.

حكم ملاقى نجس العين

و إذا لاقى الكلب أو الخنزير أو الكافر ثوب الانسان رطباً، غَسَلَ موضع الملاقاه واجباً، و إن كان يابساً رَشَّهُ بالماء استحباباً. (١)
حكم ملاقى نجس العين

(١) بعد الفراغ عن حكم ملاقاه الثوب مع البول أو سائر النجاسات غير المذكوره فى المتن، شرعنا تبعاً للمصنف بالبحث عن حكم ما لو لاقى الثلاثه كما ورد فى المتن.

فإن كان مع الرطوبه، وجب غَسَلَ موضع الملاقاه لكلّ ما يشترط فيه الطهاره كسائر النجاسات، لانفعال حكم النجاسه الثابته فى هذه الثلاثه بالأدله السابقه، فضلاً عن الاجماع محصّياً و منقولاً، و كذلك النصوص المستفيضه، بل ضروره المذهب أو الدين. كما أنّ الاجماع بقسميه و النصوص و الاستصحاب قائمه و ثابتة و جاريه و دالّه على أنّ زوال النجاسه هنا لا يتحقّق إلّا بالغسل، و لا يتحقّق بالرّش و النضح و نحوهما ممّا لا يصدق عليه الغسل، من غير فرقٍ فيه بين أفراد الكلب، و لا نُقل خلافٌ عن أحدٍ فى ذلك إلّا عن الصدوق فى «الفيّه» من القول بكفايه الرّشّ فى كلب الصيد، حتّى مع الرطوبه، حيث قال: «و إن كان كلبٌ صيدٍ و كان

جافاً، فليس عليه شيءٌ، وإن كان رطباً فعليه أن يرشّه بالماء» هذا على ما هو المحكى عنه في «الحدائق» (١) و نقلاً عن «الفقيه».

أقول: لكنه ضعيفٌ جداً، إذ لا- موافق له من الأصحاب، و لا دليل عليه، بل الأدله من اطلاق الخبر و غيرها على خلافه. كما أنّ مثله في الضعف ما في «الجامع»: «من أنّه رُوي أنّ كلب الصيد لا- يُرّش من ملاقاته رطباً»، ضروره أنّ ذلك من الشواذ ممّا لا ينبغي أن يُلتفت إليه. كما أنّ المشهور بين الأصحاب، بل لاخلاف يُعتدّ به في رجحان الرّش في الجملة في الثلاثه في جميع أفرادها، سوى ما ذكره صاحب «الفقيه» في كلب الصيد، و عليه فأصل رجحان الرش مسلّم، ألا أنّ الاختلاف بين الأصحاب وقع في كونه ندباً أو واجباً. لكن الأكثر - بل لا خلاف يعتدّ به، على ما في «الجواهر» - على الاستحباب.

نعم، صريح «الوسيله» و ظاهر «الجامع»، و عن «المراسم» الوجوب في الثلاثه، كصريح «النهايه» و ظاهر «المقنعه» في الأولين، و «الفقيه» في الأول غير كلب الصيد منه، بل عن الثالث زياده الفأره و الوزغه كزيادتهما مع الثعلب و الأرنب في «الوسيله» و «الجامع»، مع أنّ ظاهر «المعتبر» بل صريحه الاجماع على استحبابه في محلّ البحث، كما هو كذلك، لما يشاهد من نقل الاجماع في «المختلف» و «كشف اللثام» و «الذخيره» و «الدلائل».

بل يمكن دعوى قيام الاجماع على عدم تعدّي النجاسه مع اليوسه، اعتماداً على موثقه عبدالله بن بكير، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الرجل يبول و لا يكون عنده الماء فيمسحُ ذكره بالحائط؟ قال: كلّ شيءٍ يابسٍ زكّي». (٢)

١- الحدائق، ج ٥/٣٩٠.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٥.

مضافاً الى جريان الاستصحاب الدّال على الطهاره و غيره، و عليه فلا-وجه لاحتمال حصول التنجس مع اليوسه، حتّى يجب تطهيره بالرّشّ و النضح.

اللّهم ألّا أن يقال: بوجوب الرشّ تعبيداً شرعاً، كما عليه صاحب «الحدائق»، و كما هو ظاهر كلام الشيخ في «النهايه»، و المفيد و سلّار و لكن قال صاحب «الجواهر»: «إنّ ملا-حظه كلماتهم و ذكّهم في مقام التطهير، و أحكام النجاسه، يفيد أنّهم أرادوا تحصيل الطهاره به لا التعبد».

بل قد يُستغرب التعيّد في مثله بحيث لا مدخلية له في سائر ما يشترط بالطهاره و احتمله في «المعالم»، بل قد أصرّ عليه صاحب «الحدائق» مستنداً بظاهر الأوامر الوارده في النصوص، و عليه فلا باس قبل الخوض في بيان وجه الأمر بالرّشّ، من ذكر النصوص المشتمله عليه في الثلاثه: فأما في الأولين.

١. مرسل حريز عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا مسّ ثوبك كلبٌ فإن كان جافاً فانضح، و إن كان رطباً فاغسله». (١)

٢. خبر على، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الكلب يصيب الثوب؟ قال: انضح و إن كان رطباً فاغسله». (٢)

٣. صحيحه أبي العباس، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا أصاب ثوبك من الكلب رطوبه فاغسله، و إن مسّه جافاً فاحب عليه الماء». (٣)

بناءً على أنّ الصبّ و الرشّ و النضح هنا بمعنى واحد.

٤. و عن «الخصال» عن عليّ عليه السلام في حديث الأربعمائه، قال: «تنزّهوا

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ _ ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ _ ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

عن قرب الكلاب، فمن أصاب الكلب و هو رطبٌ فليغسله، و إن كان جافاً فلينضح ثوبه بالماء». (١)

٥. خبر علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال: «سألته عن الرجل وقع ثوبه على كلبٍ مَيِّتٍ؟ قال: ينضحه بالماء و يُصلّي فيه، الحديث» (٢) بناءً على اعتبار الرش لكونه كلباً لا مَيِّتاً. هذا كله في الكلب.

و أما في الخنزير: فیدلّ عليه عدّه أخبار:

منها: مضمرة علي بن محمد عليه السلام ، قال: «سألته عن خنزيرٍ أصاب ثوباً و هو جافٌ، هل تصلح الصلاة فيه قبل أن يغسله؟ قال: نعم ينضحه بالماء ثمّ يصلّي فيه، الحديث». (٣)

بل عن «قرب الإسناد» روايته مسنداً الى موسى بن جعفر عليه السلام .

و منها: صحيح علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال: «سألته عن الرجل يصيب ثوبه خنزيراً فلم يغسله، فذكر و هو في صلاته، كيف يصنع به؟ قال: إن كان دخل في صلاته فليمض، و إن لم يكن دخل في صلاته فلينضح ما أصاب ثوبه الّا أن يكون فيه أثرٌ فيغسله». (٤)

قيل: إنّ صدر الروايه حيث حكم بالمضى إذا دخل في صلاته و ذكر، دليلٌ على أن الحكم بالنضح تعبدى لا لاجل النجاسه، إذ من الواضح أنّه

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

لو كان لأجلها كان الحرى أن يحكم ببطلان الصلاة أو بخلع الثياب إن أمكن لا بالمضى.

نعم، تقابله بالغسل إذا كان فيه أثر، يفيد كونه للنجاسة لا التعبد.

أجاب عنه صاحب «الحدائق»: «بأن الإصابه فى الصدر مطلق، و لم يعلم كونه برطوبه أو عدمها، و قد دخل فى الصلاة و الحال كذلك، فأمر عليه السلام بالمضى فى الصلاة استصحاباً لأصالة الطهاره، لأن الإصابه بيبوسه غير موجب للتنجيس و الرطوبه غير معلومه، فيتّم البناء على أصالة الطهاره، و يتم الأمر بالمضى فيها، و إن كان ذلك قبل دخوله فى الصلاة، فلينضحه إلا أن يكون فيه أثر فيغسله، و ظاهر الخبر الدلاله على عدم وجوب الفحص بعد دخوله فى الصلاة، و أنه يكفى البناء على أصالة الطهاره عند الشك، كما يدلّ عليه صحيح زراره الطويل الوارد فى المنى، و قد تقدّم» انتهى ما فى الحدائق. (١)

قلنا: إن ما قاله ليس جواباً للاشكال، بل وجهه كلامه لبيان وجه حكم المضى، و هو مقبول للخصم، و فى الحقيقة إن ذكر الغسل فى مقابله دليل و قرينه على أن الحكم فى الطرفين هو التنجس و عدمه لا التعبد، إذ لا مدخلية للتعبد فى الحكم فى الدخول و عدمه.

و أما الاستثناء بايجاب الغسل عند تحقق وجود الأثر على الثوب، بأن يرد منه ترتيب أثره من الغسل فيما قبل الدخول، فواضح و أمّا بعد الدخول فى الصلاة من الحكم بتغسيه فى الاثناء أو خلعه إن امكن، و إلا كما هو

الغالب حيث يصعب تحصيل آداب الغسل اثناء الصلاه فيجب عليه قطعها و يستأنف الصلاه من رأس مع الطهاره، فيصير حكمه كحكم ناس النجاسه الذاكر لها في الاثناء، و عليه فيبقى الخبر على ظاهره و لا نحتاج الى صرفه عن ظاهره باراده الجاهل بوجود الأثر إن علم بالملاقاه، بدعوى أنّ العلم بالملاقاه هو أعمّ من الجهل بوجوده، فلا يمنعه من التمسك بأصالة الطهاره حتّى دخل ثم علم بها.

أمّا الكافر: فقد وردت روايه في حكم الملاقى معه و هي صحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاه في ثوب المجوس؟ فقال: يَرش بالماء». (١)

فإنّ سياق مثل هذه الاخبار يشهد بأن الأمر بالنضح مع الجفاف كالأمر بالغسل مع الرطوبه، إنّما هو لازاله الأثر الحاصل بالملاقاه، حيث علم أن الأثر الحاصل بالملاقاه مع الجفاف لم يبلغ مرتباً يجب التنزّه عنه في الاشياء المشروطه بالطهور، و عليه فيستفاد من ذلك أنّ الأمر بازالته بالنضح، ليس ألاً للاستحباب، و لذا لم يفهم المشهور من النصوص الوارد فيه الأمر بالنضح إلاً ذلك. و إن شئت قلت: إن إعراض المشهور عن هذا الظاهر، و حملهم على الندب، يكشف عن وقوفهم على قرينه داخلية أو خارجيه أرشدتهم الى ذلك.

أقول: قد ورد في صحيحه أبي العباس الأمر بصبّ الماء على الثوب، خلافاً لسائر الأخبار المشتمله على النضح و الرش.

و يرد عليه أولاً: أنّ ما ورد في فتوى المشهور هو الرشّ كما في صحيحه الحلبي للمجوس، دون النضح و الصبّ.

و ثانياً: إن الصبّ الوارد في خبر أبي العباس يراد منه أوسع من النضح و الرشّ، لاشتماله على لزوم استيعاب الماء لجميع المحلّ، فربما يقع التنافي بين تلك الأخبار، فكيف أفتى المشهور بخصوص الرش؟!، و لذلك ذهب بعض هنا الى لزوم استيعاب الماء ليصدق عليه عنوان الصبّ.

و لكن يمكن أن يجاب عن الأوّل: بأنّ الظاهر كون النضح و الرشّ مترادفين، بل الصبّ أيضاً، كما ترى التصريح بذلك في «الصحاح» و «القاموس» قالوا: «إنّ النضح هو الرشّ» كما ترى استعمال الصبّ أو النضح في بول الصبي، مع أنّ بعض الأصحاب عبّر فيه بالرشّ، بل في «حواشى القواعد» من تفسير الرشّ: «بأن يستوعب جميع أجزاء المحلّ بالماء و لا يخرج بخلاف الغسل حيث ما يكون الماء قد خرج»، فلعلّ ذكر الصبّ لدفع توهم لزوم الغسل، لا لجعله مقابلاً للنضح و الرشّ حتّى يقع التنافي بينها كما توهم، فبناءً على تفسير «حواشى القواعد» يصبح الرش مثل الصبّ، و هذا دليل على وحدتهما.

و عن الثانى: على فرض قبول التفاوت بين الصبّ و بين عديله، فنقول بإمكان أن يكون الصبّ المطلق و الأوسع بالنسبه الى الآخرين، و يعدّ أبلغ فى الماء منهما، و تكون النسبه بينهما حينئذ هو العموم بالمطلق و المقيد، و لا يلزم ذلك الذهاب الى التقييد حتماً، كما نذهب الى ذلك فى سائر الموارد، لأنّه فرق بين وروده فى المستحب و بين وروده الواجبات، إذ

فى الأول لا تنافى بين ابقاء المطلق على اطلاقه و بين المقيّد بقيده، لامكان ارجاع الأول الى المحبوبيه و فى الثانيه على التأكيد فيه، بأن يُحمل الأمران فى المطلق و المقيّد على مراتب الفضيله، كما يقال كذلك فى (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) هذا اذا كان الحكم نديباً، بخلاف ما لو كان التكليف الزامياً، حيث أنه اذا تعيّن الايتان بالمقيّد فى مقام الخروج عن عهده التكليف الوجوبى، فلا معنى من القول بالاجتزاء بأى فردٍ من أفراد المطلق، كما يقضيه أصاله الاطلاق.

ثم أورد على خبر الحلبي ثالثاً: بأنه لا- يدلّ على استحباب ذلك فى مطلق الكافر، إذ ليس فيه إلا هذا الخبر، و هو مختصّ بالمجوسى، مع أنّ المشهور يقولون باستحباب الرش فى مطلق الكافر.

أجيب عنه: بالغاء الخصوصيه عن المجوسى، حيث لا وجه فيه إلا لأجل كفره، لعدم خصوصيه فيه، خصوصاً مع ملاحظه الاجماع السابق بلا خلافٍ فى رجحان الرش فى الأنواع الثلاثه، و كون الحكم ممّا يتسامح فيه.

تنبيه: المراد من اليابس فى المتن و غيره، هو ما يشمل مثل الندى الذى لا- تنتقل منه رطوبه بملاقاته، لعدم حصول وصف التنجس به، كما صرح به

العلامة الطباطبائى فى منظومته، للأصل، و صدق الجفاف عليه، و مفهوم جمله: «إن أصاب ثوبك من الكلب رطوبه» فى صحيحه البقباق، بأنه إذا لم تصب الرطوبه فلا، كما يظهر ذلك من التأمل فى سائر الأخبار المشتمله على كلمه (الرطب) يحكم بالغسل، من حيث انتقاله الى ملاقيه بخلاف اليابس فلا وجه لاحتمال حصول النجاسه فى فرض الاصابه بالندى تمسكاً

و في البدن يُغسل رطباً، و قيل: يُمسح يابساً، و لم يثبت (١)

باطلاق بعض الأدله المترتبه ذلك على الملاقاه، بعد الاقتصار عليه في الخروج عن المتيقن، و بمفهوم تعليق النضح و نحوه، المحمول على الاستحباب، المستفاد منه عدم التنجيس على اليابس الممنوع صدقه على المفروض، و هما كما ترى، كما في «الجواهر».

هذا تمام الكلام في ما إذا لاقى الثلاثه الثوب بالثلاثه مع الرطوبه و اليبوسه.

(١) و الكلام في البدن بالنسبه الى الملاقاه مع الرطب في الموارد الثلاثه، أو نفس البدن من وجوب الغسل، هو الكلام في الثوب، و أدلته

ما عرفت.

و أما الملاقاه يابساً: ففيها قولان أو ثلاثه أقوال في بعض الأفراد

كما سنذكره:

١. قولٌ بوجوب المسح بالتراب، كما هو ظاهرٌ بل صريحٌ جماعه كما في «الوسيله» للثاني، و «النهايه» و «المقنعه» للأول، بل في «الوسيله» و «النهايه» زياده: «الثعلب و الأرنب و الفاره و الوزغه»، كما في «المقنعه» زياده: «الفاره و الوزغه»، بل عن «المبسوط» استحباب ذلك من كل نجاسه يابسه.

٢. قولٌ بالاستحباب و قد تنزل عبارات الأصحاب على الاستحباب، و

لا بأس به للتسامح فى أدله السنن بواسطه فتوى هولاء، لأنهم لا يفتون بما لم يعثروا عليه. حكم ملاقاه البدن مع النجس

٣. و القول الثالث هو أن لا يكون واجباً و ندباً لعدم وجود دليل يثبت ذلك إلا فى الكافر، و هو كما ورد فى خبر القلانسى، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام ألقى الدمى فيصافحنى؟ قال: إمسحها بالتراب و بالحائط. قلت: فالنصب؟ قال: اغسلها». (١)

هذا بعد إلغاء خصوصيه الدمى كإلغاء خصوصيه المصافحه، بل لا بأس بالتعدى منه الى أخويه من الكلب و الخنزير إن لم نقل الى سائر النجاسات و ظاهر هذا الحديث الاكتفاء بالغسل فى النصب دون المسح، و لكن جاء فى خبر أبى بصير عن أحدهما عليه السلام: «فى مصافحه المسلم اليهودى و النصرانى؟ قال: من وراء الثوب، فإن صافحك بيده فاعسل يدك». (٢)

و فى «الجواهر»: «إنّ الغسل فى هذا الخبر لا ينافى استحباب المسح المذكور فى خبر القلانسى، مع أنه أيضاً يكون مثل النصب فى كفايه الغسل بصوره الاطلاق مع الرطوبه و اليبوسه، لأنّ الغسل يكفى عن المسح، سواء كان مع الرطب أم لا، إلا أن يكون أمراً تعبدياً فالأمر سهل».

أقول: إنّ صاحب «الجواهر» أشار الى الأنسب على المصنّف أن يذكر استحباب نضح الثوب و البدن، و هو من الأمور التى سنذكرها و نعم ما قال، لأنّ المقام هو موضعها من جهة مناسبه الحكم مع الموضوعات هنا، و هى عبارته عن استحباب نضح الثوب و البدن المظنون أو المشكوك

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ _ ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ _ ٥.

اصابتهما بالبول أو المني (أو الدم لخصوص الثوب) لأجل النصوص الواردة في ذلك، بل قد يتعدى منها الى كل نجاسه كذلك بالنسبه الى الثوب و البدن.

لا- يقال: إن ذلك لا- يلائم مع ضوابط الاحتياط، إذ لا بدّ فيه من القيام بمستلزمات النجاسه المتحققه من الغسل و العصر و نحوهما، حتّى يحصل له اليقين بطهارته من النجاسه لو كانت في الواقع قد أصابته.

لأننا نقول: بإمكان رفعها عن طريق النضح إذا كانت موهومه، حتّى يكون للنجاسه حكمين: الغسل في صورهِ العلم و النضح للوهم، أو القول باستحباب النضح تعديداً لازاله النجاسه مع فرضها، حتّى يكون من الاحتياط، أو القول بكون المراد و المطلوب من الرّش و النضح الدفع و زوال النفه الحاصله من ذلك الوهم الذي قد يترتب على مراعاته الوسواس المأمور بالتجنّب عنه.

كما أنه كان ينبغي للمصنّف أن يذكر استحباب النضح أيضاً بالنسبه للثوب من الفأره الرطبه التي لم يرى أثرها عليه، و الّا فيستحبّ غسله لانضحه.

و أيضاً كان المفروض أن يشير الى أنه يستحبّ ذلك من المذي و من أبوال الدّواب و البغال و الحمير مع الشك في الاصابه، و الّا فيستحبّ غسله،

و من بول البعير و الشاه، و من العرق مع الجنابه، و ممّا يجده ذو الجرح من الصفره في مقعده بعد الاستنجا، و غير ذلك من الأمور المذكوره في النصوص، و بعض كلمات الأصحاب، المعلوم عدم وجوبها و إن كانت وارده بلفظ الأمر كما هو واضح لا يحتاج الى مزيد بيان.

و إذا اخلَّ المصلّي بازاله النجاسات عن ثوبه او بدنه اعاد في الوقت و خارجه (١) حكم الاخلال بازاله النجاسه

(١) إنّ الاخلال بالازاله للمصلّي يتصوّر على وجوه:

تاره: إذا كان عالماً بالنجاسه في الثوب أو البدن، أو كل ما يشترط طهارته في الصلاه و ما في حكمها، فإنّه لا اشكال في بطلان الصلاه، و لزوم اعادتها في الوقت و خارجه، مضافاً الى قيام الاجماع بكلا قسميه على اشتراط صحه الصلاه بذلك، كما دلّت نصوص مستفيضه بل متواتره على ذلك، فلا باس بالإشاره الى بعضها:

منها: صحيحه محمّد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام، قال في حديث: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاه في ثوبك فعليك اعاده الصلاه، و إن أنت نظرت ثوبك فلم تصبه ثمّ صلّيت فيه، ثمّ رأيت بعد فلا اعاده عليك، و كذلك البول».

(١)

و هذا الخبر دلّته على لزوم الاعاده مع حصول العلم بالنجاسه واضحه، سواءً كان قبل الصلاه أو فيها.

و منها: خبر حسن عبدالله بن سنان، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنبه أو دم؟ قال: إن كان علم أنّه أصاب ثوبه جنبه قبل أن يُصلّي ثمّ صلّى فيه فلم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلّى. و إن كان يرى أنّه

أصابه شيءٌ فنظره فلم ير شيئاً أجزأه أن ينضح به بالماء». (١)

و منها: صححه اسماعيل الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم و كان رآه فلم يغسل حتى صلى فليعد صلاته، وإن لم يكن رآه حتى صلى فلا يعيد الصلاة». (٢)

هذا كله في صورته العلم بالنجاسة و حكمها.

و أخرى: ما لو صلى في النجس عمداً مع الجهل بحكمه من التكليفي أو الوضعي، أو هما معاً، فحكم المشهور هو البطلان و وجوب الاعاده في الوقت و القضاء في خارجه، لاطلاق الأدله المتقدمه من الاجماع و النصوص الشامله للعالم بالحكم و الجاهل به قصوراً أو تقصيراً، و لعل وجهه هو ظهور أن المشروط يندم بانعدام شرطه، فالصلاه باطله حينئذٍ لفقد شرطها، فيجب اعادةها ثانياً في الوقت لعدم حصول الامتثال بالتكليف، و عدم فراغ ذمته، و في خارج الوقت يصدق فوت الفريضه عليه، فيشمله دليل «من فاتته فريضه في الوقت فليقضها كما فاتته».

بل ربما يقال: إن شمول أدله الشرطيه المقتضيه للبطلان لمثل المورد الذي قد وقع عن جهل بالحكم و لو لنسيانه يعدّ أولى، لأن وقوع الصلاه عن العالم بالحكم و الشرطيه الموجهه للبطلان، مع فرض كون المصلّي متديناً بالشريعه أمرٌ بعيد، بل هو حمل على ما هو بيانٌ للبديهيات، و صدور مثله خارج عن شؤون الشرع.

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

نعم، خالفنا في ذلك المقدس الأردبيلى، و تبعه جماعه من الفقهاء و منهم صاحب «المدارك» تلميذه، و حاصل كلامه على المحكى في «مصباح الهدى» (١) هو الاشكال في جواز تكليف الجاهل و مؤاخذته على ما جهله، فيندرج تحت تكليف الغافل و التكليف بما لا يطاق، فالصلاه مع الطهاره ليست مطلوبه منه شرعاً، مضافاً الى أنّ الماتى به مع النجاسه مأمور بأداءه شرعاً بشهاده استحقاق العقاب على ترك ما بيده و اعتقاده بالصلاه اختياراً لأن استحقاق العقاب لا يكون إلّا عند مخالفه الأمر، و إذا لم يكن الماتى به مع النجاسه مأموراً به، لا- يُعقل أن يستحق في تركه العقاب، و إذا كان مأموراً به يكون الاتيان به مجزياً، لأن اتيان المأمور به على وجهه يقتضى الاجزاء، لأن التطبيق قهرى و الاجزاء عقلى. مضافاً الى دعوى اختصاص شرطيه الطهاره للعالم، لأن شرط كل تكليف هو العلم به.

هذا كله مع اضافته ما انفرد به صاحب «المدارك» من دعوى اختصاص الاعاده _ الوارده فى النصوص _ بالفعل فى الوقت، و لا دليل فى المقام على وجوب القضاء، لأنه يكون بأمر جديد، و هو غير ثابت.

هذا كله ما استدلوا به على عدم وجوب الاعاده و القضاء كما أشار اليه صاحب «الجواهر» و غيره أيضاً.

أقول: كلها مخدوشه لا يمكن الاعتماد عليها لاثبات ذلك:

فأما الأول: لوضوح أنّ القبيح فى تكليف الجاهل إنما يتحقق اذا كان وجود التكليف مشروطاً بوجود الجهل، بحيث كان التكليف مرتفعاً

بارتفاع الجهل، لا تكليفه بصوره المطلق، لأنه من الواضح أنّ الغرض من التكليف ليس إلّا انبعاث المكلف عنه بعد علمه به، و
صيرورته موجباً لاحداث الدّاعى فى المكلف بالامثال للفعل أو الترك، و إلّا لولا ذلك بحيث كان التكليف مختصاً بالعالمين
به، للزم منه عدم صحه تكليف الكفّار بالفروع، إذ أكثرهم غير عالم بالأحكام، بل كثير منهم كذلك، و هو مردودٌ قطعاً.

هذا فضلاً عن أنّه لا فرق فى جواز تكليف الجاهل بين الملتفت و الغافل المحض، نعم بينهما فرقٌ من جهه استحقاق العقاب فى
الأول دون الثانى، ولكن لا ملازمه بين عدم استحقاق العقاب و بين نفي وجوب الاعاده و القضاء فى خارجه، حيث أنّ الغافل لو
التفت الى الوجوب الواقعى، وجب عليه الامثال باعادته فى الوقت و قضائه فى خارجه.

و أمّا عن الثانى: فبمنع كون المأتى به مع النجاسه هو المأمور به، و كذا نمنع استحقاق العقاب على ترك ما لا طهاره له، بل
العقوبه مترتبه على ترك الواقع مع الالتفات الى وجوبه، مضافاً الى أنّ الإجزاء فى المأتى به الناقص عن المأمور به التام من دون
قيام دليلٍ عليه أوّل الكلام.

و أمّا عن الثالث: فبأنّ اختصاص شرطيه الطهاره بالعالمين دون الجاهلين، و إن كان بمكانٍ من الامكان و ليس بمستحيلٍ، إلّا أنّ
ظهور أدله الشرطيه هو الاشتراك بين الطائفتين، و هو يحكم كونها شرطاً حتى مع الجهل، إلّا أن يقوم دليلٌ على خلافه كما فى
الجهر و الاخفات و القصر

فإن لم يعلم ثم علم بعد الصلاة، لم يجب عليه الاعاده (١)

فى السفر، و حيث هنا لم يقم عليه دليلٌ فيحكم بوجوب الاعاده.

و أمّا عن الرابع: من دعوى اختصاص الاعاده _ التى وردت فى النصوص _ فى الوقت دون خارجه، لما ثبت أنّ اصطلاح (الاعاده فى الوقت) فى مقابل (القضاء فى خارجه) اصطلاحٌ أبدعه الفقهاء و ليس عنواناً شرعياً مذكوراً فى الاخبار، لأن ما ورد فى النصوص ليس إلا أنّ فعل الشىء ثانياً يطلق عليه الاعاده، سواءً كان فى الوقت أو فى خارجه، و أمّا كون القضاء بأمرٍ جديد، فهو مضافاً الى أنه مورد بحث بينهم و ليس مورد اتفاق جميعهم، و على فرض التسليم نقول إذا أثبتنا بقاء الأمر عليه و عدم تحقّق الامتثال بما أتى به، فمقتضى ذلك الأمر هو لزوم اعادته فى الوقت، فمع فوته يثبت عليه القضاء بدليل «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتته» و بذلك ثبت المطلوب. و عليه فالأقوى هو وجوب الاعاده فى الوقت و القضاء فى خارجه، على من صلّى عامداً فى النجس مع الجهل بالحكم التكليفى _ أعنى عدم جواز الصلاة فى النجس _ أو الوضعى أعنى نجاسه الشىء الفلانى، و كون وجودها مانعاً أو عدمها شرطاً، أو الجهل بكلا الحكمين معاً.

(١) الثانى من الوجوه، هو ما لو لم يعلم بالنجاسه، أى كان الجهل بالموضوع و هو نجاسه ثوبه أو بدنه حال الصلاة و قبلها، ثم علم بعد

الصلاه بسبق النجاسه على الصلاه، فهل تجب عليه الاعاده فى الوقت و القضاء فى خارجه أم لا؟ فيه أقوال:

١. قول: بالعدم مطلقاً فى الوقت و خارجه، و هو الأشهر أو المشهور على اختلاف النقل.

٢. و قول: بوجود الاعاده مطلقاً فى الوقت و خارجه، و هذا هو المتوهم من كلام العلامة فى «المنتهى» و غيره من وجود خلافٍ فيه كظاهر «الخلاف» بل صريحه، بل احتمله صاحب «كشف اللثام» من عبارته «المقنعه» فى بعض الأحوال. ولكن فى «الجواهر» و غيره أنه لم يوجد قائله و لم يثبت، كما لم نتحقق ذلك لاحتمال وجوب الاعاده وجهاً، فضلاً عن القول به، مضافاً الى حكاية نقل الاجماع على عدم الوجوب فى صورته خارج الوقت، لو لم نقل كونه محصلاً، كما عن غير واحدٍ من الأصحاب التصريح به كصاحب «المدارك» و «الذخيره» و «الغنيه» و «المفاتيح» و «اللوامع» و «المهذب»، بل حكى عن «السرائر» و «التنقيح» و «كشف الرموز» نفي الخلاف عنه.

٣. و قول: بالتفصيل بين الاعاده فى الوقت دون خارجه، و هو منسوبٌ الى جماعه من القدماء و المتأخرين، كما هو خيرُه «النهايه» فى باب المياه، و «الغنيه» و «النافع» و «القواعد»، لظاهر «جامع المقاصد» و «الروض» و «المسالك» و «المبسوط» و «المهذب» و «نهايه الأحكام» و «المختلف»، بل فى ظاهر «الغنيه» الاجماع عليه.

٤. و قول: بالتفصيل بين من شك و لم يتفحص، و بين غيره فتجب

عليه الاعاده و لو فى خارج الوقت فى الاول، و عدم وجوبها فى الثانى و لو فى الوقت.

٥. و قول: بالتفصيل بين كون النجاسه من غير المأكول اللحم كفضلته و دمه فتجب الاعاده، و بين غيره فلا. هذه هى الأقوال فى المساله.

أقول: يقتضى المقام أن تتعرض لدليل كل قول حتى يتضح الحق فى المقام فنقول و من الله الاستعانه: استدلل المشهور على عدم وجوب الاعاده بالأخبار المستفيضه، الداله عليها بالصراحه فى الدلاله و الصحه فى بعضها بالسند، و هى العمده فى المسأله.

قد يقال: إن أدله شرطيه ازاله النجاسه عن الصلاه أو ما نعتها لها قاصره عن شمول صوره الجهل بالموضوع، نظراً الى أن كل الادله أو جلها وردت بصوره الأمر بالغسل أو النهى عن الصلاه مع النجس، و من المعلوم أن التكليف لا يتجزأ بالفعل أو الترك على الجاهل بالموضوع، فالشرطيه أو المانعيه المنتزعتان عنها تختصان بمن تنجز فى حقه التكليف، و هو العالم بالموضوع، نظير شرطيه إباحه المكان المنتزعه من النهى عن الغصب.

و الجواب: هذا التوهم ضعيف هنا، و إن كان الأمر كذلك فى مثل شرطيته إباحه المكان للمصلّى، لأجل الفرق الواضع بين ذكر الشرطيه بصوره الأمر النفسى و بين ذكرها بصوره الأمر الغيرى، حيث إن ذكر الشرطيه بصوره الأمر النفسى كما فى الغصب لا يمكن أن يتوجه إلا لمن تنجز فى حقه التكليف، و هو ليس إلا العالم بالموضوع، و هذا بخلاف ما لو لم يكن بصوره الأمر المولوى النفسى، بل كان بصوره الأمر الخبرى، أو

كان ذكر الشرط و الاشتراط بصوره الجمله الخبريّه مثلاً، بأن يقول: «الطهاره من الحَدث و الحَبث شرطُ في الصلاه» أو على نحو الأمر الغيرى و هو مثل: «اغسل ثوبك للصلاه» أو مثل قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» لوضوح أنّ الأوامر الغيريه المتعلقه بالأجزاء و الشرائط و النواهي المتعلقه بالموانع مسوقه لبيان الشرطيه و الجزئيه و المانعيه، و مسببه عن اعتبار تلك الشرائط و الاجزاء فى الطبيعه، و عليه فقياس تلك الأوامر بالأوامر النفسيه قياسً مع الفارق.

أما الأخبار: و هى عباره عن مجموعه من الروايات المستفيضه أو المتواتره الوارده فى عدم لزوم اعاده الصلاه فى الوقت و خارجه، إذا كان المصلّى جاهلاً قبل الصلاه و حالها بالنجاسه، و اصابتها بالثوب و البدن:

منها: صحيح عبدالرحمن بن أبى عبدالله، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يصلّى و فى ثوبه عذره من انسانٍ أو سنورٍ أو كلبٍ أيعيد صلاته؟ فقال: إن كان لم يعلم فلا يعيد» (١) فإنه باطلاقه يشمل كلا الموردين، أى علم بذلك فى الوقت أو فى خارجه، فإن قلنا بعدم وجوب الاعاده فى الوقت، فان عدمها فى خارجه يكون بالأولويه القطعيه، لأن القضاء فرع للفوت، فإذا لم يصدق الفوت فلا وجه لوجوب القضاء.

و منها: خبر أبى بصير، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «و سألته عن رجلٍ يصلّى و فى ثوبه جنابه أو دم حتى فرع من صلاته ثم علم؟ قال: مضت صلاته و لا شىء عليه». (٢)

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

و منها: خبر ابن سنان، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابه أو دم؟ قال: إن كان قد علم أنه أصاب ثوبه جنابه أو دم قبل أن يصلي ثم صلى فيه و لم يغسله، فعليه أن يعيد ما صلى، و إن كان لم يعلم فليس عليه اعاده». (١)

و منها: صحيح الجعفي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «في الدّم يكون في الثوب إن كان أقلّ من قدر الدرهم، فلا يعيد الصلاة، و إن كان أكثر من قدر الدرهم، و كان رآه فلم يغسله حتّى صلى فليعد صلاته، و إن لم يكن رآه حتّى صلى فلا يعيد صلاته». (٢)

و منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما تدخل في الصلاة فعليك اعاده الصلاة، و إن أنت نظرت في ثوبك فلم تُصبه، ثمّ صليت فيه ثم رأيت بعد فلا اعاده عليك، و كذلك البول». (٣)

و منها: صحيح زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف...

قلت: و إن لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه أصابه فطلبتّه، فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله و تعيد الصلاة.

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك فنظرت فلم أرفيه شيئاً ثم

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله و لا تعيد الصلاة.

قلت: إسم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً،
الحديث». (١)

و منها: خبر أبي بصير، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه و هو لا يعلم، فلا اعاده عليه».
(٢)

و منها: صحيح علي بن جعفر، في «قرب الاسناد» عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام ، قال: «سألته عن الرجل احتجم فأصاب
ثوبه دم فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد كيف يصنع؟ قال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاته على قدر ما يصلّى، و لا
ينقص منه شيء. و إن كان رآه و قد صلّى فليعتد بتلك الصلاة ثم ليغسله». (٣)

و منها: صحيح عيص بن القاسم، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل صلّى في ثوب أياً ثم إن صاحب الثوب أخبره أنه
لا يصلّى فيه. قال: لا يعيد شيئاً من صلاته» (٤) حيث لا يكون سبب عدم الاعاده الا عدم علمه بنجاسته، فيكون هذا أيضاً دليلاً
على المطلوب، و مثله أيضاً صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام ، قال: «سألته عن الرجل يرى في ثوب أخيه دمًا و
هو يصلّى؟ قال: لا يؤذنه حتى ينصرف». (٥)

أقول: هذه هي مجموع الأخبار الداله على عدم وجوب الاعاده لمن

١- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ الحديث من أبواب النجاسات، ٧ _ ١٠ _ ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ الحديث من أبواب النجاسات، ٧ _ ١٠ _ ١.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ الحديث من أبواب النجاسات، ٧ _ ١٠ _ ١.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

كان جاهلاً بالموضوع حال الصلاة، الداله على أنّ الطهاره شرط ذكرى علمى لا واقعى فى الطهاره الخبثيه.

أما القول الثالث: وهو التفصيل بين صورته العلم بالنجاسه فى الوقت بالاعاده و عدمها فى خارج الوقت، كما هو خيره من عرفت قائله من الفقهاء، و اعتمادهم فى ذلك على الاجماع كما فى ظاهر «الغنيه»، و على أصاله الاشتعال، و انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، و للجمع بين الأخبار السابقه و بين صحيح وهب بن عبد ربّه، عن الصادق عليه السلام: «فى الجنابه تصيب الثوب و لا يعلم بها صاحبه فيصلّى فيه ثم يعلم بعد؟ قال: يعيدُ اذا لم يكن علم» (١) بحمله على كون علمه فى الوقت لأنه أولى بالاعاده من خارج الوقت، و حمل الأخبار الثانيه على خارج الوقت، فإنه يكون جمعاً عرفياً بحمل كلّ واحدٍ على القدر المتيقن لكونه نضياً فيه و ظاهراً فى غيره، و حمل الظاهر على النص و رفع اليد عن الظاهر بالنص، إذ من المعلوم أنه لو حكم بوجوب الاعاده كان فى الوقت نضياً و فى خارجه ظاهراً، كما أنّ الحكم بالعدم فى خارج الوقت يعدّ نصاً و فى الوقت ظاهراً و هو جمع عرفى كما أشار اليه الشيخ فى «المكاسب» فى باب (ثمن العذره سحتٌ تسعت و لا بأس ببيع العذره) بالمأكول و غيره، و عليه فالاشكال بأنّه ليس بجمع عرفى كما عن المحقق الآملى ليس على ما ينبغى.

نعم، يرد فيه غير ذلك من اشكالات عديده كما سنشير اليه إن شاء الله.

و مثله فى المعارضه خبر أبى بصير، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته

عن رجل صَلَّى و في ثوبه بولٌ أو جنباه؟ فقال: علم به أو لم يعلم فعليه اعاده الصلاه اذا علم» (١) حيث يدلّ بوجوب الاعاده بعد العلم بالنجاسه، سواءً كان في الوقت أو في خارجه، فيحمل على الأوّل لكونه القدر المتيقن فيه بالتقرير الذي عرفته في سابقه:

أقول: يرد على الاستدلال بهذه الأخبار بأمور:

أولاً: إنّ حمل الأخبار النافيه على الاعاده في خارج الوقت ممّا لا يمكن في بعض تلك الاخبار، و هو مثل خبر أبي بصير فقد عبّر فيه بقوله: «حتّى فرغ من صلاته ثمّ علم» حيث أنّ ظاهره كون العلم بالنجاسه حاصلًا بعد الفراغ من الصلاه بلا مهله، فكيف يصحّ حمله على ما اذا كان العلم بعد الخروج؟! و احتمال كون الفراغ في آخر الوقت حتّى يكون علمه بعد الوقت، بعيداً غايته لندرته، فلا يحمل الاطلاق على مثله.

و كذا صحيحه ابن مسلم، حيث قال: «لا يؤذنه حتّى ينصرف» حيث يدلّ على أنّ وقوع الانصراف في الوقت و العلم بعده لا يوجبان الاعاده، و احتمال كون الانصراف بعد خروج الوقت، ممّا لا يقبله الذوق السليم.

بل و في مثل صحيحه زراره حيث علّل وجه عدم الاعاده بالاستصحاب، فيلزم في قبالة ثبوت الاعاده فيما لا يجرى فيه الاستصحاب و لو لم يخرج الوقت، إذ لو كان لخروج الوقت مدخليّة في عدم وجوب الاعاده لم يبق للتعليل بالاستصحاب مجالٌ. و هذا الاشكال غير مختص بخصوص هذا الخبر بل يجرى في خبر أبي بصير مع تلك الاخبار أيضاً.

و ثانياً: إنّ هذين الخبرين لا- يقاومان الأخبار المتقدمه لكثرتها و أظهريتها في الدلاله، و كونهما مورد إعراض الأصحاب الموجب لوئهما.

و ثالثاً: ما في الخبرين من التشويش، أمّا صحيحه وهب فلأن المذكوره الشرطيه بقوله: «يعيد اذا لم يكن علم» منطوق بأن تكون الاعاده مع عدم العلم، فلا- يمكن أن يقصد بمفهومه _ و هو عدم الاعاده _ مع العلم، لأنّ وجوب الاعاده مع العلم أولى و أنسب، فكان ينبغي أن يُعبّر في الجملة بأن الوصلية بأن يقال: «يعيدُ و إن لم يكن علم»، و لذلك احتمل صاحب «المدارك» وقوع الخطأ في خبط الخبر و أن تكون العبارة: «لا يُعيد اذا لم يكن علم» فتوهم الراوى و أسقط حرف النهى.

و أمّا في خبر أبى بصير فيحتمل أن يكون قوله عليه السلام: «علم به أو لم يعلم» لتشقيق الموضوع في الحكم، بأن يكون قوله: «فعلية الاعاده اذا علم» بيان أحد الشقين بالمنطوق، و اكتفى في بيان حكم الشق الآخر بالمفهوم، لأن المفهوم عباره عن عدم الاعاده عليه إذا لم يعلم، لقوله: «فعلية الاعاده إذا علم».

و رابعاً: امكان الجمع بين الخبرين مع تلك الأخبار من جهه الهيئه، بحمل الأمر هنا على الاستحباب في الاعاده في الوقت و خارجه، و إن كان الأوّل أكد من الثاني، مضافاً الى امكان القول بسقوط الخبرين عن الحجّيه بواسطه إعراض المشهور عنهما.

و عليه فالعمل على طبق الأخبار النافيه متعيّن و إن كان رعايه الاحتياط فيما اذا التفت الى النجاسه في الوقت بالاعاده حسناً، كما لا يخفى.

و أمّا القول الثالث: و هو التفصيل بين من شك و اجتهد قبل الصلاه

فى البحث عن طهاره ثوبه، و بين غيره، فلا يعيد فى الأول دون الثانى. و هذا هو الذى احتمله الشهيد فى «الذكرى»، بل ربما مال اليه فى «الدروس»، كما أنه قوّاه صاحب «الحدائق»، بل ادعى ظهور عبارته «المقنعه» فى ذلك. و هو ظاهر اقرار الشيخ و استدلاله لها فى «التهذيب» قال فيها بعد أن ذكر وجوب الاعاده على من ظنّ أنه على طهاره ثم انكشف فساد ظنّه ما نصّه: «و كذلك من صلّى فى الثوب و ظنّ أنه طاهر ثم عرف بعد ذلك أنه كان نجساً ففرط فى صلاته من غير تأمّل له اعاده الصلاه»:

أقول: و استدلو لهذا القول بعدّه أخبار بعضها صحيح:

منها: صحيح محمد بن مسلم، عن أبى عبدالله عليه السلام أنه ذكر المنى و شدده و جعله أشدّ من البول، ثم قال: إن رأيت المنى قبل أو بعده ما تدخل فى الصلاه، فعليك اعاده الصلاه، و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تصبه ثم صلّيت فيه ثم رأيت بعد، فلا إعادته عليك، و كذلك البول» (١) حيث يدل على اشتراط نفي الاعاده على النظر و الاجتهاد و عدم الوجدان، فلو صلّى و لم يجتهد بعد حصول الشك فعليه الاعاده، فدلالته على المقصود يكون بالمفهوم.

و منها: خبر ميمون الصيقل، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «قلت له: رجل أصابته جنبه بالليل فاعتسل فلما أصبح نظر فإذا فى ثوبه جنبه؟ فقال: الحمد لله الذى لم يدع شيئاً إلّا و له حدٌّ: إن كان حين قام نظر فلم ير شيئاً فلا اعاده عليه، و إن كان حين قام لم ينظر فعليه الاعاده». (٢)

١- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

و منها: مرسل «الفقيه» و قد روى في المنى: «أنه إن كان الرجل حيثُ قام نظر و طلب فلم يجد شيئاً، فلا شيء عليه، فإن كان لم ينظر و لم يطلب، فعليه أن يغسله و يعيد صلاته». (١)

و منها: خبر ميسر، قال: «قلتُ لأبي عبدالله عليه السلام: أمر الجار به فتغسل ثوبي من المنى فلا تبالغ في غسله فأصلي فيه فإذا هو يابس؟ قال: أعد صلاتك أمّا إنك لو كنتَ غسلت أنت لم يكن عليك شيء». (٢)

هذا ما يمكن أن يقيد به اطلاق الأخبار النافية للاعادة.

و لكن قد أجيب عنه أولاً: بأن هذا التفصيل خرقٌ للاجماع كما استظهره صاحب كتاب «اللوامع» لعدم فرق الأصحاب في عدم الاعاده للجاهل بالنجاسه بين من نظر و لم يجد و بين غيره، كما عرفت ذلك في دلالة الأدله السابقه.

و ثانياً: إنّ ما في مرسل «الفقيه» ليس إلّا نفس مضمون ما في خبر صيقل و اشاره جمله: «ما روى اليه» فإذا أجيب عن خبر الصيقل بالردّ و الضعف، فإنّه يشمل ذلك لمرسله «الفقيه» أيضاً، فيقال إنّ دلالة خبر صيقل على التفصيل ممّا لا يقبل الانكار، إلّا أنه ضعيف سنداً، لأنّ ميمون الصيقل لم يوثقه الرجاليون، و لم يقولوا في حقه عدلاً و لا فسقاً، فيكون الخبر سنداً ضعيفاً، و بذلك يخرج عن الاستدلال هو و خبر مرسل «الفقيه» لاحتمال اتحادهما كما لا يخفى إلّا أنه قد منقولٌ بالمعنى.

١- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أقول: بقى هنا خبران آخران و هما صحيح ابن مسلم و خبر ميسر:

فأما الأول: فقد تمسكوا بمفهوم جمله «و إن أنت نظرت فى ثوبك فلم تُصبه ثم صليت فيه ثم رأيت بعد فلا اعاده عليك»: أنه إن لم يكن كذلك فعليه الاعاده.

فيجاب عنه: بعدم كون القيد (و هو الفحص و النظر) قيدهً احترازياً حتى يستلزم المفهوم، بل هو قيد القيد وارد مورد الغالب، كقيد فى حُجُوركم للربائب حيث لا مدخله للمحرمة فى كون الربيبه فى الحجر، و هكذا الأمر فى المقام، فالنظر و الفحص و لم يجد شيئاً لأجل وجود الغلبه فى ذلك، فلا مفهوم له حينئذٍ حتى يعارض مع ما سبق، مضافاً الى قصور الحديث عن شمول جميع ما يوجب الكشف، مثل ما لو قام معه شاهدٌ يورث الظن أو الشك بحصول النجاسه أم لم يتم، كما أنه قاصر لشموله لسائر النجاسات غير المنى و البول فى ذلك، إلا أن يلحق بهما بواسطه عدم وجود القول بالفصل بينهما و بين غيرهما من النجاسات، فيصر الحديث فاقداً القدره على المقاومه و المعارضه، خصوصاً مع ملاحظه إعراض المشهور عن العمل بمضمونه، ممّا يوجب وهنه.

الخبر الثانى: و هو خبر ميسر حيث علق حكم الاعاده على عدم مبالغه الجاربه للتغسيل دون ما اذا كان هو مباشراً للغسل حيث لا يجب عليه الاعاده، بلا تفصيل بين كون الكشف فى الوقت أو فى خارجه،

يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بأن الحكم بالاعاده مع فرض السائل مسامحه الجاربه فى الغسل أمر واضح، و يوجب الخروج عن المفروض، و لا سيما

مع مقابله الحكم بالاعاده مع الحكم بعدمها لو وقع الغسل صحيحاً بفعل السائل نفسه، حيث قال: «أما إتك لو كنت غسيت أنت...».

و ثانياً: إنَّ مورد هذا الخبر خارجٌ عن مورد البحث، لأنَّ مورده فيمن له استصحاب النجاسه لثوبه، فربما كان مقتضى هذا الأصل هو ترتيب أثر النجاسه عليه من الاعاده، مثل ما لو علم أو قامت الاماره عليها، فليس العمل بما في الخبر حينئذٍ مستلزماً المعارضه لما نحن فيه، من كون الجهل بالنجاسه غير مسبوقٍ بأحد تلك الامور. نعم، قبول هذا الخبر مستلزماً لرفع اليد عن قاعده حمل فعل المسلم على الصحه، أو الالتزام بكون أصله الصحه في هذا المورد كسائر الموارد تكون مراعى بعدم استكشاف الخلاف، خصوصاً في مورد كان السائل معترفاً بمسامحه الجاريه في الغسل بقوله: «لا تُبالغ في غسله» و عليه، فالخبر أجنبى عن ما نحن بصدده من عدم لزوم الاعاده في الجهل غير المسبوق بمثل هذه الامور.

و ثالثاً: إنَّ في الأخبار النافيه ما تأبى عن الحمل لغير مورد ترك الفحص كصحيحه زراره الطويله التي جاء فيها: «قلت: فهل عليّ إن شككتُ في أنه أصابه شيءٌ أن أنظر فيه؟ قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك». (١)

فهى صريحه في أنّ الفحص ليس إلّا لاجل ذهاب الشك الذي يقع في النفس، و تكون ثمرته منحصره فيه، فلو كانت الثمره غيره من عدم الاعاده عند الانكشاف، كان الأنسب و الأولى ذكر هذه الفائدة لثلا يقع في كلفه

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الاعاده، فمع ظهور الصحيحه فى انحصار الفائده فيه، يوجب التعارض بين الصحيحه و بين هذا الخبر، و يتعين حينئذ الأخذ بالصحيحه لمعارضتها مع المشهور و مخالفه الخبر مع الشهره، هذا على مسلك القوم من بقاء الخبر على حاله من الحجيه. و أمّا على حسب المختار _ كما عليه بعض المحققين، كالمحقق الآملى و صاحب «الجواهر» و غيرهما من سقوط الخبر عن الحجيه لأجل إعراض الأصحاب عنه _ فحينئذ لا يمكن التعارض بينه و بين الأخبار الناهيه.

و رابعاً: امكان الجمع بينه و بين تلك الأخبار، بحمل ذلك على استحباب الاعاده، خصوصاً إذا كان مع قيام الشاهد، ففرط فى البحث و النظر، بل الأحوط لو لم يكن أقوى هو الحكم بالاعاده لخروج مساق تلك الاخبار النافيه عن مثله.

لا يقال: كيف يجمع وجوب الاعاده عليه بعد الانكشاف، مع قيام الاجماع و الدليل على عدم وجوب الفحص عند الدخول فى الصلاه فى الشبهات الموضوعيه؟

لانا نقول: إنه لا- منافاه بين جواز الاعتماد على الأصل من الاستصحاب و غيره عند الدخول، مع وجوب الاعاده عند انكشاف الخلاف

كما لا يخفى.

و أمّا القول الرابع: و هو التفصيل بين كون النجاسه ممّا لا يؤكل فيعيد بعد كشف الخلاف، بخلاف ما لو كان من غيره.

و استدّلوا لذلك: بأنّ العفو المستفاد من الأخبار الحاكمه بعدم وجوب

الاعاده بعد انكشاف الخلاف، كان بملاحظه مانعيه النجاسه من حيث هي نجاسه دون غيرها من الموانع، فلا ينافى تلك الأخبار بعدم الاعاده من تلك الحثيئه مع الحكم بالاعاده اذا كانت النجاسه ممّا لا يؤكل لحمه كفضلته و لحمه و دمه، و لذلك حكموا بالتفصيل.

و لكنه مندفع: بأنّ الأخبار السابقه النافيه للاعاده مطلقه، بل ربما صريحه في الدلاله على عدم الاعاده، حتّى لمثل تلك النجاسات، و هو كما ترى في صحيحه عبدالرحمن المتقدمه الذي سئل فيه: «عن الرّجل يُصلّي و في ثوبه عذره من انسانٍ أو سنّور أو كلبٍ أيعيد صلاته؟ فقال عليه السلام: إن لم يعلم فلا يعيد» (١) فإنّه نصّ في عدم الاعاده مع كون النجاسه المجهوله من حيوان لا يؤكل لحمه، بل من الكلب الذي هو نجس العين.

و الحاصل من جميع ما ذكرنا: هو الحكم بعدم الاعاده في الجاهل بالنجاسه مطلقاً، في الوقت و في خارجه، سواء كان مع الفحص أو مع عدمه، و سواء كان النجس ممّا لا يؤكل أو من غيره، إذا كان غير ملتفتٍ الى النجاسه أصلاً، أو التفت اليها بعد الفراغ من الصلاه. فروع مدخلية الوقت في الاعاده وعدمها

فروع مدخلية الوقت في الاعاده و عدمها

ثم على القول بالتفصيل بين صورته البحث و النظر بعدم الاعاده و عدمه بالاعاده، هل يختص الحكم بالاعاده لخصوص الوقت، بأن يكون حكم

الاعاده هنا اذا انكشف الخلاف فى الوقت فقط دون فى خارجه _ كما هو ظاهر كلام الشهيد الأوّل _ أو لا بل الحكم يكون كذلك و لو انكشف فى خارج الوقت، كما هو محتملٌ أو ظاهر عبارته المفيد كما مال اليه صاحب «الجواهر»، و قال هو أحوط، بل يشهد له خبر ميمون الصيّقل، حيث قال بالاطلاق فى قوله: «و إن كان حين قام فإن لم ينظر فعلية الاعاده» (١) فيشمل ما لو كان الانكشاف بعد خروج الوقت.

أقول: هاهنا فروغٌ و شقوق من الجهل بالنجاسة لبعض خصوصيّتها، قد وقع فيها من البحث و النقض و الابرام بين الفقهاء فى لزوم الاعاده و عدمها عند كشف الخلاف، فلا بأس بذكرها بصوره الاجمال، كما أشار اليه صاحب «الجواهر» نقلاً عن صاحب «كشف اللثام» من الحكم بفساد الصلاه و لزوم الاعاده فى جميع الصور التى نشير اليها، و إن قال صاحب «الجواهر» بعد نقله عنه ذلك: «لا يخلو بعضه من نظر و تأمل».

الفرع الأوّل: ما لو جهل بموضوع العفو لزعمه القله، بتوهم أنّ قليله معفو فتبين الخلاف، و ظهر أنّه ليس ممّا يعفى عنه لكثرتة.

و الظاهر أنّه لا يلحق بما سبق، لأنّه كان عالمًا بأصل النجاسة، و الجهل قد تعلق بخصوصية خاصه، فشمول تلك الأدله لمثله لا يخلو عن اشكال، خصوصاً مع كون أصل الحكم بعدم الاعاده مخالف لقاعده شرطية الطهاره، فيجب الاقتصار على القدر المتيقن، بلا فرق بين كون الانكشاف فى الوقت أو فى خارجه، خصوصاً اذا كان القضاء واجباً بالأمر الأوّل.

الفرع الثاني: فيما اذا زعم أنه ممّا يُعفى عن قليله أو عن أصله أو عن محلّه، ثم تبين خلافه، فالظاهر فيما اذا كان عالماً بنجاسته، و كان الجهل مربوطاً ببعض حالاته هو عدم اللاحق كما عرفت وجهه، و أمّا اذا كان الجهل بالخصوصيات موجباً للجهل بأصل النجاسة، كأن لم يعلم أنه خرج و أصاب ممّا كان دمه طاهراً كدم الباطن و القلب، أو نجساً لأنه خرج عن فرج المرأة ثم تبين أنه كان من الثاني، فالظاهر أنه ملحق بما سبق، لأن جهله بذلك للجهل بالنجاسة.

اللهم إلهما أن يوجب الاشكال في كون الشك في النجاسة مخرجاً عن حاله الجهل، الموجب لعدم الاعاده، لكنه مخالف لما في صحيحه زراره، حيث جاء فيها: «فإن ظننت أنه أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره و لم اتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً ثم صليت فرأيت؟ قال: تغسله و لا تعيد» (١) حيث أنه شامل لمورد الشك بالنجاسة و حكم بعدم الاعاده، فهكذا يكون

الحكم في المقام.

الفرع الثالث: و ممّا ذكرنا في الفرع الثاني يظهر حكم ما لو زعم العفو في أصله كدم البقّ و البرغوث فصلى، و ظهر خلافه، بأنّه لا يجب عليه الاعاده، لأن الجهل هنا يرجع الى أصل النجاسة.

هذا بخلاف ما لو كان الجهل في أهله كالمريّة بأن زعم أنه داخل تحت حكم المريّة في العفو، ثم تبين خلافه، فإنه يجب عليه الاعاده لعدم صدق الجهل بالنجاسة في حقّه، بل كان جهله من جهه مصداق العفو بعد علمه بنجاسته.

الفرع الرابع: بل و منه يظهر حكم ما لو زعم اضطراره في العفو، ثم تبين الخلاف من وجوب الاعاده، لما عرفت أنه كان عالماً بالنجاسه و جاهلاً في خصوصيه عفو.

الفرع الخامس: هكذا مثله في عدم اللاحق ما لو زعم أنه بول الطفل الذي يطهر بصب الماء عليه، ثم تبين له الخلاف و أنه بول الكبير، و لا يطهره الصب.

الفرع السادس: و أيضاً الحكم كذلك فيما لو زعم أنه من غير المحصور فظهر خلافه، فإنه أيضاً غير ملحق به، بل و هكذا غير ملحق به فيما لو زعم أن النجاسه ليست بولاً فغسلها مره واحده فظهر خلافه، و أنه بول يحتاج الى تعدد الغسل، لما عرفت من أن الملاك في وجوب الاعاده هو صدق العلم بالنجاسه، و الجهل راجع الى بعض خصوصياته.

الفرع السابع: ما لو زعم أنه من المشتبه الخارج بعد أحد الاستبرائين، الموجب لكونه طاهراً، ثم تبين الخلاف، حيث أنه من مصداق الجهل بالنجاسه، و داخل تحت حكم الأخبار النافيه للاعاده، كما لا يخفى، فظهر مما بيناه صحه كلام صاحب «الجواهر» من جريان الاشكال في بعض أقسامه دون جميعه كما توهمه صاحب «كشف الغطاء» رحمه الله .

الفرع الثامن: في أنه هل يلحق بالجاهل ناسى النجاسه حتى لا تجب عليه الاعاده مطلقاً، سواءً تذكر في الوقت أو في خارجه؟ فيه أقوال: قول بعدم اللاحق و هو أحد الأقوال في المسأله، كما هو ظاهر المتن، وفاقاً

للمشهور بين الاصحاب قديماً و حديثاً، نقلاً و تحصلاً، بل فى «السرائر» دعوى نفى الخلاف فى الموضوعين، بل فى «الغنيه» و عن «شرح الجمل للقاضى» الاجماع.

و قول بأنه يلحق مطلقاً فلا إعادته عليه، سواءً تذكر فى الوقت أو فى خارجه.

و قول بالتفصيل بين كون التذكر فى الوقت فيعيد، دون خارجه فلا يعيد.

استدل القائلون بعدم اللاحق: مضافاً الى أصاله انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، بأخبار كثيره داله على ذلك:

منها: صحيح ابن أبى يعفور، «قلت: لأبى عبدالله عليه السلام: الرجل يكون فى ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله، فيصلّى ثم يذكر بعد ما صلّى، أيعيد صلاته؟ قال: يغسله و لا يعيد صلاته، إلّا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً فيغسله و يعيد الصلاة». (١)

و منها: مضمرة زراره فى الصحيح، بل فى «العلل» إسناده الى أبى جعفر عليه السلام، قال: «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره، أو شىء من منى فعلمت أثره الى أن أصيب له الماء، و حضرت الصلاة و نسيت أنّ بثوبى شيئاً و صلّيت، ثم إنى تذكرت بعد ذلك؟ قال: تعيد الصلاة و تغسله الحديث». (٢)

و منها: موثق سماعه، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يرى فى ثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلّى؟ قال: يعيد صلاته كى يهتم بالشىء اذا كان فى ثوبه عقوبه لسيانته، الحديث». (٣)

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ _ .

و منها: خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «إن أصاب ثوب الرجل الدم فصلّى فيه و هو لا يعلم، فلا اعاده عليه، و إن هو علم قبل أن يصلّى فنسى و صلّى فيه فعليه الاعاده». (١)

و منها: خبر ابن زياد، قال «سئل أبو عبدالله عليه السلام عن الرجل يبول فيصيبُ فخذه قدر نكته من بوله فيصلّى ثم يذكر بعد أنّه لم يغسله؟ قال: يغسله و يعيد صلاته». (٢)

و منها: خبر ميمون: «قلت: سألته عن الرجل يبول فيصيب...»، الحديث مثل ما سبق لابن زياد». (٣)

و منها: خبر مرسل ابن بكير عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام : «فى الرجل يبول و ينسى أن يغسل ذكره حتّى يتوضّأ و يصلّى؟ قال: يغسل ذكره و يعيد الصلاة، و لا يعيد الوضوء». (٤)

و منها: خبر صحيح ابن أبي نصر، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : أبول و أتوضّأ و أنسى استنجائى ثم أذكر بعد ما صليت؟ قال: اغسل ذكرك و اعد صلاتك». (٥)

و منها: خبر زراره، قال: «توضّأت يوماً و لم أغسل ذكرى ثم صليت، فسألْتُ أبا عبدالله عليه السلام فقال: اغسل ذكرك و أعد صلاتك». (٦)

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ _ ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦ _ ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

٤- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢ _ ٣.

٥- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٢ _ ٣.

٦- وسائل الشيعه: الباب ١٨ من أبواب نواقض الوضوء ، الحديث ٧.

و منها: خبر سماعه، قال: «قال أبو عبدالله عليه السلام: إذا دخلت الغائط فقضيت الحاجة فلم تهرق الماء ثم توضأت و نسيت أن تستنجي فذكرت بعد ما صليت، فعليك الاعاده، و إن كنت أهرقت الماء فنسيت أن تغسل ذكرك حتى صليت فعليك اعاده الوضوء و الصلاة، و غسل ذكرك، لأن البول مثل البراز» (١).

هذه هي الأخبار الداله على وجوب الاعاده و القضاء لمن نسي تطهير النجس حتى صلى ثم تذكر، سواء كان في الوقت أو في خارجه، لاطلاق لسان هذه الأخبار.

هذا هو أحد الأقوال في المساله.

دليل القول الثاني: و هو للشيخ في بعض أقواله، و هو عدم الاعاده مطلقاً، أى سواء تذكر في الوقت أو في خارجه، و استحسنة المحقق في «المعتبر»، بل جزم به صاحب «المدارك» و تمسكوا في ذلك:

١. بأصالة الاجزاء، مع أنه إنما يصح لو لم يكن في البين دليل قطعى نصّ بوجوب الاعاده، و إلا لما تصل النوبه الى الأصل، كما لا يخفى، مع أنه لو سلمنا شمول لسان الأصل لمثله، فيجب الخروج عنه بواسطه تلك الأدله.

٢. و تمسكاً بحديث رفع الخطا و النسيان عن الائم، مع أنه مع وجود تلك الأدله يُخصّص في مثل المقام، أو يحمل على أنّ المراد هو رفع المؤاخذه و الاثم لا الشرطيّه كما هو المقصود.

هذا، ولكن العمده في الدليل لمختارهم هو الأخبار الموجوده في

الباب، الدّاله على عدم الاعاده مطلقاً، و هي:

منها: صحيح العلاء، عن أبي العلاء، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يصيب ثوبه الشئ ينجسه فينسى أن يغسله فيصلّى فيه، ثم يذكر أنّه لم يكن غسله أيعيد الصلاه؟ قال: لا يعيد قد مضت الصلاه و كتبت له». (١)

هذا مضافاً الى امكان حمله على النجاسه المعفوّ فيها مثل الدّم الذي أقلّ من الدرهم من غير الدماء الثلاثه و نجس العين، بأن يقيّد اطلاقه بواسطه تلك الأخبار، فإن هذا التقيد لا يخلو من بُعدٍ لأجل كونه تقييداً بما هو أقلّ من سائر النجاسات حتّى الدم في غير ذلك، ألّا أن الحمل على ذلك للجمع بين الطائفتين أولى من الطرح، أو حمل أوامر تلك الأدله فى الغسل على الاستحباب من جهه هذا الحديث.

و منها: خبر هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام: «فى الرجل يتوضّأ و ينسى أن يغسل ذكره، و قد بال؟ فقال: يغسل ذكره و لا يعيد الصلاه». (٢)

و منها: خبر عمّار بن موسى، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: لو أنّ رجلاً نسى أن يستنجى من الغايط حتّى يصلى لم يعد الصلاه». (٣)

و قد حمله الشيخ على من نسى الاستنجاء بالماء مع كونه قد استنجى بالأحجار، لكنه بعيدٌ و إن كان أحسن من الطرح.

و منها: خبر على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن رجل ذكر و هو فى صلاته أنّه لم يستنج من الخلا؟ قال: ينصرف و

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٢ _ ٣.

٣- وسائل الشيعه: من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٢ _ ٣.

يستنجى من الخلا و يعيد الصلاه، و إن ذكر و قد فرغ من صلاته فقد أجزأه ذلك و لا اعاده عليه». (١)

و فيه ما ذكر ما فى سابقه عن الشيخ و قد عرفت بعده.

أقول: لا يخفى أنه لو لا اعراض الأصحاب و المشهور عن العمل بهذه الأخبار، لكان دلاله هذه و سندها معتبره قابله للأخذ بها، و حمل الأخبار الداله على وجوب الاعاده مطلقاً على استحبابها، أو لا أقل على التفصيل الذى سيأتى من الاعاده فى الوقت و عدمه فى خارج الوقت، بحمل كل على القدر المتقين منه، بحمل الظاهر على النص و رفع اليد عنه بالنص، خصوصاً مع موافقتها مع عدّه أخبار آخر مفصّله بهذا التفصيل كما هو القول الثالث فى المسأله.

القول الثالث: و هو وجوب الاعاده فى الوقت دون خارجه، و هو قول الشيخ فى «الاستبصار» خاصه، و تبعه الفاضل فى بعض كتبه، و هذا الاختيار لأجل الخبر المشتمل على التفصيل المذكور الذى جعلوه شاهد جمع بين الطائفتين المتقدمتين، و هو خبر على بن مهزيار، قال: «كتب اليه سليمان بن رشيد يخبره أنه بال فى ظلمه الليل و أنه أصاب كفه برد نقطه من البول لم يشك أنه أصابه، و لم يره و أنه مسح بخرقه ثم نسي أن يغسله، و تمسح بدهن فمسح به كفيه و وجهه و رأسه ثم توضأ وضوء الصلاه فصلّى؟ فاجابه بجواب قرأته بخطه: أما ما توهمت ممّا أصاب يدك فليس بشىء إلا ما تحقق، فإن حققت ذلك كنت حقيقاً أن تعيد الصلوات

اللواتى كنت صليت بذلك الوضوء بعينه ما كان منهن في وقتها، و ما فات وقتها فلا اعاده عليك لها، من قبل أنّ الرجل إذا كان ثوبه نجساً لم يعد الصلاة إلّا ما كان في وقت، و إذا كان جُنُباً أو صَلَّى على غير وضوء فعليه اعاده الصلوات المكتوبات اللواتى فاتته، لأنّ الثوب خلاف الجسد، فاعمل على ذلك إن شاء الله. (١)

أقول: و فيه ما لا يخفى من الاضمار و كونه مكاتبه مشاهده و ليست بمسموعه، و قلّه العامل به إذ لم يحك العمل به إلّا عن الشيخ فى «الاستبصار» الذى لم يعدّه للفتوى، بل وردت فتواه فى سائر كتبه موافقه للمشهور، و تبعه عليها الفاضل، و لذلك فمن العجيب ما فى «الحقائق» من حكاية شهرته بين المتأخرين.

مضافاً الى الاجمال الموجود فى متنه شديداً، بل الاشكال كما اعترف به غير واحد، بل فى «الوافى» أنه يشبه أن يكون قد وقع فيه غلطٌ من النسخ، هذا كله مع المنع عن ظهور أخبار الاعاده فى الوقت لحدوث هذا الاصطلاح فى لسان أهل الاصول المانع لحمل الاخبار على هذا المعنى، هذا كلّ مع ما يشاهد من لزوم القضاء لجميع ما فاتته من الطهاره، فى صحيح على بن جعفر عن اخيه عليه السلام المروى عن «قرب الإسناد» و «كتاب المسائل» له، قال: «سألته عن الرجل احتجم فأصاب ثوبه دمٌ فلم يعلم به حتى إذا كان من الغد، كيف يصنع؟ قال: إن كان رآه فلم يغسله فليقض جميع ما فاتته على قدر ما كان يصلّى، و لا ينقص منه شيء، و إن كان رآه

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

و قد صَلَّى فليعد تلك الصلاة ثم ليغسله» (١) الشامل باطلاقه صورته النسيان، إن لم نقل هي الظاهر منه كغير الصريح في النسيان، الظاهر في القضاء، كموثّق سماعه المتقدم المعلّل للاعادة بالعقوبه، (٢) بل كالصريح في حسن ابن مسلم أو صحيحه، و إن كان ظاهراً في النسيان و لو باطلاقه، قال فيه: «و اذا كنت قد رأيت (أى الدم) و هو أكثر من مقدار الدرهم فضيّعت غسله و صلّيت فيه صلاه كثيره فاعد ما صلّيت فيه» (٣) حيث يدلّ على اراده الزائد على الفريضه، بل الخمس المفروض.

فثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحق مع المشهور، من عدم الحاق الناسى بالجاهل فى عدم الاعاده، بل عليه الاعاده فى الوقت و القضاء فى خارجه، و الله العالم.

نعم، لو نسى عين المتنجس مع علمه بالنجاسه، كما لو لاقى يده النجاسه ثم نسى ذلك مع علمه نجاسه ما لاقاه، فصلّى من دون غسل يده، فإنّه يصدق عليه أنه جاهلٌ بنجاسه يده و هو الموضوع، فإنّه يلحق بالجهل بالموضوع حينئذٍ فلا يوجب ذلك عليه الاعاده كما عن «كشف الغطاء»، حيث حكم بأنّه وجه قوى، فالمسأله واضحه.

هذا كلّه فيما لو تذكر النجاسه بعد الصلاه بعد ما كان عالماً بها و نسى فعليه الاعاده و القضاء فى خارجه. بقى البحث عن حكم ما تذكرها فى الاثناء.

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ١٠.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٢٠ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦.

حكم من تذكر النجاسة في اثناء الصلاة

الظاهر أنّ حكمه أيضاً مثل سابقه من وجوب الاعاده في الوقت و فساد صلاته، كما ورد التصريح بذلك في «كشف اللثام» و «الرياض» و الاستاذ الاكبر، و صاحب «الجواهر» مستدلاً لذلك باصالة الاشتغال، و انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، و ظهور الأدلّه الداله على اعاده الذاكر بعد الفراغ، و بأنّ النسيان لا يكون عذراً لارتفاع الشرط المزبور، إذ لا فرق في شرطيه شيء بين كون القيد و الشرط للكل أو للبعض، ضروره تساويهما في الأثر من البطلان مع فقدته و احتمال الفرق، و امكان تصويره لا يرفع ذلك الظهور المذكور، و لذلك يشاهد أن صاحب «كشف اللثام» بنى حكم المسأله هنا على ما تقدم من الأقوال الثلاثه في المسأله، و قد عرفت مختارنا و هو الاعاده مطلقاً، فكذلك هنا أيضاً. حكم من تذكر النجاسة في اثناء الصلاة

هذا مضافاً الى امكان استفاده ما ذكرنا من التعليل الوارد في خبر سماعه بالعقوبه للنسيان، الشامل للفرض المذكور، بل و ما ورد في الخبر الذي جاء فيه: «سألته عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى أن يغسله حتى يصلّي» (١)، فقد حكم عليه السلام بالاعاده، حيث يشمل صورته كونه في اثناء الصلاة، لظهور (حتى) قبل فعل المضارع على كون النسيان مستمراً الى أن دخل في الصلاة، لا الى أنه قد فرغ منها حتى لا يشمل لما نحن.

و أهمّ ما استدللّ به على الاعاده: الأخبار الدالّه على ذلك، فلا بأس بذكرها و النظر إليها في المسأله.

منها: الخبر المروى فى «السراثر» عن كتاب المشيخه، عن ابن محبوب، عن عبدالله بن سنان، عن الصادق عليه السلام فى حديث قال: «وإن كنت رأيت قبل أن تصلّى فلم تغسله ثم رأيت بعد و أنت فى صلاتك، فانصرف فاغسله و أعد صلاتك». (١)

و كذا يستفاد من التعليل الوارد فى مضمرة زواره، و الخبر المسند الى أبى جعفر عليه السلام فى «العلل» قال فيه: «قلت: إن رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاه؟ قال: تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، و إن لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاه و غسلته، ثم بنيت على الصلاه لأنك لا تدري لعلّ شىء أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك» (٢) حيث يفهم منه أنه لو علم بالنجاسه قبل أن يُصلّى، لا بدّ من اعاده الصلاه الشامل باطلاقه لصوره النسيان أيضاً.

و منها: روايه على بن جعفر، عن أخيه موسى عليهما السلام، قال: «سألته عن رجل ذكر و هو فى صلاته أنه لم يستنج من الخلاء؟ قال: ينصرف و يستنجى من الخلا و يعيد الصلاه، الحديث». (٣)

و غير ذلك من الأخبار الداله منطوقاً أو مفهوماً بالتعليل على بطلان الصلاه، و لزوم الاعاده السالمه عن المعارضه مع غيرها، الظاهر كونها فى الجاهل لا الناسى.

نعم، قد يتوهم خلاف ما ذكرنا عن صحيح على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر و هو فى

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ _ ١.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٣ _ ١.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب أحكام الخلو، الحديث ٤.

صلاته، كيف يصنع به؟ قال: إن دخل في صلاته فليمض، فإن لم يكن دخل في صلاته فليضح ما أصاب من ثوبه، إلا أن يكون فيه أثر فيغسله، الحديث» (١) حيث أنه حكم بالمضى في الصلاة الشامل باطلاقه ما اذا كان جسد الخنزير رطباً و نجساً.

لكنه مندفع: بأنه يحتمل كونه مع احتمال اليوسه أو العلم بها، و لذا قال: «فليضح ما أصاب».

و لا يدفعه قوله عليه السلام: «إلا أن يكون أثر فيغسله» لاحتمال اراده وجوب غسله حين دخل في الصلاة أولاً، و إلا لم يقل أحدٌ بجواز المضى في الصلاة بعد العلم بالنجاسه من غير غسلٍ أو ابدال أو نحوهما.

و عليه، ثبت مما ذكرنا أن حكم المساله و هو وجوب استيناف الصلاة في الفرض واضح.

أقول: ثم على القول بوجوب الاستيناف، لو نسي النجاسه و ذكر في اثناء الصلاة، فإنه لا فرق فيه بين كون الوقت سعه أو ضيقاً، من جهة اطلاق تلك الأدله الشامل للصورتين، فيكون حكمه هو وجوب الاعاده في الوقت و القضاء في خارجه كالذاكر بعد الصلاة.

نعم، على القول بعدم وجوب اعاده الناسى مطلقاً، أى سواء كان ذاكرًا في الاثناء أو بعد الصلاة، ربما يمكن أن نفرق بين الصورتين، بأن يكون على فرض سعه الوقت حكمه طرح الثوب أو تطهيره و نحوهما بعد الذكر إن أمكن في الصلاة بلا فعلٍ منافٍ لها، و إلا استأنف، و على ضيقه بالقائه و

و لو رأى النجاسه و هو فى الصلاه، فإن أمكنه إلقاء الثوب و ستر العوره بغيره و جب و أتمّ و إن تعذّر ألّا بما يبطلها استأنف (١) رؤيه النجاسه فى الصلاه

اتمام الصلاه عارياً كفاقد الساتر الطاهر ابتداءً، لمساواه حكم البعض للكل، و إن لم يتمكن من الصلاه عارياً لأجل وجود ناظرٍ، محترم، و لا يقدر على تحصيل ستر العوره، أو لكونه فى الصحراء و يخاف على نفسه البرد و الموت، فليمض فى صلاته.

كما أنه على القول بوجوب الاعاده على الناسى فى الوقت دون خارجه كان المتّجه عليه حينئذٍ أيضاً الاستيناف مع السعه، أمّا مع الضيق فيحتمل أن حكمه حكم الذاكر بعد خروج الوقت، لأنه لا يقدر على تحصيل الطهاره فى الوقت على الفرض حتّى يصدق عليه الفوت و وجوب القضاء، كما لا- يجب عليه اعاده الصلاه أداءً لعدم امكانه ألّا باتمام ذلك الفعل المحكوم بفساد بعضه بالذكر فى الوقت. اللهم إلّا أن يستثنى هذه الصوره من إفساد الذكر فى الوقت، أو يخصّ عدم وجوب القضاء بخصوص الذاكر بعد الوقت. لكن فى «كشف اللثام» أنه يطرح الثوب إن امكن بلا فعل المنافى، و ألّا فاشكالاً.

أقول: الأوجه فى هذا الفرض هو الاتمام مع تلك الحاله، و الاعاده قضاءً، قضيه لحصول القطع بالفراغ عن الذمه، و الله العالم.

(١) إن رؤيه النجاسه فى الاثناء تتصور على وجوه عديده:

تاره: يراها مع علمه بسبق النجاسه على الصلاه.

و أخرى: يعلم بعروضها فى الاثناء قبل زمان الرؤيه.

و ثالثه: يعلم بعروضها عند زمان الرؤيه، بأن كان ملتفتاً حين عروضها.

و رابعه: هى هذه الصوره مع الشك فيه و احتمال حدوثها حين حصول العلم.

و خامسه: احتمال حدوثها قبل حصول العلم فى اثناء الصلاه.

و سادسه: احتمال حدوثها قبل حصول العلم لا فى اثناء الصلاه

بل قبلها.

ففى جميع هذه الصور حكم المصنّف بصرحه الصلاه إن أمكنه القاء الثوب و ستر العوره بغيره، و وجب عليه و أتم، و إن تعذّر إلّا بما يبطلها من الكلام و غيره استأنف. بل فى «الجواهر»: «بلا خلافٍ أجده فى شىء من ذلك بين أجلاء القائلين بمعذوريه الجاهل مطلقاً الى ما بعد الفراغ»، بل فى «المبسوط» و «النهايه» التصريح بنحو ذلك هنا، مع قوله فيهما باعاده الجاهل فى الوقت. و إن استوجه المصنّف و الشهيد و غيرها الاستيناف مطلقاً بناءً عليه، و إن ناقش بعضهم بعدم التلازم بين المقامين إن ارادوا من عدم التلازم لأجل ورود دليل شرعى على عدم التلازم و التفرقه فهو متجه، و إلّا بدونه فممنوع، لأنه من الواضع أن الجهل إن كان عذراً ففى الموردين من الكلّ و البعض كان عذراً، لاسقاط الشرط الذى هو بالنسبه للجميع و البعض على حدّ سواء، و إلّا فلا فى كلّ منهما لتساويهما فى دليل الشرطيه، فيشتركان فى النفى و الاثبات.

فعلى المختار من القول بالعذريه فى الجهل، يكون العمل فى الاثناء

صحيحاً أيضاً، فيمكن للمصلي تليفق ما مضى لما يأتي، بإمكان الازاله أو الابدال أو التطهير من غير فعلٍ منافٍ للصلاه، و الّا استأنف، و لأجل ذلك نفى الشهيد رحمه الله في «الذكرى» عنه الاشكال، و نسبه الى الوضوح في «مجمع البرهان».

بل التليفق بين ما مضى من الجهل بالنجاسه و بين الابدال و نحوه في الادمه، هو مقتضى الجمع بين اطلاق ما دلّ على الاتمام من الأخبار مثل ما ورد في موثق داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل يصلّي فأبصر في ثوبه دمًا؟ قال: يتم» (١) الشامل حتّى ما لو كان أزيد من الدرهم، اذ لا داعى من الحمل على أقلّه إذا فرضنا صحه صلاته بالجهل، و إن حملة الشيخ عليه.

هذا، و لكن اطلاقه أيضاً من جهه كون الدم الذى يراه كان عن جهلٍ أو نسيانٍ يوجب كون أحد الحملين هو المحتمل لتصحيح الصلاه: إمّا حملة على الجهل و حفظ اطلاق مقدار الدرهم، أو حملة على الأقلّ من الدرهم و حفظ اطلاق حال المصلي من الجهل و النسيان كما لا يخفى، فليس لأحد الحملين رجحاناً على الآخر، إذ لولاه لزم القول بطرح الخبر، حيث لا يمكن الالتزام بصحّه الصلاه مع رؤيه الدم فى الأثناء مطلقاً.

و مثل ما ذكرناه فى خبر داود يجرى بين: خبر عبدالله بن سنان، عن

أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إن رأيت فى ثوبك دمًا و أنت تصلّى و لم تكن رأيتة قبل أن تصلّى فلم تغسله، ثم رأيتة بعد و أنت فى صلاتك فانصرف،

فاغسله و أعد صلاتك». (١)

و بين اطلاق ما دلّ على الاستيناف من خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام: «فى رجلٍ صلّى فى ثوب فيه جنباه ركعتين، ثمّ علم به؟ قال: عليه أن يبتدئ الصلاه» (٢) بناءً على أن تكون الصلاه غير ركعتين من الصلاه الثلاثيه أو الرباعيه، و ألا يمكن أن يكون علمه بعد اتمام الصلاه، لكنه ينافى مع ما ورد فى ذيله من حكمه بعدم الاعاده، فلا بدّ لذلك من حملة على الفرض الاول، فيتمّ الاستدلال، فتحكم فى المورد بأنّه يستأنف لأجل عدم كونه عن جهلٍ، بل يُحمل على صورته النسيان أو على ما لا يقدر على شىءٍ ممّا ذكرناه من التبديل و التطهير و الازاله، بل قد صدر منه الفعل المنافى فلا بدّ من الاستيناف.

و مثله صحيح ابن مسلم، عن الصادق عليه السلام فى حديثٍ، ثم قال: «إن رأيت المنى قبل أو بعد ما دخل فى الصلاه، فعليك اعاده الصلاه، الحديث». (٣)

و أيضاً صحيح زراره فى حديثٍ، قال: «إن رأيت فى ثوبى و أنا فى الصلاه؟ قال: تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، الحديث». (٤)

أقول: الانصاف حمل هذه الطائفة الثانيه على ما لا يقدر ألا بالفعل المنافى لا يخلو عن بُعدٍ، لوضوح امكان التبديل كثيراً فى الموارد، إلا أن يكون مثل السراويل، فلا يقدر على نزعها لأنّ بذلك تنكشف العوره فى

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ _ ٤.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢ _ ٤.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٤١ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.
 - ٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ١٠.

حال الصلاة، مع أنه لا يخلو عن تأمل.

بل يمكن جعل الشاهد على التفصيل المزبور في المتن _ و عليه الأصحاب، من القاء الثوب و الستر بغيره عند الامكان، و الأ مع التعذر فالتبديل و غيره إلّا بما يبطل فيستأنف _ الخبر الحسن المروى عن محمد بن مسلم، قال: «قلت له: الدّم يكون في الثوب على و أنا في الصلاة؟ قال: إن رأيت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ في غيره، و إن لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا اعاده عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم، و ما كان أقلّ من ذلك فليس بشيءٍ، رأيت قبل أو لم تره» هذا على نقل الكليني.

ولكن على نقل الشيخ أضاف و أو قبل ما لم يزد مع حذف (و ما كان أقلّ من ذلك)، فتصير العبارة على نقل الشيخ هكذا: «و إن لم يكن عليك ثوبٌ غيره فامض في صلاتك و لا اعاده عليك، و ما لم يزد على مقدار الدرهم فليس بشيءٍ رأيت قبل أو لم تره، الحديث» (١).

فإنّ هذا الحديث بحسب نقل الكليني يفيد ما عليه الأصحاب، لأنّ الحكم بالمضى في الصلاة هو فيما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، فيكون مفهومه عدم المضى اذا كان أكثر و أزيد، فيوافق فتوى الأصحاب، هذا بخلاف نقل الشيخ للخبر حكم بالمضى في الصلاة مع النجاسة، إذا لم يكن معه ثوب غيره، مع أنّ الاصحاب لم يجوّزوا المضى مع النجاسة في الصلاة، حتى لو صلّى عارياً، أو بأن يبطل الصلاة بالكلام في سعه الوقت و الاعاده مع الطهاره فينا في الحديث مع اتفاقهم، و إن كان ما في صدره بقوله: «إن

رأيته و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّ» قابلٌ للاستدلال به على المطلوب، و لا منافاه معه، و عليه فلا وجه لما صدر من بعض متأخري الأصحاب من سقوط الحديث، بدعوى وجود الاضطراب في متنه، لأنه أولاً صدره قابلٌ للتمسك للمقصد، و ثانياً على نقل الكليني الذي هو أضبطل لا يوجب التنافي، لأنه قد فرض كون الدم أقل من الدرهم، و لا اشكال فيه كما لا يخفى.

و مع التأمل فيما ذكرنا حول روايه محمد بن مسلم، يظهر لك عدم تماميه ما ذهب اليه صاحب «المدارك» حيث إنه بعد نقل بعض الأخبار الداله على وجوب الاستيناف، نقل خبراً آخر و هو صحيح على بن جعفر، عن أخيه عليه السلام: «عن الرجل يصيب ثوبه خنزير فلم يغسله، فذكر و هو في صلاته، كيف يصنع به؟ قال: إن دخل في صلاته فليمض، الحديث» بحمل ما يتضمّن الأمر بالاستيناف على الاستحباب، و إن جاز المضى في الصلاه مع طرح الثوب النجس، إذا كان عليه ثوبٌ غيره، و إلّا مضى مطلقاً، ثم قال رحمه الله: «و لا بأس بالمصير الى ذلك، و إن كان الاستيناف مطلقاً أولى».

و وجه عدم التماميه هو أنه مع مخالفته لاجماع الاصحاب يصير ظاهراً على عدم جواز الاتمام بالثوب النجس مع التمكن من غيره بقطع الصلاه.

و القول بأن ما في صحيح على بن جعفر غير مربوط بما نحن فيه، إذ محلّه الناسي، مع امكان أن تكون الاصابه مع اليبوسه، فلا غسل عليه حينئذ حتى يترتب عليه هذا الحكم.

يعدّ تصرفاً في النصوص من غير شاهد للجمع و التصرف فيها.

أقول: و يظهر ممّا ذكرنا تبعاً لصاحب «الجواهر» عدم تماميه ما ذهب

اليه صاحب «الرياض»، بل للمفاتيح الميل اليه من القول بالاستيناف مطلقاً، وإن تمكن من الطرح و نحوه، تمسكاً باطلاق الأخبار الآمره بالاستيناف، مع أنه منزل _ بمعونه فتوى الأصحاب و غيرها _ على صورته التعذر عن الازاله و التطهير و نحوهما من دون فعلٍ منافٍ، بل قيل إنه الغالب الموجب لانصراف الاطلاق اليه.

لكن هذا خرقٌ للاجماع، إذ لم نعرف أحداً قال بمعذوريه الجاهل الى ما بعد الفراغ، و أوجب الاستيناف بعده، و الله العالم.

حكم الفرع الثانى: و ممّا سبق يظهر صحّه جريان هذا التفصيل فى فرع آخر، و هو ما لو عرض النجاسه فى الاثناء، أو لم يعلم سبق النجاسه، فالحكم ما عرفت من التفصيل من طرح الثوب و الستر بغيره إن أمكن، و بأن يتبدل أو يتطهر أو غير ذلك ممّا لا يوجب بطلان الصلاه، و إن تعذر جميع ذلك عليه أن يستأنف، بل فى «الجواهر» لم أجد فيه هنا خلافاً، بل الظاهر أنه اجماعى كما اعترف به بعضهم.

نعم، فى «المدارك» و «الذخيره» عن «المعتبر» الجزم بالاستيناف مطلقاً، بناءً على عدم معذوريه الجاهل. هذا مع أنه لا صراحه فى كلام «المعتبر» فى ذلك على ما حكاه صاحب «الجواهر»، و أنه قد عرفت أنّ حكمه كحكم السابق من التفصيل، ولكن مع ذلك على فرض صحه النسبه و النقل، يمكن أن يكون لوجود وجه الفرق بين ما نحن فيه و بين سابقه، بواسطه العلم بحدوث النجاسه هنا، لعدم القطع بوقوع شىء من أفعال الصلاه حال النجاسه، حينما عرض له النجاسه، أو باصاله تأخر حدوث

النجاسه فى الثانى، الموجب لعدم القطع بوقوع شىء مع النجاسه، و هذا يوجب صحه التفصيل هنا بخلاف الصوره السابقه حيث وقع بعض الأفعال مع النجاسه جهلاً، فربّما ذلك يوجب الحكم بالاعاده هناك.

اللهم إلهما أن يفرض هنا بسبق النجاسه على حال العلم بها، و إن كان فى أثناء الصلاه، كما لو رأى النجاسه فى الركعه الثالثه، و علم بأن ابتداء عروضها له كان فى الركعه الأولى، فحينئذ يصح ما صدر عن صاحب «المعتبر»، ألا أن المحكى عن الشيخ هنا موافقه الأصحاب فى التفصيل كالمسأله السابعه.

أقول: و كيف كان، فالمتجه هنا بما عليه من الحجّه بناءً على المختار من معذوريّه الجاهل، و تحصيل الاجماع عليه، خصوصاً اذا علم عروض النجاسه من دون حصوله بوقوع شىء من الأجزاء معها، إذ من الواضح أن عروض النجاسه ليس كالحادث الذى يعدّ من المبطلات القهريّه، خصوصاً مع ملاحظه ما فى الخبر الحسن المروى عن محمد بن مسلم من الأمر بطرح الثوب، و كذلك ما فى صحيح زراره من التعليل بأنه (لعله شىء أوقع عليك) الظاهر بأنّ مثل ذلك لا يوجب البطلان، و إلا لكان ذكر هذا التعليل غير مفيد، بل و ما فى الصحاح المستفيضه الوارده فى دم الرعاف:

منها: صحيح معاويه بن وهب: الذى سأل الصادق عليه السلام: «عن الرعاف أينقض الوضوء؟ فقال: لو أنّ رجلاً رعى فى صلاته و كان عنده ماءٌ أو من يشير اليه بماءٍ فتناوله فمال برأسه فغسله، فليبن على صلاته و لا يقطعها». (١)

و منها: صحيح ابن مسلم: «سأل الباقر عليه السلام عن الرجل يأخذه الرعاف أو القيء في الصلاة، كيف يصنع؟ فقال: ينفتل فيغسل أنفه و يعود في صلاته، فإن تكلم بطلت صلاته و ليس عليه وضوء». (١)

حيث يدلّ على أنّ البناء يكون في صورهِ لم يستلزم البطلان بما يوجبه.

و منها: صحيح اسماعيل بن عبد الخالق، قال: «سألته عن الرجل يكون في جماعهِ من القوم يصلّي بهم المكتوبه، فيعرض له رعافٌ كيف يصنع؟ قال: يخرج فإن وجد ماءً قبل أن يتكلم فيغسل الرعاف ثم ليعد و ليين على صلاته». (٢)

و الظاهر أن الخروج يجب أن يكون بحيث لا- يستلزم البطلان كالاستدبار و نحوه، و إن كان الخبر الأخير مطلقاً في ذلك، و لكن حيث أنّ الأصحاب لم يذهبوا الى جواز البناء مع الغسل لو استلزم ما يوجبُ البطلان، فلا بدّ إمّا من تقييده بهذا القيد، أو حملة عليه، ترجيحاً لما دلّ على بطلان الصلاة بما يستلزمه من الاستدبار أو الفعل الكثير أو فوت الموالاه العرفيه و نحوها.

كما لا- يضرّ اطلاق بعض هذه الأخبار من جواز البناء، من دون ذكر طرح النجس أو ازالته، لما قد عرفت من قيام الاجماع من لزوم ذلك، كما لا يخفى.

و لأجل ما ذكرنا من جواز البناء مع الرعاف، نرى تصريح العلامة: في «المنتهى» بأنّه: «لا يقطع الصلاة رعافاً، و لو جاء الرعاف أزاله و أتمّ الصلاة ما لم يفعل المنافى عند علمائنا».

١- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤ _ ١٢.

٢- . وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤ _ ١٢.

و في «التذكرة» أيضاً قال: «لا يقطع الصلاة رعاً، و لو عرض أزاله و أتم الصلاة ما لم يحتج الى فعل كثيرٍ أو استدبارٍ، لأن ذلك ليس بناقضٍ للطهاره، و هو اجماعى فينا» الى غير ذلك من العباثر ممّا هو نصّ في المطلوب.

و بالجملة: تصير النتيجة بناءً على معذوريّه الجاهل، صحّه الصلاة لو عرفت النجاسه في الاثناء، كما تصحّ الصلاة أيضاً على البناء المذكور ما لو علم بوقوع النجاسه عليه في الاثناء ثمّ زالت بمزيلٍ معتبر كوقوع المطر و تطهيره به، كما عليه صاحب «الجواهر» قدس سره. لكن في «المعتبر» و غيره استقبال الصلاة بناءً على قول الشيخ بعدم معذوريه الجاهل في الوقت، و قد عرفت الاشكال فيه بما لا مزيد عليه فلا نعيد.

كما لا اشكال في صحه الصلاة و حصول البراءه ما لو رأى النجاسه بعد الفراغ من الصلاة و احتمل حدوثها بعدها، و صحتها ممّا لا يُعرف فيه خلافٌ بين أهل العلم كما في «المنتهى»، بل عليه اجماعٌ كما في «المعتبر» لأصالة الصحّه و التأخر و البراءه، بل لعلّه من مصاديق الشكّ بعد الفراغ المعلوم عدم الالتفات اليه، هذا كما في «الجواهر» و لقد أجاد فيما افاد.

الفرع الثالث: و هو لو علم بالنجاسه في الاثناء لكن مع ضيق الوقت عن الازاله و الاستيناف، و هو على قسمين: تاره يعلم السّبِق في ذلك، و أخرى لا يعلم.

و كيف كان، المتجه بناءً على معذوريّه الجاهل فيما وقع من أبعاض الصلاة هو الاتمام، و عدم الالتفات الى النجاسه، كما صرّح به صاحب «الجواهر»، و الشهيد في «الذكرى» و «البيان» و المحقّق في «جامع المقاصد»

و غيرها، بل لا أجد فيه خلافاً يعتدّ به، وهذا الحكم هو مقتضى الجمع بين دليل سقوط الشرطيه عند الضيق، و بين دليل عدم سقوط الصلاه فى الوقت، لما ورد بأنّ وجوبها ثابتٌ و لا يسقط بحال بواسطه دليل الشرطيه، كما هو كذلك فى سائر الشرائط و الواجبات، بل لا يعرف فيه خلافاً، بل لعلّه من الاجماعيات بل الضروريات، و قد ذكرنا غير مرّه أنّ حكم البعض كحكم الكلّ فى جميع الأحكام من الشرائط و الموانع و السقوط.

نعم، لو فرض وقوع النجاسه المتعذره الزوال بالساتر، فهل يتعيّن عليه الاتمام به أو عارياً؟ وجهان بل قولان، فيأتى إن شاء الله حكمه لاحقاً، و هو أمر خارج عمّا نحن فيه كما لا يخفى.

هذا، و لكن فى «المدارك» _ بعد أن حكى عن «البيان» القطع بالاستمرار، و الميل اليه عن الشهيد فى «الذكرى» موجهاً ذلك باستلزام الاستيناف القضاء و هو منفيّ _ قال: «و يُشكل بانتفاء ما يدلّ على بطلان اللازم مع اطلاق الأمر بالاستيناف المتناول لهذه الصوره، و الحقّ بناء هذه المسأله على أنّ ضيق الوقت عن إزاله النجاسه هل يقتضى انتفاء شرطيتها أم لا-؟ بمعنى أنّ المكلف إذا كان على ثوبه أو بدنه نجاسه، و هو قادرٌ على الازاله، لكن إذا اشتغل بها خرج الوقت، فهل يسقط وجوب الازاله و يتعيّن فعل الصلاه بالنجاسه، أو يتعين عليه الازاله و القضاء؟

و هى مسأله مشكله من حيث اطلاق النصوص المتضمّنه لاعاده الصلاه مع النجاسه، المتناول لهذه الصوره، و من أنّ وجوب الصلوات الخمس فى الأوقات المعينه قطعياً، و اشتراطها بازاله النجاسه على هذا الوجه غير

معلوم، فلا يُترك لأجله المعلوم؛ وقد سبق نظير المسأله فى التيمم لضيق الوقت عن المائيه) انتهى ما فى «المدارك» على المحكى منه فى «الجواهر» (١).

أقول: و لكنه موهونٌ، لوضوح أنه لم نعرف أحداً قال أو احتمل بتقديم مراعاة ازاله النجاسه أو الساتر أو القبله أو نحوها على وجوب أداء الصلاه فى الوقت المعلوم كتاباً و سنه، بل ضروره، بل الاجماع على خلافه كما اعترف به فى «الحدائق»، بل الضروره فى غيرها. و لا يقاس المورد على فاقد الطهورين أو من ضاق عليه الوقت من المائيه، على أنك قد عرفت التحقيق فى الثانى.

و أما ما ذكره لتوجيه «الذكرى» بالاطلاق، فقد أجاب عنه صاحب «الجواهر» بأنه غير منصرفٍ الى مثله من الأفراد النادره قطعاً.

نعم، يصحّ هذا التوجيه لمن قال بعدم معذوريّه الجاهل فى الوقت أو مطلقاً، حيث لا يستلزم القضاء أو عدم البأس به، لأنه حينئذٍ يصير كالناسى الذاكِر فى الاثناء الذى قد تقدّم البحث عنه من البطلان، فيجب عليه القضاء إن قلنا به والّا فلا.

و بالجملة: فالأقوى و الأوجه عندنا ما عليه المشهور من معذوريّه الجاهل مطلقاً فى المورد، و الحكم بالاستمرار و عدم الاستيناف كما لا يخفى.

الفرع الأخير: بقى هنا فرع آخر يظهر حكمه فى الجملة عمّا سبق على المبانى، و هو حكم المحمول فى الصلاه بناءً على اشتراط طهارته كالساتر مع الجهل، حيث يكون قطعاً مثله على المختار من المعذوريّه فى الجاهل، بل يكون أولى فيه من الساتر، لأنه أمرٌ خارجٌ بالنظر الى الصلاه دون

و المربيه للصبى اذا لم يكن لها إلا ثوب واحد، غسلته فى كل يوم مره (١) حكم ثوب مربيه الصبى

الساتر. نعم يُشكل فى مساواته للساتر فى عدم العذر على غير المختار حينئذٍ، لاختصاص المنصوص بالساتر دون المحمول.

نعم، قد يندفع بأن ظاهر النصوص و إن كان هو الاختصاص، ألا أن وجه عدم المعذوريه ليس إلا مقتضى أصاله انتفاء المشروط بانتفاء شرطه، فلا فرق فيه بين الساتر و المحمول لاشتراك العله فيهما.

أقول: إذا تبين حكم الجاهل فى المعذوريه على المبنيين، يظهر منه الحكم فى الناسى من حيث عدم المعذوريه فى الساتر و غيره، و لذلك استغنى الأصحاب عن التعرض له بذكر حكم الساتر، إلحاقاً به فى جميع ما تقدم من صور الجهل و النسيان، و إن كان بعضها لا يخلو من نظر.

(١) المستفاد من ظاهر كلام المصنّف أنّ المربيه للصبى إذا لم يكن لها إلا ثوب واحد و تنجس ببوله، كفى فى طهارته أن تقدم المربيه بغسل الثوب فى كل يوم مره واحده و جواز الصلاه فيه بعد ذلك و إن تنجس بعد الغسل و وقعت الصلاه فى المتنجس، و هذا الحكم هو المشهور بين الأصحاب نقلاً و تحصيلاً، بل لا أعرف فيه خلافاً، كما اعترف به فى «الحدائق»، و عن «الدلائل»: «لا- خلاف إلا ممن لا- يعتد بخلافه فى حصول الاجماع» و هم كصاحبى «المعالم» و «المدارك» و «الذخير» بعد اعتراف الأخيرين بأنه مذهب الشيخ و عامه المتأخرين، تبعاً لتوقف الأردبيلى فيه، و

جعل وجهه ضعف مستنده الذي هو خبر أبي حفص عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «سئل عن امرأه ليس لها إلّا قميصٌ واحد، و لها مولود فيبول عليها، كيف يصنع؟ قال: تغسل القميص في اليوم مرّه». (١)

من جهه اشتراك أبي حفص بين الثقة و غيره، و تضعيف العلامه لمحمد ابن يحيى المعاذى في رجال سنده.

و من جهه أنّ حكم هذه المرأه كحكم من على ثوبه دم القروح و الجروح و السيلس في عسر الازاله و مشقتها لتكرير البول، فكما يجب اتباع الروايه ملاحظه حال العسر و الحرج هناك، و كون الحكم مدارهما، هكذا يكون في ما نحن فيه، كما أنّ الأمر كذلك في سائر التكاليف من غير خصوصيه لما نحن فيه، و يمنع كونهما المستند في حكم المذكورات، و إن ذكرا تاييداً لدليله الصالح لاثباته بخلافه هنا.

و لكن يمكن أن يردّ على الأوّل: بأنّه و إن سلّمنا ضعف السند، و لم يمكن دفعه ولو على الظنون الاجتهاديه، لكنه غير قاذح للمطلوب، لأنّه منجبرٌ بأدنى مراتب الاشتهار فضلاً عن تحقّق الشهره هنا كالشمس في رابعه النهار، مضافاً الى وجود خبر الخصي المؤيد لذلك، و هو خبر عبدالرحيم، قال: «كتبْتُ الى أبي الحسن عليه السلام في الخصي يبول فيلقى من ذلك شدّه، و يرى البلل بعد البلل؟ قال: يتوضّأ و ينتضح في النهار مرّه واحده» (٢) حيث يكون مشتملاً لمثل ذلك من دون أن يكون ملاكه هو

١- وسائل الشيعه: الباب ٤ من أبواب النجاسه، الحديث

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٨.

العُسر و الحرج بصورة العله، حتّى يدور الحكم مداره، و إن قد يُشكل عليه بأنّه لا يتم على تقدير كون المراد هو الحرج النوعى، حيث إنه لا ينوط الحكم بملاك مشقّه الشخص و حرجه، كما لا يخفى.

فروع نجاسه ثوب المرضعه

هاهنا فروع لا بأس بذكرها:

الفرع الأول: إنّ ما ورد فى النص و كلمات الأصحاب هو ثوب المربّيه، فهل يتعدّى الحكم الى المربّى أم لا؟ وجهان: ذهب الى الثانى صاحب «الجواهر»، و «مصباح الفقيه»، و المحقّق الآملى، و السيّد فى «العروه» وفاقاً لصريح جماعه، و ظاهر آخرين بل لعله ظاهر الأ-كثر، خلافاً للفاضل فى «قواعده» و تذكرته، و الشهيد الأوّل فى بيانه و ذكره، و الشهيد الثانى فى مسالكه، و علّوه بدعوى القطع باشتراكهما فى عله الحكم، و هى المشتبه من غير مدخله للأنوثة.

أقول: ما عليه الأ-كثر هو الأقوى، إذ لا نعلم كون المشقّه هى العله للحكم، حيث لم يصرّح فى متن، و إلّا لو علم أنّه الملاك لا يبقى فيه اشكال، فحيث لا-نعلم فلا بد فى الحكم المخالف للقاعده من الاقتصار على موضع النصّ و اليقين، و هو خصوص المربّيه لا المربّى.

الفرع الثانى: فى أنّه هل يلحق البدن بالثوب فى هذا الحكم أم لا؟

عن بعض المتأخّرين و لعله السيد حسن أحد مشايخ شيخنا الشهيد الثانى هو اللاحاق، و جعل وجهه غلبه وصول البول من الثوب الى البدن. و

ترك الأمر فى الروايه بالَغسل، الكاشف عن عدم وجوبه، لكون المورد مقام البيان و عُسر التحرز عنه، و عدم الأمر بالتحفظ عن الثوب المتنجس به، و لا- بغسل البدن منه خصوصاً فى أيام الصيف الغالب فيه العرق، و أنه كالثوب الواحد فى كونه واحداً فيسرى اليه حكمه، بل فى مطلق الأيام، ضروره احتياجها لمزاولته برطوبه فى الاستنجاء و الاغتسال و نحوهما، فإن جميع هذه الأمور يوجب الحكم بالعمفو فى نجاسه بدنها كالثوب.

أقول: لكن الأقوى هو عدم اللاحق:

أولاً: لعدم العلم بمساواته مع الثوب لو لم نقل بالقطع بعدم المساواه، جموداً لظاهر النص و الفتوى.

و ثانياً: نمنع غلبه الوصول من الثوب الى البدن أولاً، و وجود الفرق بينه و بين البدن بتعسير التطهير فى الثوب دون البدن لو تسلّم غلبه الوصول ثانياً كما لا يخفى.

و ثالثاً: نمنع دلالة ترك الأمر بغسل البدن على عدم وجوبه، و ألما لاقتضى نفى وجوبه رأساً. و ليس المورد مورد بيان حكم تطهير البدن، لكون السؤال كان عن الثوب دونه.

و رابعاً: عدم الأمر بالتحفظ عن الثوب الكذائى مع كونه فى غلبه ملاقاته مع النجس خصوصاً فى أيام الصيف الغالب فيه العرق، خارج عمياً نحن بصدده، لكون الكلام فى حكم البدن اذا تنجس بالبول لا- فيه إذا تنجس بملاقاته مع الثوب المتنجس به، لا مكان القول بالتفكيك بينها بالعمفو فى الأخير دون الاوّل، كما فى نظائره من دم القروح و الجروح

بواسطه عدم زياده الفرع على الأصل، مع اشكالٍ فيه، لأنّ الكلام عن حيث الثوب النجس من دون تعرّضٍ لحكم سرايته، مع امكان دعوى الفرق بينهما باطلاق العفو هناك، و تقيده بالغسل في كلّ يومٍ مره هنا، فيتّجه حينئذٍ القول بغسل البدن في كلّ يومٍ مرّه تبعاً لأصله المتنجّس.

اللّهم إلّا أن يستفاد من عدم الأمر به عدمه.

هذا، مع أنّه لو كان ما قلتم من غلبه الوصول الى البدن ملحوظاً، لزم منه الحكم بالعفو مطلقاً عن البول في البدن، لا-الحكم بالمساواه مع الثوب في الغسل كلّ يومٍ مره.

اللّهم إلّا أن يُدعى استفاده ذلك من ذكره في الثوب، و أنّ ترك تعرضه في الخبر للعلم بعدم زياده حكمه عن أصله و هو الثوب.

لكنه ممنوع جدّاً، كمنع دلالة عدم التعرّض للبدن على العفو عنه، إذ لعلّه ايكالٌ الى اطلاق الأدله و عموماتها.

و النتيجة هي عدم الحاق البدن بالثوب في العفو عنه للصلاه إذا تنجّس.

الفرع الثالث: و يدور البحث فيه عن أنه هل يلحق بالبول الغائط و الدم و غيرهما أم لا؟

يظهر عن بعض و لو تلويحاً كالمتن و غيره أنّه لم يختصّ الحكم بالبول، بل في «كشف اللثام»: «لم يخصّوا الحكم به» بضمير الجمع الظاهر في الأكثر إن لم يكن الجميع، بل في «جامع المقاصد» التصريح بأنّه ربما كنى بالبول عن النجاسه الأخرى، كما هو قاعده لسان العرب في ارتكاب الكنايه فيما يُستهجن التصريح به، ممّا يشعر باحتمال اللاحاق، بل عن ظاهر

الشهيد القول به، بل عن «التذكرة» و «نهاية الأحكام» استشكله أولاً من اختصاص النصّ بالبول، و من الاشتراك في المشقه، ثم استقرب الثاني.

أقول: لكن الأوجه كما عليه الأكثر، هو عدم اللاحق، و ذلك ممّا قد عرفت من لزوم الاقتصار في المخالف للقاعده على موضع اليقين و النصّ. و دعوى الاشتراك في العله غير مسموعه، لعدم القطع بكون العله هي المشقه و المساواه مع البول، كما نمنع دعوى الكنايه هنا، لأنها مجاز لا يصار اليه إلا بالقرينه، و هي مفقوده، كما لا يخفى.

الفرع الرابع: عن أنه هل يلحق بذاك الثوب الواحد، ذات أثوابٍ متعدده، مع عدم الحاجه الي لبسها مجتمعاً أم لا؟

فيه خلافٌ، و الظاهر من جماعه بل صريح عدّه أخرى عدم اللاحق، و قوفاً على ظاهر النصّ، و الاقتصار فيما خالف القاعده على موضع النصّ، و لانتفاء المشقه حينئذٍ لو جعلناها عله، و إلا كان الحكم كذلك، سواء كانت المشقه محققه أم لا، بل قد يظهر من المتن و غيره عدم الفرق في ذلك بين احتياجها بلبس جميعها و عدمه، فلازمه عدم اجراء الحكم مع التعدد مطلقاً، و لكن قال صاحب «الجواهر» بعده: «لكنه لا يخلو من تأملٍ و بحثٍ لصيروره التعمّد له كالاتحاد في الفرض المذكور».

و لا يخفى ما فيه إذا قلنا بالاقصّار فيما خالف الأصل و القاعده على موضع اليقين، حيث لا نرجع الي الملاك و العله، كما كأنّ الأمر كذلك فيما سبق من الاقسام.

أقول: يظهر ممّا ذكرنا جواز اجراء الحكم المذكور لذات الثوب

الواحد، القادره على شراء غيره أو استيجاره أو إعارته، لما عرفت من قيام النصّ المطلق عليه حيث لم يقيد بانتفاء أحد هذه الامور، كما عليه صاحب «الجواهر» و «العروه» و أكثر اصحاب التعليق لو لا- الكلّ، خلافاً لجماعه أخرى كصاحب «الروض» و «كشف اللثام»، بل عن «المعالم» حكاية القول به عن جماعه من المتأخرين، معللين ذلك بانتفاء المشقه كما هو كذلك في الواقع.

لكن ثبت ممّا ذكرنا خلّو الروايه عن التعليل بهذه العله حتى يكون الحكم دائراً مداره، و إن كان الاحتياط مساعداً لذلك، كما لا يخفى.

الفرع الخامس: عن أنه هل هذا الحكم مختصّ للمريه لولد واحد، أو يشمل ما لو كان متعدداً؟ فيه وجهان بل قولان: قولٌ باللاحاق كما عليه الشهيدين في «الدروس» و «الذكرى» و «المسالك»، خلافاً للحدائق و «الذخير» و «الروض»، بل ظاهر «الرياض» أو صريحه القول بعدم اللاحاق لقوه النجاسه و كثرتها و ظهور النص في الواحد، هذا.

أقول: و لكن يمكن القول باللاحاق، لاحتمال شمول نفس الروايه باطلاق لفظ (المولود)، حيث يصدق على ذات الولدين، مع فرض تنجس ثوبها ببول واحدٍ منهما، اذ وجود الآخر لا يمنع من الصدق، بل و إن تنجس ببولهما، لفهم الأولويه أو المثاليه من مثل هذا التركيب، أو الصدق عليه عرفاً.

و احتمال كون ذكر التنوين في (المولود) الوارد في الخبر تنوينً الوحده حتى يستفاد منه شرط الوحده بعيداً، لاحتمال كون التنوين للتمكن

لا لذلك. و عليه فاللاحق قوًى جداً و إن كان الاحتياط يقضى بعدم اللاحق.

الفرع السادس: هل الحكم مختص بالصبي، أو يجرى حتى في الصبيه؟ فيه قولان: قول بالشمول كما صرح به الشهيدان في «الذكرى» و «المسالك»، بل في «الذخير» و «المعالم» نسبته الى أكثر المتأخرين، و به جزم صاحب «المدارك» و كذلك صاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» بدعوى شمول لفظ (المولود) للذكر و الأنثى.

و قولٌ لجماعهٍ أخرى من الفقهاء كالمحقق هنا و في «المعتبر» و «النافع»، و العلّامة في «المنتهى» و «الارشاد»، و الشهيد في «البيان»، و العلّامة في «النهايه» بالاختصاص و عدم التعميم. قال العلّامة بعد ذكره الروايه: «إنّ الحكم مخصوص بالذكر إقتصاراً في الرّخصه على المنصوص، و للفرق فإنّ بول الصّبي كالماء و بول الصبيّه أصفر ثخين و طبعها أحرّ، فبولها ألصق» انتهى.

أقول: و لا يخفى أنّ ما ذكره من الأمور متين لو أردنا إلحاق الصبيّه بالصبي، و لكن ليس الأمر كذلك، بل المقصود هنا شمول إطلاق لفظ (المولود) للذكر و الأنثى، إذ هو اسم جنسٍ يشمل كلاهما، بل حتى الخنثى، فيكون الحكم هو التعميم. نعم إن قلنا بعدم الشمول من جهه ملاحظه لفظ (مولود) الذى هو مذكر مفرد، و إن أردنا عند الشمول إلحاق الصبيّه بالصبي، يأتى ما عرفت من الاختلاف، فعليه لا- يبعد القول بعدم اللاحق من جهه لزوم الاقتصار فيما خالف الأصل و القاعده على موضع اليقين و هو الذكر دون الانثى، بل الخنثى لأنها ملحقة بها فى ذلك إذا لم

يثبت ذكورتها. و عليه فالأقوى هو التعميم و إن كان الأحوط هو الاختصاص بالصبي.

الفرع السابع: ظاهر النص و الفتوى هنا تعين الغسل، و إن كان الولد صبياً لم يتغذ بالطعام الذي يُكتفى فيه في تطهير بوله في غير ثوب المربي بالصَّب، كما صرح بذلك العلامة و تبعه بعض من تأخر عنه، بل في «الحدائق» صرح بقيام الاتفاق عليه، و جعل وجه الفرق بين الموردين هو الاكتفاء بالمرّه مع الغسل التي لا يشك كونها غسلًا معها، بخلاف غيرها المحتاج الى تكرار الازاله كلّ ما أراد الدخول في الصلاه، و لذلك يكفي فيه الصَّب، بخلاف المقام حيث ربما يتكرّر النجاسه و يزيد في اليوم، فلذلك حكم بالغسل دون الصَّب.

و لكن الأولى هو أن يقال: إنّ النسبه بين الدليل الدال على الاكتفاء بالصَّب الذي يشمل بول الصبي للمربيه و غيرها، و بين دليل لزوم الغسل في كلّ يوم مرّه، الذي يشمل الصبي غير المتغذى بالطعام و المتغذى منه، كما يشمل ما لو كان المولود صبياً أو أنثى على المختار من شمول النصّ لهما، هي العموم من وجه، و حينئذٍ: إن قلنا بأنّ الصَّب أيضاً قسمٌ من الغسل، و ليس بخارج عنه، فحينئذٍ يرتفع التعارض حيث يجوز الاكتفاء بالصَّب في كلّ يوم مرّه، إذ يصدق عليه الغسل أيضاً، فيدخل تحت حكم الدليل، أو يقال إنّ الصَّب المقابل للغسل يغاير مع الغسل دون غيره، حيث يطلق في غيره كلّ منهما مكان الآخر، فعليه ينتفى التعارض و التنافي بين دليل المقام مع دليل الصَّب.

و أمّا إن قلنا بالافتراق بين الغسل و الصبّ، و أنّ المطلوب هنا هو الغسل بلا فرق بين كون الصبي هو المتغذى من الطعام أو غيره، كما هو فرق على المختار بين الصبي و غيره، فلازم التعارض هنا هو تحصيل الأرجحيه لأحدهما في مورد الاجتماع، كما إذا كان الصبي غير متغذٍ و كونه مع المربيّه حيث أنّ مقتضى دليل الصبّ كفايته، و مقتضى دليل المقام هو الغسل، و الظاهر أرجحيه الثانى على الاوّل، حيث أنّه على تقديم الغسل يحصل الفراغ قطعاً و لو كان فى الواقع مورد الصبّ، هذا بخلاف ما لو اقتصر على خصوص الصبّ حيث إنه لا- يكفى عن الغسل لو كان ذلك وظيفه. و هذا يتمّ لو كان أصل التكليف ثابتاً، و إلّا لو كان مشكوكاً فربما يكون مقتضى البراءه عدم وجوب الغسل.

هذا، ولكن التأمل يحكم بخلافه، لدوران الأمر حينئذٍ بين أحد التكليفين للعلم بوجوب أحدهما، فالشك ليس فى أصل التكليف بل يكون شكاً فى المكلف به، فالأصل حينئذٍ هو الاشتغال، و هو يقتضى القطع بالفراغ و هو غير حاصل بالصبّ فقط دون الغسل، فيقدم الغسل كما لا يخفى.

الما أنّ صاحب «الجواهر» تبعاً لصاحب «كشف اللثام» اختار كفايه الصبّ فى كلّ يومٍ مرّه، من باب جعل الصبّ من مصاديق الغسل، فلا تنافى بين الاطلاقين حتى يحكم بترجيح أحدهما على الاخر.

أقول: الأقوى عندنا هو ما سبق، لكونه أوفق بالاحتياط، و أحسن من تطبيق الأدله عليه، و الله العالم.

الفرع الثامن: و يدور البحث فيه عن المراد من (اليوم) الوارد فى روايه

أبى حفص لمربيّه الصّبي من الغسل فى اليوم مرّه، و اليك نصّ الخبر، قال: «تغسل القميص فى اليوم مرّه» فما المراد من (اليوم):

١. هل هو الشامل للليل أيضاً كما يطلق اليوم كذلك فى بعض المحاورات فى الديون و المطالبات؟

٢. أم لما فى «المنتهى» من أنّ اسمه يطلق على النهار و الليل، إمّا بملاحظه التبعية و تغلب المفهومين هنا بقريته تسالم الأصحاب ظاهراً على الاجتزاء بالمرّه فى اليوم، و لعلّ منشأ هذا التسالم ظهور النص فى عدم وجوب الغسل عليها فى شىء من الاوقات إلّا كلّ يوم مرّه، بلا- حاجه الى دعوى العموم، و الشمول للليل حقيقهً أو مجازاً، المستلزم لجواز ايقاع الغسل ليلاً و الاكتفاء به كما يجوز فى عكسه مع أنّ ظاهر النص و الفتوى هو تعيين وقوع الغسل فى اليوم و إن كان لا يخلو عن بحث.

٣. أو أنّ المراد من (اليوم) هو خصوص الواقع بين الطلوع و الغروب، بحيث لو وقع الغسل فى غير هذا الحدّ لم يتحقّق الامتثال، بعد التسالم على أنّ الواجب عليها منه ليس إلّا واحداً فى أربعة و عشرين ساعه.

فيه وجهان، بل قولان، و يظهر عن بعض اختيار القول الأول بدعوى عدم خصوصيه فى غسل اليوم فيه، لأنّ الحكم ليس تعدياً محضاً، بل المقصود هو حصول الغسل و التطهير فى هذه المده، بلا- فرق فيه بين وقوع الغسل فى اليوم و يكتفى به للليل أو عكسه، و أنّ ذكر اليوم يكون من باب التغليب و المناسبه من وقوع الغسل فى اليوم غالباً دون الليل.

و عليه، فيصير _ بناء على هذا الاحتمال _ ذكر قيد (اليوم) من قبيل قيد

(فى حجوركم) للربائب الوارد مورد الغالب لا من باب الاحتراز.

أقول: و هذا الوجه لا يخلو عن الوجاهه، لأن الالتزام بكون وقوع الغسل فى اليوم له خصوصيه خاصه غير موجوده فيما اذا وقع فى الليل أمرٌ مشكلاً جداً، و إن كان مقتضى القاعده التى قد عرفت سابقاً من لزوم الاقتصار فيما خالف الأصل على موضع النصّ الموافق مع الاحتياط هو الثانى كما عليه صاحب «مصباح الفقيه» و المحقق الآملى، لكن الأخير علق عليه بأن الذى قد يبعده هو مقتضاه من عدم كفايه الغسل الواقع قبل المغرب لأجل تنجس ثوبها ببوله لصلاه العشاء إذا تنجس ثوبها بعد صلاه المغرب، فيجب عليها غسل ثوبها لصلاه العشاء، لأجل وقوع الغسل فى الليل. هذا كما فى «مصباح الهدى».

و لكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: إنه إنما يتم هذا إذا كان زمان ايقاع الغسل لصلاه المغرب بعد دخول الليل لا قبله فى اليوم، و الّا دخل تحت مفاد الروايه.

و ثانياً: بإمكان أن يقال إنه اذا أتى بالغسل فى اليوم، لزم منه أن تكون النجاسه العارضه فى الليل بين المغرب و العشاء معفواً، و لا يحتاج الى اعاده الغسل لصلاه العشاء كما لا يخفى على المتأمل، كما أشار اليه نفسه بعده بقول: «و يمكن أن يقال...».

الفرع التاسع: مقتضى اطلاق الروايه هو أن المرئيه مخيره فى اتيان الغسل فى أى ساعه من ساعات اليوم، سواء كان الغسل وقع فى وقت الصلاه أم لا، كما صرح بذلك غير واحدٍ من الأصحاب، و لكن قال

المحقق في «جامع المقاصد»: «الظاهر اعتبار كون الغسل في وقت الصلاة، لأن الأمر بالغسل يقتضى الوجوب، ولا وجوب في غير وقت الصلاة، ولو جعلته آخر النهار كان أولى لتصلّى فيه أربع صلوات»، و تبعه في ذلك صاحب «اللوامع». بل في «التذكرة» احتمال وجوب تأخيره مع تأخير الظهرين لتمكنها حينئذٍ من جمع أربع صلوات في طهاره، فهو أولى من تقديمه للصبح خاصة.

أقول: و لكن يرد عليه بامور:

أولاً: نمنع ظهور هذه الأوامر للوجوب التكليفي، بل الظاهر سوق مثل هذه الاوامر لافاده الحكم الوضعي، و هو شرطيه الطهاره في الثوب للصلاه و لو بالنسبه كما هو الأصل في الاوامر.

و ثانياً: أنه لو سئل دلالة على الوجوب، فلا دلالة له على اختصاص الغسل المقدمي بما يقع بعد الوقت، و لا يسلب الصلاحيه عمياً يقع قبله، لعدم الملازمه باختصاص الحكم التكليفي بوقت الخطاب للحكم الوضعي بذلك الوقت، و إن استيفدا معاً من عباره واحده و خطاب واحد.

و ثالثاً: نمنع اختصاص الوجوب المقدمي بما بعد الوقت.

و توهم: أنّ الوجوب إذا كان قبل الوقت في الوجوب المقدمي يستلزم وجوب ذي المقدمه قبله، و ألا يلزم تحقّق المعلول قبل تحقّق علته.

مدفوع: بإمكان أن يكون وجوب المقدمه قبل الوقت بوجوب نفسى أصلي بالملاك المقدمي، فيكون الخطاب الأصلي منتجاً للوجوب المقدمي كما في الغسل قبل الفجر لصوم نفس اليوم.

و إن جعلت تلك الغسله فى آخر النهار أمام صلاه الظهر كان حسناً (١)

أقول: ما احتمله العلماء فى «التذكرة» من وجوب تأخير الغسل مع تأخير الظهرين لتتمكن من الجمع بين الظهرين والعشائين مع طهاره ثوبها، أو مع تخفيف نجاسته و وجوبه اشكالاً، ينشأ من الاطلاق، و من أولويه طهاره الأربع على طهاره واحده هذا.

ممنوع و لا يخفى ما فيه، لأنه مع فرض الاعتراف باطلاق النص، لا تصلح هذه الاولويه الاعتباريه لأن تكون منشأً لتقييد الحكم. نعم يصح أن يقع وجهاً للرجحان لهذا الوجه، لو لم يزاحمه وجه آخر، و الّا يشكل تقديمه و ترجيحه، و هو مثل ما إذا كانت النجاسه قبل صلاه الصبح، فإن تأخير الغسل الى العصر اعتماداً على الأولويه المذكوره، موجب لايقاع صلاه الصبح فى الثوب النجس، و هو مخالف للاحتياط، خصوصاً مع احتمال بقاء الثوب على طهارته الى العصر لو غسل قبل صلاه الصبح، و الى ما قلنا أشار المصنف فى عبارته الآتية.

(١) لما قد عرفت أن الغسل هنا ليس إلّا لأجل تحصيل ما هو مقدمه لصحه الصلاه الآتية المشروطه بها بوجود الغسل و تحققه، و إن لم يكن متحققاً بلا فصل، لعدم قصد الطهاره من هذه المقدمه، كما يوحى اليه تصريح جماعه منهم العلماء على عدم وجوب ايقاع الصلاه بعده بلا فصل، و إن يبس الثوب و تمكنت من لبسه. بل فى «الجواهر»: «لا أعرف فيه

خلافاً سوى ما فى «المدارك» حىث أوجب وقوعها بعده مع التمكن من لبسه، و التوقف لصاحب «الحدائق» و النظر لصاحب «الذخيرة»، مع أنه موهون لظهور الدليل باطلاقه على خلافه، فللمربيّه التأخير زماناً تعلم فى العاده عدم بقائه على الطهاره فيها.

و الحاصل: المستفاد من النص هو التوسعه فى ايقاعه فى تمام (اليوم) من غير فرق بين وقوعه قبل الصلاه أو بعدها، لأن الشرطيه ليست إلّا وجوده لا كونه قبل الصلاه دون بعدها. بل الظاهر من هذا الشرط، كونه شرطاً للفرائض الخمس من اليوم المذكور فى النص على اراده طلب الغسل مرّه لكلّ خمسٍ، فلا فرق حينئذٍ بين غسله بدايه النهار و ايقاع الخمس به أو قبل وقت الظهرين و ايقاعها مع العشائين و الصبح الآتى به أو بعده و ايقاع العشائين به مع الصبح و الظهرين الآتية، و برغم أنّ مقتضى هذا البيان هو عدم الفرق بين وقوع الغسل فى النهار أو الليل، لكن ثبت مما ذكرنا سابقاً احتمال تعين وقوعه فى النهار لأجل الاقتصار فيما خالف القاعده على موضع النص. بل مقتضى ما بيّناه من كون الغسل مقدمه للفرائض الخمسه هو انتهاء الرخصه باتيان الخمسه به، كما لو قام بالغسل قبل الظهرين فأتى به الظهرين و العشائين و الصبح، و باتيانه لهذه الصلوات ينتهى ترخيصه و ليس له الاتيان بالظهرين من اليوم اللاحق قبل الغسل، لأنه يكون بلا مقدمه و شرط، و قد دلّ الدليل على لزوم تحققه فى كلّ يوم مرّه واحده، أى لا بدّ من اتيانه فى كلّ يوم مرّه واحده، و الصلاه بعده الى أن يدور الزمان الى مثل ذلك الوقت، فلا بدّ من وقوع الصلاه بعد

الغسل في كل يومٍ ولو مع الفصل، و يكون تأثيره ممتداً الى اليوم الآتى فيما قبل الصلاه، و إن لم يقع الغسل وقت الصلاه كما عرفت.

كما أنه لا بأس من الالتزام بأن مقتضى كون الغسل لخمس فرائض أو لليوم كما عرفت، أنه لو أُخِلَّ بالغسل حتى صارت الفريضة قضاءً، يأتي في ذلك اليوم بسائر الفرائض المقضيّه، و لا يكون اتيان القضاء مشروطاً بأن يأتي به في آخر الفرائض، و إن صرّح به في «المدارك» و «الذخيره»، معلّين لذلك بأنه محلّ اداء الفائته لجواز تاخير الغسل الى ذلك الوقت، لما عرفت أنّ ذلك خلاف لما هو ظاهر النص من الاطلاق بوجوب ايقاعه في كل يومٍ مرّه، من غير مدخلية لها فيما تقدّمها من الصلوات، و إن توقفت صحه آخر الصلوات عليها.

و لعلّ المراد من آخر الفرائض بلحاظ اليوم، هو صلاه العصر، إذا فرض كون الغسل في وقت الصلاه، فلازم ذلك كون القضاء لخصوص العشائين، و لكن أصل الدعوى مشكلاً.

كما أنه يمكن أن يقال: بوجوب قضاء سائر صلوات ذلك اليوم، و إن لم نقل بالوجهين السابقين على معنى شرطيه هذا الغسل و لو تأخر عن الصلاه، فينكشف حينئذٍ عدم صحه الصلاه السابقه، فضلاً عن اللاحقه بترك ذلك الغسل، نظير ما يقال لبعض أغسال المستحاضه الذى يعدّ شرطاً لصحه صوم السابق مثلاً كما لا يخفى.

الفرع العاشر: و يدور البحث فيه عن أنه هل المراد من المرّيّه هي خصوص الأيمّ أو الأيمّ حتّى تشمل من كانت متبرعه أو مستاجرّه، و حرّه و

أمه؟ فيه وجهان: من جهة صدق وصف المربي لكل امرأه كانت ذات مولود يوجب التعميم، كما صرح به جمع كثير من الاصحاب، منهم صاحب «الجواهر» وإن ادعى في أوله كون المراد من المربي هي الام، ولكن لعله استفاد ذلك من اللام في جملة (لها مولود) الظاهر في كونه ولدها.

و لكن أجيب عنه: بأنه تبادل بدوى، و المقصود ليس إلّا جهة كونها مربيه، اذ لا دخاله للأومه فيه.

و لكن قال فى «مصباح الهدى»: «إن القطع بعدم الفرق غير ظاهر، و لعلّ الاقتصار على الأم و القول بعدم العفو فى غيرها فيما اذا لم تؤدى الازاله الى الحرج الشخصى أحوط»، و هو متين.

كما لا يبعد اجراء الحكم للمتعدد من المربي بعد فرض صدق الوصف على المتعدد، كما يصدق على الواحد، حيث أنّ خصوصيه الواحد فى الحكم غير دخيله، إذ الظاهر كون الملاك هو دوران الحكم مدار وجود الوصف فى الموضوع و عدمه، كما قد تلغى خصوصيه الأنوثة فى تعلق الحكم به، فلازمه حينئذ أنه متى ما كانت المربيه متصفه و مشتمله على الوصف المذكور فى الحديث جاز لها أن تقوم بغسل ثوبها فى كلّ يوم مره واحده، و من ثم يجوز لها الصلاه فى ثوبه، كما هو ظاهر الفتاوى، و إن كان التعبد بظاهر الروايه من الأومه و الأنوثة أوفق بالاحتياط، لما عرفت من الاقتصار فيما خالف القاعده على موضع النص.

الفرع الحادى عشر: هل يتسرى العفو المزبور عن الصلوات اليوميه الى غيرها من صلاه القضاء أو الاجاره أو صلوات الآيات و نحوها أم لا؟

قال صاحب «الجواهر»: «لا يبعد ذلك لاطلاق النص و الفتوى، كما عن «نهاية الاحكام» قبوله، و كونه أقرب بعد الاشكال فيه، و إن نصّ على خصوص القضاء. و الظاهر عدم ارادته الاختصاص به، لأنه إن أجزى التعدي عن مورده و هو الصلوات اليومية، فلا فرق فيه بين كونه في خصوص قضائها أو سائر الفرائض بل النوافل، لأنّ الحديث قد سبق لبيان أصل الشرطيه لجميع ما كانت الطهاره شرطاً له، و هي في حقّ المربيه ليست إلّا هكذا، فبعد تحصيل الشرط يجوز لها ايتان كلّ ما شرط فيه ذلك، إلّا أن يستظهر من الروايه خصوصيه الشرطيه الكذائيه لخصوص الفرائض اليوميه، و اثبات ذلك لا يخلو عن تأمل، و إن كان لازمه على القول به هو لزوم التطهير لمثل صلاه الآيات إن أوجبت عليها كما لا يخفى.

الفرع الثاني عشر: عن أنه هل يلحق بالمربيه غيرها ممن يكون مثلها في اشتمال التطهير متكرراً الحرج و المشقّه، مثل الخصى المتواتر بوله، أو المسلوس و المبطن و نحوهم، بأن نجعل الدليل الوارد في المربيه موجباً للتسرى الى ذلك أم لا، بل يحتاج التعدي اليها الى دليل خاص غير

دليل الحرج؟

قد يقال: بالتسرى في خصوص الخصى المتواتر بوله لأجل ورود نصّ فيه بخصوصه، و هو مثل مكاتبه عبدالرحيم القصير، قال: «كتبْتُ الى أبي الحسن الأول عليه السلام أسأله عن خصى يبول فيلقى من ذلك شدّه، و يرى البلل بعد البلل؟ فقال: يتوضّأ و ينضح ثوبه في النهار مرّه واحده». (١)

قال الشهيد رحمه الله في «الذكري» و «الدروس»: «و عُفِيَ عن خصي تواتر بوله بعد غَسَلِ ثوبه مرّةً في النهار، و إن ضعفت الروايه عن الكاظم عليه السلام للحرج».

بل قال في «المنتهى» بعد اعترافه بضعف الخبر: «لكن العمل بمضمونه أولى لما فيه من الرخصه عند المشتبه»، بل قد يظهر من «المعتبر» الميل الى ذلك أيضاً، و إن اعترف بضعف الراوى المذكور، بل صرّح بعدم العمل بروايته، لكنه قال بعد ذلك: «و ربما صير اليها _ أى الروايه السابقه _

دفعاً للحرج». حكم ثوب الملحق بثوب المريبه

بل عن «الفقيه» روايه الخبر المذكور آنفاً ممّا يعنى قبوله لها خاصه و أنّه ذكر في أوّل «الفقيه» أنه لا يروى فيه ألا ما يعمل به، بل قد يظهر من علامه في «التذكرة» العمل بها في الجملة، فإنه و إن صرح بضعفها و أوجب تكرير الغسل، لكنه قال: «فإن تعسّر عمل بمضمون الروايه دفعاً للمشقه، و لعلّه لذلك نسب العفو عن ثوب الخصي بعد الغسل مرّه في «الذخيره» الى جماعه.

و لأجل ذلك قال صاحب «الحقائق»: «الأظهر طرحه و الرجوع الى الأصول و قواعد النجاسات، من جهة اجمال المراد به» ثمّ بيّن في الخبر توجيهاً بما لا يخلو عن وهن، كما اشار اليه صاحب «الجواهر» فراجعه.

أقول: لا بأس هنا بذكر وجه الاشكال في تثبت الحكم لثوب الخصي، بعد كون الأصل عدم اللاحق، و هو أنه إذا لم يكن الخبر موثوق الصدور لضعف الراوى، كما إذا لم يكن ضعفه منجبراً بعمل الأصحاب و شهرتهم، فلا يمكن اثبات ذلك الحكم بخصوصه من ذلك الخبر، إلّا أن ندعى أنّ

المورد يعدّ من مصداق الحَرَجِ فيعنيه الخبر باعتبار أنه مشتملٌ للجرح و المشتقه، كما صرّح بعض بذلك، و عليه فيكون العمل بالخبر لا لخصوصيه فيه و في نصّه حتى يقال إنه ضعيف لا يمكن العمل به، بل لخرجيه المورد.

لكنه مردود، لأنّه إن كان المورد من مصاديق الحرج، فلا بدّ من الالتزام بما يخرجّه عنه من تكرير الغسل، كما هو مقتضى قاعده الحرج إذا كان شخصياً، لا- اثبات ما ثبت في المرييه من الغسل في كلّ يومٍ مرّه، لأنّه حكمٌ خاص لا بد من اثباته بدليلٍ خاص ورد فيه.

لا يقال: بأنه يثبت بواسطه هذا الخبر الذى ورد في حقّ الخصى المزبور، بأنّ رفع حرجه يكون بالعمل بما ورد في حقّ المرييه.

لأننا نقول: اثبات خصوص هذا الطريق فى الخروج عن الحرج به مع امكان وجود طرق آخر لذلك يحتاج الى دليلٍ معتبر مقبول، لا مثل هذا الخبر الضعيف الذى قد عرفت ضعفه سنداً و دلاله.

نعم، لو لم يكن للخصى طريقاً آخر للتخلّص عن الحرج، و انحصر الطريق فيه الى ذلك، كان له العمل به، لكن لا لأجل كونه عملاً بالنصّ، بل لأجل أنه مقتضى دليل الحرج، بحيث لكان العمل كذلك إن لم يكن فى المورد هذا الخبر أيضاً.

نعم، لا يبعد القول بأنّ هذا الحرج يصير راجحاً لذلك إذا دار الحكم بين سقوط التطهير من الأصل، أو اتيانه فى كلّ يومٍ مرّه واحده كما فى الخبر، و الله العالم.

هذا كلّه لو سلّمنا تماميه دلاله الخبر على ما ادّعوه، و إلّا يمكن الاشكال فى أصل دلالته لأجل الاجمال فيها، لأنّ فيها احتمالات موجبه لسقوطها عن

الحجيه و الاستدلال، لما اشتهر بينهم أنه: «إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» فلا بأس بذكر الاحتمالات التي ذكرها المحقق الآملي في مصباحه رفع الله درجاته في أعلى عليين، حيث أجاد فيما أفاد، و إن بعضها لا يخلو عن وهن، فنحن نكتفي بذكر كلامه، قال: «فإن فيها احتمالات:

الأول: أن يكون المراد من النضح فيها رشح الماء على الثوب، و جعله رطباً ليصير منشأً لاحتمال استناد البلل اليه، و لا يتيقن كونه بولاً و يكون من قبيل الحيل الشرعيه.

الثاني: أن لا يكون البلل الخارجه ممّا علم كونها بولاً، بل ظن ببوليتها أو شك فيها أو كانت موهومه، و يراد من النضح معناه العرفي و هو

الرشح و الصبّ.

الثالث: أن تكون تلك البلل ممّا علم ببوليتها، و يكون المراد بالوضوء و النضح هو الغسل، فمعنى قوله عليه السلام: «يتوضا و ينضح ثوبه في النهار مرّه واحده» أنه يغسل البول الذي أصابه و يغسل ثوبه منه مرّه واحده في نهاره.

الرابع: أن تكون البلل ممّا علم بوليتها، و المراد بالنضح هو معناه العرفي أعنى الرشح.

لكن الروايه على الأخير مخالفه للقواعد الشرعيه المقرره في باب النجاسات، و على الاحتمال الثالث تصير حكم المذكور فيها حكم المريبه، لكن هذا الاحتمال ضعيفٌ جداً، و على الاحتمالين الأولين أجنبيّه عن حكم المريبه» انتهى محل الحاجه من كلامه. (١)

و إن كان مع المصلى ثوبان وأحدهما نجس لا يعلمه بعينه، صلى الصلاة الواحدة في كل واحد منهما منفرداً (١)

و بالجملة: ثبت من جميع ذلك أن الحق هو أن حكم من يتواتر

بوله حكم سائر المضطرين إذا انتهى تكرر الغسل الى الضرر و الاضطرار،

و هو المطلوب:

(١) لا يخفى أن فرض المسألة فيما اذا تعدد التطهير لأحدهما، و كذلك عن غيرهما و لم تتعد نجاسته الى البدن، حيث يأتي البحث عن أنه هل يجب الاتيان بالصلاة في كل منهما مع سعه الوقت، أو يأتيها عرياناً؟

اختار المصنف الأول، بل في «الجواهر» أنه الأشهر، بل هو المشهور نقلاً و تحصيلاً، بل لا نعرف فيه خلافاً إلا من ابني ادريس و سعيد، و إن حكاه الشيخ في «الخلافة» عن قوم من أصحابنا، فأوجبوا الصلاة عارياً. بل قد تشعر بعض العبارات بالاجماع أو استقراره على عدمه، ثم اختاره صاحب «الجواهر» بقوله: «و لعله كذلك».

و الدليل على ذلك أولاً: الاستصحاب لبقاء التكليف باتيانها بثوب طاهر، مع اطلاق ادلته، بل ادله الصلاة جامعاً للشرايط، حيث لا يتم حصول الامتثال إلا باتيانها كذلك.

و ثانياً: دلالة النص الصحيح عليه و هو الخبر الذي رواه الصدوق في «الفقيه» باسناده عن صفوان بن يحيى أنه: «كتب الى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الرجل معه ثوبان فأصاب أحدهما بول و لم يدر أيهما هو، و حضرت الصلاة، و خاف فوتها، و ليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال: يصلّي فيهما جميعاً». (١)

قال الصدوق: «يعنى مع الانفراد» فالدليل تام فى دلالتة و سنده و عليه الفتوى، هذا.

مع أنه ليس للخصم دليل يعتمد عليه و يرفع اليد عمّا ذكرنا، سوى ما استدللّ به الحلّى فى «السرائر» و من تبعه بأموورٍ أربعه:

الأول: أنه لا بدّ عند الشروع فى الصلاه من العلم بطهاره الثوب، و هو هنا غير حاصلٍ حال الصلاه، و إن حصل له العلم بذلك بعد الصلاتين، لأنه يعلم بعدهما بوقوع الصلاه مع طهاره الثوب، إلّا أنه ليس بمفيدٍ و ما هو المفيد هو العلم بطهاره الثوب مقارناً مع الصلاه، و هو غير حاصل.

و لكنه مردود: لأنّ شرط الصلاه هو طهاره الثوب واقعاً و هى حاصله، للعلم بطهاره أحد الثوبين الذين صلّى بهما، و إن لم يعلم به تعييناً، و ليس ذلك من الشروط.

الدليل الثانى: إنه لا بدّ فى كلّ عبادته من الجزم بفعلها، و الصلاه مشروطه بطهاره الثوب، و حيث لا يعلم بها المكلف حين الصلاه، فلا يحصل له الجزم بالتيه.

و هو أيضاً مردود: لأنّ الجزم بالتيه إن اعتبرناها كان فيما اذا تمكن منه و هو هنا غير متمكن على نحو التفصيل، و إن أمكن ذلك بالاجمال بأن يقصد الامتثال باتيان الأمور به مع ما يعتبر فيه إمّا فى ضمن الصلاه الأولى أو فى ضمن الثانيه.

الدليل الثالث: إنه لا يتمكن من قصد الوجوب الذى هو الوجه فى الواجب، حيث إنه لا يعلم الواجب منهما تفصيلاً.

و هو أيضاً مردود أولاً: بأنه لا دليل لنا على اعتبار قصد الوجه في العباده فيما اذا يتمكن منه، فضلاً عما لا يتمكن منه.

و ثانياً: إنَّ الاتيان مع قصد الوجوب في كل واحدٍ منها ممَّا لا بأس به لاتصافها بالوجوب معاً، إمَّا بالوجوب النفسى إن صادف مع الواقع، أو المقدمى الغيرى لتحصيل المقدمه العلميه إن لم يصادف، و ذلك يكفى في جواز قصد الوجوب.

الدليل الرابع: التمسك بروايه مرسله «المبسوط» و فيه: «أنه روى أن يتركهما و يُصلّى عارياً».

و فيه: و هذا أيضاً مخدوش لأنه خبر واحد مرسل، و ابن ادريس ممن لا- يعمل بالخبر الواحد الصحيح، فضلاً عن المرسل، خصوصاً فيما اذا عارضه الخبر الصحيح المعتمد بفتوى الأصحاب.

هذا مع اعترافه بالا-عتراض على نفسه بكون قول المشهور أحوط، لحصول اليقين بالفراغ بوقوع الصلاه في ثوبٍ طاهر، إلا أنه استشكل و أجاب بما قد عرفت من الوجوه المستدل بها و عرفت عدم تماميته.

نعم، قرّر الدليل _ و هو لزوم قصد الوجه _ بتقرير آخر نقله صاحب «الجواهر» و هو بأن يبدل الوجه فيه بالقربه، بأن يقال إنه لا يتمكن من نيه القربه في شىءٍ من صلاتيه لعدم علمه بالمأمور به بها منهما.

و الجواب عنه أولاً: كالجواب عن قصد الوجه من لزوم قصد القربه فيها إمَّا لأجل نفسه أو لمقدميته.

و ثانياً: إنَّ هذا الاشكال مشترك الورود مع مختار الخصم، إذ مع اتيان

الصلاه عارياً لا يُعلم أنّها الصلاه المأمور بها، لاحتمال أن يكون مكلفاً بما ذكرنا، لأجل وجود نصّ صحيح على ذلك، بل يكون اتیان الصلاه عارياً حينئذٍ غير مفرّغ للذمه قطعاً، كما لا يخفى.

قد يقال: بأنّه إذا فرض لزوم قصد الامتثال باتیان الصلاه فى كلا الثوبين، فإنّه يوجب ترك امتثال النهى عن الصلاه فى الثوب النجس، إذ الشارع قد نهى عنها، والحال أنّه إذا أتى كذلك يقطع بأنه فعل حراماً، و يتحقّق به المخالفه القطعيه هذا.

و يمكن أن يجاب عنه أولاً: بأنّ الحرمة العارضه إن كانت تشريعيه فلا يترتب فى المقام، لوضوح سقوط الحرمة التشريعيه فى مقام الاحتياط دون الذاتيه، لعدم تصوّر منشأ الحرمة الذى هو التشريع معه، وإلا لا نسدّ باب الاحتياط فى كثير من المقامات، مع أنّه لو كان الاتيان كذلك احتياطاً حراماً للزم الاشكال على نفس الخصم، حيث أفتى فى الصلاه الى القبلة المجهوله بتكرير الصلاه الى أربعة جهات، مع أنّه أيضاً لا يمكن الجزم بكون الواقع هو المكلف به أصالاً، ولعلّ الاتيان بصلاه لم تكن فى الواقع مأموراً بها بما أنّها مأمور من احتمالاً- يعدّ حراماً. و عليه فليس الجواب إلماً بما عرفت أنّ الاتيان بالعمل للاحتياط كما لا يعدّ تشريعاً محرّماً، هكذا يكون فى المقام.

و ثانياً: لو سلّمنا كون الاتيان بالصلاه مع الثوب النجس حراماً ذاتاً، لكنه حرام فيما اذا علم بأنّ الثوب الذى يُصلّى فيه محرّم بخصوصه، لا ما يعلم به بعد الفراغ عن الصلاتين، كما يعلم بحصول الامتثال باتيان ما هو

الواجب عليه في البين، هذا أولاً.

و ثانياً: لو سلمنا حرمة صورته الاحتمال كالعلم، فحينئذٍ يدور أمره بين المحذورين: من ترك الاتيان بهما الموجب للعلم بترك الواجب و المخالفه القطعيه، أو الاتيان بهما الموجب لارتكاب الحرام مع تحقّق الامتثال، و عليه فلا اشكال حينئذٍ في أنّ وجوب الامتثال لمثل الصلاه التي لا تسقط بحالٍ أولى بالرعايه من تركها لأجل ارتكاب الحرام المحتمل، إذ العقل لا يحرز استقلاله بالحكم بالترك هاهنا، مع ملاحظه اهميه الصلاه عند الشرع.

لا يقال: إنّ هذا الكلام إنّما يتم اذا لم يمكن له أداء الصلاه عرياناً، الموجب لحصول الواجب بدون ارتكاب أمرٍ حرام معه.

لأننا نقول: يدور الأمر حينئذٍ بين رفع اليد عن الستر الشرعي الذي

هو شرط للصلاه، و بين الاتيان مع الثوب النجس الموجب لرفع اليد عن المانع في الصلاه، و الظاهر أنّ حفظ الشرط أولى و أهم من دفع المانع، و هو المطلوب.

لا يقال: إن سلمنا جواز الاتيان بالصلاه مع الثوبين للاحتياط، و أجزناه فلم لم يأت بالصلاه عرياناً معهما حتّى يحصل القطع بفراغ الذمه على كلّ التقادير؟

لأننا نقول: إن القطع بالفراغ يحصل مع اتيانها في الثوبين، لأنه حينئذٍ يقطع بتحقيق الامتثال بالصلاه مع الثوب الطاهر، فلم يبق على ذمته تكليف حتى يجب عليه اتيان صلاه ثالثه عرياناً، لاشتراكها مع الصلاتين في جميع ما ذكر من الاشكال كما لا يخفى. و لعلّه لذلك لم يتعرّض الخصم بلزوم

و في الثياب الكثيره كذلك (١)

الاحتياط باتيانها ثلاثه؛ فثبت أنّ الأقوى ما عليه المشهور المنصور بالنصّ الصحيح، والله العالم. حكم الثياب الكثيره المشتبهه

(١) بعد ما ثبت أنّ الحكم المختار فيما اذا اشتبه ثوبٌ واحداً بين الثوبين هو الاتيان بالصلاه في واحدٍ منهما، كذلك يكون الحكم فيما إذا تعدد المشتبه بين الثياب، أو كان المشتبه واحداً بين ثياب متعدده اذ لا فرق في أصل الحكم بين تعدد المشتبه أو وحدته، كما لا فرق في الذى يشتبه فيه أن يكون واحداً أو متعدداً، فمختارنا هو تكرار الصلاه الى أن يحصل له القطع بفراغ ذمته، وهو لا- يحصل إلما باتيان الصلاه زائده عن المشتبه ولو بواحد حتى يقطع بتحقق الصلاه في الثوب الطاهر، وهذا لا خلاف فيه، و يقوم به الى أن يبلغ العدد المشتبه فيه الى غير المحصور، و حينئذٍ هل يجب فيه أيضاً التكرار أم لا؟ فقد يظهر عن بعض اجراء هذا الحكم في غير المحصور اذا لم يشقّ التكرار فيه بقدرٍ لانتفاء المشتبه حينئذٍ التى هى المدار في ارتفاع حكم المقدمه، و هو كما عن صاحب «كشف اللثام» اختياره.

أقول: لكنه مخدوشٌ، لظهور الأدله في طهاره أفراد المشتبه إذا كانت في اطراف الشبهه غير المحصوره، لأنّ أغلب ما فى أيدى الناس يعدّ من هذا القبيل، ففي مثل ذلك لا اشكال فى كفايه صلاهٍ واحده فى أحد الاطراف، و لعلّه خارج عن مراد المصنّف فى قوله فى المقام، بل أراد

إلّا أن يتضيق الوقت فيصلى عرياناً (١)

صوره المحصوره، و إلّا لا بدّ من تقييد كلامه بما إذا لم يكن من أطراف الشبهه غير المحصوره، و أمّا فيما فمخّير في اتيان الصلاه في واحد منها و يكتفى به، و لعلّه هذا هو مراد الشهيد في «الذكرى» من القول بالتحريّ وجه للخرج كما عن «التذكره» مثله بأن يكون المراد من التحرى هو التخيير كما يشهد له بعض الأمارات.

بل القول بتكرار الصلاه بقدر المكنه فيها أيضاً ضعيف، إذ لا دليل عليه، و لأنّ المشتقه المعبره هي المطلقه الناشئه من الكثره في تكليف المقدمه تركاً أو فعلاً لا المشقه الناشئه و لو من غيرها مثل ما لو ضاق الوقت عن اتيانها أو غير ذلك، حيث أنها ربما يترتب عليها حكم آخر كما سيأتي.

(١) يعنى إذا كان الوقت ضيقاً لا يقدر على تكرير الصلاه، أو يخاف من التخلف عن الرفقه في سفره، أو غير ذلك من الأعذار المبيحه للمخطورات، فلا بدّ له من الاتيان بصلاهٍ واحدهٍ بين الثوبين المُشْتَبِهين، و هذا ثابتٌ، لكن السؤال عن أنّه هل يجوز له الاكتفاء باتيانها كذلك مع الثوب المحتمل نجاسته، أو لا بدّ له أن يأتي الصلاه عرياناً حتّى يقطع بفقد النجاسه عن صلاته؟ فيه وجهان بل قولان: قولٌ بالأوّل، و هو الذى ذهب اليه جماعه كثيره كالعلامه و الشهدين و المحقّق الثانى و الفاضل النهدى، و المقدس الأردبيلي، و صاحب «المدارك» و الخراسانى في ذخيرته، و البحرانى في حدائقه، و كالسيد في «العروه» و أكثر أصحاب التعليق.

و عدّه على القول الثانى، منهم المحقق فى «الشرايع» و العلامه فى «القواعد»، و صاحب «مصباح الفقيه»، و صاحب «الجواهر» و العلامه البروجردى.

الدليل على القول الأوّل: مبنى على أنه لو كانت الصلاه فى الثوب النجس المنحصر فيه واجباً و جائزاً مع العلم التفصيلى بنجاسته، ففى صورته العلم الاجمالى يكون الجواز بطريق أولى، لأنه مع العلم التفصيلى تكون الصلاه فيه مستلزماً للمخالفة القطعيه لمانعيه النجاسه، و إن استلزم الموافقه القطعيه لشرطيه التستر، ففى صورته العلم الاجمالى بتحقق احتمال مانعيه النجاسه بتحقق المانعيه الاحتماليه يكون مع القطع بالموافقه القطعيه من جهة شرطيه التستر أولى بالرعايه و يقدم.

نعم، على القول بانحصار الثوب بالنجس و مع العلم التفصيلى بعدم جواز الصلاه فيه، و لزوم الصلاه عرياناً، يشكل الحكم بالجواز فى صورته العلم الاجمالى بنجاسه أحدهما.

و لكن استدّلوا للجواز فى هذه الصوره بأمر.

الأمر الأوّل: باستصحاب وجوبها فيه الثابت قبل ضيق الوقت.

الثانى: الصلاه فى أحد ثوبى المشتبه أولى من الصلاه عارياً، لاحتمال مصادفه الصلاه مع الثوب الطاهر.

الثالث: أرجحيه و أسهليته فقدان وصف الساتر و هو النجاسه من فقدان أصل الساتر، لأن بفقد الساتر يفوت معه كثير من الواجبات دون فقد وصفه.

الرابع: اغتفار النجاسه عند تعذر ازالته.

و اعتماداً على هذه الأدله الأربعة اختار هذه الجماعه هذا القول.

أقول: و لكن قد اجيب عن الكل: فأما عن الاستصحاب: فلأنَّ الوجوب الثابت قبل ضيق الوقت كان وجوباً مقدماً لتحصيل العلم بالفراغ باتيان الصلاة مع الثوب الطاهر منهما، وهذا الوجوب قد سقط هنا قطعاً بسقوط ذيه، لأنه يعلم أنه لا قدره له الاتيان بالفرد الآخر لأجل ضيق الوقت أو غيره ممَّا يعذر فيه على الفرض، فيدور أمره في المقام بين أن يأتي بالصلاة عارياً حتى يقطع بالتحرز عن مانعيه النجاسه، أو يأتي في أحدهما حتى يقطع بحفظ شرطيه التستر دون مانعيه النجاسه، بناءً على سقوط المانعيه في مثل المقام، فلا يبقى هنا وجهٌ للاستصحاب.

و أمّا عن الثاني: و هو أولويه المخالفه الاحتماليه في المانعيه عن المخالفه القطعيه لشرطيه التستر، فهي على اطلاقها ممنوعه، لأنه منوط باحراز أهميه حفظ شرطيه التستر على مانعيه النجاسه المحتمله، إذ ربما يكون احتمال المانعيه أهم من حفظ شرطيه التستر قطعاً أو محتملاً، فعلى الأول يحكم بتقدّم القول الثاني، و على الثاني _ أي صورته احتمال الأهميه في كل منها _ يوجب الحكم بالتخير بين الصلاة عارياً أو مع أحد الثوبين لا تعين خصوص الثاني.

و أمّا الجواب عن الاسهليه: إنّ فقد الوصف الساتر و هو الطهاره و إن

هو أخف من فقد أصل التستر، إلّا أنه منوط بملاحظه حال حكم انحصار الثوب بالنجس: فإن قلنا بالجواز فيه لزم منه تقديم ملاحظه حال المانعيه لأنه أولى من أصل التستر. و إن قلنا بالمنع في الانحصار، و حكمنا بتقديم الصلاة عارياً، لزم منه أن يكون مراعاة التستر في العلم الاجمالي أيضاً أولى.

هذا، مضافاً الى أن الاسهليه و الأرجحيه تعدّان من الأمور الاعتباريه التي لم يقم على اعتبارها شىء من الأدله الشرعيه، فلا تصلحان لاثبات حكم ينطبق على القواعد الشرعيه.

مضافاً الى أنه على فرض تسليم هذا الاحتمال، فإنّه يوجب الحكم بالتخيير: بين الصلاه عارياً أو الصلاه مع أحدهما، كما يقولون بهذا التخيير فيما اذا انحصر الثوب بالثوب النجس.

و بين الصلاه عارياً إذ لم يُعرف القول بتعيّن الصلاه فى النجس إلّا عن بعض متأخري المتأخرين، الذى قال صاحب «الجواهر» فى حقّه: «يمكن دعوى عدم قدح خلافه فى الاجماع».

و احتمال التفاوت بين هذا المقام و بين الذى انحصر ثوبه بالنجس بكون النجاسه فى الثانى تعيناً دون الأوّل.

يدفعه عدم ثبوت اعتباره شرعاً، أى بأن يكون اليقين بالنجاسه دخيلاً فى الحكم، بل لعلّ الثابت خلافه من حيث الحاق المشتبه بالنجس فى أكثر الاحكام.

بل يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه بالتخيير دون هناك، لأنّه مع اليقين بالنجاسه لا يمكن القول بجواز الصلاه فيه، فلا بدّ أن يصلّى عارياً جزءاً هناك، بخلاف المقام حيث لا يعلم نجاسه الساتر، و لا يحكم شرعاً فى المشتبه بالنجاسه حتى يقتضى الفساد، و عليه فلا- باس هنا من القول بالتخيير إن لم نقل بتعيّن الصلاه عارياً، لاحتمال أهميته رعايه مانعيه النجاسه، و لذلك لا يبعد القول باتيان الصلاه عارياً أولاً- ثم مع بقاء الوقت يأتى بالصلاه فى أحد الثوبين، و بذلك يكون قد جمع بينهما و تحصيل الاحتياط فيه من القطع بالفراغ إن امكن.

نعم، على القول بعدم مانعيه النجاسه مع التعذر _ كما عليه صاحب «المدارك» و «الذخيره» _ ففي صورته العلم الاجمالي يتعين الاتيان بالصلاه مع أحد الثوبين دون الآخر و دون التخيير، كما لا يخفى.

أقول: ثم لا- يخفى أنه يجب على مكرّر الصلاه بالثوبين في الصلوات المترتبه كالظهرين و العشائين من تحصيل القطع بالترتيب اللّازم فيهما، لوضوح أنّ الثوبين هنا يعدّان بمنزله ثوب واحد، فلو صلّى الظهر بأحدهما و صلّى العصر بالآخر، ثمّ صلّى الظهر بالآخر و صلّى العصر بالأول لم

يحكم له بالصحه في غير الظهر، لاحتمال وقوع الظهر في الثاني الطاهر، و عليه أداء العصر، و عليه فتحصيل الترتيب في الفرض المزبور لا يكون إلا بأن يأتي العصر بما صلّاها فيه أولاً.

و دعوى أنّ المفسد هو العلم بعدم الترتيب لا الاحتمال، واضحه الفساد، لأنّ اللّازم هو العلم بحصول الترتيب.

بل ربما يشكل الحكم بصحّه ما لو صلّى الفرضين بكلّ منهما معاً، حيث حكم صاحب «البيان» و «المدارك» و «النهايه» صحتهما معاً، لحصول الترتيب على كلّ حال، لأنّ الطاهر إن كان الأول فقد وقع به مترتين، و إن كان الثاني فكذلك، لأنّه لا يمكن تصوّر قصد القربه بالعصر، مع تنبّه و عدم غفلته قبل العلم بإحراز شرط صحتها الذي وقوعها بعد الظهر الصحيح، لأنّ في كلّ من الظهرين الذين يأتيانه يحتمل أن يكون الآخر هو الصحيح، ففي اتیان العصر بعد كلّ ظهر لا يقطع بأنّه واقع بعد ظهر صحيح. و عليه فالأحوط و الأقوى حينئذ هو وجوب تكرير الظهر أولاً ثم فعل العصر كذلك، فتأمل.

و يجب أن يلقى الثوب النجس و يصلّى عرياناً إذا لم يكن معه هناك غيره (١). حكم الصلاة عرياناً مع عدم الثوب

(١) يدور البحث عن أنه إذا لم يكن للمكلف إلّا ثوباً واحداً و هو نجس، و لم يمكنه تحصيل ثوبٍ آخر طاهر، فهل يجب عليه الصلاة فيه، أو يصلّى عرياناً أو مخيّراً بينهما، و إن كان الأفضل هو الاتيان؟ فيه وجوه و أقوال:

قول: إنه يصلّى عرياناً، هذا كما عليه المصنّف، بل هو موافقٌ لكثيرٍ من الفقهاء في كتبهم كالخلاف و «السرائر» و «الارشاد» و «المبسوط» و «النهاية» و «الكامل» و «التحرير»، بل في «المدارك» و عن «الدروس» و «الروض» و «المسالك» نسبتة الى الأكثر، بل في «الذكرى» و «الروضه» و «الذخيره» و «الحدائق»، و عن غيرها أنه المشهور، بل في «الرياض» نسبتة الى الشهره العظميه، بل في «الخلاف» الاجماع عليه و هو الحجّه، بل مال اليه صاحب «الجواهر» و العلامه البروجردى.

و الدليل عليه: _ مضافاً الى ذلك، و استفاده المنع عن الصّلاه في الثوب النجس من الأخبار الوارده في الباب ٤٢ من أبواب النجاسات من «الوسائل» _ وجود أخبار خاصه دالّه على الحكم بلزوم اداء الصلاة عرياناً:

منها: صحيح الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل أصابته جنبه و هو بالفلاه و ليس عليه إلّا ثوب واحد، و أصاب ثوبه منى؟ قال: يتيمّم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعاً فيصلّى و يؤمى إيماءً». (١)

و منها: مضمرة سماعه المنقول عن الكليني، قال: «سألته عن رجل يكون في فلاه من الأرض، و ليس عليه إلّا ثوبٌ واحد و أجنب فيه، و ليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال: يتيمم و يصلّي عرياناً قاعداً يؤمى ايماءاً». (١)

و منها: خبره الآخر المنقول عن الشيخ في «الاستبصار»، قال: «سألته عن رجل يكون في فلاه من الأرض فأجنب و ليس عليه إلّا ثوب فأجنب فيه، و ليس يجد الماء؟ قال: يتيمم و يصلّي عرياناً قائماً يؤمى ايماءاً». (٢)

و منها: خبرى سماعه فهما و إن كانا مضمريين، إلّا أنهما منجبرين بالشهره أو الاجماع المُدعى في المقام، و قد حُمل الشهره أو الاجماع على تحقّق الاجزاء باتيان الصلاه عارياً على الوجوب، كما جاء في «المنتهى» و «المعتبر» بأنّ الاتيان عارياً يجزى قولاً واحداً، بل قد يدعى الاجماع على الاجزاء عن غير «المنتهى» و «المعتبر» أيضاً.

و فيه: هذا لا يمكن المساعده عليه، لتصريح بعض كالمصنّف على الوجوب بقوله: «يجب أن يلقى الثوب...»، مضافاً الى أنّ القائل بالصلاه في الثوب النجس ربما لا يريد الصلاه عارياً بل يحكم بالجمع بينهما أو التخيير كما ستأتى الاشاره اليه.

و قولٌ آخر: بالتخيير من بالصلاه في الثوب النجس و مع غيره، كما هو مختار الفاضلين في «المعتبر» و «المنتهى» و «المختلف» تبعاً عن المحكى عن ابن الجنيّد، بل هو مختار صاحب «المدارك» مع القول بأفضليه الصلاه في الثوب النجس، كما أفتى بالتعيين في خصوص المقام صاحب «كشف

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٣.

اللثام» و «المعالم» و صاحب «العروه» مع جعل الجمع أحوط، مستدلين لذلك بوجود أخبار كثيرة بالغه الى حد الاستفاضه، مع صحه سند بعضها، و عليه فلا باس بذكرها:

و منها: صحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل أجنب في ثوبه و ليس معه ثوب غيره؟ قال: يصلّي فيه، فإذا وجد الماء غسله». (١)

و منها: خبره الآخر عن الصادق عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله؟ قال: يصلّي فيه». (٢)

و منها: صحيح عبد الرحمن بن أبي عبدالله: «أنه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب في ثوبه ليس معه غيره، و لا يقدر على غسله؟ قال: يصلّي فيه». (٣)

و منها: خبره الآخر مثله. (٤)

و منها: صحيح علي بن جعفر، عن أخيه موسى عليه السلام، قال: «سألته عن رجل عريان و حضرت الصلاة فأصاب ثوباً نصفه دم أو كله دم، يصلّي فيه أو يصلّي عرياناً؟ قال: إن وجد ماءً غسله، و إن لم يجد ماءً صلّي فيه و لم يصلّ عرياناً» (٥)

أقول: تدلّ هذه الأخبار على تعين الصلاة في الثوب النجس، خصوصاً مع ملاحظه النهي عن الصلاة عرياناً في روايه علي بن جعفر، المؤيده

١- وسائل الشيعه: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ _ ٤ _ ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ _ ٤ _ ٦.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ _ ٤ _ ٦.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.

بدوران الامر بين ترك القيد و هو الستر الذى هو شرط، و بين ترك قيد القيد و هو وصف الطهاره عن الستر الذى يُسمى وصفه بالمانعيه، و معلومٌ أنّ رفع اليد عن الثانيه أهون من رفع اليد عن الستر الذى هو شرط، فالمتعين هو اداء الصلاه فى الساتر المتنجس، لكى يكون المتروك هو قيد الساتر عن طهارته، لا- ترك أصل الساتر و الصلاه عرياناً، خصوصاً مع ملاحظه كون الصلاه عارياً مشتمله على ترك القيام و الركوع و السجود، بناءً على وجوب الصلاه _ حينما يكون المصلّى عارياً _ قاعداً و الایماء للركوع و السجود، فيدور الأمر حينئذٍ بين ترك قيد من قيود الشرط، أعنى طهاره الساتر التى ليست ركناً، و بين ترك الركوع و السجود و القيام فى حاله تكبيره الاحرام و القراءه، و القيام المتصل بالركوع، ممّا يعدّ من الأجزاء الركنيه إذا لم يأمن من المطلع.

و لاجل ذلك قال صاحب «المدارك» متابِعاً فى ذلك لما فى «الروضه»: «مع ظهور رجحان هذه الأخبار القاضى بعدم التكافؤ مع الطائفة الأولى، حتى يجمع بالتخير و نحوه.

و عن «مجمع الفائده»: «لولا- الاجماع لوجب القول بتعيين الصلاه فى النجس)، بل و فى «كشف اللثام» أنّه الأقوى، كما عن «المعالم» مثله، فكأنّه لم يثبت الاجماع لديهما. بل قد يظهر من «الفقيه» ذلك حيث نقل هذه الأخبار غير معقّب عليها بما ينافيها من قولٍ أو روايه.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى وجه هذا القول من التعيين أو التخير من جهه الجمع بين الطائفتين، لاعتبار كلّ منهما من حيث السند و الدلاله، بل

و من حيث التأييد بفتاوى الفقهاء بل الشهره فى كل منهما لو لم نقبل الاجماع لكثرة الاختلاف، و عدم امكان طرد شىء من الطائفتين، و التردد بين رفع اليد عن أحد الأمرين اللذين مع وجود دلالة الأخبار على تأييد كل منهما أوجب ذهاب عدّه من الأصحاب الى القول بالجمع بينهما مع الامكان، بأن يأتى بالصّلاه فى الثوب النجس أولاً ثم الصّلاه عارياً، و بين القول بالتخيير فى العمل، و إن كان الاحتياط بالجمع حسناً.

أقول: يظهر من الشيخ ذهابه الى الصلاه عرياناً، بحمل الأخبار الداله على الصلاه فى الثوب النجس على حال الضروره بعدم امكان نزعها، لأجل بروده الهواء أو نحوه، و حمل الصلاه على صلاه الجنائز.

و فيه: لا يخفى بعد الثانى، لوضوح أنّ صلاه الجنائز ليست صلاهً حتّى تُحمل الأخبار عليها، بخلاف الأوّل فهو ليس ببعيد، و لعله كذلك غالباً من جهه الهواء، أو لأجل بعض أمورٍ لا يتناسب مع شأنه، حيث توجب عراه فى الصلاه وهناً و هتكاً و حرماً له.

كما أنّ حمل خبر على بن جعفر عليه السلام المتضمّن للنهى عن الصلاه عرياناً على الدّم الممنوع كدم السمك أيضاً بعيد جداً، بخلاف ما لو حملناه على حال الضروره، حيث يمكن أن يكون نهيه لأجل افهام أنّ النهى الوارد هنا لأجل دفع توهم الحظر، يعنى إذا كان المورد مورد الضروره، جاز الصلاه مع الثوب و لا- حاجه الى الاتيان بالصلاه عرياناً، بل يمكن أن يكون النهى حقيقياً لأجل ما عرفت من أنّ الصلاه عارياً تكون فاقده لكثير من الافعال و الأركان، حيث لا وجه له مع جواز الصلاه مع الثوب النجس عند الاضطرار.

بل قد يؤيد ذلك خبر آخر للحلبى أيضاً، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يجنب في الثوب أو يصيبه بول و ليس معه غيره؟ قال: يصلّى فيه اذا اضطرّ اليه» (١)، فهذا الخبر يمكن أن يكون شاهد جميع بين الطائفتين، فيكون الحكم عند عدم الضروره و الاضطرار هو الاتيان بالصلاه عارياً، كما هو المرّحج خاصه مع ذهاب المتقدمين و الأعلام اليه و يكتفى به، و إن كان الاحتياط بالجمع حسناً. و أمّا في صورته الاضطرار عليه الاتيان بها في الثوب النجس، و لا يجوز له الاتيان بالصلاه عارياً إلّا من باب الاحتياط بعد الاتيان مع الثوب النجس.

لا- يقال: إنّ حديث الحلبي المشتمل على حكم الاضطرار، يقصد الاضطرار من جهة فقد ثوب آخر معه، لا الاضطرار لأجل الهواء و البروده و غيرهما.

لأننا نقول: لا- داعى لنا بحمل الاضطرار على خصوص فقد الثوب مع وجود امكان ما يحمل عليه، و لو لأجل الجمع، و إن كان ظهوره فيما ذكره حتّى يكون الجواب مساعداً مع ما فى السؤال فى قول السائل: «و ليس معه ثوب»، لا يخلو عن وجه قوى.

و لكن على كلّ حال، لو لم نقل لقيام شاهد جمع بين الطائفتين، لكن أصل الجمع بما ذكرنا أمر مطلوب تحصيلاً للجمع بينهما، و حفظ العمل عليهما حتّى يحكم بأنّ الجمع مهماً أمكن أولى من الطرح كما لا يخفى. و عليه فلازم ما ذكرنا هو ما اخترناه فى تعليقتنا فى «العروه» من الجزم باتيان الصلاه عارياً و أنّه الأقوى، و إن كان الاحتياط باتيان الآخر لا ينبغى تركه.

فإن لم يمكنه صلى فيه و أعاد. و قيل: لا يعيد، و هو الأشبه (١)

أقول: و ممّا ذكرنا ظهر عدم حسن القول بالتخيير هنا من جهة القول بحمل الأمر، _ الظاهر فى كلّ من الطرفين على التعيين _ على التخيير، لأجل التعارض بينهما، لأنك قد عرفت:

أولاً: عدم بُعد حمل أخبار الطائفة الثانية على الضرورة و حفظ أخبار الصلاة عرياناً على ظاهره.

و ثانياً: على أنّ الجمع بالتخيير جمعٌ تبرعى لا شاهد عليه من الأخبار، بخلاف ما ذكرنا.

هذا إن أريد من التخيير التخيير فى الافتاء و فى الحكم الشرعى، و أمّا إن أريد من التخيير التخيير الأصولى، بأن يأخذ بأحد الدليلين و الطائفتين من باب التسليم، و هو منوط بعدم ثبوت مرجح لأحدهما و هو هنا ثابت، لوجود المرجح الخارجى و هو الشهرة من القدماء و غيرهم، بل و وعوى الاجماع عليه، كما عرفت دعواه من تصريح صاحب «مجمع الفائدة» الموجب لتقديم هذه الطائفة على الأخرى. هذا مضافاً الى ما عرفت من امكان الجمع برفع التعارض من البين بحمل الطائفة الثانية على الضرورة.

و بالجملة: ثبت أنّ حكم هذه المسألة هو لزوم تقديم الصلاة عارياً إن امكن، و الاتيان بعدها مع الثوب النجس احتياطاً، و الله العالم.

(١) حكم المساله السابقه من جواز الصلاة فى الثوب النجس و عدمه،

كان فيما اذا أمكن له نزعها، و أما اذا لم يمكنه إمّا لمشقه بردٍ أو نحوه ممّا لا تتحمل عادةً، صلّى فيه قولاً واحداً، لعدم سقوط الصلاة بحالٍ، و دلالة صحيح الحلبي في قوله: «يُصلّى فيه اذا اضطرّ اليه» (١) بناءً على ما ذكرنا من تعميم الاضطرار حتّى يشمل لما نحن فيه، و لم نقل باختصاصه بعدم وجود ثوبٍ آخر معه كما احتمله بعض، و أأخرج الخبر عن الاستدلال للمقام، بل قد عرفت امكان حمل الأخبار السابقة في الصلاة في الثوب النجس

على ذلك، مضافاً الى دليل نفى الحرج، و هذا ممّا لا خلاف منه.

أقول: الذى لا بد أن ينظر فيه، هو أنه هل يجب عليه الاعاده بعد رفع الاضطرار فى الوقت، أو القضاء فى خارجه، أو لا يجب؟ فيه قولان:

قولٌ: بالاعاده وجوباً إذا تمكن من غسله، هذا كما نقل عن الشيخ فى جملة كتبه، و ابن الجنيد، بل فى «المدارك» و «الرياض» نسبته الى جمعٍ معه أيضاً، ولكن قال صاحب «الجواهر»: «إنّا لم نتحقّق، بل لم نعرف أحداً غيرهما نسبه الى غير الشيخ عدا ابن الجنيد».

و الدليل لفتواه بذلك: هو الأخذ باستصحاب بقاء التكليف الأوّل، و لموثق عمّار الساباطى: «أنه سئل الصادق عليه السلام عن رجلٍ ليس عليه إلّا ثوبٌ و لا تحلّ له الصلاة فيه، و ليس يجد ما يغسله، كيف يصنع؟ قال: يتيمّم و يصلّى، فإذا أصاب ماءً غسله و أعاد الصلاة».

القول الثانى: هو قول جماعهٍ أخرى غيرهم من الحكم بعدم وجوب

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٨ _ ١.

الشمس إذ أجمفت البول وغيره من النجاسات على الأرض و البوارى و الحُصْر، طهر موضعه(١). حكم مطهرية الشمس

الاعاده، و هذا هو المشهور المعروف، لقاعده الإجزاء، لأنه قد عمل بما وظيفته و امتثل، فلا وجه للحكم بالاعاده، و أيضاً لظاهر الصحاح السابقه المتقدمه الوارده فى مقام الحاجه و البيان، و لكن برغم ذلك بعض هذه الأخبار تتضمن الأمر بغسل الثوب من دون تعرّضٍ لحكم اعاده الصلاه بعد زوال العذر و الضروره، مثل روايه الحلبي حيث قال: «يصلّى فيه، فإذا وجد الماء غسّله» (١) مع كون المقام مقام بيان هذا الحكم، و حيث إنّ الموثقه قد أعرض عنها المشهور صار موهوناً، فلا بأس بحمل الأمر فيه على استحباب الاعاده، كما صرح به جماعه.

مع أنه لو لا- و هـ لأجل الاعراض، لكان قادراً على تقييد تلك الاطلاقات لكونه موثقاً و حجّه، ألا أنه مع الاعراض يخرج عن المقاومه، و لكن مع ذلك لا بأس بالقول باستحباب الاحتياط بالاعاده فى الوقت و القضاء فى خارجه.

هذا آخر البحث عن مطهرية الماء، و الحمد لله أولاً و آخراً، و يقع البحث عن مطهرية الشمس.

(١) ان مسأله مطهرية الشمس تشتمل على فروع متعدده:

أولاً: حكم الشمس من حيث مطهريتها، بأن يكون وجه التطهير بالجفاف لا مطلقاً.

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

و ثانياً: بأن يكون ما طلعت عليه الشمس بولاً أو ما يشابهه من الماء النجس و نحوه ممّا لا بقاء له من حيث الجرّميه كما ستعرف بحثه إن شاء الله.

و ثالثاً: فى اعتبار كون الازاله تكون عن الأرض خاصّه، أو عنها و عمّا يكون مثلها من البوارى و الحُصُر ممّا لا ينقل.

و رابعاً: حصول الطهاره له بمثل ما يطهر الجسم بغسله بالماء، بحيث يجوز التيمم به و السجود عليه، و لا يتنجس مالاقيه برطوبه و أمثال ذلك.

أقول: الأمور الأربعة المذكوره فى تجفيف الشمس و تطهيرها ممّا يوافق عليه الأكثر نقلاً فى «المختلف» بل تحصيلاً كما فى «الجواهر»، بل هو المشهور كما فى «المفاتيح» و «الذخير» و «الحدائق» و «المهذب» و «الكفايه» و «البحار» و «المعالم» و غيرها، بل عن الاستاذ الأكبر أنّها شهره كادت تبلغ الاجماع، بل فى «اللوامع» أنه مذهب غير الراوندى، و صاحب «الوسيله» و المحقق فى أوّل كلامه، بل هو معقد اجماع مذهب الاماميه فى «كشف الحق» و الاجماع فى «السرائر» و موضعين من «الخلاف».

هذا، فضلاً عن الاجماع و الشهره و هما حجّه، قامت أخبار عديده دالّه على هذا الحكم، بعضها صحّاح:

منها: صحيح زراره المنقول عن «الفيّه» باسناده الصحيح عنه، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن البول يكون على السطح أو فى المكان الذى يُصلّى فيه؟ فقال: إذا جففته الشمس فصلّ عليه، فهو طاهر». (١)

و منها: خبر أبى بكر الحضرمى، عن أبى جعفر عليه السلام المنقول عن

«الكافي»، قال: «يا أبا بكر ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر». (١)

بل في «الوسائل»: بهذا الاسناد: «كل ما أشرقت عليه الشمس فهو طاهر» (٢) المؤيد به بما في «فقه الرضا»: «ما وقعت الشمس عليه من الأماكن التي أصابها شيء من النجاسات مثل البول وغيره طهرتها، وأما الثياب فلا تطهر إلا بالغسل». (٣)

ومنها: مرسل عمرو بن عثمان، عن رجل، عن أبي الحسن عليه السلام: «حق على الله أن لا يعصى في دار إلا أضحاها الشمس حتى تطهرها». (٤)

وهذه هي الأخبار الدالة على طهاره ما جففته الشمس من الأرض وغيرها مما لا ينقل.

أقول: قد أورد على دلاله هذه الأخبار بايرادات لا بأس بذكرها وردّها.

الإيراد الأوّل: الطهاره هنا لم يقصد منها مضاهيها الشرعي، لعدم معلومته كونها مراداً من اللفظ.

أجيب عنه أولاً: _ كما في «الجواهر» _ بإمكان دعوى ثبوت الحقيقه الشرعيه فيها في عصر النبي صلى الله عليه وآله فضلاً عن عصر الصادقين عليهما السلام .

ثانياً: لو سلّمنا عدم ثبوتها كذلك، ولكن لا ريب في ارادته هنا إمّا لكونه مجازاً راجحاً في نفسه، فيصار إليه لدى الاطلاق، أو يرجع إليه لأجل الشهره و الاجماع القائمين على ارادته هنا. و عليه فتوهم كون المراد غير

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ _ ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ _ ٦.

٣- المستدرک، ج ١، الباب ٢٩ من أبواب الوضوء، الحديث ٤.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٤١ من أبواب جهاد النفس وما يناسبه، الحديث ٢.

الطهاره مردود كمردويه احتمال كون المراد من الطهاره العفو عن نجاستها، نحو قوله عليه السلام: «كَلَّ يَابِسٌ ذَكِيٌّ» (١) إذ ذلك مجازٌ لا يصار إليه إلّا بالقرينه، و هي هنا مفقوده بل هي قائمه على خلافه.

و لا يخفى أنّ صحيحه زواره نصّ في السطح الذي هو من جمله الأبنيه، بل مطلق المكان الذي قد ورد في الحديث، الشامل للأرض و البناء. نعم، موردها خصوص البول، فلا- يشمل ظاهرها غيره إلّا بالغاء الخصوصيه منه حتّى يشمل سائر النجاسات المشابهه للبول. نعم، يصحّ التمسك بهذا الخبر لطهاره الحُصِير و البوارى أيضاً بدعوى أنّ المكان الذي يُصلّى فيه مطلق يشمل المكان المفروش و الخالي عن الفراش اطلاقاً حقيقياً.

و دعوى: انصرافه الى الأرض المجرّده عن الفراش غير مسموعه، فلازمه جواز الحكم بالطهاره للفراش المنتجس بالبول إذا كان ثوباً أو شيئاً متخذاً من الصوف أو الفطن أو اكتانٍ أو اشباهها، إلّا أنّ الاجماع و غيره قائمٌ على أنّ مثل هذه الأمور من المنقول لا يطهرها إلّا الماء، فبذلك يقيّد اطلاق الروايه بما إذا كان المكان الذي يُصلّى فيه مجرداً و خالياً عن الفراش و نحوه، كما يؤيد ذلك ما ورد في ذيل الخبر المنقول في «فقه الرضا» من التصريح بأنّ الثياب لا تطهر إلّا بالغسل بالماء.

نعم، لا- يبعد شمول اطلاق المكان الذي يصلّى فيه للأرض المفروشه بالحُصِير و البوارى و نحوها، ممّا لم يعلم عدم حصول طهارتها بالشمس، و هكذا جمله من الأماكن التي أصابها شيءٌ من النجاسات مثل البول و غيره،

الواقعه بعد جمله: «ما وقعت الشمس عليه طهرتها» في «فقه الرضا» الموجب لشمول الحكم لجميع النجاسات المشابهة للبول، و كذا شموله للحُصير و البوارى خصوصاً، مؤيدةً بفتوى الفقهاء من التصريح بالبوارى و الحصر ككلام الماتن و نحوه، لا سيما إذا قيد اطلاق ما ورد من الاطلاقات بطهاره مثل البوارى و الحُصير إذا يبست:

منها: صحيح علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام في حديث، قال: «سألته عن البوارى يصيبها البول، هل تصلح الصلاة عليها إذا جفت من غير أن تُغسل؟ قال: نعم». (١)

و منها: صحيحه الآخر عنه عليه السلام: «سألته عن البوارى يبّل قصبها بماءٍ قدرأ يصلى عليه؟ قال: إذا يبست فلا بأس». (٢)

هذا بما إذا كان الجفاف بالشمس لا مطلقاً.

و منها: خبر ابن أبي عمير (او عمّار)، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: عن الباريه يبّل قصبها بما قدر، هل تجوز الصلاة عليها؟ فقال: إذا جفت فلا بأس بالصلاة عليها». (٣)

نعم، صحيح زراره و حديد بن حكم الأزدي جميعاً قالوا: «قلنا لأبى عبدالله عليه السلام: السطح يصيبه البول أو يُبال عليه، يصلى في ذلك المكان؟ فقال: إن كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافاً فلا بأس به، إلّا أن يكون يتخذ مبالاً» (٤) فانه مشتمل للشمس إلّا أنه قد اعترض فيه بضميمه الريح مع

١- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ _ ٥.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ _ ٥.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

الشمس، حيث يمكن أن يكون ما هو السبب الأصلي في الاستناد هو الشمس، ولا يضر في صدق الاستناد إليها ضميمه الريح إليها.

و عليه، تصير هذه الأخبار مع ضم بعضها مع بعض مفيدة لما أفتى به الفقهاء الوارد في المتن من البول وغيره من الماء القدر و نحوه.

كما أنّ ضم بعض هذه الأخبار مع الآخر يوجب حمل المشتمل على نفى البأس _ كما في خبر علي بن جعفر، و خبر ابن أبي عمير أو عمّار، و خبر زراره و حديد _ على الطهاره بواسطه صراحه ما ورد في صحيح زراره و أبي بكر الحضرمي و «فقه الرضا» من جواز الصلاه فيه و طهاره الموضع، فيردّ به وجه القول الآخر في المساله من كون تجفيف الارض و نحوها بها موجباً للعفو عن النجاسه لا- طهارته، و لازمه حينئذٍ سرايه النجاسه مع ما لاقاه من بالرطوبه، لا سيما إذا كانت معتضده، بفتوى الفقهاء و اجماعهم و عمل الاصحاب بها.

أقول: و بذلك يظهر حكم ما في موثقه عمّار الساباطي، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «سئل عن الموضع القدر يكون في البيت أو غيره، فلا تصيبه الشمس، و لكنه قد يبس الموضع القدر؟ قال: لا يُصلى عليه، و أعلم موضعه حتى تغسله.

و عن الشمس هل تطهر الارض؟ قال: إذا كان الموضع قدراً من البول أو غير ذلك فأصابته الشمس ثم يبس الموضع فالصلاه على الموضع جائزه، و إن أصابته الشمس و لم يبس الموضع القدر و كان رطباً، فلا يجوز الصلاه حتى يبس. و إن كانت رجليك رطبةً و جبهتك رطبه أو غير ذلك

منك ما يصيب ذلك الموضع القذر، فلا تصلّ على ذلك الموضع حتّى يبس، وإن كان غير الشمس أصابه حتّى يبس فإنّه لا يجوز ذلك». (١)

بأن يكون المراد من قوله عليه السلام: «فالصلاه على الموضع جائزه» هو الطهاره لا العفو، و كذلك فى نفى الجواز عمّا بعده، لما قد عرفت كون السؤال و الجواب فى سائر الأخبار من حيث الطهاره و النجاسه لا من حيث العفو من النجاسه و عدمه، هذا فضلاً عن وجود القرينه فى نفس الحديث، و هى أنّ موضوع السؤال عن الطهاره و النجاسه دون العفو حيث أنّ سؤاله: «عن الشمس هل تطهر الأرض» المفهم كون ذهن السائل مشغولاً من هذه الجبهه لا من حيث العفو و عدمه، خصوصاً مع ضمّ الجمله التى قبلها الداله على عدم حصول الطهاره بقوله: «و أعلم موضعه حتّى تغسله» الداله على أن المهم هو حصول الطهاره دون غيرها.

كما قد يؤيد ذلك ما ورد فى الخبر من رطوبه الرجل و الجبهه إذا أصاب الموضع القذر، و أنّه هل يوجب عدم جواز الصلاه لأجل صيرورته نجساً فى قبال الطهاره أم لا؟ كما يؤيد ذلك أيضاً جملة: «و إن كان غير الشمس أصابه حتّى يبس فلا يجوز ذلك» لأجل عدم تحقق الطهاره بذلك.

أقول: هذا بناءً على أن الوارد فى نسخه «التهديب» (غير الشمس) لا بالغين المعجمه مع النون، و أمّا على بعض نسخ «التهديب» الوارد فيها بلفظ (عين الشمس) مكان (الغير) فلا بد أن يقال بأنّ مع اصابه الرجل أو الجبهه الرطبه معه، فلا يجوز الصلاه فى ذلك المكان، و إن أصابته الشمس، إذ لا

عفو حينئذٍ. هذا فضلاً عن أنه غير مناسب مع العبارة من حيث قواعد الأدب العربي، لأنّ عين الشمس كلمه مؤنثه فلا بد أن يكون الفعل الراجع اليها مؤنثه أيضاً بأن يقول أصابته لا أصابه، فهذه قرينه أخرى لاثبات صحّه أن الصحيح هو قوله: «غير الشمس».

هذا فضلاً عن أنّ هذا الضبط أحسن في إيصال المطلب من الأخرى، كما صرّح بذلك صاحب «الذخيره» بأنّه المظنون صحته، و «كشف اللثام» بأنّه أوضح، بل في «كشف اللثام» أنّ الأظهر كون الأولى (أى عين الشمس) سهو من النسخ خلافاً لما في «حبل المتين» للبهائى و «الوافى» للكاشانى حيث قالوا بأنّ الصحيح الموجود فى النسخ الموثوق بها هو (عين الشمس) بالعين المهملة مع النون، مع أنّ الموجود فيما بحضرتنا من نسخه «الوسائل» كالمحكى من «الاستبصار» و بعض كتب فروع الأصحاب هو الغين المعجمه مع الراء.

أقول: بقى هنا اشكالٌ آخر يرد على الموثقه و جميع الأخبار السابقه، و هو أنّه قد لا- يكون المراد من جواز الصلاه عليه هو السجود حتّى يفهم منه الطهاره لأجل شرطيه الطهاره له، أو إذا قلنا بشموله للسجود أيضاً قلنا بعدم معلوميه لزوم الطهاره فى محلّ السجود.

قد يُجاب عنه: بأنّ الحكم بجواز الصلاه على الموضع على النحو المطلق مع ترك الاستفصال عن كونه بالمباشره و عدمه، و كونه مع تمام الصلاه أو عدمه، يوجب كون الحكم كذلك حتّى مع السجود على ذلك الموضع الذى جففته الشمس، المستلزم كونه طاهراً، و شرطيه الطهاره

لموضع السجده ممّا قد قبله الاصحاب، هذا مضافاً الى ما عرفت من دلالة الأخبار السابقه على الطهاره، و قد عرفت كونه بالنصّ و الصراحه، فيما لو لم نتمسك بذلك الإشعار و الاطلاق، مع أنّ قوله: «يصلّى عليه أو لا يصلّى عليه» الوارده فى موثقه عمار ليست إلّا لاجل السجده لا غيرها، لأنه من الواضح أنّ اتيان الصلاه فى محلّ النجس الغير المسرى فى غير موضع السجده ممّا لا بأس به، فلا يحتاج الى السؤال عن حكمه، هذا بخلاف السجده حيث إنه لا بدّ فيه من الطهاره، و عليه فلا جرم يكون الجواز و عدمه هو الحكم المذكور و المراد فى هذه الأخبار، فيكون هذا وجهاً آخر للاستدلال على طهاره ما جفّفته الشمس.

هذا مع أنّه لو قلنا بسقوط الموثّقه عن الاستدلال للطهاره فإنّه نقول: تكفينا دلالة الأخبار السابقه عليها، المعتضده بفتوى الأصحاب، بل و سهوله الشريعة و سماحتها و الأدله الداله على نفى العسر و الحرج اللازمين على تقدير عدم الطهاره بالاشراق، بل و بالسيره الجاريّه عند الناس كافه كما فى «الرياض» و فى جميع الأزمنه على عدم ازاله النجاسه عن مثل الأرض بالماء، و على الاكتفاء بالطهاره بالشمس، بل و بما قيل من عموم ما دلّ على طهوريه الأرض، و من أنّ الشمس من شأنها الاسخان الملطّف للأجزاء الرطبه و المصعد لها، مع إحاله الأرض للأجزاء الباقية اليسيره، فتطهر حينئذٍ، خصوصاً لو قلنا إنّ الطهاره هى النظافه و النزاهه الحاصلتان بمجرد زوال القذاره عن المحلّ، الى غير ذلك من التوجيهات التى تجعلنا فى غنى و كفايه عن غيرها كما فى «الجواهر».

أقول: لقد أجاأ فيما أفاد، و إن كان بعضها لا يخلو عن اشكالٍ و وهن بعد التأمل في كل واحدٍ واحدٍ منها، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

القول الثاني: عدم مطهرية الشمس بعد ما ثبت قوه مختار الأصحاب بحصول الطهاره بالشمس، يظهر ضعف ما نقل عن الراوندى و «وسيله» الطوسى و «معتبر» المصنّف من القول بعدم الطهاره، و إن عفى عنه بالنسبه الى السجود دون المباشره بالرطوبه و نحوها، و إن تبعهم بعض متأخري المتأخرين، بل قد يظهر من «الجواهر»: «عدم ثبوت ذلك عن «المعتبر»، و إن استجوده بعد أن نقل عدم الطهاره و جواز الصلاه عنهما، لكن في كلامه ما يقضى بالتردد بل الميل الى الطهاره، بل هو في مسأله تطهير الأرض بالذنوب [و ماء المطر] كالصريح في المختار، بل و كذا ما حكى عن «الوسيله» صريحه أو كالصريحه في خلاف ما حكى عنه من موافقه الراوندى كما اعترف به في «الذخيره» و غيرها.

نعم، كلام الراوندى ظاهرٌ أو صريحٌ في عدم تأثير الشمس لافى طهاره و لا عفو، فصار ذلك من متفردات الراوندى إذ لم يعرف فيه موافقاً صريحاً من كبراء الأصحاب حتى ابن الجنيّد، إذ المحكى عنه أنّه احتياط في تجنّب الأرض المجفّفه بالشمس، إلّا أن يكون ما يلاقيها من الأعضاء يابساً و هو في خلافه أظهر منه في وفاقه).

أقول: و لا- يخفى أنّ متمسك ما ذهب اليه الراوندى و من تبعه هو الأصل المقتضى بقاء نجاسته، و هو غير صالحٍ لمعارضه ما سمعت من الأدله الاجتهاديه، مع أنّه لا ثمره في جريانه إلّا في نجاسه ملاقيه بالملاقاه،

مع أنه حسنٌ لو لم يكن معارضاً بأصالة بقاء طهاره الملاقى، ولا وجه لترجيح الاول على الثانى.

وفيه: لا- يخفى ما فى الجواب، لوضوح عدم انحصار الثمره فى ذلك فقط، بل يترتب عليه آثار كثيره من عدم جواز السجود عليه، و التيمم به، و نجاسه الملاقى إذا كان مع الرطوبه، كما أنه لو لا الجواب الأول من عدم المقاومه، لكان الأصل الجارى فى المتنجس سببياً مقدماً على أصاله طهاره الملاقى، لأنّ الشك فى طهارته مسببٌ عن الشك فى تنجيسه، فمع جريان الاستصحاب بقاء النجاسه، يُحكم بسرأيته للملاقى، و لا تصل النوبه الى التعارض و التساقط و الرجوع الى أصاله الطهاره فى الاشياء الثابته بين العلماء، و المستفاده من طائفه من الأخبار:

منها: ما روى عن عمّار فى حديثٍ، قال: «كلّ شىءٍ نظيفٍ حتّى تعلم أنه قدر، فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» (١) و غير ذلك.

و منها: موثقه عمّار التى قد عرفت دلالتها على خلاف الطهاره و جوابها.

و منها: صحيح محمّد بن اسماعيل بن بزيع، قال: «سألته عن الأرض و السطح يصيبه البول و ما أشبهه، هل تطهر الشّمس من غير ماء؟ قال: كيف يطهر من غير ماء» (٢) حيث ينفى التطهير بالشّمس من دون ماء.

و لكن أجيب عنه أولاً: كما عن الشيخ بأن المراد من الماء هو الرطوبه، أى كيف يطهر إذا كان رطباً ما لم تجففه الشّمس.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧.

و ثانياً: بأن يكون المراد من (لو أشرقت عليه الشمس) حال كونه جافاً، فلا يظهر إلا إذا رش عليه الماء مع عدم الرطوبه وقت الاشراق.

و ثالثاً: بإمكان حمله على التقيه لأنه قول جماعه من العامه.

و رابعاً: طرح هذه الأخبار لأجل تلك الأخبار الداله على حصول الطهاره و عمل الاصحاب بها، و الاعراض عن هذه الروايه الموجب لو هنها و لو مع صحه سندها.

أقول: بعد ما ثبت كون الشمس من المطهّرات، فإنّه ممّا لا اشكال في أنّها مطهره للبول، لوقوع التصريح به في الأخبار، بل و هكذا ما يشابهه ممّا لا يبقى له جرم مثل الماء المتنجّس، كما صرّح به في المتن و غيره من ذكر النجاسات معه، بل الظاهر أنّه المشهور كما في «الحدائق»، بل في «الجواهر»: «لا أعرف فيه خلافاً من غير «المتهى»، و إن حُكى عن «المبسوط» التصريح بعدم طهاره الخمر» و إن كان حملها على البول قياساً، و لعلّه مع تصريحه بالتعميم قبله كان مقصوده خروجها عن مثل البول لأجل بقاء جرمها، فلا يكون حينئذٍ مخالفاً للمشهور، كما أنّه قد حُكى عن «المقنعه» و «النهايه» و «المراسم» و «الاصباح» ذلك و لعلّ اقتصارهم على البول كان على نحو المثال، كما أنّ الأمر فيما ورد في الروايه من البقاء أيضاً كذلك. فروع مسأله مطهريّه الشمس

فروع مسأله مطهريّه الشمس

الفرع الأوّل: إنّ تجفيف الشمس شيئاً مع بقاء جرمه كالدم لا يوجب

الطهاره، كما صرّح به فى «الذكري» و «الروض» و «المدارك» و غيرها، بل فى «الحدائق» لا- خلاف على الظاهر، بل فى «المدارك» و «اللوامع» الاجماع على اعتبار زوال الجرم فى الطهاره، و اليه يرجع ما عن ابن الجنيّد من التصريح بعدم طهاره المجزره و الكنيف حيث فيهما الجرم، كما هو مقتضى الأصل و ظهور الادله فى غيره، كما يستفاد ذلك من لسان حديث الحضرمي: «مما أشرقت عليه الشمس» حيث أنّ الجرم مانع و حاجب عن الاشراق قطعاً بل ضروره، و الأمر كذلك، فلا تثمر يبوسه ما تحته بحراره الشمس، كما لا- تثمر مع غيره من الحواجب ذوات الظل كالسحاب، بل و كذا الاحتراق للقرص، لعدم صدق الاشراق معهما، كما عن الاستاذ فى «كشف الغطاء» من التصريح بذلك.

الفرع الثانى: لا بدّ أن يكون ما أشرقت عليه الشمس شيئاً واحداً، فلا تحصل الطهاره إذا كانا شيئين متنجسين منفصلين أحدهما عن الآخر كحصيرين أو حجرين إذا جمعا، فالتطهير فى مثله لا يكون إلّا للعالى الذى أشرقت عليه الشمس دون الأسفل، و إن حصل للأسفل الجفاف. نعم، توهم اختصاص الطهاره للظاهر فقط، حتّى فى الشىء الواحد كالأرض، فتكون الطهاره لظاهرها دون ما جفّ من الباطن، كما يتوهم ذلك عن عبارته «المنتهى»، ضعيفٌ لوضوح الفرق بينه و بين ما سبق، فالطهاره تكون حاصله لها بطرفيها من الظاهر و الباطن.

الفرع الثالث: اذا التزمنا بحصول الطهاره فى طرفى المتنجس إذا كان شيئاً واحداً، فإنّه لا بدّ أن تقيّد بما اذا تحقّق الجفاف لكلا طرفيه، بخلاف ما

و كذا كلّ ما لا يمكن نقله كالنباتات و الأبنيه (١)

إذا اختصّ الجفاف بالظاهر فقط، فإنه يطهّره دون غيره، كما صرّح بذلك المحقّق في «جامع المقاصد» و «الروض» و «الروضه» و غيرها، كما أنّ الأمر كذلك، أى لا تحصل الطهاره للباطن إذا جفّ بواسطة اشراق الشمس على الظاهر الطاهر، و إن كان شيئاً واحداً، لعدم صدق الاشراق على نفس المتنجس، كما عساه يلوح ذلك من كلام «الذخيره»، بل هو المتبادر المنساق من الأدله، خصوصاً خبر الحضرمي، حيث أطلق بلفظ (كلّ) الشامل لعموم الحكم بطهاره الشمس للأرض و غيرها.

(١) حكم طهاره المتنجس في غير المنقول كالنباتات و الأبنيه و نحوها ممّا لا خلاف فيه، الّا عن «المهدّب» حيث صرّح على عدم طهاره غير البوارى و الحُصُر بالشمس، مع أنه ضعيف غايته، لعموم خبر الحضرمي بقوله: «كلّ ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر»، فإنّه يشمل المنقول و غير المنقول، غايه الأمر خرج المنقول في غير الحُصُر و البوارى بواسطة الاجماع، فيبقى الباقي تحته، بل و هكذا صحيح زراره من التصريح على طهاره السطح و المكان الذى يُصلّى فيه، و كذا صحيحه الآخر فى السطح، و هكذا موثّق عمّار فى الأرض. و عليه فدعوى الاجماع بكلا قسميه عليه لا تخلو عن قوه كما هو مختار صاحب «الجواهر» و «العروه» و أكثر أصحاب التعليق.

نعم، يبقى هنا طهاره البوارى و الحُصُر مع كونهما من المنقول، و

العجب من «المهذب» القول بطهاره الحُصْر الحاقاً لها بالبواري، مع أنّ الأخبار خاليه عن عنوان الحُصِير، و ترك الأرض التي قد دلت الأخبار على طهارتها، مع أنّ الحرّي كان عكس ذلك، بأن يذكر الأرض و البواري

دون الحُصِير كما هو مختار «النزهه»، و إن كان لا- خلاف يعرف أيضاً في طهاره الحُصِير إلّا عن «النزهه»، بل طهارتها مقصد اجماع «الخلاف» و نفى خلاف «التنقيح».

و لعلّ وجهها هو أنّ المراد من البواري الوارده في صحيحى على بن جعفر عليه السلام ما يشمل الحُصِير، كما يشهد له ما في «كشف اللثام» بقوله: «إني لم أعرف في اللغة فرقاً بين الحُصِير و الباريه، و في «الصحاح» و «الديوان» و «المُغْرِب» أنّ الحُصِير هو الباريه» انتهى، برغم أنّ المتعارف في عصرنا التفاوت بينهما، حيث أنّ الباريه بساط معمول من القصب، و أمّا الحُصِير فمصنوع من غيره من النباتات، مع أنه يمكن أن يكون وجه الحاقها بها إن لم يكن بشمولها لها هو الغاء الخصوصيه عن البواري بمعونه فهم الأصحاب.

أقول: و لكن مع ذلك كلّه يمكن الاشكال فيه:

أولاً: بأن الأخبار المشتمله عليها داله على طهاره البواري عند جفافها دون الشمس، إذ لم يذكر لفظها في خبرى على بن جعفر عليه السلام ، فلا بدّ

من تقييده بذلك، لأنّه من الواضح عدم حصول الطهاره بنفس اليبوسه

دون الشمس.

و ثانياً: القطع بكونها منها مشكلاً؛ اللهم إلّا ان نسلم فيهما ذلك اعتماداً على الاجماع، و اثباته لا يخلو عن تأمل، و لذلك قلنا في تعليقتنا على

«العروه»: «و الاحتياط فيهما لا ينبغي تركه».

و من ذلك يظهر عدم تماميه ما عن «المنتهى» و «الجامع» و «المبسوط» من الحاق كل ما عمل من نبات الأرض غير القطن و الكتان بهما في ذلك، لعدم دليل معتبر على التعديه المذكوره، الموجبه لقطع الأصل.

و أمّا خبر الحضرمي: فبرغم أنه لا جابر له فيما نحن فيه، لضعف سنده بنفسه، أنه يحتمل كون المراد من قوله: «كل ما أشرقت عليه الشمس» هو ممّا لا ينقل عاده من الأشياء كالأبنيه و نحوها، فلا يشمل لعموم ما يعمل من النباتات، و لذلك نصّ المحقق في «جامع المقاصد» و صاحب «الموجز» و غيرهما على عدم طهاره غير الحصير و الباريه من المنقولات، بل هو ظاهر باقى الأصحاب.

نعم، ظاهر الأصحاب هو العمل بخبر الحضرمي في غير الأرض ممّا لا ينقل اعتماداً على قوله: «كل ما أشرقت عليه الشمس فقد طهر»، بل في «القواعد» و «الارشاد» و «التذكرة»، و أيضاً في «الذخيره» و «البحار» و «الكفايه» أنه المشهور بين المتأخرين كما في «الدلائل» حيث نصّوا على طهاره النبات و الأبنيه كالمختلف، بل كما في «النهايه» و «التلخيص»، لكن مع ابدال النبات بالأشجار. و عن «التبصره» الأبنيه و عن «التحريز» النباتات و شبهها، و في «المنتهى» و كتب الشهيد ما لا يُنقل، بل عن «الدلائل» نسبه الى المتأخرين. و في «الموجز» ما اتّصل بالأرض و لو ثمره و الأبنيه و مشابهها و لو خصّاً (١) و تبدأ، و كذا السفينه و الدّولاب و سهم الداليه و الدياته.

١- الخصن: البيت من القصب و الشجر كما في «المنجد».

و عن «المهذب البارع»: «ما جاور الأرض إذا اتصل بها كالطين الموضوع عليها تطينياً أو على السطح و كذا الجصّ المُثبِت بازاء الحائط حكمه حكم البناء، و كذا المطين به و كذا القير على الحوض و الحائط».

بل عن «المهذب»: «إنّه يلحق بالأبنيه مشابهاً و ما اتصل بها ممّا لا

ينقل عادةً كالأخصاص و الأخشاب المستدخله فى البناء و الأجنحه و الرواش، و الأبواب المغلقه و أغلاقها، و الرفوف المستمره، و الأوتاد المستدخله فى البناء».

الى غير ذلك من كلمات الأصحاب، حيث يظهر منها العمل بخبر الحضرمى بعد احتمال كون مدرّكهم غير هذا الخبر، مع تأييده بخبر «فقه الرضا»، مضافاً الى ما عرفت كونه مقتضى سهوله الشريعه و سماحتها، و عدم ظهور الفرق بين الأرض و بين هذه الأمور، مضافاً الى السيره المستمره عند اكثر الأفراد إن لم يكن جميعها و غير ذلك.

أقول: بل لعلّ منه الأوانى المثبتة و العظيمة كما نصّ عليه فى «كشف اللثام»، لعدم دليل على لزوم كون الشىء ثابتاً من أوّل الامر، و فيه تأمل.

بل و هكذا يدخل تحت العموم الفواكه مادامت على أشجارها، كما عن ابن فهد و «جامع المقاصد»، و فى «الروض» النصّ عليها، بل فى «الروضه» و إن حان قطافها. خلافاً لما عن ظاهر نهايه الفاضل أو صريحها فلا تطهر، بل قد يظهر من «الذخير»، و عن «المعالم» الميل اليه إذا هان القطع، و فى «الجواهر» و إن كان الاحتياط ذلك.

و فيه: برغم أنّ حُسن الاحتياط فيما ذكر ممّا لا بحث فيه، إلّا أنّ الملاك

فى حصول الطهاره هو صدق كونه ثابتاً و غير منقولٍ بالفعل، فلا فرق فى طهاره ثمره الفواكه بالشمس بين أن تكون قد حان قطافها أو لم تحن وقته، فمجرد حصول أوان قطافها مادامت باقيه على الشجر و لم تنفصل، لا يوجب خروجها عن وصف غير المنقول، فطهارتها تحصل بتجفيف الشمس.

أقول: لا- يخفى الفرق بين قول الفاضل و «المعالم» من عدم حصول تطهير ثمره الفواكه إذا حان قطافها، مع ما حُكى عن فخر الاسلام من دعوى عموم الحكم لما لا- يُنقل، و إن عرض له النقل كالنباتات المنفصله عن الخشب، و الآلات المتخذة من النباتات، و لعلّ كلامه هذا مبنيّ على «كفايه» كونه حال المنتجس غير منقولٍ و لو صار بعده منقولاً حال جفافه باشراق الشمس عليه، هذا بخلاف ما لو اعتبرنا وصف (عدم النقل) دخيلاً فى حال الجفاف أو حال التجس و الجفاف كليهما، كما هو الأقوى عند صاحب «الجواهر»، مع أنه لا يبعد كفايه وجود هذا الوصف عند اشراق الشمس و حصول الطهاره بسببه، و لو كان حال التجس منقولاً.

اللهم إلّا أن يقال: بأنّ هذا الحكم حيثُ كان مخالفاً لقاعده التطهير، فلا بدّ فيه من الاقتصار على موضع اليقين، و القدر المتيقن منه ليس إلّا فيما كان الوصف موجوداً فى كلا الحالين، أى حال التجس و حصول الجفاف بالاشراق، هذا مضافاً الى أنه موافق لاستصحاب بقاء النجاسه بملاحظه الحال السابق فيما اذا كان حال التجس غير متّصفٍ بوصفٍ غير المنقول، حيث لا يحصل له الطهاره إلّا بالماء، و لأجل ذلك نقول: لو لم نقل بمقاله صاحب «الجواهر» فلا أقلّ من أنّ القول بالاحتياط فيه قوى، أى

الاجتناب لا الاحتياط الذى ذكره صاحب «الجواهر» رحمه الله ، لأنه أراد منه استصحاب حكم مطهرية الشمس حال كونه متصلًا و متصفاً بغير المنقول الى زمان حال انفصاله.

مع أنه لا يخلو عن كلام، لاحتمال تغيير موضوع الحكم فى القضية المتيقنه و المشكوكه، مع أن اتحادهما شرطاً فى صحه الاستصحاب، و لذلك عدَّ صاحب «الحدائق» بعد نقل هذا القول _ هذا القول قولاً غريباً.

و أيضاً: لا يخلو عن بُعد ما هو المنقول عن «منتهى» العلامة من عموم الحكم للأرض خاصه و إن نُقلت كالحجر و نحوه، لصدق إسم الأرض عليه، و لفحوى طهاره توابع الأرض من الحصى و غيره، و لعلمه لذلك نصّ فى «المنتهى» على طهاره حجر الاستنجاء.

لأنه من الواضح أن المتبادر من (الأرض) غير ذلك، إذ العرف لا يطلق على الحجر بعد انفصاله عنها أنه أرض، نعم لو وضع على سطح الارض و نحوه يطلق عليه عنوان الارض و يشمله عموم الحكم، كما لا يبعد ذلك لو ألصق الى سطح الحائط بأن يصير ثابتاً فيدخل فيه بهذا العنوان لا بما أنه أرض، كما لا يخفى. فروع كفيته مطهرية الشمس

فروع كفيته مطهرية الشمس

الفرع الأول: إن اشراق الشمس يوجب طهاره ما أصابته إذا كان الجفاف مستنداً اليها مستقلاً، و أما اذا لم يكن كذلك بأن كان الجفاف:

تاره: مستنداً الى غيرها مستقلاً من دون شراكه الشمس فيه، مثل ما لو

كان الجفاف مستنداً الى الريح فقط، أو الى حراره غير الشمس، أو الى حرارتها من دون اشراقٍ، فلا اشكال في عدم طهارته، لعدم صدق عنوان (ما أشرق عليه الشمس).

و اخرى: ما هو مستندٌ اليهما أى الى الشمس و غيره كالريح، ففي ايجاب ذلك الطهاره و عدمها خلاف: ففي «مصباح الفقه»: «يكفى في مطهره الشمس استناد الجفاف اليها عرفاً، فلا يقدر مدخله الريح أو حراره الهواء فيه على وجه لا ينافى الصدق، و في صحيحه زراره المتقدمه (١) شهاده عليه، بل ظاهرها كفايه حصول الجفاف بالشمس و بالريح على وجه يستند التأثير اليهما على سبيل المشاركه، و هو غير بعيدٍ، فإنّ مشاركه الريح غير مانعه عرفاً من استناد الأثر الى الشمس، إلّا أن تكون الريح شديده في الغايه، بحث لا يطلق عليه عرفاً أنّه جفّ بالشمس، و لعلّها منصرفه عن مثل الفرض، و الله العالم) انتهى كلامه. (٢)

نقول: و لقد أجاد فيما أفاد، و إن اعترض عليه صاحب «مصباح الهدى» و قال بعد نقل كلامه: «و ما أفاده بعيدٌ، فإنّ الظاهر من استناد الأثر الى الشمس كونها مؤثره فيه عرفاً، بحيث يرى الأثر أثرها بنظرهم، لا ما إذا استند اليها و الى غيرها. نعم، إذا كان الريح يسيراً على وجه يستند التجفيف الى الشمس بنظر العرف، و إن كان للريح مدخله أيضاً، لا يضّرّ بحصول الطهر، و ذلك لعدم خلّو الهواء عن الريح غالباً، بحيث لو اعتبر

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- مصباح الفقيه، ج ٨/٢٧٣.

الخلو عن السير منه لا ينتهى الأمر الى حصول الطهر بالشمس، و هو موجب للغويه جعله مطهراً. و لعله الى هذا يحمل صحيح زراره و حديد بن حكم الأزدي... (١).

و فيه: و كلامه رحمه الله لا يعود الى محصل، لوضوح أنّ ما فى الروايه من ذكر الريح مع الشمس ليس إلّا لفهام أنّه دخيلٌ فى التجفيف بحسب الغالب، فلا يبعد أن يكون ذكره لدفع توهم لزوم كون الشمس مجرداً عن الريح دخيلاً فى الطهر، و أراد افهام عدم اضرار المشاركه إذا لم يبلغ الى حدّ يوجب كون الجفاف مستنداً الى الريح مثلاً. و عليه فما ذكره المحقق الهمداني فى غايه المتانه.

نعم، ما ورد فى موضع من «الخلاف» من الحكم بالطهاره بهبوب الريح كالشمس ضعيفٌ، إن أراد غير ما ذكرناه من الاستناد، و إلّا كان وجيهاً كما عرفت. نعم لو كان مبدء التجفيف الى شىءٍ و غايته الى آخر، فالمدار على الغايه كما صرح به صاحب «كشف الغطاء»، لكن مع فرض بقاء رطوبه يصدق معها الجفاف.

الفرع الثانى: لا اشكال فى حصول الطهاره إذا كان الاشراق بلا واسطه، و أمّا إذا كان معها مثل ما لو كان الاشراق بالمرآت، فهل يكفى ذلك فيه أم لا؟ فيه وجهان: من جهه أنه أيضاً اشراق لدى العرف، حيث يطلق ذلك سواء كان بلا واسطه أو معها.

و تطهّر النار ما أحالته (١)

و من ناحيه أنّ ظاهر الأدله مثل خبر أبي بكر الحضرمي: «كلّ ما أشرقت عليه الشمس فقد طهّر» هو كون الاشراق بلا واسطه، و منصرفاً عن مثل هذا الفرض. مطهريه النار

و لو سلّمنا شمول عنوان الاشراق لمثل المورد، فلعلّ الأخير هو الأوجه و الأقوى، خصوصاً مع ما عرفت من كون الحكم بالطهاره بها خلاف للقاعده و الأصل، فيقتصر فيه على موضع اليقين، و هو ما إذا لم يكن مع الواسطه كما لا يخفى.

الفرع الثالث: في أنّ المدار في حصول الطهاره هل هو الجفاف التام بالاشراق، أم يكفي الجفاف الذي لا يبقى معه رطوبه في الملاقي؟ وجهان:

من جهه أنّه قد عبّر في الأخبار بالجفاف _ مثل خبري زراره و صحيح علي بن جعفر عليه السلام _ فهو المتبع.

و من ناحيه أنّ اليبوسه هو الأقوى و الأشدّ كما عبّر به في بعض الأخبار، بل هو الموافق لمقتضى الاستصحاب، لأنّه يحكم بالنجاسه الى أن يقطع بالطهاره، و هي لا تحصل إلّا بالثاني.

و لكن الأوجه هو الأوّل، و إن كان الثاني هو الأحوط.

و أيضاً: يقع البحث في أنّ المعتبر في عدم الجفاف قبل اشراق الشمس هو أنّه يكفي و لو لم تكن فيه رطوبه تعلقت بالملاقي، أو لا بدّ فيه من رطوبه كذائيه حتّى يصدق عليه عدم الجفاف؟ وجهان: و الثاني هو الأوجه كما أنه موافق لمقتضى الاستصحاب بل و الاحتياط، كما لا يخفى.

(١) إنّ تطهير النار ما أحالته رماداً أو دخاناً من الأعيان النجسه ذاتاً، هو

المشهور بين الاصحاب نقلاً و تحصيلاً، شهرةً كادت تكون اجماعاً، بل هي كذلك في «جامع المقاصد» و ظاهر «التذكرة»، و عن «السرائر» وجود الاجماع في الرماد و الدخان. و في «الخلايف» و «اللوامع» و ظاهر «المبسوط» دعواه في الرماد فقط، و عن ظاهر «المبسوط» و «التذكرة» في الدخان فقط، بل في «المنتهى» و «كشف اللثام» و ظاهر «الذكري» إنّ الناس مجمعون على عدم الترقى عن رماد الأعيان النجسه، بل عن «التذكرة» كصريح «المعتبر» و «الذكري» في الدخان.

و كيف كان، يظهر من كلمات الفقهاء مع ضمّ بعضها الى بعض قيام الاجماع على طهاره الرماد و الدخان، و هو الحجّه، مضافاً الى الأصل العقلي، من جهه أنّ العقل حاكمٌ على أنّ حكم الاشياء بحسب ذاتها من جهه الاستحاله و تغير صورتها الفرعيه هو الطهاره، لأنّ النجاسه من الامور العارضه عليها، فلا بدّ من اثباتها. كما أنّ حكم الشرع أيضاً كذلك، كما قال عليه السلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنه قذر بعينه» و ليس لهذين الأصلين من العقلي و الشرعي معارضٌ غير الاستصحاب، بأن يقال كان الشيء نجساً قبل الاستحاله فالآن كما كان، لكنه مندفعٌ بعدم جريانه هنا، لأنّ من شرائط جريانه وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه بحسب الموضوع، و هنا ليس الأمر كذلك لتغير اسم الموضوع و حقيقته المعلق عليه حكم النجاسه كصيروره الكلب ملحاً و نظائره.

هذا، مع ما عليه الأصحاب من الاستدلال لتطهير الاستحاله برواتين:

الأولى: صحيحه حسن بن محبوب، المروى عن الشيخ في «التهذيب»،

قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الجِصِّ يوقد عليه بالعدره و عظام الموتى، ثُمَّ يُجَصِّصُ به المسجد، أيسجد عليه؟ فكتب الی بخطه: إِنَّ الماء و النار قد طَهَّرَاهُ». (١)

بأن يكون المراد من السؤال عن حكم رماد العذره المختلط مع الجِصِّ و كان نجساً لأنه بالايقاد ربما يوجب تنجيس الجِصِّ عن طريق انتقال أجزاء عين النجاسه، خصوصاً بعد صبِّ الماء عليه للبناء به، و أن يكون المراد من قوله عليه السلام: «طَهَّرَاهُ» بالنسبه الى النار، بمعنى الحقيقى من الطهاره لأجل حصول الاستحاله بالنار. و أما ضمَّ الماء معه فلم يكن له مدخله فى الطهاره حقيقه، لأنَّ الطهاره قد حصلت له قبل حبِّ الماء عليه، فلا يمكن حصول الطهاره له ثانياً حقيقه، فلا بدَّ أن يراد بالطهاره فى الماء طهاره مجازيه، بأن يكون المقصود بأنَّ الماء ينفذ الى تمام أجزاء العذره، فلذلك أسند الطهاره اليه. فعلى هذا التقدير تكون كلمه (الطهاره) فى قوله: «طَهَّرَاهُ» مستعمله استعمالاً حقيقياً بالنسبه الى النار، و مجازاً بالنسبه الى الماء، و لا بأس به إذا كانت القرنيه موجوده كما فى المقام، أو يراد من الطهاره بصوره عموم المجاز، أى مستعمله فى المعنى الجامع فى الطهاره الحقيقه للنار و المجازيه فى الماء.

بل فى «المدارك» و «الذخيره» و غيرها إمكان اراده المجازى خاصه، _ الذى لا ينافى استفاده الحقيقى _ ممّا علم جوازه من تجصيص المسجد به و السجود عليه من الجواب ضمناً لا من لفظ (الطهاره).

و احتمال الاشتراك بهما فى حصول الطهاره، حتّى يوجب الفتوى عليه

بأن لا يحصل في مثله إلا إذا كانا معاً، ممّا لم يتفوّه به أحدٌ من الفقهاء،
كما لا يخفى.

كما أن احتمال كون المراد من (الطهاره) الماء الحقيقي، بأن يراد منه ماء المطر لا الماء القليل بناءً على القول بحصول الطهاره بالقليل إذا لم يخرج غسالته، ممّا لا يمكن المساعدة معه، لأنه:

أولاً: قد عرفت بُعد حصول الطهاره بالنار تحصيلها ثانياً بالماء، لأنه تحصيل للحاصل و هو محال، بلا فرق فيه بين أن يراد بالماء القليل أو المطر.

و ثانياً: إن احتمال كون الماء هو المطر بتصوّر أن لا- يكون للمسجد سقفاً، مضافاً الى بُعد ذلك بنفسه، أنه لا- يمكن القول بحصول الطهاره الحقيقيه لاجزاء الاعيان النجسه في داخل الجصّ في مثل المسجد.

نعم، لو أريد تطهير الجصّ من نجاسته بماء المطر بايقاد العذره و عظام الموتى عليه بسبب ما فيهما من الدسومه و نحوها، و نفس تلك الاجزاء النجسه بإحاله النار لها رماداً، كان ذلك ممكناً، إذ عليه لا مانع من اراده الطهاره الحقيقيه من كلّ منهما، هذا كما في «الجواهر».

أقول: و هو لا- يخلو عن اشكال، مع التأميل فيه، لوضوح أن الايقاد إذا كان هو المطهر للأجزاء الدسمه حقيقه، فلا وجه بعده لتطهير المطر له، مع ما عرفت من عدم امكان تطهيره للأجزاء الداخلة في الجصّ في حائط المسجد، كما لا يمكن تطهيره إن لم يطهره الايقاد. و عليه فاستعمال الحقيقه في الطهاره في كليهما لا يخلو عن تكلف بل تعسف كما لا يخفى.

أقول: و ممّا ذكرنا يظهر أنه لا فرق في جهه مطهره الماء بين كونه

مطراً أو قليلاً إن التزمنا في تلك المسألة بأنه برغم كونه يعدّ غسلته و غير خارجه عن الشيء كان مطهراً، كما عليه بعض الفقهاء، بل جعل هذا الحديث دليلاً على ذلك.

كما أنه يمكن أن يستفاد من هذا الحديث كون النار مقدمه لحصول الطهاره بالماء بسبب تجفيفها له تجفيفاً يؤدي الى نفوذ الماء فيه، وبالتالي لا يكون الحديث دالاً على المطلوب لعدم صدق الطهاره على الماء، و لا مستنداً له كما هو واضح.

المناقشه في مطهريه النار و الماء معاً

ناقش المحقق في «المعتبر» و العلامه في «المنتهى» في دلاله الحديث على مطهريه النار و الماء بأمر ثلاثه:

الأمر الاول: بعدم مدخلية الماء الذي يمازجه و يحيل به في التطهير اجماعاً، و لعلّ هذا يرجع الى قيام الاجماع القطعي على أنّ الماء إذا لم يكن مع النار و كان وصفه بما عرفت، لا يكون مطهراً، ممّا يعنى عدم مطهريه القليل، و عدم قبول هذا المبنى من أصله، أو لا أقلّ في المقام من جهه كونه كذلك من الممازجه و الاستحاله.

و ثانياً: بعدم نجاسه الجِصّ بالدخان و نحوه حتّى يحتاج الى التطهير.

و ثالثاً: بانه لم يصيّر النار رماداً حتّى يطهر بها بعد فرض نجاسته.

و أجاب عنه صاحب «الجواهر» بقوله: «و لكنّه كما ترى، مبنيّ على ارجاع الضمير الى الجِصّ نفسه، لا- باعتبار ما خالصه من الأجزاء، كما هو

مبنى الاستدلال منا على ما عرفت البحث فيه مفصلاً، بل قد عرفت أنا في غنيه عن هذا الخبر ممّا سمعت من الأصل و الاجماع و غيرهما».

و فيه: كأنه رحمه الله قد قبل ما أوردا على الخبر إن رجع الضمير الى الجِصّ، و عليه فلا بدّ في الاستدلال به من اثبات كون مرجع الضمير هو أجزاء العذره و عظام الموتى لا الجِصّ، مع أنه غير معلوم، و لذلك نجد أنّ المحقّق الآملى قد أنكر دلاله هذا الحديث للمطلوب فى «المصباح»، لأجل الاجمال فى دلالتة، حيث قال: «لكن الانصاف عدم دلاله شىء منهما على المدعى: أمّا صحيحه ابن محبوب: فلما فى دلالتها من الاجمال، و عدم تبين المراد.

تفصيل ذلك: أنه لا شبهه فى أنّ الضمير المفرد المتصل فى قوله: «قد طهّراه» راجعه الى الجِصّ، و لكن مع ذلك فيه احتمالان:

أحدهما: أن يكون الضمير راجعه اليه من حيث نفسه، لا- باعتبار ما خالطه من أجزاء ما يوقد عليه، و يكون السؤال عن الجِصّ المتنجّس، و الجواب طهّره بايراد الماء عليه، فتصير الصحيحه دليلاً- على طهارته بالماء القليل بايصاله اليه و لو لم ينفصل عنه أصلاً، و يكون ذكر النار حينئذٍ لمكان كونها مقدمه لحصول الطهاره بالماء بسبب تجفيفها له تجفيفاً ينفذ فيه الماء، و على هذا فلا تدلّ على مطهّريه الاستحاله فى شىء.

و ثانيهما: أن يكون الضمير راجعه اليه باعتبار ما خالطه من أجزاء ما يوقد عليه و اختلاطها معه، فيكون سؤالاً عن رماد العذره الذى اختلط مع الجِصّ الذى لو أبقى على النجاسه لنجس الجِصّ عند وصول الماء اليه حين استعماله فى البناء، و يكون الجواب عن طهره بالنار، فتصير دليلاً على

مطهره الاستحاله، و يكون ذكر الماء حينئذٍ لمكان كونه موجِباً لرفع القذاره الحاصله من توهم نجاسه الجِص، فيكون اسناد الطهاره الى النار حقيقياً و الى الماء مجازياً على نحو عموم المجاز. و لا يخفى أنه لا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر، فيصير الخبر مجملاً- لا- يصح الاستدلال به، لا- في المقام و لا- في باب تطهير ما لا ينفصل عنه الغساله بالماء القليل) انتهى كلامه رفع مقامه. (١)

قلنا: لا يخفى أن الاحتمال الثاني هو أرجح، لأنه إذا رجع الضمير الى الجِص باعتبار نفسه، يبقى السؤال عن إنه كيف قد تنجس الجِص حتى يسأل عما يطهره، لأن أجزاء العذره بنفسها إذا لم تكن مع الرطوبه و لا الدسومه لا توجب التنجيس، إلا أن يكون وجه السؤال بلحاظ الماء الذي يخلط فيه، فإنه إن تنجس كان لاجل نجاسه أجزاء العذره، فحينئذٍ يرجع الأمر الى أن الأجزاء بعد الايقاد هل تبقى على نجاستها أم لا؟ فيكون الجواب حينئذٍ صحيحاً و مناسباً مع الجواب و هو أن النار و الماء قد طهراً. فبذلك يصير الأولى هو ما فهمه الأصحاب من أن وجه السؤال و الجواب كان بلحاظ أجزاء العذره و عظام الموتى، و أنهما قد طهرتا بواسطه النار، فتكون الروايه حينئذٍ دليلاً على مطهره الاستحاله، و هكذا يصح جعل الحديث من الأدله في المقام.

و عليه، فما ورد في باب الأطمعه من هذا الكتاب من التردد في الدخان، أو هو و الرماد ضعيف جداً، و إن اعترف صاحب «الجواهر» بأن الموجود

فيه هنا قوله: «و دخان الأعيان النجسه طاهرٌ عندنا، و كذا كلُّ ما أحالته النار فصيرته رماداً أو دخاناً أو فحماً على تردّدٍ».

و الظاهر كون التردد راجع الى الأخير، لاسيما مع ذكره الاجماع أوّلاً على طهاره الدخان بقوله: «كما هي عندنا» أو يحتمل أن يراد من الدخان البخار فلا خلاف حينئذٍ في مسألتنا.

بل، و هكذا لا يحصل خلاف فيما ذهب اليه الشيخ في «المبسوط» من التصريح بنجاسه خصوص دخان الدهن النجس، معللاً ذلك بأنّه: «لابدّ من تصاعد بعض أجزاءه قبل احاله النار لها بواسطة السخونه».

لوضوح خروج هذا الفرض عن محلّ البحث، لأنه يجرى فيما أحالته النار دون غيره.

و منه يظهر وجه الحكم الصادر عن الفاضل في «النهايه» بعد ذهابه الى طهاره الدخان مطلقاً للاستحاله كالرماد، قال: «و لو استصحب شيئاً من أجزاء النجاسه باعتبار الحراره المقتضيه للصعود، فهو نجسٌ» حيث إنه غير مخالفٍ لما نحن بصدده، و إن كان أصل هذه المساله (و هي نجاسه دخان الدهن النجس) مورداً للنقض و الابرام، من جهه البحث أنّ الاستصباح بالدهن النجس هل يوجب تصاعد نفس الأجزاء من الدهن، أو أن المتصاعد بخارٌ و حكم البخار كحكم الدخان و الرماد ممّا أحالته النار، و ربما يمنع مانعٌ عن الأوّل، و لذلك يحكم بطهارته كما يظهر ذلك عن صاحب «الجواهر»، بل قد يدعى وجود السيره نقلاً بل تحصيلاً التي أقوى

من الاجماع فى بعض الأحوال على عدم توقى الناس عن دخان الأعيان النجسه، خصوصاً بعد اعتضادها بالاجماع و نحوه، فيستفاد منه العفو عن مثل هذه الأجزاء اليسيره المتصاعده مع الحراره.

حكم الأجزاء المتصاعده عند الاسغان

و ممياً ذكرنا آنفاً يظهر ضعف ما قال به العلامه فى «المنتهى» من نجاسه أجزاء الدخان لأجل مصاحبته مع أجزاء العين النجسه، لما قد عرفت من أنها تستحيل بواسطه النار، فتخرج عن صورتها النوعيته الى شىء آخر.

كما يظهر ضعف كلامه أيضاً على فرض تسليم ما قاله من النجاسه، بأنّ النداوّه الحاصله من الأبخره نجسه، إلّا أن يعلم أنّه قد حصلت من الهواء، مثل القطرات الحاصله فى الجهه الأعلى من الطرف الذى كان أسفله جمداً نجس لأجل البروده فأنّه طاهر، لأنّ المتّجه عكس ذلك، أى يجب الحكم بالطهاره لقاعدتها، إلّا أن يعلم أنّ القطرات كانت من أجزاء العين النجسه، فيحكم حينئذٍ بالنجاسه.

و عليه، فالأوجه عندنا كما عليه الاصحاب هو الطهاره، إلّا أن يصدق عليه أنّه بول فيتجنب.

هذا تمام الكلام فى عين النجس إذا تبدّل الى الرماد أو الدخان

أو البخار. حكم الجسم المستحيل رماداً بالنار

حكم الجسم المستحيل رماداً بالنار

بقى أن نبحت عن حكم المتنّجس إذا صار بالنار رماداً كالخشب

المتنجس، فهل يصير طاهراً بالاستحالة أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

تاره يقال: نعم، يطهر بالأولويّه من عين النجاسه، بل و لأولويه النار و أبلغيتها من الماء للازاله، بل يشمله اطلاق معقد صريح اجماع «جامع المقاصد»، و ظاهر «التذكره»، بل فى «مفتاح الكرامه» نقلاً عن الاستاذ (يعنى كاشف الغطاء) أنه يظهر من اطلاق الفقها الاجماع عليه، و إن كان قد اقتصر بعضهم عن ذكر النجاسه فقط، بل هو المحكى عن الأكثر، و لكن بعد ملاحظه كلماتهم فى مثل طهاره الطين المستحيل خزفاً و آجرأ، من جهه اشكالهم لحصول الاستحاله فيهما، يوجب اشراف الفقيه على القطع بعدم الفرق فى حصول الطهاره بين النجس و المتنجس، بل ربما يلاحظ اطلاق كلامهم فى طهاره الكلب و نحوه بالملحيه الشامل حتى لصوره ما لو تنجس الماء به ثم صار هو معه ملحاً مؤيداً لما قلناه.

و أخرى يقال: بالعدم لأجل أنّ الحكم بالطهاره عند الاستحاله، إنّما هو لانتفاء الموضوع المعلق عليه الحكم شرعاً و هو وصف النجاسه كالكلبيّه و نحوها، و ليس ذلك إلّا فى النجس ذاتاً دون المتنجس، لظهور عدم تعليق الحكم بالنجاسه منوطاً بكونه خشباً و نحوه، بل كان هذا الجسم متنجساً و بعده أيضاً باقٍ عليها، لأنّه يصدق بعد الاستحاله أنّه جسم لاقى نجساً و الآن كان كذلك، بل لو شك فيه كان مقتضى الاستصحاب هو النجاسه، و لأجل ذلك ذهب بعض الى عدم الطهاره فى المتنجس.

أقول: لا ريب أنّ الأول هو الأقوى و الأوجه، لأنه إذا قلنا بأنّ الشارع

جعل الاستحالة من المطهّرات التعبدية _ فإنّه كما يشمله الاجماع وغيره ممّا تقدم، حتّى مثل خبر الجِصّ على بعض الوجوه، بأن يكون الجِصّ عند ملاقاته مع النجاسه نجساً فبالاستحاله يطهر كما بيّناه سابقاً _ فلا وجه حينئذٍ للرجوع الى الاستصحاب، لما قد عرفت من لزوم الوحده فى الموضوع فى القضيتين فى الاستصحاب، و هو هنا مفقودٌ كما لا يخفى، مضافاً الى أنّه لو شك فى شمول أدله الاستصحاب لمثله، يكفى ذلك فى عدم جريانه، فأدله عموم الطهاره عند الشك فى طهارته يكفى للحكم بالطهاره هنا عند فرض عدم جريان الاستصحاب فيه، و هذا ممّا لا ينبغى البحث فيه.

و لكن الذى وقع فيه الخلاف و النقض و الابرام، بل كان السبب فى أن تصير المسأله ذات أقوال هو المتنجس من الخشب أو الأرض إذا صار الأول فحمًا و الثانى خزفًا أو آجرًا أو جِصًّا أو نوره: فهل تصير هذه الأمور طاهره بواسطه النار و الحرارة من جهه صدق الاستحاله فيطهر.

أو و إن لم يصدق عليه الاستحاله حينها إلّا أنها طاهره بالنار مستقله.

أو ليس الأمر كذلك، بل النجاسه ثابتة لها؟

أقول: لا بأس هنا بالبحث عن حكم الفحم مستقلاً عن الآخرين، فنقول و من الله الاستعانه: المحكى عن جماعه طهارته، و نُسب هذا الى أكثر المتأخرين، بل و عن «المفاتيح» عدم الخلاف فيه، خلافاً لصريح الشيهد فى «المسالك»، و ظاهر «شرح الصغير» للسيد فى «الرياض»، بل و كذا عن بعض المتأخرين كصاحب «الوسيله» و «التحرير» من القول بعدم الطهاره، بل هو مختار صاحب «الجواهر» أولاً، و كذا صاحب «مصباح الفقيه» و

«مصباح الهدى»، و غايته التوقف، فلا بدّ حينئذٍ من ذكر أدله القائلين بالطهاره: دليل القائلين بالطهاره:

أولاً: بأنه يصدق عليه الاستحاله عرفاً بصيروره الخشب فحماً، بل ربما يؤيد ذلك ملاحظه تبدل الاسم، حيث لا يقال لمثله إنه خشبٌ، بل ربما قيل إنه يحتمل اختلاف حقيقتها بحسب العقل، لاختلاف آثارهما الكاشف عن اختلاف حقيقتها المؤثره فيها.

أقول: وهذا هو أحسن دليل تمسك به القائلون بالطهاره، و لكن مع ذلك دعوى القطع بالاستحاله غير معلوم، و غايته الشك في تحققها، فلا- يمكن التمسك بعموم دليل الاستحاله لاثبات طهارته، لأنّه حينئذٍ يصير من قبيل التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه له، فالحكم بطهارته لأجل الاستحاله غير معلوم، و مجرد تبدل الاسم لا يوجب الصدق، لأنّه أعمّ من الاستحاله، أو ربما يكون الاسم متغيراً و مع ذلك لا يصدق عليه الاستحاله، و الشك في الاستحاله يوجب الشك في الطهاره، فمع ملاحظه النجاسه المعلومه السابقه و المشكوكه في اللاحق، و جب الرجوع الى الاستصحاب فيحكم بالنجاسه، و هو الاقوى و الأوجه.

و ثانياً بالأخبار الداله على مطهره النار:

منها: خبر الجصّ الذي يوقد عليه بالعدره و عظام الموتى، حيث كتب عليه السلام: «إنّ الماء و النار قد طهّراه» حيث يدلّ على أنّ النار بنفسها تعدّ من المطهرات، سواءً تحققت الاستحاله أم لا.

و منها: خبر ابن أبي عمير الذي فيه الجواب عن السؤال عن الخبز

المعجون بالماء المتنجس، قال: «لا بأس أكلت النار ما فيه». (١)

و منها: خبر الزبيرى الذى فيه إنّه قال: «إذا أصابته النار فلا بأس بأكله». (٢)

حيث دلت هذه الروايات على أنّ نفس النار من المطهرات المستقلّة بلا نظر الى تحقّق الاستحاله، هذا.

وفيه: لكن الانصاف عدم تماميه شىء منها: أمّا الروايه الأولى: لو لم نسلّم اجمال الدليل على ما ذهب اليه المحقّق الآملى كما عرفت، فإنّ الاستدلال بها صحيح لو رجع الضمير الى الجصّ المتنجس بالعدره و عظام الموتى، مع أنّه غير معلوم، بل قد عرفت أنّ الظاهر رجوعه الى الأجزاء المتصاعده بالرماد و الدخان، الذى قد عرفت صدق الاستحاله فيه، و الحال أنّ المقصود هو التمسك بهذه مع صرف النظر عن الاستحاله.

و أمّا عن الروايتين: فانهما مضافاً الى ضعف سندهما، لا يمكن التمسك بهما، لعدم انجارهما بعمل الأصحاب حتّى يوجب الوثوق بهما، مع أنّ مضمونهما مخالفٌ لعمل الأصحاب، فيكون معرضاً عنها، و هو موجب للوهن لهما كما لا يخفى. بل يمكن تحصيل الاجماع على عدم الاكتفاء فى تطهير النار بالتجفيف و اليبوسة، فيكون حكم طهاره الفحم غير ثابت، و لأجل ذلك أفتى كثير من الفقهاء على نجاسته، أو لأقل من التردّد فيها و التوقف كما هو ظاهر «الروض» و صريح «الكفايه» و «البحار»، و مال اليه الآملى و صاحب «الجواهر»، و الله العالم.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٨.

٢- وسائل الشيعه: ، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق ، الحديث ١٧.

و ثالثاً: ما استدلل للطهاره فى «الرياض» عليه و على غير الفحم ممّا يُشكك فى استحالته، باستصحاب طهاره الملاقى، و كذا بقاعده الطهاره المستفاده من قوله عليه السلام: «كَلَّ شَيْءٍ طَاهِرٍ».

و فيه: إن اجراء هذا الاستصحاب متوقف على عدم جريان استصحاب النجاسه، لأنّه إن جرى لا يبقى موردٌ للشك حتّى نرجع الى استصحاب طهاره الملاقى لاثبات طهاره الملاقى، مع أنّه لو سلّمنا جريان استصحاب طهارته، لكنه لا يستلزم طهاره الملاقى بالفتح، بل غايته اثبات طهاره الملاقى بالكسر، و لا منافاه بين القول بطهاره الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح، هذا.

كما أنّه يظهر ممّا ذكرنا عدم صحّه الرجوع الى قاعده الطهاره، لأنّه فرع وجود الشك له، مع أنّه معدوم من جهه جريان استصحاب النجاسه، الموجب لصيروره الحكم بالنجاسه.

كما أنّه يظهر من ذلك ثبوت النجاسه فى التراب و الطين الذى صار بالحراره و النار خزفاً أو آجرأ أو جصاً أو نوره، لأنّ ما استدلل به فى طهارته ليس ما هو المستدلّ به فى الفحم من الاجماع و الاستحاله، أو كون النار بنفسها مطهره أو بواسطه الشك فى الطهاره، بل المرجع حينئذٍ الى استصحابها أو قاعدتها أو بواسطه الاستصحاب الجارى فى الملاقى بالكسر، الذى تمسك به صاحب «الرياض»، و قد عرفت الجواب

عن جميعه إلا الاجماع الذى هو غير ثابت لما نرى من كثره الاختلاف فيه، خصوصاً مع ملاحظه أنّ مدّعيه هو الشيخ رحمه الله المعلوم من حاله

من كون دعواه لأجل ردّ العامه، و لم يقصد من دعاويه الاجماع،

الاجماع الاصطلاحى.

هذا كله مع امكان دعوى الأولويه فى هذه الأمور بالنجاسه، لاحتمال وجود دعوى الاستحاله فى الفحم عند العرف دون غيره، و عليه فالأقوى عندنا هو النجاسه. حكم العين النجسه

حكم تبديل العجين المتنجس خبزاً

و من جميع ما ذكرنا يظهر عدم طهر العجين المتنجس ذاتاً و لا عرضاً بصيرورته خبزاً كما هو المشهور بين الأصحاب نقلاً و تحصيلاً على ذلك، بل الاجماع قائم عليه كما اعترف به بعضهم، إذ لا خلاف فيه إلّا عن الشيخ فى نهايته، حيث لم ير بأساً بأكل الخبز المعجون بماء نجس، معللاً ذلك بأن النار قد طهره، و عن استبصاره و ظاهر «الفقيه» و «المقنع» ذلك، تمسكاً بالأخبار الوارده فى العجين:

منها: مرسله ابن أبى عمير، عن بعض أصحابه، عمّن رواه عن الصادق عليه السلام: «فى عجين عجن و خبز ثم علم أنّ الماء كانت فيه ميتة؟ قال: لا بأس أكلت النار ما فيه». (١)

و منها: خبر الزبيرى، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن البثر يقع فيها الفاره و غيرها من الدواب فتموت، فيعجن من مائها أيؤكل ذلك الخبز؟ قال عليه السلام: إذا أصابته النار فلا بأس بأكله». (٢)

١- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٨.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٧.

أقول: لا يمكن العمل بهما لأجل إعراض المشهور عنهما، فضلاً عن ضعف سند الأخير لجهالة الزبيرى، مع ما فيهما من الاشكال فى الدلالة لعدم ظهور كون الميتة من ذى النفس و لا الماء قليلاً، كما لا ظهور فى قوله: «ما أكلته النار» فى كونها مطهراً، إذ لعله أراد ازاله بيان زوال نظارتها بواسطتها، كما لا ظهور فى تحقق النجاسة فى ماء البئر بوقوع الفأره أو غيرها من سائر الدواب فيها ما لم يتغير الماء. و عليه فلا يمكن مع وجود مثل هذه الاحتمالات الاستدلال بهما للطهاره كما لا يخفى.

مع أنه لو لم نقل بظهورهما فيما ذكرنا من المحتملات كما هو كذلك، نقول بجواز حملهما على ما ذكر، من جهة الجمع بين هذه الأخبار، فضلاً عما سندكره من النصوص الداله على عدم جواز الأكل فيما ذكر، لما اشتهر بأن الجمع معهما أمكن اولى من الطرح، و عليه فلا بأس حينئذٍ بذكر النصوص المعارضه لهذه الأخبار:

منها: صحيح ابن أبى عمير، عن بعض أصحابه (بل قال ما أحسبه إلّا حفص ابن البختري) عن الصادق عليه السلام: «فى العجين يُعجن من الماء النجس، كيف يصنع؟ قال: يباع ممّن يستحلّ أكل الميتة». (١)

و منها: صحيحه الآخر عن بعض أصحابه، لكن قال: «يدفن و لا يباع». (٢)

حيث يدلان على خلاف الحكم السابق من الحكم بالبيع لمن يستحلّ أكل الميتة أو بالدفن، فلو كان أكل ذلك حلالاً لم يأمر بما سمعت، هذا.

١- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأستار، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الأستار، الحديث ٢.

أقول: لكن قد نوقش في الحديثين بضعف سندهما من جهه الارسال، لكنه مندفع:

أولاً: أنه غير ضائر لانجباره بالشهره العظيمه على المنع، بل في شرح «كشف الغطاء» أنه وفاق الكل.

و ثانياً: إن ارساله من جهه ابن أبي عمير مراسيله عند الأصحاب كمسانيده، لاجل ما قيل في حقه من أنه (ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه)، و أنه (لا يروى إلّا عن ثقه).

و ثالثاً: أن المظنون عنده _ كما ذكره _ أنه حفص بن البختري الذي كان ثقّه، بل جاء في «شرح المفاتيح»: أنه لو كان التعديل من الظنون الاجتهاديه، لكان هذا الحديث صحيحاً، و أن المدار في التصحيح على الظنون غالباً.

كما قد نوقش في دلالتهما أيضاً: بأنهما لا يدلّان على ما نحن فيه، لأعميه البيع و الدفن و الفساد من الطهاره في الخبز.

لكنه مندفع أولاً: بأن ظهور هذه الألفاظ في المنع عن مثل الأكل و العلاج بهذه الأمور أمرٌ واضح لاخفاء فيه عرفاً، خصوصاً إن قلنا باراده بيعه مخبوزاً عليهم لا عجيباً، كما هو المتعارف.

و ثانياً: إن ذكر ترك العلاج بالأكل و الرجوع الى الأمر بالدفن و البيع ممن يجيزه معللاً - بأنه ممن يستحلّه كالصريح في المطلوب، و إلّا لكان ذكر التعليل لغواً إذا فرض جواز بيعه للمسلم، كما لا يخفى، و قد ورد ذلك في خبر زكريا ابن آدم، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: «فخمرٌ أو نبيذٌ

قَطْرٌ فِي عَجِينٍ أَوْ دَمٍ؟ قَالَ: فَقَالَ: فَسَدَ. قُلْتُ: أْبَيْعَهُ مِنَ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَ أْبَيَّنْ لَهُمْ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَإِنَّهُمْ يَسْتَحِلُّونَ شَرْبَهُ» (١) فَإِنَّ هَذَا التَّعْلِيلَ يَرشِدُنَا إِلَى مَا ذَكَرْنَا. وَلَعَلَّهُ لِذَلِكَ نَلَاظُ أَنَّ الشَّيْخَ _ مَعَ مَا ذَكَرَهُ فِي «النَّهَائِيَّةِ» مِنَ الْجَوَازِ _ قَدْ مَنَعَ عَنْهُ فِي «الْمَبْسُوطِ» وَ «التَّهْذِيبِ»، بَلْ حَتَّى فِي بَابِ الْأَطْعَمَةِ مِنَ «النَّهَائِيَّةِ» حَيْثُ يَسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ حُكْمَهُ فِيهَا بِالْجَوَازِ كَانَ لِلرَّوَايَةِ لَا الْفَتْوَى، لِأَنَّهُ قَالَ فِي بَابِ الْأَطْعَمَةِ: «إِذَا نَجَسَ الْمَاءَ بِحَصُولِ شَيْءٍ مِنَ النَّجَاسَاتِ فِيهِ ثُمَّ عَجَّنَ بِهِ وَخُبِزَ مِنْهُ، لَمْ يَجْزِ أَكْلُ ذَلِكَ الْخُبْزِ، وَ قَدْ رُوِيَ رَخِصَهُ فِي جَوَازِ أَكْلِهِ، وَ ذَكَرَ أَنَّ النَّارَ قَدْ طَهَرَتْهُ، وَ الْأَحْوَطُ مَا قَدَّمْنَا».

وَ فِي «الْجَوَاهِرِ» بَعْدَ نَقْلِ كَلَامِهِ قَالَ: «وَ إِنْ كَانَ فِي قَوْلِهِ: «أَحْوَطُ» اشْعَارٌ بِاخْتِيَارِ الْجَوَازِ».

وَ فِيهِ: إِنَّ ظَاهِرَهُ اخْتِيَارَ عَدَمِ الْجَوَازِ بِالْإِحْتِيَاظِ الْوَجُوبِيِّ، لِأَنَّ مَا تَقَدَّمَ كَانَ الْفَتْوَى بِعَدَمِ الْجَوَازِ، فَتَنَزَّلَ عَنْهُ بِالْإِحْتِيَاظِ فِي عِبَارَتِهِ هُنَا، الظَّاهِرُ كَوْنُهُ مَحَلَّ الْإِشَارَةِ لَا السَّابِقَ الْمَذْكُورَ أَوَّلًا بِالْجَوَازِ، وَ اللَّهُ الْعَالِمُ.

أَقُولُ: وَ كَيْفَ كَانَ، الْمَتَّبِعُ هُوَ الدَّلِيلُ الدَّالُّ عَلَى النَّجَاسَةِ، كَمَا هُوَ مُقْتَضَى الْأَسْتِصْحَابِ، فِيمَا إِذَا لَمْ يَبْقَ مِنْ أَجْزَاءِ الرُّطُوبَةِ شَيْئًا، فَضْلًا عَمَّا بَقِيَ فِيهِ كَمَا هُوَ الْغَالِبُ. وَ مَا فِي «مَعَالِمِ الْهَدْيِ» مِنْ عَدَمِ جَرِيَانِ الْأَسْتِصْحَابِ فِيهِ، لَكِنَّهُ لَوْ قِيلَ بِطَهَارَتِهِ دُونَ مَا بَقِيَ فِيهِ، لَزِمَ مِنْهُ إِحْدَاثُ قَوْلٍ ثَالِثٍ، مِمَّا لَا يُمْكِنُ الْإِصْغَاءُ إِلَيْهِ، لَمَّا قَدْ عُرِفَتْ مِنْ جَرِيَانِ الْأَسْتِصْحَابِ فِيهِ، وَ الْحُكْمُ بِنَجَاسَتِهِ مُطْلَقًا كَمَا لَا يَخْفَى.

فرع: بقى هنا حكم ما لو قلنا بنجاسه الخبز و عدم جواز أكله، فهل يمكن تطهيره بالماء و لو كان كثيراً، أو لا يمكن؟

قد يقال: بالثاني كما اعترف به الشهيد في «الذكري»، بل عن ظاهر منتهى الفاضل اختياره، و لكن الأقوى عندنا هو طهارته وفقاً للعلامه في «التذکره» و صاحب «الجواهر»، إذا دقّ و وضع في ماءٍ كثير بحيث ينفذ الماء الى جميع أجزائه، أو جفّف و وضع في الماء الكثير مدّة حتى نفذ كذلك، وفقاً لشارح «المفاتيح».

يبقى السؤال عن الروايتين و السبب في سوكتهما عن هذا العلاج، و لعلّه كان للمشقه أو لعدم معهوديته في التطهير، أو لأجل سقوطه عن حيز الانتفاع غالباً بذلك: حكم بيع النجس ممّن يستحلّ أكله

حكم بيع النجس ممّن يستحلّ أكله

بعد الوقوف على الأحكام السابقه، يصل الدور الى البحث عن جواز بيع هذا النجس ممّن يستحلّ أكله، إذ فيه قولان:

١. قول بعدم الجواز، كما عن العلامه في «المنتهى» مستدلاً لذلك بأمور:

الأمر الأوّل: بعدم قابليته للتطهير فلا يجوز بيعه، لعدم جواز بيع ما لا يقبل التطهير.

لكنه ممنوع أولاً: قد عرفت قابليته له إمّا بدقه و وضعه في الماء الكثير، أو جعله يابساً ثمّ وضعه فيه حتّى ينفذ الماء الى جوفه، بل قد يقال بإمكان تطهيره بالماء القليل كما و ذكر في محلّه و إن لم نسلّمه.

و ثانياً: لو سلّمنا ذلك و لكنه لا- يوجب المنع عنه، لامكان صرفه فيما لا يشترط فيه الطهاره كاطعام الدواب، بناءً على ما هو التحقيق من جواز الانتفاع من النجس و المتنجس بما لا يشترط فيه الطهاره إلّا ما قام الدليل على المنع عنه.

و ثالثاً: بعدم ورود دليلٍ على اشترط صحّحه البيع بطهاره المبيع، مع وجود اطلاق أدله البيع الدّال على عدم الاشتراط، هذا مضافاً الى أنّه لو شك في ذلك لرجعنا الى استصحاب حال المبيع الثابت قبل النجاسه.

الأمر الثاني: إنّ الكفار مكلفون بالفروع كما هم مكلفون بالأصول، فيحرم عليهم الأكل كما يحرم بيعه عليهم لكونه إعانه على الاثم في أكلهم، هذا مضافاً الى أنّه لا يجوز بيعه للمسلم فكذلك يكون الكفار.

أمّا عدم الجواز في الأول: لوجود الأخبار الداله على المنع.

و أمّا الثاني: فلاشراكتهم مع المسلمين في جميع الأحكام إلّا ما خرج بالدليل.

أقول: و لكنه مندفع بأمور:

أولاً: نمنع كون البيع منهم اعانه لهم على الاثم الذي هو الأكل المحرّم، لاحتمال عدم أكلهم اياه بل صرفه في غير جهه الأكل.

و ثانياً: لو سلّمنا كونه منتهياً الى الأكل، ولكن نمنع كونه مصداقاً للاعانه إذا بيع منهم حتّى تكون حراماً، لأنّ المحرّمه منها هي ما كانت مقدمه التي بها نعين على الحرام، و هي العله التامه لصدور الحرام منه، أو ما كان هو الجزء الأخير من العله بحيث لا يحتاج الفاعل بعد تحقّق تلك المقدمه الى شيءٍ آخر غير اراده صدور الحرام منه، التي لا حاله منتظره

لها إلما تلك المقدمه، أو ما لم تتوسط اراده الفاعل بينها وبين الفعل و لو لم تكن هي العله التامه و لا الجزء الأخير منها، و من المعلوم أنّ إرادته الأكل دخيله في صدور الأكل منه بعد البيع، و أنّ بيعه ليس العله التامه للأكل و لا الجزء الأخير منه، فليس البيع منهم مصداقاً للاعانه المحرّمه، و عليه فيكون حال البيع هنا كحال بيع العنب ممّن يعلم أنه يعمله خمراً.

و ثالثاً: نمنع عدم جواز بيعه للمسلم بعد فرض كونه مالاً قابلاً للتطهير، و له منافع معتدّه محلّله يمكن صرفه فيها بما لا يشترط فيه الطهاره.

مع أنّه لو سلّمنا ممنوعيه ذلك للمسلم بواسطه الأخبار، لكنّه ثابتٌ فيما إذا بيع منهم مع عدم اعلامهم بنحاسته، و أمّا مع الاعلام بذلك فممّا لا اشكال في جواز بيعه لهم، كما ادّعى الاجماع عليه في «الحدائق».

هذا، مع أنّه لو سلّمنا عدم جواز بيعه للمسلمين مطلقاً أى حتى مع الاعلام، و لكنه لا يعمّ غيرهم بدليل الاشتراك معهم في جميع الأحكام إلّا ما خرج بالدليل، لكون المورد ممّا ثبت خروجه بالدليل، و هو الخبر المرسل الأول و خبر زكريّا بن آدم المتقدمين.

لا يقال: إنّهما متعارضان مع المرسل الآخر الذى أمر بالدفن.

لأنّنا نقول: إنّّه لا بدّ من حمله على ما إذا لم يرد بيعه أو تطهيره أو الانتفاع به فى غير ما يشترط فيه الطهاره، و ذلك لأنّنا نقطع بجواز الأخيرين بناءً على قابليته للتطهير و صحّه الانتفاع به فى اطعام الدواب و غيره، و عليه فلا يتعين الدفن حينئذٍ.

هذا مضافاً الى ما ورد من الاخبار الآخر الداله على جواز بيع المنتجس

كما ورد في بيع الدهن المتنجس و لو من مسلم كصحيح الحلبي أو حسنته عن الصادق عليه السلام: «أنه سُئل عن رجلٍ كانت له غنم و بقر و كان يُدرك الذكي فيها فيعزله و يعزل الميتة، ثم إنَّ الذكي و الميتة قد اختلطا كيف يصنع؟ قال: يبعه ممن يستحل الميتة». (١) الاستحالة و حكمها

أقول: و منه يظهر عدم تماميه ما استدلوا بأن المستحل إذا كان ذمياً معصوم المال، فلا يجوز أخذ ماله ببيعٍ فاسدٍ، و لأجل ذلك احتمال في محكي «المنتهى» جواز بيعه من غير أهل الذمه، مصرحاً باراده الاستنقاذ منه لا البيع الحقيقي.

لما قد عرفت جواز بيعه من المسلم فضلاً عن الذمّي و غيره، بواسطة الأخبار الواردة في جواز ذلك كما لا يخفى. و عليه، فالأقوى هو ما اختاره صاحب «الجواهر» و غيره من جواز البيع للمسلم و غيره كما عليه المشهور.

هذا كله مع أنّ دعوى شرکه الكافر للمسلم في ممنوعيه البيع ممنوعه، بعد مجيء الدليل على جواز بيعه لمن يستحلّ، و لعل وجه الأمر بالدفن في خبر أبي البختری كان لعدم رغبه المسلم فيه غالباً، لصعوبه تطهيره، و قلّه الانتفاع به، فيكون الأمر فيه حينئذٍ للارشاد، و لذلك يلاحظ عدم ذكره في صحيحه الآخر بل ذكر بيعه لمن يستحلّ، و الله العالم.

تنبيه: ذكرنا خلال البحث أنّ الاستحالة تعدّ من المطهّرات، هي عند الفقهاء _ كما في حواشي الشهيد على «القواعد» _ عبارة عن تغيير الاجزاء و انقلابها من حالٍ الى حال، كما عدّها سائر الأصحاب و غير واحدٍ منهم من

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٦ من أبواب الأُطعمه المحرمه، الحديث ٢.

المطهرات، ففي الحقيقه ليست النار بنفسها منها إلّا بلحاظ كونها من أفرادها، أى تعدّ من اسباب تحقّق الاستحاله كما تتحقّق من غيرها، لا- أن تكون بخصوصها من المطهرات حتّى يوجب إفرادها بالذكر كما قد يُوهم ذلك عباره المصنّف و بعض آخر بقولهم: «و تطهّر النار ما أحالته» و إن كان المراد لمن هو من أهل الدقه واضح.

كما يظهر للمدقق أنّ الاستحاله عنوان و مفهوم معلومّ و ظاهر عند العرف، و لا يحتاج الى تعريف دقيق فلسفى حكّمى، فيقال بأنّها مبنيه على انقلاب الطبايع حقيقه، و إن كان ربما يكون فى بعضها كذلك، إلّا أنّ تمام أدلتها لا توصل الى هذا المعنى، بل المدار فى تشخيص تحقّق الاستحاله و عدمها هو العرف، و هو يكفى فى جعله موضوعاً للحكم، و إن لم يصدق و لم ينطبق عليه حقيقه الاستحاله، كما أنّ الامر كذلك فى سائر موضوعات الأحكام.

و على ذلك، يظهر عدم الفرق فى تحقّق الاستحاله بين أفراد المحيل و المستحيل، من كونها ناراً أو غيرها، كما هو كذلك عند التحقيق عندنا.

و الدليل عليه:

١. الأصل، من جهه أنّه هو الطهاره فى كلّ شىء يُشكك فيه من هذه الناحيه، إذا لم يعارضه أصل آخر معتبر، كما أنّ الأمر كذلك فى المقام، كما يظهر ذلك ممّا سيأتى فى بضاعيف كلامنا.

٢. اطلاق أدلّه المحال اليه المقتضى للحكم بالطهاره مع تحقّق الاستحاله.

مضافاً الى كونه مؤيداً بالاستقراء من الحكم بطهارته بواسطه و قيام الاجماع

بقسميه عليه، بل و هكذا وجود السيره المستمره عليه، بل الضروره فى بعض.

٣. النصوص الكثيره الوارده فى ذلك فى موارد مختلفه و أمور متنوعه مثل رماد الأعيان النجسه و دخانها، بل و بخارها، و الخمر المنقلب بنفسه خَلْمًا، و كذا العصير فى الجمله، و كالنطفه و العلقه المتكونين حيوانًا، بل و العذره و نحوها دودًا، و إن كان فى بعض من الأمور المذكوره كلامًا كما سيذكر فى محلّه.

و كذا الدم المستحيل قيحًا أو جزءًا لما لانفس سائله له، و الماء النجس الذى صار بولًا لحيوانٍ مأكول اللحم، أو عرقًا أو لعابًا أو جزءًا من الخضروات و الحبوب و الاشجار و الثمار.

و الغذاء النجس إذا صار لبنًا أو روثًا لمأكول اللحم، أو جزءًا له أو لطاهر العين، و غير ذلك من الأمثله.

أقول: بل لا- يتم الحكم الى ذلك فقط، بل يكون الحكم كذلك من خلال الاستقراء فى سائر الأحكام الشرعيه غير الطهاره المعلقه على الموضوعات، فاستحالت أو استحيل اليها من عباده كانت فى تلك الأحكام أو معامله، و هذه هى المستفاده من القاعده المعروفه على ألسنه الفقهاء فى سائر أبواب الفقه من قولهم بأن انتفاء الحكم لا يكون إلا بانتفاء موضوعه، و ما نحن فيه أيضًا ليس خارجًا عن هذه القاعده كما لا يخفى.

و من هنا يظهر أنّ الاستحاله هى الاعمّ من التغيّر فى الحقيقه أو فى الصوره، التى يذهب بذهابها مُسمّى الاسم، و إن منع بعض العلماء بدعوى تخلفه فى كثير من الموارد، و كونه مقتضىً لبطلان الاستصحاب المعلوم

عدم اشتراط حجتيه ببقاء اسم المستصحب، لإطلاق ادلته.

لكنه مندفع: بمعلوميته تعلّق الأحكام بمسميات الأسماء دون حقائقها، لأنّه معنى اللفظ دون الحقايق. و عليه فالأصل يوجب انتفاء الحكم بانتفاء اسم الموضوع.

اللهم إلّا أن يعلم في بعض الموارد تعلّق الحكم على حقيقه ذلك الشيء، مثل الأعيان النجسه و أضرابها ممّا علّم دوران الحكم فيه مدار الحقيقه و الطبيعه دون الاسم. هذا فضلاً عن أنّ قبول بطلان الاستصحاب في ما إذا تغيّر الاسم ليس من المنكرات، لأن بقاء الموضوع بالاسم يكون بملا-ك فهم العرف في الاستصحاب، فإذا تغيّر ذلك بحسب فهمهم، أوجب ذلك التغيّر في اسم المستصحب، فلا-يجرى الاستصحاب، و لعلّ ما شاع على لسانهم من عدم جريان الاستصحاب مع تغيّر الموضوع شاهد له، و تنزيهه على صورته تغيير الحقيقه و استحالتها ممنوع.

و بالجمله: ثبت ممّا قرّرناه طهاره الأعيان النجسه بالاستحاله، مثل أن يصير الخنزير و الكلب ملحاً، و العذره تراباً إذا صدقت الاستحاله على مثل هذه التغييرات، بل قد يظهر من «المعتبر» من عدم ذكر الخلاف فيه إلّا عن أبي حنيفه خاصّه، و جود الاتفاق بيننا في الطهاره. كما ظهر ممّا ذكرنا ضعف ما يظهر من «المعتبر» و «المنتهى» و «التحرير» و «نهايه الأحكام» بل و «القواعد» بذهابهم الى خلاف ما قلناه، و إن كان ظاهر كلام بعضهم في موضع آخر رجوعهم عمّا سبق كالشيخ في «المبسوط» من النص على عدم طهاره تراب العذره مع أنّ ما حُكي عنه في موضع آخر أنّه لا بأس بالميم

بتراب القبر منبوشاً أو غيره، و إن أمكن تنزِيل كلامه على صيروره العذره كالتراب فى تفرقه الأجزاء، لا- حصول الاستحاله، فيرتفع التنافى بين الكلامين، بل هو المتعين لعدم خلاف فى الطهاره مع الاستحاله حتى من الفاضلين، حيث قد صرحاً فى «المعتبر» و «المنتهى» بطهاره التراب المستحيل من الأعيان النجسه، و إن ذكر التردد فى «المعتبر» أولاً.

أقول: بعد ما ثبت أن المدار فى الحكم بالطهاره هى الاستحاله: فإذا تحققت يحكم بالطهاره، و عليه فلا يبقى حينئذٍ لما فى حواشى الشهيد على «القواعد» وجهه، و عن دعوى كون الاستحاله عند الأصوليين عباره عن تغيير الصوره النوعيه و هى بعد لم تتغير (أى فى المفروض من الملح و التراب) فلا يظهر، لوضوح أن مبنى كلامه هو ملاحظه الصوره الجسميه، مع أنه غير ملحوظ عند الأصوليين، مع ملاحظه اعتبار وجه الطهاره و هو صدق الاستحاله، و هو حاصل فيحكم بالطهاره.

و أيضاً: يظهر مما ذكرنا عدم تماميه ما عن فخر المحققين فيه من تخريجه تاره على كون النجاسه ذاتيه، و أخرى على أن الباقي مستغن عن المؤثر، فلازمه بقاء النجاسه على الملح و التراب.

لوضوح أن كون النجاسه ذاتيه ليس معناه إلّا حكم الشارع بذلك فى هذا العين، من غير اعتبار عروض شىء آخر عليه، و هو يزول بتحقق الاستحاله التى حكم الشارع بمطهريتها للنجس حتى فى العين.

كما أن ما ذكره فى الدليل الثانى من أن الباقي مستغن عن المؤثر هنا، غير وجيه، لأنه من الواضح أن مثل هذا إنما يكون فى العلل و الأسباب

التكوينية لا فى مثل العلل الشرعيه التى هى معرّفات، و تكون أمرها بيد الشارع.

هذا، مع أنه إنما يتّجه ذلك فيما إذا أحرز البقاء و وقع الاشكال فى مؤثره، لا مع الاشكال فى أصل البقاء كما فى ما نحن فيه.

مع أنه لو سلّم ذلك لزم منه كون الحكم بالطهاره متوقفاً على القول باحتياج الباقي فى بقائه الى مؤثر، و هو غير معلوم.

و أيضاً: بعد التأمل و الدقه فيما ذكرنا يظهر عدم تماميه ما تفوّه به صاحب «جامع المقاصد» هنا و، فقد قال: «لأنّ احتياجه فى الابقاء لا يقتضى زواله باختلاف الزمان، و لا بتغير محلّه، و إلّا لكان الحكم الشرعى الثابت بدليل فى كلّ آن يتجدّد زائلاً، أو بكلّ تغير يعرض لمحلّه و هو معلوم الفساد. و قد تقرر فى الأصول أنّ استصحاب الحال حجّه.

فان قيل: لما كان المقتضى للنجاسه هو تعليق الشارع إياها على الاسم و الصوره، و جب أن يعتبر بقائهما فى بقائه.

قلنا: ليس المقتضى للنجاسه هنا ذلك، بل المقتضى لها نصّ الشارع على نجاسه جسم العين، و لا يعتبر لبقاء الحكم إلّا بقاء ذلك الجسم، و لا- دخل لاحتياج الباقي و استغنائه فى بقاء الحكم و زواله مع بقاء ذلك الجسم، فإنّ ذلك محلّ الاستصحاب) انتهى كلامه رفع مقامه.

و الجواب: قد عرفت أنّ حكم الشارع بمطهره الاستحاله، يوجب طهاره ما وقع فيه ذلك، و الرجوع فى اثبات البقاء للحكم الأولى بالاستصحاب أمر عجيب، لأنّه من الواضح عدم تناول ما هو العمده فى دليل الاستصحاب من أخبار عدم نقض اليقين و السيره لمثل ذلك، بل قد

يعدّ اجزائه في بعض تغييرات الموضوع و استحالته من المنكرات المساويه لانكار الضروريات.

هذا كلّ فيما اذا أمكن فيه بقاء الحكم و اجرائه فيه.

و أمّا ما لا- يمكن و لا- يُعقل ذلك، نشاهد في الأمثله التي ذكرها صاحب شرح «المفاتيح» كقوله من صيروره الماء المطلق المأمور بالوضوء منه مثلاً هواءً أو بخاراً أو نحوهما، لوضوح أنّ مثل الهواء و البخار غير قابلان للتوضى بهما، فهما خارجان عن محلّ البحث موضوعاً، لأجل عدم قابليه انتقال الحكم اليه، بخلاف مثل ملحّيّه الكلب و نحوه، إذ الخصم أيضاً معترف و موافقٌ لعدم جريان الاستصحاب مع تغيير موضوع الحكم و استحالته، لا- أقلّ في بعضٍ، إلّا أنّه يدّعي بأن موضوع حكم النجاسه ليس الكلب بعنوانه حتّى يوجب تغييره عموم جريان الاستصحاب فيه، بل الموضوع هو هذا الجسم الذي لم يتغيّر و إن تغيّرت فيه عنوان الكلبيّه _ و إن كان أصل الدعوى ممنوعه لشهاده العرف على خلافه _ و إلّا فالموضوع الواحد للحكم لا- ريب في اختلافه من حيثيتين، و الشاهد على ذلك أنّ الماء المطلق المأمور بالوضوء منه إذا صار مضافاً لعدم ذلك الحكم منه، و لا معنى للاستصحاب فيه بعد معدوميه الموضوع القابل و هو المائيّه المطلقه، فلا- يطهر مع فرض نجاسته بذلك، لأنّ موضوع حكم النجاسه فيه كونه جسماً رطباً لاقٍ نجاسه و هو باقٍ في حال اضافته.

نعم، لا يتمّ هذا البيان في خصوص هذا المقال بناءً على القول بمطهريه الاستحاله للأعيان النجسه و المتنجسه، حيث إنّهُ تقتضى طهارتها حتّى مع

الاضافه، إمّا مطلقاً فيما إذا كانت الاستحاله مانعه لجريان الاستصحاب فيه، و إمّا للقطع بذلك أو الظن به أو الشك فيه، لأنّ الشك في شمول أدلته له يكون كالقطع بالعدم، كما إذا صار المضاف حيواناً و نحوه، و مطلقاً أى سواء كان صيرورته بالاضافه بنفسه، أو بامتزاج شىء منه به، أو يقال بالطهاره اذا كانت صيرورته كذلك بنفسه لامع الامتزاج، و إلّا لم يطهر و إن استحال ذلك الماء، لكن ما امتزج به من الماء المضاف المتنجس بملاقاته لا استحاله بالنسبه اليه، فيبقى على النجاسه، فينجس الماء المستحيل اليه، و لاجل ذلك نلاحظ أنّ بعضهم قيد ما نحن فيه من طهاره التراب المستحيل من العذره مثلاً بما إذا كانت يابسه لا رطبه، لتنجس التراب برطوبتها، و لا استحاله بالنسبه اليه، و إن كان ذكر هذا القيد غير لازم، لأنّ بحثنا عمّا يستحيل فقط و هو التراب لا- غيره، غايه الأمر يكون هذا من موارد امتزاج الطاهر مع النجس، و هو خارج عن البحث من هذه الحثيه، و يعدّ نظير الاستغناء عن تقييد الطهاره فى الكلب المستحيل الى الملح بما لم يصادف وقوع الكلب فى المملحه ملحاً رطباً الموجب لنجاسته، و كذا تقييد الطهاره فيه بما إذا كان الماء الواقع فيه الكلب المستحيل ملحاً قدر كثر لا قليلاً، و إلّا نجس الجميع.

أقول: و إن كان أصل المطلب غير صحيح عندنا، لذهابنا الى القول بالطهاره فى المستحيل و لو كان من المتنجس فضلاً عن النجس، حيث يكون فى الفرض المزبور الكلب و الماء كلاهما طاهرين.

هذا كلّه إذا لم نقل بالطهاره التبعيّه، بل التزمنا بأنّ وجه الطهاره فى

كليهما هو الاستحالة، لأنه من الواضح أنه لو حصلت الاستحالة لنفس الأرض و الماء الواقع فيهما الكلب و العذرة و صارا ملحاً، فلا اشكال في شمول دليل مطهره الاستحاله لمحل الكلب و العذره كشموله لاصلهما، فلا نحتاج لاثبات طهاره محلها الى دليل آخر.

و إن فرض عدم تحقق الاستحاله للمحل، فإنه برغم ذلك يمكن القول بالطهاره أيضاً من باب التبعية، كما يقال بذلك في أواني الخمر و العصير، لكن استدلل في «الجواهر» لذلك بالفحوى بمعنى أنه إذا التزمنا بالطهاره في الانائين المذكورين ففي المقام يكون بطريق الأولويه، مع أن الأولويه غير معلومه، بل يكون الأمر عكس ذلك، يعنى إن ورد الدليل فيما نحن على الطهاره التبعية يوجب تحقق الطهاره في انائهما بطريق أولى لكثرة الابتلاء به دون المقام، بل يمكن أن تكون هذه الكثرة هي الوجه في اللاحق لأنه لو حكم بالنجاسه فربما ينجر الى نقض الغرض، لوضوح أن العذره التي تصير تراباً بحسب النوع تكون رطبه عاده، كما هو الحال كذلك في الكلب، و لو لأجل وقوع المطر عليه و تنجيس الأرض به نوعاً بطول المدّه، فلا بد من القول بنجاسه ملحه و ترابها، و لا أقل في السطح الملاصق بالأرض، مع أنه لم يذكر هذا التفصيل في كتب الأصحاب، بل اطلقوا الطهاره في الملح و تراب الارض.

اللهم إلا أن يقال: إنه لا يعلم بتحقق ذلك، فأصالة الطهاره و قاعدتها تحكمان بالطهاره، أو يقال بأنه و إن أمكن تحقق النجاسه بالمطر و امثال ذلك، إلا أنه يحتمل تحقق الطهاره بالمطر النازل عليه بعد صيرورته ملحاً،

أو يقال بتحقيق الطهاره بالتبعيه، و إن فرض نجاسه الأرض بهما كما عرفت، و هو غير بعيدٍ، لما يشعر به اطلاق كلمات الأصحاب بطهاره الكلب التي صارت ملحاً.

و لعلّ لأجل ذلك قال بعضهم بصوره الاطلاق بجواز التيمم بتراب القبر المستحيل لغلبه سيلان دم الميت عليه، أو صيروره نفس الدم تراباً بالاستحاله، حيث إنّه طاهر من ناحيه الاستحاله، فكذلك الأرض الملاصق للتبعيه، فحينئذٍ لا نحتاج الى تنزيهه بغير مورد السيلان كما عن «الجواهر».

و بالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ من جمله المطهّرات و لو بالتعيّد هو التبعيه كما في أواني الخمر و العصير و محلّ غسل الميت و نحوها، و الله العالم. البحث عن مطهريه الانقلاب

البحث عن مطهريه الانقلاب

و من جمله المطهّرات: الانقلاب عُيّد الانقلاب كصيروره الخمر خلّاً من جمله المطهّرات، و قد وقع الخلاف بين الاعلام في أنّ الانقلاب هل هو من الاستحاله، أو هو شيءٌ مستقلٌّ في مقابلها؟

و السبب أنّه يظهر من كلمات بعض الاصحاب أنه قسمٌ مستقلٌّ في المطهريه، و ذلك لقيام الدليل على مطهريته مع قطع النظر عن دليل مطهريه الاستحاله، بل قد تأمل بعضهم في كونه من الاستحاله، للترديد و الشك في تحقق تغيّر في الماهيه و انقلاب في الطبيعه على وجهٍ يعتبر في الاستحاله، و إن اعترض عليه المحقّق الآملي في «مصباحه» بقوله: «لكن هذا الأخير سخيف جداً، إذ لا شك عند العرف في تغيّر حقيقه الخلّ و الخمر، كما أنّهما

متغيران عقلاً، فالتأمل فى كونه من صغريات الاستحاله ممّا لا وجه له أصلاً».

نعم، قد يعترض على ذلك: بأنّه إذا كان من أفراد الاستحاله، فلم يُذكر لمطهريته دليلٌ مستقلٌّ، فإنّ هذا يشعر كونه مغايراً عنها.

لكن قد أُجيب عنه: _ كما فى «مصباح الهدى» بقوله _ : «لكنه ربما يُشكل فى طهره بالانقلاب بدليل مطهره الاستحاله من جهه تنجس إناء الخمر بها قبل صيرورتها خلماً، فإذا صارت خللاً- يتنجس بملاقاته للاناء المتنجس بالخمر، بناءً على تنجس المتنجس، و لو لم تكن عين النجاسه فيه موجوده، كما هو الحق. و دليل مطهره الاستحاله _ أعنى كون الحكم دائراً فى البقاء مدار بقاء موضوعه _ لا يدلّ على طهر المستحيل اليه من نجاسته العارضه عليه بسبب الملاقاه مع المتنجس، و لذا قيّد غير واحدٍ منهم طهر الكلب المستحيل الى الملح، بما إذا كان ماء المملحه طاهراً، لأنّه إذا كان هو أو الارض التى تقع فيها الكلب نجساً أو كان الماء قليلاً لا يجرى استحاله فى طهارته.

و بعباره أخرى: دليل مطهره الاستحاله يدلّ على الطهر بها عن النجاسه الثابته للمستحيل ذاتاً أو عرضاً، لا للنجاسه المكتسبه للمستحيل عليه بسبب ملاقاته للنجس من الماء أو الارض و نحوهما) انتهى محلّ الحاجه.

قلنا: قد عرفت منا وفقاً لصاحب «الجواهر» أنّ ما ذكره من القيد إنّما يتم لو لم نقل بطهاره المتنجس بالاستحاله، و إلّا لا حاجه فى الحكم بطهاره الماء الملقى مع تبدل الماء المتنجس بالكلب المستحيل ملحاً الى شىءٍ آخر غير نفس الاستحاله، فانها كما تُطهر عين النجاسه و هى الكلب

و، كذلك تطهر الماء المتنجس معه إذا صار ملحاً. نعم لو لم نقل ذلك في المتنجس أو لم يصر الماء ملحاً بل كان باقياً على مائته بعد صيروره الكلب ملحاً، فحينئذ يصح ما ذكر. مع أنّ القسم الثاني منه خارج عن دائره البحث.

و كيف كان، دعوى القطع بكون الانقلاب من أفراد الاستحاله لا- يخلو عن تأمّل، و إن كان لا- يخلو عن وجه كما يظهر من صاحب «الجواهر» كونه منها، بقوله: «إذ الذي تقتضيه القواعد طهاره الخمر و العصير المستحيل بنفسه خللاً...».

و على كل حال، فإنّه لا اشكال في قيام الدليل المستقلّ على مطهريّه الانقلاب بصيروره الخمر خللاً، حيث تصير بعد النجاسه طاهراً، بل و هكذا أواني الخمر بالتبعيه، و ألّا لزم منه اللغويه مع نجاسه الاناء، لأنه مستلزمٌ لتنجس الخلّ دائماً كما هو واضح و ممّا لا بحث فيه إذا كان الانقلاب بنفسه لا بعلاجٍ كما يستقلّ بذلك أخباره.

البحث عن مطهريّه الانقلاب المتحقق بالعلاج

اختلف الأصحاب في حكم ما لو كان تحقق الانقلاب لا بنفسه بل بعلاجٍ، و هو على أنحاء: تاره يكون بغير الاجسام، و أخرى معها:

ثم على فرض الاجسام:

تاره: بالاجسام المستهلكه فيه قبل التخلييل.

و أخرى: المنقلبه قبله خللاً أو معه بناءً على طهاره المتنجس بالاستحاله الشامله لذلك.

و ثالثه: ما كان بأجسام بقيت بعد خلّيته.

فحينئذٍ يأتي السؤال بعد القول بحصول الطهاره حتى بعلاج، أنه هل هو مختصّ بصوره ما إذا لم يكن مع الاجسام، أو يقال بها حتى مع الاجسام؟ ثم على ذلك هل يكون مطلقاً، سواءً كانت بما بقيت أو لا، أو يختصّ بالأخير فقط؟ وجوه و أقوال:

١. قول بعدم الطهاره مع العلاج مطلقاً كما عن الأردبيلي و الخراساني، بل عن «المجمع» و «الكفايه» نقل هذا القول، بل في «اللوامع» نسبته الى القيل، بل لعله لازم ما في «السرائر» و «النافع» و «التحرير»، و باب الأطمعه من هذا الكتاب من عدم طهاره و حلّيه ما سقط من اناء الخمر في خلّ، و إن تخلّل، هذا بناءً على ما فهمه الآبي و أبي العباس من هذا الكلام، و ذلك لاتحاد مستند الجميع من نجاسه ما يعالج به و عدم مطهر له.

٢. دون ما فهمه منها صاحب «كشف اللثام» من أنّ مرادهم من هذه العبارة عدم العلم بتخلّل الخمر المختلطه مع الخلّ، ردّاً على الشيخ في نهايته القائل بحلّيه ذلك و طهارته إذا انقلب ما بقي في الاناء خلّاً، فيكون انقلابه علامه على انقلاب ذلك المختلط، الذي هو القول الثاني في المساله، و قد التزم به الشيخ رحمه الله .

٣. و القول الثالث في المسأله هو الفرق بين ما يُعالج به من الأعيان الباقية بعد التخليل، و بين الخمر الواقع في خلّ من الطهاره و الحلّيه في الأول دون الثاني زمان انقلب ذلك الخمر خلّاً.

٤. بل قد يظهر من كلام صاحب «الجواهر» هنا قولاً رابعاً، و هو الفرق:

بين كون الاجسام التى يُعالج بها عينها باقيه بعد خليته فينجس لنجاسته، بواسطه نجاسه تلك الاجسام، الموجب لاستصحاب النجاسه الذى لم يعارضه استحاله أو نحوها فيها، بل لا يجدى استحالتها خلاً بعد ذلك، لسبق نجاسه الخَلّ المستحيله من الخمر بها.

و بين غير الباقيه فيطهر.

بل قال: «إنّ ظاهر جملة من الأخبار، هو اختصاص الطهاره بخصوص القول الأوّل، أى أن يكون الانقلاب بنفسه لا بعلاج، و هو مثل:

١. خبر العيون عن الرضا، باسناده عن آبائه، عن على عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله فى حديثٍ طويل، قال: «كلوا الخمر ما فسد، و لا تأكلوا ما أفسدتموه أنتم» (١).

٢. و خبر أبى بصير، قال: «سألتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الخمر يُجعل خلاً؟ قال: لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها». (٢)

٣. و خبره الآخر عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سئل عن الخمر يُجعل فيها الخَلّ؟ فقال: لا إلّا ما جاء من قبل نفسه». (٣)

أقول: العمل بمثل هذه الأخبار فى المسأله مشكل، لأجل ضعف سند بعضها أوّلاً، و إعراض الأصحاب عنها ثانياً، لأن اتفاق الأصحاب ظاهراً إن لم يكن واقعاً ثابتٌ نقلاً و تحصيلاً على عدم الفرق بين انقلابه بنفسه أو بعلاجٍ لا يبقى عينه، بل حتى مع بقاء عينه كما هو مقتضى اطلاق الفتاوى،

١- وسائل الشيعه: الباب ١٠ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٢٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٤ _ ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٤ _ ٧.

بل ظاهر «كشف اللثام» و المحكى عن عبارته المرتضى فى «السرائر» الاجماع عليه، كظاهر كلام الطباطبائى بل صريحه فى منظومته.

و الخمر و العصور إن تخللاً

فباتفاق طهراً و حللاً

بنفسه أو بعلاج انقلب

إن بقى الغالب فيه أو ذهب

و كثره النصوص مع صحه سند بعضها على الجواز ثالثاً:

منها: صحيح زراره عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «سألته عن الخمر العتيقه تجعل خللاً؟ قال: لا بأس». (١)

و منها: خبر ولده عبيد بن زراره عنه عليه السلام : «عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خللاً؟ قال: لا بأس». (٢)

و منها: خبره الآخر الموثق: «عنه عليه السلام أنه قال: «فى الرجل إذا باع عصيراً فحبسه السلطان حتى صار خمراً فجعله صاحبه خللاً؟ فقال: إذا تحوّل عن اسم الخمر فلا بأس به». (٣)

فان الاستدلال بهذه الثلاثه لا- يكون ألما من جهه ترك الاستفصال، مع أنه يمكن المناقشه فيها بأنها لم تكن فى صدد بيان الاطلاق من هذه الحثييه، بل المقصود هو بيان حليّه ما تصير الخمر خللاً، المنصرف عند الاطلاق الى صورته كونه بنفسه كما هو المتعارف لا بعلاج. نعم، لو كان الانقلاب بالعلاج أمراً متعارفاً غالبياً حتى يستأنس الذهن به و يتبادر اليه، كان ترك الاستفصال حينئذٍ موجباً لجواز الاستدلال، و لكن اثباته لا يخلو عن تأمل.

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الحديث ٣.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الحديث ٥.

نعم، هذا الاشكال لا يجرى فيما يدلّ عليه الخبر الصحيح المروى عن جميل، عن محمد بن أبى عمير، و على بن حديد جميعاً عنه، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: يكون لى على الرجل الدرّاهم فيعطى بها خمرأ؟ فقال: خذها ثم أفسدها». (١)

قال على بن حديد: و اجعلها خلأ.

فإنه يدلّ على ما ذكره لو أريد من الافساد جعله خلأ بعلاج، مع أنه يمكن أن يكون المراد من الافساد نفس انقلاب الخمر خلأ بنفسه، بأن تحفظ عينها مدّة مديده لتتقلب الى الخلّ بنفسها، لا- جعلها كذلك بعلاج، فحينئذ يخرج الحديث عن موضع الاستدلال.

نعم، و الذى لا يجرى فيه الاشكال فى الدلالة على المقصود، هو صحيح عبد العزيز بن المهتدى، قال: «كتبْتُ الى الرضا عليه السلام: جعلت فداك! العصير يصير خمرأ فيصبّ عليه الخلّ و شىء يغيّره حتّى يصير خلأ؟ قال: لا بأس به». (٢)

بناءً على عدم الفرق بين الخمر من العصير و غيره كما هو كذلك.

و أيضاً: خبر «السرائر» نقلا عن «جامع البنزطى» عن أبى بصير، عن أبى عبدالله عليه السلام: «أنه سُئل عن الخمر تُعالج بالملح و غيره لتحوّل خلأ؟ قال: لا بأس بمعالجتها. قلت: فأنى عالجتها و طيئت رأسها ثم كشفت عنها فنظرت اليها قبل الوقت فوجدتها خمرأ أيحلّ لى إمساكها؟ قال: لا بأس بذلك إنّما

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمه ، الحديث ٥.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمه ، الحديث ٨.

ارادتك أن يتحوّل الخمر خلّاً و ليس ارادتك الفساد». (١)

و أيضاً: خبر أبي بصير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخمر يُضع فيها الشيء حتى تحمض؟ قال: إذا كان الذي صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيها فلا بأس به». (٢)

فانه يصحّ التمسك به لو حُمّل على صورته الانقلاب باعمال علاج فيه لا الامتزاج و الاستهلاك الذي احتمله الشيخ، حيث قال: «إنّه شاذّ متروك، لأنّ الخمر نجس ينجس ما حصل فيها» (٣) انتهى.

و أمّا خبر «قرب الاسناد» عن علي بن جعفر، عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الخمر يكون أوله خمراً ثم يصير خلّاً؟ قال: إذا ذهب سُكره فلا بأس».

فحاله كحال خبر زراره و ابنه، و قد عرفت الاشكال.

هذا مجموع ما تمسّكوا للاطلاق، فكان العمل على ما عليه المشهور من الجواز مطلقاً، حتّى و لو كان حصول الانقلاب بعلاج، سواءً كانت العين فيها باقيه أو لا كما عليه الأكثر.

و عليه، فلازم ذلك هو حمل الأخبار الدّالة على ترك العلاج على كراهه ذلك، أو فرض كون ترك العلاج مستحباً، كما حمل الشيخ خبري أبي بصير على ذلك جمعاً بينهما و بين هذه الأخبار الكثيرة، و لا بأس به بعد البناء على المسامحة في السنن، بل و مقتضى تلك الأخبار _ و لو بعضها _ عدم الفرق بين الباقي من العين بما عولج بها بعد صيرورتها خلّاً، أو استهلكك فيها قبل التخلّل، خصوصاً إذا لوحظ أنّه كثيراً ما يتخلّف من

١- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمه ، الحديث ١٠ _ ١١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمه ، الحديث ١٠ _ ١١.

٣- التهذيب، ج ٩/١١٩ ذيل حديث ٥١١.

الملح و نحوه _ كما خبر البرنطى _ بعض الأجزاء الأرضيه بعد الانقلاب، فتطهر بالتبع.

فإذاً، ما عن بعض كصاحب «مجمع الفائده و البرهان» من اختصاص الطهاره بما اذا لم تبق العين، لأن نجاسه العين الباقية مانعه من الطهاره، و لا دليل على طهارتها بالتبع.

مما لا ينبغى القبول منه، بل حتى لو فرض كون المعالجه بما توجب بقاء عينه، فهو خلاف المتعارف الذى ينصرف عنه الاطلاق، فإنه لا- ينبغى الاشكال فيه أيضاً، لأنّ خروجه عن المتعارف لا- يُخرجه عن الآليه كى لا يُفهم طهارته بالتبع مما دلّ على حليته الخلل المستحيل من الخبر.

بل لا- ينبغى التشكيك فى طهاره جسم خارجى طاهر من حجاره و نحوها لو وقع فى الخمر و بقى فيها الى أن تخلل، أو ألقى فيها بعض الأجسام الطاهره الطيبه الريح ليطيب ريحها، لأن الأدله الداله على حليته الخلل و طهارتها بعد ذهاب سكرها، لا تقصر عن شمول مثل هذه الاشياء و الحكم بطارتها، و هذا واضح لمن يتأمل فى جميع الأخبار، و يُخلى ذهنه عن شوب بعض الشبهات حتى لا يتردد فى قبول ذلك.

هذا كله إذا كان ما يعالج و يقع فى الخمر من الجوامد. حكم المايعات المضافه الى الخمر بعد الانقلاب

حكم المايعات المضافه الى الخمر بعد الانقلاب

إذا كان المضاف الى الخمر من المايعات التى تستهلك إذا وقعت فى ما يقع فيه، فهل يحكم بالطهاره بالتبع لأجل الاستحاله التى تحصل فى

الخمير، أو لا؟ فيه صور و خلاف نتعرض لها قريباً لكن ذهب صاحب «مصباح الفقيه» الى الفرق بين الجوامد و المايعات بما لا يخلو عن تأمير، لأنه استدلل لذلك: «بأنّ العرف لا يساعد عليه في المايعات، حيث يرونها بمجرد الاتصال بالنجس لصيرورتها نجسه كعين النجسه مستقلة بالأثر، بخلاف الجامدات الملاقيه للنجس التي لا تتخطى النجاسه عن سطحها الملاصق للجسم، فلا يرون لها ما لم ينفصل أثراً خاصاً، بل يرون نجاستها تابعه لنجاسه النجس الملاصق لها، و لا يتعلّون بقائها بعد انقلاب ذلك النجس و صيرورته طاهراً.

و الحاصل: إنّ مساعده العرف على التبعيه في المائعات محلّ نظرٍ، فمقتضى الأصل بقاء نجاستها و مانعيتها من طهاره المستحيل» انتهى. (١)

أقول: و فيه إنّ ما ذكره من وجه الفرق بينهما ليس بواضح، مع كون المايعات غالبى الوجود، كما أنّ عدم تخطى النجاسه عن ظاهر سطح الجوامد الى بواطنها لا يكون سبباً و منشاءً للفرق، فلا بدّ أن نلاحظ وجه التفاوت و الفرق بين الموردین، و لذلك لا بأس حينئذٍ بذكر الصور و الوجوه المتصوّره بالقاء المايعات _ كالخلّ و غيرها _ فى الخمير أو عكسه كما لو وقعت مثلاً قطره خميرٍ أو قطرات منها فى خلّ كثير كحُبّ منه.

الصوره الأولى: أن تقع فيه و أن تستهلك فيه بلا استحاله و لا انقلاب و لا مضىّ زمانٍ يستحيل مثلها فى ذلك الزمان، و لا وجود أماره داله على استحالتها فيه.

و الحكم هو عدم حصول الطهر للخمر المستهلك، و تنجس الخَلّ الملاقى لها، و قد إدعى قيام الاجماع فى صريح «الجواهر» و لم يذكر فيه الخلاف عن أحدٍ إلّا عن أبى حنيفة، و وجهه واضح، إذ لم يثبت و لم يقم دليلٌ على طهاره الخمر بالاستهلاك، و إلّا يلزم أن يكون الحكم فى سائر النجاسات كالبول و الدّم ايضاً كذلك، بأن تطهر نتيجة الاستهلاك فى مايع كالخَلّ، و هو باطلٌ بالاجماع.

هذا، و من ناحيه أخرى ما ورد من تنجس المايح بالملاقاه حيث أنّ الخَلّ إذا لاقى النجس تنجس به، مضافاً الى أنّه لو شككنا فى تأثير الخمر فى تنجسه بواسطه الاستهلاك، يكون المرجع حينئذٍ هو استصحاب حكمها الذى منه انفعال ملاقيها، و قد عرفت أنّه لو لا ذلك لسرى الحكم الى سائر النجاسات، و لزم منه حينئذٍ تأسيس فقهٍ جديد، بل هو مخالفٌ لضروره المذهب بل الدين.

نعم، قد ادعى هنا تناول لفظ الجعل و التحويل و القلب الوادره فى النصوص لمثل المورد، بدعوى مساواه الاستهلاك مع الاستحاله فى تغيير الاسم، و أنّه كما لا- يصدق على الخمر المستحيل الى الخَلّ اسم الخمر، كذلك لا- يصدق على الخمر المستهلك اسم الخمر، فهما مشتركان فى تغيير الاسم، هذا.

أقول: و لكن فيه ما لا- يخفى، ضروره أنّ لفظه الجعل و أخواتها إنّما تصدق فيما إذا صار شىءٌ شيئاً آخر، فيقال إنّ جعله أو حوّله أو قلبه، و هذه العناوين و الألفاظ لا تنطبق على حاله الاستهلاك كما هو واضح.

و دعوى المساواه بين الاستهلاك و الاستحاله و تعير الاسم و الاستدل به قياس باطل في مذهبنا، و لعله هو المنشأ لذهاب أبى حنيفه الى

طهارتها بالاستهلاك.

الصوره الثانيه: أن ينقلب ما بقى من الخمر الواقعه فى الخل الى الخل.

المشهور هو عدم الطهر للخمر الواقع فيه، و نجاسه الخل بها، و لكن المحكى عن الشيخ فى «النهايه» و «التهذيب» و العلامه فى محكى «المختلف» هو الطهاره و الحليه لما فى الخل، لأجل انقلاب الباقي من الخمر فى خارج الخل، لدلاله ذلك الانقلاب على حصول الانقلاب لما فى الخل و استعداده لذلك، لوحدته مزاجهما، مع أن استعداد الملقى فى الخل ربما يكون أتم و أكمل للانقلاب، لأجل مجاورته معه الموجه لسرعه تحولها اليه، لكن لم يحصل العلم بامتزاجه به، فإذا انقلب الأصل المأخوذ منه علمنا حصول انقلاب الملقى فى الخل أيضاً.

بل قد يظهر من الحلّى فى «السرائر» وروود روايه على ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله ، لكنه ردّها بدعوى أنها شاذه و مخالفه مع أصول المذهب و الأدله و مضاده مع الاجماع.

أقول: و لعله أراد من الروايه ما هو المحكى عن «فقه الرضا» بقوله: «فإن صبّ فى الخل خمر لم يحلّ أكله حتّى يذهب عليه أيام و بصير خلّاً ثم أكل بعد ذلك»، و لأجل ذلك قال: «إنّها شاذه موافقه لمذهب أبى حنيفه، فإن صحّ وروودها تُحمل على التقيه» انتهى ما فى «السرائر».

هذا، و لكن الأقوى ما عليه المشهور من عدم الطهاره و الحليه، لأنّه:

١. إن أراد الشيخ بذلك التعبد بهذه الروايه فى الحكم بالطهاره، فضعفه واضحٌ لأنه:

أولاً: إن «فقه الرضا» مشكوك فى كونه للامام، لامكان أن يكون الكلام لمصنّف الكتاب.

و ثانياً: انه لم يثبت كون هذه الروايه هو مستند الشيخ.

و ثالثاً: لو سلّمنا الأمرين المذكورين، فحجّيتها موقوفه على عدم اعراض الأصحاب عنها، و ألا يشكل الاعتماد عليها.

و رابعاً: قد عرفت موافقتها لمذهب العامه الموجه لحملها على التقية.

٢. و إن أراد الشيخ من تحقّق الانقلاب فى الخارج علامهً على حصول العلم بالانقلاب فى الداخل، ففى «الجواهر» إنّ فيه منعٌ لأنّه لا- يحصل بذلك العلم و القطع، و الظن و إن حصل لكنه لا يكفى فى ذلك، مع أنّه مبنى على القول بطهاره المستهلك كذلك مع انقلابه الى الخليّه، و فيه منعٌ لأنه بالملاقاه يصير الخلّ نجساً و لو حصل العلم بانقلابه، كما لا يخفى.

الصوره الثالثه: هى ما لو علم حصول الانقلاب فى الخمر الواقع فى الخلّ إمّا بواسطه انقلاب أصلها المأخوذ منها، أو لسبب آخر غيره، فهل تحصل الطهاره لما فى الخلّ أم لا؟ فيه خلاف: المحكى عن العلامه فى «المختلف» هو طهره به، و عن «كشف اللثام» دعوى ظهور اتفاهم عليه، حيث إنهم علّقوا بحثهم على تحصيل معلوميه الانقلاب بانقلاب ما بقى من الخمر و عدمه، و ربما استدّلوا لذلك باطلاق بعض الأخبار المطلقه التاركه للاستفصال بين كون المعالج أكثر من المعالج به أو مساوياً منه أو أقلّ، مع

الحكم بطهاره الخمر المنقلبه بعلاج بأى كيفية وقع العلاج، خصوصاً مثل صحيح ابن المهتدي حيث جعل الملاك هو حصول الاستحاله فى هذا الحكم، و بمساواته مع باقى الأقسام التى يُعالج بها الخمر الباقى أعيانها، لأنّ الوارد فى الحديث هكذا: «عن العصور يصير خمراً فيصبّ عليه الخَلّ و شىءٌ يغيّره حتّى يصير خَلّاً؟ قال عليه السلام: لا بأس به». (١)

فإنّ قوله: «يصبّ الخَلّ عليه» ظاهر فى كون الخَلّ المصبوب فيه كثير، بل عموم قوله: «شىءٌ يغيّره حتّى يصير خَلّاً» يدلّ على المطلوب.

مضافاً الى تحقّق الانقلاب الذى هو الملاك فى الحكم بالطهر، و الى مساواه الخَلّ الملقى فيه الخمر فى كونه معالجاً باقياً بعد الانقلاب، مع سائر الاجسام التى تُعالج بها الخمر إذا بقيت بأعيانها بعد الانقلاب.

هذا غاية ما يستدلّ لهذا القول.

أقول: الأقوى فى حكم هذه الصورة أيضاً هو عدم طهر الخمر الواقع فى الخَلّ و بقاء نجاسته المكتسبه بملاقاته مع الخمر قبل الانقلاب: أمّا عدم طهر الخمر المنقلب الى الخَلّ، فلأنّها لو سلّم حصول العلم بانقلابها الى الخَلّ، و لم نشك فى صغرى الانقلاب، يكون مستهلكاً فى الخَلّ المتنجس، فتكون نجساً بصيرورتها خَلّاً متنجساً بواسطة استهلاكها فيه، و الأخبار الدّالة على مطهره الاستحاله بالتخليل لا تشمل مثل هذه الاستحاله التى قد يتنجس قبل حصول الاستحاله و الانقلاب بواسطة الاستهلاك، حتّى يحكم عليه بطهره، إذ لا يصدق عليه اسم الخمر حتّى يصدق عليه

(١-). وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الحديث ٨.

التحوّل أو الانقلاب أو الاستحاله.

و الاكتفاء بالانقلاب التقديرى الفرضى، بمعنى أنّه لو لم يستهلك يصدق عليه الانقلاب، ممّا لا- دليل عليه، بل ظاهر الأدله خلاف ذلك، أى الأدله تفيد أنّ الموجب للطهاره هو الانقلاب الفعلى دون التقديرى.

هذا كلّه على فرض قبول تحقّق الانقلاب، مع امكان المنع عن العلم به بعد الاستهلاك، و غلبه صفات الخلّ على صفاتها، و اندكاك صفاتها فى صفات الخلّ حسب اقتضاء الاستهلاك، و لذلك نلاحظ أنّ الشيخ رحمه الله جعل انقلاب الأصل المأخوذ منه الباقي فى الخارج أماره و علامه على ذلك، و قد عرفت المنع عن حصول العلم بواسطته (١)، غايه ما يمكن المساعده معه هو حصول الظن به منه، لكن الاعتبار بمثل هذا الظن فى المسأله و الحكم بمقتضاه لا يخلو عن تأمل، إذ لا دليل على اعتباره، هذا كلّه من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ورد فى المقام خبران مرويان عن أبى بصير عن الصادق عليه السلام :

الأول: قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخمر يصنع فيهما الشيء حتى تحمض؟ قال: إن كان الذى صنع فيها هو الغالب على ما صنع فيه فلا بأس». (٢)

الثانى: قال: «سألته عن الخمر يُجعل خلًّا؟ قال: لا بأس إذا لم يجعل فيها ما يغلبها». (٣)

١-). إذ لعلّ الاستهلاك و الحموضه العارضه من الخلّ تمنعان عن ذلك.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الحديث ٩ _ ١٠.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الحديث ٩ _ ١٠.

و هما يدلّان على اعتبار غلبه الخمر المعالج على ما يُعالج به، بناءً على أن تكون كلمه (يغلبها) بالغين المعجمه كما هو ضبطه فى «الوافى» حسب النسخه الموجوده منه عند المحقق الآملى، لا أن تكون بالقاف، وقد قال صاحب «الجواهر» نقلاً عن المجلسى قدس سره فى «البحار» بأنّ فى أكثر نسخ «التهذيب» بالقاف، و فى «الكافى» بالغين، و هو أظهر و أضببط فعليه الفتوى.

و الحاصل: الحكم فى المقام هو النجاسه فى الخمر المذكوره، و لو بعد العلم بانقلابها الى الخَلِّ و تنجس الملاقى بها، بل قد نسب الى المشهور أيضاً اشتراط طهاره الخمر بالتخليل أن تكون غالبه على ما عولجت به من الخَلِّ.

كما أنّ الأقوى عدم طهاره الخمر لو تنجست بنجاسه خارجيه، و إن لم تبق عينها، بناءً على تضاعف النجاسه، إقتصاراً فيما خالف الأصل على المتقين، لوضوح أنّ الانقلاب كان مطهراً للنجاسه الخمريه بذاتها لا- بما يعارضها من الخارج، فلو أحيل الخمر بمتنجسٍ لم يطهر.

قد يقال: بأنّه يمكن أن نفرض فى الصوره الثالثه بأنّه قد لا توجب ملاقاه قطره من الخمر نجاسه فى الخَلِّ، و هو فيما إذا فرض العلم بانقلاب الخمر خَلِّاً بمجرد وقوع القطره فيها قبل الاستهلاك بحسب الزمان، بأن انقلبت فى آن الوقوع ثم استهلكت فى الآن الثانى فتطهر بالانقلاب، و يصير الطاهر مستهلكاً فى الخَلِّ.

و لعلّ هذا هو مراد السيّد فى «العروه» من الاستثناء فى المسأله الرابعه ذيل حكمه بعدم طهاره القطره من الخمر الواقعه فى الخَلِّ، بقوله: «إلّا إذا

علم انقلابها خلاً- بمجرد الوقوع فيه....»، و لعلّ هذا يطابق مع ما نقله صاحب «الجواهر» عن «كشف الغطاء» حيث استثنى و استدرك في ذيل المسأله و قال: «و لكن في كشف الاستاذ أنّه إن استحال الى المحال أولاً ثمّ رجع هو و المحال الى ما استحال منه طُهر، و إن أحال و لم يستحل بقي على نجاسته»، ثمّ وجّهه صاحب «الجواهر» بقوله: «و هو لا يخلو من وجه» هذا.

و لكن قد نوقش فيه: _ كما عن المحقق الآملي في «مصباح الهدى» _ بأنّه: «إن قلنا باشتراط غلبه العلاج عليها، فلا تطهر بهذا الانقلاب، و إن لم نقل باشتراطها فهي و إن تطهر بالانقلاب، لكنها تنجس بقاهرية الخلّ المتنجس عليها و استهلاكها فيه، و لا دليل على تبعيه الخلّ في طهره لها، لما عرفت من ظهور النصوص في طهر الخمر بالانقلاب فيما إذا بقي بعده، لا ما إذا هلك عرفاً و لم يبق منه شيءٌ يصدق عليه اسم الخمر أو المنقلب عنه، مع ما في طهر الخلّ الكثير كالحبّ منه بتبعيته لانقلاب قطره من الخمر التي وقعت فيه فاضمحت في أجزائه، من البعد و الغرابه ممّا لا يخفى، لعدم صدق التبعيته عرفاً حينئذٍ، بل الأمر في التبعيه بالعكس، بمعنى صدقها على القطره المضمحلّه في الخلّ لا على الخلّ المضمحلّه فيه القطره، و لعلّ هذا ظاهرًا لا ينبغي الارتياح فيه» انتهى محلّ الحاجة. (١)

قلنا: ما ذكره من الاشكال واردٌ إن جعلنا الانقلاب و الاستهلاك في زمان واحدٍ أو في زمانين، مع تقدّم الاستهلاك على الانقلاب، فإنّه حينئذٍ يكون التنجس مقدماً فلا يمكن القول بحصول الطهر مع الانقلاب، و أمّا لو

فرض عكس ذلك بأن كان الانقلاب مقدماً على الاستهلاك، أو قلنا بأن وقوع الانقلاب في آن الملاقات مع قطع النظر عن تحقق الاستهلاك بعده رتبته لا مانع منه، حتى يكون الحكم هنا مثل حكم ماء الغساله بناءً على نجاستها، حيث أنها تُطهر المحل بأول ملاقاتها للمحل لكنها تتنجس، فكأنها تفعل في المحل فعلها و هو الطهاره و تنفعل بالمحل و تكتسب

منه النجاسه.

بيان ذلك: لا- يخفى أن ما ذكر من الرتبين، أو فرض تقدم الانقلاب على الاستهلاك أمرٌ دقيق عقلي لا- يتبع في الأحكام الشرعيه، إلّا إذا قام دليلٌ تعبدى عليه، كما قيل بذلك في ماء الغساله، لأنّ العرف لا يفهم في مثل المورد أن يكون في البين تقدّم للانقلاب على الاستهلاك أو عكسه، لو لم نقل بأولويه قبول الثاني لديهم المستلزم لنجاسه الخلّ بملاقاته مع الخمر النجس، و عليه فالحكم بالاستثناء في هذا الفرض و قبول الطهاره فيه لا يخلو عن خفاء، خصوصاً مع ملاحظه كون الحكم مخالفاً للأصل، الموجب للاقتصار على موضع اليقين، فليتأمل. حكم انقلاب بعض النجس دون الباقي

حكم انقلاب بعض النجس دون الباقي

بقي هنا البحث عن فرع و هو أنه لو تخلّل بعض الخمر المجتمع دون جميعه، لم يطهر الباقي المتصل به قطعاً، و هذا ممّا لا كلام فيه، لكن الذى ينبغى أن يلاحظ أنه إذا كان بعضه خمرًا و نجسًا، هل ينجس الباقي مطلقاً أو لا ينجس إلّا إذا كان الخمر فى العالى دون السافل و إلّا لا ينجس، أو

إذا كان في المسامت دون غيره؟ فيه وجهان:

أقوامها _ كما في «الجواهر» _ هو الأوّل، لعدم اندراج المسأله فيما دلّ على عدم سرايه النجاسه من السافل الى العالى، فيبقى الحكم داخلاً تحت القاعده من السرايه فى المايعات مطلقاً إذا لم يكن لها دفع، و لازمه هو الأخذ باطلاق نجاسه ملاقى النجاسه، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الخمر إذا صارت خللاً، حيث ثبت أنّ الانقلاب المذكور يعدّ من جمله المطهّرات. فى انقلاب العصير العنبى

فى انقلاب العصير العنبى

الثابت أن من جمله المطهّرات انقلاب العصير العنبى، و عليه فلا بدّ من البحث عند فى المقام، فنقول: إنّ العصير سواءً كان عنيباً أو تمّرياً قد يصير خمراً و قد لا يصير: فعلى الأوّل: أى إذا صار بالغليان أو غيره خمراً، فلا اشكال أنّه نجس: إمّا أن يكون من أفرادها حقيقةً، فلا اشكال فى نجاستها إذا قلنا بنجاسه الخمر لسكرها.

أو يكون من أفراد الخمر لا حقيقةً بل حكماً لاشتراك وجه العله فيه و هو السكريه، فإذا نجس بذلك فلا يحصل لها الطهاره الّا بصيرورته خللاً، فلا يؤثر ذهاب ثلثيه فى طهره للاجماع بقسميه عليه، كما فى «الجواهر».

و أمّا إذا لم ينقلب خمراً و قلنا بنجاسته بالغليان أو غيره، فلا يطهر حينئذٍ إلّا بذهاب ثلثيه، ضروره تبعيه زوال نجاسته لزوال حرمة الثابت بالذهاب المذكور اجماعاً و سنه مستفيضه حدّ الاستفاضه إن لم تكن متواتره، كما

مضى بحثه فى مبحث النجاسات.

و كيف كان، فمتى طهر العصير بانقلابه خَلَاً أو بذهاب ثلثيه، يتبعه إنائه و الآلات المصاحبه له و المزاول و نحوهما فى الطهاره، دون المنفصله غير المرتبطه به. و يستفاد طهاره هذه الأمور من فحوى الأدله الوادره فى العصير من الطهاره، بل فى «اللوامع» الاجماع عليه، مضافاً الى أنه لو لا ذلك لزم منه الحرج و المشقّه، كما أنّ الأمر كذلك فى طهاره أوانى الخمر المنقلبه خَلَاً و آلات النرح و النازح، و جوانب البئر و أطرافها إن قلنا بنجاسه ماء البئر، لاتحاد الجميع فى الملاك أو قياس الأولويه.

بل نقل صاحب «الجواهر» عن كشف استاذه: أنه يطهر بذلك أيضاً ظاهر ما دخل فيه و باطنه ابتداءً أو بعد الغليان و الاشتداد، من ترابٍ و أخشابٍ و فواكه و غيرها، و وجه تمام ذلك: اطلاق ما دلّ على الحليه، و ترك الاستفصال الملزمه للطهاره له و للاكلات، و الآ تصير منجسه لها.

و لفحوى طهر الأجسام المطروحه فى الخمر، و حكم المقام أيضاً كذلك لعدم معقوليه الفرق بين الموردين.

نعم، يعتبر فى الطهاره بالتبعيه صدق الحضور حال تحقّق طهاره العصير، فلا يشمل ما كان غائباً عنه فى وقت تطهيره إلا بما لا ينافيها، و عليه فلا تطهر الآلات غير المستعمله، بل و لا الآلات المستعمله و المتروكه حين تحقّق الانقلاب.

بل فى طهاره شيخنا المرتضى بعد ما صرّح بطهاره الاناء، و إن كانت أجزاء العصير عالقهً بأطرافه الفوقانيه، قال: «و تطهر أيضاً الآلات التى

يزاولها و إن كان العصير الغير المثلث عالقاً بها، و كذا ثياب العامل إذا لاقت شيئاً من العصير قبل التثليث، كل ذلك لفهمه من الاطلاقات، و ترك الامام عليه السلام لاستدراكها عند الحكم بطهاره نفس العصير، مع عموم البلوى، و عدم تعرّض السائلين للسؤال الكاشف عن فهم ذلك من الاطلاقات. و من ذلك يعلم أنّ الضابط في التبعيه الأمور التي تلاقي العصير غالباً عند التثليث» انتهى كلامه. (١)

أقول: ما ذكره من الاستكشاف من الاطلاق و ترك الاستفصال أمرٌ جيد إن قلنا بالنجاسه بعد الغليان، كما عليه عدّه من الفقهاء، و أمّا إن لم نقل بذلك، و جعلنا تلك الأخبار علامه و أماره على طهاره العصير، و أنّه لا ينجس ما يلاقيه حتّى يجب غسله، فلا تكون طهاره الآلات حينئذٍ تبعيه كما عليه صاحب «مصباح الفقيه».

و لكن على كلّ حال و تقدير تكون الآلات طاهره فيما تيقن كونها كذلك، و أمّا لو شك في تبعيتها لأجل بعض العوارض، فلا يحكم بالطهاره على القول بنجاسه العصير بالغليان، فضلاً عمّا لو ظن بالعدم في التبعيه، للاقتصار فيما خالف الأصل على موضع اليقين.

فروع مسأله انقلاب العصير العنبي

الفرع الأول: في أنّ مطهره المذهب و محلّيته خلاف للأصل، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقن في مطهره ذهاب الثلثين و محلّيته، و هو

(١-). كتاب الطهاره للشيخ / ٣٨٧.

صوره كون وقوع الغليان مع فرض نجاسته بالنار لا بالشمس و الهواء و طول البقاء، و لا بالمركب منها جميعاً أو من الأولين معها، و إن خالفنا في ذلك بعض الفقهاء كصاحب «الجواهر» من الحاق الشمس بالنار، و السيد في «العروه» باضافه الهواء اليها.

الفرع الثاني: المهم في التحليل هو الزهاب، و لا حاجه فيه من البحث عن كفيته الزهاب، و أنه هل كان من جميع الجوانب، أو من جانب دون جانبٍ آخر، لأن الملاك هو صدق زهاب الثلثين. نعم لو علم تحقّقه من جانبٍ دون آخر لا بدّ أن ينتظر زهابهما منه.

الفرع الثالث: المعتبر هو صدق زهاب الثلثين عرفاً، و هو قد يتشخص بالوزن تارةً و بالكيل أخرى، و بالمساحه ثالثه، و قد يدعى كون المتعارف في تشخيص ذلك هو الأخير، و الظاهر كفايته، لأنه الغالب كما قد يختبر ذلك بالمسطره و نحو ذلك لتعسير الوزن و الكيل غالباً، و لكن التقدير بالوزن يكون أخصّ مطلقاً من غيره، فلا شبهه في كفايته، و فرض التخلف فيه مجرد فرض لا تحقق له بحسب العاده.

مع أنه يمكن استفاده كفايته من لسان بعض الأخبار:

منها: خبر عقبه بن خالد، عن أبي عبدالله عليه السلام: «في رجل أخذ عشره أرطال من عصير العنب فصبّ عليه عشرين رطلاً ماء ثم طبخهما حتى ذهب منه عشرون رطلاً و بقي عشره أرطال، أيصلح شرب تلك العشره أم لا؟ فقال: ما طبخ على الثلث فهو حلال» (١).

(١-) وسائل الشيعة: الباب ٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١.

و منها: خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «إذا زاد الطلاء (١) على الثلث أوقية (٢) فهو حرام». (٣)

فإنَّ التقدير بالأوقية في الزائد شهادةً على أنَّ العبره في المزيد عليه هو الوزن كما لا يخفى، و ذكر الكيل ليس إلَّا كونه أحد الطرق الدّاله على الضبط، إلّا أنه أضبط من المساحه المبيّنه على المسامحه و التقريب، فهذه الحثييه يكون الكيل أحوط. و لأجل ذلك ذكر الثلاثه لبيان التقدير، و إن كان بعضها أضبط و أحوط من الآخر.

و بالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ حليّه العصير و طهارته لا- يكون إلّا بذهاب الثلثين أو الخليّه إن كان خمراً، للأصل و اطلاق النصوص و الفتاوى، و عليه فما ورد في «اللّوامع» من طهارته و حليّته بصيرورته دبساً و إن لم يذهب ثلثاه، حاكياً له من «الجامع» مستنداً باصالة الطهاره و الحليه و اطلاق دليل طهاره الدبس و حلّه، ليس على ما ينبغي لوجوب الخروج عمّا ذكروا بما عرفت من دلالة الدليل على خلافه.

و أضعف منه: التمسك لطهارته و حليّته بدليل الاستحاله، لوضوح أنّه ليس منها عرفاً قطعاً. البحث عن مطهريّه الانتقال

البحث عن مطهريّه الانتقال

ذهب بعض الفقهاء الى أن من أفراد المطهرات الانتقال، و هو كما في

١- ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب ثلثاه، «الصحيح» ٦/٢٤١٤ طلا.

٢- الأوقيه زنه سبعة مثاقيل وزنه اربعين درهماً، «لسان العرب» ١٥/٤٠٤ وقى.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٢ من أبواب الأشربه المحرّمه ، الحديث ٩.

«الجواهر»: «انتقال شيءٍ حُكِمَ بنجاسته باعتبار اضافته الى محلٍّ خاصٍّ الى محلٍّ آخر حكم الشارع بطهارته باضافته اليه».

و عرّفه الهمداني في «مصباح الفقيه» بأنّه: «حلول النجس في محلٍّ آخر حكم الشارع بطهارته عند اضافته الى ذلك المحلّ».

أقول: التعريف الأوّل أحسن، لأنّ الانتقال وصف الموضوع فيتبع حكمه لا وصف الحكم أوّلاً وبالذات.

و كيف كان، فقد مثّل له بمثل انتقال دم ذى النفس المحكوم بالنجاسه الى غير ذى النفس من القمّل و البقّ و نحوهما المحكوم بطهارته، و أنّه يكون من جمله ما يحصل به الطهاره، و هذا ممّا لا اشكال فيه فى الجملة، إلّا أنّ الكلام فى أنّه هل يعدّ بنفسه من المطهرات مستقلاً فى قبال الاستحاله و الانقلاب، أو أنه ليس منها بل كان وجه طهارته من باب تبدّل الموضوع عرفاً، فيتبدّل حكمه بالتبع لا من جمله المطهرات التى تبقى موضوعه مع تبدّل حكمه فى بعض الموارد؟ فيه خلاف: من الذى يظهر من بعض الأصحاب هو الأوّل، كما صرّح بذلك صاحب «الجواهر» حيث قال: «و الانتقال الذى عيّنه غير واحدٍ من الأصحاب من المطهرات» مع أنّه بنفسه قد صرّح فى أوّله بأنّه ليس منها، و إن كان قريباً اليها بل متحداً معها فى تقرير الدليل.

أقول: يقتضى المقام من تقرير صور المسأله و ملاحظه كيفيّتها، فنقول إنّ الانتقال يتصور بصور عديده:

الصورة الأولى: أن يكون الانتقال موجباً لانقلاب الموضوع و

استحالته عرفاً بل عقلاً الى المنتقل اليه، كانتقال دم الانسان الى بدن حيوانٍ لا نفس له كالبقّ و القملّ و البراغيث و يصير جزءاً من بدنه من لحمه و عظمه و دمه على طريق التغديه، كتغديه الانسان حيث يصير جزءاً من بدنه، و كانتقال ماء النجس أو البول الى النبات و الاشجار عن طريق عروقه و أصوله، و صيرورته جزءاً منهما، لا- مجرد رسوبه فيهما و وروده في باطنهما عن طريق الخلل و الفرج، فهذا القسم من الانتقال مطهرٌ قطعاً، لكنه لا يخفى أنه ليس شيئاً وراء الاستحاله التي قد عرفت حالها، فإنّ الأمثله المذكوره من مصاديقها، فيكون حكمه حكمها، و عليه فعّد هذه الأمور من الانتقال بنحو الاستقلال لا يخلو عن مسامحه.

الصوره الثانيه: أن يكون الانتقال على صورته لم يتحقّق فيه الاستحاله، مثل دم الانسان الذي يمضّه العلق و يبقى في جوفه مخزوناً لكن ينقطع اضافته عن الانسان، و يضاف الى العلق و يقال إنّ دم العلق.

أقول: و لا يخفى أنّه لا يخلو من احتمالات، لأنه:

١. إمّا أن يكون لكلّ واحدٍ من دليلي دم الانسان و دم العلق عمومٌ يشمل هذا المورد، بأن يدلّ نجاسه دم الانسان بعمومه على نجاسه هذا الدم الذي صار في جوف العلق و انقطع عن الاضافه الى الانسان، و يدلّ عموم دليل طهاره دم العلق على طهاره ما في جوفه من دم الانسان و اضيف الى العلق و لو مع عدم صيرورته جزءاً من بدنه.

٢. أو لا يكون لكلّ منهما عمومٌ يشمل المورد.

٣. أو يكون لواحدٍ منهما عمومٌ يشمله دون الآخر.

و لازم الوجه الأول هو تعارضهما، و حيث تكون النسبه بينها عموماً من

وجه، فمع أظهره أحدهما يؤخذ به، و ألّا يحكم بالتساقط و الرجوع الى الأصول العمليه، كما هو لازم الاحتمال الثانى حيث لا عموم لشيءٍ منهما، فإذا فقد النصّ لابدّ من الرجوع الى الأصول العمليه، كما أنّ مقتضى الاحتمال الثالث و الرابع هو الرجوع الى العموم الموجود فى البين من النجاسه فى دليل دم الانسان، أو الطهاره فى دليل دم العلق.

هذا كلّّه بحسب مقام الثبوت و التصوّر.

و أمّا فى مقام الاثبات و التحقيق: فهو عدم امكان اثبات عموم لدليل دم الانسان حتّى يشمل مثل هذا الدم الذى انقطعت اضافته عنه و وقع فى جوف العلق، لأنّ ما يدلّ على نجاسه دمه منصرفٌ عن مثل هذا الدم الى الدم الذى لم ينقطع عن اضافته اليه عرفاً، كما أنّ دليل طهاره دم العلق منصرفٌ عمّا لم يصير جزءاً من بدنه الى ما صار كذلك، فحكم هذا الدم فى بطن العلق يكون كحكم المأكول الذى دخل فى معدة الانسان و قبل أن يعدّ جزءاً من بدنه، أى قبل هضمه، و حينئذٍ إذا فقدنا العمومين، فلا محيص من الرجوع الى الأصول العمليه، و الجارى منها فى المقام هو استصحاب النجاسه الثابته له قبل حلوله فى جوف العلق.

لا يقال: كيف يجرى فيه مع أنّه تابعٌ لموضوعه، فإذا تبدّل الموضوع تبدّل حكمه أيضاً، لأنّ المفروض انقطاع اضافته من الانسان، فلا بدّ من انقطاع حكمه و هو النجاسه.

لأنّنا نقول: الحاكم فى بقاء الموضوع فى القضيتين من المتيقّنه و المشكوكه و عدمه هو العرف، و لا اشكال أنّ هذا المشكوك عندهم هو

بعينه ذاك الذى حكم بنجاسته، و التغيير إنّما هو فى اضافته لا فى ذاته.

نعم، لو أنكرنا كون الحاكم فى اتحاد الموضوع و عدمه هو العرف بل التزمنا بأنّ الحاكم هو العقل و هو حاكمٌ باتحاده، أو التزمنا بأنّ الحاكم هو العرف، لكن بما يستظهره من لسان الدليل لا بما يفهمه بحسب ارتكازه، فالمرجع حينئذٍ قاعده الطهاره، فحكم بطهاره هذا المشكوك بمقتضى هذه القاعده.

هذا كلّه على حسب ما حقّقه المحقّق الآملى رحمه الله فى مصباحه.

أقول: ينبغى أن أضيف اليه أن العرف برغم أنّه يحكم ببقاء الموضوع و أنّه مع كونه فى جوف العلق هو دم انسان، دون الرجوع الى دليل الاستصحاب، لكن نقول بأنّ لسان الدليل على أنّ (دم الانسان نجسٌ) يوجب الحكم بنجاسته، لأنّ الأحكام تابعه للموضوعات فى كلّ

دليل يرى العرف بأنّه ذلك الموضوع فيتبعه حكمه، فلا حاجه حينئذٍ الى الأخذ بالاستصحاب.

اللهم إنّما أن يقال: باحتمال دخاله الاضافه فى صدق الموضوع المفروض هنا قطعه عن الانسان، فمع عروض هذا الشك، يكون المرجع الى الاستصحاب و يقال بأنّ هذا الدم قبل انقطاعه عن الاضافه كان نجساً قطعاً و الآن نشك، فيحكم ببقائه على ما كان، و هو المطلوب.

هذا مضافاً الى أنّه لو حكمنا بنجاسته فى الحال كان هو القدر المتيقن إمّا لأجل أنّه هو بعينه فيشملة الدليل، أو لا فيشملة الاستصحاب لأجل الشك، كما لا يخفى.

الصوره الثالثه: ان تبقى اضافته الى الانسان مع حدوث اضافته أخرى منه الى العلق.

و الحق هو الحكم بنجاسته لا من جهه دليل الاستصحاب، بل لاجل شمول عموم دليل الدم له، مع عدم شمول عموم دليل دم العلق، فهذه الصوره مشتركه مع الصوره الثانيه فى النجاسه، و لعلّ السبب فى ذلك أظهره عموم دليل دم الانسان مع اضافته على الاضافه اللّاحقه للعلق، إن فرض عمومٌ لدليل دم العلق على طهارته للمورد، و إنّما فالحكم مستندٌ الى عموم الدليل بلا وجود معارضٍ، و مقتضاه النجاسه.

الصوره الرابعه: و هى أن تبقى الاضافه للانسان من دون حدوث اضافه أخرى الى العلق إلّا بنحو اضافه المظروف الى الظرف، نظير ما لو اجتمع الدّم فى القاروره، فإنّه لا اشكال فى صدق دم الانسان عليه و حكمه النجاسه، كما هو واضح لدخوله تحت عموم دليله بلا خفاء فيه.

هذا تمام الكلام فى الصور الأربع بمقتضى الدليل فى كلّ صورهِ من الصور، و قد عرفت من جميع ما ذكرنا أنّ نفس الانتقال ما لم يحكم العرف بأنه من دم غير ذى النفس، لا يوجب الحكم بالطهاره، فمع صيرورته من دمه و جزء بدنه، يدخل تحت قاعده الاستحاله، و عليه فعّد الانتقال من جمله المطهرات لا يخلو عن تسامح، و الله العالم.

أقول: و ممّا ذكرنا يظهر العلّة و وجه اهمال المصنّف ذكر الانتقال من جمله المطهرات، لأنّه ليس منها حقيقه، كما أنّه لم يذكر من جملتها الاستحاله عدا ما احالته النار، و لعلّ وجه ذكرها بالخصوص استشعار مطهرية النار بنفسها كالشمس، أو استظهارها من بعض الأخبار، و إن قصرت عند بعضٍ _ كالمحقق الهمداني رحمه الله _ عن اثبات ذلك.

مطهرية التشرف الى الاسلام

من جملة المطهّرات التي أهمل ذكرها المصنّف هو التشرف الى الاسلام، وقد عدّه بعض الأصحاب منها، بخلاف صاحب «الجواهر» حيث صرّح أنه ليس منها و إن كان قريباً إليها، بل متحداً معها في تقرير الدليل حيث أنّه غير واحدٍ من الأصحاب عدوّه منها، بل لا أجد فيه _ أي في مطهريته _ خلافٌ، بل حُكي الاجماع عليه في «المتهى» و «الذكري» و غيرهما، بل هو من الضروريات، فلا بدّ أن يعلم بأنّ الاسلام يطهّر عن نجاسه الكفر بجمع اقسامه إلّا الارتداد الفطرى للرجل خاصّه دون المرأه بل و الخنثى المشكل و الممسوح.

أقول: هنا دعويان: الأولى: كون الاسلام مطهراً للكافر بجميع أقسامه.

و الدليل عليه: _ مضافاً الى الاجماع المحكى عن العلّامة و الشهيد الأوّل، بل قد يقال بأنّه من الضروريات، و لم يعرف فيه خلاف _ وجود نصوص دالّة على ذلك:

منها: صحيح على بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام، قال: «سألته من مسلم تنصير؟ قال: يقتل و لا يُستتاب. قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد؟ قال: يستتاب فإن رجع و إلّا قتل».

و رواه الشيخ باسناده عن احمد بن محمّد (١) حيث يدلّ على أنّ الكافر إذا أسلم يصير طاهراً حتّى إذا ارتد ثم رجع بعد الاستتابه، فإنه يطهر بذلك، فيشمل اطلاقه جميع أقسام الكفر إلّا ما خرج بالدليل.

(١-) وسائل الشيعة: الباب ١ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٥.

و منها: مرسل ابن محبوب، عن غير واحدٍ من أصحابنا، عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام: «فى المرتد يُستتاب، فإن تاب و إلّا قتل» الحديث (١).

حيث إنّه أيضاً باطلاقه يشمل جميع المرتدين حتّى الفطرى إلّا أن يخرج بدليل. مطهره التشرّف الى الاسلام

بل قد يقيد بواسطه هذين الخبرين اطلاق بعض النصوص الداله على عدم قبول توبه المرتد مطلقاً، مثل صحيحه محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: مَنْ رَغِبَ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَلَا تَوْبَةَ لَهُ، وَ قَدْ وَجِبَ قَتْلُهُ، وَ بَانَ مِنْهُ أَمْرُهُ، وَ يَقْسَمُ مَا تَرَكَ عَلَى وَلَدِهِ». (٢)

بناءً على شمول اطلاقه للمرتد بكلا قسميه من الفطرى و الملى.

ولكن يمكن منع اطلاقه و القول بأنّه مختص بالفطرى، بدعوى أنّ الموصول فى قوله: «مَنْ رَغِبَ مِنَ الْإِسْلَامِ... الى آخر» كناية عن المسلم، فيصير حينئذٍ مثل صحيحه على بن جعفر مختصاً بالفطرى، فلا يشمل الملى حتّى يحتاج الى تقييده بذيل صحيحه على بن جعفر عليه السلام فى عدم وجوب قتله قبل الاستتابه.

نعم، لا بدّ من تقييد اطلاق ما فى مرسل ابن محبوب من قبول توبه المرتد مطلقاً حتّى و لو كان فطرياً، بما جاء فى صدر صحيحه على بن جعفر عليه السلام، بأن يكون حكم قبول التوبه مختصاً بالملى و مَنْ يمكن قبول

١-). وسائل الشيعه: الباب ٣ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٢.

٢-). وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب حدّ المرتد، الحديث ٢.

توبته من الفطرى كالمراه و من بحكمها.

و بالجمله: نتيجه الجمع بين هذه النصوص إفاده ما هو المطلوب من قبول توبه المرتد مطلقاً _ إلا الفطرى _ إذا كان رجلاً، و عليه فطهاره المرتد الملى مستفاده من هذه الأخبار بلا اشكال. حكم المرتد الفطرى

البحث عن حكم المرتد الفطرى

أما المرتد الفطرى فالبحث فيه يقع فى أمور:

الأمر الاول: فى المراد من المرتد الفطرى، و هو هنا ليس مورد بحثه فى «الجواهر»، فإذا بلغ البحث اليه فى مقامه نذكر ما هو حقه.

الأمر الثانى: فى قبول توبه الفطرى.

و قد وقع الخلاف فى قبول اسلامه و عدمه على أقوال:

١. قول بعدم القبول مطلقاً، و هو المنسوب الى ظاهر المشهور، بل عن صاحب «الجواهر» نسبه نقل الاجماع على ذلك من صاحب «كشف اللثام» فى مبحث الموارىث، كالمحكى فى باب الحدود منه أيضاً عن «الخلاف»، المؤيد بالشهره المحكيه، بل معروفه ذلك فى كلمات الأصحاب حتى أرسلوه ارسال المسلمات.

٢. و قول بالقبول مطلقاً، أى ظاهراً و باطناً، و هو المنقول عن أبى على كما نقله صاحب «الجواهر».

٣. و قول بالتفصيل بين قبوله باطناً لا ظاهراً، و هو مختار الشهيد الثانى فى «المسالك»، و صاحب «الحدائق».

٤. و قول بالتفصيل بين من أنكر الشهادتين أو احداها فلا تُقبل توبته، و بين من أنكر شيئاً من الضروريات فتقبل، هذا ممّا يظهر من كلام صاحب «الجواهر» اختياره.

٥. كما يظهر من صاحب «الجواهر» اختياره أيضاً تفصيلاً آخر و هو القول الخامس فى المسأله بأن تُقبل توبته لما يتعلّق بعمل نفسه، بخلاف ما يتعلّق بالغير، بأن لا يؤتمّ به، و لا يستتنب و نحوهما، فيعامل بالنسبه الى نفسه معاملة المسلم، فيبنى على طهاره بدنه و صحّه وضوئه و غُسله، فيصلّى و يصوم، و بالنسبه الى الغير يعدّ كافراً و نجس العين، إذ لا يظنّ بأحدٍ من القائلين بعدم القبول الالتزام بجواز تركه للصلاه و الصوم و غيرهما من الأشياء المشروطه بالطهاره التى تعدّرت فى حقّه بناءً على كفره و نجاسته.

أقول: الأقوى عندنا كما عليه المتأخّرين كالمحقّق الهنّدى و الآملّى و السيد فى «العروه» هو قبول توبته و اسلامه ظاهراً و باطناً، بلا شائبه ارتياب فيه.

و الدليل الذى يمكن إقامته:

الأول: صدق المؤمن و المسلم عليه بعد ما آمن بالله و برسوله، و صدّق رسوله فى جميع ما أنزله الله تعالى عليه، و اعترف و أقرّ و تدبّر به لغهً و عرفاً و شرعاً.

فاما الأوّلان فواضح، و أمّا الاخير و هو الشرع فلائّه من الواضح أنّ ما حدّده بعض الأخبار لتحقّق الايمان، ليس إلّا ما ذكرنا من الاقرار و الاعتراف بما عرفت، كما ورد ذكره و تفصيله فى باب كفر منكرى الضرورى من تحديد الايمان فى جملة من الأخبار المعتمده.

هذا، مضافاً الى أنّ نفس التوبه بما هي توبه، فلا- ينبغي التأمّل في قبولها، لأنّه مضافاً الى أنّ قبولها يعدّ أمراً عقلياً و يحكم به العقل كما يحكم بوجوبها أيضاً، و ليس مما يثبت قبولها أو عدمه بالدليل السمعي _ و إن يعدّ هذا البحث خارجاً عن حدود بحث الفقه لكن نشير اليه اجمالاً- _ و السرّ في ذلك: أنّ العصيان هو موجب لظلمه القلب، و خروجه عن استعداد لقاء رحمته تعالى، و التقرب اليه، و التوبه توجب ازاله تلك الظلمه، و غسل القلب عمّا أحاط به من قبل المعاصي و الآثام من الدرّن، و بعد التوبه لا- يبقى عليه شيء من الدرّن، و عليه فالأمر حينئذٍ يدور بين وجود التوبه و عدمها، لا أنّها بعد الوجود يدور أمرها بين القبول و الرد، فايجاب التوبه عليه من ناحيه الشرع مع ردّها و عدم قبولها عنه يعدّ أمراً لغواً و لا يصدر عن الحكيم، فإنّه سبحانه منزه عن ذلك. بل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، و هذا واضح لاخفاء فيه.

كما لاخفاء في ما يترتب عليه في النشأه الآخره من الخلاص عن العقاب، و البلوغ الى الثواب، لوضوح أنّه بعد ارتفاع درن المعصيه لا يبقى للعقاب منشأ أصلاً، مضافاً الى إفضاء أمره الى الربّ الرحيم الرؤف الذي هو أرحم الراحمين.

أقول: نعم، يبقى هنا ما قد يتوهم مما ورد في لسان بعض الأخبار في حقّ المرتد الفطري من أنّه يُقتل و لا يُستاب، هو عدم قبول توبته و اسلامه:

منها: صحيحه محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد؟ فقال: من رغب عن الاسلام و كفر بما أنزل على محمّد صلى الله عليه و آله بعد اسلامه،

فلا توبه له، و قد وجب قتله، و بانت منه امرأته، و يقسم ما ترك على ولده». (١)

و منها: روايه عمّار، قال: «سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: كلّ مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الاسلام، و جحدّ محمداً نبوته و كذّبه، فإنّ دمه مباح لمن سمع ذلك منه، و امرأته بائه منه يوم ارتدّ، و يقسم ماله على ورثته، و تعتد امرأته عدّه المتوفى عنها زوجها، و على الامام أن يقتله و لا يستتبه». (٢)

و منها: خبر الحسين بن سعيد، قال: «قرأت بخط رجل الى أبي الحسن عليه السلام: رجلٌ ولد على الاسلام ثم كفر و أشرك و خرج من الاسلام، هل يستتاب أو يقتل و لا يُستتاب؟ فكتب: يُقتل». (٣)

و لكن يُجاب عنه: بأنّ المراد بهذه الروايات على الظاهر عدم قبول توبته بالنسبه الى الآثار الشرعيه الدينويه المسببه عن كفره، لا عدم قبولها في الواقع بينه و بين الله تعالى بالنسبه الى ما يتعلّق بأمر الآخره.

مع أنّ عدم قبول توبته معناه أنّ ندامته على كفره الصادر منه، غير موجب لمحوه و صيرورته كالعدم، و هو لا يقتضى عدم قبول اسلامه الذي يصدر منه بعد ذلك. نعم اسلامه اللاحق لا يوجبُ الجبّ عما سبق، كما هو الأمر كذلك في غير هذا المرتد، كما أنّ توبته و اظهار ندامته لا يكفيان في صيرورته مسلماً، بل لابدّ في تحقّق اسلامه اللاحق من اظهار الشهادتين بعد التوبه إن لم ينفذ في حقّه ما هو الواجب من القتل، لعدم مبسوطيه اليد، أو لوجود مانع عن اجرائه.

١-). وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب حدّ المرتد ، الحديث ٢.

٢-). وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب حدّ المرتد ، الحديث ٣.

٣-). وسائل الشيعه: الباب ١ من أبواب حدّ المرتد ، الحديث ٦.

الأمر الثاني: هو قبول توبته ممّا يترتب عليه من الآثار الشرعيه، من صحّه صلاته و صومه و حجّه ممّا يشترط في صحتها الاسلام، و الطهاره، لأنّ المفروض أنه مكلف بالتكاليف، فإتيانه على وجهه موجبٌ للاجزاء، لوضوح أنه محبوب لله سبحانه و مطلوبه، مضافاً الى تسالم الجميع على أنّ تكاليف الكفار بالفروع مثل تكليفهم بالاصول، كما أنّه موجب للاجزاء لأجل تطابق المأتي به مع المأمور به.

اللهم أن يقال: إنّه باطلٌ بسبب فقدان شرطه، و هو عدم قبول اسلامه، فيكون نجساً، و الطهاره شرط في صحه هذه الامور.

لكنه مندفع: بأنّه إذا كان الأمر كذلك، لزم منه رفع التكليف عنه و سقوطه بواسطه امتناع متعلقه على الفرض، حيث لا يقدر على تحصيل شرطه حينئذٍ و هو الاسلام، و الحال أنّه ليس كذلك.

لا- يقال: إنّه يصحّ عليه التكليف و لو كان المتعلق ممتنعاً، لأن امتناعه بالاختيار فيدخل تحت ما اشتهر على الألسن من أنّ (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار)، لأنّ المفروض هنا ايجاد المكلف بنفسه سبب الامتناع.

لأننا نقول: قد أجمع أهل العدل على تخطئه مذهب أبي هاشم القائل بصحّه توجه التكليف الى الممتنع إذا كان امتناعه بالاختيار. نعم، الذي يمكن أن يُسلم من هذه القاعده هو أن يكون الامتناع بالاختيار مصحّحاً لاستحقاق العقوبه على مخالفته حيث إنّه جعل نفسه ممتنعاً بالاختيار، لصدق المخالفه عليه باختياره، و إن يصير بعده ممتنعاً.

لا يقال: يمكن أن يكون التكليف حينئذٍ _ أي بعد الامتناع _ المتوجّه

اليه صورياً، تسجيلياً لا يُراد به إلّا اثبات العقاب عليه.

لأننا نقول: _ مضافاً الى أنا نقطع باراده الله لتلك المتعلقة من كلِّ أحدٍ حتّى عن مثل المرتدّ الفطرى _ إنّ التكليف بالممتنع قبيح عقلاً، فلا يصحّ ولا يصدر عن الحكيم، حتّى يصير مصححاً لاستحقاق العقوبه حتّى يكون الغرض تسجيلها عليه.

نعم، يصحّ هذا التكليف أن يتعلّق بالأمر الاختيارى، مع علم المولى بعدم امتثاله حتّى يترتب عليه العقاب، حتّى يكون غرض المولى حينئذٍ تسجيل العقاب عليه، لكنه تكليف صورى امتحانى لا حقيقى، و لذلك لو ندم العبد و عزم على الامتثال، مع فرض خطأ المولى فى علمه بعدم امتثاله _ طبعاً فى غير الله عزّ و جلّ _ عدّ المكلف ممثلاً، كيف و لو لم يكن تكليفاً حقيقياً هنا لا يصير منشأ لاستحقاق العقاب على مخالفته، إذ التكليف الصورى ليس تكليفاً رأساً، فالحكم بصحّه ما يشترط فى صحته الاسلام بعد توبته ممّا لا ينبغى التردد فيه، برغم أنّ المنسوب الى المشهور هو العدم، و لكن التحقيق خلافه لما عرفت من صدق المؤمن عليه بعد التوبه.

نعم، الذى لا- ينبغى الارتياح فى ترتبه عليه هو الآثار الأربعة المتقدمه: من وجوب القتل، و بينونه زوجته من حين ارتداده، و انتقال تركته الى ورثته، و لزوم عدّه الوفاء على زوجته حتّى بعد توبته، فلا- تؤثر توبته فى رفع هذه الآثار، لأن المعروف بين الأصحاب من المتقدمين و المتأخرين عدم سقوط شىء منها بالتوبه، خلافاً لابن الجنيد فى قبول توبته حتّى بالنسبه الى هذه الآثار، لكنه محجوج و مردود بالنصوص السابقه المصرّحه بخلاف مسلكه، و عليه

فلا شك في ضعفه و وهنه.

بل يمكن الاستدلال لقبول توبته و صحه عباداته:

١. ما ورد في روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام: «فيمن كان مؤمناً فنجح و عمل في ايمانه ثم أصابته في ايمانه فتنه فكفر ثم تاب و آمن؟ قال عليه السلام: يُحسب له كل عمل صالح (عمله) في ايمانه و لا يبطل منه شيء». (١)

حيث إن المفروض في السؤال هو الأعم من المرتد الفطرى، و الجواب أيضاً تقرير له في قبول توبته و صحه عمله.

٢. هذا مضافاً الى الأدله الداله على محبوبيه الاسلام و التوبه من كل أحد حتى المرتد الفطرى، الآيه من التخصيص، المعتضده ببعض المؤيدات العقليه و النقليه التى قد عرفت بعضها ممياً سبق، بل محبوبيه ذلك من الأمور الواضحه فإن من أكبر مقاصد أمير المؤمنين و الحسنين عليهم السلام فى حروبهم و غيرها استتابة المرتدين من الخوارج و النواصب و الغلاة الذين اخرجوا بأفعالهم عن الاسلام، و أنهم عليهم السلام كانوا يقبلون توبه من رجع الى حضن الاسلام منهم، و كانوا يعاملون معه معامله المسلم، و توهم كون ذلك لبعض المصالح و المماشاه معهم ممّا لا يقبله الذوق السليم بل فى غايه الضعف.

و بذلك يمكن تقييد ما دلّ على عدم قبول توبه المرتد بالنسبه الى تلك الاعمال عدا الأربعة التى قد عرفت عدم سقوطها بالتوبه، و على هذا القول لا فرق فى قبول توبته بين كونه مرتداً فطرياً لأجل انكاره الشهادتين أو

(١-). وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب حد المرتد، الحديث ٤.

احدهما، أو لأجل انكاره احدى الضروريات، كما لا فرق في قبول توبته بين كونه لنفسه من الأعمال أو لغيره من ترتيب الآثار على عمله، من جواز الاقتداء به، و جواز استتابته، لأنه يصير بعد التوبه كسائر المسلمين في ترتيب جميع الآثار الاسلاميه عليه كما لا يخفى. تنبيهات توبه المرتد

تنبيهات توبه المرتد

التنبيه الأول: بعد ما ثبت أن المختار قبول توبته باطناً و ظاهراً، كما عليه الشهيدان و العلامة الطباطبائي، و المحكى عن «التحرير» و «الموجز»، فإنه يترتب عليه جميع الآثار عدا الأربعة المذكوره و هي طهارته و التوارث و التزويج و تجهيزه و دفنه في قبور المسلمين، لأنه حينئذ يعدّ مسلماً و مؤمناً كسائر المسلمين، إذ وجوب قتله لا يوجب خروجه عن جماعتهم بمثل المسلم الجاني القاتل. نعم، لا يعيد اليه أمواله التي خرجت بالارتداد إلا بسبب جديد، كما لا ترجع اليه زوجته إلا بعقد جديد.

و دعوى: كون اطلاق هو البيئونه و يقتضى الحرمة الأبدية، كما حُكى عن صاحب «الجواهر».

غير مسموعه، لأن كونها مقتضيه لذلك من حيث الاطلاق الزمانى ممنوع، إذ ليس فى الادله ما يدل على ذلك، إذ ليس فيها ما يفهم منه كون البيئونه فى كل زمانٍ أو فى جميع الأزمان، بل الظاهر كون البيئونه لامرأته كخروج ماله عن ملكه يختص بحال ارتداده، فكما أن خروج ماله عن ملكه لا ينافى مع تملكه لما يكتسبه بسبب جديد، كذلك يكون حال

زوجته التي لا تناقئ مع تزويجها بعقد جديد، بل هو جائزٌ و لو كانت في العدة، كما قال الشهيد الثاني قدس سره في «الروضه» بأن له وجهاً، و لعل وجهه أنّ لزوم اعتداد المطلقه بالاضافه الى الغير من الازواج لا بالاضافه الى نفسه، فلا بأس من اجراء عقد جديد في العدة لنفسه بعد توبته، كما يملك ما اكتسبه بعد توبته، لو قلنا بعدم تملكه له قبلها، لأنه حينئذ يصير مسلماً و داخلياً تحت العمومات الشامله للمسلمين.

نعم، الذي يمكن أن يجرى فيه البحث هو تملكه في حال ارتداده، حيث يجرى فيه احتمالات:

منها: صحه ما يكتسبه في حال كفره و بقاءه على ملكه و عدم انتقاله الى وارثه، و لعل هذا هو الموافق للتحقيق، لأن ظاهر الأدله كون نفس احداث الارتداد يوجب ذلك لا بقاءه، بمعنى أنّ الارتداد بنفسه يعد مانعاً عن تحقق الملكيه له مادام كونه مرتداً.

و منها: تملكه لما يملكه لكن مع انتقاله الى وارثه، مثل انتقال ماله اليهم عند الارتداد.

و على هذا الفرض: هل الملاك فيه الوارث حين التملك، أو حين الارتداد؟ وجهان: أقواهما الأول.

و منها: عدم تملكه لما يكتسبه أصلاً، و هذا هو الأضعف بين الوجوه، اذ لا دليل لنا على عدم تملكه بالاحتطاب أو قبول الهدايا و نحوهما، مع وجود عمومات داله على صحه التملك بهذه الأسباب كما لا يخفى.

نعم، بقى هنا عن أنه على القول بعدم قبول توبته، هل ينافى ذلك مع الاسلام أم لا؟

ربما يقال: بالتنافي لأجل أنّ عدم قبول توبته موجبٌ لخلوده في النار، و هو منافٍ مع الاسلام.

لكنه موهون، لأنّ عدم القبول لا يستلزم الخلود، بل ربما عدم الدخول فيها فضلاً عن الخلود، بل على تقدير وقوع الاسلام غايته يكون ممّن يرجون أمر الله تعالى في حقّهم، فيما أن يُعذب أو يعفو عنه.

و على تقدير قبول دخول النار، يمكن له الخروج بعده و دخول الجنّة على حسب ما ورد في الأخبار أنّ: «من كان آخر كلمته لا إله إلا الله و جبت له الجنة» و لو عوقب على ذنبٍ لم يتب، أو تاب و لم تُقبل توبته.

هذا، و لو سُئل الخلود و كونه لازماً له، فمع ذلك لا ينافي فرض صدق الاسلام عليه، لأنّه حينئذٍ يعدّ مثل المسلم القاتل متعمداً للمسلم المؤمن، كما في قوله تعالى: «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» مع أنّه مسلمٌ قطعاً و لم يخرج بقتله عن الاسلام و إن يكون مخلداً في النار فهكذا الأمر يكون في المقام.

لكن قد عرفت عدم المنافاه بين عدم القبول و بين الاسلام، لأنّ معنى عدم القبول ليس إلّا أن ندامته مع كفره لا توجبان محوه و صيرورته كالعدم، نظير قوله عليه السلام: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» و هو لا يوجب عدم قبول اسلامه بعد ارتداده.

نعم، اسلامه اللاحق لا- يوجب الجبّ عمّا سبق من ارتداده، فيستحق العقوبه على ارتداده مع اسلامه، فيخلد في النار لو صار بالارتداد مستحقاً للخلود بناءً على استحقاقه ذلك من كفر مطلقاً، و لو مات على الاسلام، لا

لخصوص من مات على الكفر.

و لكن أصل المبنى مخدوشٌ، لما ثبت من مدلول الحديث بوجوب الجنّة لمن ماتَ و آخر كلامه كلمه التوحيد، كما هو المساعد مع العقل و الاعتبار، خصوصاً بملاحظه الرأفة و الرحمه الواسعه لله عزّ و جلّ بالنسبه الى العباد، مع أنّ الله يفعل ما يشاء، و يحكم ما يريد، إذ ربما يعفو عن عباده أزيد من ذلك، كما قال عزّ و جلّ: «قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَ بِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا» و هو كذلك قطعاً، و كما قال تعالى ﴿ إِنَّهُ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِلَّا الشُّرُكَ، فليتأمل.

ثم على تقدير قبول توبته، فهل يحتاج في اسلامه الى تجديد الشهادتين، أو يكفي نفس توبته في صيرورته مسلماً؟

اختار الشيخ الأعمش في طهارته الثاني، لأنه لا- يطلق على النادم أنه كافر، بل كان كافراً، خلافاً لصاحب «مصباح الفقيه» من اختياره الأول.

و قيل بالتفصيل بلزوم تجديد الشهادتين لمن أنكرهما أو احدهما، بخلاف من أنكر ضرورياً من الضروريات، حيث يكفي فيه الندامه و التوبه، هذا كما عن المحقق الآملی.

أقول: و الأوجه هو كلام الشيخ، و إن كان الأحوط هو التفصيل، و أحوط منه هو الأوّل كما لا يخفى.

التنبیه الثاني: البحث فيه عن أنّه اذا قلنا بتطهير الاسلام للكافر، فهل يوجب ذلك طهاره فضلاته بالتبع من عرفه أو بصاقه أو نخامته أو قيحه سوداً أو صفراء، أو لباسه و ثيابه، أم لا، أو لابدّ من التفصيل من القول

بالطهاره بالتبع فى فضلاته المتصله كالشعر و الظفر و العرق و البصاق و النخامه و القيح و نظائرها بما يضاف الى الشخص المسلم، فإذا قلنا بطهاره بدن المسلم يشمل جميع ذلك قطعاً، بخلاف ما لو كانت منفصله كالبسته و ثيابه، سواءً كانت خارجه عن بدنه أو كانت ملتصقه ببدنه، إذ لا دليل منها لاثبات التبعيه اقتصاراً فيما خالف الأصل على القدر الميقين؟

أقول: هذا الأخير ممياً لا- وجه له، فلا- اشكال فى طهاره ما يعدّ من بدنه مطلقاً، سواءً كان ممّا تحلّه الحياه كالجلد و اللحم و نحوهما، أو ممياً لا- تحلّه الحياه كالشعر و الظفر و السنّ، و هذا ممياً لا- خلاف فيه، كما ادعى الاجماع عليه فى «المنتهى» و «الذكري»، و عن «المستند» دعوى الضروره، كما اعترف به فى «الجواهر» فى الجمله.

و استدللّ للحاقها:

١. بصدق هذه الأمور بالمسلم، كما تصدق على بدنه، و إن نوقش بأنّ الاضافه إنّما تنفع فى الطهاره إذا نشأت الاضافه من تكوّن تلك الأمور فى بدن المسلم، فمجرد اضافتها اليه غير كافيه فى الحكم بطهرها.

٢. و الى ما ورد بأنّ الاسلام يجبّ عمّا سبق، و إن أورد عليه بأنّ الجبّ يختصّ بالآثار التى كانت مستنده الى السبب السابق على الاسلام، و بقاء فضلاته مستنداً الى استعداد تلك الفضلات للبقاء على النجاسه الى أن يثبت الرافع، و حديث الجبّ لا يكون رافعاً إذ لا يدلّ على الرافعيه بسبب الاسلام بشيء من الدلالات.

٣. قيام السيره المستمره القطعيه على عدم أمر الكافر بعد اسلامه على

تطهيره بدنه من فضلاته، و عدم معهوديه الأمر به، مع عدم خلوّ بدن الانسان عن شىء منها غالباً، و برغم أنّه ممّا تكثرت به البلوى، و مع ذلك لم يرد له ذكرٌ فيستفاد منه طهارتها، كما لا يخفى، و إلّا كان عليهم عليه السلام البيان حتّى لا يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

هذا كله يصحّ إذا كانت نجاسه بدنه نجاسه كفريه، و أمّا لو كان بدنه متنجساً بنجاسه خارجيه، و زالت عنه عينها، فهل يوجب الاسلام طهاره بدنه المتنجس بالنجاسه أم لا؟

قد يقال: بالطهاره فيه حتّى في ثيابه التي لاقاها حال الكفر مع الرطوبه، و لكن قد يمكن المنع عنه، لورود ما يدلّ على الأمر بالغسل و تطهير الثياب، ففي «تفسير على بن ابراهيم» في حكاية اسلام أسيد بن خضير من الأنصار عند مصعب بن عمير رسول رسول الله صلى الله عليه و آله، قال اسيد بعد استماعه شيئاً من القران من مصعب: «كيف تصنعون إذا دخلتم في هذا الامر؟ قال: نغتسل و نلبس ثوبين طاهرين و نشهد الشهادتين، و نصلّي ركعتين، فرمى بنفسه مع ثيابه في البئر، و أتى بثوبين طاهرين و اغتسل و شهد الشهادتين».

فدعوى القطع بمعهوديه عدم الأمر بتطهير بدنه و ثيابه، مع ما في التفسير المذكور لا يخلو عن شىء، و لذا عبّر بطهاره فضلاته في «الجواهر» بقوله: «قد يقال بالتبعيه بالنسبه الى فضلاته... الى آخر» فإنّ في اسناده الى القليل لا سيّما بعبارته قد يقال اشعارٌ بترضيّه و هو في محلّه، هذا كلما في «مصباح الهدى». (١)

أقول: و الأمر كذلك بالنسبه الى النجاسه الخارجيه و الثياب، و هذه

الروايه مؤيِّده إن كان الغسل و تحصيل الثياب الطاهره و أداء الشهادتين بعد اختياره الاسلام قبل هذه الامور، و كان اداء الشهادتين تجديداً لما سبق، و الّا لا ينفَع الغُسل و أخذ الثياب لمن كان كافراً و نجساً، حيث إنه موجب للتنجيس، و لعلّ ما قلناه يمكن استفادته من جمله: «إذا دخلتم في هذا الامر» كما لا يخفى للمتأمل.

التنبية الثالث: و يلحق بالتبع في الطهاره بالاسلام ولده، سواءً كان أباً أو أمّاً الحاقاً للولد بأشرف الأبوين، بل و الى أحد الجدین القريين كما نقله و حكاه صاحب «الجواهر» عن كشف استاذہ، كما أنّ في كتاب استاذہ أيضاً التصريح بالطهاره تبعاً للسابى المسلم، لكن قيده بعدم وجود أحد الأبوين أو الأجداد، لأنّ اللاحق بهما مقدّم على السابى، و البحث في أطراف هذا الحكم له مقام آخر.

أقول: قد تقدّم البحث في كثيرٍ من الأشياء التي ذكرها الشيخ الكبير في كتابه في عداد المطهّرات حتّى أنهاها الى عشرين، و قد مضى البحث عن بعضها.

و منها: زوال عين النجاسه على جسم الحيوان الذي قد مضى بحثه في باب الأستار و يقولون بأنّ زوال العين في الحيوان يكون من المطهّرات، هذا إن قبلنا بتنجس بدن الحيوان مع ملاقاته بالنجاسه، و إلّا ربما يحتمل عدم تنجس الحيوان بملاقاه عين النجس حتّى تكون الازاله مطهّره له، و تحقيق البحث في محلّه. مطهريّه الغيبه

في مطهريّه الغيبه

و من جمله المطهّرات: الغيبه في بدن الانسان بل و ثيابه و غيرهما،

كما عن بعضٍ، و البحث فيها يقع في أمور:

الأمر الأول: ذهب بعضهم الى أنّ الغيبه من المطهرات كما يظهر ممّا جاء في كتاب «كشف الغطاء» للاستاذ، و ذهب آخرون الى أنّها ليست من المطهرات قطعاً، و لكنها توجب الحكم بطهاره الانسان و ما يتعلّق به من الثياب و نحوها كما عن «مصباح الفقيه» و «مصباح الهدى» و صاحب «العروه»، فاطلاق المطهره على الغيبه حينئذٍ يكون بالمسامحه.

الأمر الثاني: في أنّ غيبه المسلم التي تعدّ مطهره للبدن و ما يتعلّق بالانسان إنّما تكون إذا اجتمع شروط خمس.

الأول: بأن يكون عالماً بملاقاه مع النجس.

الثاني: علمه بكون ذلك الشيء نجساً أو متنجساً اجتهاداً أو تقليداً.

الثالث: استعماله لذلك الشيء فيما يشترط فيه الطهاره، حتّى يكون ذلك أماره نوعيه على طهارته من باب حمل فعل المسلم على الصحه.

الرابع: علمه باشتراط الطهاره في الاستعمال المفروض.

الخامس: أن يكون تطهيره لهذا الشيء محتملاً.

فمع وجود هذه الخمسه يكون الحكم هو الطهاره، لوضوح أنّ تمام ذلك إنّما يكون بعد ما نعلم بأنّ الانسان ليس كالحيوان في حصول الطهاره بمجرد زوال العين، بل لابدّ في تطهيره من مطهرٍ، فحينئذٍ لا- اشكال و لا- كلام في الحكم بالطهاره مع تحقّق الشروط الخمسه المذكوره، إنّما الكلام في أنّ معامله الطهاره معه، هل هي مختصّ بخصوص هذه الصوره، بحيث لو فقد واحد من الخمسه أو أزيد فلا يُحكم بها، أم ليس الأمر

كذلك؟ فيقع البحث عنه في جهات.

الأولى: في أنه هل يكفي في الحكم بالطهارة مجرد الاحتمال في الطهارة، أو يعتبر حصول مطلق الظن لا مجرد الاحتمال، أو يعتبر الظن الخاص من شهادته حال أو مقالٍ لذلك؟ وجوه و أقوال: لا اشكال في القول الأخير كما اختاره الشيخ الأكبر في كتاب طهارته، لكونه القدر المتيقن من مورد الاجماع المحكى على طهارته، و ادعاء اتفاق الأصحاب عليها، كما يشاهد ذلك عن الشهيد الثاني قدس سره في محكى «تمهيد القواعد»، و ظهور حال المسلم من التنزه عن النجاسه، بل قيام سيره القطعيه العمليه على ترتيب آثار الطهاره بحيث قد يعدّ السؤال عن تطهيره من المستنكرات، مضافاً الى وجود دليل الحرج إذا لم نحكم بالطهاره، لوضوح استلزام التجنب عمياً يحتمل النجاسه العسير و الحرج لصاحبه، مضافاً الى دلالة فحوى ما دلّ على حجّيه إخبار ذى اليد على ذلك، حيث أنّ مجموع هذه الأمور _ لو لم يكن كلّ واحدٍ واحدٍ منها _ يكفي لاثبات المطلوب، و هذا ممّا لا اشكال فيه.

أقول: الذى ينبغى البحث عنه هو فى اعتبار كلّ واحدٍ من الشروط الخمسه فى الحكم بالطهاره، فإن فى الشرط الأول و الثانى حيث أنّ مفادهما _ هو علمه بالنجاسه ممّا يتعلق به _ قد وقع فيه الخلاف: فعن الشهيد الأول فى «الذكرى» و الثانى فى شرح «الألفيه» اعتباره، و المحكى عن العلامة الطباطبائى و فقيه عصره فى «كشف الغطاء»، و صريح المحكى عن «اللوامع» عدم اعتباره، بل قال إنّه يكفي مجرد احتمال مصادفه الطهاره، و

أَيَّدَهُ صَاحِبُ «الْجَوَاهِر» بِقَوْلِهِ: «إِنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ قُوَّةِ، إِلَّا أَنْ الْمَعْرُوفِ بَيْنَ مَنْ تَعَرَّضَ لِذَلِكَ عَتَبَارَهُ» إِلَى أَنْ قَالَ: «وَالِاحْتِيَاظُ لَا يَنْبَغِي تَرْكُهُ».

وَالْأُجُوهُ عِنْدَنَا هُوَ مَا اخْتَارَهُ صَاحِبُ «الْجَوَاهِر»، وَصَاحِبُ «الْمُسْتَمْسِكِ» مِنَ الْحُكْمِ بِالطَّهَارَةِ مِنْ دُونَ عَتَبَارِ كَوْنِهِ عَالِمًا بِالنَّجَاسَةِ، بَلْ يَصِحُّ الْحُكْمُ بِهَا حَتَّى مَعَ كَوْنِهِ عَالِمًا بِعَدَمِ كَوْنِهِ عَالِمًا بِالنَّجَاسَةِ، أَوْ كَانَ الشَّخْصُ مِنْ أَهْلِ التَّسَامُحِ فِي مِرَاعَاتِهَا، كَلَّ ذَلِكَ لِأَجْلِ قِيَامِ السِّيَرَةِ الْعَمَلِيَّةِ وَالْإِجْمَاعِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ تَرْتِيبِ آثَارِ الطَّهَارَةِ عَلَيْهِ، أَوْ لِأَجْلِ وَتَحَقُّقِ الْعَسْرِ وَالْحَرْجِ لِمَنْ أَرَادَ التَّجَنُّبَ، كَمَا نَشَاهَدُ ذَلِكَ فِي مَنْ يَدْخُلُ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ وَمَشَاهِدَهُ كَثْرَةَ الْمُخَالَفِينَ، حَيْثُ نَرَى تَسَامُحَهُمْ فِي مِرَاعَاةِ الطَّهَارَةِ وَالنَّجَاسَةِ، وَمَعَ ذَلِكَ نَرْتَبُ عَلَى مَعَامَلَاتِهِمْ وَثِيَابِهِمْ بِالطَّهَارَةِ، لَا سَيِّمًا مَعَ مَلَاخِظِهِ عَدَمَ وَجُودِ الْمَاءِ الْعَاصِمِ فِي عَصْرِ الْأُثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ، وَقَدْ كَانُوا يِعَاشِرُونَ عَامَّةَ النَّاسِ فِي الظَّاهِرِ، بَلْ حَكَمُوا بِالطَّهَارَةِ وَصَحَّحَ الْمَعَامِلَةَ الصَّادِرَةَ مِنْ عَامَةِ الْمُسْلِمِينَ بِاعْتِبَارِ سُوقِ الْمُسْلِمِينَ وَاجْتِمَاعِهِمْ، وَلَكِنْ مَعَ ذَلِكَ كَلَّ الْإِحْتِيَاظُ حَسَنًا.

أَقُولُ: وَ مِنْ ذَلِكَ يَظْهَرُ عَمُومُ اعْتِبَارِ بَقِيَّةِ الشَّرُوطِ، لِأَنَّ مَرَجِعَ الْجَمِيعِ إِلَى الْعِلْمِ بِأَنَّهُ لَا يَسْتَعْمَلُ مَا هُوَ نَجِسٌ، وَ هُوَ مُؤَثِّرٌ بِمَجْرَدِ الْإِحْتِمَالِ، فَلَا يَلْزَمُ أَنْ نَلَاخِظَ أَنَّهُ يَسْتَعْمَلُ فِيمَا يَشْتَرِطُ فِيهِ الطَّهَارَةَ أَمْ لَا، لِمَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ السِّيَرَةَ الْعَمَلِيَّةَ تَعَدُّ أَوْسَعَ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ، فَدَلِيلُ ظُهُورِ الْحَالِ يَقْتَضِي الْحُكْمَ بِالطَّهَارَةِ فِيمَا يَحْتَاجُ فِيهِ تَحْصِيلَ الظَّاهِرِ فِي طَهَارَتِهِ، سِوَاءً حَصَلَ لِلنَّازِلِ مَلَاخِظُهُ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ فِيمَا يَشْتَرِطُ فِيهِ الطَّهَارَةَ أَمْ لَمْ يَحْصَلْ.

و أيضاً: يظهر ممّا ذكرنا عدم لزوم حصول الظن الخاص، بل يكفي حصول وصف الظن بالطهاره الحاصل من حمل فعلم المسلم على الصحه، المستلزم طهاره ما يتعلّق به فى المقام، فما عن الشيخ الأعظم من اعتبار حصول الظن الخاصّ فيه لأنّه القدر المتيقن فى المقام ممّا لا يمكن المماشاه معه، وإن كان أوفق بالاحتياط.

الأمر الثالث: يعتبر الاسلام فى الحكم بالطهاره فيما يتعلّق به بعد غيبته، و ذلك لاختصاص أدلتها التى أقواها أصاله الصحه فى فعله، فلا تشمل غير المسلم، كما أنّ السيره أيضاً قائمه على اختصاصهم بالمسلم و لا تجرى فى غيره كما هو واضح.

الأمر الرابع: هل يعتبر الايمان بالمعنى الأخصّ فيه، حتّى لا يُحكم بطهاره غير المؤمن عند غيبته إذا لم يعتقد بنجاسته مع احتمال طهارته؟ فيه وجهان بل قولان: و الأوجه عندنا هو الثانى، لما عرفت من السيره العمليه على ذلك، مضافاً الى أنه إذا لم نعتبر الشروط، خصوصاً الشرط الأول و الثانى، يظهر منه حكم عدم اعتبار الايمان كما لا يخفى.

الأمر الخامس: فى أنّه هل يشترط فى تحقّق الحكم فى المقام وجود التكليف، فلا- يحكم بالطهاره إذا كان لغير مكلف أم لا؟ وجهان: من عدم جريان أصاله الصحه فى فعله، و عدم امكان الشهاده على ما يصدر منه على طهارته لعدم تعلّق التكليف به.

و من قيام السيره على عدم الاجتناب عمّا يتعلّق بغير المكلف، و لو كانت السيره من جهه لزوم العسر و الحرج فى الاجتناب فى اختلاط غير المكلفين معهم.

و عليه، فالأوجه هو الأخير.

نعم، لا يبعد القول باعتبار كونه مميزاً، وإن كان مقتضى قولنا بكفايه احتمال مصادفه التطهير، هو عدم اعتبار لزوم التمييز، ولعله لاندراجه في توابع ولايه المسلم بحيث يُعدّ الولد من توابعه و متعلقاته، فاستعماله دليل على كفايه ذلك في الحكم بالطهاره لأجل أصاله الصحه في عمل وليه، فلا فرق فيه بين ما يترتب على طهاره وليه بعد غيبه المولى عليه، و بين كونه عنده و يترتب الطهاره عليه، لأنك قد عرفت قولنا بكفايه احتمال مصادفه التطهير في الحكم بذلك، و لو لم يحصل له العلم بالنجاسه.

الأمر السادس: أنه لا يختص هذا الحكم بخصوص بدن الانسان، بل الغيبه موجه للحكم بالطهاره في ثيابه و فراشه و أوانيهِ لوحده الملاك مع ما في البدن. لكن تأمل بعض فيه كصاحب «مجمع البرهان» و «المدارك» و ظاهر «المفاتيح»، لكنه ليس على ما ينبغي.

و لا فرق في الحكم بذلك بين كونه متلبساً بما يشترط فيه الطهاره أم لا، كما هو ظاهر عدد كثير من الفقهاء مثل الشهيدين و أبي العباس في «المهذب»، و الصيمري، و الفاضل النراقي، و العلّامه الطباطبائي، و «كشف الغطاء»، بل قد يظهر من «تمهيد» الشهيد الثاني الاجماع عليه، بل حكى العلّامه الطباطبائي في منظومه قيام السيره فيه، حيث قال:

و احكم على الانسان بالطهاره

مع غيبه تحتمل الطهاره

و هكذا ثيابه و ما معه

لسيره ماضيه متبعه

و هو كذلك إذ الأصل المذكور جارٍ في جميع ما يتعلّق بالمسلم من

دون اختصاص بشيء دون شيء.

الأمر السابع: في أنه هل يختص الحكم بخصوص الغيبه كما عليه صاحب «الجواهر» و العلماء البروجردى وغيرهما، أم يعم الظلمه و العمى أو حبس البصر؟ فيه وجهان بل قولان:

وجه القول الأول: هو أن الحكم بالطهاره حكم مخالف للأصل، فيكتفى فيه بالقدر المتيقن، و احراز السيره فى مثل ذلك مشكلاً جداً و إن ادعى الظهور فى السيره إذا تبين لما يشترط فيه الطهاره، بلا فرق بين كونه بعد الغيبه أم بعد ما يحتمل ما بحكمها، كما فى «المستمسك»، إلا أن اثبات ذلك فى غايه الأشكال، فالأحوط هو عدم اللاحاق كما لا يخفى.

الأمر الثامن: لا يعتبر فى الحكم بالطهاره غيبه نفس الشخص عن ثيابه و أوانيه و نحوها، ما لم تكن الثياب من توابع شخص آخر مسلم الموجب للحكم بطهارتها لأجله، كما لا يخفى. مطهره باطن الانسان

مطهره ما فى باطن الانسان

عد أصحابنا رحمهم الله باطن الانسان من جمله المطهرات، و هذا حكم ثابت لا اشكال و لا كلام فى ذلك، كباطن الفم و الأنف و الأذن و العين و غيرها كظواهر الحيوان بعد زوال العين فى الثانى، إما بأن لا يتنجس بالنجس و المتنجس، أو أنها تطهر بزوال النجاسه عنها، و لازم طهاره الباطن أنه إذا أكل الانسان طعاماً نجساً يكون فمه بعد بلعه طاهراً لا يحتاج الى التطهير.

و الدليل على الطهاره: قيام الاجماع و الاتفاق بين الأصحاب على

ذلك، كما صرّح به صاحب «الجواهر»، حيث قال: «إنّ زوال عين النجاسه ليس مطهراً في الحيوان، بل لا يتنجّس من الأصل»، بل هو في النجسيه كالبواطن المتفق بين الأصحاب على طهارتها بمجرد زوال عين النجاسه، بل قيل إنّه يمكن أن يكون من ضروريات الدين.

هذا فضلاً عن النصوص المصرّحه بذلك الوادره في فم الانسان و

الأنف و الاستنجااء:

منها: صحيح صفوان، عن اسحاق بن عمار، عن عبدالحميد بن أبي الديلم، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: رجل يشرب الخمر فيصق فأصاب ثوبى من بصاقه؟ قال: ليس بشيء». (١)

و منها: روايه الحسن بن موسى الحنّاط، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يشرب الخمر، ثم يمّجه من فيه فيصيب ثوبى؟ فقال: لا بأس». (٢)

كما صرّح بذلك في «الوسائل» بقوله: «أقول: هذا محمولٌ على ما يوافق الحديث الأوّل»، وإلّا يحتمل أن يراد ممّا يصيب هو نفس الشراب إذا مّجه في فمه، فحينئذٍ لا بدّ من طرحه، لأنّ عين النجاسه إذا أصاب شيئاً يُنجّس إذا علّم أنّه عينها.

و منها: روايه ابراهيم بن أبي محمود، قال: «سمعتُ الرضا عليه السلام يقول: يستنجى و يغسل ما ظهر منه على الشرح، و لا يدخل فيه الانمله». (٣)

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٢٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

و منها: روايه عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام في حديثٍ، قال: «إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منها يعني المقعده، و ليس عليه أن يغسل باطنها». (١)

فإن الظاهر من هذين الخبرين عدم نجاسه ما في الباطن من العذره لحاملها في الصلاه التي يشترط فيها الطهاره من الخبث، فيفهم منهما أنّ العذره ما لم تخرج لا تكون نجساً حتّى يتنجس البدن فيحتاج الى التطهير.

و منها: روايه عمّار الساباطي، قال: «سُئِلَ أبا عبدالله عليه السلام عن رجل يسيل من أنفه الدّم، هل عليه أن يغسل باطنه يعني جوف الأنف؟ قال: إنّما عليه أن يغسل ما ظهر منه». (٢)

و غير ذلك ممّا يستفاد منه أنّه لم يتنجس الباطن بالنجاسات حتّى يتطهر بالزوال، و إن كان ربما توهمه بعض العبارات من كون الزوال مطهراً لها، بل هو الظاهر من موثق عمّار من عدم حصول الحكم الّما في الظاهر لا-الباطن، كما هو مقتضى الأصل و العمومات، إذ ليس في أدله النجاسات عمومٌ يشمل نجاسه البواطن بها.

بل قال شارح «المفاتيح»: «إنه لم يتحقّق اجماع على متنجس البواطن لو لم نقل بالاجماع على العدم، مضافاً الى الأصول و العمومات».

أقول: نعم ما قاله صاحب «الجواهر» هنا، فإنّه بعد نقل كلام استاذة المذكور يقول: «قلت: و هي و الحيوان مشتركان في سبب ذلك، ضروره أنّه إن كان عين النجاسه موجوداً، فالمنجّس حينئذٍ للملاقى هو، لا ما كان عليه من البواطن و بدن الحيوان و إلّا كان طاهراً، فلم يظهر أثرٌ للحكم

١- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ و ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٢٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ و ٦.

حينئذٍ بتنجيسهما بالملاقاه، فابقائهما على الطهاره، و عدم تأثير عين النجاسه فيهما أولى من الحكم بنجاستهما و طهارتهما بالزوال، و قد تقدّم في الأسائر تمام الكلام» انتهى كلامه رفع مقامه. (١)

أقول: لا يخفى أنّ كلّ واحدٍ من النجس و ملاقيه بالنسبه الى الباطن و الخارج يتصور بأربعة صور:

تاره: كلاهما من الباطن.

و أخرى: كلاهما من الخارج.

و ثالثه: مختلفان بأن يكون النجس من الباطن و ملاقيه من الخارج.

و رابعه: عكس ذلك.

فلا باس ببيان أحكامها، فنقول:

الصوره الأولى: بأن يكون كلاهما من الباطن، سواءً كانت الملاقاه في محلّ النجس كملاقاه المثانه للبول و العروق للدم، أو كانت الملاقاه في غير محلّه، كما إذا وصلت النجاسه من الجوف الى غير المحلّ فيه كباطن الفم الملاقى للدم الواصل اليه من البطن، و داخل الاحليل الواصل اليه البول من المثانه.

و الحكم فيها عدم تنجس الملاقى لها، لانصراف الأدله من النصّ و الاجماع عنها، بل قد يدعى قيام الاجماع على أنّه لا أثر لها مادامت في الباطن، و لا فرق في ذلك بين ما لم يكن الباطن ممّا يحس به كالبطن و الأمعاء، أو كان ممّا يحسّ به كباطن الفم و العين، فرطوبه الفم و العين اذا

لاقت مع النجاسه الموجوده فيهما من الباطن لا تنتجس.

الصوره الثانيه: أن تكون النجاسه من الباطن و الملاقى لها من الظاهر، فإن كان الباطن بما لا يحس به، فالحكم أيضاً الطهاره كالأولى، كما الحقنه الملاقى مع النجاسه فى الباطن، و كالابره الملاقى مع الدّم الخارج من أصول الانسان.

لكن الحكم فيه لا يخلو عن شوب الاشكال، من جهه امكان دعوى انصراف أدله منتجس ملاقى النجس عمّا يلاقيه فى الباطن، و إن كان الملاقى من الخارج، فيحكم بالطهاره.

و من امكان منع هذه الدعوى لمكان الاحساس بالباطن، فيكون حكمه حكم الظاهر فلا طهاره، كما هو الأحوط.

الصوره الثالثه: أن تكون النجاسه من الخارج، و الملاقى لها فى الباطن كبصاق شارب الخمر أو آكل النجاسه، و الحكم فيها أيضاً الطهاره، لما عرفت من دعوى قيام الاجماع بل الضروره من الدين على طهارته، كما ورد فى النصّ أيضاً بعد زوال عين النجاسه، غايه الأمر أنه هل لا تنتجس أصلاً أو تنتجس لكن تطهر بزوال عين النجاسه؟ فيه وجهان الأقوى هو الأول.

الصوره الرابعه: أن يكون كلّ من النجس و الملاقى وارداً على الباطن من الخارج كبقايا الطعام المتخلف فى الفم الملاقى مع الخمر فى الفم، و كالطعام الملاقى مع الخمر فى البطن و نحوهما.

و الظاهر انفعاله بالملاقاه كما لو تلاقيا فى الخارج، لاطلاق الأدله فى تنجس ملاقى النجس، و عدم انصرافها عمّا كانت الملاقاه فى الباطن، أو فى مكانٍ دون مكان.

و الترابُ و باطن الخُفِّ، و أسفل القدم و النعل (١).

هذا، و لكن هذه الدَّعوى لا يخلو عن تأمل إذا لم يكن فيما يلاقيه من النجس أثرٌ. مطهرية التراب

في مطهرية التراب

(١) و من جملة المطهرات التراب، أى الأرض كما وقع التعبير بها فى «النافع»، فإنَّ المطهر هى الأرض التى وقع التعبير بها فى أكثر الفتاوى، و معقد الاجماع المحكى عن غير واحدٍ، و لعلَّ التعبير بالتراب كما فى المتن و عبارته «المقنعه» و «التحرير» وفقاً لما ورد فى البنويين العاميين، المعبرَ فيهما بالتراب.

ففى أحدهما: عن النبىِّ صلى الله عليه و آله : «إذا وطئ أحدكم الأذى بخفيه فطهورهما التراب». (١)

و فى الآخر عنه صلى الله عليه و آله : «إذا وطئ أحدكم بنعليه الأذى، فإنَّ التراب

له طهوره». (٢)

أو محمولٌ على اراده ما يشمل الأرض قطعاً، و كان وجه ذكره لكثرة ذلك فيما بين ساير قطع الأرض، فلا يراد الحصر به قطعاً، فمطهرية الأرض فى الجملة اجماعى محصياًً و نقلاً، كما فى النصوص كذلك، حيث تصل كثرتها الى حد الاستفاضه، و هذا فضلاً عن استمرار العمل به بلا خلافٍ فيه، إلّا ما عسىٰ توهمه عبارته «الخلاف» فى بادية النظر من المخالفه، حيث

١- سنن أبى داود، ج ١/٣١٦؛ كنز العمال، ج ٥/٥٥، الرقم ١٨٧٨ _ ١٨٧٩.

٢- سنن أبى داود، ج ١/٣١٥؛ المستدرک للحاكم، ج ١/١٦٦؛ كنز العمال كما فى قبله.

قال: «إذا أصاب أسفل الخف نجاسه فدلكه في الأرض حتى زالت تجوز الصلاة فيه عندنا».

ثم قال: «دليلنا: إنا بيننا فيما تقدم أن ما لا تتم الصلاة فيه بانفراده جازت الصلاة فيه، وإن كانت فيه نجاسه، و الخف لا تتم الصلاة فيه بانفراد، و عليه اجماع الفرقه» انتهى. (١)

حيث قد يوهم كلامه أنه يقول ببقاء النجاسه و العفو عنها في الصلاة، و حيث إنه مخالف لظاهر أغلب النصوص و صريح الفتاوى، لم يرض جملة من المتأخرين الذين تعرّضوا لنقل قوله و نسبته اليه، فأولوا كلامه الى ما لا ينافي المشهور، حتى أن المحقق البهبهاني في حاشيه «المدارك» تأمل في ظهور كلامه فيما ذكر، و قال: «بل الظاهر أن استدلاله فيه غفله منه». (٢)

أقول: الانصاف بعد التأمل في كلامه أنه أراد الاستدلال في جواز الصلاة فيه من جهه كونه ممّا لا تجوز الصلاة فيه منفرداً، حتى لو كان نجساً، فضلاً عما لا يكون كذلك، بأن تكون كلمه (و إن كانت فيه نجاسه) و صليته لبيان المرتبه الأعلى على الفرض، لا كونه كذلك حتى يخالف المشهور، و الله العالم.

و كيف كان، فالمسأله ظاهراً ممّا لا خلاف فيه كما أشار اليه

صاحب «الجواهر». (٣)

١-). الخلاف، ج ١/٢١٧ _ ٢١٨.

٢-). الحاشيه على مدارك الاحكام، ج ٢/٢٧٨.

٣-). الجواهر، ج ٦/٣٠٣.

البحث عن حيثيات مطهريه الأرض

و البحث عن مطهريه الأرض يقع فى أمور. حيثيات مطهريه الأرض

الأمر الأول: فى أن مطهريتها منحصره بخصوص المذكور فى المتن كما عن «الإشاره» و «التلخيص» من الاقتصار على النعل و القدم، و بعض ذكر الخف بدل النعل، و عن ثالث ذكر الخف و القدم و النعل كالمتمن، و رابع ذكر الخف و النعل، أو يطهر كل ما ينتعل به كما عن «جامع المقاصد» من دعوى الاجماع على المذكورات مع اضافته كل ما ينتعل به عادة كالقباق و نحوه: (١)

و الأقوى هو الأخير، لأن الظاهر كون ذكر مثل ما فى المتن للتمثيل لاجل غلبتها، لا لخصوصيه فيها فقط، و إن كان مقتضى الاحتياط هو الاكتفاء بخصوص ما ورد فى النصوص دون غيره، و الوارد فى النصوص خصوص الخف و النعل كما فى النبويين، و روايه حفص بن أبى عيسى لخصوص الخف، و فى القدم كصحيحه الأحول و معلى بن خنيس و صحيح الحلبي و زراره كما لا يخفى، بل مع ملاحظه التعليل بأن «الأرض تطهر بعضها بعضاً» يؤيد ما اخترناه كما عليه صاحب «الجواهر» و «الاسكافى» و «الرياض» و صاحب «المنظومه».

الأمر الثانى: فى ذكر الأخبار الوارده من العامه و الخاصه:

الأولى: النبويين العامين، فلا نكرر.

و الثانيه: و هي عدد من الأخبار:

منها: صحيحه الأحول، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «فى الرجل يطأ على الموضع الذى ليس بنظيف، ثم يطأ بعده مكاناً نظيفاً؟ قال: لا بأس إذا كان خمسة عشر ذراعاً أو نحو ذلك». (١)

و منها: خبر معلّى بن خنيس، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخنزير يخرج من الماء فيمر على الطريق فيسيل منه الماء أمر عليه حافياً؟ فقال: أليس ورائه شيء جاف؟ قلت: بلى، قال: فلا بأس إن الأرض يطهر بعضها بعضاً». (٢)

و منها: خبر محمد الحلبي، قال: «نزلنا فى مكان بيننا و بين المسجد زقاق قدر، فدخلت على أبي عبدالله عليه السلام ، فقال: أين نزلتم؟ فقلت: نزلنا فى دار فلان، فقال: إن بينكم و بين المسجد زقاقاً قدراً أو قلنا له إن بيننا و بين المسجد زقاقاً قدراً، فقال: لا بأس إن الأرض تطهر بعضها بعضاً. قلت: و السرقين الرطب أطأ عليه فقال لا يضرك مثله». (٣)

و منها: خبر حفص بن أبى عيسى، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام : ان وطئت على عذره بحفى و مسحته حتى لم أرفيه شيئاً، ما تقول فى الصلاه فيه؟ فقال: لا بأس». (٤)

و منها: خبر زراره بن أعين، قال: «قلت لأبى جعفر عليه السلام : رجل وطأ

على عذره فساخت رجله فيها، أينقض ذلك وضوئه، و هل يجب عليه

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ _ ٥ _ ٦.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ _ ٥ _ ٦.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤ _ ٥ _ ٦.

غسلها؟ فقال: لا يغسلها إلا أن يقدرها، ولكنه يمسحها حتى يذهب

أثرها و يصلّي». (١)

ومنها: وخبر محمد بن ادريس في آخر «السرائر» نقلاً من «نوادير احمد بن محمد بن أبي نصر»، عن المفضل بن عمر، عن محمد الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: إن طريقي الى المسجد في زقاقٍ يُيال فيه، فربما مررت فيه و ليس عليّ حذاء فيلصق برجلي من نداوته؟

فقال: أليس تمشي بعد ذلك في أرضٍ يابسه؟ قلت: بلى، قال: فلا بأس، إن الأرض تطهر بعضها بعضاً.

قلت: فأطأ على الروث الرطب؟ قال: لا بأس أنا والله ربما وطئت عليه ثم أصلي و لا أغسله». (٢)

ومنها: و رواه أخرى لزراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جرت السنه في الغائط بثلاثه أحجار أن يمسح العجان و لا يغسله، و يجوز أن يمسح رجليه و لا يغسلهما». (٣)

و غير ذلك من ما يمكن استفاده ذلك.

الأمر الثالث: في بيان كفيته الاستدلال من هذه الاخبار.

قد يقال: إنه يشكل في الاستدلال بها، لأجل احتمال كون المقصود من (الأرض تطهرها) هو جواز الصلاه مع الخف و لو كان نجساً، لأنه ممّا لا تتم فيه الصلاه، فلا يفهم منها كون الأرض مطهّرة له، مع أنّ في بعض

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٨

٢- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٨

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

الأخبار من الضعف كالبنويين العامين، هذا.

و لكن يمكن أن يجاب عنه أولاً: إنَّ نفس التعليل بقوله: «إنَّ الأرض تطهَّر...» يدلُّ على أنَّ المقصود من ذكر الأرض في الخِفِّ والنعل لأجل بيان طهارتهما لا الصلاة معهما، و أنَّ النجاسه فيهما معفوّه.

و ثانياً: يمكن استفاده ما ذكرنا من اطلاق نفى البأس سؤالاً و جواباً في نفيه من حيث زوال النجاسه بذلك المسح، كما صرَّح بذلك في حديث حفص بقوله: «و مسحته حتَّى لم أر فيه شيئاً ممَّا تقول في الصلاة فيه».

و ثالثاً: يندفع ضعفها بالانجبار بعمل الاصحاب و فتاواهم، مع ورود التصريح به في خبر صحيح أيضاً كصحيح صفوان بن يحيى و صحيح الحلبي.

فرع: إنَّ حصول الطهاره بالمشى و المسح على الأرض، هل يكون مطلقاً و لو كان أثر النجاسه باقياً على الخِفِّ و النعل، أو مع ذهاب أثر النجاسه عنها؟ فيه وجهان: الأقوى هو الأخير، و إن كان لسان بعضها بصوره الاطلاق، لكن لا بدّ أن يقيد بما ورد في صحيحه زراره، حيث قال عليه السلام بعد السؤال عن وجوب غَسَل القدم الواطيء على العذره: «لا يغسلها إلَّا أن يقدرها، و لكنه يمسحها حتَّى يذهب أثرها و يصلّى»، فإنَّ جعل ذهاب أثرها غايةً لمسحها، ظاهر في اعتباره في طهره، كما أنَّه هو موافق مع الاعتبار لو لا التعلُّد به.

الأمر الرابع: البحث عن المراد من (البعض) في قوله: «إنَّ الأرض تطهر بعضها بعضاً»:

١. قد يراد: بأنَّ المراد من البعض الآخر، النجس الملاقي للنعل و نحوه على

معنى ازاله أثره عمّا لاقاه بالبعض النجس، كما يقال الماء مطهر للبول و الدّم.

٢. و قد يراد من البعوض: ما لاصق بعضاً نجساً آخر منها ممّا كان عليها من القدم و نحوه، كما عن صاحب «المعالم».

٣. أو يراد منه: تطهير بعض الأرض بعض المتنجسات كالنعل، بأن يقصد من البعوض بعض المتنجسات لا كلّها، حيث لا يكون حينئذٍ للمطهر بالفتح عمومٌ و لا اطلاق يتناول غير مورد نفسه.

وجوه و احتمالات: و أحسن الوجوه هو الأوّل و الثانی، باعتبار أنّه نوع كناية عمّا يلصق بالنعل و الخفّ من تراب النجس و أشباهه، حيث قد أطلق الكلّ و هو الارض على البعوض من باب تسميه البعوض باسم الكلّ، و هو ما يلاصق القدم و الخفّ من التراب و نحوه.

و أضعف الوجوه هو الاحتمال الاخير، حيث ادّعى القطع بفساده، بل في «الجواهر» بعد ذكر القطع بفساده قال: «لبعد هذا المجاز بل استقباحه حتّى لو أريد الاضمار منه»، و عليه فيتعيّن الأوّل.

٤. نعم، هنا احتمالاً رابعاً نفى عنه البعد صاحب «الفقيه»، و هو أن يكون المراد من بعض الثانی بعض الأرض حقيقه، بمعنى أنّ بعض الارض يطهر بعضها الآخر باذهاب النجاسه عنه أو تأثيره في استحالته أو استهلاكه الموجب لارتفاع الموضوع، فيكون الاستدلال بهذه الجملة لطهاره الرجل و النعل مبتياً على تنزيلهما منزله الأرض بعلاقه المجاوره و المناسبه، المقتضيه للمشاركه في الحكم.

هذا لكنه نوع مجاز لا يُصار اليه مع امكان الحقيقه بلا تنزيل.

٥. الاحتمال الخامس هو أن يراد من البعض الأول البعض الطاهر من الأرض، و البعض الثانى شيئاً مبهماً، فيصير المعنى: أنها تطهر بعض الأشياء النجسه و منها المورد.

أقول: و الذى يناسب _ مع كون الجمله بصوره التعليل _ لمورد السؤال هو كونه لحصول الطهاره للخفّ و النعل الذى قد أخذ السائل جوابه من هذه الجمله، فينطبق ذلك مع الاحتمالين الأولين كما لا يخفى.

الأمر الخامس: هل الأرض مطهره للنجاسه الحاصله للقدم و النعل مطلقاً، و لو لم تكن النجاسه حاصله بالمشى على الأرض النجسه بأن حصلت من الخارج، كما أدمى باطن قدمه بسبب اصابته السكين لا بسبب الأرض النجسه.

أو يختصّ طهرها بما يحصل من المشى على الأرض النجسه، سواءً كانت النجاسه من الأرض أم من غيرها بواسطة الأرض، كما اذا لاقت قدمه و تدأ مطروحاً على الأرض فأدمى باطنه، فإنّ النجاسه حاصله من المشى على الأرض لكنها ليست من الأرض.

أو يختصّ طهرها بخصوص ما يحصل من المشى من النجاسه التى فى الأرض المتنجسه بالبول، أو من مشى الخنزير عليها؟

وجوه و احتمالات: يظهر من صاحب «المعالم» اختيار الاخير، حيث اختار من المحتملات السابقه كون المشى على الأرض هو المطهره للقدم و النعل التى اكتسبت النجاسه من الارض المتنجسه، بل قد يؤيد ذلك:

أولاً: إنّه القدر المتيمن من المحتملات بحسب ارتكاز العرف.

و ثانياً: وجود ما يمكن استفادته ذلك من النصوص، مثل حديث معلى بن خنيس من ذكر الخنزير الذى يخرج من الماء فيمّر على الطريق... الى آخره، حيث إنه صريح فى أن النجاسه أصابه رجله و نعله بواسطة المشى على الأرض المتنجسه، و لذلك سألّه الامام عليه السلام «أليس ورائه شىء جاف؟ قلت: بلى». و أيضاً يظهر ذلك ممّا ورد خبرى الحلبى من مرور السائل على القذره و العذره فى الزقاق، الموجب لنجاسه الخف و القدم. و أيضاً، هو أنّه لا- يمكن حديث حفص، بقوله: «وطأت عذرة بخفى».

فمقتضى الجمود على ظاهر اللفظ فى النصوص الوارد أن نتجاوز عن ذلك بواسطة التمسك بعموم التعليل فى قوله: «إنّ الأرض يطهر بعضها بعضاً» بان يراد من التطهير هو الاعم من كونه متنجسه بالارض بواسطة المشى عليها أو غيرها، خصوصاً مع ملاحظه أن العرف لا- يلاحظ هذه الخصوصيه فى الموارد، فلازمه حينئذٍ هو حصول الطهاره بالأرض مطلقاً، و إن كان الاحتياط فى الاقتصار بصوره المتيقن لا ينبغى تركه.

الأمر السادس: أنّه لا فرق فى حصول الطهاره بين كون الزوال بالمشى على الأرض، أو بالمسح عليها، لما ترى من ذكر المسح فى صحيح الأحول بقوله: «إنى و طأت عذرة بخفى و مسحته» و روايه زراره بقوله: «و يجوز أن يمسح رجله و لا يغسلهما» إن أريد بالمسح هو مسح الرجل النجسه بالأرض لا- مسح الرجل فى الوضوء حتى يخرج عن مورد البحث، كما احتمله صاحب «مصباح الفقيه»، و لعلّ الاحتمال الأوّل أقرب لوحده السياق مع ما قبله من مسح العجان بثلاثه أحجار فى الغائط.

نعم، لا- يكفى مجرد النجاسه، أولاً لما قد عرفت من ذكر المشى و المسح فى النصوص كحسنه الحلبى و صحيحه الأحوال و زواره، و بذلك نقيّد اطلاق التعليل الوادر فى النصوص، لعدم وروده فى مقام بيان كيفية التطهير، و ثانياً قابليته للتقيّد لو سُيِّم اطلاقه.

و من ذلك يظهر عدم كفايه مسح التراب على القدم و النعل المتنجسين فى تطهيرهما، بل لابدّ من مسحهما بالأرض، و إن كان يظهر من كلام صاحب «الجواهر» كفايته، حيث قال: «و لا فرق بين كيفيات المسح من جعل الحَجَر مثلاً آله للمسح و غيره، و حكى ذلك أيضاً عن كاشف الغطاء) و لكنه لا- يخلو عن تأمّل لأنّ الظاهر من النصوص هو مسح الرجل أو النعل بالارض لا مسح الارض بهما.

الأمر السابع: بعد ما قلنا بحصول الطهاره بالمشى يقع البحث عن أنه هل يعتبر:

١. التقدير فيه بخمسه عشر ذراعاً كما ورد فى صحيح الأ-حول بقوله: «لا بأس إذا كان خمسه عشر ذراعاً» كما حكى عن ابن الجنيد اشتراطه بذلك، بقوله: «إذا وطأ الانسان رجليه أو ما هو وقاء لهما نجاسه رطبّه، أو كان رجلاه رطبّه و النجاسه يابسه أو رطبّه فوطأ بعدها نحواً من خمس عشر أرضاً طاهره يابسه، طهر ما ماسّ النجاسه من رجله و الوقاء لها، و غسلهما أحوط... الى آخره».

٢. أو لا يعتبر لاطلاق غيره من النصوص المتعدّده و الفتاوى، و يقوى الاطلاق ذكر كلمه (نحواً) فى كلام ابن الجنيد المؤيد بأن يكون المراد

من التقدير بهذا المقدار، و أنه طريق الى حصول ما يزول به أثر النجاسه عاده لا بالموضوعيه، و لأجل ذلك لم يلتزم الفقهاء فى المورد الى التعبد بهذا المقدار، حيث لا خصوصيه فيه كما لا يخفى، و إن كان العمل بذلك أوفق بالاحتياط، و الاحتياط حسنً على كل حال.

الأمر الثامن: لا فرق فى حصول الطهاره بالمشى بأن يكون مع الخفّ أو بالنعل، حيث تحصل طهاره أسفله به بالاجماع الذى قد ادّعه صاحب «جامع المقاصد»، و بما فى «المنتهى» من أنه من المتيقن، مع ملاحظه اطلاقات الأخبار و ذكر خصوص النعل فى النبوى و إن كان عامياً، معتضداً بعدم خلافٍ فيه، اذ اقتصر المصنف فى «النافع» على الخفّ و القدم لا صراحه و لا ظهور فى الانحصار، و لذلك نلاحظ أنّ المصنف قد أضاف فى «الشرائع» اسفل القدم مع النعل، خصوصاً مع ملاحظه الفتاوى و إطباق الناس قديماً و حديثاً على صلاه الحفاه و المتنقلين، و دخولهم المساجد من غير غسل الاقدام و النعال، مع غلبه الظن على النجاسات، بل و مع القطع بها، خصوصاً مع ما هو المتعارف عند الاعراب من جعل الزقاق محلاً للتخليه، لا أقلّ اطفالهم، كما يؤمى الى ذلك ما فى روايه الحلبي من وجود العذره فى طريق المسجد فى الزقاق المؤدى اليه، فلو كلّفوا بلزوم الغسل فى جميع ذلك ربما أوجب ذلك الحرج.

و عليه، فالأقوى جواز ذلك فى كل ما يتنقل به، و لو كان كالبقباب، كما مضى نقله عن المحقق فى «جامع المقاصد» و ادّعى عليه الاجماع.

نعم فى الحاق ركبتي الأقطع و يديه إذا كان مشيه عليهما أيضاً وجهان:

من مساواتهما مع القَدَم والنعل، و من الانصراف الى ما هو المتعارف، لأن أصل الحكم مخالفتُ للأصل، فيقتصر فيه على موضع النص، و إن كان ملاحظه حال التعليل ربما يقتضى اللاحق، كما اختاره بعض، كما يظهر ذلك من كلام صاحب «الجواهر» بقوله: «قد يقال: باستفاده طهاره خشبه الأقطع منه، بعد الغض عن دعوى مساواتها للنعل أو القدم، بل و كعب عصاه الأعمى و عكاز الرمح و نحو ذلك، إلّا أنّ الاحوط خلافه».

أقول: الأحوط عدم اللاحق، لأن الغاء الخصوصية الذى يساعد عليه العرف فيه مشكل غاية الاشكال، بل و هكذا الحاق مثل نعل الدابة، و ما يُوقى به كالجورب، أو ما يوقى بكف الانسان لمن لا يقدر المشى على رجله فقط و أمثال ذلك، و إن كان اللاحق لا يخلو عن وجه.

الأمر التاسع: هل يختص حكم الطهاره بباطن الخفّ و النعل و القدم و لا يشمل ظاهرها، أو يعم للظاهر و الباطن؟ فيه وجهان بل قولان: إذ بملاحظه الأصل فإنّ الحكم مخالف للأصل، فلا بد من الاقتصار على موضع النص، و هو مسوق الى ما هو المتعارف، و هو ليس إلّا باطنها، خصوصاً مع مطلوبه التوقف و الاحتياط فى مثل هذه الامور. و عليه فيكون الصحيح هو الاوّل كما عليه صاحب «الجواهر» و السيد فى «العروه» _ و إن يقوى الجواز إلّا أنه احتاط بعده _ و المحقق الآملى حيث قد تأمل فيه.

لكن من جهة ملاحظه حال التعليل من «إنّ الأرض يطهر بعضها بعضاً» بل قد يدعى ظهور صحيح زراره بقوله: «عن رجلٍ ساخت رجله فى ذلك» فإنّ ظهور السوخ فيه يعنى انغماس حواشى القدم و النعل فى النجاسه، و

إن يحتمل أن المراد منه نحو اعوجاج في رجله، و ذكر القدم و النعل كان للمثال، و لأجل ذلك حكم صاحب «كشف الغطاء» بالطهاره في الظاهر أيضاً مثل الباطن، و كلامه لا يخلو عن وجه، و إن كان الاحتياط حسن على كل حال.

الأمر العاشر: لا بدّ في تطهير النجاسات من باطن القدم و النعل و الخفّ، من صدق الأرض سواءً كان من جنس التراب أو الحجر أو الزمل و الحصى، و قد مرّ بيان وجه ذكر التراب في بعض النصوص، و أنّه ليس لأجل خصوصيه فيه بل لأجل الغلبه فيه، أو لمناسبته مع الأرض، و إلّا فإنّ المعتبر في المطهره هو صدق الأرض، و عليه فالمشى على الجبال التي تكون ارضها من الحجاره و الصخره مطهره أيضاً لصدقها عليها.

نعم، قد يشكك في مثل المفروشه بالآجر أو الجصّ أو النوره المطبوخين، من جهه الشك في صدق الأرض بعد الطبخ، كما يُشكل عليه التيمم أيضاً، و استصحاب بقائه على الأرضيه فاسد، لكون الشبهه مفهوميه و في مثله لا يجرى الاستصحاب، هذا كما في «مصباح الهدى».

أقول: الانصاف أنّ العرف لا يحكم بخروج مثل هذه الأمور بالطبخ عن عنوان الأرض، فالمفروشه بالآجر كالمفروشه بالحجر يصدق عليه الأرض، و يصحّ الحكم بحصول الطهاره بها.

نعم، الذي لا يجرى هذا القول فيه هو المفروش بالقير أو لوح الخشب، كما لا يطهر المفروش بالحصر و البوارى و الزرع و النبات، إلّا أن يكون النبات قليلاً لا يمنع عن صدق المشى على الأرض، فحينئذٍ يكون مطهره.

الأمر الحادى عشر: هل يعتبر فى مطهرئه الأرض طهارتها أم لا؟ فىه وجهان بل قولان:

١. قول بعدم الاعتبار، كما مال الیه فى «الروضه» و «الریاض»، بل نسب صاحب «الروضه» هذا القول الى اطلاق الفتاوى، بل تمسكاً باطلاق الأخبار و النصوص.

٢. و قول بالاعتبار و الیه ذهب جماعه مثل الاسكافى و أول الشهدین و المحقق الثانى، و علیه عامه المتأخرین من المحققین كصاحب «الجواهر» و السید فى «العروه»، و أكثر أصحاب التعليق لو لا کلهم، و هو الأقوى لمناسبه المغروسه فى ذهن المشرعه بأن المتنجس لا يطهر، و أن الطهاره السابقه فى المطهر شرط، كما هو _ أى سبق الطهاره _ شرط ثابت فى ماء الغساله و حجر الاستنجاء و إن يصير نجساً بعد الاستعمال، بل قد يستفاد من كلام المحقق البهبهانى فى «شرح المفاتيح» الاعتراف بكونه ممّا اتفق علیه الأصحاب، كما يؤیدہ الاستقراء و التبّع فى موارد التطهير بالماء، بل يمكن استفاده ذلك من صحيح الأحول: «فى الرجل يظأ فى الموضع ليس بنظیف ثم يظأ بعده مكاناً نظيفاً؟ قال علیه السلام: لا بأس اذا كان خمسه

عشر ذراعاً».

بناءً على أن يكون الضمير المستتر فى أداه (كان) راجعاً الى المكان النظيف المفروض فى السؤال، فلازم هذا التوجيه انحصار حصول الطهاره للأرض النظيف الطاهره، فيقتد بواسطه هذا الحديث اطلاق سائر النصوص، بل قد يؤمى الى ذلك كلمه (جاف) فى حديث المعلّى

بأن تكون كناية عن طهارتها عن الماء الذي يكون في الخنزير الخارج

عن الماء.

نعم، قد يُدعى امكان الاستدلال لذلك بالخبر النبوي المروي بعده طرق فيها الصحيح وغيره وهو: «جُعِلت لى الأرض مسجداً و طهوراً» بناءً على أن يكون (الطهور) هو الأعم من الحدث و الخَبَث، فيدلّ على شرطيه طهاره الأرض لرفع الخبث، لأنّ (طهور) يعدّ من الصيغ المبالغه، و المراد منه الطاهر المطهر بالمطهرية الأعم من رفع الحدث و الخبث.

أقول: لكن الاستدلال بالنبوي لاثبات الشرطيه فى المطهرية مشكلاً جداً، و لو سلّمنا اطلاقه للأعم من الحدث حتّى يشمل الخبث، مع امكان منع ذلك بقريته وحده السياق مع المسجد، حيث تكون قريته على أنّ المراد من (الطهور) هو عن الحدث، مضافاً الى أنّه لا يكون مسوقاً لذلك، بل المقصود بيان أنّ أصل خلقه الأرض كانت كذلك من باب اللطف و الرحمه على العباد، من دون نظر الى كونها مطهره.

و أمّا المناقشه فى صحيح الأ-حول بأنّ (النظيف) فى مقابل (القذر) لا-بمعنى الطهاره، ممّا لا يساعده الارتكاز، خصوصاً مع ملاحظه مورد الحديث فى كونه فى مقابل جمله: «و ليس بنظيفٍ» التى هى كناية عن النجاسه، فالنظيف يصير معناه أنه كان طاهراً، و لذلك فالاستدلال به و بما عرفت من الاستقراء و المفروغيه فى ذهن المتشرعه، كافيان لاثبات شرطيه الطهاره للمطهرية.

الأمر الثانى عشر: هل يعتبر فى الأرض المطهره أن تكون يابسه أم لا؟

وجهان بل قولان: المحكى عن الاسكافى و الشهيد الثانى و المحقق الثانى فى «المسالك» و «الجامع» اعتباره، خلافاً لـ «نهايه» الفاضل و «روضه» الشهيد الثانى و «ذخيره» الخراسانى، و صاحب «الرياض».

استدلّ للأول: مضافاً الى الأصل فى بقاء النجاسه ألاً ما يطمئن بزوالها، و هو لا يكون ألاً باليابسه، امكان استفاده ذلك بما جاء فى خبر الحلبي بقوله: «أليس تمشى بعد ذلك فى أرضٍ يابسه؟ قلت: بلى... الى آخره».

و فى خبر المُعلّى بقوله: «أليس ورائه شيءٌ جافٌ؟ قلت: بلى... الى آخره».

و الجفاف و اليبوسه إما متقاربان أو تكون الثانيه أخصّ من الأول.

و نحن نزيد عليه فى الاستدلال و لو إشعاراً لو لا الظهور، بأنّ لفظ (التراب) الواقع فى النبوى يتبادر منه فى الذهن ما هو اليابس منه، مضافاً الى تعارف المسح و الازاله فى الجفاف، كما يستعمل فى الاستنجاء و غيره، فبذلك يقيد اطلاقات سائر النصوص لو لم نقل بانصرافها الى صورته الجفاف.

و ما أورد عليه تاره: بعدم ذكر الجفاف و اليبوسه فيهما على وجه يفيد التقييد، لعدم كونه بصيغه احدى المفاهيم المعتره.

و أخرى: بأنّه يحتمل أن يكون الجفاف المعبر فى روايه المُعلّى فى مقابل الرطوبه الواصله الى القطعه الرطبه عند مرور الخنزير عليها.

و ثالثه: من قصور سند الخبرين مع عدم الجابر عن اطلاق أكثر النصوص و الفتاوى: ممّا لا يمكن المساعده معه، لما قد أجيّب:

عن الأول: بأنّ دعواه ناشئه عن الغفله عن جهات الدلاله، فإنّ الخبرين أظهر فى التعليق من القضييه الشرطيه.

و عن الثاني: أنه احتمال لا يوجب رفع اليد عن ظهور اللفظ.

أقول: هذين الجوابين صدرتا عن المحقق الهمداني و عن «مصباح الهدى» بعد نقل ذلك عنه، قال: «و لكن الانصاف عدم قوه دلالة اللفظ المشتمل على القيد على التقييد، لقوه احتمال اراده الخلو عن الرطوبه النجسه المقابله لهما، لا الجفاف بقول مطلق و لو عن الرطوبه الطاهره، إلا أن الاحتياط في اشتراط جفافها لا ينبغي تركه». (١)

قلنا: إن ما ذكره ليس إلا مجرد احتمال لا يطمئن به، بخلاف ظهور نفس اللفظ من لزوم تحقق الجفاف بلا قيد معه. نعم إن قلنا بتباين معنى الجفاف عن اليوسه، أوجب ذلك التشكيك بينهما، إلا أنه إذا حصلت اليوسه فالجفاف حاصل قطعاً. و لعلّ تحصيل كثره الفتوى لخصوص اليوسه يكون أصعب، لأنّ الأكثر يكتفى في ذلك بصوره الجفاف حتى و لو كان مشتملاً على النداءه في الجملة دون الرطوبه المسريه، فيكون الجفاف هو ما يصدق عليه هذا العنوان عرفاً، لا الجفاف المقابل للرطوبه المتعديه، كما عليه الشيخ الأ-كبر في حاشيه «النجاه» و العلّامه البروجردى و غيرهما، خلافاً لصاحب «الجواهر» و جملة من المتأخرين المحققين، منهم صاحب «العروه» حيث اختاروا الثاني.

و لا ريب أنّ الأول هو الأحوط، لو لم يكن أقوى.

و الاشكال في ضعف سند الخبرين غير مسموع، لصحّه خبر الحلبي، و كذا خبر المعلّى لكونه منقولاً عن ابن أبي عمير و جميل بن درّاج عنه، و هو

ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه كما لا يخفى. و عليه فالقول باعتبار الجفاف يكون أظهر و أحوط.

بل، يمكن تنزيل كلام من لم يعتبر الجفاف على اراده الاكتفاء بالأرض الرطبه رطوبه غير متعديه لا المتعديه، كما قد يؤيد ذلك قول الفاضل من أن الأقرب عدم الطهاره لو وطأ وحلاً، بل و كذا في «الروضه» و إن كان في الثاني لا يخلو عن بُعد، فيرجع النزاع الى امكان الجمع بين القولين بعدم اعتبار اليبوسه بالمعنى الأخص، فلا ينافى حينئذ اعتبار الجفاف بان لا تكون مع الرطوبه المسريه، و لكن المختار هو ما عرفت.

الأمر الثالث عشر: لا- اشكال في لزوم تطهير القدم و الخف على نحو يوجب ازاله عين النجاسه، كما يعتبر ذلك في التطهير بالماء، كما لا- اشكال أنه لا يعتبر في حصول الطهاره ذهاب الأثر من عين النجاسه، بمعنى الرائحه و اللون، لوضوح أنه لم يعتبر في الماء الذي يكون اذهابه أهون من الأرض، فضلاً عما نحن فيه.

نعم، الذي وقع الخلاف فيه هو الأثر، بمعنى الأجزاء الصغار الباقية بعد المشى و المسح، فهل يعتبر زواله أم لا؟ فيه وجهان بل قولان:

١. قول بالاعتبار كما صرح به في «جامع المقاصد» و «منظومه» الطباطبائي و المحقق الآملي و الهمداني.

٢. و قول بعدم، كما هو مختار صاحب «الجواهر» تبعاً لاستاذه صاحب «كشف الغطاء».

وجه الاعتبار: _ مضافاً الى الأصل عند الشك، و هو استصحاب بقاء

النجاسه مع بقاء الأجزاء الصغار، و معروفه توقّف تطهير النجاسات على ازاله أثرها _ شمول عمومات وجوب ازاله النجاسه للأجزاء الدقيقه منها أيضاً، و خصوص دلاله صحيحه زراره المتقدمه التى جاء فيها: «قال عليه السلام: لا يغسلها إلّا أن يقدرها و لكنه يمسحها حتّى يذهب أثرها و يصلّى». (١)

و كذا صحيحه حفص بن بكر: «وطأتُ عذره بخفى و مسحته حتّى لم أر فيه شيئاً، ما تقول فى الصلاه فيه؟ فقال: لا بأس». (٢)

فإنّ نفى الرؤيه فيه عن شىء من العذره، يكشف عن عدم بقاء أثرها، و هى الأجزاء الصغار.

هذا غايه ما يمكن أن يُستدلّ للاعتبار.

و القول الآخر: هو عدم الاعتبار، حيث تمسك القائلون به بأمور:

أولاً: اطلاق باقى النصوص.

و ثانياً: مناسبه سهوله الشريعه و سماحتها، بل و لحكمه مشروعيه هذا الحكم من التخفيف و نحوه.

و ثالثاً: بأنّ فى التكليف بوجوب الازاله من العسر و الحرج ما لا يخفى، بل يمكن دعوى تعذّره عادةً، بل يمكن دعوى ظهور سائر النصوص فى ذلك، بل يمكن تنزيل خبر الخصم على ذلك أيضاً بأن يراد من الأثر الأجزاء التى لا يعتاد بقائها، و لا يصدق عرفاً ذهاب تمام العين مع وجودها لا الأثر بالمعنى السابق.

و رابعاً: امكان استفاده ذلك من مساواه التطهير هنا مع التطهير فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ _ ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات ، الحديث ٧ _ ٦.

الاستنجاء بالأحجار، الذي رواه هذا الرواي في موردنا، وهو خبر زراره، بقوله نقلاً عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «جرت السُّنه في الغائط بثلاثه أحجار أن يمسح العجان ولا يغسله، ويجوز أن يمسح رجليه ولا يغسلهما». (١)

فكما لا يعتبر زوال الأثر في الاستجاء فكذلك هنا، بل يمكن أن يحصل للفقير الماهر _ بملاحظه ما تقدّم هناك _ الظن إن لم يكن القطع بمساواتهما في ذلك، و أنه به تفرّق بينه وبين التطهير بالماء، بل بدونهما يمكن القطع إذا لوحظت السيره، و تعدّر ازاله تلك الأجزاء أو تعسّرها، خصوصاً ما يكون في الشقوق منها، كتعدّر العلم بذلك أو تعسّره بالحكم المذكور، سيما مع ملاحظه عدم شىء من هذه المدّاقه في النصوص، بل ظاهر الاكتفاء بها بالخمسه عشر الوارد في صحيح حفص و نحوه يُودى خلاف ما ذكروا، لوضوح أنّ الأثر لا يذهب بهذا المقدار من المشى و المسح، هذا.

أقول: لكن الانصاف أن يقال: إنه و إن لم يكن كلّ واحدٍ من الأدله المذكوره مستقلاً و برأسه دليلاً مفيداً لذلك و تماماً إلا أنه بالمجموع مع ضمّ بعضها الى بعض يفيد، خصوصاً بيان ما به الافتراق بين الماء و غيره بذلك، و خصوصاً ملاحظه مفاد صحيحه حفص بالاكتفاء بخمسه عشر من دون ذكر أنه يذهب بذلك الأثر حتّى الصغار من الأجزاء، مع أنّ تحقّقه في غايه الاشكال. و كون التشابه بين موردنا مع ما في الاستنجاء في حكم التطهير بالمسح، و لو لم نُسلم كون الروايه فيه لأجل احتمال كون حكم الذيل لبيان الوضوء بالمسح، و كون ذكر الجواز لأجل التقيه، خصوصاً مع

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١٠.

ملاحظه تعذر ذلك أو تعثره، مع وجود الشقاق فى الأقدام فى الحفاه فى عصر الأئمه عليهم السلام بين الاعراب، و عدم معهوديه لبسهم الخف إلاً بعضهم، بل وهكذا فى الخف من جهه وجود الخلل و الفرج و الشقوق فيه، فالحكم بعدم الاعتبار فى الأجزاء الصغار التى لا- تتميز قوى جداً، بخلاف ما لو كانت مميزه، لأنه يكون داخلاً- حينئذ تحت عمومات وجوب الازاله عن عين النجاسه، و لا يطلق عليه أثرها، فلا بد من ازالتها، و الله العالم.

هذا كله إنما كان البحث فيما إذا كانت عين النجاسه موجوده فيما

يريد تطهيره.

و أما اذا لم يكن الأمر كذلك، بل كانت نجاسته نجاسه حكميه خاصه، فهل يكفى فيه مجرد وقوع المماسه لحصول الطهاره أم لا بد من المشى أو المسح؟ فيه خلاف: قد يقال: بالكفايه كما عن الطبائى فى منظومته، و صاحب «كشف الغطاء»، بل اليه يرجع ما فى «المعتبر» و «المنتهى» و «الذكرى» و «الذخيره» و غيرهما من التصريح بعدم اشتراط جرميه النجاسه و جفافها فى الطهاره، بل ظاهر نسبه الخلاف فى أكثرها الى بعض الجمهور خاصه عدمه بيننا، بل الاجماع عليه عندنا، و لعلّه لاطلاق الأدله و أولويتها من الغيبه و فحوى الاكتفاء به فى الاستنجا، بل هى هى و زياده.

هذا ما قاله صاحب «الجواهر».

و أجاب عنه بقوله: «هذا و لكن قد يناقش فيه: إن لم يكن جمعها عليه بمنع الأولويه و ظهور الأدله فى الغيبه التى تزال بالمسح و الدلك و المشى و نحوها، و تتبعها الحكميه لا إذا كانت هى لا غير، و الأمر سهل».

أقول: لكن لا يخفى أنّ العبارات المنقولة عن المحقق و العلامة و الشهيد لا تدلّ على كفايه المماسه، لوضوح أنّ عدم اشتراط الجرميّة للنجاسه لا- ينافى اعتبار تحقّق المسح و المشى فى حصول الطهاره، و عليه فلا دليل لنا الكفايه المماسه إلّا التمسك باطلاق التعليل «إنّ الأرض يُطهّر بعضها بعضاً» مع أنه غير وجيه، لأنّ هذا الاطلاق ليس وارداً لبيان كفايه التطهير، بل هو فى صدد بيان أنّ الأرض تعدّ من المطهرات على حسب ما ورد فى الدليل لبيان كفايته، مع أنّه لو سلّمنا اطلاقه حتّى لبيان الكفايه، لكن يمكن تقييده بما فى خبرى حفص و زراره من التصريح بلزوم المسح، خصوصاً فى الأخير الذى وقع ذلك فى كلام الامام دون الراوى، و عليه فالقول باكتفاء مجرد المماسه دون المسح و المشى لا يخلو عن تأمّل كما لا يخفى.

الأمر الرابع عشر: هل يعتبر فى المطهر أن يكون أرضاً، و أن تكون الازاله بالمشى و المسح عليها، أو يكفى فى حصول الطهاره زوال عين النجاسه عن الخُفّ و القدم بكل قالع و مزيل و لو بأخذ الحَجَر و مسحه به، أو أخذ التراب و مسحه بالقدم و الخف؟ فيه وجهان بل قولان: قولُ بالثانى منقول عن ابن الجنيّد حيث قال بكفايه المسح بكلّ جسمٍ قالع، بل عن «نهايه» الفاضل احتمالاه مع الاشكال فيه، بل فى «الذخيره» أنّ القول به لا يخلو عن قوّه، للاطلاق الموجود فى النصوص.

مع أنّ مقتضى الأصل، و ظاهر النبويّين، بل نفس ظهور التعليل من ذكر الأرض المفهم أنّ صدق هذا العنوان لازم فى المطهره، و هو لا يصدق

و ماء الغيث لا ينجس في حال وقوعه، و لا حال جريانه من ميزابٍ و شبهه، إلّا أن تغّيره النجاسه (١).

للحجر المنفصل القالع، أو التراب الذي يمسح به باطن القدم، و إن كان في الازاله ربما يكون أبلغ. و عليه فالاطلاق الموجود في النصوص يُحمل و ينصرف الى ما هو الغالب و المتعارف من آليه الأرض لنحو هذه الأمور، خصوصاً بعد انجباره بتطابق الفتاوى ظاهراً، بل لا خلاف فيه إلّا ممّن عرفت.

و القياس هنا بما في الاستنجااء حيث يكفي في التطهير فيه بذلك، لا يوجب القول به هنا، و إن كان يتوهم ذلك ذكر الموردين في صحيح زواره، لإمكان كون التساوى في أصل التطهير لا في جميع الخصوصيات، مضافاً الى ما عرفت من احتمال كون الذيل من جهة حكم الوضوء لا التطهير، و الله العالم. حكم ماء المطر

في ماء المطر

(١) إنّ المصنّف حيث أهمل حكم ماء المطر عند البحث عن أحكام المياه، مع أنّ له حكماً خاصاً باعتبار أنّ قطراته النازله من السماء مع كونها مياه قليله منفصله بعضها عن بعض، و متقومه بعضها مع بعض، يكون معتصمه بوضعها العنوانى كالماء الجارى المعتصم بمادّته بلا خلافٍ فيه في الجملة، كما تشهد له النصوص الآتية، و قد نبّه عليه في المقام لأدنى مناسبه.

أقول: كون ماء المطر من المطهّرات في الجملة مسلّم كتاباً و سنّه و اجماعاً، بل ضروره، أى عدم انفعاله في الجملة ممّا عليه الاجماع و لا خلاف فيه، و لكن الخلاف وقع في تفاصيله، و قد أنهاء بعضهم الى ثمانية

أقوال، إلّا أنّ المسلّم والمحقّق في المسأله هو ثلاثه أقوال:

١. قول عليه المشهور و وافقه صاحب «الجواهر» و «العروه» و المحقّق الهمداني و الآملي، و كثيرٌ من أصحاب التعليق على «العروه» هو عاصميه ماء المطر حال النزول و تقاطره بقوّه، بحيث يصدق عليه اسم الغيث و المطر، سواءً كان في الكثره على حدّ يجرى بعد نزوله أم لا، و سواءً كان جريانه بالقوّه أى بمعنى أنّه لو لا المانع عن جريانه مثل رخاوه الأرض أو اختلاف سطحها علوّاً و دنوّاً لجرى، أو كان جارياً بالفعل، و سواءً كان المجتمع منه بقدر كثر أو لم يكن بل كان قليلاً.

٢. و القول الثاني هو اعتبار كونه في الكثره على حدّ يجرى و لو بالقوه، كما عليه صاحب «الحدائق» و الأردبيلي من اعتبار ذلك حقيقه أو حكماً، بل هو قريب جداً بالنسبه الى كلام الشيخ و ابن زهره.

٣. و القول الثالث هو أن يكفي صدق مسمّى الجريان بالفعل، و لو بمجرد الانتقال من مكانٍ الى مكانٍ آخر كالغسل في أعضاء الوضوء و الغسل، وهو كما عليه صاحب «كشف اللثام» و نفى عنه التبعد في «المدارك» و «الكفايه» مع انضمام شرطيه الجريان من الميزاب خاصّه فهو قولٌ رابع، أو من الميزاب و نحوه و هو القول الخامس، أو مسمّى الجريان و إن لم يكن من ميزابٍ و نحوه، أو من اراده الحكمى من الجريان، أى يعتبر بلوغ المطر حَدّاً يجرى من الميزاب و نحوه، و إن لم يجر منهما و هو القول السادس، أو حدّ الجريان مطلق و إن لم يجر أصلاً بناءً على جعل الميزاب مثلاً- للكثره و هو القول السابع، أو كان المطر كالجارى البالغ كزاً

كما حُكي عن العلامه في «المنتهى» فيصير هذا قولاً ثامناً.

أقول: و كيف كان، فلنرجع الى أصل الاستدلال للقول المشهور، و هو أمور:

الدليل الأول: الطهاره.

الدليل الثاني: العمومات و ظاهر الكتاب معتمداً على الفتوى المعظم، بل عدم ثبوت المخالف الناص كما عرفت، بل في «حاشيه المدارك» للمحقق البهبهاني: «قيل لاختلاف في عدم انفعاله حال تقاطره».

الدليل الثالث: أنه قد يشهد له استبعاد القول بنجاسه المياه الكثيره المجتمعه من الأمطار الغزيره في الأرض المستويه، بل هو معلوم البطلان، و إن كان هو ممّا يلزم منه للقول باعتبار الجريان فعلاً.

كما أنّ لازم ظاهر كلام الشيخ من اعتبار الميزاب، نجاسه الفرض المذكور و إن جرى في الأرض المنحدره، بل و إن صارت كالأنهار العظيمة، و بطلانه واضح.

الدليل الرابع: كونه موافقاً لسهوله الشريعة و سماحتها، بل عُسر الاحتراز عن ماء المطر و طينه المباشر للنجس.

الدليل الخامس: قيام السيره المستمره المستقيمه على ذلك، كما اعترف بها غير واحد من الأساطين.

الدليل السادس: وجود النصوص المستفيضه لو لا المتواتره على ذلك:

منها: مرسل الكاهلي عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث، قال: «قلت: يسيل على من ماء المطر أرى فيه التغيير و أرى فيه آثار القدر، فتقطر القطرات على و ينضح على منه، و البيت يتوضأ على سطحه، فيكف على

ثيابنا؟ قال: ما بذأ بأس لا تغسله، كل شيء يراه ماء المطر فقد طهر». (١)

فإن الحكم بنفى البأس ممّا يكفّ (٢)، مع وجود القدر فيه، يدلّ على الطهاره، هذا بالنسبه الى صدر الحديث سؤالاً و جواباً.

و أحسن منه للاستدلال ذيله المسوق مساق الكبرى الكليه للجواب بنفى البأس، بأن ما يراه المطر فقد طهر، و هو أقوى دليل على عموم ذلك لكل ما يسمّى عرفاً بالمطر و إن لم يكن جارياً.

لا- يقال: إن قوله: «كل شيء يراه المطر فقد طهر» غير ظاهر في الاعتصام، لأن المطهرية أعم منه كما في ماء الغساله بناءً على نجاستها، حيث أنّها مع نجاستها يُطهر بها المحلّ.

لأننا نقول: _ مع أنّه غير مناسب مع فرض الكوف و السؤال عن حكمه لأجل ملاقاته مع النجس، بأنّه هل يتنجس الثياب به أم لا، فأجاب ذلك، الظاهر كونه عليه السلام في مقام بيان عاصميه المطر الذي قد أصاب، و إلّا كان نجساً يوجب تنجس الثوب و فيه بأس _ .

إنّه لو سلّمنا عدم عاصميه نفس ماء المطر بهذه الملاقات، لكنه لو أوجب النجاسه لما يلاقيه، لكان موجباً لنقض الغرض، كما هو الحال كذلك في ماء الغساله، و عليه فلا بدّ مع ذلك الالتزام بعدم تنجس الثوب بذلك، مع قبول عدم عاصميه أصل ماء المطر.

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٢- و كوف الماء من السقف أو غيره على الثياب، هو تقاطر القطرات، و المعبر عنه بالفارسيه: چكه.

لكنه واضح البطلان، خصوصاً مع قوله: «فقد طهر» الظاهر في كون المقصود في السؤال ليس إلماً تخيّل النجس، فأجاب عنه بالعدم.

لا- يقال: إنّه مشتمل على ما لم يقل به أحدٌ، لدلالته على نفى البأس عما رأى فيه التغيّر و آثار القدر، و التغيّر ظاهرٌ في كونه بأوصاف النجاسة.

لأننا نقول أولاً: بالمنع عن ظهوره في كون الوكوف عمّا هو المتغيّر من وصف النجس، لاحتمال كون المراد من القدر هو الوسخ الذى لا نجاسه له. مع احتمال أن يكون ما وصل الثياب من غير الناحية التى فيها التغيّر و آثار القدر، لو سلّمنا كون القدر بمعنى النجس، كما هو الظاهر من ظاهر اللفظ، هذا.

و ثانياً: لو سلّمنا عدم امكان الاستدلال بصدر الحديث لأجل ذلك، لكنه لا يضّرّ بما هو مقصودنا، و هو الاستدلال بذيّل الحديث بقوله: «كلّ شىء يراه المطر فقد طهر» الذى هو بمنزلة الكبرى الكليه، و التفكيك فى التعيّد بالصدر لا- يضّرّ بالاستدلال، كما لا يضّرّنا ارسال الحديث بعد كونه منجبراً بعمل الاصحاب، و حصول الوثوق بالصدر بذلك.

أقول: الانصاف أنّه أحسن و أتم دليل لما ادّعى هنا فى مطهره المطر، كما لا يخفى.

و منها: صحيح هشام بن سالم أنّه سال أبا عبدالله عليه السلام: «عن السطح يُبال عليه فتصيبه السماء، فكيف فيصيب الثوب؟ فقال: لا بأس به ما أصابه من الماء أكثر منه» (١).

تقريب الاستدلال: جاء في ذيله من قوله: «ما أصابه من الماء أكثر منه» حيث إنه بمنزلة التعليل في دلالة على العموم و الاطلاق، بأنه متى كان ماء المطر أكثر من القذر فهو طاهر عند وكوفه، سواءً كان الكثير على حدٍ يجرى بالفعل أو بالقوه أو لم يجر، و صدق عليه الكثره، و إن كان في مورد الخبر هو الكوف من السقف الذى لا- يتحقق الكوف المنجس من طرف الى طرف آخر منه إنما مع جريانه غالباً، و لكن العبره بعموم التعليل و اطلاقه لا- بخصوص المورد، لا- مكان الغاء الخصوصيه عنه ليكون الحديث مِمَّا يدلُّ على عدم انفعال ماء المطر إذا كان على حدٍ أكثر من القذر مطلقاً و هو المطلوب، مع أنَّ الأكثرية هنا كان بمعنى القهر و الغلبه دون المقداريه، إذ البول الجاف لا مقدار له، على أنَّ اكثرية الماء من البول لا تقتضى تحقق الجريان فيه، إذ ربما لم يجر و هو أكثر منه، و محتملٌ لرجوع ضمير (أصابه) الى الثوب، أى إن القطرات الواصله للثوب أكثر من البول الذى أصابه.

و منها: خبر أبى بصير، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الكنيف يكون خارجاً، فتمطر السماء فتقطر على القطره؟ قال: ليس به بأس» (١).

وجه الاستدلال: واضحٌ لأنَّ المراد من الخارج فى الكنيف هو ما إذا كان مكشوفاً غير مسقفٍ، فبرغم ملاقاه المطر معه و التقاطر منه، قال عليه السلام لا بأس، و هذا يدلُّ على عدم انفعال ماء المطر بالملاقاه مع النجس، و صدق المطر يكون أعمّ من الجريان و عدمه، و كونه على حدِّ الكثره و غيره.

أقول: لعلّ هذا الحديث في الدلالة على مذهب المشهور أظهر من بعض الروايات، لاطلاقه في كونه على حدّ الجريان أم لا، و كذلك غيره.

لا يقال: إنّه غير واضح الدلالة، لأنّ التقاطر كما يمكن أن يكون بعد الوقوع على الكنيف ثمّ اصابه بالثوب، كذلك يحتمل أن يكون من السماء، فلا يمكن الاستدلال به حينئذٍ.

لأننا نقول: بأنّ التقاطر من السماء ليس ممّا يتخيّل فيه النجاسة حتّى يحتاج الى السؤال و يجاب عنه، بل الذى للسؤال فيه وجه هو ملاقاته مع الكنيف، و وكوفه عنه الى الثوب، فجوابه فيه بأنّه لا بأس يكون دليلاً للمطلوب، كما لا يخفى.

و منها: صحيح على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، في حديثٍ: «و سأله عن الرجل يمرّ في ماء المطر و قد صبّ فيه خمر فأصاب ثوبه، هل يصلّى فيه قبل أن يغسله؟ فقال: لا يغسل ثوبه و لا رجله و يصلّى فيه و لا بأس». (١)

أقول: الاستدلال به لا- يخلو تأمل، لأنّ ظهور جملة: «يمرّ في ماء المطر» في كون الماء مجتمعاً في موضع غير خفي، خصوصاً مع ملاحظه ظرفيته لوقوع الخمر فيه، و برغم ذلك قد نفى عليه السلام، فنفى البأس عنه يمكن أن يكون من جهة نزول المطر عليه و لو كان قليلاً، حتّى يجوز الاستدلال به للمقصود، كما أنّه يمكن أن يكون لكثرة الماء أو بلوغه الى حدّ الكثير و لو مع انقطاع المطر عنه، أوجب الحكم بالطهاره، فلا يكون مورداً

للاستدلال، و لا معيّن لأحدهما، و إن كان الأقرب هو الأوّل، فيصير هذا الخبر دليلاً على عدم الانفعال لأجل نزوله و تقاطره من السماء.

أقول: بل يمكن الاستدلال على دعوى المشهور باطلاق بعض الأخبار الوادره فى طين المطر:

منها: مرسل «الفقيه»، قال: «سئل _ يعنى الصادق عليه السلام _ عن طين المطر يصيبُ الثوب فيه البول و العذره و الدّم؟ فقال: طين المطر لا ينجس». (١)

بناءً على أن يكون المراد هو اصابه الماء الموجود فى الطين، و لم يكن من عين النجاسه، لوضوح أنّه إذا كان ما أصاب نفس الدم أو العذره على الثوب، فإنّه ينجس.

و وجه وضوحه يُفهم من الجواب بأنّ نفس الطين لا ينجسه من جهه وجود الدم و العذره سابقاً لكنه قد استهلك فعلاً بواسطة المطر.

هذا لو سئل اطلاقه حتّى يشمل صورته كون الكوف و المترشح من عين النجاسه، فيقتد بواسطة الأدله الداله على مسلميّة نجاسه عين النجاسه إذا كانت مع الترشح، فيحمل على الصوره التى ذكرناها حتّى لا ينافى مع تلك الأدله، جمعاً بين هذا الحديث و بين تلك الادله.

و منها: مرسل محمد بن اسماعيل عن بعض أصحابنا، عن أبى الحسن عليه السلام: «فى طين المطر أنّه لا بأس به أن يصيب الثوب ثلاثه أيام، إلّا أن يعلم أنّه قد نجسه شىء بعد المطر، فإن أصابه بعد ثلاثه أيام فاغسله، و إن كان الطريق نظيفاً لم تغسله». (٢)

حيث يدلّ على المطلوب باطلاقه بأنّ طين المطر طاهر و لو كان فيه النجاسه، بقرنيه حال المقام من حيث السؤال عن أنّه لا يكون إلّا من جهه نجاسته، و لذلك حكموا باستحباب غسله بعد ثلاثه ايام لشدّه احتمال حصول النجاسه للطين بعد قطع المطر، فيصير الغسل بعدها محبوباً. نعم، عنوان الطين لا يشمل صورته التقاطر من المطر إذا كان قليلاً كما لا يخفى.

دليل القول الثانی و الثالث في ماء المطر: و هو اعتبار الجريان في مطهریه المطر بالأعم من الفعلية و القوه، و هو القول المنتسب الى المحقّق الازديلى قدس سره، أو اعتبار خصوص الفعلية في الجريان، و استدلّوا لهما بأحاديث ثلاثه منسوبه الى عليّ بن جعفر عليه السلام:

١. صحيحه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن البيت يُبال على ظهره و يُغتسل من الجنابه، ثم يصيبه المطر أيؤخذ من مائه فيتوضأ به للصلاه؟ فقال: للصلاه فقال إذا جرى فلا بأس به». (١)

٢. خبره الآخر المروى عن كتابه: «سأل أخاه أيضاً عن المطر يجرى في المكان فيه العذره، فيصيب الثوب أيصلّي فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى به المطر فلا بأس». (٢)

٣. خبره الآخر أيضاً المروى عن كتابه، و الحميرى: «سأل أخاه عليه السلام عن الكنيف يكون فوق البيت، فيصيبه المطر، فيكفّ فيصيب الثوب أيصلّي فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى من ماء المطر فلا بأس». (٣)

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ _ ٩.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢ _ ٩.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣.

أقول: الاستدلال في الجميع بما ورد في هذه الأخبار من تقييد حكم المطهريه و نفي البأس بصورة جريان ماء المطر، فيدلّ على انتفاء الحكم مع انتفاء الجريان، فبذلك يقيّد اطلاق سائر الأخبار الواردة فيه.

و الجواب عن هذه الثلاثه: يكون بأمور متعدده، و إن أمكن المناقشه في بعضها مثل الطعن في سند الأولى و الأخيره بعدم ثبوت تواتر كتابه، لكن لا أثر لذلك بعد تمسك الأصحاب بأخبار عليّ بن جعفر عليه السلام و عملهم بها في موارد عديده من الفقه، خصوصاً مع صحّه سند الأخيره كما لا يخفى.

و أيضاً: لا مجال للمناقشه في ثبوت البأس بأنّه أعمّ من المنع، إذ لعلّ وجهه توقف النظيفه، بل لو سئل اراده المنع فهو أعمّ من النجاسه، إذ لعلّه لكونه بعد الانقطاع غساله غير رافعه للحدث، بل ظاهر الصحيح المذكور إناطه بعض الأحكام بالجريان، و هو لا ينافي ثبوت غيره.

هذا و تجب الاشاره الى أن السؤال في هذه الموارد عن كفيته النجاسه و الطهاره، كما يؤيد ما في الأسئلة عن البيت يُبال فيه. أو يغتسل للجنبه، التي تكون غالباً ملوثة بنجاسه المنى، فحمل نفي البأس و ما يقابله بالنظيفه و عدمه دون النجاسه و الطهاره، ليس على ما ينبغي، نظير ضعف احتمال كون وجود البأس من حيث الغساله بعدم كونها رافعه للحدث، لا من حيث الخبثيه و خارج عن سياق الحديث.

و أيضاً: مما ذكرنا يظهر ضعف الاشكال الذي نُقل عن بعض بلفظ (قيل) المشعر بالتمريض كما اعترف به نفس المورد، و هو أنّه لا يراد منه الشرط هنا قطعاً، ضروره أنّه إذا لم يكن طاهراً لم يطهره الجريان: و قد

أجاب عنه بأنَّ الخصم لا يلتزم نجاسته لو باشر نجاسته قبل أن يجري حتّى يرد عليه عدم معقوليه الطهاره بالجريان، بل حكي الاجماع على عدم ذلك، بل لعلّه يقول إذا جرى انكشف أنّه من الماء الذى لا يقبل النجاسات بالملاقاه، نظير عدم انفعال القطرات اليسيره ابتداءً حيث تنكشف عدم قابليتها للنجاسه إذا تواتر بعدها المطر وحبّ عليه بقوّه، لا أنّها تنتجس ابتداءً ثم تطهر.

أقول: فضلاً عن الردود المذكوره آنفاً على الاشكالات، هنا مناقشات نجيب عنها، و هي:

الأولى: إنّ جملة «إذا جرى من ماء المطر فلا بأس» وإن هى شرطيه، و لكن شرطيتها تكون بصوره المحققه للموضوع، أى الشرط فيها مسوق لبيان الموضوع، مثل قول القائل: «إن زُقت ولداً فاختنه» حيث لا مفهوم له، و مثل قوله تعالى «و لا تُكْرهُوا فتياتكم على البغاءِ إنّ أردنَ تحصّناً» حيث لا مفهوم لهذه الآيه، إذ لا يقال بأنهنّ إن لم يردن التحصّن فيجور للآباء حثهنّ على البغاء، على أنّهنّ إن أردن ذلك فلا كراهه لهنّ حتّى يصدق المفهوم، و هكذا الحال فى المقام حيث أراد بيان كون الطهاره حاصله مع الجريان، لكونه عاصماً، فيكون الحكم محققاً لموضوعه فلا مفهوم للخبر حينئذٍ، خصوصاً فى مثل الشرط فى الصحيحه الأولى من احتمال كون ذكر شرط الجريان لامكان أخذ الماء من المطر للوضوء، حيث لا يمكن بدونه، و إن كان هذا خارجاً عن ما هو اللازم فى الجواب.

و الجواب الثانى: امكان أن يكون ذكر الشرط لأجل بيان أنّ حكم

مطهرية الوكوف و الترشح ثابت في حال جريان المطر لا مع انقطاعه، حيث إنه بعد القطع لا يحكم بالطهاره، خصوصاً فيها إذ لا يزول حكم نجاسه كثيره و متكرره مثل البول و غيره بمجرد وصول المطر اليها، و عليه فنتيجه ذلك أنّ ترشحاته محكومته بالطهاره، إذا كان المطر نازلاً على نحوٍ سال و جرى منه الماء على النجس.

أقول: ظهر من جميع ذلك أنّ هذه الأخبار الثلاثة لا قدره لها على المقاومه و المعارضه مع ما استدّلوا به لقول المشهور، لأجل وجود الاحتمالات المذكوره، و قد اشتهر أنّه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

مع أنّه لو سلّمنا معارضتها مع ما سبق، أمكن دفعها بوجود مرجح في مقابلها و هو كثره عدد الروايات الداله على كون حكم ماء المطر حكم ماء الجارى طاهراً و مطهراً، خصوصاً مع ملاحظه التعليل في خبر الكاهلي بأنّ: «كلّ شيء يراه المطر فقد طهر» حيث انه علّه تامه تعم جميع الصور التي ذكرناها.

نعم، نوقش في شمولها لصوره القطره و القطرات، بأنّه لا يصدق عليه ماء المطر حتّى يكون مطهراً، كما عن صاحب «الجواهر»، و لعلّه استخرج (الماء) بملاحظته مناسبه الحكم و الموضوع، و إلّا ليس في التعليل لفظ الماء، و لعلّ وجهه هو التشكيك في صدق المطر على القطره و القطرتين، و هو غير بعيد.

و بالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ ماء المطر حكمه يكون كالجارى، و أنّه سواءً جرى حقيقه أو حكماً أو لم يجر، فالماء النجس اذا

وقع عليه المطر يطهر لاتصاله بالجارى، و هذا ممّا لا كلام فيه.

و الذى وقع البحث فيه هو أنّه هل يكفى فى طهارته مجرد وقوع قطره أو قطراتٍ عليه، و لو لم يمتزج، أو لا بدّ فى طهارته من حصول الامتزاج؟ فيه وجهان بل قولان: فمن ذهب الى عدم اعتبار الامتزاج فى غير المطر، ففى المطر أيضاً لا يقول، لأنّه يصير بمنزله الجارى و هو أولى بعدم الاعتبار.

و أمّا من ذهب الى اعتباره فى غيره، فهل يعتبر ذلك هنا أيضاً أو لا؟ الظاهر عدم الاعتبار، لأنّه المستفاد من التعليل الوادر فى خبر الكاهلى بقوله: «كلّ شىء يراه المطر فقد طهر»، حيث أنّ اطلاقه يدلّ على تحقّق ذلك.

بل ربما استدللّ بقوله تعالى^[١] فى سورة الأنفال: «وَ يُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَ يَذْهَبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ» (١) و بالآيه الواردة فى سورة الفرقان: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا» (٢) بناءً على أنّ دلالتها عامه تعمّ كيفية التطهير، و إلّا يشكل استفاده ذلك من الآيتين.

و كيف كان، إذا قلنا بأنّه بمنزله الجارى، و حكمنا بحصول الطهاره بمجرد رؤيه الماء مع النجس _ بحسب المستفاد من الحديث _ فلا يبقى وجه لاحتمال عدم صدق الرؤيه إلّا بعد استيعابه لتمام الماء المتعذر ذلك بالنسبه الى التقاطر.

و عليه، فالأقوى عدم الاعتبار، و إن كان الأحوط اعتباره إن أمكن، هذا كلّّه إذا كان المطر على نحو يصدق عليه أنّه قد رأى المطر عرفاً.

١- سورة الانفال، الآيه ١١.

٢- سورة الفرقان، الآيه ٤٨.

و أما اذا كانت الرؤيه بالقطر والقطرتين على الماء النجس، فهل يكفى فى تطهير الماء به أم لا؟

حكى الشهيد الثانى قدس سره فى «الروض» عن بعض معاصريه من الساده الفضلاء (و قال صاحب «الحدائق» فى حاشيته عليه أنه السيد حسن بن السيد جعفر المعاصر للشهيد الثانى، على المحكى فى «مصباح الهدى» للآملى) (١) الاكتفاء فى تطهير الماء النجس بوقوع قطره واحده عليه.

ثم قال الشهيد قدس سره: «و هو ليس ببعيد، و إن كان العمل على خلافه» انتهى.

قال صاحب «الجواهر» تعقيباً على كلامه: «قلت: و هو كذلك بل قد يمنع كونه على خلافه أو يسلم و يمنع حجته مثله» انتهى.

و كلامه رحمه الله يدل على قبوله لمقاله السيد المذكور.

قلنا: لا يبعد كفايه القطره و القطرتين فى التطهير إذا صدق عليهما المطر عرفاً، و هو كما إذا كان المطر الجارى أكثر من القطره و القطرات، لكن انفصل منه القطره فى حال صدق المطر، و وقع فى الماء المتنجس، لأنه يصدق عليه عنوان «كل شىء يراه المطر فقد طهر»، و لأجل ذلك إن قبلنا أمكن الحكم بالطهاره، هذا التوجيه و إلّا يشكل حصول الطهاره بالقطره الواحده بلا تقاطر قوى للمطر بعدها.

و قد أورد عليه صاحب «المعالم»: _ بما حاصله على ما فى «مصباح الهدى» و قد أجاد فى تقريره و جوابه _ قال: «إن مقتضى طهاره الماء بمجرد الاتصال على القول به، هو كون الجزء الملاقى للكثير يطهر

بملاقاته له، و بعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثانى، و الجزء الثانى أيضاً متصل بالكثير و ملاقٍ له، فيطهر الجزء الثانى، و بعد الحكم بطهارته يتصل بالجزء الثالث و هو أيضاً ملاقٍ للكثير فيطهر الجزء الثالث، و هكذا. و هذا الوجه لا يجرى فى القطره الملاقيه للماء المتنجس، إذ اقصى ما يقال فى القطره الواقعه أنها تطهر ما يلاقيها، و لا ريب فى أنّ الجزء الثانى بعده لا يكون ملاقياً للكثير العاصم لتحقّق الانقطاع، لأنّ المفروض أنه ليس إلماً قطره واحده اتصلت بالجزء الأول، فهى بعد الاتصال به فى حكم القليل، فليس للجزء الأول الذى طهر بها مقوّ حينئذٍ ليستعين به على تطهير ما يليه، بل هو على القطره المتصله به الملاقيه له حين الانقطاع ماءً قليل، فيعود الى الانفعال بملاقاته للنجس الذى هو الجزء الثانى» انتهى.

ثم قال فى جوابه صاحب «المصباح»: «إن صحّ ما ذكره كما ترى مبنيّه على كون ملاقيه الجزء الأول للكثير فى آنٍ و الجزء الثانى فى آنٍ بعد الآن الأول، و الجزء الثالث فى آنٍ بعد الجزء الثانى، و هكذا إذ على هذا يصحّ أن يقال: إنّ الجزء الثانى فى الآن الثانى ملاقٍ للكثير فيطهر به فى الآن الثانى كطهر الجزء الأول به فى الآن الأول بخلاف المقام، إذ ليس فى الآن الثانى قطره ثانيه ملاقيه للجزء الثانى.

و لكن ذلك ممنوع، بل الأجزاء المتلاصقه كلّها تطهر فى آنٍ واحد، و هو الآن الأول الذى طهر فيه الجزء الأول بملاقاته للقطره، و مع فرض كون القطره فى حكم الجارى فى حصول الطهر به، يحصل طهر جميع الأجزاء بملاقاتها للجزء الأول بحسب الزمان، و إن كان بين طهرها ترتّب و تقدّم و تأخر بالطبع أو بالعليه، فما ذكره لا يرد على هذا القائل و إن حكم بطلان قوله».

حكم صور تقاطر ماء المطر مع الواسطه

ثبت ممّا مضى أنّ كون حكم المطر حال تقاطره من السماء كحكم الجارى، ممّا لا اشكال فيه، هذا فيما إذا تقاطر منه و صبّ على النجس مباشرة دون أن يلقى فى طريقه شيئاً أو جسماً من الاجسام. حكم صور تقاطر ماء المطر مع الواسطه

إنّما الكلام و الاشكال يكون فيما إذا لاقى جسماً، فهل هو أيضاً يكون من الجارى أو يكون كالمتصل بالجارى، أو خارج حينئذٍ عن العاصميه، بل يدخل تحت ماء القليل إن كان أقلّ من الكثر و إلّا له حكم الكثر.

أقول: لا- اشكال فى صدق الانقطاع و الخروج عن تحت ماء المطر فيما إذا وقع فى مكان يصدق عليه اسم الانقطاع عن المطر عرفاً، كوقوعه فى خايبه و ترك فى بيتٍ مثلاً و أما إذا لم يكن كذلك، بل كان متعرّضاً و متهيّئاً لوقوع التقاطر عليه، ففى «الجواهر» أنّ الظاهر جريان حكم الجارى عليه بنفسه، كملاقاته حال النزول بورقٍ من الشجر، فإنّه بنفسه كالجارى، و طهارته كان لأجله لا- لاتصاله بالجارى أى القطرات الواقعه، و إلّا فهو فى حكم المنقطع كما صرّح بالثانى العلامه الطبائبي فى مصابيح، بل ظاهره ارسال ذلك من المسلّمات، فإنّه بعد أن ذكر حكم ماء المطر بعد الانقطاع من النجاسه لو كان قليلاً، و عدمها لو كان كزّاً، و استدللّ عليه بالاجماع و الأخبار، قال: «و المراد بانقطاع المطر انقطاع تقاطره من السماء لا مطلقاً فلو انقطع كذلك ثمّ تقاطر فى سقفٍ أو جدارٍ فبحكم الواقف، و كذا لو جرى من جبلٍ أو أرضٍ منحدره بعد سكون المطر، و يحصل الانقطاع فى القطرات النازله بملاقاتها لجسمٍ و لو قبل الاستقرار على الارض، فلو لاقى

فى الجو شيئاً ثم سقطت على نجسٍ نجست بالملاقاه ما لم تتقوّ باتصالها بالنازل بعدها» انتهى.

أقول: لا يخفى صراحه كلامه على مخالفه ما قرّره بكون هذه الحاله متصله بما كان و أنّه كحكم الجارى، فتكون هذه إحدى الحالات المتصوّره للمطر، الموجب لاختلاف حكمه، فربما يزيد على الحاله التى أشرنا إليها _ بكونها هى مختار العلامه الطبائى _ صو و حالات سته أخرى، فلا بأس بذكرها كما أشار إليها المحقّق الآملى فى مصباحه.

الحاله الثانیه: هى حال اجتماعه بعد النزول مع التقاطر من السماء، و وقوع القطرات عليه، و هذا هو مختارنا و مختار جملة من المحققين، و منهم صاحب «العروه»، إذ ماء المطر أعم من النازل من السماء و المجتمع منه بعد النزول، بشرط بقاء التقاطر عليه فعلاً، كما لا يخفى.

الحاله الثالثه: حال اجتماعه أيضاً بعد نزوله مع نزول قطره أو قطراتٍ عليه بما لا يصدق المطر على ما يقع فيه، مع صدقه على ما ينزل من السماء بما يقع فيه و فيما سواه.

الحاله الرابعه: حال اجتماعه أيضاً بعد نزوله، و إن انقطع عنه التقاطر لحظه مع تقاطر السماء على ما سواه، و كونه معرّضاً و متهيأً لوقوع التقاطر عليه، بحيث لا يصدق عليه اسم الانقطاع عرفاً.

ذهب صاحب «الجواهر» قدس سره الى أنّه أيضاً كالجارى، و استدلل له باطلاق ما ورد من الأخبار فى حصول الطهر بماء المطر، كصحيح ابن سالم و مرسل الكاهلى المتقدمين، و لكن التمسك بهذين منوط على صدق

المطر عليه، و صدقه بعد الانقطاع مشكلاً.

الحاله الخامسه: حال اجتماعه بعد نزوله و انقطاع التقاطر عن السماء بالمرّه، فلا ينزل عليه و لا على غيره، و لو كان هذا المجتمع معرضاً و متهيئاً لوقوع التقاطر عليه، لكنه ليس بتقاطرٍ حتّى ترد عليه.

الحاله السادسه: حال اجتماعه أيضاً بعد نزوله و بقاء التقاطر من السماء، لكن مع خروج المجتمع عن كونه معرضاً و متهيئاً لوقوع التقاطر عليه، كما إذا وضع في ظرف من خاييه و نحوها، و ترك تحت سقفٍ من بيتٍ و نحوه بحيث لاتصل اليه القطرات النازله.

الحاله السابعه: حال اجتماعه بعد نزوله عند انقطاع التقاطر عن السماء بالمرّه، و خروج ذاك المجتمع عن كونه معرضاً لوقوع التقاطر عليه معاً. قال رحمه الله: «الحكم في الحالات الثلاث الأخيره كحكم الماء المحقون، و لا يشمل حكم الجارى، و لم ينقل في ذلك خلافٌ عن أحدٍ». (١)

أقول: بعد ما أثبتنا مختارنا من عدم خروج التقاطر المتصادف في الجو مع شىء من الاجسام عن حكم الجارى، يظهر صحه حكم ما استفاد من خبرى الميزابين أيضاً من الطهاره و هما:

١. خبر محمّد بن مروان، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «لو أنّ ميزابين سالا أحدهما ميزاب بولٍ و الآخر ميزاب ماءٍ، فاختلطتا ثمّ أصابك ما كان به بأس». (٢)

٢. خبر هشام بن الحكم، عن أبى عبدالله عليه السلام: «في ميزابين سالا أحدهما

١- مصباح الهدى، ج ١/١٣٣ _ ١٣٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٦.

و الماء الذى يُغسل به النجاسه نجسٌ، سواءً كان فى الغسله الأولى أو الثانيه، و سواءً كان متلوّناً بالنجاسه أو لم يكن، و سواءً بقى على المغسول عين النجاسه أو نقى، و كذا القول فى الاناء

على الأظهر (١)

بول و الآخر ماء المطر، فاختلط فأصاب ثوب رجلٍ لم يضرّه ذلك». (١)

فإنّ هذا الخبر يصير مبيّناً لحديث محمد بن مروان، لأنّ حمل ميزاب الماء فيه على الجارى من غير المطر، و إن كان ممكناً لكنه بعيدٌ فى الجملة. و عليه فلا يضرّ الخبر بالمختار لصدق الجارى عليه مع اختلاطه مع البول أيضاً، فيكون هذين الخبرين مؤيدين للمختار كما لا يخفى للمتأمل.

و بالجملة: إذا ثبت كون حكم ماء المطر كحكم الجارى دون القليل، يظهر حكم كيفيّة تطهيره، و أنّه يكون مثل تطهير ماء الجارى من عدم

حاجته الى العصر أو التعدد أو نحوهما، لأنّ هذه شروط لطهاره الماء القليل دون الغيث و الجارى، إذ لا نجاسه فى غسلته، و إن كان قليلاً بخلاف الماء القليل كما سيأتى، و الله العالم. حكم ماء الغُساله

حكم ماء الغُساله

(١) المشهور بل الأشهر بين المتأخّرين أنّ غُساله ماء القليل نجسٌ فى تمام الصور المذكوره فى المتن، بل و كذا غُساله الاناء عند المصنّف لا عند الشيخ، لأنّه حكم بطهاره الغسلتين فى اناء الولوغ، و فى الغسله الثانيه فى غيره على ما حكى عنه. و لكن مختارنا فى مبحث الغُساله الذى قد مضى فى محلّه

و قيل فى الذنوب اذا القى على نجاسه على الارض يطهر الارض مع بقاءه على طهارته (١)

بصوره بسيطه هو النجاسه، بلا فرق بين الغسله المزيله لعين النجاسه و غيرها، و بلا فرق بين كون الغسله المطهره واحده أو غير واحده، و بلا فرق فى كون الغسله للأثناء أو غيرها، بعد التسالم بين الأصحاب من انفعال ماء القليل بمجرد ملاقاته مع النجس، و التسالم بينهم بحصول الطهاره للماء المتخلف فى المحل بعد حصول طهارته، و قد مضى تفصيل الدليل على مختارنا فى محله فلا نعيد.

و الأقوال فى حكم هذه المسأله كثيره، بل انها «الجواهر» الى العشره، و العمده فيها قول القائلين بالطهاره مطلقاً أو النجاسه كذلك، و القول بالنجاسه فى الأولى دون الثانيه إن احتيج الى التعدد كما هو مختار صاحب

«الجواهر»، حيث قال: «و لا عندنا لما تقدم سابقاً أنّ الأظهر طهاره ما له مدخلية فى نفس تطهير المتنجس من ماء الغساله من غير فرق بين الاناء و غيره، و الغسله الأخيره و غيرها بناءً على مدخليتهما معاً فى الطهاره، و لما اختص بالأخيره كما قواه العلامة الطباطبائى فيما حصرنى من نسخه منظومته، فقال:

و طهر ما يغقبه طهر المحل

عندى قوئى و على المنع العمل

(١) و هذا هو أحد الأقوال فى المسأله الذى ذهب اليه الشيخ فى «الخلافا»، و صاحب «السرائر» و «اللوامع»، بل هو كصريح «مجمع البرهان» و ظاهر «الذكرى»، بل و «المدارك» من خصوص تطهير الأرض

النجسه بالبول بجمل ذلك في الذنوب و نحوه على الماء القليل الذي قد ورد في روايه سنذكرها.

و الذنوب: بفتح الذال كما في «مجمع البحرين» هو الدلو العظيم، و لا- يقال له الذنوب إلا إذا كان فيه الماء بالملائي أو دون الملائي كما في «القاموس».

و تمسكوا في حكم المسأله بروايه مرسله عاميه نقلها أبو هريره عن النبي صلى الله عليه و آله كما أشار اليه ابن ادريس، و الروايه التي نقلها العيني صاحب «عمده القارى في شرح البخارى» هي هكذا (١): و روى أبو هريره، قال: «دخل أعرابي المسجد فقال: اللهم ارحمني و محمداً و لا- ترحم معنا أحداً! فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: أعجزت و اسعاً، قال: فما لبث أن بال في ناحيه المسجد، و كأنهم عجلوا اليه فنهاهم النبي صلى الله عليه و آله، ثم أمر بذنوب من ماء فأهريق عليه، ثم قال: اعلموا و يسروا و لا تعسروا».

و يرد عليه أولاً: بأن ناقلها أبو هريره، و هو الذي أقرّ أبا حنيفه بكذبه و ردّ رواياته، بل عن بعضهم أنهم لا يقبلون رواياته في معالم الحلال و الحرام، و إنما يقبلونها في مثل أخبار الجنه و النار.

ثانياً: إنه مع ضعف سندها لا تنهض حجة لاثبات حكم مخالف للقواعد، لكونها إخباراً عن قضيه في واقعه مجمله الوجه، فلعل المكان الذي أمر النبي صلى الله عليه و آله بصب الماء عليه ممّا ينحدر عنه غُسلته الى خارج المسجد، كما يؤمى الى ذلك جملة: «في ناحيه المسجد» التي تكون غالباً واقعه في جهه مشرفه على الزقاق، كما هو المتعارف في زماننا، أو لعلها

كانت مشرفه على البالوعه و نحوها، أو كان رملاً يطهر ظاهره باجراء الماء عليه، و لم يكن الواجب إلّا طهاره ظاهر المسجد، و الّا يشكل ذلك إذ كان الأمر بالصّب لتوفير القلّه و استهلاك العين، لأنّ تجفّفها الشمس، و لعلّ منه بالاشعار ما فى صحيح ابن سنان (١)، و خبر أبى بصير (٢) بعد السؤال عن الصادق عليه السلام عن الصلاه فى البيع و الكنائس و بيوت المجوس، قال عليه السلام: «رشّ و صلّ» بناءً على الظاهر منه من كون ذلك للتطهير لا- تعبدًا، و لا لأجل ازاله النضره أو دفع الوسواس بفعل ما ينبغى أن يتركه و غير ذلك من المحتملات.

و كيف كان، لا يمكن رفع اليد عن مقتضى القواعد المقرّره الثابته بين الأصحاب بمثل هذه الروايه ذات الاحتمالات العديده، مع ثبوت الانجبار بعمل الأصحاب، لما ثبت من قيام الشهره على القول بنجاسه الغساله كما هو مختارنا، كما اعترف به صاحب «الجواهر» فى آخر كلامه، إذ قال: «الانصاف أنّ المعروف بين القائلين بنجاسه الغساله و عدم قابليته الأرض للطهاره بالقليل عدم الفرق...»، و الله العالم.

١- وسائل الشيعه: الباب ١٣ من أبواب مكان المصلى، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ١٤ من أبواب مكان المصلى، الحديث ٣.

القول فى الأوانى

و لا يجوزُ الأكل و الشرب من آنيهِ من ذهب أو فضّه (١).

(١) قد جرت العاده بين الفقهاء على التعرّض لما يتعلّق بالأوانى من حيث الحرمة و الكراهه ذيل هذا المبحث استطراداً، و نحن نقتضى تبعاً للمصنّف أثرهم، فنقول و من الله الاستعانه: حرمة الأكل و الشرب من آنيهِ الذهب و الفضة اجماعى منّا، بل و عن كلّ من يُحفظ عنه العلم، عدا داود فحرّم الشرب خاصه (١) دون الأكل، و الاجماع تحصيلاً و منقولاً مستفيضاً لو لم يكن متواتراً كالنصوص به من الطرفين، من العامه و الخاصه:

فأما عن العامه:

١. الروايه النبويه صلى الله عليه و آله: «لا تشربوا فى آنيهِ الذهب و الفضة و لا تأكلوا فى صحافها (٢) فإنّها لهم فى الدنيا و لكم فى الآخره». (٣)

٢. الروايه المرتضويه عن طريقهم: «الذى يشرب فى آنيهِ الذهب و الفضة إنّما يجزّ جر (٤) فى بطنه نار جهنم». (٥)

١- حليه العلماء، ج ١/١٢١؛ المجموع، ج ١/٢٤٩.

٢- الصحاف: القصاع، و مفرداها الصحف كالكعبه الكبيره، منبسطه تشبع الخمسه. راجع: «مجمع البحرين».

٣- كنز العمال، ج ٨/١٦، الرقم ٣٦٢.

٤- الجرجوه صوت وقوع الماء فى الجوف أو الحلق «الغريبين» للهروى، ج ١/٣٣٢ ماده: جرر.

٥- المستدرک، ج ١، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث لكن رواه عن النبى صلى الله عليه و آله.

و عن جماعه من التصريح باتفاق المسلمين على حرمه الأكل و الشرب فيها، لكن حكى صاحب «الوسائل» عن الأصحاب أنهم نقلوا القول بعدم الحرمة عن جمع من العامة، و لذا احتَمَل جرى بعض الأخبار الآتية التي وقع فيها التعبير بالكراهه مجرى التقيه. حكم أواني الذهب والفضه

و أما لأخبار الواردة عن طريق الخاصه: فهي مستفيضه بل متواتره مع تعابير مختلفه دالّه على الحرمة:

منها: صحيح الحلبي، عن الصادق عليه السلام، قال: «لا تأكل في آنيه من فضه و لا في آنيه مفضّضه». (١)

و منها: روايه داود بن سرحان، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «لا تأكل في آنيه الذهب و الفضه». (٢)

و منها: روايه محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «أنه نهى عن آنيه الذهب و الفضه». (٣)

و منها: الروايه الصحيحه لما قيل إنّ الصدوق رحمه الله رواها عن أبان عنه الظاهر منه أنه ابن عثمان و طريقه اليه صحيح _ للصدوق، و هي عنه عليه السلام: «لا تأكل في آنيه ذهب و لا فضه». (٤)

و منها: روايه موسى بن بكر، عن أبي الحسن موسى عليه السلام، قال: «آنيه الذهب و الفضه متاع الذين لا يوقنون». (٥)

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ _ ٣ _ ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ _ ٣ _ ٧.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ _ ٣ _ ٧.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٤

و مثله ما رواه الصدوق مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: «آنيه الذهب... الى آخره». (١)

و منها: فى حديثه الآخر عن الحسين بن زيد، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام فى حديث المناهى، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشرب فى آنيه الذهب و الفضة». (٢)

و منها: رواه عبد الله بن جعفر، فى «قرب الاسناد» عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهم السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله نهاهم عن سبغ منها الشرب فى آنيه الذهب و الفضة». (٣)

أقول: هذا لأخبار بأسرها مشتملة على النهى إِمْرًا بصيغته (لا تأكل) أو بلفظ النهى مثل: «نهى رسول الله» و نحوه، أو إِفْهَام كونه منهيًا عنه بجملة (أنها متاع الذين لا يوقنون). و فى بعض الأخبار ورد بلفظ الكراهه، أو لا ينبغى، و هو مثل الخبر الذى رواه محمد بن اسماعيل بن بزيع فى الصحيح، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنيه الذهب و الفضة فكرهما، فقلت: قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبى الحسن عليه السلام مرآه ملبسه فضّه؟ فقال: لا و الله إنّما كانت لها حلقة من فضّه و هى عندى. ثم قال: إنّ العباس حين عذر (٤) عمِل له قضيبٌ ملبس من فضّه من نحو ما يعمل للصبيان تكون

١- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ _ ٩.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٨ _ ٩.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١١.

٤- فى الحدائق، ج ٥/٥٠٥ العذر بالعين المهملة ثم الذال المعجمه بمعنى الاختتان، «مجمع البحرين» ماده عذر.

فَضَّتْهُ نَحْوًا مِنْ عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ، فَأَمَرَ بِهِ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَكَسِرَ». (١)

و أَيْضًا: خَبِرَ بَرِيدٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَنَّهُ كَرِهَ الشَّرْبَ فِي الْفِضَّةِ وَ فِي الْقَدْحِ الْمَفْضُضِ، وَ كَذَلِكَ أَنَّ يُدْهَنَ فِي مَدْهَنٍ مَفْضُضٍ وَ الْمَشْطَةَ كَذَلِكَ». (٢)

و أَيْضًا: رَوَاهُ سَمَاعَةُ بْنُ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «لَا يَنْبَغِي الشَّرْبُ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ». (٣)

و أَيْضًا: رَوَاهُ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ أَخِيهِ، قَالَ: «كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْحِجْرِ فَاسْتَسْقَى مَاءً فَأَتَى بِقَدْحٍ مِنْ صِغْفُرٍ، فَقَالَ رَجُلٌ إِنَّ عَبَادَ بْنَ كَثِيرٍ يَكْرَهُ الشُّرْبَ فِي الصِّغْرِ، فَقَالَ: لَا بَأْسَ وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلرَّجُلِ أَلَا سَأَلْتَهُ أَذْهَبُ هُوَ أَمْ فَضَّةٌ». (٤)

هذه هي الأخبار الواردة في هذه المسألة، فطائفه منها مشتملة على النهي بصيغته، أو بلفظ نص في الحرمة في الأكل و الشرب، و أمّا بالنسبة سائر الاستعمالات فبعضها تدلّ بالاطلاق مثل ما في روايه موسى بن بكر و مرسل الصدوق بأنهما (متاع الذين لا يوقنون) حيث باطلاقه يشمل جميع الاستعمالات، فلا اشكال في دلالة على المرجوحية القابلة للانطباق على الحرمة و الكراهة، إلما أنّ الأول هو أقرب، كما يستفاد ذلك من حديث بريد حيث قال بعد ذكر كراهه الشرب في الفضة و القدح المففض: «كذلك أن يدهن في مدهن مففض و المشطه كذلك»، فدلالته على

-
- ١- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.
 - ٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.
 - ٣- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥.
 - ٤- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦.

الحرمة موقوفه على كون الكراهه فى العرف السابق من عصر الائمه عليهم السلام مستعمله فى الكراهه الاصطلاحيه، و هو غير معلوم، و لاجل ذلك قال صاحب «المجمع»: «لو لا الاجماع لكان القول بالكراهه حسناً».

و لكن نحن نقول: إنّ الظهور فى الكراهه لم يكن على نحو يوجب صرف الأخبار الداله على حرمة الشرب فى الآنيه عنهما من الحرمة الى الكراهه المصطلحه، كما أنه ليس فى الظهور فى الكراهه المصطلحه على نحو لا يمكن صرفها الى الحرمة، و عليه فاستعمال لفظ كره يكره فى الدلاله على احدهما منوط بوجود قرينه مرشده الى ذلك، و هى فى المقام تفيد أنّ الحرمة أولى من الكراهه لكثرة الأخبار المصرّحه فى الحرمة خصوصاً فى الشرب.

نعم، الذى كان ظهورها فى الكراهه الاصطلاحيه أولى و هو جمله (لا ينبغي) الوادره فى روايه سماعه بن مهران فى خصوص الشرب، و لكنه غير قادر على المقاومه و المعارضه مع الأخبار الكثيره الداله على الحرمة، خصوصاً فى الشرب المذكور فى بعض الأخبار بالخصوص، فإذا صار جمله (الكراهه) المذكوره فى الأخبار بمعنى الحرمة فى مثل الأكل و الشرب، فهكذا يكون فى سائر الاستعمالات مثل الدهن و المشطه و القضيب و غيرها لأجل وحده السياق، خصوصاً مع ملاحظه قيام الشهره بين الأصحاب بالحرمة، بل فى «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافاً»، كما نفى الخلاف فى «الحقائق» أيضاً، بل معقد نفى الخلاف فى «كشف الرموز» هو فى الاستعمال، بل قال فى «التحرير» بعد ذكر الحرمة فى الاستعمال

غير الأكل و الشرب: (عندنا) المشعر بوجود الاجماع عليه، كما فى

و لا يجوز استعمالها في غير ذلك (١)

«المنتهى»: «عند علمائنا و الشافعي و مالك» بل معقد اجماع «اللوامع» الاستعمال، بل في «التذكرة»: «يحرم استعمال المتخذ من الذهب و الفضة في أكل و شرب و غيرها عند علمائنا أجمع، و به قال أبوحنيفة و مالك و أحمد و عامة العلماء و الشافعي في الجديد» و لذلك يلاحظ أن المصنف يجزم بعدم الجواز في سائر الاستعمال، و صرح بذلك في الجملة القادمة.

(١) نعم ما ورد في كلمات بعضهم كالصدوق و المفيد و سلار و الشيخ من الاقتصار على الأكل و الشرب دون غيرهما فممنوع إن أرادوا الحصر فيهما، لأنه بعيداً لامكان أن يكون وجه ذكرهما هو كثرة الابتلاء بهما في ذلك الوقت في الاستعمالات العرفية.

نعم، قد يمكن التفصيل بين الأكل و الشرب في الحرمة، حيث إنه مورد اتفاق الفريقين، و بين غير الأكل و الشرب كالخبر المروى عن الخنجر فيما يصدق عليه اسم الآنيه من المكحل و الغالية، فربما يكون حراماً لشمول أدله الآنيه لمثله، كالخبر المروى عن محمد بن مسلم، و بين ما إذا لم يكن كذلك مثل قراب السيف و الخنجر و السكين، فاثبات الحرمة لمثلها لا يخلو عن تأمل، غاية الأمر هو الكراهة.

و عليه يمكن حمل خبر علي بن جعفر في الصحيح عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن المرآه هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضّه؟ قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به» على صورته الاقتناء بأن

يكون ذلك جائزاً لكن مكروهاً لاجل اطلاق بعض الأخبار مثل ما جاء في خبر ابن بزيع من كون قضيب ملبّس من فضّه قد أتى للعباس لختانه، فكسره أبو الحسن عليه السلام، خصوصاً مع ملاحظه كلام الرضا عليه السلام من نفيه أن تكون مرآه أبي الحسن عليه السلام ملبّساً بالفضّه فضه و نظائر ذلك، حيث يفهمنا مرجوحته الاقتناء أيضاً فضلاً عن الاستعمال. حكم ما فى الآنيه

البحث عن حكم ما فى الآنيه

بعد ما ثبت حرمة الأكل و الشرب فى آنيه الذهب و الفضه، يقع الكلام عن أنها هل توجب حرمة نفس المأكول و المشروب أم لا؟ فيه وجهان بل قولان أو ثلاثه:

١. قول و هو المحكى عن الشيخ البهائى قدس سره و وافقه صاحب «الجواهر» و نسبه الى الأكثر، كما عليه صاحب «العروه».
٢. و قول لبعض أصحاب التعليق على «العروه» و هو الثانى من التمسك بأصالة الجِلّ السالم عن المعارض، باعتبار أنه لا دليل على حرمة نفس المأكول و المشروب، و اليه ذهب الشيخ المفيد، بل هو اللائح عن كلام أبى الصلاح، و ربما يظنّ الايماء اليه فيما اشتهر من قول النبى صلى الله عليه و آله أو الولى عليه السلام من أنّ من شرب فى آنيه الفضه جُرّجِر فى النار يوم القيامة، و إن أوله صاحب «الجواهر» تبعاً للشهيد فى «الذكري» بأنّه محمول على أنه سببٌ فى دخول النار لامتناع اراده الحقيقه، مع أنّ ظاهر الجملة كون نفس المأكول حراماً، نظير قوله تعالى الوارد فى أكل مال اليتيم: «إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا» لا كونه سبباً لأكل النار، و صحّه تحقّق ذلك معقوله مع

الالتزام بتجسّم الاعمال كما قزّر في محله.

و القول الثالث: احتمالاً- لو لم يكن هو القول الثاني ما ذهب اليه العلّامة الطباطبائي من حرمة نفس المأخوذ بحكم الحاكم الجائر حيث ورد فيه أنّه سحّت، هذا.

و القول الثالث: لو لا سابقه وإلّا كان رابعاً، هو ما ذهب اليه المحقق الآملي رحمه الله حيث قال: «و الانصاف أنّ موضوع المسأله غير محرز، و التحقيق أنّ يقال بحرمة ما فى الآنيه مادام أنّه فيها، و عارضٌ عليه هذا العنوان الثانوى، أعنى كونه فى آنيه الذهب أو الفضة، فمادام كونه فيهما يكون الأكل محرّماً و تكون حرمة بهذا العنوان ذاتيه له، أى عارضه له بلا واسطه فى العروض، و أنّه بما هو هو لا- يكون محرّماً و إن عرض عليه بما هو هو تكون حرمة عرضيه، أى ممّا له واسطه فى العروض، بمعنى أنّه بعروض عنوان كونه فى الآنيه يصير ممّا يحرم أكله أو شربه، و لا- منافاه بين حليّته شىء بعنوانه الأولى و عروض الحرمة عليه بعنوان طار عليه، و جميع ما يحرم بالعناوين الثانويه ليس إلّا من هذا القبيل، و بذلك يندفع ما فى «الجواهر» من أنّ ذلك - أى تعنونه بعنوان كونه فى الآنيه - لا يقتضى الذاتيه التى يُراد بها كون الأكل منهيّاً عنه لنفسه كالميته و لحم

الخنزير» انتهى. (١)

قلنا: الحق هو ما ذهب اليه الشيخ البهائي رحمه الله، و وافقه صاحب «الجواهر» و «العروه»، و أكثر أصحاب التعليق إن لم يكن كلّهم، بأنّ ما

يكون في الآنيه هو بنفسه عنوان ثانوى بلحاظ عروض هذا العارض، برغم أنّ حكمه بالحرمه من ناحيه الشرع متصفٌ بهذا العنوان، إلّا أنه لا- يجعله كحرمه لحم الميتة و لحم الخنزير حيث تكون حرمتها ذاتيه بلا عروض عارض، فمجرد كون موضوع الحكم واردٌ في لسان الشرع لا يجعله ذاتياً، و إلّا لكان حكم المغصوب المحرّم أيضاً ذاتياً لا عرضياً، مع أنه ليس كذلك، لوجود الفرق بين الموردین، فحكم الأول من جهة أنّ العرضى حكمه مادامى، أى مادام العنوان عارض يكون الحكم ثابتاً، بخلاف الذاتى حيث أنه دائمى، و من المعلوم أنّ حكم حرمه الأكل و الشرب فى الآنيه من القسم الأول لا الثانى، برغم أنّ أصل الجعل فى كليهما منسوبٌ الى الشارع، لكنه لا يوجب صيرورته ذاتياً.

و عليه، فما أورد عليه المحقق الآملى لا- يمكن أن يكون رداً على صاحب «الجواهر»، بل لعلّ مراده كمراده واحداً. فروع باب الأكل و الشرب من الآيتين

فروع باب الأكل و الشرب من الآيتين

الفرع الأول: لو أفطر بواسطة الأكل من آنيه الذهب و الفضة فى صوم شهر رمضان، هل يجب عليه كفاره واحده لأجل أصل الصوم، أم عليه كفاره الجمع لوجهين: من كفاره الصوم و كفاره أكل الحرام مثل ما هو ثابتٌ فيما لو أكل لحم الميتة فى صوم شهر رمضان حيث أنه تجب عليه كفاره الجمع؟

أقول: ما ذكرنا يعدّ احدى الثمرات المترتبة على القولين: من لزوم كفاره واحده أو متعدده على القول الآخر، و هنا ثمرات أخرى لا بأس

بذكرها فلفقها لنا تحقيقات في هذا المجال:

منها: أنهم ذكروا نقضاً على من اختار الحرمة الذاتية، بأنه يلزم من ذلك بقاء الماكول والمشروب على حرمة، حتى ولو نقل من الآتيه الى آتيه أخرى من غير النقدين، وهو ليس إلا لاجل كون حرمة ذاتيه، مع أنه واضح الفساد.

قال صاحب «الجواهر» ما خلاصه: هذا النقض غير وارد حتى وإن قبلنا هذا القول، لوضوح أنه لم يقصد من قال بحرمة الذاتيه إلما بما وجه المحقق الآملي إن قبلنا كلامه، واعتبرناه تفسيراً جديداً في الذاتيه. نعم، يصح هذا النقض لو أرادوا من الحرمة الذاتيه كحرمة لحم الخنزير، وهذا هو الأقرب بمرادهم، لأنهم أرادوا النقض بحسب مصطلحهم لا بما قال به الآملي رحمه الله من التوجيه.

هذا كله إن جعلنا الأكل والشرب عبارته عن البلع والمضغ والازدراد، وأما إن جعلنا ملاك الحرمة فيهما هو خصوص الأخذ والتناول حتى في مثل الأكل والشرب تنزيلاً للنهي عنهما على اراده الاستعمال، ضروره عدم الفرق بينهما وبين غيرهما من انواع الاستعمال، فلا وجه حينئذ لتصور الحرمة في نفس المأكول والمشروب، بل هذا هو ظاهر الاصحاب، هذا كما في «الجواهر».

أقول: الانصاف أن يقال إن وجه الحرمة على ذلك يكون بواسطه أحد العنوانين: تاره: بما أنه استعمال لآتيه الذهب والفضه الذي يصدق عليه الأخذ والتناول.

و أخرى: بما أنه أكل وشرب من الآتيه.

و الفارق بينهما يظهر فى موردين أو أزيد، و هو: لو قلنا بأن الاستعمال بنفسه حرامٌ و لو لم يصدق عليه الأكل و الشرب، يلزم منه أن يكون نفس الأخذ من ما فى الاناء حراماً، و لو لم ينطبق عليه عنوان الأكل و الشرب، كما لو أخذ للمضمضه و الاستنشاق، هذا بخلاف ما لو قلنا بأن المحرّم هو الأكل و الشرب منهما، أو الاستعمال، فيلزم منه أنه لو أخذ بقصد الأكل و الشرب لكنه لم يأكل و لم يشرب لسبب من الأسباب، لم يرتكب حراماً، نظير ما لو أخذ للمضمضه و غيرها، هذا أحد وجهى الفرق بين الوجهين.

و الفرق الآخر: أنه يظهر فيما لو أخذ بقصد الأكل و الشرب، لكن قد يتفق له الأكل و قد لا يتفق: فعلى الأول: يكون قد ارتكب الحرام قطعاً، لاجل انطباق كل واحدٍ من العنوانين عليه من الاستعمال و الأكل أو الشرب، هذا بخلاف الثانى فإنه يكون مرتكباً للحرام على القول بالحرمه فى مطلق الاستعمال إن صدق عليه ذلك، كما لو مضغ أو استنشق، و إلا فلا.

و أمّا بالنسبه الى نفس المأكول أو المشروب فلا يكون حراماً بنفسه، و لو قلنا بحرمه مطلق الاستعمال، كما لا يخفى.

و منها: أى من الثمرات بين القولين هو وجوب القىء عليه بناءً على القول بالحرمه الذاتيه، بخلاف الآخر كما أشار اليه صاحب «الجواهر» حيث رتب على مختاره من عدم حرمه المأكول و المشروب: أنه لا يجب عليه قيئه و إن تمكن منه، كما صرح بذلك صاحب «كشف الغطاء» أيضاً.

و لا اخراجه من فيه، بل و لا القاءه من يده بعد التوبه و الندم على اشكال:

و منها: وجوب الاستفراغ و القىء لو كان المأكول أو المشروب

حراماً، بخلاف الآخر لأنَّ الأخذ من الآنيه حرامٌ لكنه لا يوجب وجوب الاستفراغ لعدم حرمة نفس المأكل كما هو الحال في الميتة و لحم الخنزير، و الذى صرَّح به صاحب «الجواهر» هنا هو الثانى و حكم بأنَّه لا يجب استفراغه.

أقول: و الحق هنا هو عدم الوجوب، لأن الاحكام تابعه لموضوعاتها، فما لم يثبت الموضوع و لم ينقح لم يثبت حكمه، و هنا بعد استقرار الطعام أو الماء فى البطن لا يصدق عليه أنه فى آنيه الذهب و الفضة حتّى يكون حراماً، بل كان قبل ذلك مستقراً، لكنه خرج منهما و استقرار فى البطن و حينئذٍ يكون قد خرج عن موضوعه الأوّل، و داخل تحت موضوع آخر و هو الاستقرار فى البطن، فلا معنى حينئذٍ لوجوب الاستفراغ.

لا يقال: إنّه لو كان الأمر كما ذكر، لزم أن لا يكون الاستفراغ واجباً فيما أخذ عن طريق القمار و أكل، مع أنّ المروى من الامام عليه السلام خلاف ذلك، فقد جاء فى الخبر المروى عن الكاظم عليه السلام الذى رواه عبد الحميد بن سعيد، قال: «بعث أبو الحسن عليه السلام غلاماً يشتري له بيضاً فأخذ الغلام بيضاً أو بيضتين فقامر بها، فلما أتى به أكله. فقال له مولى له: إنّ فيه من القمار، قال: فدعا بطشتٍ فتقيّاً فقاءه».^(١)

فانه يقال: إن الملاك فى حرمة التناول هو ملاحظه مفسده صيرورته جزءاً للبدن، الموجب لترتب الآثار النفسانيه السيئه، فإذا أمكن حينئذٍ من اخراجه حتى لا يصير جزءاً للبدن كان ذلك واجباً، فكما يحرم ادخاله

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٥ من أبواب ما يحتسب به ، الحديث ٢.

كذلك يحرم ابقائه، و هذا ممّا يساعده الاعتبار.

لكن نقول أولاً: الأقوى هو عدم الوجوب، لأنّ الخبر لا يدلّ على أنّ حكم المأكول مثل حكم المأخوذ بالقمار، بل المذكور فيه هو مقامه الغلام بالبيص الذى اشتراه بأمره عليه السلام فأخبره المولى بأنّ فيه من القمار، و هو لا يفيد أنّ المقبوض هو الذى أخذ بالقمار.

و ثانياً: على فرض قبول ذلك، فلا- دلالة فى فعله عليه السلام على الوجوب، و لعلّ قيئه مع عدم حرمة تناوله عليه كان لمنافاه ابقائه مع قول مولاه بأنّ فيه من القمار بملا-حظه مقام امامته لا من جهة حرمة أكله و لا وجوب قيئه على تقدير حرمة أكله، اذ كثيراً ما لا ينبغى صدور بعض ماينافى المروّه عن الأعظم، فضلاً عن الامام عليه السلام ، بمعنى أنّ نفس قول المولى بأنّ فيه من القمار أوجب الاستفراغ عليه، لا- لأجل حرمة المأكول، بل لأجل دفع التوهم بأنّ لا يقال إنّّه عليه السلام لم يرتّب الأثر على كلامه، مع أنّه سمع بحرمة. و عليه فاستفاده وجوب الاخراج و الاستفراغ مع عدم معلوميه الداعى مشكلاً جداً، خصوصاً مع ملاحظه اشتمال الحديث بما يفيد جهل الامام حين الأكل بذلك الذى ينافى مع علم الامام كما لا يخفى، فلعلّ ذلك يوجب كون ما ذكر أقرب المحامل له حتّى لا- يوجب ما ينافى علم الامام إذا قلنا بحرمة أكله، بأنّ يكون اجتناب الامام فى المقام مثل الاجتناب ممّا فيه من القمار، فيصير عمله عليه السلام دليلاً على محبوبيه الاجتناب ممّا هو كذلك.

هذا تمام الكلام فيما إذا أكل و شرب ممّا فى آنيه الذهب و الفضة.

و منها: ما لو ندم و ناب بعد الأخذ من الآنيه، و كان فى يده أو بعد

وضعه فى فمه قبل بلعه و شربه، ففى وجوب القائه عن يده أو عن ما فى فيه وجهان: المحكى عن كاشف الغطاء هو الوجوب، لأنّ شخص هذا الفعل وقع محرماً، و لا ينقلب عمّا هو عليه بالتوبه، فيجب القائه، و لعلّ هذا هو الأوجه.

اللهم إلا- أن يضع و يرجع و ذلك بجعله فى آنيه أخرى غير آنيه النقدين ثم يأكل منه، لأنّ التوبه توثر فى حكم العمل، و المفروض أنّ هذا الأخذ و الرفع و الوضع فى الفم أو اليد كان مصداقاً لما أخذ من الآنيه المحرّمه، و يصدق عليه الاستعمال الذى فرض كونه حراماً بنفسه لو لا الأكل، فلا يزول هذا إلّا بهدم ذلك بوضع الطعام فى آنيه أخرى و الأخذ منها.

نعم، إن قلنا بأنّ الحرام هو الاستعمال المتعقب بالأكل لا- مطلقاً، لأنّ حرمة كان لأجل الاكل و الشرب، فإذا تاب و ندم و لم يأكل، فلا حرام، لعدم مقدميته كان صحيحاً. لكنه خارج عن الفرض، لأنّ المفروض اثبات جواز أكله و عدم وجوب الالقاء، و عليه فاثبات الجواز مشكل إلّا بما قرّناه من تغيير الاستعمال و ارجاعه الى آنيه أخرى و الأخذ منها ليصير الأكل حينئذٍ جائزاً لتبديل موضوع الحكم، فليتأمل.

أقول: و من ذلك ظهر أنّ العدول عن التوبه و الندامه و عدم رجوعه لا أثر لما هو الحرام، لأنّ الملاك فى الحرمة و عدمها على ما ذكرنا هو هدم الفعل و عدمه كما لا يخفى.

و منها: تظهر الثمره فى ما لو أكل أو شرب من الآنيه للافطار فى صوم شهر رمضان، حيث إنّه: لو كان المأكول و المشروب بنفسه حراماً، و جب عليه كفّاره الجمع، لأنه أفطر بشىء حرام.

بخلاف ما لو كان المأكول والمشروب ليس حراماً بنفسه بل كان مثل الأكل من الآنيه المغصوبه، حيث أصل المظروف حلال و مباح، لكن الأكل منها محرّم، حيث لا توجب كفاره الجمع.

أقول: الظاهر أنّ المقام من هذا القسم كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى آنيه الذهب و الفضه بالنسبته الى الأكل و الشرب، و بيان احكامهما فيما يحرم أو لا يحرم. حكم الوضوء و الغسل من الآيتين

حكم الوضوء و الغسل من الآيتين

الفرع الثانى: و البحث عن حكم التوضى و الاغتسال من الآنيه المذكوره، فى أنه هل يوجب البطلان أم لا؟

و الذى يظهر من صاحب «الجواهر» نسبه صحتهما الى ظاهر الأصحاب فى صورته التمكن من ماءٍ آخر، حيث قال فى ضمن بيان عدم حرمة نفس المأكول و المشروب: «كما يؤمى اليه حكمهم بصحة الطهاره من الآنيه مع التمكن من ماءٍ غيره كالاناء المغصوب من غير خلافٍ يعرف فيه بينهم، بل ظاهر معتبر المصنّف حيث نسب الخلاف فيه لبعض الحنابله، الاجماع عليه، معلّين ذلك بأنّ المحرّم الانتزاع، و هو أمر خارج عن الطهاره كما لو جعلت مصبّ الماء الطهاره».

أقول: توضيح هذه المساله موقوف على بيان صورها و حكم كلّ صورته منها:

الصوره الأولى: ما إذا انحصر الماء للوضوء و الغسل باحدى الآيتين، و

أمكن تفريره في آنيه أخرى، فلا اشكال حينئذ في وجوب التفرير، لأن التفرير حينئذ من مقدمات الوضوء والغسل، وحيث أن وجوبهما مطلق بالنسبة الى وجود الماء، فيجب تحصيله عند امكانه بأي نوع ممكن و منه التفرير في المقام لهما.

بل لا مكان أن يقال: إن نفس التفرير واجب و لو لم يكن مقدمه لاحدى الطهارتين، إذا كان قرار الماء فيها بفعله، و ذلك لأن ابقاء ما فيه على حاله بنفسه يعد استعمالاً يجب التخلص منه بالتفرير، كما عليه المحقق الآملي في مصباحه.

الصورة الثانية: ما لو تعدد التفرير مع انحصار الماء في إحدى الايتين، فلا وجوب حينئذ لتحصيل الطهارة المائيه، بل وجب التيمم حينئذ لصيروره المكلف حينئذ من مصاديق فاقد الماء، لعدم وجدانه لغير هذا الماء تكويناً، و منعه عن استعمال هذا الماء تشريعاً، فيكون استعماله حراماً، و المنع الشرعي يكون كالمنع العقلي.

الصورة الثالثة: ما لو أتى بالوضوء أو الغسل في صورته الانحصار، مع عدم امكان التفرير، و هو أيضاً على اقسام ثلاثه:

تاره: يكون بالاغتراف من الآنيه شيئاً فشيئاً، فالمحكى عن المشهور هو صحه الطهاره، خلافاً لمتأخري المتأخرين من القول بالبطالان، معللاً بأن الاغتراف من الآنيه نوع استعمال متحد مع الطهاره عرفاً، و إن كان خارجاً عن المحرم بالدقه العقليه، خلافاً للمشهور حيث يقولون بأن الاغتراف ليس من أفعال الطهاره، بل هو من مقدماته، و لذلك لم يرد النهي لها

بالخصوص، بخلاف الأكل و الشرب حيث إنهما يكون الاغتراف لهما داخلاً في لسان الدليل، حيث قيل الأكل من الآنيه و الشرب منها حراماً، و الأكل و الشرب لا يتحقق إلّا بعد المضغ و البلع، فيكون ذلك حراماً من أول تناول الى أن يتحقق مصداق العنوانين، غايه الأمر كان حرمة تناول من الاناء لمكان كونه استعمالاً له، و داخلاً تحت النهى و حرمة الوضع فى الفم و مضغه و بلعه لكونهما أكلاً، و حيث أنّ الاستعمال حرام و لو لم يكن أكلاً أو شرباً، و الأكل و الشرب محرّمان و لو لم يكونا استعمالاً، فيكون الجميع من أول تناول الى آخر البلغ محرماً. هذا بخلاف الوضوء، حيث كون الاغتراف استعمالاً و حراماً كسابقه فى الأكل مسلّم، و ألّا كون الوضوء و الغسل منهيّاً عنهما فلا فلذلك لا- منافاه بين كون الاغتراف موجباً لتتحقق الحرام لأجل الاستعمال، و بين عدم كون الوضوء باطلاً و حراماً، لأنه خارج عنه، و لم يرد دليل عليه حتّى يقتضى الحرمة، و إنّما المحرّم هو الاستعمال، و هو يتحقق بالأخذ و الاغتراف و هو ليس من افعال الوضوء، نعم لو صبّ الماء من الاناء على اعضاء الوضوء فهو استعمالٌ و حرام.

أقول: و لكن ذهب بعض المحققين مثل الآملى رحمه الله الى البطالان: إقياً من باب كون الاغتراف المحرّم مقدمه للواجب، و حيث أنّه منحصر فيه فيسقط أمر الوضوء، فيجب عليه التيمم.

أو من باب المزاحم بين الحرام فى الاغتراف و الواجب، لكونه مقدمه له، فعند التزاحم يقدم ما ليس له بدلٌ و هو الحرام أى الاغتراف على ماله بدلٌ و هو الوضوء، إذ بدله هو التيمم.

و عليه فالأمر هنا يكون ساقطاً إِمَّا لسقوط ملاكته، و إِمَّا لتعذر امتثاله مع بقاء ملاكته.

و لكن يمكن أن يجاب عنه: بأنَّ حرمة الاعتراض حكمٌ تكليفي نفسي لكونه استعمالاً، و أمراً وجوبه للوضوء تكليفاً غيرى، فالاعتراض مجمع للحكمين باعتبارين: بما أنَّه استعمال فهو حرام و يعاقب عليه، و بما أنَّه مقدمه للواجب يثاب إن قلنا بالثواب للمقدمات، و عليه فلا منافاه بينهما إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى، و عدم اتحاد متعلق الأمر و النهى، بل حتّى على صورته الاتحاد ليس إلّا جمعاً بين النفسى و الغيرى، فإن قلنا بالجواز فى النفسين فى الاختلاف يكون الجواز بطريق أولى.

و عليه، فالأولى عندنا هو الصحه و ان كان الاحتياط لا ينبغى تركه.

الصورة الرابعة: ما لو كان بصوره الصبّ على المحلّ لا بنحو الارتماس فى الاناء، فالظاهر عدم الارتباب فى البطلان حينئذٍ لاتحاد الاستعمال المحرّم مع ما هو فعلٌ من الافعال فى الطهاره، و هو أمر قربى، فيوجب البطلان. و عليه فما عن صاحب «كشف اللثام» من التصريح بصحة الوضوء فى صورته الارتماس ضعيفٌ للغاية، و الله العالم. البحث عن معنى الآنيه و الوعاء

البحث عن معنى الآنيه و الوعاء

الفرع الثالث: فى بيان مفهوم الآنيه و الوعاء و الظرف، هل هما متغايران و متفاوتان أم لا؟ و البحث حول معنى هذه الالفاظ يحتاج الى بيان أمور:

الأمر الأوّل: لا اشكال فى تغاير مفهوم الآنيه مع مفهوم الظرف و الوعاء

عرفاً، لما شاهد من صدق احدهما فى موردٍ دون آخر، كما هو الحال فى ألفاظٍ مثل الخرج و الكيس و القربه و الجوالق و المفرش و الصندوق، و غير ذلك ما هو معدّ لذلك و يطلق عليه الوعاء و الظرف، و لا يُطلق عليه الآنيه. و بعد الوقوف على هذه الحقيقه، يبقى السؤال عن النسبه بين المعنيين المتغايرين هل هما متباينان أو أنّ النسبه هو الأعم و الأخصّ المطلق، بأن تكون الآنيه أخصّ من الآخر؟ وجهان: المعروف و المشهور هو الثانى، خلافاً للمحقّق الهمدانى حيث مال الى الأوّل، و قال فى توجيهه مختاره: «إذ الغالب أنّه يُطلق على الوعاء بالاضافه الى ما يُوضع فيه، فيقال مثلاً: وعاء السّمن، و أوعيه الماء و غير ذلك، كما يقال: موضع السّمن و مقرّه و مكانه، و لا يُسمّى باسم الوعاء، إذا لوحظ الظرف فى حدّ ذاته شيئاً مستقلاً كما يُسمّى باسم الاناء».

أقول: ما ذكره و إن هو مقرون بالصّحّه فى الجملة، إلّا أنّه لا يوجب صدق نسبه التباين عليه، لما ورد فى كلامه من ذكر (الغالب) دليلاً على صحّحه اطلاقه عليه و لو نادراً، فينطبق و يطابق مع ما عليه المشهور، و عليه فأخذ الاضافه فى المفهوم ليس على ما ينبغى، فالأولى و الأحسن ما عليه المشهور من أنّ الوعاء هو الأعمّ من الآنيه.

هذا بالنسبه الى ملاحظه حال العرف.

الأمر الثانى: ملاحظه كلّ منهما بالنظر الى تفسير أهل اللّغه، هل هما متساويان أو متغايران؟

قد يقال: بأنّ تغايرهما بأحد الوجهين المذكورين عند العرف مع

ضميمه اصاله عدم النقل، يكشف كونهما كذلك عند أهل اللغه أيضاً، إلّا أنّه يظهر من كلام صاحب «مصباح المنير» وغيره ترادفهما، إذ قال عن الأوّل: «الأناء والآنيه كالوعاء والأوعيه لفظاً ومعنى» وجاء في «مفردات الراغب»: «الآنيه ما يوضع فيه الشئ»، و عن «مرآت الأنوار» و «مبادئ اللغه»: «الآنيه هو الظرف»، و في «المجمع»: «الاناء الوعاء جمع آنيه و جمع الجمع أوان»، و عن جملة من اللغويين ايكال معناها الى الشهره و قالوا بأنّه معروف أو مشهور.

أقول: الظاهر أنّ المشهور و المعروف هو تفسيرها بالوعاء، و كيف كان لم نشاهد من اللغوى تفسيرها بالمعنى الأخصّ و هو الاناء، نعم لم نشاهد أيضاً اتفاقهم على ترادفهما معنى، و عليه فلا وجه حينئذٍ لحمل من صرح بأنّه وعاء على كونه تفسيراً بالأعم، فيكون المورد من ما اختلف فيه العرف و اللغه في المفهوم، فيكون المتبع حينئذٍ هو المعنى المتبادر عند العرف، لكون الألفاظ بمالها من المداليل محوّله على العرف بحسب موضوعات الأحكام لا بمالها من المعانى اللغويه و لو كانت مهجوره عندهم.

أقول: بعد الوقوف على المضمون و المختار في هذين الامرين، فما يصاغ من أحد النقدين _ الذهب و الفضه _ يتصوّر على أنحاء عديده:

الأوّل: ما يصدق عليه الاناء لغه و عرفاً، و هو كما في الظروف المتعارفه، فلا اشكال في حكمهما من الحرمة و البطلان، و لو كان في المورد بحثٌ فهو عن تشخيص موضوعهما، كما في مثل كوز القليان حيث وقع الخلاف فيه من أنّه مصداق الاناء و ليكون حراماً كما عن بعضٍ مثل

السيد في «العروه» أو لا كما عن صاحب «كشف الغطاء»، حيث أخرجه من موضوع الاناء، فلا يكون حراماً؟

الثاني: ما لا يصدق عليه الاناء لغه و عرفاً، وهذا الصنف مما لا اشكال في عدم حرمة، كميل المكحله، و حلقة الخاتم، و علبه الساعه التي هي وعاء في داخلها الآت الساعه.

الثالث: ما يصدق عليه الظرف و الاناء لغه لا عرفاً، مع العلم بسلب اسم الاناء عنه عرفاً، فلا اشكال في خروج هذا الصنف عن حكمه، لما ثبت أن الملاك في موارد اختلاف اللغه و العرف هو حكم العرف، و لعل رأس الغليان _ و ما يسمّى بالفارسيه بادغير _ من هذا القبيل، لا مجموع ما يسمّى الغليان. و هكذا ما يوضع على رأس الشطب مما يشبه بالنعلبكي.

الرابع: عكس ذلك، و هو ما يصدق عليه الاناء عرفاً دون اللغه، بل يسلب عنه الاسم بالنظر الى اللغه، فلا اشكال في دخوله تحت حكمه، إلا أنه غير موجود في الخارج، خصوصاً اذا قلنا أن النسبه بين العرف و اللغه هو الاعمّ و الأخصّ و كان الثاني للعرف، لوضوح أن صدق الأخص لا ينفك عن صدق الأعم. نعم، يصحّ ذلك على القول بالتباين بينهما.

الخامس: بأن يصدق عليه عنوان الاناء لغه، و لكن يشك في صدقه عليه عرفاً: إما من جهه الشك في ترادفهما في المعنى. مع القطع بعدم نقلها عن معناها، لكن الشك في أصل معناها.

و إما من جهه الشك في نقلها عن معناها اللغوي، مع القطع بترادفهما لغه.

و إما من جهه الشك في ترادفهما لغه، و بقائها على معناها اللغوي على تقدير الترادف.

و كيف كان، المورد في البحث هو ما يصدق عليه الظرف و الوعاء، و يشك في صدق الاناء عليه عرفاً، حيث وقع الخلاف فيه: ذهب صاحب «الجواهر» بحسب ظاهر كلامه الى تطبيق حكم الاناء عليه عرفاً، و استدل لذلك بأمرين:

أحدهما: بأن ما يقدّم فيه العرف على اللّغه إنّما يكون فيما اذا تعارضاً، بأن يصدق عليه الظرف و الوعاء لغهً و لا يصدق عليه الاناء عرفاً، و أمّا مع الشك في صدق الاناء عليه عرفاً، فللشك في معناه العرفي و عدم تنقيحه عندنا لقله الاستعمال أو لسبب آخر، فلا مانع عن أخذ معناه اللّغوي.

و فيه: و لا يخفى ما فيه، لوضوح أنّه مع الشك في صدق الاناء و الانطباق عليه و لو من جهه الشك في مفهوم الآنيه لاجمال مفهومهما، يكون داخلياً في مسأله الشك في حرمة الشيء لاجمال النصّ، و الحكم فيه حينئذ هو البراءه، إذ لا فرق في الحكم بالبراءه بين العلم بسلب الاسم عنه أو الشك في صدق الآنيه عليه، غايه الأمر الفرق بين الصورتين هو كون الحكم بالحليه واقعياً في الأوّل لو كان في الواقع كذلك، و في الثاني ظاهرياً لكونه مقتضى حكم الأصل.

و ثانيهما: استدللّ له بأنّه إذا لم يعلم المعنى العرفي للآنيه، و احتمل أن يكون معناه مثل المعنى اللّغوي، أو أنه نُقل عنه الى معنى آخر، و علم بكونها في اللّغه بمعنى الوعاء، و شك في نقلها منه الى معنى آخر في زمان صدور تلك الأخبار، فتحمل على معناها اللّغوي، اعتماداً على أصاله عدم نقلها عن معناها اللّغوي الى زمان صدور الأخبار.

و فيه: و لا يخفى أنّ ما ذكره من دلاله أصاله عدم النقل عن معناه اللغوى الى زمان صدور الاخبار، و إن يثبت الحكم عليه، لكن بشرط العلم بترادف المعنى اللغوى مع المعنى العرفى، و إلبا فإنّ الشك في ذلك يوجب الشك في تحقّق حكمه، و الشك فيه مساوق لأصل البراءه و الحليّه، فاثبات الحرمة في مثل المشكوك لا يخلو عن تأمّلٍ.

نعم، الذى يقع البحث فيه هو في تشخيص مصاديقه و صغرياته، و إن كان الاحتياط فيما يقرب في الذهن صدق الآنيه و الاستعمال عليه، كالمكحله و ظرف الغاليه و الدّواه و العنبر و المعجون و الترياك ممّا لا يترك، كما عليه عده من المحقّقين.

نعم، اعتبر صاحب «كشف الغطاء» لصدق موضوع الآنيه و تحقّقه قيوداً أربعه ممّا لا تخلو عن اشكال، و هى:

الأول: أن يكون ظرفاً.

و الثانى: أن يكون مظروفه معروضاً للرفع و الوضع لا مثل فصّ الخاتم بالنسبه الى حلقتة.

الثالث: أن تكون موضوعاً على صورته متاع البيت و بذلك أخرج مثل القليان و رأسه و الصندوق و السفط و القوطى و أمثال ذلك.

الرابع: أن يكون له أسفل يمسك ما يوضع فيه، و حواشى كذلك، فاخرج به مثل القناديل و المشبكات و المخرمات و الطّبق.

أقول: من الواضح أنّ مثل الصندوق و السفط و القليان و علبه الترياق و نظائرها تعدّ من قبيل استعمال أمتعته البيت، إذ ليس متاع البيت مختصاً بما يُستعمل في خصوص الأكل و الشرب أو الطبخ أو الغسل.

و كذا يرد عليه بما أضاف من لزوم أن تكون للظرف حواشى ممّا يمسك بها ما يوضع فيه، لظهور صدق الآنيه على مجموع ما يستعمل فى الطعام و الأكل و الشرب مثل السفره و الطبق و المجمع، كما يحرم مثل الكفكير و المصفاه و العيتيه الكبيره التى بمنزله السفره، كما اعترف بذلك صاحب «الجواهر» تبعاً للعلامه الطباطبائى فى منظومه، بل بشهاده العرف و اللغه.

نعم، لا- تصدق الآنيه عرفاً على مثل فصّ الخاتم و عكوز الرمح و نحوهما من المصلق الملازم لصوقاً يصير الجميع بسببه كأنه شىء واحد، و لا يصدق عليه الظرف و المظروف عرفاً. حكم بعض مصاديق الآنيه

حكم بعض مصاديق الآنيه

بعد الوقوف على الحكم العام فى المساله نصرّف عنان الكلام الى بيان حكم بعض المصاديق الموجوده بأيدينا، فهل يجرى حكم الحرمة عليه أم لا؟

منها: ما يصنع بيتاً للتعويد إذا كان من الفضة، فهل يحرم أم لا؟

و الظاهر أنه لا- اشكال فى جوازه و حليته، و لم نشاهد عن أحدٍ خلافه، و وجهه: إمّا لأجل أنه لا يصدق عليه الآنيه عرفاً حتى يدخل فى حكمه بموضوعه، لو لا الدليل على خلافه، كما هو الأظهر.

أو لأجل خروجه عن حكم المسأله تخصيصاً لأجل قيام الدليل عليه، و هو:

١. مثل روايه منصور بن حازم فى الصحيح، عن أبى عبدالله عليه السلام ، قال: «سألته عن التعويد يُعلّق على الحائض؟ فقال: نعم، إذا كان فى جلدٍ أو فضّه او قصبه حديدٍ». (١)

٢. روايه حرز الجواد عليه السلام و هي عباره عمّا نقله السيد ابن طاوس في كتابه «أمان الأخطار» عن كتاب «منيه الداعي و غُنيه الواعي» للشيخ السعيد على بن محمد بن علي بن الحسين بن عبدالصمد التميمي نقلًا عن الصدوق عن أبيه، عن علي بن ابراهيم بن هاشم، عن جدّه، قال: «حدّثني أبونصر الهمداني، قال: حدّثني حكيمه بنت محمّد بن علي بن موسى جعفر، عمّه أبي محمد الحسن بن علي عليهما السلام، قال: «لَمَّا مات محمد بن علي الرضا عليهما السلام أتيت زوجته أمّ عيسى بنت المأمون فعزّيتها... الى أن قالت: و ذكرتُ حكاية طويله و في آخرها عن ياسر أنه قال: فلما أصبح أبوجعفر عليه السلام بعث اليّ فدعاني، فلما سرتُ اليه و جلستُ بين يديه دعا برقِ ظبيّ من أرض تهامه، ثمّ كتب بخطّه هذا العقد، ثم قال: يا ياسر احمل هذا الى أميرالمؤمنين فقل له حتّى يُصاغ له قصبه من فضّه منقوش عليها ما أذكره بعد، فإذا أراد شدّه على عضده فليشدّه على عضده الأيمن، الخبر». (١)

أقول: وجود هاتين الروايتين الداليتين على الجواز في الفضّه يقتضى استثناءها عن الحكم، لو لم نُسلّم خروجها تخصّصاً، و إلّا لا نحتاج الى بيان ذلك، كما لا نحتاج بناء على خروجها موضوعاً الى بيان جواز التعدّي عنها الى غيرها و عدمه.

نعم، على القول بصدق الآنيه على مثل علبه التعويد، يقع البحث في أنّه هل يجوز التعدّي عن الفضّه الى الذهب أم لا؟

فيه خلاف، إذ قد يظهر من صاحب «الجواهر» تبعاً للعلامه الطباطبائي

عدم الجواز، خلافاً للسيد في «العروه» وأكثر أصحاب التعليق من القول بالجواز من دون ذكر وجه الجواز: وأنه لأجل دعوى خروجه موضوعاً عنها كما هو الأظهر.

أو لأجل دعوى اتحاد الحكم بين الذهب والفضة جوازاً ومنعاً، وأنه إذا ثبت الجواز في الفضة ففي الذهب يكون كذلك.

مضافاً الى أنه عند الشك في صدق الآنيه يكون تقتضى الأصل الاباحه و البراءه، فيكون الجواز أولى.

كما أنّ الأمر كذلك في التعدى عن علبه التعويد الى ما يكون مثلها من الرقيه من جهه الغاء الخصوصيه عن خصوص هذا القيد، و لكن مع ذلك كله الاحتياط ممّا لا ينبغي تركه، والله اعلم. حكم حُلَى النساء

حكم حُلَى النساء

الظاهر أنه لا يعدّ من الآنيه ما هو حُلَى المرأة المجوّف، مثل الخلخال و نحوه، لصحّه سلب الاسم عنه، فلا يشمله الدليل حتى يقال إنه لا- فرق مع صدق الاسم في الحرمة بين الرجال و النساء لاطلاق الأدله، بل عليه الاجماع كما في «الذكري» و «جامع المقاصد» و غيرهما.

كما لا يصدق ذلك في القناديل لشهاده العرف عليه، خلافاً للعلامه في ظاهر المنظومه، حيث عدّها من أفراد الآنيه، لكن استثناها للسيره المستمره في جعلها شعاراً للمشاهد و المساجد من فضه و عسجد بناءً على مساواه التزيين و نحوه مع الاستعمال في الحرمة، أو أنه منه أيضاً موضوعاً و ليس بخارج منه.

و فيه: ظهر ممّا ذكرنا أنّها خارجة موضوعاً لا حكماً، و الّا ليس

لنا دليل بالخصوص على الاستثناء، و كون السيره كذلك لا يوجب الاستثناء لأنّها حادثه، و استغناء تعظيم الشعائر عمّا حرّمه الله لا مكان تحصيلها في المحلّلات.

و لأجل ذلك يمكن أن يقال بحرمة ما يصدق عليه الآنيه إذا كانت مصنوعه من أحد النّقدين كالمبخره و نحوها، و لو كان في المسجد أو المشاهد المشرّفه، هذا بخلاف ما لو قلنا بخروجه عنها موضوعاً، فيجوز كما نصّ عليه الفاضلان و غيرهما، بل في «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافاً»، بل في «اللّوامع» الظاهر وفاقهم عليه للأصل و العمومات، و خصوص ما ورد من الطريقتين في حلق درع النبيّ صلى الله عليه و آله ذات الفصول و كانت من فضّه، و كذا قبضه سيف رسول الله صلى الله عليه و آله :

منها: خبر يحيى بن أبي العلاء قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: درع رسول الله صلى الله عليه و آله ذات الفصول لها حلقتان من ورق في مقدّمها و حلقتان من ورق في مؤخرها، و قال: لبسها عليّ يوم الجمل». (١)

و منها: خبر صفوان بن يحيى، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن ذى الفقار سيف رسول الله صلى الله عليه و آله ؟ فقال: نزل به جبرئيل من السماء، و كانت حلقتة فضّه». (٢)

و مثله رواه أحمد بن عبد الله عن أبي الحسن عليه السلام . (٣)

-
- ١- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٤.
 - ٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ _ ٨.
 - ٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ _ ٨.

و منها: خبر محمد بن قيس، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ اسْمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ الْمَاحِي....
إلى أن قال: و كانت له عمامه تُسَمَّى السَّحَاب، و كان له درْعٌ يُسَمَّى ذات الفضول، لها ثلاث حلقات فضّه، حلقة بين يديها و
حلقتان خلفها، الحديث». (١)

و مثله حديث السكوني، عن الصادق عليه السلام (٢).

و منها: ما ورد في حلقة فضّه المرأه، و هو الخبر الذي رواه عليّ بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: سألته عن المرأه هل يصلح
امساكها إذا كان لها حلقة فضّه؟ قال: نعم، إنما يكره استعمال ما يشرب به». (٣)

و مثله خبره الآخر مع اختلاف يسير لا يؤثر في المقصود. (٤)

و منها: خبر حاتم بن اسماعيل، عن أبي عبدالله عليه السلام: «إِنَّ حَلِيَةَ سَيْفِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَتْ فَضَّهُ كُلِّهَا
قائمه». (٥)

و منها: رواه محمد بن الوراق، قال: «عرضت على أبي عبدالله عليه السلام كتاباً فيه قرآن مختم بالذهب، و كتب في آخره
سوره بالذهب، فأريته إياه فلم يعب فيه شيئاً إلّا كتابه القرآن بالذهب، فإنه قال: لا يُعجبني أن يُكتب القرآن إلّا بالسواد كما كتب
أول مرّه». (٦)

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٤ من أبواب احكام الملابس، الحديث ٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ _ ٦.

٤- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ _ ٦.

٥- وسائل الشيعه: الباب ٦٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٦- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

و منها: روايه مسمع، عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال: «كانت بُره ناقة رسول الله صلى الله عليه وآله من فضّه». (١)

و الثبره بالضم و خفّه الرءاء، الحلقة التى توضع فى أنف البعير، و هى الخزامه (مجمع البحرين).

أقول: هذه الأخبار المشتمله على الأمور المذكوره فيها ليست من الآنيه عرفاً حتّى يشملها الدليل الدال على الحرمة.

نعم، فى بعض الأخبار ما يستشعر منها المنع فيما كان كذلك:

منها: ما فى خبر فضيل بن يسار، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن السرير فيه الذهب أىصلح إمساكه فى البيت؟ فقال: إن

كان ذهباً فلا، و إن كان ماء الذهب فلا بأس». (٢)

و منها: ما جاء فى صحيح على بن جعفر عن أخيه عليه السلام ، قال: «سألته عن السّرج و اللّجام فيه الفضة أيركب به؟ قال: إن

كان ممّوهاً لا يقدر على نزعها فلا بأس، و إلّا فلا يركب به». (٣)

و منها: ما جاء فى الخبر الصحيح المروى عن ابن بزيع، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنيه الذهب و الفضة

فكرهما، فقلت: قد روى بعض أصحابنا أنّه كان لأبى الحسن عليه السلام مرآه ملتبسه فضّه؟ فقال: لا و الحمد لله إنّما كانت لها

حلقة من فضّه و هى عندى. ثم قال: إنّ العباس حين عذر عمل له قضيبٌ ملتبسٌ من فضّه من نحو ما يعمل للصبيان تكون

١- وسائل الشيعه: الباب ٢١ من أبواب أحكام الدّواب من كتاب الحج، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٦.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٦.

فضّه نحواً من عشره دراهم، فأمر به أبو الحسن عليه السلام فكسر». (١)

فإنّه من انكاره و الأمر بكسره يفهم المنع.

و منها: خبر عمرو بن أبي المقدم، قال: «رأيت أبا عبد الله عليه السلام قد أتى بقدرٍ من ماء فيه صبّته من فضّه فرأيته ينزعها بأسنانه». (٢)

و منها: خبر بُريد عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه كره الشرب في الفضة و في القدح المفصّض و كذلك أن يدهن في مدهن مفصّض و المشطه كذلك». (٣)

أقول: الذي يخطر بالبال من مضمون هذه الأخبار المتفاوته بمقتضى الجمع بينها، هو الكراهه و شدّتها إن كانت الفضة أو الذهب مستعمله لمثل الشرب و التدهين و نحوهما الشامل لمثل المشط، بل لمثل السرير الذي يُستعمل للجلوس و نحوه عادةً، حيث إنّه يستفاد من التعليل الوادر في بعض الأخبار بأنّ التريين في مثل هذه الأمور أبيض للمؤمن في الآخرة لا الدنيا، و لذلك ورد في بعض الأخبار أنّ من يستعمل هذه الأدوات لا يعدّ من الموقتين بالآخرة، لأنّ الله تبارك و تعالى جعل هذه الأدوات لآخرتنا، فاستعمالها في مثل الآنيه المصنوعه من النقدين في الأكل و الشرب حرام، و في غيرهما ممّا لا يصدق عليه الآنيه مكروه، بل في بعضها أشدّ كراهه لقربه الى (مثل الأكل أو الشرب). و أمّا استعماله في غير هذه المذكورات مثل حليه السيف و قبضته أو بُره الناقه أو الحلق المعلقه على المرأه أو قبضه السيف و نظائرها جائزٌ و لا كراهه فيها، و الله العالم.

١- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٢.

٣- وسائل الشيعة: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٦.

و كيف كان، فالظاهر من الفقهاء بل صراحه كلام صاحب «الجواهر» اتفاهم على عدم تحريم ما كان فى غير الآنيه من الأمور المذكوره، إلاً ما حكى عن العلامه من حرمة المموه من الذهب إذا انفصل منه شىء مع العرض مع النار، بل حكاها فى «اللوامع» عنه فى الفضة أيضاً، موافقاً له فيها، بل قال: «و هذا التفصيل آتٍ فى المفضض و المذهب لترادفهما له».

نعم، جمع صاحب «الحدائق» بمثل ما قلنا فى الجملة، و إن استضعفه صاحب «الجواهر»، و لكن لا يخلو كلامه عن وجاهه.

نعم، الذى يمكن أن يقال فى حق كلام صاحب «الحدائق» و «المدارك» من تحريم زخرفه الحيطان و السقوف بهما، حاكين ذلك عن الحلّى و خلافه عن «الخلاف» لا يخلو عن تأمل، لعدم دليل صريح قاطع عليه، بل غاية استشعار الكراهه الشديده عن مضامين التعليقات و مداليل الأخبار الداله على أنّ الترتيين بهما مضمون للمؤمن فى الآخره دون الدنيا، الشامل بعمومها للحيطان و سقوف البيوت المتعلقة بالأشخاص و الأفراد لا مثل المشاهد المشرفه و الأماكن المقدسه، لعدم اختصاصها بشخص حتى يُحتسب زينه له، و يحكم بالكراهه. و لعله لذلك و قامت السيره المستمره على ذلك عند الفقهاء و العلماء، و لم يسمع منهم النهى و المنع عن ذلك، بل لو لم نقل تأييدهم لذلك لأجل كونه ربما من شعائر الدين و إرغام انف المعاندين.

و بذلك يُجاب عن توهم كونه من قبيل تضييع المال، و كونه إسرافاً، لوضوح أنّ مثل هذا التلذذ فى المساكن، خصوصاً فى الأماكن العامه يعدّ

و يكره استعمال المُفَضُّض (١)

من أعظم الاغراض التي خُلق المال لأجلها. و عليه فإثبات الحرمة يكون في غاية الاشكال، خصوصاً على ما عرفت من و جريان أصل البراءة و الاباحه في المشكوك المقتضى للحليته، و الله العالم.

(١) كلام المصنّف مطلقاً من جهة كون ما يُستعمل هو الاناء ليكون المراد من الكراهه هو اراده الأكل و الشرب، لا- مطلق استعمال المفَضُّض حتّى يشمل مثل المدّهن و المشطه و المرآه و غيرها، و لاجل ذلك أضاف صاحب «مصباح الفقيه» بعد ذكر الاناء، بقوله: «بل مطلق استعماله على المشهور»، و كلامه جيّد، كما يساعده كلام المصنّف.

و أمّا الدليل عليه:

١. الشهره العظيمه من الأصحاب، بل في «الجواهر»: «لا أجد فيه خلافاً إلّا ما يُحكى عن «الخلاف» حيث سوّى بينه و بين أواني الذهب و الفضة في الكراهه، التي صرّح غير واحدٍ من الأصحاب بارادته الحرمة منها هناك».

أقول: كلامه لا يخلو عن احتمالات: أمّا اراده الحرمة هنا كما هو كذلك في المعطوف عليه.

أو اراده معنى الكراهه المصطلحه في الموردين، فهو في غاية الاستبعاد كاستبعاد الاحتمال الأول في الجملة.

أو اراده معنى الجامع الشامل للحرمة في المعطوف عليه و الكراهه هنا، نظير استعمال الأمر في الجامع في: «اغتسل للجمعه و الجنابه» للواجب و

الندب، و أى كما يستعمل فى طلب الغسل و رجحانه، و كذلك هنا يستعمل فى طلب الترك و رجحانه، مع المنع من الفعل فى الحرام و عدم المنع فى الكراهه، فىصير الاستعمال فى عموم المعنى المجازى.

أو اراده الاشتراك المعنوى.

أو اراده الاستعمال فى معنى الحقيقه و المجاز بمعونه القرينه.

و على كل تقدير، لو أريد من الكراهه هنا الحرمة، فإنه لا اشكال فى ضعفه، مضافاً الى كونه مخالفاً للأصل لدى الشك فى حرمة.

٢. وجود أخبار مستفيضه داله على الكراهه:

منها: صحيحه عبدالله بن سنان، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «لا بأس أن يشرب الرجل فى القدر المفضض، و اعزل فمك عن موضع الفضة». (١)

و منها: خبر معاويه بن وهب، قال: «سئل أبى عبدالله عليه السلام عن الشرب فى القدر فيه خبه من فضه؟ قال: لا بأس إلا أن تكره الفضة فتزعمها». (٢)

لأنّ ذا الضبه يعدّ من المفضض كما صرح به فى «كشف اللثام» كباقي أنواع الملبس، بل و منه المنبت، بل و فى «كشف الغطاء» أنّ منه المموه، و لا يخلو من نظرٍ فى بعض أنواعه.

و منها: خبر بريد عن أبى عبدالله عليه السلام: أنه كره الشرب فى الفضة و فى القدر المفضض و كذلك أن يدهن فى مدهن مفضض و المشطه كذلك». (٣)

و رواه الصدوق عن ثعلبه مثله، و زاد: «فإن لم يجد بُدّاً من الشرب فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ _ ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٥ _ ٤.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٢ .

القدح المفضّض عدل بضمه عن موضع الفضة». (١)

بأن يراد من الكراهه هو المصطلح منها، ولا بأس بها، إلا أنه يعارض مع ما يدلّ على حرمة الشرب من آنيه الفضة، فيخصّيص بواسطة تلك الأخبار، أو يجعل ويراد من الكراهه مطلق رجحان الترك حتى يراد من الشرب في الفضة المنع من الفعل فيحرم، وفي غيرها مع الاذن في الفعل فيصير مكروهاً، وهذا لا ينافي مع ما نقله الصدوق (فإن لم يجد من الشراب في القدح المفضّض... الى آخر) و عدّه فراراً عن عمل المكروه أيضاً، لما قد عرفت من صراحه الأخبار الصحيحة على الكراهه المصطلحه في القدح المفضّض.

بل يمكن تطبيق ذلك في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام حيث قال: «لا تأكل في آنيه من فضه و لا في آنيه مفضّضه» (٢) بأن يراد من النهي عنواناً جامعاً حتى يصدق و ينطبق في كلّ مورد ما يناسبه و لو بمعونه قرنيه خارجيه من جهه الجمع بين الأخبار، و لم نقل بلزوم الوحده في متعلق لا في المعطوف و المعطوف عليه في الحرمة و الكراهه، و الوجوب و الندب إذا تكرّر مقتضياتها. هذا مضافاً الى امكان القول باستينافها بواسطة اختلاف متعلقها من الحرمة و الكراهه بواسطة القرنيه المعينه، و الله العالم.

و منها: صحيحه على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام، قال: «سألته عن المرآه هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضّه؟ قال: نعم، إنّما يكره استعمال ما يشرب به. قال: و سألته عن السّرج و اللّجام فيه الفضة

١- وسائل الشيعة: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

أيركب به؟ قال: إن كان ممّوها لا يقدر على نزعه فلا بأس، وإلّا فلا يركب به». (١)

و رواه الحميرى فى «قرب الإسناد» عن عبدالله بن الحسن، عن جدّه علىّ بن جعفر، عن أخيه مثله، إلّا أنه قال: «و سألته عن المرآه هل

يصلح العمل بها إذا كان لها حلقة فضّه؟ قال: نعم، إنّما كره ما يشرب

فيه استعماله». (٢)

فإن كلمه (يصلح) فى السؤال و جوابه بنعم يدلّان على الجواز، و هو يصير شاهداً على كون حكم السّرج و اللّجام أيضاً كذلك، فيكون النهى عن الركوب نهياً تنزيهياً، لأنّه من الواضح أنّه لو كان المموّه من الفضه فى السّيرج و اللّجام حراماً، لم يكن يوجب عدم قدره نزع حليّته، لا مكان تركه رأساً. فبمناسبه الحكم و الموضوع يفهم كونه بلحاظ حكم المكروه.

هذا، مع امكان أن يقال بمقاله المحقّق الهمدانى قدس سره حيث قال: «و الظاهر أنّ الأوانى و الآلات التى لها حلقة فضّه غير مندرجه فى موضوع المفضّض، و أنّ اطلاقه منصرفٌ عنها، و على تقدير الاندراج و عدم الانصراف فهى خارجة من الحكم، كما تدلّ عليه صحيحتا ابن بزيع و علىّ بن جعفر الدّالتان على نفى البأس عن المرآه التى لها حلقة فضّه، و أنّه كان لموسى بن جعفر عليهما السلام مرآه كذلك، و ما روى من أنّه كان للنبيّ صلى الله عليه و آله قصعه فيها حلقة من فضّه و لدرعه حلّق من فضّه. و يحتمل قوياً اختصاص الكراهه بما إذا كانت الأوانى و الآلات ملبسه بها، أو مشتمله على مقدار

١- وسائل الشيعة: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ _ ٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات ، الحديث ٥ _ ٦.

معتدٌ به منها، كما حُكى عن «المعتبر» التصريح بنفى البأس عن اليسير من الفضة كالحلقة للسيف و القصعة أو كالضبه و السلسله التى تشعب بها الاناء» (١) انتهى.

و منها: و روايه ابن بزيع، قال: «سألتُ أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنيه الذهب و الفضة فكرهما، فقلت: قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبى الحسن عليه السلام مرآه ملبسه فضه؟ فقال: لا و الحمد لله، إنما كانت لها حلقة من فضه، و هى عندى، الحديث». (٢)

فإنه يدل على جواز امساک المرآه المذكوره و استعمالها، و لذلك نقول: و لقد أجاأ فيما أفاد.

اشكال: بقى هنا أن يعترض على ما قلنا بأنه لو كان الأمر كذلك، فلم نزع الصادق عليه السلام ضبه الفضة من الاناء بأسنانه، و أمر أبى الحسن عليه السلام بكسر القضيبي الملبس فضه، و أيضاً نفى الرضا عليه السلام عن أن يكون لأبى الحسن عليه السلام مرآه ملبسه فضه، حامداً لله بعد ما سُئل عن ذلك؟

قلنا أولاً: إنه لا دلالة على الحرمة فى أمثال ذلك حتى يحتاج الى دعوى ترجيح الأدله السابقه و صرفها بها للكراهه، و إن كانت هى كذلك.

و ثانياً: أنه حكاية فعل فى بعضها لم يُعرف وجه ذلك.

و ثالثاً: و لعل وجه فعلهم عليهم السلام كان لأجل افهام أن الحسن فى نزعه و الاجتناب عنه، و لو لأجل الاحتراز عمّا هو مكروه، خصوصاً مع ما عرفت

١- مصباح الفقيه، ج ٨/٣٦٦.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات ، الحديث ١.

و قيل يجبُ اجتناب موضع الفضه (١)

فى بعض الأخبار من أنّ التزيّن بمثل هذه الزينه مختصّ بالآخره، و جميع هذا حيث يوصلنا الى حُسن الترك.

أقول: هذا الجواب حسن، لكن لا- يناسب مع ما فى بعض الأخبار من أنّ قصعه النبى صلى الله عليه و آله و درعه كان مشتتملاً على حلقٍ من فضّه، أو امسك الأمام المرآه الكذائيه عنده، لأنهم عليهم السلام شأنهم أجلّ و أعلى من أن يفعلوا ما هو المكروه، فلا جرم يقال فى مثله بما عرفت من خروج مثل هذه الأمور عن المفصّض موضوعاً، فلا كراهه فيه، و لا يخلو عن وجه.

و بالجملة: ثبت ممّا ذكرنا عموم الكراهه لاستعمال المفصّض من القدح و غيره فيما لم يخرج عن موضوعه.

(١) و لا يخفى أنّ ذكر المصنف هذا بلفظ قيل مشعرٌ بميله الى خلافه، و مخبر بتمريضه، كما يؤيد ذلك تصريحه فى «المعتبر» باستجابته، و تبعه الطباطبائى فى منظومته، و استحسنته فى «المدارك» و «الذخيره»، و فى قبالهم كثيرٌ من الأصحاب حيث حكموا بالوجوب، بل فى «الجواهر»: «لا خلاف أجده فيه بين القدماء و المتأخرين» و هو الأقوى لصراحه صحيح عبدالله بن سنان فى الأمر بالعزل عنه بقوله: «لا بأس أن يشرب الرجل فى القدح المفصّض، و اعزل فمك عن موضع الفضه». (١)

و كذا خبر بريد بحسب نقل الصدوق عن ثعلبه بزياده قوله: «فإن لم

يجد بُدًّا من الشرب في القَدَحِ المِفْضُضِ عَدَلٌ بفمه عن موضع الفضة» (١)، معترضاً بما عرفت و سالمًا عمّا يصلح للمعارضيه، إلّا ما يوهم كون الأصل مقتضياً للجواز، فهو مندفع بأنّه المرجع لو لا دليل اجتهادى.

و ترك الاستفصال في صحيح معاويه بن وهب في قوله عند السؤال عن الشرب في القدح فيه ضبّه من فضه؟ قال: «لا بأس إلّا أن تكره الفضة فتنزعها» (٢) إذ من الواضح أنّه دالٌّ على الاجتناب من رأسه، لا- في خصوص موضع، أم لأنه يحكم بالنزع. البحث عن حكم الاناء المذهب

و عليه، فالحكم بوجود الاجتناب كما عليه المشهور قوى جداً.

البحث عن حكم الاناء المذهب

بعد وضوح الحكم في الاناء المفضّض، يقع السؤال عن أنّه هل يلحق بالاناء المفضّض الاناء المذهب في جميع ما تقدّم من الاحكام، مع خلوّ النصوص و أكثر و الفتاوى عن ذكره، كما اعترف به العلامة في «المنتهى»؟

فيه خلاف بين المتأخرين، فإنّ أكثرهم قائلون باللاحق، مستدلين بأنّ الأصل يكفى في الحكم بجواز الاتخاذ، حيث لم يرد فيه نهى بالخصوص، كما يؤيد بكونه مكروهاً دليل التسامح في الأدله، و حسن الاحتياط، خصوصاً مع احتمال الاستغناء عن ذكره بالخصوص مع ذكر قرينه المفضّض لأنهما توأمان غالباً في الأخبار الناهيه عن استعمال الآنيه في الذهب و الفضة، بل هو المنساق الى الذهن عند ذكره، بل لعلّه أولى

١- وسائل الشيعه: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ _ ٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٦ من أبواب النجاسات ، الحديث ٣ _ ٤.

بالحكم من الفضه لشده التنزين بالذهب و الرغبه اليه، المستفاد منهما من الأخبار الداله على أنهما من فعل اللذين لا يوقنون بالآخره.

أقول: هذه الأدله جيده جداً إلا أنه قد خالف فيها المحقق الهمداني رحمه الله بالتشكيك فيها حيث قال: «و لا يخفى عليك أن الجزم بذلك في غير محلّه، إذ لم يعلم أن مناط المنع لدى الشارع مجرد علوّ درجه النقدين في أعين الناس حتّى تتجه دعوى أن الذهب لا- يتنزل عن درجه الفضه، و لذا لا- نقول بحرمه الأواني المتخذة من الجواهرات التي هي أعلى درجه منهما، فلعلّ المفسده المقتضيه للمنع من الفضه لدى الشارع أقوى منها في الذهب، فقياس المذهب على المفصّض لا اشتراك آنيه الذهب و الفضه في الحكم، قياس مستنبط العله لا- نعول عليه في الشرعيات، و لا- على الأولويه الظنيه التي هي أيضاً من مصاديق القياس المنهية عنه، فالتسويه بينهما وإن كانت أحوط و أقرب الى الاعتبار، لكنّ الاقتصار على مورد النصّ و الفتوى في الاحكام التعبيديه أشبه بالقواعد. و ليس المقام مقام المسامحه في دليل الكراهه، بعد وضوح المستند، خصوصاً مع الالتزام بوجود عزل الفم الذي لا يتسامح في دليله كما لا يخفى» انتهى كلامه. (١)

أقول: لا- يخفى ما في كلامه، لما قد عرفت أن وجه اللاحق ليس كون الذهب أعلى درجه من قرينه حتّى يُجاب بما ذكره، بل مناط اللاحق شده رغبه الناس الى الذهب للتنزين به، الذي قد نهى الشارع عنه، و خصّه بالمؤمنين في الآخره، كما عرفت لسان الأخبار الداله عليه، و عليه فلا يعدّ

هذا من القياس المحرّم، بل هو حكمٌ من باب الأولوية العقلائية والعقلية، وهو حكم مقبولٌ لدى الفقهاء فى كثير من موارد الفقه، فليتأمل.

و بالجمله: بعد ما ثبت صحّحه الحاق آنيه الذهب بالمفضّض، يظهر حكم وجوب عزل موضع الذهب بخلاف أصل استعماله، فإنّه مكروه كالمفضّض، لكن خالف فى ذلك الشهيد الأول فى «الذكرى»، حيث احتمل المنع لأصل الاستعمال فى ذى الضبه الذهبية، و استدل بقوله صلى الله عليه وآله: «هذان محرّمان على ذكور أمتى». (١)

أقول: و لعلّ ما فى خبر السرير الوارد فى حديث فضل بن يسار، عن الصادق عليه السلام: «عن السرير فيه الذهب أ يصلح امساكه فى البيت؟ قال: إن كان ذهباً فلا، و إن كان ماء الذهب فلا بأس». (٢)

و حديث محمد بن الوراق، قال: «عرضت على أبى عبد الله عليه السلام كتاباً فيه قراناً مختم معشر بالذهب، و كتب فى آخره سورة بالذهب فأريته آياه، فلم يعب فيه شيئاً إلا كتابه القران بالذهب، فإنه قال: لا يُعجبني أن يكتب القران إلا بالسواد كما كتب أول مرّه». (٣)

نوع ايماءٍ و اشعار الى المنع.

و لكن يرد عليه: أنّ المراد ممّا ورد فى ما روى عن النبىّ صلى الله عليه وآله هو التلبس بهما، أى من الذهب و الحرير لا مطلق استعمالها، و أنّه مختصّ بالرجال لا مطلق، و عليه فالحكم بالحرمة مطلقاً لا يخلو عن تأمل.

١- المستدرک، ج ١، الباب ٢٤ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٦٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

بحث حول أقسام الآنيه المفضّضه

قال المحدث المجلسي رحمه الله في «البحار»: «إنّ المفضّض أقسام:

الأول: الظرف التي تكون بعضها فضّه و بعضها نحاساً أو غيره، متميّزاً كلّ منهما عن الآخر، كما تستعمل ظروفُ أصلها من الخزف أو ما يشبهه و فمها من الفضة. بحث حول أقسام الآنيه المفضّضه

الثاني: ما كان جميعه ممّوهاً بالفضه، و هو قسمان:

أحدهما: ما طلى بماء الفضة، و إذا عرض على النار لا ينفصل عنه شيءٌ.

و ثانيهما: ما لبس بالسبائك و شبهها بحيث إذا عرض على النار انفصلت الفضة من غيرها.

الثالث: ما علّق عليه حلقة أو قطعه من سلسله من الفضة.

الرابع: أن يخلط الفضة بغيرها و يصنع منهما الآنيه.

الخامس: ما نقش بالفضه.

ثم قال: و ظاهر أخبار المفضّض شمولها للأول و الثالث، و أمّا الثاني.

و الظاهر في القسم الأول منه الجواز و في الثاني المنع، لصدق الآنيه على اللباس، بل يمكن ادّعاء صدق آنيه الفضة على الجميع عرفاً، و للأخبار السابقة، و إن وردت في غير الأواني. و يحتمل القول بالجواز فيه لأصل الاباحه و عدم صراحه الأخبار في المنع.

و أمّا الرابع فلا يبعد اعتبار صدق الاسم، فإنّ صدق آنيه الفضة عليه منع، و ألا فلا، فكأنّه لا اعتبار للغلبه مع عدم صدق الاسم.

و أمّا الخامس فلا يبعد القول بالتفصيل فيه كالثاني بأن يقال: إن حصل

و في جواز اتخاذها لغير الاستعمال تردّد، و الأظهر المنع (١)

منهما بالعرض على النار شيء، كان في حكم المفصّض و إلّا فلا» انتهى. (١)

أقول: قد عرفت منا سابقاً وفاقاً لصاحب «مصباح الفقيه» عدم اندراج ما فيه حلقة من فضّه أو قطعه من سلسله كحلقة السيف أو الممتزج مع استهلاك أحد الخليطين بالآخر من المفصّض، و الله العالم.

(١) يدور البحث عن جواز اقتناء أواني الذهب و الفضة لأجل الادّخار و نحوه و عدمه؟

فيه تردد، لأنّه من جهة ملاحظه الأصل عند الشك في حرمة الحكم هو البراءة، لو لم نستظهر من الأدله الحرمة، لأنّ ظهور الادله و النصوص أنّ متعلق الحرمة هو الاستعمال و لو بصوره المطلق، و أمّا كون اتخاذهما و لو لغير الاستعمال حراماً أيضاً فهو غير واضح.

و من جهة ملاحظه مفاد الأدله بعضها مع بعض ربما يدلّ على الحرمة، و إن لم يكن كذلك في كلّ واحدٍ بعينه مستقلاً:

منها: ملاحظه التعليل الوارد في النبوي بأنّها: «لهم في الدنيا و لكم في الآخرة». (٢)

و منها: ما في روايه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «آنيه الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون». (٣)

١- بحار الأنوار، ج ٦٦/٥٤٧ _ ٥٤٨.

٢- كنز العمال، ج ٨/١٦، الرقم ٣٦٢.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٦٥ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

و منها: النهى المطلق من دون ذكر متعلقه فى صحيحه محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السلام بقوله: «نهى عن آنيه الذهب و الفضه» (١) حيث يُشعر عن كراهه وجودهما، لأنّه أقرب المجازات بعد تعذّر الحقيقه، لأنّه من الواضح أنّ الاتخاذ و الاقتناء يعدّان أعماً من الاستعمال. هذا مضافاً الى أنّ النهى فى الحقيقه يرجع الى النفى و الكراهه عن الوجود و تحقّق الطبيعه فى الخارج، بل لعلّ الفحص فى النصوص يوصلنا الى أنّ مراد الشارع من النهى هو نفى وجود ذلك فى الخارج، و لا يتوجه مثل هذا النهى إلّا للشىء المستعدّ للاستعمال فى الخارج. بل فى «المنتهى»: «أنّ تحريم الاستعمال مطلقاً يستلزم تحريم أخذهما على هيئه الاستعمال كالطنبور» أى كما أنّ الطنبور وجوده مبعوضٌ سواءً استعمل فى المقصود أم لا، هكذا الحال فى المقام.

هذا مضافاً الى أنّه يناسب مع كون عدمه مطلوباً و وجوده خلاف ذلك، خصوصاً مع ملاحظه ما قيل من مناسبه كون الحكمه فى التحريم هو ترتّب مثل الخيلاء و التكبر و كسر قلوب الفقراء و الاسراف الى غير ذلك، و إن كان اثبات الحكم فى مثل هذه الاستحسانات مشكلاً جداً.

و عليه، فالأوجه و الأقوى عندنا لاثبات الحرمة _ ما عرفت من الأخبار المعتضده بفتوى المشهور فى ذلك نقلاً و تحصيلاً، بل لا أجد فيه خلافاً إلّا من «مختلف» الفاضل، و استحسّنه بعض متأخري المتأخرين، بل قد يظهر كما فى «الجواهر» أنّ نفس العلامة فى «المنتهى» كالمصنّف فى «المعتبر» يرى أنّه لا خلاف فى المسأله عندنا، و أن المخالف مخصوص بالشافعى أو

أحد قولي، و به يكفى فى رفع اليد عن الأصل و ابطال دعوى عدم ظهور الأدله فى غير الاستعمال.

نعم، قد يظهر من «قواعد» الفاضل و من غيرها من كتب الأصحاب، أنّ من جمله حكم ما نحن فيه هو اتخاذها للتزيين و نحوه، و لكن قال صاحب «الجواهر»: «و لكن قد يمنع اندراج ذلك فى نحو الاستعمال الذى قد عرفت معلوميه منعه، إذ هو أعمّ من استعمالها فى الظرف بها، كما

يشهد لذلك استثناء بعضهم، أو شبهه اتخاذها للمشاهد و المساجد من حرمه الاستعمال».

أقول: و لكن لا- يخلو كلامه عن خفاء، لأنه إذا قلنا إنه يستظهر من الأخبار الكراهه فى أصل وجود الأوانى، فلا معنى حيثئذ الى القول بأن التزيين بهما خارج عن حرمه الاستعمال، و لعلّ استثناء الاصحاب كان للتزيين فيها فى أصل الذهب و الفضة لا بالأوانى، و هو أمر آخر غير ما نحن بصدده كما لا يخفى. الآثار المترتبة على حرمه الأوانى المفصّضه

الآثار المترتبة على حرمه الأوانى المفصّضه

بقى هنا حكم ما لو التزمنا بحرمه الأوانى استعمالا و اقتناءً و غيرها، أنه هل يجب كسرها و اعدامها كحرمه باقى الآلات المحرّمه هيئته المملوكه أم لا؟

الظاهر أنه كذلك لصاحبها، لحرمه اقتنائهما، و أمّا وجوب كسرها لغير صاحبها فلا يخلو:

١. إمّا يعلم أنّ اقتنائهما محرّم على صاحبهما، كما إذا علم ذلك اجتهاداً

أو تقليداً لصاحبهما، و كانت الأواني من المعلومه حرمتها، و إذا لم يكن كسرهما موجباً لتلف مادتهما، و جب نهى صاحبهما عن استعمالهما و اقتنائهما من باب وجوب النهى عن المنكر، بشرط وجود شرائطه، بل قيل و لو توقّف على كسرها يجوز له الكسر، فيما إذا علم بعدم أداء كسرها الى تلف مادّتها.

لكنه غير مقبول عندنا لغير الحاكم، إذ من الواضح أنّ الواجب المكلف ليس إلّا النهى عن المنكر، و هو لا- يتم إلّا من خلال التذكر دون العمل.

نعم، يصحّ ذلك للحاكم من جهه ولايته في مثل هذه الأمور.

و أيضاً الحكم كذلك فيما لم يعلم أنّ كسرها يوجب تلف مادتها. نعم، إذا أجزنا كسرهما ليس عليه ضمان الارش لسقوط ماليه هيتتهما شرعاً، نعم لو تلفت المادة ضمن قيمتها، و لا- منافاه بين وجوب الكسر و ضمان القيمه في تلف المادة كالأكل في المخصصه، حيث يجوز ذلك لكنه ضامنٌ.

٢. و أمّا لو علم أنّ كسرها يوجب تلف المادة، ففي وجوب كسرها عند من يوجب ذلك هنا اشكالٌ من جهه استلزامه الضرر، هذا إذا علم بحرمة اقتنائهما لصاحبهما، و إلّا مع الشك فيه أو العلم بالجواز، أو مع احتمال الخلاف بين المجتهدين، أو احتمال كون الموضوع مشكوكاً في كونه ممّياً يحرم، فلا- يجوز كسرهما قطعاً، لوضوح أنّ حكم جواز الكسر يعارض مع دليل حرمة التصرف في مال الغير بلا رضاه، ففي هذه الموارد يكون دليل حرمة التصرف مقدماً على حكم جواز الكسر أو وجوبه، كما لا يخفى.

و من ذلك يمكن استظهار أحكام صورٍ كثيره يتّضح كلّها ممّا ذكرنا، فعليك بالتأمّل و الدّقه.

و لا يحرم استعمال غير الذهب و الفضة من أنواع المعادن و الجواهر، و لو تضاعف أثمانها(١).

أواني المشركين طاهره ما لم يُعلم نجاستها(٢)

(١) بلا- خلاف أجده كما في «الجواهر»، بل في «كشف اللثام» الاتفاق عليه، للأصل المعتضد بالسيره، و لا يعارضها القياس المعلوم بطلانه عندنا، مع امكان ابداء الفرق بعدم ادراك عموم الناس بنفاسه الجواهر، و بأنها لقلتها لا يمكن اتّخاذ الآنيه منها إلّا نادراً، فلا يفضى اباحتها الى اتّخاذها و استعمالها بخلاف الأواني من النّقدين، هذا كما في «الجواهر».

أقول: ما ورد ذكره منهما مناسبات بعد وضوح عدم وجود دليل على عدم الجواز، لأننا تابعون في الحكم في كلّ موضوع للدليل الوارد من الشارع، و لا نتمسك في ذلك بالاستحسانات المذكوره، فما عن أحد قولي

الشافعي من تحريم المتخذ من الجواهر الثمينه كالياقوت و نحوه لأوليئها بكسر القلوب و الخيلاء و السرف، ممّا لا- يمكن المساعده معه، إذ هي ممّا لا أصل له في الاسلام. حكم أواني المشركين

حكم أواني المشركين

(٢) حكم طهاره أواني المشركين، من أهل الكتاب كانوا أولاً بل و غير الأواني مثل الثياب و نحوها ممّا في أيديهم _ عدا اللحم و الجلد _ ممّا قام عليها الاجماع، و لذلك قال صاحب «الجواهر» قدس سره: «بلا خلاف أجده فيه إلّا ما توهمه في الحدائق» من «خلاف» الشيخ، حيث حكى عنه عدم

جواز استعمالها»، مع ما فى حكاية كلامه من الاشكال، حيث لا يكون مرتبطاً بالمقام و لذلك قال: «ادعى الاجماع فى المقام صاحب «كشف اللثام»، الأمر كذلك.

هذا، مضافاً الى أنه مقتضى الأصل من الطهاره، و العمومات بقوله: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنه قدر».

أقول: المهم فى المقام ورود أخبار معتبره فى ذلك:

منها: ما ورد فى طهاره الثوب المعار للذمى كما فى صحيح عبدالله بن سنان، قال: «سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام و أنا حاضراً: إنى أعير الذمى ثوبى و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير، فيردّه علىّ فأغسله قبل أن أصلىّ فيه؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلّ فيه و لا- تغسله من أجل ذلك، فإنّك أعرته آياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسّه، فلا بأس أن تصلّى فيه حتّى تستيقن أنه نجسّه». (١)

و منها: روايه معاويه بن عمار، قال: «سألْتُ أبا عبدالله عليه السلام عن الثياب السابريه يعملها المجوس و هم أخبث، و هم يشربون الخمر و نساءهم على تلك الحال، ألبسها و لا أغسلها و أصلىّ فيها؟ قال: نعم، الحديث». (٢)

و منها: خبر أبى جميله، عن أبى عبدالله عليه السلام: «أنه سأله عن ثوب المجوسى ألبسه و أصلىّ فيه؟ قال: نعم. قلت: يشربون الخمر؟ قال: نعم، نحن نشترى الثياب السابريه فنلبسها و لا نغسلها». (٣)

١- وسائل الشيعه: الباب ٧٤ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٧.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٧٣ من أبواب النجاسات ، الحديث ١ _ ٧.

أقول: خبر الخراساني، قال: «قلت للرضا عليه السلام: الخياط و القصار يكون يهودياً أو نصرانياً و أنت تعلم أنه يبول و لا يتوضأ، ما تقول في علمه؟

قال: لا بأس». (١)

أقول: هذا الحديث و إن كان مشتملاً بغير ما نحن فيه، لكنه يشمل من ما أجاب بعدم البأس في عملهم، مع العلم بأنهم لا يتطهرون و لا يجتنبون عن النجاسة البوليه.

و كيف كان، فالمسألة واضحة من حيث الحكم بالطهارة، و لا خلاف فيه من ناحيه هذه الأدله، فبذلك نرفع اليد عما يدل على النهي عن استعمال أوانيهم و ثيابهم، و الأكل منها، أو تنزيلها على ما يوجب العلم بمباشرتهم لها و تنجيسها، فحينئذٍ يجب الاجتناب عنها، و لذا قال المصنف: طاهره ما لم يعلم نجاستها.

و أما لو علم بالنجاسة بالمباشرة أو بغيرها، حكم بها و إن احتمل حصول الطهارة بعده و لو بالظن، لو لم يكن معتبراً شرعاً، لأن الأصل و هو الاستصحاب يحكم بالنجاسة، فلا يزول بذلك. و لو كان لغيبه حكم لغيرهم معها بالطهارة، كما أنه لم نحكم بالنجاسة بالظن إذا لم يكن ناشئاً عن أماره شرعيه كالبيئه و خبر العدل، بل قد يقال حتى و لو أخبر العدل بل البيئه كما عن «الرياض».

و لكن في كلا الموردین بحثٌ قد مضى في محلّه أنّه ضعيفٌ كوضوح ضعف القول بالاكتفاء بمطلق الظنّ، فلاحظ و تأمل.

١- الوافي، أبواب الطهارة عن الخبث، باب التطهير من مسّ الحيوانات.

(١) عدم جواز استعمال شيءٍ من الجلود من ذوى الأنفس السائلة مورد قبول الفقهاء، و عليه الفتوى، حتّى قيل إنّ الحكم هكذا حتّى لو جُعل وقوداً للحمام أو بؤاً (١)، أو طعام كلبٍ، أو وصله لقتل بعض الحيوانات المؤذيه و نحو ذلك، هذا بلحاظ كون حكم الحرمة بلحاظ صدق الاستعمال عليه بنحو الاطلاق، فلازمه ما ذكر.

و أقيماً لو لم نقل بذلك، بل قيل بما يناسب استعماله فى شؤون المعيشه لا كلّ ما كان كذلك و لو لطعام الكلب أو ما يجعل للخدعه و أمثال ذلك، فحينئذٍ يضيق دائرته، و ليس ذلك ببعيد من باب ملاحظه مناسبه الحكم و الموضوع.

بل قد يقال بالمنع عن الحرمة فى الجميع، كما عن «كشف الغطاء»، لأنها تكون من قبيل الانتفاع لا الاستعمال حتّى يحرم، لكن قال صاحب «الجواهر»: «فيه منعٌ و بعد التسليم يحرم مع قصده كالاستعمال».

لكن ما ذكره صاحب «كشف الغطاء» لا يخلو عن تأمل.

أقول: لا بدّ أن يعلم أنّ استعمال الجلود يحرم إذا لم تكن ذكّيه بتذكّيه شرعيه، و إلّا يكون استعمالها حلالاً، لأنّه من الواضح أنّ الجلود من ذى النفس السائلة إذا لم تذكّى تصير ميتة، لما فيها من الحياه فى حال حياه الحيوان، بلا فرق فى حرمة الاستعمال مع عدم التذكّيه بين كون عدم قابليتها للتذكّيه كجلد الكلب و الخنزير، أو كان قابلاً لها و لم تقع، لما قد تقدّم فى مبحث النجاسات حرمة استعمال الميتة فى الرطب و اليابس، و نجاستها فى الصلاه و غيرها، من غير فرق بين المدبوغ و غيره، و

١- البؤ عبارة عن جلد ولد الناقه يُحشى فيه تبناً أو غيره فيقرب من أمّه فتخدع و تعطف عليه فتدرّ لبنها.

إن ذهب الى طهارتها بالدبغ بعض الفقهاء، كما هو المحكى عن الصدوق و ابن الجنيد، و مال اليه صاحب «المدارك»، كما أشار اليه صاحب «الجواهر» بقوله: «و إن مال اليه بعض متأخري المتأخرين».

و لكن قد مضى بحثه في محلّه بأنّه ضعيفٌ عندنا، لأنّ الدباغ لا توجب الطهاره، بل غايتها جواز استعمالها.

أقول: ثم يتفرع على لزوم التذكيه الشرعيه في جواز الاستعمال و توقفه عليه أنه لا بدّ في تحصيل جواز الاستعمال من ثبوت التذكيه، و لو ببعض الأمارات الشرعيه كالبيئه أو خبر العدل و لو واحداً إن قلنا بالكفايه، أو حصول العَلْم بالرؤيه و الشياخ و أمثال ذلك ممّا اعتبرها الشارع حجّةً في مثل هذه الموارد.

فإذا قلنا بشرطيته ثبوت التذكيه للحليه و جواز الاستعمال، يتفرع عليه: أنّه مع الجهل بالتذكيه يكون نجساً و ميتةً، فلا يجوز و لا يحلّ، بل و هكذا لو شك في التذكيه، فضلاً عن العلم بالعدم، أو الظن به، فإنّه لا يجوز في جميع هذه الصور، لأنّ الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط، و الشك فيه مساوٍ بعدم حصول الجزم بالامتثال و الفراغ، سواءً في العبادات أو في غيرها، كما في ما نحن فيه من جواز الاستعمال.

هذا، مضافاً الى أنّ مقتضى الأصل عند الشك في تحقّق الشرط هو عدم تحقّقه، و المراد من الاصل هو الاستصحاب، و حجّيته ثابتة عند الجميع.

لا يقال: إنّ هذا الأصل معارض مع أصله عدم تحقّق الموت حتف الأنف المعتضد و المرجح بأصالة الطهاره.

لأننا نقول: إنَّ تحقّق الموت بعد خروج الروح عن الحيوان مسلّم لا- شك فيه، و الحكم بما يترتّب عليه أمر محقّق لا يحتاج الى مؤنه زائده، فلا ينفي الموت بأصالة العدم، هذا بخلاف ما هو حال قرينه من المذكى حيث إنّه يحتاج فى اثباته الى سبب زائد من تذكيه أو قتلٍ و نحوهما، فحينئذٍ يصحّ أن يقال إنّه مع الشكّ فى تحقّقه يكون الأصل هو عدمه.

و أمّا جريان أصالة الطهاره هنا، فهو غير نافع لأنّها من الآثار المترتبه عليه، و يكون فى مرحله الحكم، و الأصل الجارى فى الموضوع و هو عدم التذكيه يكون مقدّمًا على أصالة الطهاره، لأنّ الأصل الجارى فى السبب يزيل الشكّ عن المسبب، فلا يبقى مع جريان أصالة عدم التذكيه فيها شكّ فى نجاستها و كونها ميتة حتى نرجع الى أصالة الطهاره فيها، بل نحكم بالنجاسه و أنّه ميتة قطعاً.

هذا، مضافاً الى أنّ هذا الأصل فى بعض الموارد له معارض، و هو أصالة بقاء الشغل فى الذمه، إذا كان العمل مثل العباده و نحوها، إذ الشكّ فى تحقّق الشرط يرجع الى الشكّ فى تحقّق الفراغ، و استصحاب بقاء الشغل يقتضى تحصيل اليقين بالبراءه، و هو لا يحصل إلا مع العلم بالتذكيه أو العلمى بها، هذا كما فى «الجواهر».

أقول: و لكنه ليس على ما ينبغى، لأنّه لو لا ضعف أصالة الطهاره بواسطه ما عرفت من كونها مسبباً، و فرضنا جواز جريانها فى المورد مثلاً، لكان ذلك مستلزماً لرفع الشكّ عن الفراغ قطعاً، لأنّ الشكّ هنا من قبيل الشكّ فى المسبب و السبب، لوضوح أنّ الشكّ فى الفراغ ليس إلّا لأجل الشكّ فى تحقّق التذكيه و الطهاره، و عدمه فإذا فرضنا شمول دليل أصالة

الطهاره و الحليه للمورد، و حُكم بطهاره الجلود، فإنه يوجب القطع بالفراغ بواسطه قيام الحججه عليه، فيزول الشك من أصله، فلا يبقى له شيء حتى يعارض مع أصله الطهاره.

و عليه، فالعمده فى الاشكال هو الذى قرّر قبل ذلك، فليتمل.

أما القول بمعارضه أصله عدم التذكيه مع أصل عدم تحقّق الموت حنف الأنف، فقد عرفت الجواب الأول منه.

و نجيب عنه ثانياً: إنّ مقتضى أصله العدم فى كلّ واحدٍ من العديلين يكون متفاوتاً، لوضوح أنّ مقتضى أصله عدم التذكيه هو ترتّب حكم النجاسه و الميتة بلا واسطه، لأنّه بواسطه أصله العدم فى التذكيه نحكم بأنّه ميتة و خارج عن مصداق قوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ»، هذا بخلاف الأصل الجارى فى عدم الموت حنف الأنف، حيث إنه لا يوجب الحكم بتحقّق التذكيه للجلد إلّا بالأصل المثبت و مع الواسطه، و هو ضميمه الأصل مع العلم الاجمالى بوجود أحدهما، فإذا نفى أحدهما بالأصل و هو عدم الموت، علمنا بتحقّق الآخر و هو التذكيه، و هذا حكم ثابتٌ عليه بالواسطه، و هو المسمّى بالأصل المثبت، و ليس بحجّه كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنظر الى القواعد و أصول المذهب الجارى فى المقام.

أقول: فضلاً عن جميع ما ذكرنا، وردت أخبار مستفيضه كثيره فى المورد كما ستأتى الاشاره اليها.

هذا كلّه بناءً على ترتيب الآثار و الأحكام على أصله عدم التذكيه حيث قد عرفت من أنّ مقتضاه هو الحرمة و النجاسه.

كما أنّ المتّجه أيضاً هو الحرمة و النجاسة لو اعتمدنا على قاعده المقتضى و المانع، لأنّ مقتضى جعل الشارع التذكية شرطاً للحليه و الطهاره و تسميته الذبح الخاص تذكياً، كون موت ذى النفس بنفسه مقتضياً لحرمة و نجاسته، و التذكية مانعه منهما، فمتى أحرز المقتضى بالموت، و شكك فى تحقّق المانع و هو التذكية، فالأصل عدم تحققها، و ثبوت المقتضى، ممّا يوجب الحكم بالحرمة و النجاسة، كما لا يخفى.

أمّا الأخبار: فإنّ مقتضى لسان الأخبار هو لزوم إحراز شرطيه التذكية بالعلم أو ببعض الأمارات الشرعيه كيد المسلم و سوق المسلمين و أمثال ذلك، و هى:

١. صحيح زراره، عن أبى عبدالله عليه السلام فى حديثٍ، قال: «إن كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كلّ شيء منه جائزٌ إذا علمت أنّه ذكى». (١)

حيث أنه علّق جواز الصلاه فى أجزاء ما يؤكل لحمه بل كلّ انتفاع به على العلم بكونه ذكى.

٢. صحيح الحلبي، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «تكره الصلاه فى الفراء إلّما ما صنع فى أرض الحجاز، أو ما علمت منه ذكاه». (٢)

فإنه قد استثنى ما علم تذكّيته فى أى أرضٍ كان، و لو أخذ من يد المشركين، أو ما كان من صنع بلد المسلمين، و لو أخذ من يد المشركين،

١- وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٦١ من أبواب لباس المصلى، الحديث ٥.

لأجل قيام أماره على التذكيه و هو كونه فى سوق المسلمين.

٣. كما قد يؤيد ذلك روايه اسماعيل بن عيسى، قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل فى سوق من أسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته إذا كان البايع مسلماً غير عارف و فى «الجواهر»: «إذا كان مسلماً عارفاً؟ قال: عليكم أنتم أن تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، و إذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه. (١)

فان ايجاب السؤال قد علق على الأخذ من المشركين، من دون تفصيل بين كون الأخذ منهم فى بلد الاسلام و سوق المسلمين أو غيره، فلا بدّ من تقييد اطلاقه بما قد عرفت من تجويز ذلك للأخذ منهم إذا كان فى بلد المسلمين و سوقهم، كما فى روايه الحلبي، بل و فى غير هذه الروايه مثل ما ورد فى صحيح البنزطى عن الرضا عليه السلام، قال: «سألته عن الخفاف يأتى السوق فيشتري الخفّ لا- يدرى أذكى هو أم لا، ما تقول فى الصلاه فيه، و هو لا- يدرى أىصلّى فيه؟ قال: نعم أنا أشتري الخفّ من السوق و يصنع لى، و أصلّى فيه، و ليس عليكم المسأله». (٢)

حيث تدل على أنّ نفس كون السوق من أسواق المسلمين يكفى بترتيب آثار الطهاره و الحليّه على الجلود، و لا- حاجه الى السؤال و العلم بذلك، و اطلاق ذلك يشمل حتى لو أخذه من يد الكافر و المشرك، فضلاً عن أخذه من يد المسلم الذى يعلم سبق يد الكافر عليه، كما لا فرق فى

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٧.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

حليته و طهارته بين كون المسلم الذى يؤخذ منه مخالفٌ ممن يستحلّ ذبائح أهل الكتاب أو لا يرى حليته الجلد بالدباغ أم لا، كل ذلك لأجل ورود أخبار متواتره عليه، فضلاً عن قيام السيره المستمره المستقيمه، بل و حكاية الاجماع و اطلاق الأخبار إن لم نقل ظاهرها، كما هو المحتمل. مضافاً الى أنه مقتضى سهوله الشريعة و سماحتها و عدم العسر و الحرج فيها و المساواه، بل لعل لهذا السبب حكى الاجماع من حلّ ذبائح العامه مع عدم رعايه ما يلزم عندنا فى الذبح من الشروط و غير ذلك.

أقول: ممّا ذكرنا يظهر عدم قوه ما توقف فيه الفاضل من طهاره الموجود فى يد المستحلّ للميته بالدبغ، بل ظاهر «الذكري» الحكم بالنجاسه، لما قد عرفت أنه مخالفٌ لما يستفاد من الأخبار. اللهم إلا أن يراد باستثناء ما تكون الأماره دالّه على كونه ممّا هو كذلك، فهو حينئذٍ أمر آخر غير ما نحن بصدده، كما لا يخفى.

و أيضاً: ممّا ذكرنا ظهر حكم الطهاره لما يؤخذ من يد غير المعلوم اسلامه اذا كان السوق سوق المسلمين، و البلاد بلادهم، و كانت الغلبه للمسلمين، كما يدلّ عليه حديث مصحّحه اسحاق بن عمّار، عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال: «لا بأس بالصلاه فى الفراء اليمانى و فيما صنع فى أرض الاسلام. قلت: فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس» (١) حيث يؤيد كون الأصل هو الحكم بالطهاره حتى يتّضح خلافه، و أنّ الامارات المذكوره من الغلبه و السوق توجب

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٠، الحديث ٥.

الحكم بوجود الحليّه و الطهاره و ترتّب آثار الاسلام.

كما أنّ الأمر كذلك في جريان أحكام الاسلام على مثله ممّن وجد في أرض المسلمين من وجوب ردّ السلام و وجوب تغسيله و تكفينه و دفنه حتى يعلم أنّه من غيرهم.

بل قد يقال بطهاره المطروح في بلاد المسلمين و أرضهم، و إن لم يكن عليه يد، لكن إذا كان عليه آثار الاستعمال بأيّ نحو كان، و الحال أنّ هذا الحكم غير جارٍ في حقّ جلد الميتة، و العله في الحكم بالطهاره هو تقديم حكم الظاهر على الأصل في تلك الموارد، كما هو مستفاد أيضاً من خبر اسحاق بن عمّار و عليه الفتوى، كما عن صاحب «المدارك» و «كشف الغطاء» و «اللوامع» للزرقاني، بل في الأخير نسبتة الى ظاهر «المعتبر» و معظم الطبقة الثالثه. كما قد يؤيده خبر السكوني، عن الصادق عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سُئِلَ عن سِفْرِهِ وَجَدت في الطريق مطروحه، كثيرٌ لحمها و خبزها و جُبْنُها و بيضها و فيها سكينٌ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها ثم يؤكل لأنّه يفسد و ليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن. قيل له: يا أمير المؤمنين لا يُدرى سفره مُسلم أو سفره مجوسى؟ فقال: هم في سعه حتّى يعلموا». (١)

و الظاهر كون ذلك لظهوره في كونه في بلاد الاسلام، بقرنيه كون السائل و المسئول عنه في بلد المسلمين. بل يمكن أن يكون الحكم كذلك مطلقاً كما يؤمى اليه قوله عليه السلام: «هم في سعه حتّى يعلموا».

بل قد يرشد اليه في الجملة ما في صحيح حفص بن البختري الكلبى، قال: «قلت لأبى عبدالله عليه السلام: رجل ساق الهدي فغضب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه، ولا من يعلمه أنه هدي؟ قال: ينحره و يكتب كتاباً يضعه عليه ليعلم من مرّ به أنه صدقه» (١)، حيث يستفاد من هذا الخبر إمكان الاعتماد على القرائن غير اليد، وأنه يحكم بما له من الآثار من الحليه و الطهاره.

هذا كله إذا كان في المطروح أثر الاستعمال.

و أمّا ما كان مطروحاً من اللحم و الجلد و لا أثر من الاستعمال عليه، أو كان في يد كافر لم يعلم سبق يد مسلم عليه، أو في أرضهم و سوقهم و بلادهم، فهو ميتة لا يجوز استعماله، لما عرفت من حكمه أصاله عدم التذكية، و ظاهر بعض المعتبره السابقه، و لعله مشيرٌ الى روايه اسحاق بن عمار حيث قيد بما إذا كان في أرض الاسلام، و كان الغالب فيه هو المسلمين، فلازم مفهومه هو البأس فيه لو لم يكن فيه شيئاً ممّا ذكر.

و من ذلك يظهر ضعف كلام من قال بطهاره الجلد المطروح حتى يعلم أنه ميتة، كما حكي ذلك عن صاحب «المدارك» تمسكاً بدلاله صحيح الحلبي، قال: «سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الخفاف التي تُباع في السوق؟ فقال: اشتر و صلّ فيها حتى تعلم أنه ميتة بعينه» (٢).

و رواه الكليني عن احمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن

١- وسائل الشيعه: الباب ٣١ من أبواب الذبح، الحديث ٦.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان نحوه.

بل وغيره أيضاً مثل خبر علي بن حمزة: «أن رجلاً سأل أبا عبدالله عليه السلام و أنا عنده عن الرجل يتقلد السيف و يصلّي فيه؟ قال: نعم. قال الرجل: إن في الكيمخت، قال: و ما الكيمخت؟ قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً و منه ما يكون ميتة. فقال: ما علمت أنه ميتة فلا تصلّ فيه». (١)

و تمسكاً بقاعده الطهاره بعد تعارض الأدله و التساقت و الرجوع اليها إذ هو حينئذ كالدّم المشتبه.

وجه الضعف أولاً: بإمكان أن يكون المراد من الخبرين و ما شابههما ما كان له أثر من الاستعمال أو القرائن الداله على كونه في بلاد الاسلام و أرضهم و سوقهم، إذا كان الغالب في ذلك البلد هم المسلمون، الموجب لكونه من أفراد المذكي، و هو كذلك الى أن يعلم الخلاف و كونه ميتة بعينه.

و ثانياً: لو سلّمنا اطلاقهما حتى يشمل ما لو لم يكن فيه أثر الاستعمال و العلامات المذكوره، لكن لا بدّ من تقييدها بما قد عرفت في روايه اسحاق بن عمّار و حملها عليه جمعاً بين المطلق و المقيد، حيث كان القيد بمنزله التعليل عن سبب كونه حلالاً، فأجاب لأنه كان في أرض الاسلام، أو كان الغالب فيه هم المسلمون كما عليه الفتوى.

كما أنّ التمسك بقاعده الطهاره هنا غير مفيد، لأنه مسبّب بالنظر الى أصاله عدم التذكيه، لما عرفت أنّ الشك في الطهاره مسبّب عن الشك في كونه مذكي أم لا، فإذا حكم الأصل بعدم التذكيه ترتب عليه أثرها و هو

النجاسه، فلا يبقى حينئذٍ له شك حتى يرجع الى قاعده الطهاره كما لا يخفى، و هذا هو الفارق بين المقام و بين الدّم المشتبه.

نعم، قد يقال هنا إنّ مقتضى تسليم كون المقام من باب تعارض الأدله من الأصول و غيرها، عدم الحكم بالطهاره مثلاً، لعدم ثبوت شرطها، لا لثبوت العدم باستصحابٍ و نحوه، و هو كافٍ قطعاً، نعم لا ينجس ما يلاقيه.

اللهم إلا أن يدعى أنّ قاعده الطهاره تكفى فى تحققها عدم العلم بالنجاسه مع عدم الحصر إن قلنا به أيضاً، بل أكثر موارد قاعده الطهاره من هذا القبيل، إلّا أن يفرّق باشتراطها هنا بالتذكيه بخلافها فى غيره، فإنّ النجاسه بالحقيقه هى المشروطه لا الطهاره، فتأمّل جيداً فإنه لعلّك مع ملاحظه ما ذكرنا تستفيد الجمع بين الفتاوى كالنصوص، فتخرج المسأله عن الخلاف حينئذٍ و الله أعلم، و يأتى إن شاء الله مزيد تحقيقٍ فى باب الصلاه.

انتهى ما فى «الجواهر».

أقول: التأمّل فى المسأله يوصلنا الى عدم تماميه ما قيل، لوضوح أنّه لو لا الاشكال الذى عرفته هنا فى قاعده الطهاره، كان مقتضى دليل: «كلّ شىء طاهر من تعلم أنّه قدرٌ بعينه» هو الحكم بطهاره المشكوك، فإذا حكمنا بطهارته فإنه مع استعماله فيما يشترط فيه الطهاره، كان مقتضى ذلك هو احراز الشرط بالحجّه، نظير من استصحب الطهاره السابقه المتيقنه لصلاته، فإنه واجدٌ للشرط و محرزٌ له، فلا يبقى له حينئذٍ شك فى حصول شرطه. نعم قد عرفت الاشكال هنا فى أصل تحقّق القاعده، لأنّ موردها لا يكون إلّا فى المشكوك، فإذا زال الشك عنها بواسطه جريان أصاله عدم

قوله قدس سره: و يستحبّ اجتناب جلد ما لا يؤكل لحمه حتّى يدبغ بعد ذكاته (١)

التذكيه، فلا شكّ باقٍ حينئذٍ حتّى ترجع اليه القاعده، كما لا يخفى.

و بالجمله: ثبت ممّا ذكرنا أنّ حكم هذا الفرع هو النجاسه و عدم الحليّه إذا لم يكن للمطروح أثر الاستعمال، و قرائن دالّه على كونه مذكى و إلّا يكون محكوماً بالطهاره، و لعلّ ما ذكرنا هو مقبولٌ عند أكثر الفقهاء، كما يستفاد ذلك من الرجوع الى كتبهم و فتاويهم، بل هو مقتضى الجمع بين النصوص، و الله العالم. حكم جلد ما لا يؤكل لحمه

حكم دبغه الجلد

(١) ما يظهر من كلام المصنف هنا هو أنّ الدبغه من موجبات جواز الاستعمال بلا كراهه، بعد ما كان المذكى ممّا لا يؤكل لحمه من ذى النفس السائله كالسّباع، لأنها ممّا تذكى، للاجماع المحكى عن الفاضلين و الشهيد و دلالة بعض الأخبار على ذلك لا على الطهاره، و فى المقابل منع بعض الفقهاء عن الاستعمال و حرمة الى أن تدبغ، و هو كما نقل و حكى عن الشيخ فى «المبسوط» و «الخلافا»، و السيد المرتضى كما فى «المصباح»، مع أنّ الظاهر من الأدله أن ما يقبل التذكيه يجوز استعمال جلده و لو قبل الدبغه، و إن كانت الدبغه مرجحاً فى تركه قبلها، و لعلّ وجه كلام الشيخ و من تبعه بالمنع قبل الدبغه، هو الرجوع الى أصاله الاحتياط فى الشبهه التحريميه الذى دل العقل و النقل الى رجحانه.

أقول: وجه الخروج عن أصله عدم التذكية والحكم بأنه مذكى، ويجوز استعماله وجود أخبار داله عليه، وإن كان الاستحباب هو الاجتناب قبل الدباغه من جهة احتمال وجود أصله الاحتياط والخروج عن مخالفه الشيخ ومن تبعه: والنصوص الداله على الجواز إذا كان الحيوان مُذكى عديده:

منها: مرسله سماعه، قال: «سألته عن جلود السباع ينتفع بها؟ قال: إذا رميت وسميت فانتفع بجلده، و أمّا الميتة فلا». (١)

و منها: موثقه الآخر مرسلأ أيضاً، قال: «سألته عن لحوم السباع و جلودها؟ فقال: أمّا لحوم السباع فمن الطير و الدواب فانا نكرهه، و أمّا الجلود فاركبوا عليها و لا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه». (٢)

و مثله الخبرين الرابع و السادس من هذا الباب، فبواسطه هذه الأخبار و اجماع الفاضلين نرفع اليد عن أصله عدم التذكية بناء على كونها أمراً شرعياً، كما يؤيد ذلك ما نشاهد اختلاف افرادها من ذكاه السمك و الجراد و غيرهما، بل ما كان تذكيته الذبح الذى قد اعتبره الشارع فيه عن التسميه و الاستقبال و نحوهما، و بذلك يخرج عن اراده المعنى اللغوى الذى يوجب كون المتعلق خارجاً عن التذكية نتيجة انتفاء بعض تلك الأمور، و يندرج تحت عنوان الميتة لا المذكى النجس.

بل قد يقال بعدم الاحتياج الى أزيد ممّا ثبت اعتباره فى المأكول من ذى النفس، و أنه يكفى متى ثبت كون الحيوان ممّا يقبل التذكية حتى

١- وسائل الشيعة: الباب ٤٩ من أبواب النجاسات ، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب لباس المصلى، الحديث ٣.

يدلّ دليل على زياده.

بل و كذا إن قلنا إنّ التذكيه من المعانى اللغويه لكنها من الاسباب الشرعيه التى يرتب عليها الشارع أحكاماً عديده، فمع الشك فى بعض أفرادها من حيث السببيّه، يكون المرجع يرجع الى الأصل و هو العدم، اللهمّ إلّا أن يمنع الشك، و يدعى ترتّب الأحكام على مُسمّى التذكيه، فيكون الأصل عكس ذلك.

بل قد يؤيد ذلك ما عن «القاموس» و «الصحاح» من أنّ معنى التذكيه هو الذبح، لكن الشرع و العرف يأ بيان ذلك، اذ الذبح عندهما أعمّ من التذكيه كما هو دأب أهل اللغه من التفسير بالأعم، اللهمّ إلا أن يريدوا الذبح الشرعى المخصوص، لكنه بعيد جداً.

أقول: و من ذلك يظهر و هن رأيين آخرين فى معنى التذكيه:

أحدهما: احتمال كون التذكيه عباره عن الموت بغير حتف الأنف، حتّى أنّه لو قدّ الحيوان نصفين على عكس قبله و مع عدم التسميه كان مذكى، إلّا أن يقوم اجماع و نحوه على عدمه.

و ثانيهما: احتمال أنّ الموت مانع، و مع الموت بغير حتف الأنف يُشكّ فى دخوله تحت اسمه ليتبعه الحكم، لما عرفت أنّ ما ذهب اليه الفقهاء و يدلّ عليه الدليل غير ما قالوا، و لذا وصفهما صاحب «الجواهر» بأنّهما

من الخرافات!

بل قال: لعلّ الاحتمال السابق من أنّ التذكيه ليست شرعيه لا- يحتاج فى معناها و لا محلّها الى الشرع، بل المحتاج اليه نفس الحكم المترتب على

ذلك، فإذا قال مثلاً المذكى طاهرٌ لم يحتج بعد الى شيء آخر.

أيضاً فاسد جداً، لأنَّ أصل مقابله الموت بالتذكية من الشرع، و إلا فالموت يقابله الحياه لا التذكية. هذا مضافاً الى امكان المنع عن وجود دليل لكل مذكى بحيث يجرى عليه الاحكام و إن بعد، و ما ترى من قوله تعالى «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» يراد به بالنسبه الى ما يؤكل لحمه قطعاً، كما يدلّ عليه ملاحظه المستثنى منه.

و بالجمله: ظهر من جميع ما ذكره صاحب «الجواهر» و أجاد فيما أفاد، أنّ الأقوى هو التمسك بأصالة عدم التذكية فى كلّ حيوانٍ شكّ فى قابليته و عدمه، و عليه فالمسوخ و الحشرات باقيه على مقتضاها حينئذٍ لعدم الدليل، فالقول بها فيها كالقول بعدمها فى السباع لا يُصغى اليها، كما يأتى مزيد تحقيق فى ذلك فى محلّه فى باب الصيد و الذبائح إن شاء الله تعالى.

مناقشه كلام البحرانى: ظهر ممّا ذكرناه و قبلناه عدم تماميه ما فى «الحدائق» حيث قال: «الظاهر أنّه لا خلاف بين الأصحاب فيما أعلم أنّ ما عدا الكلب و الخنزير و الانسان من الحيوانات الطاهره، تقع عليها الذكاه، لما قد عرفت خلافه فيما بيناه، و الله العالم».

أقول: بقى البحث عمياً ورد فى المتن و «القواعد» و غيرهما من القول باستحباب الاجتناب قبل الدبغ، كما فى «المعتبر» و «المختلف» من القول بالكراهه قبل الدبغ، فهل هنا دليلٌ على ذلك يمكن أن يستدل به؟

ففى «الجواهر»: إننى لم أقف على ما يقتضى شيئاً منها عدا الخبر الذى ستسمعه و التفصلى و ن شبهه القول بوجوب الاجتناب قبل الدبغ، المحكى عن الشيخ و المرتضى بل الشيخين، بل فى «كشف اللثام» عن الأكثر، بل

فى «الذكرى» من المشهور، بل هو مختاره فى «البيان»، سواءً كان ذلك منهم لتوقف الطهاره عليه، كما يستفاد من «المنتهى» و «جامع المقاصد» أو التعبد المحض، كما يفهم من غيرهما، و إن كان على أى التقديرين فى غايه الضعف، إذ هو مع أنه منافٍ للأصل و اطلاق أدله الطهاره السابقه، لم نعر على ما يدل عليه أيضاً، سوى ما فى «كشف اللثام» من أنه روى فى بعض الكتب عن الرضا عليه السلام: «دباغه الجلد طهارته»، و هو مع قصوره عن اثبات المطلوب من وجوه، لأنه لم يتعين ما المراد من الجلد كونه من مأكول اللحم أو غيره، و ممّا يقبل الذكيه أو غيره، و من أنه قاصر من حيث السند، لكونه مرسلًا و لم يبين الكتب التى نقل عنها ذلك، يحتمل كون المراد من الطهاره فيه بالدبغ هو ازاله القذارات المعلقه و نحوها بالدبغ لا الطهاره المصطلحه، هذا مع أنه لا ينطبق على القول بتعبدية الذبح.

و من ذلك يظهر عدم تماميه ما فى «الخلاف» بقوله: «إن جواز التصرف فى هذه الأشياء يحتاج الى دلالة شرعيه، و إنما أجزنا ما أجزنا بدلاله اجماع الفرقه على ذلك».

لما قد عرفت من دلالة الدليل عليه، و أيضاً لا يتم ما قاله بعد ذلك من (أنه لا خلاف فى جواز استعمالها بعد دباغها، و لا دليل قبل الدبغ) كما هو واضح.

أقول: لا ريب فى أن الدباغه تجوز و تتحقق بالأشياء الطاهره، مثل: الشَّبَّ (١) و القَرَط (٢) و العَفَص (٣) و قشور الرمان و غيرها ممّا يندرج فى ذلك،

١- الشَّبَّ: مصدرٌ ملح معدنى قابض لونه أبيض راجع: «المنجد» مادته.

٢- القَرَط: ورق السلم يدبغ به، الواحد قرطه راجع: «المنجد» مادته.

٣- العفص: مص شجره من شجر البلوط، تُتَوَّء يكون على شجره البلوط، واحده عفصه، راجع: «المنجد» مادته.

فيصدق به الامتثال بالاستحباب أو الكراهه أو بوجوب أو الحرمة على اختلاف تعبير القوم في ذلك، و أمّا الدبغ بالأشياء النجسه فلا يجوز، كما صرح به في «المختلف» و «المعتبر» و «المنتهى» و «الذكرى»، بل في الأول من نقل الاجماع عليه، و هو إن تم فهو الحجه، و إلّا كان للنظر فيه مجالٌ كالنظر في عدم جواز مطلق الاستعمال و الانتفاع بالنجس، كما لا يخفى.

و لكن مع ذلك لو خالف و دبغ بالنجس، فالظاهر جواز استعماله عندنا بعد الغسل، أى ليس الوجوب ثابتٌ بنحو الحكم الوضعى و بنحو الشرطيه، هذا مضافاً للأصل الجارى عند الشك في الجواز و عدمه، فمقتضى البراءه الشرعيه من رفع ما لا يُعلم و البراءه العقليه من قبح العقاب بلا-بيان، هو الجواز بعد الغسل، إلّا أن يرد دليلٌ على المنع و هو مفقود، كما أنّ مقتضى عموم العمومات أيضاً هو الجواز.

نعم، ورد هنا روايه تدلّ على المنع، و هو خبر أبى يزيد القسمى عن أبى الحسن الرضا عليه السلام: «أنه سأله عن جلود الدارث (١) التى يتخذ منها الخفاف؟ قال: فقال: لا تصلّ فيها فإنّها تدبغ بخرء الكلاب». (٢)

لكنه قاصرٌ عمّا نريد أولاً: لكون مضمونه أخصّ من المدعى، لأنه نهى عن الصلاه فيه لا الاستعمال مطلقاً.

و ثانياً: إنه محمول على الكراهه، أو اراده حال قبل الغسل و نحو ذلك.

و ثالثاً: بضعف السند، حيث لم يوثق الرجال أباً يزيد القسمى الذى نقله السيارى عنه، راجع «جامع الزواه» فى باب الكنى بالأب.

١- الدارث: جلدٌ معروف قاله الجوهري، كأنه فارسى معربٌ دشش راجع: «مجمع البحرين» مادته.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

و يستعمل من اوانى الخمر ما كان مقثيراً او مدهونا بعد غسله (١)

نعم، على القول بوجوب الدبغ، فهل يكتفى به لو دبغ مع النجس أم لا؟ فيه وجهان: من جهة صدق الدبغ عليه و العمل به، و إن لم يكن مع الطهاره غايته و جوب غسله لما يشترط فيه الطهاره.

و من جهة احتمال كون الدبغ المجوز هو مع الطهاره، و أمّا مع النجس فيشك في تحقّقه، فالأصل عدمه.

هذا، و لكن الاطلاق في أصل الدليل لو لا حديث أبى يزيد يقتضى عدم شرطيه الطهاره فيما يُدبغ به، و قد احتمل بأنّ المحرّم لا يكون سبباً لحكم شرعى، لكنه غير وجيه.

كما لا يتم القول بأنّ الطهاره شرط في المطهر لا في التعيّد، فعلى فرض كونه تعيّدياً لا وجه للقول بعدم الكفايه، و من ناحيه وجود روايه ابى يزيد يدل عليه، فيعتبر كون الدبغ مع شيء طاهر.

و كيف كان، طريق الاحتياط هنا واضح، خصوصاً مع ملاحظه الروايه و لو كان مرسلأ، و الله العالم. حكم استعمال بعض الأواين

حكم استعمال بعض الأواين

(١) قلنا لا اشكال في جواز استعمال أوانى الخمر بعد الغسل، إذا كان صلباً ممّا لا يرسب فيه الخمر، كما لو كان من نحاسٍ أو رصاصٍ أو زجاج و نحوها، أو كان الاناء مقثيراً بالقيرو أو مدهونا بالزجاج المُسمّى في العرف بالكاشى الذى سمّاه صاحب «الجواهر» بدهن خضر. نعم، يكره استعمالها اذا كان رخواً لا يمنع نفوذ الخمر فيه، كما أشار اليه.

و يكره ما كان خشباً أو قرعاً أو خزفاً غير مدهون(١)

(١) اما الجواز فى الأوّل لأجل ادّعاء الاجماع كما فى «المعتبر» و «المنتهى»، منضمّاً الى العمومات، فىتم لنا الحجّه، بل لعلّه مستغن عن مثل نقل الاجماع لضروريّته و بداهته.

نعم، الذى ينبغى أن يطالب بالدليل عليه هو الثانى، مع أنّ القول بالكراهه موافق للمشهور نقلاً عن «كشف اللثام» إن لم يكن تحصيلاً.

فىمكن أن يقال فى وجه الجواز: إنّ المقتضى من الغسل المترتب عليه الطهاره موجودٌ لازالته العين كغيره من النجاسات، و كذا ارتفاع المانع الذى ليس هو الّا نفوذ الاجزاء الخمريه فى الباطن ليتنجس بها أيضاً موجود.

لكنه مندفع أولاً: بأنّه ليس بأسرع من الماء نفوذاً.

لا يقال: إنّ أسرعيه الماء ثابتة قبل حيلولة الاجزاء الخمريه، و أمّا بعدها فهى مانعه له عن النفوذ.

لأننا نقول: مضافاً الى صحّه أصل الدعوى، أنّه حينئذٍ خروج عن محلّ النزاع.

ثانياً: إنّ الأجزاء الخمريه غالباً تستهلك متى دخلت فى المسام، خصوصاً إذا جفّ الاناء و الأجزاء و حينئذٍ ليست مانعه عن حصول الطهاره الظاهره الذى يراد استعماله.

نعم، يتنجس ما فيه حينئذٍ لو خرجت تلك الأجزاء الى الخارج، و هو لم يلاحظ فيما ذكر.

هذه كلّه ممّا يستدلّ به، منضمّاً الى اطلاق ما دلّ على حصول الطهاره

بالغسل و ترك الاستفصال في:

١. موثق الذي رواه عمّار بن موسى، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الدّن (١) يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كافح (٢) أو زيتون؟ قال: إذا غُسل فلا بأس.

و عن الابريق و غيره يكون فيه خمراً يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: إذا غُسل فلا بأس.

و قال: في قدح أو اناءٍ يُشرب فيه الخمر؟ قال: تغسله ثلاث مرّات.

و سُئل: يجزيه أن يصبّ فيه الماء؟ قال: لا يُجزيه حتّى يدلّكه بيده و يغسله ثلاث مرّات». (٣)

٢. و موثقه الآخر و زاد فيه: «أنّه سأله عن الاناء يُشرب فيه النبيذ؟ فقال: تغسله سبع مرّات، و كذلك الكلب». (٤)

٣. و خبر حفص الأعمور، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إنّي آخذ الركوه فيقال إنّه إذا جُعِل فيها الخمر و غُسلت تُمّ جعلت فيها البُختج (٥) كان أطيّب له فنأخذ الركوه فنجعل فيها الخمر فنخضخضه (٦) ثم نصّبه فنجعل فيها البُختج؟ قال: لا بأس». (٧)

٤. و خبره الآخر، قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام: الدّن يكون فيه الخمر تُمّ

١- الدّن: هو الحباب الذي يجعل فيه الماء و غيره كما في «مجمع البحرين».

٢- الكافح: أدام يؤتدم به، «المنجد».

٣- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١ - ٢.

٤- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١ - ٢.

٥- الخضخض: هو تحرّك الماء في الاناء كما في «المنجد».

٦- البُختج بالفارسيه يقال له شيره.

٧- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ٣.

يَجْفَى يجعل فيه الخَلْ؟ قال: نعم». (١)

هذا بناءً على أنّ المراد هو غسله بعد التجفيف بثلاث مرّات وجوباً وبالسبع استحباباً، على ما فى «الوسائل»، وإلا لولا ذلك لكانت الرواية ممّا تدلّ على طهاره الخمر أو حصول طهارته بالتجفيف فقط.

هذه هى الأخبار الدّالة بالخصوص على جواز استعمال الاناء الذى كان فيه خمراً بعد تغسيله لأجل حبّ الخلّ و الماء فيه.

أقول: و لكن حكى عن نهايه الشيخ و ابنى الجنيد و البرّاج، المنع عن استعماله، لما فى الخمر من الحدّه و النفوذ، و لدلاله بعض الأخبار على ذلك:

منها: صحيح محمّد بن مسلم، عن أحدهما فى حديث: «و سألته عن الظروف؟ فقال: نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن الدّباء (٢) و المزفت (٣) و زدتم انتم الحنتم يعنى الغضار (٤) و المزفت يعنى الزيت الذى يكون فى الزق (٥) و يصبّ فى الخوابى، ليكون أجود للخمر.

قال: سألته عن الجرار الخضر و المرصاص؟ فقال: لا بأس بها». (٦)

و منها: و خبر أبى الربيع الشامى، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن كلّ مسكرٍ، فكلّ مسكرٍ حرام. قلت: فالظروف التى يصنع فيها

١- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاشربة المحرمة، الحديث ٤.

٢- الدّباء: القرع يؤخذ من قشر اليقطين كصوره الاناء.

٣- المزفت: الدن المطفى بالقير و الزيت.

٤- الحنتم: نوع من الجرّه.

٥- الزق: ظرف يحمل فيه الخمر، و قد يقال بالفارسيه خيگ المنجد.

٦- وسائل الشيعة: الباب ٣٠ من أبواب الاشربة المحرمة، الحديث ١٠.

منه؟ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الدباء والمزفت والحتم والنقير. قلت: وما ذلك؟ قال: الدباء القرع، و
المزفت الدنان، والحتم جراز خضر، والنقير خشب كان أهل الجاهلية ينقرونها حتى يصير لها أجواف فينبذون فيها». (١)

و منها: خبر جراح المدائني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه منع مما يسكر من الشراب كله و منع النقير و نبذ الدبا. قال: و قال
رسول الله صلى الله عليه وآله: ما أسكر كثيره فقليله حرام». (٢)

حيث يستفاد من هذه الأخبار المنع عن الاستعمال.

و لكن التحقيق أن يقال: إنه لا يمكن رفع اليد عن الأخبار المجوزة بواسطة هذه الأخبار، بعد منع كون الخمر هو أشد من الماء
في النفوذ، لما قد عرفت من أن الاستدلال بأن الماء أشد لا يصلح لإثبات الكراهة، فضلاً عن الحرمة في الاستعمال بعد الغسل،
لأن بعض الأخبار مضافاً إلى أنه من حيث السند ضعيفٌ هناك مناقشه في متنه و قاصرٌ عن تقييد سائر الأخبار، هذا فضلاً عن أنها
ظاهرة في إرادته النهي عن الانباز فيها مخافة الاختمار، باعتبار ما فيها من الدهن أو بقايا النبيذ السابق المتغير، لا المنع عن
مطلق الاستعمال.

كما يشهد لذلك النهي عن المزفت أي المطلى بالزفت، و هو القير، و عن الحتم و هي كما قيل الجرار الخضر المدهونه بما
عرفت أنه لا اشكال في قابليته للتطهير و جواز استعماله، فجمع هذه الأمور شواهد على أنه اراد

١- وسائل الشيعة: الباب ٥٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- وسائل الشيعة: الباب ٢٥ من أبواب الاشربه المحرمه ، الحديث ٢.

و يُغسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثاً (١)

بيان المنع عن خصوصيه الانتباز خوفاً من الاختمار و لو للاناء الذى لا يمنع من قبول التطهير، بل قد تؤثر الرائحة و نحوها، و لكن مع ذلك كله لا- بأس بالقول بالكراهه تخلصاً عن شبهه الخلاف، بل و الاحتمال فى الأخبار، و استظهاراً فى الاحتياط و نحو ذلك ممّا يكتفى به فيها للتسامح، و الله العالم.

(١) و لا يخفى أنّ الأقوال فى غَسَل الاناء بعد ولوغ الكلب ثلاثه:

١. قول بالثلاث و هو المشهور، بل ادعى عليه الاجماع ممّا عدا الاسكافى كما فى «المنتهى» و «الانتصار» و «الخلاف» و «الغنيه» و «الذكري»، بل فى «الجواهر» و هو الحجّه بعد امكان دعوى الأصل فى نفي الزائد هنا. اراد بذلك ردّ القول الثانى.

٢. قول ابن الجنيد من وجوب السبع مستدلاً بما سنذكره إن شاء الله.

٣. القول الثالث و هو لصاحب «المدارك» رحمه الله تبعاً لاستاذه المقدس الأردبيلى رحمه الله من كفايه الغسل مرّه.

و اما دليل المشهور: المُدعى عليه الاجماع و الأصل هو صحيح أبو العباس الفضل البقباق، عن الصادق عليه السلام ، قال: «سألته عن الكلب؟ فقال: رجس نجس لا تتوضأ بفضله و احبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أوّل مره، ثمّ بالماء». (١)

فإنه وإن كان مشتملاً بالغسل بالماء مرّه، لكنه على حسب نقل المحقق في «المعتبر» و «العلامة في المنتهى» حيث زاد بعد قوله: «ثم بالماء» كلمه (مرتين)، و لذلك أفتوا بذلك كما جاء في المتن، بل هو المحكى عن غير واحد من الكتب كالخلاف و «التذكرة» و «النهاية» و «جامع المقاصد» و «شرح الارشاد» للفخر، و «الروض» و «غوالي اللئالي»، بل هو المؤيد بما جاء في «فقه الرضا» _ كما عن رساله الصدوق و «المقنع» و «الفقيه» _ الوارد فيه: «إن ولغ الكلب في الماء أو شرب منه أهريق الماء و غُسل الاناء ثلاث مرّات مرّه بالتراب و مرّتين بالماء ثم يجفّف». (١) حكم ولوغ الكلب

بل و كذلك يؤيد بما رواه عن العامه عن النبي صلى الله عليه و آله: «إن ولغ الكلب في اناء أحدكم فليغسله ثلاث مرّات». (٢)

و لعل وجه عدم ذكر المرتين في «الوسائل» أو الناقلين بعده، هو ما ذكره صاحب «الجواهر» من أنه: «لعلهم عثروا عليه فيما عندهم من الأصول، و خصوصاً بالنسبه للمحقق اذ هو غالباً يروى عن أصول ليس عندنا منها إلّا اسمائها، بل يؤيده ايضاً وجود ذلك في لسان قدماء الاصحاب... الى آخر كلامه».

أقول: بناءً على ذلك لا يبقى هنا اشكال في ترجيح هذا القول على القولين الآخرين، إذ ليس لهما مدرک قوى.

١- المستدرک، ج ١، الباب ٤٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- حاشيه ابن مالك على صحيح مسلم المطبوعه بهامش الصحيح، ج ١/١٦٣؛ سنن البيهقي، ج ١/٢٤٠.

و أما قول ابن الجنيد فإنه ليس لكلامه دليلٌ ألا:

١. خبر العامى المروى عن النبى صلى الله عليه و آله ، و هو الحديث السابق، إلا أنه زاد بعد جملة (ثلاث مرأت) جملة: «أو خمساً أو سبعا» المؤيد لكلامه بالأصل، و هو استصحاب بقاء نجاسته الى أن يغسله سبع مرّات كما لا يخفى.

٢. موثق عمّار عن الصادق عليه السلام «فى الاناء الذى يشرب فيه النبيذ؟ قال: تغسله سبع مرات، و كذلك الكلب». (١)

أقول: و يرد عليه بأمور:

الأول: إنه لا يناسب مع قوله لأنه حكم بالسبع جزءاً لا تخيراً بينه و بين الخمس و الثلاث كما فى الخبر.

و ثانياً: إنه لم يثبت هذا الأمر من طرقاه و الخبر المذكور ضعيف و لم يكن له جابراً من الشهره او الاجماع.

و ثالثاً: لا بدّ من الحمل على الاستحباب لأنه لا معنى للقول بالوجوب بين الأقل و الأكثر.

و رابعاً: إنه مطرود باعراض الأصحاب عنه.

و من ذلك يظهر انقطاع الأصل بواسطه الأخبار السابقه المعترضه بعمل الاصحاب كما لا يخفى، و بذلك نرفع اليد عن موثقه عمّار فى حقّ الكلب. و إلا فإنّ وجه القول الثانى من وجوب الغسل مرّه ليس إلا دعوى أنّ الروايه الصحيحه (٢) لم تكن مشتمله إلا على مرّه واحده، و لذلك قال

١- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الاشربه المحرّمه، الحديث ٢.

٢- هو صحيح البقباق المذكور سابقاً.

صاحب «المدارك»: «لو لا- الاجماع على الثلاث لأمكن القول بالمرّه»، هذا مضافاً الى أنه لو شك بعد الغسل الأول، أنه هل يجب بعده غيره فالأصل هو عدم الوجوب.

أقول: و لكن قد عرفت جوابه ممّا سبق من التأييد بأمورٍ أخرى.

لا يقال: إنه اذا دار الأمر بين زياده و نقيصه، كان الأصل الجارى فى عدم النقيصه أضعف من عدم الزياده، لكثرة وقوع الخطأ فى النقيصه دون الزياده، و هو يؤيد المرّه أيضاً و بذلك نقيّد الاطلاقات.

لأننا نقول: إنه ظهر أنّ الدليل الوارد هو مع الزياده بالمرتين دون المرّه، فمقتضى استصحاب بقاء النجاسه هو الزياده أيضاً كما أنّ الزياده لأشدّ حاجه الى المؤنه بالنسبه الى النقيصه، فلا- يمكن أن يتوهم فى حق المحقق و العلامه من كون الروايه خصوص المرّه، و لكنهما أضافا مرتين من عند انفسهم! و لذلك قال صاحب «الجواهر»: «بل لم يفت أحدٌ بالاكْتفاء بالمرّه، بل لعل ذلك مخالفٌ لشعار الشيعة، و لما يظهر من الأخبار من شدّه نجاسته الكلب، بل هى أشدّ من البول الذى وجب فيه التعدد».

و عليه، فالالْتزام بما عليه المشهور هو الاصحّ، و هو الاكْتفاء بالثلاث، و حمل أخبار الزائد عنها من الخمس و السبع على الاستحباب، و بذلك يحتمل التوفيق بالجمع بين الأخبار. فروع تتعلق بحكم الولوغ

فروع تتعلق بحكم الولوغ

الفرع الأول: ظاهر المتن كغيره قصر الحكم على الولوغ الذى هو

عبارة عن الشُّرب بل هو المشهور بين الاصحاب نقلاً و تحصيلاً، شهره كادت تبلغ الاجماع، و تفسير الولوغ بالشرب هو المذكور في «مصباح المنير»، و «الصحاح» لكن زاد فيه: «بطرف لسانه»، بل و كذا في «القاموس» و إن فسر بـ (ادخال لسانه في الاناء و تحريكه) و لم يتعدّ الحكم عنه الى غيره من مباشره باقى اعضائه من يده و رجله غير اللّطع، و هو مسّ اللسان و مسحه لجدار الظرف، حيث إنه إمّا مساوٍ للولوغ، أو أنه أولى منه لو لم يصدق عليه أنه هو.

نعم، في «مجمع البرهان» نفى عنه حتى المباشرة بلسانه، بما لا يسمّى ولو غاً حتى اللّطع، تمسكاً بالأصل في وجه، و لعلّ المراد منه هو أصاله البراءة عن وجوب الغسل بأزيد من مرّه.

و باطلاق الأمر بالغسل في نجاسه الكلب، المفهوم من النصوص بعد الغاء الخصوصيه فيما تضمنته النصوص السالمين _ أى من الأصل و الاطلاق _ عن المعارض في غير الولوغ، هذا.

أقول: لكن اعترض عليه صاحب «الجواهر» في استدلاله بالأصل بأنه يقتضى عكس ذلك. و لعله أراد بأنه لا اشكال في حصول النجاسه بذلك، فيشك في رفعها بالمرّه، فاستصحاب بقائها يحكم بالنجاسه الى أن نقطع بالزوال، و هو يقتضى في الولوغ تكزّر الغسل.

و لكنه لا يخلو عن نقاش: لأنّ الشك في البقاء بعد الغسل لمرّه واحده ليس إلّا من جهه شمول دليل الولوغ، فإن قلنا بعدم صدقه أو شك في صدقه، فلا يترتب عليه حكمه قطعياً، اذ مادام لم يثبت موضوع الحكم لا

يترتب عليه الحكم جزماً، فبعد الشك يكون المرجع الى أصل البراءة، و هو ليس إلّا كفايه المرّه كما فى سائر النجاسات.

اللّهم إلّا أن يتمسك بالدليل الذى يثبت حكم الولوغ فيه أيضاً، كما أشار اليه بعد ذلك بقوله: «و ما بعده بأعميته صحيح البقباق الذى هو مستند الحكم من الولوغ، لأنّه قد أخذ فيه عنوان الفضل، و هو أعمّ من الولوغ، خصوصاً إن أخذنا فيه طرف اللسان أو ادخاله و تحريكه فيه، لوضوح أنّ الفضل يصدق على بقيته الملطوع و المأكول و نحوهما دون الولوغ.

اللّهم إلّا أن يقال: بأنّ الأمر و إن كان كذلك من أعميه الفضل عنه، لكن المراد منه هنا _ باعتبار ظهوره فى بقيه الماء المشروب بطريق الولوغ كما هو أغلب أحوال شرب الكلب إن لم يكن جمعيه _ هو الولوغ.

هذا، و لكن ذهب صاحب «الجواهر» الى القول بالتعميم من الولوغ الى الوقوع فضلاً عن اللّطع، معللاً ذلك بالمنع عن ظهور صحيح بقباق فى شرطيه تحقّق الولوغ فى لزوم تطهيره لثلاث مرّات، بل المراد هو مطلق السؤر الذى هو بمعنى المباشرة عندنا من الفضل، بل أيّده بالأصل _ أصاله بقاء النجاسه _ و روايه «فقه الرضا» من ذكر الولوغ مع الشرب، و غلبه اتحاد الحكم فى اجزاء الحيوان، بل قال: «يمكن أن يدعى أولويه غير الفم منه فى هذا الحكم، باعتبار أنّ فمه أنظف منها، و كذا كانت نكهته كما قيل أطيب من غيره من الحيوانات لكثرة لهته» و لذلك ساوى بينهما المفيد و النراقى كما عن الصدوقين، بل قد يظهر من سيّد «الرياض» الميل اليه بين الولوغ فى ذلك و بين مباشره باقى اعضاء الكلب، و صرح بأنّه لا يخلو من وجه.

ثم أضاف: «بأنَّ التأملَّ الجيد في صحيح بقباق و ظهور سياقه يوصلنا الى كون سياقه في اراده بيان نجاسه الكلب، من غير مدخله لشيءٍ آخر فيه، و لا أقلَّ من الشك، و الأصل بقاء النجاسه» انتهى كلامه. (١)

أقول: ما ذكره مخالفٌ لما ذهب اليه المشهور من اختصاص الحكم بالولوغ و ما بحكمه من اللطع، لأنَّ المنصوص في العاميين المخبرين بعمل المشهور و الأصحاب، و إن كان مفاد الصحيح هو الأعم بلفظ الفضل، إلَّا أنَّ مباشرته الماء غالباً يكون بالولوغ، فتسريه الحكم منه الى مطلق الوقوع لمطلق الاعضاء لا يخلو عن تأمل، و إن كان الاحتياط يقتضى ما ذكره، لأجل الاعتماد على ما قال به قدماء الاصحاب كالصدوقين و المفيد و غيرهم، بل لعلَّ الجمود بالخبر الصحيح و الأخذ بظاهر اللفظ، يستلزم ما قاله صاحب «الجواهر»، إلَّا أنه لا يمكن الجزم به، بل غايته الاحتياط و لا ينبغي تركه.

الفرع الثاني: أنه ظهر كون اللطع مثل الولوغ، بل هو بعبارة أخرى، لأنَّ الحيوان إذا لم يجد في الاناء ماءً أو شيئاً فيبقى على الجدار أثر لزوجه فمه و لا بدَّ من تطهيره، و عليه فإخراج مثل اللطع عن حكم الولوغ مشكلاً جداً.

و إن كان قد نقل عن الأردبيلي قدس سره المنع عن التعدى الى مباشره لسانه أيضاً بما لا يُسمَّى ولو غاغاً حتى اللطع، لكنه لا يخلو عن اشكال، لوضوح أنه لا يفقد شيئاً ممَّا يتضمَّنه الولوغ من الأمور المناسبه للتنجيس أو التعفير، و لذلك تلاحظ قبول الحاقه به ممَّن لا يقبل ذلك في باقى الأعضاء، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: عن أنه هل يلحق بالولوغ لو ألقى لعابه في الاناء من دون ولوغ أم لا؟ فيه خلاف: نقل عن «النهاية» للفاضل الحاقه، كما عليه بعض الفقهاء المتأخرين كالعلامه البروجردى من الاحتياط الوجوبى، و لا يبعد قبول الحاقه لشده المناسبه مع الولوغ و اللطع، و إن كان المنقول عن المشهور خلافه لأجل فقد الدليل، و لكن لا يبعد أن يكون وجه الالحاق هو قطع مدخله اللعاب فى الولوغ و اللطع من غير اعتبار فى السبب، نعم لا يلحق به باقى الأعضاء كما عليه المشهور إلا بما عرفت من وجه الالحاق فلا نعيد.

كما لا يلحق بالولوغ باقى فضلاته كعرقه و سائر رطوباته، كما عليه المشهور، خلافاً للفاضل فى نهايته مدعياً الأولويّه، لأنّ فمه يعدّ أنظف من باقى اعضائه و فضلاته، فإذا كان الحكم فيه ذلك، ففى غيره يكون بطريق أولى.

أقول: لكن الأولويّه ممنوعه مع ما عرفت من فقد الدليل، نعم الحكم بالاحتياط هنا واضح لأجل ما عرفت فى باقى الأعضاء.

و أيضاً: ينبغى القطع بعدم الفرق فى حكم الولوغ بين الماء و غيره من سائر المايعات، لصدق الولوغ فيها كالماء، و لا خصوصيته فى الماء كما لا يخفى. كما يظهر حكم مقطوع اللسان إذا شرب كرعاً، لجريان حكم الولوغ فيه حيث إنه يحرك الماء فى فمه عند تنفسه، فىكون حينئذ كالولوغ أو هو من مصاديقه، فىجرى فيه حكمه.

هذا، مضافاً الى امكان استفاده ذلك فى المباشره بالفم أو الشرب كرعاً ممّا ورد فى الصحيح من ذكر لفظ (الفضل)، حيث يشمل المباشره بجميع

هذه الافراد، و يدخله فيما يلزم فى تطهيره ما يلزم فى الولوغ.

الفرع الرابع: فى أنه هل يلحق بالولوغ ما يتنجس بماء الولوغ من الأوانى أم لا؟ فيه خلاف:

١. قول باللاحاق كما هو المحكى عن «نهائيه» الفاضل و المحقق الثانى، و عليه صاحب «الجواهر» بقوله: «نعم، يقوى فى النظر الحاق ما تنجس بماء الولوغ من الأوانى». مستدلاً بظهور صحيح البقباق الذى هو مستند الحكم هنا فى لزوم التعفير فى نجاسه الاناء بفضل الكلب، الصادق على اراقه ذلك الماء مثلاً من الأناء الاول فى الاناء الثانى بأنه فضله كلب، هذا.

٢. و قول آخر هو عدم اللّحوق كما عليه المحقق فى «المعتبر» و «الذكري» و «المدارك»، بل و ظاهر «الخلايف» اقتصاراً فى الحكم على موضع النص، خصوصاً فيما يكون حكمه مخالفاً للأصل، لأنّ التعفير لا يكون إلّا فى موارد مخصوصه دون سائر النجاسات، فيكتفى على مورد النص.

أقول: و نزيد فى تأييد هذا الكلام، و ردّاً على كلام صاحب «الجواهر» بأنّ كلمه (الفضل) الوارد فى الصحيح لم يرد معناها الحقيقى الواسع، بل هى مقيده بالاجماع و دلالة دليل آخر من الرضوى و الروايه العاميه المعتضده بالشهره على خصوص الولوغ، فلا بدّ فى تسريه الحكم من الاناء الواقع فيه الولوغ الى غيره من صدق الفضل بالولوغ لا مطلقاً، و العرف لا يساعد مع الاناء الثانى و بعده أنه فضلٌ حاصل فيه من الولوغ، كما يظهر ذلك إذا لوحظ مع الاناءات المتعاقبه المتعدده، و عليه فالقول الثانى هو الأوجه، و إن كان طريق الاحتياط موافقاً مع الأوّل.

الفرع الخامس: لو أصاب ذلك الماء الجسد و الثوب و نحوهما ممّا لا يصدق عليه عنوان الاناء، هل يلحق بالاناء بلزوم التعفير أم لا؟

الظاهر عدم اللاحق، و الدليل عليه عند صاحب «الجواهر» ليس إلّا لأجل عدم تحقّق وقوع الولوغ فى الاناء، مع أنّ ظاهر النص و الفتوى دوران الحكم مدار الاناء، هذا بخلاف ما نحن عليه من الدليل حيث يضاف الى الدليل الذى ذكر و هو عدم صدق الولوغ باصابه الماء الى الجسد و الثوب، و إن صدق عليه الفضل بصوره المطلق.

أقول: كما يظهر ممّا ذكرنا آنفاً حكم مسأله أخرى، و هو ما لو ولغ الحيوان الماء من كفّ الانسان أو من على ثوبه و نحوه فإنّه لا- تعفير و إن يلزم كونه فى اناء أيضاً، إذ لا- يصدق عليه الاناء، لكن جاء فى «الجواهر»: «إنّه لا يخلو من نظر و تأمل من حيث ظهور الصحيح السابق فى كون الاناء فيه مثلاً لغيره، لا أنّه يراد منه التخصيص و التعيين قطعاً، و إلّا لم يؤدّ بهذا النوع من العبارة».

و لكن يرد عليه: أنّه لو أريد منه مطلق الفضل من الماء، و لم يرد صدق خصوص ولوغ الاناء، أوجب ذلك لزوم التعفير فى كلّ ما يصيبه الماء المزبور، و لو لم يكن مورده إناءً، بل حتّى و لو لم يصدق لما اصابه ولوغاً، و الالتزام بمثل هذا العموم مشكّل جدّاً، بل ربما يكون مخالفاً للشهره لو لم نقل الاجماع، و إن كان ذلك مقتضى الاحتياط، و لذلك استقرب العلامه فى «النهايه» الحاق هذا الماء بالولوغ، و علّله بوجود الرطوبه اللعابيه، و لكن ردّه جمله من تأخر عنه حتّى مثل المحقّق، و هو

الأوجه في عدم لزوم تعدد الغسل فضلاً عن التغير، والله العالم.

الفرع السادس: على القول بنجاسة ماء الغسالة، هل هو كماء الولوغ من لزوم التعدد في الغسل والتغير أم لا؟ فيه خلاف:

١. قول بلزومهما كما عن المحقق الثاني، حيث أوجب التغير من ملاقاته ماء الغسالة مع فرض صحه وقوعها قبل التغير، تمسكاً بانتقال حكم نجاسته الى ملاقيها، مؤيداً ذلك بالاستصحاب ونحوه، فإذا أوجب التغير، فلا يبعد عنده القول بلزوم التعدد في الغسل لعموم تعليله كما لا يخفى.

٢. خلافاً لجماعه أخرى ومنهم صاحب «الجواهر» لصدق النجاسة بالفضل للأول دون الثاني، ولذلك لم يجب فيه التغير وإن قلنا بوقوع الغسل قبله فاتفق الاصابه حينئذٍ من ذلك الغسل المتقدم، فتكون هذه النجاسة في ماء الغسالة حينئذٍ كسائر النجاسات حتى لو قلنا بأن ماء الغسالة حكمه حكم المثل قبلها، لأنه يمكن تخصيصه بما إذا لم يكن لخصوص النجاسة مدخلية.

و أما لو كان ماء الغسالة من حيث الحكم كالولوغ، فإنه واضح في عدم صدقه بالنسبة الى ماء الغسالة، فلا يجرى فيه حكمه، كما أشار اليه الشهيد في «الروضه» عند البحث عن الغسالة.

هذا لو قلنا بتأخير التغير عن الغسل كما لو وقع في الوسط أو في الاخير، وإلا لو قلنا بتقديم التغير على الغسل، فلا اشكال في عدم تصوّر تقديم الغسالة حتى يجب التغير فيه كالمحل، بل غايته في اللاحق هو لزوم العدد في الغسل.

و كيف كان، الأوجه عندنا هو الأخير لعدم صدق الولوغ بمثل ماء الغساله، بلا فرق بين صورته و أقسامه، فلا يلزم فيه التعفير و لا العدد، لأنّه حينئذٍ متنجس، و يكفي فيه حكم سائر النجاسات، و لا مجال للرجوع الى الاستصحاب، لأنّ الشك هنا يرجع الى الشك في أصل صدق حكم الموضوع فيه، و الأحكام تابعه لاثبات موضوعاتها، فالشك في أصل موضوعه يوجب الشك في أصل الثبوت، فكيف يستصحب حكمه؟!، و هو واضح للمتأمل.

هذا، مضافاً الى امكان أن يقال: إنّ أصل النجاسه ثابت و غيره من التعفير و العدد مشكوك، فالأصل يقتضى عدمه و هو المطلوب.

الفرع السابع: في أنه هل يتفاوت في حكم الولوغ بين كونه للكلب الواحد لمرّه واحده أو لمرّات عديده، و بين كونه للكلب الواحد أو المتعدد أم لا؟

الظاهر عدم الفرق في الحكم في الموردین بلا خلاف و لا اشكال، و ذكر في وجهه أمران:

أحدهما: ما تفوّه به الشيخ في «الخلاف» و جعل وجهه أنّ الفقهاء جميعاً لم يفرقوا بين الواحد و المتعدد إلّا من شدّ من العامه فأوجب لكلّ واحدٍ العدد بكماله. ثم قال: «إنّ النصّ خال من التعرّض للفرق بين الواحد و الأكثر، و الكلب جنس يقع على القليل و الكثير».

و أراد من النصّ صحيح الفضل البقباق، قال: «سألْتُ أبا عبدالله عليه السلام عن فضل الهزّه و الشّاه و البقره و الابل و الحمار و الخيل و البغال و الوحش و

السِّبَاع، فلم أترك شيئاً إلّا سألتُه عنه؟ فقال: لا بأس به حتّى انتهيت الى الكلب، فقال: رجسٌ نجسٌ لا يتوضأ بفضله، الحديث».

(١)

و الى ذلك أشار صاحب «الجواهر» بقوله: «لظهور الجنسيه التى لا- يتفاوت فيها القليل و الكثير كباقي النجاسات بالنسبه الى بعضها مع بعض».

و ثانيهما: ما وقع فى كلام الأصحاب بعد ذكر وجه الأول حيث زادوا عليه: تكرر الولوج من الواحد أيضاً، واحتج عليه الفضلان فى «المعتبر» و «المنتهى» بأنّ النجاسه واحده فقليلها ككثيرها، لأنّها لا تتضمن زياده عن حكم الأولى.

أقول: و كلاهما جيّد، فالحكم فيه واضح لا يحتاج الى مزيد بيان.

الفرع الثامن: لا خلاف و لا اشكال مثل السابق عليه أنه يجب الاستيناف لو فرض وقوع الولوج فى الاثناء، لعدم تصوير التداخل فيما مضى، و لا- فائده بل لا وجه للاتمام ثم الاعاده، لوضوح أنه بالتكرار يجب تعلق الحكم به، فإذا أتى بما هو للثانى أوجب تكميل الأوّل بالعدد أيضاً، بخلاف ما لو أتى بما هو اكمال للعدد فى الأوّل، حيث إنّه لا يحسب للثانى إلّا بعض العدد، فيبقى نجساً كما لا يخفى.

كما أنّ الأمر كان كذلك فى النجاسات الأخر إذا عرضت له فى الاثناء.

الفرع التاسع: ذكر جملة من المتأخرين و متأخريهم ما صرح به الصدوقان و المفيد من الحكم بالتجفيف، و لعلهم استندوا فى ذلك بما ورد فى «فقه الرضا» من قوله عليه السلام: «و إن وقع فيه كلبٌ أو شرب منه أهريق

الماء، و غُسل الاناء ثلاث مرّات؛ مرّه بالتراب، و مرتين بالماء، ثم يجفف». (١)

و قد نقل الصدوق عن أبيه عين هذه العبارة في «الرساله» أيضاً.

اعترض عليه: بأنّه منفي بالأصل و لا نصّ فيه إلّا مثل نصّ «فقه الرضا» حيث اعتمد عليه و مع عدم عمل الاصحاح به إلّا ما عرفت من المتقدمين، خصوصاً مع عدم وجود ذلك في صحيح البقباق، و الالتزام بتقييد اطلاقه بواسطه هذا الحديث مشكلاً جداً، و إن كان العمل بالاحتياط فيه حسن، و الله العالم.

الفرع العاشر: هل يلحق بالكلب ولوغ الخنزير من لزوم التعفير أو لا يلحق؟ فيه خلاف:

١. حيث يظهر من الشيخ في «الخلاف» اللاحق، و تمسك لذلك بوجهين:

الأول: أنّ الخنزير يُسمّى كلباً في اللغة، فتتناوله الأخبار الواديه في ولوغ الكلب.

و الثاني: أنّ الاناء يُغسل ثلاث مرّات من سائر النجاسات و الخنزير

من جملتها.

انتهى كلامه رحمه الله على المحكيّ في «الحدائق». (٢)

٢. و قول هو عدمه كما عن الشيخ في غير «الخلاف» من «المبسوط» و «المصباح» و «مختصره» و «المهذب»، كما عليه صاحب «الحدائق» و «الجواهر» و «مصباح الفقيه»، اذ لا يثبت كلا الدليلين لمثل هذا الحكم،

١- فقه الرضا، ص ٥.

٢- الحدائق، ج ٥/٤٩٢.

أولاهنَّ بالتراب على الأصح (١)

لوضوح أنّ العرف لا يسميه كلباً أولاً، و لو سُلم ففي العرف لا ينصرف الاطلاق اليه. هذا فضلاً عن ضعف الاستدلال له بأنّ سائر النجاسات يغسل منها الاناء ثلاث مرات، و الخنزير نجسٌ بلا خلاف فيه، إذ البحث في مساواته للولوغ في الحكم بالتراب و نحوه لا العدد، و إلّا فقد يقوى في النظر وجوب سبع مرات في ولوغ الخنزير ضعف عدد الكلب و زياده على ولوغه، كما عليه فتوى كثير من الفقهاء على وجوب الغسل سبع مرات، كما عن «المختلف» و «الارشاد» و «القواعد» و «الذكرى» و «جامع المقاصد» و غيرها من كتب متأخري المتأخرين، مستدلين على ذلك بصحيح عليّ بن جعفر، عن أخيه موسى عليهما السلام، قال: «سألته عن خنزيرٍ شرب من اناءٍ كيف يصنع به؟ قال: يغسل سبع مرات». (١)

حيث يدل على وجوب الغسل، و عليه فلا وجه للقول بالاستحباب كما حمله المحقق في «المعتبر»، مع عدم وجود معارض لها، و لعلّ وجه حمله هو عدم وجود قائل بالوجوب في المتقدمين قبل المحقق رحمه الله، و لكنه غير ضارّ بما هو المختار من الوجوب، لظهور الأمر على الوجوب كما لا يخفى.

و كيف كان، ثبت أنّ رأى المصنف هو وجوب غسل الاناء من ولوغ الكلب ثلاثاً.

(١) إنّ وجوب كون الغسله الأولى بالتراب من بين الثلاث، هو المشهور بين الفقهاء نقلاً و تحصيلاً كما في «الجواهر».

و الدليل عليه: الأصل، و لعلّه أراد من الأصل استصحاب بقاء النجاسه لما وقع التعفير في غير الأولى، لأنه ورد في الحديث في الأولى ثم الروايه الصحيحه المرويّه عن أبي العباس الفضل، عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «و اغسله بالتراب أوّل مرّه ثم بالماء». (١)

و اجماع الغنيه، و إن كان الوارد في خبر «فقه الرضا» بصوره الاطلاق من قوله: «إن ولغ الكلب في الماء أو شرب منه اهريق الماء و غُسل الاناء ثلاث مرّات مرّه في التراب و مرتين بالماء، ثم يجفف». (٢)

لكنه غير ضائرٍ أوّلاً: لا مكان القول فيه بالأخذ بصوره الترتيب المذكور في العبارة، فيصير حينئذٍ كالصحيحه، أو يحمل عليه بواسطه روايه البقباق.

ثانياً: عدم مقاومته للمعارضه لما في حجّيته من الاشكال لو وقع منفرداً.

ثالثاً: كما لا يضرّ اطلاق معقد اجماع «الانتصار» و «الخلاف» لا مكان حمله على الترتيب المذكور.

و عليه، فيصير هذا القول هو المختار، و أوجه و أقوى، ممّا ذهب اليه المفيد في «المقنعه» من اعتبار كون الوسطى كذلك، إذ لم يثبت على دعواه مستند كما اعترف به غير واحدٍ سوى ما في «الوسيله» من نسبته الى الروايه، لكنها كما ترى مرسله بأضعف وجهي الارسال على ما في «الجواهر». و لعلّه اراد أنه ارسال في الارسال، حيث اسند فتوى المفيد الى الروايه مرسلًا، كما أنّ المنقول عن «الوسيله» أيضاً كان بالارسال، مضافاً

١- وسائل الشيعه: الباب ١، الحديث ٤.

٢- المستدرک، ج ١، الباب ٤٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الى أنه قاصر عن المعارض بوجه: أولاً بالارسال، و ثانياً باعراض الاصحاب عنه، و ثالثاً باعتضاد القول الأول بالشهره و الاجماع، و رابعاً مخالفته مع استصحاب النجاسه كما عرفت. فروع تتعلق بحكم الغسل من الولوغ

فروع تتعلق بحكم الغسل من الولوغ

الفرع الأول: بعد ما ثبت كون الغسله الأولى بالتراب واجبه، فهل يجب مزج التراب بالماء أم لا؟ فيه أقوال:

١. وجوبه كما هو مختار ابن ادريس و الراوندى، و قواه العلّامه فى «المنتهى» تحصيلاً لحقيقه الغسل، حيث لا يتحقّق إلا مع المايح أو الذى يعدّ أقرب المجازات اليه، و إن حصل التجوّز بالتراب، بل هو مختار صاحب «كشف اللثام»، بل قد نسب ذلك الى صاحب «الرياض» على احتمالٍ فى قبال احتمال ايجاب الجمع بين الصورتين كما سيأتى فى القول الرابع، هذا.

أقول: لكن استضعفه المحقق الشيخ على، و قال إنّه خيال ضعيف، فإنّ الغسل حقيقه هو اجراء الماء فالمجاز لازم على تقدير ذلك، مع أنّ الأمر ورد بلزوم غسله بالتراب، و الممزوج ليس تراباً.

و أجاب عن الاشكال: _ الشهيد فى «الذكرى» تبعاً للعلامه فى «المختلف» _ بأنه لا ريب فى انتفاء الحقيقه على كلا التقديرين، و الخبر مطلق فلا ترجيح، و هو يرجع فى الحقيقه الى الأول إذ من الواضح أنّ حقيقه الغسل لا تحقّق بالممتزج لأنه يكون بالمايح الجارى على الشىء، و إن أريد من الغسل و لو بصوره المجاز، فهو يمكن التزامه فى التراب وحده

من دون تصرّف في حقيقه الغسل، فيدور الأمر حينئذٍ بارتكاب أحد المجازين: إمّا في خصوص الغسل و حفظ التراب في حقيقته، أو بالعكس، فلا مرجح لأحدهما على الآخر، و الخبر مطلق فيدلّ بظاهره على الاكتفاء بأقلّ ما يتحقّق معه الاسم، فيحتاج اثبات الزائد عليه الى دليل، هذا.

و لكن يمكن أن يقال: إنّ الحكم بلزوم الممزوج يوجب ارتكاب المجازين:

أحدهما: في الغسل حيث لا- تكون حقيقه إلّا في المايح لا- في مثل الممزوج، إلّا أن يراد منه مثل ما يراد في السّيدر في الماء للميت، و الحال أنه غير مراد هنا.

و ثانيهما: في التراب، حيث لا يصدق حقيقه إذا امتزج بالماء.

هذا بخلاف ما ذهب اليه المشهور من حفظ التراب في حقيقه لأصالة الحقيقه، أو ارتكاب المجاز في خصوص الغسل، فلا يلزم حينئذٍ إلّا مجازاً واحداً، و هو أولى من ارتكاب المجازين، فيصير هذا قولاً- ثانياً في المساله كما صار اليه المشهور، و منهم صاحب «جامع المقاصد»، و ظاهر «الخلاف»، بل مال اليه صاحب «مصباح الفقيه».

٣. و القول الثالث هو القول بالتخيير، و هو ما عرفته من كلام الشهيد في «الذكرى» من اطلاق الخبر، و جواز العمل بكلّ من التقديرين، و مثله في «البيان» و «الدروس»، بل هو ظاهر الشهيد الثاني، لكنه اعتبر المزج بما لا يخرج به عن اسم التراب، و قواه في «الذخيره» مستدلاً بحصول الغرض بهما، و هو ازاله ما لصق بالاناء من اللّعب، فيحصل الامتثال.

٤. و القول الرابع هو الجمع بين الصورتين باتيانهما معاً، و هو الذي مال اليه

الاستاذ في «شرح المفاتيح»، بل و السيد صاحب «الرياض» على احتمالٍ آخر.

أقول: و يمكن توجيهه بأنه أحوط، لتوقف يقين الطهاره من تلك النجاسه اليقينيّه عليه، و هو طريق النجاه، و إن كان الأقوى هو القول الثاني للمشهور، ترجيحاً لحفظ لفظ (التراب) على حقيقته، لامكان أن يكون وجه استعمال لفظ (الغسل) عليه هو كونه من باب الغلبه و التغليب، حيث إنه ذكر بعده: «بالماء مرّتين» فتكون هذه قرنيه على المجاز، و مرجح لهذا الاحتمال على الآخر، فيردّ به قول الشهيد الأوّل في ذلك، كما لا يخفى على المتأمل الدقيق.

و بالجمله: على ما بيناه ظهر أنّه لا حاجة الى ما ذكره صاحب «الحدائق» في تثبيت أحد الوجهين من الاستعانه بقواعد النحو، بجعل الباء في (بالتراب) للاستعانه أو للمصاحبه: فعلى الأول يؤيد قول المشهور، لأنه يصير بمنزله قولهم: «كتبْتُ بالقلم» فلا يبقى للظرف موضوعيه و تعلق خاص يعين التجوّز في لفظ (الغسل) باراده الدلك منه بنوع من العلاقه.

و على الثاني يكون مثل قولهم: «دخلتُ عليه بتياب السفر». فالظرف على هذا التقرير حالٌ من الغسل المدلول عليه بالأمر، و هو حينئذٍ مستقر لكون متعلقه أمراً عاماً واجب الحذف، و هو الكون و الاستقرار، فعليه لا حاجة الى التجوّز في الغسل، بل يبقى على حقيقته، إلّا أنّه يحتاج الكلام الى تقديرٍ متعلق الجار، و يصير حاصل الكلام: «و اغسله حال كون الغسل كائناً بمصاحبه التراب»، لما عرفت أنّ وجه استعمال لفظ (الغسل) و كونه مجازاً إنّما هو من باب التغليب و كون التراب على باقياً، على حقيقته فيثبت

بذلك قول المشهور، والله العالم.

الفرع الثاني: قد عرفت أنّ مختارنا عدم اعتبار المزج في التراب، وعلى القول به فهل يعتبر كون الماء مطلقاً، أو يجوز ويُجزى و لو كان مضافاً؟ فيه خلاف:

١. قولُ بالاعتبار كما عليه العلامة في «التذكرة»، حيث قال: «إن قلنا بمزج التراب بالماء فهل يجزى لو صار مضافاً؟ اشكالٌ».

٢. وقول بعدمه، كما يظهر من صاحب «الجواهر»، حيث قال: «إنّ هذا الاشكال في غير محلّه، و مخالف لظاهر كلمات الأصحاب، إذ لم أعرف أحداً اعتبر بقاء الماء على اطلاقه من القائلين بالمزج، بل صريح بعضهم كما عرفت اشتراط عدم خروج التراب عن اسمه بالمزج».

٣. وقول بالتفصيل، وهو كما عن «النهاية»، بأنّ ذلك مبني على كون وجوب التعفير أمراً تعبدياً، فلا بدّ من رعايه ظاهر النقل من اطلاق كلمه الماء، وعلى كونه استظهاراً في القلع فيجزى غير الماء المطلق.

أقول: و الأوجه هو الثاني منها، لوضوح أنّه يكفي فيه صدق الغسل و التطهير و لو بالماء المضاف، كما لا يخفى.

الفرع الثالث: وهو أنّه هل يعتبر أن يكون المزج بالماء، أو يكفي و لو كان بغير الماء من سائر المضافات مثل ماء الورد و الخلّ، و كلّ ما يصدق معه الغسل من المايعات؟

أقول: لا- دليل على الاعتبار إلّا دعوى كون الماء هو المتبادر بالحقيقه، أو المنصرف اليه لدى الاطلاق، فاثبات الاعتبار بمثل ذلك مع فرض كون

الغسل بسائر المايعات أيضاً يعدّ غسلًا حقيقه لا يخلو عن اشكال، إلّا أن الاحتياط يحكم بالاعتبار، و الّا مع عدم ذكر المتعلّق في الغسل كان احتمال مطلق المايعات وجيهًا، والله العالم.

الفرع الرابع: في أنّه هل يجب الاقتصار على التراب أم يمكن أن يقوم مقامه ما يكون مثله كالأشنان و نحوه؟

نقل العلامة في «المختلف» عن ابن الجنيّد أنّه يجزى في الغسله الأولى التراب و ما يقوم مقامه، فإنّه يدلّ على عدم تحتم التراب عنده، خلافًا لجمهور الأصحاب الذين على خلافه وقوفًا فيه على النصّ و الفتوى، و إن حكى عنه المصنّف ذلك حال عدم التمكن من التراب، كما سيأتي التعرّض له في الفرع القادم.

الفرع الخامس: بناءً على اعتبار التراب، فهل يكون ذلك مطلقاً، أى سواءً تمكّن منه أم لم يتمكّن، أم أنّ الاعتبار لخصوص صورته التمكن، و الّا يجوز مع غيره أيضاً؟ فيه خلاف: قول بالأوّل و هو عن «جامع المقاصد» و «كشف اللثام» و «المدارك» و «الذخيره» و غيرها، للأصل أى استصحاب بقاء نجاسته بعد الغسل به، و مساواته مع حال التمكن في علّه المنع، و عدم امكان تنقيح المناط بعد طهوريه التراب دون غيره، على أنّه لو جاز في

حال الاضطرار، لزم جوازه في حال الاختيار، لعدم وجود دليل يخصّ بصوره الاضطرار.

و قول بالثاني، و هو عن العلامه في «القواعد» و الشهيد في «الذكري» و «البيان» و «المبسوط» من الإجزاء، لحصول الغرض من اراده قلع النجاسه و

الأجزاء اللعابيه، بل ربما كان بعضه أقوى في الازاله من التراب.

أقول: الأوجه هو الأول لامكان أن يكون في التراب خصوصيته للازاله مما ليس في غيره، فاثبات كون ذكر التراب لأجل القلع و نحوه مشكلاً جداً.

و يتفرع عليه: أنه اذا لم يتمكن من التراب، فإنّ النجاسه تظلّ باقيه حتى يتمكن من التراب كما هو الأمر كذلك إذا فرض عدم التمكن من ما يقوم مقامه لو أجزناه مع عدم التراب، و هو موافق لظاهر أو صريح أكثر من قدّمناه أو جميعهم لعين ما مرّ من الدليل، كما أنّ الأمر كذلك في الماء أيضاً، لأنه مع الماء بمنزله واحده في الدليل، و هو صحيح البقباق، و لا يضرنا انه يوجب التعطيل مع ملاحظه أنه يعدّ أمراً نادراً، بأن لا يتمكن من التراب أو لا يتمكن من تحصيل الماء العاصم فيما يحتاج اليه بلا تعفير، أو معه كندرته مشقّه الاستغناء عن خصوص الاناء، مع أنه حرج شخصي لا نوعي، هذا هو مختار صاحب «الجواهر» و كثير من الفقهاء.

خلافاً لقواعد العلماء و «مبسوط» الشيخ، بل و قواه العلامه في «المنتهى» و قرّبه في «التحرير»، بل نسب صاحب «المدارك» ذلك الى جمع من الأصحاب بأنّه اذا لم يتمكن من التراب يجتزى بالماء خاصّه، بل قد يظهر من الشيخ التخيير عند عدم التراب بين الاقتصار على الماء و استعمال ما يشبهه بالتراب، بل هو المنقول من العلماء في «التذكرة» و «النهايه» كما يعزى الى الشيخ بإجزاء الماء وحده عند عدم التراب و شبهه كما ذهب اليه العلماء في جملة من كتبه، و كذا الشهيد.

و الأوجه عندنا و عند صاحب «الجواهر» و «الحدائق» هو القول الأوّل.

الفرع السادس: إنّه لو التزمنا بالقول الثانى و أنّه لا يسقط التطهير بواسطه انتفاء التراب و شبهه، بل لا بدّ من التطهير بالماء، فهل:

١. يكتفى بالماء مرّتين بأن يقال إنّ التراب قد سقط لأجل التعذّر، فلا بدّ من العمل بما بعده من الغسل بالماء مرّتين لفقد الدليل الدال على البدل كما هو مختار العلّامة فى «التحرير» و «المنتهى» على ما نُقل عنه؟

أو لا بدّ من الاتيان بالثلاث واحده منهّن بدل التراب تحصيلاً لليقين بالطهاره و تحقيقاً للتثليث و اقامه للماء مقام التراب لكونه أقوى فى الازاله، و لعدم سقوط الميسور بالمعسور بناءً على اعتبار المزج؟ الذى قال عنه صاحب «الجواهر» بأنّه لا ريب فى قوّته.

أقول: الأمر كذلك على القول باعتبار المزج اعتماداً على دلاله قاعده الميسور، حيث إنّ إذا تعذّر أحد جزئى المطلوب و هو التراب، فإنّ ذلك لا- يوجب سقوط وجوب الجزء الآخر و هو الماء، فلا مجال حينئذٍ للقول بأنّ الامر بالمركب إذا انتفى أحد جزئيه، يوجب انتفاء المشروط بانتفاء شرطه و هو المركب، لأنّه مربوط بما اذا كان مرتبطاً معاً فى الدليل دون ما يكون غير ذلك، و عليه فالأحوط لو لم يكن أقوى هو وجوب الثلاث، كما لا يخفى.

الفرع السابع: وقع الخلاف بين الأصحاب فيما لو تعذّر التعفير لأجل خوف الفساد باستعمال التراب، فهل الواجب حينئذٍ:

١. مثل التراب من لزوم الغسل بالماء مرّتين أو ثلاث مرّات على القولين فى البدليه، و هو منقول عن «المنتهى» و «التذكرة» و «التحرير» إلّا أنّه فى

«التذكرة» صرح بالاجتزاء بالماء و لم يتعرض للعدد، بخلافه في «المنتهى» إذ رجح المرّتين.

٢. أم أنّ الاناء باقٍ على النجاسه؟

أقول: الأخير قول الأ-كثر، و به صرح الشهيد الثانى فى «الروضه»، و نقله فى «المعالم» عن بعض مشايخ عصره، بل هو مختار صاحب «الحدائق» و «الجواهر» و «مصباح الفقيه» و أكثر أصحاب التعليق على «العروه»، تبعاً لصاحبها، و هو الأقوى عندنا، لأنّه يكون حينئذٍ مثل حكم فاقد الماء فقط، أو فاقده و التراب معاً، حيث إنّ يبقى على النجاسه، لما قد عرفت بأنّ الدليل قائمٌ على اختصاص تطهيره بهما، و مع فقدهما ليس لنا دليلٌ يدلّ على البديله، فيبقى على أصاله النجاسه.

نعم، قد يظهر من بعض كصاحب «الجواهر» و «مصباح الفقيه» الشك فى شمول أدلّه التطهير لبعض الاناء الذى لا يمكن تطهيره بالتراب: إمّا لأجل ضيق فمه بحيث لو أريد تعفيره لانتهى الى كسره، إلّا أن يقال بكفايه القاء التراب فيه و تحريكها على وجه يستوعبها، أو بالقاء التراب الممتزج مع الماء حتّى يصير كالطين و ادخاله فيه و تحريكه بشدّه حتّى يستوعب و نلتزم بكفايته فى التطهير، و لم نقل بلزوم الدلك، فيجب ذلك ثم ليغسّله بالماء حيث إنّ لم يقد دليلٌ على لزوم الدلك، إلّا أن يستظهر ذلك من كلمه (التعفير) و هو أوّل الكلام، لامكان شموله لمثل ما قلنا فى القسمين فى ادخال التراب فيه.

أو كان عدم امكانه لأجل نفاسه الاناء، حيث يفسد مع ملاقاته للتراب،

بأن يُدعى أنّ ظهور النصّ و الفتوى في الاناء الذي يمكن تعفيره، فلا يشمل ما لا يمكن كذلك بالذات لا بالعارض، فيندرج مثل هذا القسم من الاناء تحت حكم الأواني المتنجسه بغير الولوج، كما اعترف بذلك الاستاذ في كشفه، واحتمله غيره.

أقول: الالتزام بذلك جزماً لا يخلو عن تأمل، وإن كان أصل الدعوى لا يخلو عن وجاهه، و طريق الاحتياط فيه واضح، و هو الاجتناب عنه، و هو الأوجه.

و من ذلك يظهر حكم القربه و المطهره المتعدّر تعفيرها بالتراب على وجه الدلك، لو قلنا باعتباره في الغسل بالتراب، إن قلنا بشمول عموم حكم الولوج لغير الأواني من كونه منصرفاً عنه الدليل لو قلنا به، و إلّا يبقى على النجاسه، أو يتطهر بالتراب و لو بغير ذلك، بأن يلقى فيه التراب و يحركه بشده ثم يغسل بالماء.

و لكن الأحوط بقاءه على النجاسه كسائر الأواني المتنجسه بالولوج.

نعم، شمول أدله الأواني لمثل الحوض لولوج فيه الكلب بأن يجب فيه التعفير مشكلاً، لعدم صدق الاناء عرفاً على مثله، و إلّا دخل تحت حكم الأواني المتنجسه بالولوج في توقف طهارتها على التعفير.

الفرع الثامن: في أنّه هل يشترط في التعفير طهاره التراب أم لا؟

فيه خلافٌ:

١. احتمال عدمها العلامه في «النهايه» أي بكفايه النجس و إجزائه، و وجه ذلك بأنّ الغرض من التراب الاستعانه على القلع بشيء آخر و شبهه بازاله بالنجس، بل قد مال اليه صاحب «الرياض»، هذا بلا فرق بين أن

يكون التراب له دخلٌ في نفس التطهير كالماء، أو لم يكن، بل كان من قبيل الشرائط الخارجيه لتأثير الماء في الطهاره، نظير شرطيه الاستعلاء في التطهير بالماء القليل، مع أنه لم يثبت قاعده اشتراط طهاره المطهر، وإن ثبت فإطلاق النص و فتوى القدماء من جهه شرطيه الطهاره حيث لم يُذكر فيها ذلك يقيّد إطلاق شرطيه طهاره المطهر في المقام، فيصّح التعفير حتّى مع التراب النجس و يجزيه، بل هو ظاهر كلام صاحبي «المعالم» و «المدارك»، هذا أحد القولين في المساله.

٢. و القول الآخر هو الاشتراط، كما عليه الأكثر مثل العلامه في «المنتهى» و الشهيد في «البيان» و المحقق في «جامع المقاصد»، و «الروض» و «الحدائق» و «شرح المفاتيح» و كشف الاستاذ: للأصل عند الشك في حصول الطهاره مع نجاسه التراب، فالاستصحاب يحكم بالبقاء. و لتبادر الطهاره من الاطلاق المذكور في النصّ، نظير تبادر الطهاره في الماء حيث لا عموم و لا اطلاق للنصّ في مثل الطهاره، لأنّ الاطلاق هنا مسوقٌ لأمرٍ آخر و ليس بصدد بيان كفايه مطلق التراب من حيث الطهاره و النجاسه، و معلومٌ أنّ من شرائط أخذ الاطلاق كون المتكلم في صدد بيان ذلك، نظير عدم دلالة (فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ) من الكلب المُعلّم على طهاره موضع فمه و عضّه، بل الآيه في مقام بيان أصل الحليه، خصوصاً مع ملاحظه الأمر بالغسل به المنصرف الى الطاهر، و إن لم يرد من الغسل حقيقته، بل قد يمكن دعوى مدخلية طهارته في التطهير إذا صار في رديف الماء في الغسل، لا سيّما مع ملاحظه استعمال لفظ (الطهور) في الاناء في الروايه

النَّبِيُّ بِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «طَهْرُ إِنَاءِ أَحَدِكُمْ». (١)

كما أنه نمنع عموم ثبوت شرطية الطهارة في المطهر أو تقييد إطلاقها بالمقام، لما ترى شرطية الطهارة في نظائرها مثل حجر الاستنجاء و طهاره الأرض التي توجب طهاره الخُفِّ و نحوه، مع امكان الاستدلال لشرطية الطهارة بالحديث المشهور المروى عن أبي أمامه عن النبي صلى الله عليه و آله : «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهْرًا» (٢) بناءً على أن المراد من (الطهور) هو الأعم من الحَدَث، فيشمل الخَبَث لا خصوص الحَدَث كما اختاره صاحب «الجواهر».

و عليه، فالأقوى عندنا كما عليه الأكثر، هو اختصاص الطهارة بالتراب دون غيره.

الفرع التاسع: في أنه هل يسقط التعفير في الغسل بالماء الكثير و الجارى و المطر أم لا؟ فيه خلاف:

١. قول بعدم السقوط، كما عليه المحقق في «المعتبر» و العلامه في «المنتهى» و «الذكري» و «جامع المقاصد» و «الروض» و «المسالك»، و صاحب «الجواهر» و «الحدائق» و «مصباح الفقيه» و «مصباح الهداية»، بل في الحدائق إنه المشهور.

٢. و القول الآخر هو الحكم بالسقوط و هو ظاهر «المختلف» أو محتمله، و محتمل «الخلاف»، و صريح كشف الاستاذ و صريح نهايه الفاضل، اقتصاراً فيما خالف الأصل، و الاجتزاء بمطلق الغسل المستفاد من

١- كنز العمال، ج ٥/٨٩، الرقم ١٨٨٤.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٧ من أبواب التيمم، الحديث ٣.

اطلاق الأدله، و أصاله البراءه فى وجه على المتقين المتعارف فى ذلك الزمان، على ما هو المحكى فى «الجواهر».

أقول: لكن الحق هو القول الأول، لاطلاق النصّ الشامل حتّى للأناء الملاقى مع ماء الكثير بجميع أقسامه، و لا يعارضه عموم مرسله الكاهلى فى قوله: «كلّ شىء يراه المطر فقد طهر» (١)، و عموم ما ورد قول أبى جعفر مرسلاً المحكى عن «المختلف» مشيراً الى غدير ماء: «إنّ هذا لا يصيب شيئاً إلّا طهره» (٢)، فإن النسبه بين المقام و بين هذين الخبرين و إن كانت هو العموم من وجه، إلّا أن موردهما إنّما يكون فيما كان شأنه التطهير بالماء لا مطلقاً حتّى ما يحتاج فى تطهيره الى التعفير كما فى المورد.

بل يمكن أن يقال: إنّ لسان النصّ الوارد فى التعفير لسان الحكومه على تلك العمومات، و مقدّم عليها، فلا يلاحظ بينهما النسبه المذكوره حتّى يوجب التعارض فى مورد الاجتماع.

و عليه، من ذلك يظهر أنّه لا- مورد هنا للتمسك بأصاله البراءه بعد قيام دليل يدلّ عليه باطلاقه، كما لا وجه للتمسك بالقدر المتيقن و المتعارف فى ذلك الزمان من التطهير بالماء القليل، لأجل الاطلاق المذكور الشامل لمطلق المياه، من دون تفصيل بين القليل و الكثير، كما أشار اليه الأعلام. و عليه فعدم سقوط التعفير هو الأقوى.

أقول: و من ذلك يظهر أنّ ما ذكره «المختلف» فى وجه سقوط التعفير،

١- وسائل الشيعه: الباب ٦ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٢- المستدرک، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٨.

من أنه حال وقوع الاناء في الكثر لا يمكن القول بنجاسته حينئذٍ لزوال عين النجاسة إذ التقدير ذلك، و الحكم زال بملاقاه الاناء للكثر.

مما لا يمكن المساعده معه، لأنه بالمصادره أشبه، لأن الدعوى إنه لا يزول النجاسه بملاقاه عين النجاسه بالماء الكثير إلا بعد التعفير دون قبله كما لا يخفى.

الفرع العاشر: في أنه هل يسقط العدد من المرّتين أو الثلاث _ على حسب اختلاف القولين في الغسل بالماء الراكد من الكثير _ أم لا؟ فيه خلاف:

١. قول بعدم السقوط، و هو الظاهر من الشيخ في «الخلاف» و «المبسوط» و المصنّف في «المعتبر»، كما عليه صاحب «الجواهر» و المحقّق الآملي و صاحب «الحدائق»، مستدلاً له بأنه لازم القول بعدم سقوط التعدّد في غسل الثوب بالماء الكثير من البول، مضافاً الى الأصل و هو استصحاب بقاء النجاسه الى أن يتعدّد، و اطلاق دليل التعدّد على روايه «المعتبر» له، و معاهد الاجماع و غيرها السالمه عن المعارضه.

٢. و قول بالسقوط كما عليه الفاضل في «المنتهى» و «القواعد» و الشهيدين و المحقّق الثاني و غيرهم، فتجزى المرّه فيه، و في كلّ الأواني بناءً على اعتبار التعدد فيها للأصل، و لعله أراد منه البرائه عن الزائد على المرّه، مضافاً الى ظهور أدله التعدد في الغسل بالقليل، كما يشهد لذلك ملاحظه زمان صدور هذه الروايه التي كان في عصرٍ لم يكن الماء فيه كثيراً من الكثر و غيره، فينصرف اطلاق الدليل في التثليث الى خصوص الماء القليل دون الكثير باقسامه.

أقول: أدله هذه المجموعه لم تخلو عن وجاهه، و لكن مع ذلك مع ملاحظه اطلاق الدليل في كلا الموردين من التعفير و العدد، يوجب التردّد

و من الخمر و الجُرْزُ ثلاثاً بالماء، و السَّبْعُ أفضل (١)

للفقيه و لذلك حكمنا بالاحتياط الوجوبى فى الاتيان بالتعدد، و عدم تركه، كما عليه بعض الفقهاء، بل قد يؤيد هنا برفع اليد عما يدل عليه صحيح البقباق و الرضوى بالاطلاق على مثل الكثير بأقسامه، و تقييده بعموم الخبرين، و هما: «إِنَّ كَلَّ شَيْءٍ يَرَاهُ الْمَطْرُ فَقَدْ طَهَرَ»، و الخبر المشير الى ماء الغدير بقوله: «إِنَّ هَذَا لَا يَصِيبُ شَيْئًا إِلَّا طَهَرَهُ»، أو تخصيص هذين العمومين باطلاق صحيح البقباق و الرضوى. و عليه فلا اشكال فى تقديم الأخذ بالعموم و التقييد فى الاطلاق، لأنه يكون بالوضع و الثانى بمقدمات الحكمه، فمع وجود بيان و عموم لا يبقى لجرى المقدمات فيه موردٌ، فلازم ذلك هو القول بكفايه المره، خصوصاً فى مثل الجارى و المطر، حيث قال المحقق فى «المعتبر» بعدم سقوط العدد فى الماء الكثير دون الجارى، فكأنه أراد التفصيل بأن للماء الجارى جرئاً متعدد فيصدق عرفاً عليه حصول العدد، بخلاف الماء الكثير فى الكثر.

كما يؤيد ما ذكره مشاهده سقوط العدد فى الثوب المتنجس بالبول إذا لاقى مع الماء الجارى دون غيره من الكثر. حكم تطهير أواني الخمر و غيرها

و هذا و إن لم يكن خالياً عن المناقشه، إلا أنه مع ما عرفت يمكن تأييد ذلك من ملاحظه تقديم العموم على الاطلاق. لكن لا يخلو الاحتياط عن حُسن، لأجل احتمال حكومه دليل العدد على مثل هذين الخبرين، و الله العالم.

(١) اى يجب غَسْلُ الاناء من نجاسه الخمر و موت الجُرْزُ بالماء ثلاث مرّات.

و الجُرْزُ كما ضبطه في «الجواهر»: «بضمّ الجيم وفتح الراء كعمر و رطب، و هو الذكر من الفأر كما في «المصباح المنير» عن ابن الأنباري و الأزهرى. و في «كشف اللثام» عن «العين» و «المحيط» بل و «النهاية» الأثيرية وصف الذكر فيها بالكبير، بل لعله يرجع إليه ما ورد في «الصحاح» و «المغرب» و «المعرب» من أنه ضربٌ من الفأر. نعم عن ابن سيده: «إنه ضربٌ منها أعظم من اليربوع أكدر، في ذنبه سوار»، الجاحظ: «إن الفرق بين الجُرْز و الفأر كفرق ما بين الجاموس و البقر و النجاشي و العراب» و في «المصباح» عن بعضهم: «إنه الضخم من الفيران يكون في الفلوات، و لا- يَألف البيوت». و قد يظهر منه خلاف ذلك و أنه نوع آخر من الفأر فيه الذكر و الأنثى، لكنه لا صراحة فيه، بل يمكن أن يرجع الى ذلك عند التأمل، و لعله الموافق لعرفنا الآن».

انتهى كلامه شكر الله مساعيه الجميله، فقد أتعب نفسه الشريف في تحقيق ذلك، و قد أتى بتفصيل حسن جيّد في ضبطه و تفسيره.

أقول: بعد الوقوف على الموضوع، يصل الدور الى بيان حكم الخمر و الجُرْز من جهة تطهير ما بهما يتنجس، حيث قد وقع الخلاف بين الأعلام في كيفية تطهير أوانيها الى أقوال المتعدده، فلا بأس بذكرها، فنقول يقع البحث هنا على موردين:

المورد الأول: في الأواني التي لاقت مع الخمر أو وقعت فيها: فهل يحصل طهارتها بالغسل مرّه واحده كسائر النجاسات، أم لا بدّ فيها الغسل ثلاث مرآت، أو السبع، أو يكفى الأول، و يُحمل الثاني و الثالث على

أفضل الأفراد، أو يكفى الثانى دون الأوّل وجوباً، و يحمل الثالث على الندب و الأفضل؟ وجوه و أقوال:

القول الأول: القول بكفايه المرّه، و هو مختار المحقق فى «المعتبر»، و العلّامه فى أكثر كتبه، و الشهيد الثانى فى «الروض»، و جماعه من المتأخّرين، غايه الفرق بين قول الشهيد و قول الفاضلين أنّ الأوّل يقول بالمرّه بصوره الاطلاق فى الاجتزاء، بخلاف قولهما حيث قيدها بكونه بعد ازاله العين، و اختار هذا القول صاحب «المدارك» و صاحب «المعالم» و استدّلوا لاثبات مدّعاهم: بأصل البراءه عن وجوب الزائد عن المرّه. و باطلاقات الأدله الداله على التطهير فى سائر النجاسات.

و بموثقه عمّار بن موسى، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الدّن (١) يكون فيه الخمر، هل يصلح أن يكون فيه خلّ أو ماء أو كافح (٢) أو زيتون؟ قال: إذا غُسل فلا بأس.

و عن الابريق و غيره يكون فيه خمر يصلح أن يكون فيه ماء؟ قال: إذا غُسل فلا بأس، الحديث». (٣)

و لحصول الغرض بالمرّه الواحده.

و لفحوى الاجتزاء بالمرّه فيما هو أغلظ نجاسه مثل دم الكلب و الكافر و دم الحيض.

هذا كلّ دليل القائل بكفايه المرّه.

١- أى الخمره.

٢- كافح، بفتح الميم و قد يكسر هو الذى يؤتدم به معرّب كامه، و كامه نان خورشى.

٣- وسائل الشيعه: الباب ٣٠ من أبواب الاشربه المحرمه، الحديث ١.

أقول: و لكن لا يخفى ما فى الكل: أما الأصل: فلوضوح أنّ المورد يعدّ من موارد استصحاب بقاء النجاسه بعد غسل المرّه، إلّا أن يثبت بدليل متقن على كفايه المرّه فى خصوص الخمر، أو هى مع الجزر، و مع جريان الاستصحاب لا يبقى موردٌ لاجراء أصاله البراءه.

و أما عن الاطلاقات: فبأنّها يفسد بواسطه ما سيأتى من الأخبار باختصاص الثلاث أو السبع فى تطهير الأوانى المتنجسه بالخمر، مع أنّ قوله: «إذا غُسل فلا بأس» لا اطلاق فيها، لامكان أن يكون مشيراً الى ما هو المعتبر فيه، و لا يكون فى صدد بيان كفايه المرّه أو أزيد فى ذلك، بل يُطلب ذلك من دليل آخر، و هو ليس إلّا ما سيأتى من الأخبار الداله على ذلك.

و أما الجواب عن كونه محصلاً للغرض: فإنّنا نمنع ذلك بعد ما عرفت من أنّ وجوب الغسل يعدّ أمراً تعبدياً.

كما يظهر من ذلك جواب الفحوى أيضاً: لأنّه إذا عرفت كون الوجوب تعبدياً، لا معنى للمقايسه بين المورد و بين غيره ممّا هو أغلظ، لأنّنا تابعون فى ذلك على حدّ دلالة الدليل، و لا نعتقد بالقياس و الاستحسان كما لا يخفى، و عليه فالحكم بالمرّه مشكلاً جداً.

القول الثانى: القول بلزوم التثليث إمّا مع القول فى غيره من النجاسات، فيندرج فيها الخمر أيضاً، أو فى خصوص الخمر دون غيرها: فأمرّيا الأول منها: لموثقه عمّار الساباطى، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سئِلَ عن الكوز و الاناء يكون قذراً كيف يُغسل، و كم مرّه يُغسل؟ قال: يُغسل ثلاث مرّات، يصبّ فيه الماء فيحرّك فيه ثم يفرغ منه، ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه

ثم يفرغ ذلك الماء، ثم يُصبّ فيه ماء آخر فيحرك فيه ثم يفرغ منه، و قد طهر، الحديث». (١)

فإنّ اطلاقه يشمل جميع النجاسات، إلّا أن نرفع اليد في غيره من النجاسات بواسطة قيام الدليل على كفايه المرّه، فيحمل الثلاث في النجاسات غير الخمر على الندب، مع أنّه مشكل في الماء القليل، حيث إنّّه لا يبعد لزوم التثليث في الماء القليل، و التحقيق عن ذلك أزيد ممّا ذكرنا موكول الى محلّه.

و أمّا الثانى: و هو قيام الدليل على لزوم التثليث في خصوص الخمر، و هو لدلاله موثقه عمار بن موسى، عن أبى عبدالله عليه السلام، قال: «سألته عن الدّن... الى أن قال، و قال: «فى قدحٍ أو اناء يشرب فيه الخمر؟ قال: تغسله ثلاث مرّات.

و سُئل أيجزیه أن یصبّ فيه الماء؟ قال: لا یجزیه حتّى یدلکه بیده و یغسله ثلاث مرّات». (٢)

فإنّ دلاله الحديث على وجوب التثليث تامّه، لو لا ملاحظه الأدله الداله على وجوب السبع كما سيأتى إن شاء الله.

و هذا هو مختار المحقق فى «الشرايع» و فى «النافع»، و العلّامه فى «القواعد»، و صاحب «كشف الرموز»، بل و الشيخ فى «الخلاف» لا يجابه غسّله ثلاثاً فى كلّ نجاسه، حاكياً فيه الاجماع على حصول الطهاره بها.

القول الثالث: و هو لزوم السبع فى تطهيرها، و نُسب ذلك الى المشهور.

١- وسائل الشيعه: الباب ٥٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢- وسائل الشيعه: الباب ٥١ أبواب النجاسات، الحديث ١.

الدليل عليه: _ مضافاً الى أنه القدر المتيقن في حصول الطهاره، و الشك في الناقص عنها _ موثقه عمّار، عن الصادق عليه السلام: «في الاناء الذى يُشرب فيه النبيذ؟ قال: تغسله سبع مرّات، و كذلك الكلب». (١)

بل في «اللوامع» وجود روايه موثقه أخرى له أيضاً بالسبع في الخمر و لكن قال صاحب «الجواهر»: «إنّي لم أجدها».

أقول: و لا يخفى أنّ دلاله هذه الموثقه على لزوم السبع بالمنطوق، و دلاله الروايه الموثقه الداله على التثليث بعدم لزوم السبع بالمفهوم، لأنّه يدلّ على عدم لزوم الزائد عن الثلاث، فيقدّم المنطوق على المفهوم بحسب القاعده، لأنّ دلاله المنطوق على المطلوب أظهر كما لا- يخفى، و قد وافق هذا القول عدد كثير من الفقهاء، مثل ما حكى عن ظاهر «المقنع»، بل مال اليه في «الرياض»، بل هو خير «الذكري» و «جامع المقاصد» و تعليق «النافع» فيه و فى كلّ مسكّر، كطهاره «النهايه» و «الوسيله» و فى «النافع» و «الدروس» و «المصباح» و «المراسم» و «البيان» و «الألّفية» و ظاهر «الاصباح» و مختصره، و «ظاهر المقنعه» و «المبسوط» الاقتصار على السبع فى كلّ مسكّر، و فى «جمل» الشيخ من اقتصاره فى الخمر، لكن فى الجمل كالسراير، و لأجل ذلك نسب هذا الى المشهور، و مال اليه صاحب «الجواهر». و بالشهره و عمل الأصحاب ينجبر ضعف سند الحديث، لو كان ضعيفاً.

ثم الروايه الداله على لزوم السبع مقتصرٌ فيها على النبيذ دون الخمر، و

هو أخصّ من الخمر لأنّ اسم الخمر مختص بما يؤخذ من عصير، العنب و لكن الاصحاب فهموا من النبيذ ما يشمل الخمر، فيرتفع الاشكال.

هذا هو غايه ما استدللّ به للقول الثالث.

أقول: و لكن التحقيق الحرّى للتصديق هو الحكم بلزوم التثليث وجوباً، و السّبع استحباباً بمقتضى الجمع بين الأخبار، لأنّ الراوى فى كلّ من الوجوه الثلاثه هو عمّار بن موسى، غايه الأمر الروايه الأولى للوجه الأوّل مطلق و لم يذكر فيه العدد، و قابل للجمع مع أحد الوجهين الآخرين، فيدور الأمر فى الجمع ملاحظه الجزئين المشتملين على الثلاث و السبع، بين أن يطرح أحدهما و يؤخذ بالآخر أو بالجميع بينهما بالتصريف فى الهيئه، فمع ملاحظه القاعده المشهوره بين الفقهاء من أنّ الجمع مهما أمكن أولى من الطرح، فإنّ مقتضاها هنا هو الحكم باللزوم و الوجوب فى الثلاث، و الاستحباب فى السّبع. كما يؤيده عطف الكلب فيه المجمع على استحباب السبع فيه، كما عليه جماعه من الفقهاء كالسيّد فى «العروه» و أكثر أصحاب التعليق عليها، و المحقق الآملى و غيرهم، و هذا هو المختار عندنا، هذا كله فى المورد الأوّل.

و أمّا الكلام فى المورد الثانى: و هو ملافاه الاناء مع الجُرد الميّت، فهل يكفى فى تطهيره الغسل مرّة أو بالثلاث أو بالسبع؟ فيه خلاف: لكن الأ-كثر على الوجوب فى التثليث و السبع بالنسب، إذ المرّه لم يذهب اليها إلّا بعض الجماعه بالصّيراحه، بخلاف السبع حيث أنّ الروايه فيه تكون بلا معارض، فقد روى عمّار بن موسى الساباطى، عن أبى عبدالله عليه السلام فى

حديث: «اغسل الاناء الذى تصيب فيه الجُرذ مِئْتاً سَبْعَ مَرَّاتٍ» (١) فَإِنَّ هَذِهِ الرَّوَايَةَ تَدَلُّ عَلَى لَزُومِ السَّبْعِ لَوْ لَاقَى الْإِنَاءَ جَرْدًا مِئْتًا، مَعَ أَنَّ فِي كَلَامِ بَعْضِهِمْ مِنْ وَجُوبِ السَّبْعِ بِمَوْتِ الْجُرْذِ فِي الْإِنَاءِ، الظَّاهِرُ فِي الْإِخْتِصَاصِ بِالنَّجَاسَةِ الْحَاصِلَةِ بِمَوْتِ الْجُرْذِ فِيهِ، خِلَافَ مَا وَرَدَ فِي مَتْنِ الرَّوَايَةِ.

و كَيْفَ كَانَ، حَيْثُ أَنَّ مَا فِي الرَّوَايَةِ أَمْرٌ صَرِيحٌ فِي وَجُوبِ الْغَسْلِ سَبْعًا، وَ عَدَمِ وَجُودِ مَعَارِضٍ فِي خُصُوصِ الْجُرْذِ، فَلَا يَدُّ مِنَ الْعَمَلِ بِهَا، وَ لَا- يَصْغَى إِلَى الْوُجُوهِ الَّتِي ذَكَرُوهَا لِحَمْلِ السَّبْعِ عَلَى الْإِسْتِحْبَابِ وَ الثَّلَاثِ عَلَى الْوُجُوبِ مِنْ جِهَةِ مَلَاظَمَةِ كِفَايَةِ الثَّلَاثِ لِمَا أَشَدَّ نَجَاسَةً مِنْهَا مِثْلَ دَمِ الْكَلْبِ وَ الْخَنْزِيرِ وَ النَّاصِبِ وَ الْحَيْضِ وَ أَبْوَالِ الثَّلَاثَةِ وَ خُرْثَمِهِمْ، خُصُوصًا مَعَ مَلَاظَمَةِ تَعَدِّي بَعْضِ الْفُقَهَاءِ كصَاحِبِ «جَامِعِ الْمَقَاصِدِ» عَنِ الْجُرْذِ إِلَى مَطْلُوقِ الْفَأْرَةِ، بَلْ لِعَدَمِ تَحَقُّقِ شَهْرِهِ بِسَيْطِهِ عَلَى ذَلِكَ، بَلْ قَدْ يَدَّعَى تَحَقُّقَهَا خُصُوصًا بَيْنَ الْمَتَأَخِّرِينَ وَ مَتَأَخِّرِيهِمْ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ، بَلْ قَدْ يَدَّعَى حِكَايَةَ الْإِجْمَاعِ عَنِ الشَّيْخِ عَلَى الْإِكْتِفَاءِ بِالثَّلَاثِ فِي الْإِنَاءِ كَسَائِرِ النَّجَاسَاتِ، وَ لِأَجْلِ هَذِهِ الْأُمُورِ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنْهُمْ الْمَصْنِفُ عَلَى أَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الثَّلَاثُ، وَ الْأَفْضَلَ السَّبْعُ. كَمَا تَرَى كَلَامَ الْمَصْنِفِ هُنَا.

أَقُولُ: لَكِنْ قَدْ عَرَفْتَ مَخْتَارَنَا وَ هُوَ وَجُوبُ السَّبْعِ وَ عَدَمُ الْإِكْتِفَاءِ بِالثَّلَاثِ، كَمَا عَلَيْهِ صَاحِبُ «الْعُرُوهِ» وَ أَكْثَرُ أَصْحَابِ التَّعْلِيقِ، وَ اللَّهُ الْعَالِمُ.

هَذَا كُلُّهُ حَكْمُ التَّطْهِيرِ فِي مِثْلِ الْخَمْرِ وَ الْجُرْذِ إِذَا لَاقِيَ الْإِنَاءَ، وَ أَمَّا حَكْمُ التَّطْهِيرِ فِي سَائِرِ النَّجَاسَاتِ مِنَ الْبَوْلِ وَ غَيْرِهِ فَقَدْ تَعَرَّضَ لَهُ الْمَصْنِفُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْجُمْلَةِ الْقَادِمَةِ.

و من غير ذلك مرّه واحده، و الثلاث أحوط (١)

(١) وقع الخلاف بين الأعلام فى العدد الذى به يطهر سائر النجاسات من المرّه الواحد بشرط ازاله العين معها، أو المرّه بعد ازاله العين قبلها، أو المرّتين فى كلّ نجاسه؟ وجوه و أقوال: نسب الأوّل الى المصنّف هنا باطلاق كلامه بكفايه المرّه من دون اشاره قبلها بازاله العين، و كذلك العلامه فى «القواعد».

و الثانى الى المحقق فى «المعتبر» و مختلف العلماء، كما هو مختار صاحب «الجواهر»، حيث قال بعد نقل القولين: «إنّ الأوّل لا يخلو عن قوه... و تبعهما صاحب «المدارك» و العلامه الطباطبائى فى منظومته، و الاستاذ فى كشفه، بل هو خير الحلى و عن سلار، بل فى «السرائر» أنّه الصحيح من الأقوال و المذهب، و الذى عليه الاتفاق و الاجماع.

و نحن نزيد عليه: و لعلّه مختار المحقق هنا أيضاً، و العلامه فى «القواعد»، لأنّ المراد من التطهير بها هو غير الغسله المزيله، فيكون الاطلاق هنا منصرفاً الى غير المزيله، فيحصل الاتفاق من القولين، و هو المختار فى غير البول لورود النصّ فيه بالخصوص على التعدد، و إلّا فهو ملحقّ بسائر النجاسات.

و الثالث هو المنسوب الى الشهيد فى «اللمعه» و «الألفيه»، و هو المرّتان فى كلّ نجاسه، و الدليل على الأوّل لا يكون إلّا لاجماع المدعى عن «السرائر»، و لولاه لكانت الشهره متحققه، فبعد حصول الشهره لو لا الاجماع، ينضمّ اليه الاطلاقات الوادره فى الأمر بالغسل فى النجس، مثل

قوله: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا- يؤكل لحمه» و أمثال ذلك، حيث إنَّ أقلَّ ما يمثل هو حصول الغسل، وهو لا يكون إلَّا بالمرّه، مضافاً الى المرسل المنقول عن «المبسوط» بقوله: «إنّه روى يغسل _ اى الاناء _ من سائر النجاسات مرّه واحده»، كما يرشد الى ذلك ما فى «المدارك» حيث أرسل عن عمّار، عن الصادق عليه السلام روايه الاكتفاء بالمرّه. (١) و الاشكال بأنّها مرسله واضحه القصور عن اثبات ذلك كما عن «الجواهر».

أقول: إنّه منجبرٌ بالشهره، مضافاً الى التأييد بأصل البراءه عن وجوب الزائد عن المرّه لو لا القول بالاستصحاب هنا، بأن يقال إنَّ استصحاب بقاء النجاسه بعد المرّه يكون فرع اثبات احتمال بقاء التكليف بالتطهير بعد المرّه فى نوع الجنس، و أصل البراءه قبله يثبت عدمه، و يحكم بعدم وجود تكليف بالزائد عن المرّه، فرتبه البراءه مقدمه على الاستصحاب على هذا البيان.

خلاصه الكلام: بعد تماميه ما ذكرنا فى الاستدلال، يظهر عدم وجود دليلٍ على اثبات المرّتين فى غير البول من سائر النجاسات، لولا- حمله على أنّ المراد من المرّتين هى مرّه للازاله و أخرى للنقاء، كما ورد ذلك فى روايه تتحدث عن تعليل وجه الغسلتين بعد الغاء الخصوصيه عن الجسد و الثوب، و إلّا يرجع كلّ الأقوال الى قولٍ واحد، و هو لزوم الغسله المزيله لعين النجاسه أوّلاً ثم الأخرى للتطهير بالمرّه، و هو غير بعيدٍ بأن يكون الأمر كذلك، إلّا ما ثبت فيه التعدد بغير ما ذكرنا، و هو كما فى البول إن لم

نقل بمثله فيه أيضاً، لأنّ ازاله العين في مثل البول لا يكون إلّا بنفس الغسل لأنّه أيضاً ماءً كما اشار اليه في بعض الروايات، فيرجع التعدد فيه أيضاً الى ما قلنا بكون المرّه الأولى للازاله و النقاء، و الثانيه للتطهير، فيكون الأمر في الجميع واحداً، إلّا أنّه خلاف لما يظهر من الأخبار في البول من لزوم المرّتين فيه للتطهير.

أقول: ظهر ممّا بيّناه ضعف كلام الشهيد من وجوب المرّتين مطلقاً، أى في النجس و المتنجّس، لعدم وجود دليل على مدّعاه بعد ما عرفت أنّ مقتضى أصل البراءه نفى الزائد عن المرّه، إلّا دعوى اجراء حكم البول في غيره من جهه الغاء الخصوصيه، و دعوى مساواته مع غير البول، كما يلقي الخصوصيه عن الجسد و الثوب بالنظر الى ما في بعض الأخبار من تعليل الغسلتين بأنّ إحدها للازاله و الأخرى للنقاء، بل في «الجواهر» بعد تضعيفه، قال: «بل يمكن دعوى الاجماع المركب على خلافه، بل لا يحتاج فساده الى إطناب بعد الاحاطه بما تقدّم سابقاً من الخطاب».

أمّا القول الرابع: فممّا ذكرنا يظهر عدم تماميه التفصيل الذى حُكى عن ابن حمزه، حيث أوجب المرّه في مباشره الحيوانات النجسه بغير الولوغ و هى الكلب و الخنزير و الكافر و الثعلب و الأرنب و الفاره و الوزغه، و الثلاث في غيرها و غير الخمر، و موت الفأره و ولوغ الكلب، لعدم وجود دليل معتبر يحكم بذلك، كما لا يخفى على المتتبع الماهر، فصار هذا رابع الأقوال.

فأيضاً يظهر ممّا ذكرنا عدم تماميه القول الخامس المنقول عن الشيخ في

«الخلاف» من ايجاب الثلاث فى باقى النجاسات فيما عدا الولوغ، بل و هو مختار ابن الجنيد فى مختصره على ما نُقل عنه، بل و اختاره الشهيد فى «الذكرى» و «الدروس»، و المحقق الشيخ على، و استدّلوا عليه: بما احتجّ به الشيخ بأنّه طريقه الاحتياط، فإنّه مع الغسل ثلاثاً يحصل العلم بالطهاره.

و بموثقه عمّار الساباطى، عن الصادق عليه السلام، قال: «سئِلَ عن الكوز أو الاناء يكون قدراً كيف يُغسل، و كم مرّه يُغسل؟ قال: يُغسل ثلاث مرّات يُصبّ فيه الماء فيحرّك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصبّ فيه الماء ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه ثم يفرغ منه ذلك الماء ثم يصبّ فيه ماء آخر فيحرّك فيه ثم يفرغ منه و قد طهر، الحديث». (١)

أقول: لكن يرد على هذه الأدلّه: أمّا الاحتياط: فهو حسنٌ جداً، لكنه ليس بدليل شرعى يثبت ايجاب الثلاث.

و أمّا الروايه: فإنّه خبر واحد فى ذلك، و سنده غير قوى خصوصاً مع عدم جابر له من الشهره، لأنّ الأكثر أفتوا بكفايه المرّه، و حملوا الروايه على الاستحباب، كما يشهد لذلك كلام المحقّق فى «الشرائع» بأنّه: «مرّه واحده و الثلاث أحوط» و هو مختارنا أيضاً و مختار كثير من الفقهاء كما فى «العروه» و أصحاب التعليق أكثرهم لو لا كلّهم، و الله العالم بحقائق الامور.

بعد ما ثبت من خلال متن الروايه أنّ تطهير الكوز أو الاناء بالماء القليل إذ المتنجّس يجب أو يستحب التلث بصبّ الماء فيه، و تحريكه ثم افراغه منه، فإنّه يترتب عليه فروغ.

الفرع الأول: ظاهر الموثق ايجاب الافراغ حين التطهر، و به صرح العلامة في «المنتهى»، بل فيه إنه لم يحتسب غسله عرفاً حتى يفرغ منه، راداً بذلك على ما حكاه عن بعض الجمهور من الفرق بين ما يسع قلتين و غيره، ففي الأول لو طرح فيه و خضخض احتبت غسله ثانية بخلاف الثاني.

إلا أن دعوى العلامة بعدم صدق الغسل عرفاً إلا بالافراغ لا يخلو عن نظر، لأنه يصدق عرفاً بدونه أيضاً لو لا الخبر. و عليه فالأولى اتيان الدليل لاثباته بوجود الرواية، بل يزيد في اشكاله لو أريد اثبات تطهير غير مقر الماء من الطرف الأعلى منه، فيدعى توقف طهارته على الافراغ، لوضوح أنه بعد تحرك الماء و ملاقاته مع موضع النجس يصدق عليه عرفاً الغسل و يطهر، و يعدد الافراغ حينئذٍ لتحصيل ما أمر به من التعدد بتكرار الصب فيه و تحريكه فيه، و جريان الامر بالافراغ أمر طبيعي جرى مجرى الغالب.

بل يمكن القول بتحصيل تطهير محلّ مقرّ الماء لو أريد به قبل الافراغ، بأن يميل الاناء الى اليمين و اليسار ليستقرّ الماء في غير محلّه المعتاد بناءً على عدم نجاسه المغسول بماء الغساله إن قلنا بنجاستها قبل انفصالها منه، و لذا لا ينجس ما يمرّ عليه من الماء حال الافراغ، و إلا يمكن التطهير من دون التثليث.

و على هذا، ربما يمكن القول بحصول التثليث لجميع الاناء من غير فصل بالافراغ، ثم يفرغ من الجميع دفعه، إلا أن في ذلك اشكال، لأن التطهير بهذه الصوره إذا كان امراً شرعياً تعبدياً، فلا بد من الاقتصار على مقدار ما هو المروى، و هو ليس إلا بالافراغ وجوباً لمن قال بالوجوب، و استحباباً لمن قال بالندب.

و عليه، فبناءً على ما ذكرنا يكون الحكم بالافراغ أرقى من الاحتياط الذى قال به صاحب «الجواهر» بقوله: «إلا أنّ الأحوط هو الأوّل».

الفرع الثانى: قال الشهيد الثانى فى «الروضه»: «لا فرق فى الافراغ بين ميل الاناء لاهراقه مثلاً، و بين افراغه بآله لا تعود اليه ثانياً إلا طاهره، سواءً فى ذلك المثلث و غيره، و ما يشقّ قلعه و غيره» انتهى.

أقول: لا- يخفى أنّ كلامه جيّد إذا كان المقصود من الافراغ هو اخراج الماء عنه و صبّ ماءٍ آخر فيه، بلا- فرق فيه بين كون الاخراج بواسطه الاهرار بالميل أو بوسيله أخرى من الآله، أو بايجاد محلّ خروجٍ فى نفسٍ مقرّ الماء بثقبٍ فيه و نحوه.

و كذا كلامه جيّد بناءً على كون ماء الغساله مطلقاً _ أى الأولى كانت أو الثانیه _ كالمحلّ قبلها دون القول بكونها مطلقاً كالمحلّ بعدها، بل و كذا دون القول بكون الغساله الأخيره منها كذلك، كما لا بدّ من ذلك فى المثلث أو ما يشقّ قلعه إذا أريد تطهيره.

الفرع الثالث: كما يتحقّق التطهير بالافراغ بصبّ الماء فيه و تحريكه و اهراقه، كذلك يحصل التطهير بأن يملأ الاناء من الماء ثم يفرغه ثلاث مرّات، كما قاله صاحب «العروه» و أصحاب التعليق، و لكن قال صاحب «الجواهر»: «إنّه يظهر من ظاهر الموثق السابق عدم الاكتفاء فى التطهير بملء الاناء ثم افراغه، و إن حكاه فى «الحدائق» عن تصريح جماعه من الاصحاب، فتأمّل فإنّه لا يخلو عن اشكال».

أقول: يمكن أن يقال فى وجه كفايه صوره ملء الاناء و استفادته من

الموثق _ كما هو خيرهُ «الذخيرهُ» و صاحب «الحدائق» _ هو ما ذكرهُ صاحب «مصباح الهدى» رحمه الله بأنّ المتفاهم من التحريك المذكور فيها بحسب نظر العرف، هو ايصال الماء الى الجزء المتنجس من الاناء، و وصوله اليه الحاصل بملء الاناء من الماء و افراغه منه، و لعلّ ذكر الطريقه في الخبر لا- لموضوعيته فيه بالخصوص، بل لكونه أصرف لاجل قلّه استعمال الماء من ملء الاناء و افراغه مع عزّه الماء في بلد السائل، المستحسن فيه رعايه الاقتصار، مع أنّ تلك الطريقه لا تتيسر في الأواني الكبيره المثبتة في الأرض كما لا- يخفى، فالأوجه كما في «العروه» كفايه صورهُ ملء الاناء و افراغه ثلاثاً، بل قد يؤيّد ذلك أنّ القول ببقاء الاناء الكبيره المثبتة على النجاسه و عدم امكان تطهيرها بعيداً في الغايه، و إن لم يكن ممتنعاً.

و التمسك بقاعده العسر و الحرج في تطهير الأواني الكبيره المثبتة أو الشاقه قلعتها بغير ما ذكرناه ضعيفٌ في الغايه، لوضوح أنّ القاعدتين قاصرتان عن اثبات حكم شرعي، لأنهما إنّما وردت لرفع الحكم الثابت لموضوعه بدليلٍ دالٍ على اثباته بواسطة طريان العسر و الحرج، كما لا يخفى.

الفرع الرابع: في أنّ الافراغ كما يحصل بواسطة الاهراق بالميل، كذلك قد يحصل بواسطة الآله، فهل يشترط في هذه الصوره طهاره الآله إذا أراد التخليه بها في المرحله الأولى، و كذا في الثانيه أم لا؟

قد يقال: بعدم الاشتراط لاطلاق الموثق، و بعدم تنجس المغسول بماء غسالته، و إلّا لكان مقتضاه النجاسه لو فرض التقاطر من تلك الآله، و من

هنا قال سلطان العلماء في حاشيته: «الظاهر ارادته العود في المرّه الثانيه من الغسلتين، لثلاثه - يخلطه المتنجس بالغساله الأولى بالثانيه»، هذا كما في «الجواهر». (١)

و لكن يرد عليه أولاً: بأنّ اطلاق الموثقه غير قابل للأخذ، لأنّه لم يكن مسوقاً لبيان هذا الحكم، بل الذي ساق عليه الاطلاق كان لجهه بيان التطهير بالافراغ، و من شرايط الاخذ به كون المتكلم في صدد بيان ذلك، كما قيل بذلك في ردّ من تمسك باطلاق (فَكُلُّوا مِمَّا أَمْسَكْنَ) لطهاره محلّ فم الكلب و عَضَهُ بِأَنَّهُ لَيْسَ إِلَّا بِصَدَدٍ بَيَانِ حَكْمِ الْحَيْثِيَةِ لَا الطَّهَارَةِ.

و ثانياً: على ما في «الجواهر» بالمنع عن عدم تنجس المغسول بماء غسالته مطلقاً، بل ينبغي القطع بالنجاسه مع الانفصال عنه قضاءً للقواعد، و من ذلك مسأله التقاطر إذ هي ليس من المعلوم حكمها باجماع و نحوه حتّى يصلح الاستشهاد بها.

و على فرض قبول ذلك، فلا فرق حينئذٍ في عود الآله بين كونه للغسلتين أو الغسله الواحده، كما حكاه في الحاشيه المذكوره عن ظاهر بعض الأصحاب.

أقول: و من ذلك يظهر حكم ما لو لم يتجدّد التطهير للآله، و فرض مباشره الآله حال العود بخصوص الماء دون الاناء من تحقّق النجاسه إن قلنا بنجاسه الغساله بعد الانفصال، حيث إنّه يوجب حصول النجاسه للماء و الاناء.

بل قد يقال: بإمكان القول بنجاسته حتّى مع عدم القول بطهاره الغساله قبل الانفصال، لأنّ ما ثبت العفو و حكم بالطهاره كان لنجاسه خصوص ماء الغساله نفسها قبل أن تنفصل دون ما لو أصابتها نجاسه خارجيه، و إن

كانت النجاسة حاصله بمباشره هذه الغُساله، فضلاً عمّا إذا كانت نجاسه خارجيه غير مربوطه بالغساله.

بل قد يقال: بامكان منع حصول الطهاره بالآله، لأجل هذا الاشكال من تنجيس الماء بواسطه حصول النجاسه للآله بواسطه ملاقاته معها، و لم يثبت العفو لمثل هذه النجاسه للآله و الغساله، و لذلك حكى صاحب «الحدائق» عن بعضهم تقييد جواز التفريغ بالآله بكون الاناء مثبتاً يشقّ قلعه، بعد أن حكى عن جمع من الاصحاب الاطلاق، و لعلّ وجهه ما عرفت، و لكن لا بد أن يثبت العفو عنه بالنسبه للمثبت للعسر و الحرج، و لزوم التعطيل و نحوهما، و إن قال في «الحدائق» إنّه لا وجه له معللاً ذلك بأنّه لا فرق في التفريغ بين الآله و غيرها مع الشرط المذكور، و إن أجاب عنه صاحب «الجواهر» بأن التفاوت كان لأجل ما عرفت من حصول التنجس بالآله دون غيرها، ثم قال: «و استدرك بقوله: نعم، كان المتجه في الردّ عليه منع ثبوت العفو حينئذٍ فيما يشقّ قلعه لمنع العسر، بل و التعطيل أو جدواه على أنّهما لا يثبتان شرعيه في التطهير».

و لكن الذى يمكن أن يقال: اصل التطهير فى الاناء بالماء القليل بالكيفيه المخصوصه من التفريغ بعد التحريك، الموجب لتنجس الماء، يكون خلاف القاعده و الاصل، فلو قبل ذلك فلا يبعد بسبب اطلاق لفظ الاناء الشامل للمثبتات، مع ملاحظه عدم امكان التخليه فيها إلّا بالآله، فبالملازمه يفهم تحقّق التطهير بها بشرط أن لا تكون نجساً فى حال العود ثانياً كما كان كذلك فى المرحله الأولى، أى بأن يكون طاهراً فى حال

التخليه، لأنَّ النجاسه المعفوه مختصه بحال المباشر مع هذا الماء، الموجب لتنجسه، و طهارته بطهاره الانفصال بعد مرحله الثالثه، و إن كان طريق الاحتياط هو الاجتناب عن مثل هذه الأواني الكبيره بعد تنجسها، و الله العالم.

الفرع الخامس: و يدور البحث فيه عن أنه هل يجب و يشترط فى التطهير كون الافراغ بعد التحريك قبل استقرار الماء، أو يجوز الافراغ و لو فى زمان متأخر عن التحريك و نحوه ممّا يصدق به الغسل؟

قيل: إنَّ ظاهر الموثق عدم الاشتراط بعد كون الغسل عرفاً صادقاً عليه.

و قيل: إنَّه يشترط لأنَّ الموثق واردٌ على ما هو المتعارف بين الناس من كون التفريغ بعد التحريك من دون التراخى، و حيث كان أصل الحكم مخالفاً للقاعده و الأصل، فالأولى الاقتصار على القدر المتيقن منه و هو اتيانه بما هو المتعارف بين الناس، و هذا هو الأوجه و الأحوط، كما أنَّ الأحوط و الأولى الفوريه فى التحريك و الخفضه بعد الوضع، لأنَّه القدر المتيقن منه، لكن لا بدَّ أن نلاحظ أنَّ المراد من الفوريه هو هى الصوره المتعارفه منها كما لا يخفى.

الفرع السادس: هل يلحق بالأوانى فى جميع أحكام التطهير الحياض و نحوها مما يشابها فى الصوره و الانتفاع و لا يصدق عليه اسمها أو لا؟ و جهان: الذى ذهب اليه صاحب «الجواهر» هو الأوّل، و لكن ظاهر الأصحاب هو الثانى و هو الأظهر بعد فرض عدم صدق الاناء على مثل هذه الأمور، لما قد عرفت من لزوم الاقتصار فيما خالف القاعده و الأصل على موضع اليقين.

هذا آخر مباحث كتاب الطهاره شرحاً و تعليقاً على كتاب «شرائع الاسلام» للمحقق الحلى رحمه الله ، و كان شروع البحث بدايه السنه الدراسيه فى الحوزه العلميه بقم _ صانها الله عن الحدثان _ سنه ١٣٦٣ هجرىه شمسيه الموافق لسنه ١٤٠٦ قمرىه، و استمر أيام الاسبوع دون انقطاع و كنت ألقى الدروس على الطلاب الى أن بلغنا مبحث الدماء الثلاثه فووقت الحرب الظالمه و العدوان الأثيم من النظام البعثى على الجمهوريه الاسلاميه، فتعطلت الدروس لفترة، و انشغلنا بالقاء دروس أخرى الى أن حانت الفرصه فعدنا الى البحث عنها ثانيه و أكملناها بعد سنوات عديده و لله الحمد.

و اننى أشكر الله سبحانه و تعالى إذ اليه دون سواه يعود الفضل فى أن وفقت للدرس و التدريس و تربيته الطلّاب و كتابه الدروس، و أملى منه سبحانه أن يديم علىّ فضله و نعمه و يوفّقنى لاكمال دوره الفقهيّه، لكى تبقى مناراً يستفيد منه الطلاب الأعزّاء، و ذخراً لى فى يوم البقاء و الخلود، و أهدى ثوابها الى روح والدى السيد سجّاد بن قاسم الحسينى العلوى الأسترابادى، سيد المجتهدين، و قدوه المروّجين لأحكام الدين، الذى كان حليف المحراب فى المسجد الجامع بمدينة جرجان خلال نصف قرن، علّم الناس أحكامهم و أرشدهم الى الصلاح و الفلاح، و الحبّ و الولاء لمحمدٍ و آله صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين، حشره الله تعالى و اّياى معهم فى مستقرّ من رحمته، إنّه سميعٌ مُّجيب، و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. غرّه ذى الحجّه الحرام سنه ألف و اربعمائه و اثنين و ثلاثين هجرىه قمرىه.

البحث عن موارد وجوب تعدد الغسل ٥

حكم العصر بعد الغسل بالكثير ٦

كفايه الجفاف بدل العصر بعد الغسل ٧

فروع كفيته طهاره المتنجسات عدا الأقمشه ٨

اشتراط ورود الماء القليل على المتنجس ٢٦

تنبيهات باب غسل ثوب الصبي ٣٨

مساواه الصبي مع الصبيه في الغسل ٣٩

في الفرق بين الصب والرش ٤٠

اشتراط انفصال غساله الصب وعدمه ٤٢

حكم بول الصبي المتغذى باللبن النجس ٤٦

طرق مثبتان النجاسه ٥١

الأخبار الداله على طهاره الثوب المشتبه ٥٦

حكم الظن بالنجاسه المتحقق من السبب الشرعى ٦٠

البحث عن اعتبار البيئه في الموضوعات ٧٠

حدود قبول البيئه ٧٦

البحث عن تعارض البيتين على النجاسه ٧٨

في حجيه قول ذى اليد ٨٢

حدود دلالة قاعده إخبار ذى اليد ٨٨

عموم دلالة إخبار ذى اليد ٩٣

المناقشه مع حكم بعض الأخباريين ٩٤

فروع تطهير الثوب بالماء القليل ١٠٨

اشتراط الازاله بالتطهير وعدمه ١١٠

شرط زوال العين فى التطهير ١٢٩

حكم ملاقى نجس العين ١٣٤

فروع مدخليه الوقت فى الاعاده و عدمها ١٦٣

حكم من تذكر النجاسه فى اثناء الصلاه ١٧٤

فروع نجاسه ثوب المرضعه ١٩١

فروع مسأله مطهرية الشمس ٢٤٠

فروع كيفيه مطهرية الشمس: ٢٤٧

المناقشه فى مطهرية النار و الماء معاً ٢٥٤

حكم الأجزاء المتصاعده عند الاسخان ٢٥٨

حكم الجسم المستحيل رماداً بالنار ٢٥٨

حكم تبدل العجين المتنجس خبزاً ٢٦٤

حكم بيع النجس ممن يستحل أكله ٢٦٨

البحث عن مطهرية الانقلاب ٢٨٠

البحث عن مطهرية الانقلاب المتحقق بالعلاج ٢٨٢

و الخمر و العصير إن تخللاً ٢٨٥

فباتفاقٍ طَهرًا و حلَّلاً ٢٨٥

بنفسه أو بعلاجٍ انقلب ٢٨٥

إن بقي الغالب فيه أو ذهب ٢٨٥

حكم المايعات المضافه الى الخمر بعد الانقلاب ٢٨٨

حكم انقلاب بعض النجس دون الباقي ٢٩٧

في انقلاب العصير العنبي ٢٩٨

فروع مسأله انقلاب العصير العنبي ٣٠٠

البحث عن مطهره الانتقال ٣٠٢

مطهره التشرف الى الاسلام ٣٠٨

البحث عن حكم المرتد الفطري ٣١٠

تنبيهات توبه المرتد ٣١٧

في مطهره الغيبه ٣٢٣

و احكم على الانسان بالطهاره ٣٢٨

مع غيبه تحتمل الطهاره ٣٢٨

و هكذا ثيابه و ما معه ٣٢٨

لسيره ماضيه متبعه ٣٢٨

مطهره ما في باطن الانسان ٣٢٩

في مطهره التراب ٣٣٤

البحث عن حيثيات مطهره الارض ٣٣٦

في ماء المطر ٣٥٦

حكم صور تقاطر ماء المطر مع الواسطه ٣٧١

حكم ماء الغساله ٣٧٤

و طهر ما يعقبه طهر المحل ٣٧٥

عندى قوًى و على المنع العَمَل ٣٧٥

القول فى الأوانى ٣٧٨

البحث عن حكم ما فى الآنيه ٣٨٤

فروع باب الأكل و الشرب من الآيتين ٣٨٤

حكم الوضوء و الغسل من الآيتين ٣٩٢

البحث عن معنى الآنيه و الوعاء ٣٩٥

حكم بعض مصاديق الآنيه ٤٠١

حكم حُلَى النساء ٤٠٣

البحث عن حكم الاناء المذهب ٤١٥

بحث حول أقسام الآنيه المفضضه ٤١٨

الآثار المترتبة على حرمة الأواني المفضضه ٤٢١

حكم أواني المشركين ٤٢٣

حكم دباغه الجلد ٤٣٧

حكم استعمال بعض الأواين ٤٤٣

فروع تتعلق بحكم الولوغ ٤٥١

فروع تتعلق بحكم الغسل من الولوغ ٤٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩